ОПЫТЪ
ПРАВОСЛАВНАГО
ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

Епископа Сильвестра,
Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи.

1/127
24

ТОМЪ I-й.

ТРЕТЬЕ ИЗДАНІЕ

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул., домъ № 4.
1892

Печатано по опредѣленію Совѣта Кіевской Духовной Академіи,
отъ 27 марта 1892 г.



022
37

Оглавленіе.

Введеніе въ Догматическое Богословіе.

		страницы.
§ 1.	Указаніе на тѣ вопросы, которые должны быть разсмотрѣны во введеніи въ науку православно-догматическаго богословія.	1
§ 2.	**I. Понятіе о наукѣ**	—
§ 3	Понятіе о догматахъ христіанскихъ, какъ предметѣ науки догматическаго богословія. Выясненія сего понятія на основаніи слово значенія и слово-употребленія—δόγμα	2
§ 4.	Существенныя, характеристическія черты догмата христіанскаго: а) теологичность	12
§ 5.	б) Богооткровенность	13
§ 6.	в) Церковность	14
§ 7.	г) Законообязательность	20
§ 8.	**II. Задача науки догматическаго богословія**	28
§ 9.	Умѣстность науки	29
§ 10.	**III. Способъ выполненія задачи.** Общее руководящее начало при ея выполненіи. . .	40
§ 11.	Частные научные способы ея выполненія,—методъ. .	46
§ 12.	Образцы церковной вѣры	50
§ 13.	Символы	51
§ 14.	Вѣроопредѣленія соборныя	59
§ 15.	Исповѣданія вѣры или вѣроизложенія	62
§ 16	Исторія догматической науки. Ея періоды	65
§ 17.	Догматика въ первые три вѣка христіанства . . .	69
§ 18.	Догматика въ періодъ вселенскихъ соборовъ	102
§ 19.	Догматика послѣ вселенскихъ соборовъ	117
§ 20.	Догматика на западѣ	126

СТРАНИЦЫ.

§ 21. Догматика католическая 127
§ 22. Догматика протестантская 148
§ 23. Планъ и раздѣленіе науки 168

Предварительныя или основныя догматическія истины, вводящія собою въ область вѣроученія христіанскаго.

§ 24. **I. Истина бытія Божія** 173
§ 25. Ученіе о ней откровенія 174
§ 26. Ученіе отцевъ и учителей церкви. Общее замѣчаніе о воззрѣніи ихъ на основаніе вѣры въ бытіе Божіе и на разсудочные способы убѣжденія въ этой истинѣ . 182
§ 27. Врожденность чувства или непосредственнаго сознанія Божества, какъ основаніе вѣры въ Его бытіе . . . 183
§ 28. Врожденность сознанія Божества въ особенномъ его видѣ, въ видѣ нравственнаго чувства, а вмѣстѣ съ нимъ и вѣры въ Бытіе Бога—Законодателя и Судіи. 186
§ 29. Всеобщность вѣры въ Бога, какъ признакъ ея врожденности, непосредственности и непоколебимости . . . 188
§ 30. О лично—свободныхъ способахъ къ проясненію и утвержденію въ насъ вѣры въ бытіе Божіе. 190
§ 31. О внутреннемъ или психическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ 191
§ 32 О внѣшнемъ или космическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ. 199
§ 33. Доводы космологическіе 204
§ 34. Доводы физико-теологическіе или телеологическіе . . 210
§ 35 Общій выводъ изъ древне-отеческаго ученія о бытіи Божіемъ 216
§ 36. Оправданіе этого вывода историческимъ ходомъ позднѣйшей богословствующей и философствующей мысли въ изысканіи способовъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ. 222
§ 37. **II. О познаваемости Бога, при непостижимости Его существа.** 245
§ 38. Ученіе откровенія 246
§ 39. Ученіе церкви 250
§ 40. **III. О способахъ Богопознанія и ихъ значеніи** 272

СТРАНИЦЫ.

§ 41. Сущность естественнаго способапоз Богонанія. Ученіе объ этомъ откровенія 273
§ 42. Ученіе отцевъ церкви 275
§ 43. Значеніе естественнаго способа Богопознанія 282
§ 44. Сущность способа Богопознанія откровеннаго. По ученію откровенія 285
§ 45. По ученію церкви 288
§ 46. Оправданіе вѣры въ богодухновенность св. писателей указаніями общерелигіознаго и христіанскаго сознанія. 300
§ 47. Склоненіе позднѣйшаго протестантскаго богословія въ пользу ученія о богодухновенности св. писателей . . 305
§ 48. Значеніе откровеннаго способа въ самомъ себѣ и въ его отношеніи къ способу естественному 310
§ 49. Раздѣленіе ученія о Богѣ 316

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1.

Указаніе на тѣ вопросы, которые должны быть разсмотрѣны во введеніи въ науку православно-догматическаго богословія.

Всякая наука нуждается въ общихъ предварительныхъ о ней понятіяхъ и свѣдѣніяхъ, которыя могли бы облегчать входъ во внутреннюю ея область слушателю или читателю. Въ такого рода понятіяхъ и свѣдѣніяхъ имѣетъ нужду и наука православнаго догматическаго богословія, трудъ изложенія которой мы приняли на себя. Прежде же, чѣмъ приступить къ изложенію этой науки, намъ представляется необходимымъ рѣшить слѣдующіе вопросы: 1) что такое наука православнаго догматическаго богословія, 2) какая ея задача, и 3) какъ эта задача можетъ и должна быть выполнена? Поэтому и займемся мы прежде всего ихъ рѣшеніемъ, что̀ и составитъ введеніе въ нашу науку.

§ 2.

I. *Понятіе о наукѣ.*

Названіе нашей науки *догматическимъ богословіемъ* или *догматикою*, есть техническое, которое она получила отъ техническаго же термина *догматовъ*, составляющихъ предметъ ея. Догматическое богословіе есть наука о *догматахъ*. По-

этому, чтобы составить надлежащее понятіе объ этой наукѣ. необходимо прежде имѣть надлежащее понятіе о догматахъ, какъ ея предметѣ. Съ уясненіемъ и опредѣленіемъ понятія о догматахъ, само собою уяснится и опредѣлится понятіе о самой наукѣ, трактующей о нихъ.

§ 3.

*Понятіе о догматахъ христіанскихъ, какъ предметѣ науки догматическаго богословія. Выясненіе сего понятія на основаніи слово-значенія и слово-употребленія—*δόγμα.

Что же такое догматы христіанскіе? Догматы—δόγμα—слово греческое, происходящее отъ глагола δοκεῖν, который имѣетъ значеніе—думать, полагать, вѣрить. Но δόγμα не означаетъ собою только мнѣніе,—еще ни на чемъ опредѣленномъ не остановившуюся и колеблющуюся мысль, или еще неопредѣлившееся и неустановившееся вѣрованіе. Такое значеніе скорѣе должно быть приписано происходящему же отъ глагола δοκεῖν слову δόξα, которое выражаетъ собою слухъ, молву. славу, т. е. только ходячее, не установившееся мнѣніе, или по крайней мѣрѣ нѣ предполагающее необходимо въ глубинѣ своей твердой и непоколебимой основы. Δόγμα, какъ обозначающее собою результатъ, что̀ выражается прошедшею формою глагола δοκεῖν—δέδογμαι—δέδοκται (рѣшено, положено, опредѣлено), указываетъ по отношенію къ лицу познающему на окончательно уже установившееся и опредѣлившееся направленіе его мысли [1]), а по отношенію къ предмету познаванія, или на опредѣленно сформированное какое либо философское положеніе, становящееся предметомъ согласія и убѣжденія разума, или на такого же рода какую либо истину религіоз-

[1]) Τὸ μὲν δόγμα, пишетъ Климентъ Александрійскій, ἐστί κατάληψίς τις λογική. Strom lib. VIII. c. 5 in Patr curs. compl graec. t. IX. col 581.

ную, становящуюся предметомъ несомнѣнной вѣры. Потому то еще въ глубокой греко-римской древности слово δόγμα стали прилагать къ такого рода философскимъ ученіямъ, которыя получали общеизвѣстность и пріобрѣли себѣ у многихъ значеніе неоспоримой истины. Sapientia, писалъ *Цицеронъ*, neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα quorum nullum sine scelere prodi poterit [1]). Въ этомъ смыслѣ *св. Исидоръ* Сократа называетъ законоположникомъ догматовъ аттическихъ (ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων νομοθέτης [2]), а ученія Платона и стоиковъ догматами [3]). Догматами въ этомъ же смыслѣ назывались древними писателями и религіозныя вѣрованія язычниковъ [4]), и лжеученія еретическія [5]), какъ имѣвшія притязанія на усвоеніе себѣ неоспоримой истины.

Это значеніе слова δόγμα вошло и въ образованіе понятія догматовъ христіанскихъ. Подъ догматами въ церкви христіанской разумѣлись не какія либо ходячія между христіанами неопредѣлившагося и сомнительнаго характера религіозныя мнѣнія, а опредѣленныя, положительныя и непререкаемыя истины религіи христіанской, стоящія выше всякихъ колебаній и сомнѣній, и притомъ истины, собственно относящіяся къ внутреннему существу религіи,—къ области вѣры, т. е. истины созерцательнаго, или чисто теологическаго характера. Св *Кириллъ іерусалимскій*, напр. касаясь христіанскихъ истинъ, заключенныхъ въ символѣ вѣры, которыя онъ

[1]) Quest. acad. lib. IV. c. 9 (ed. Amstelaed.) 1724. T II, p 574.

[2]) Epist. lib. I epist. 11. in Patr. curs. compl graec. T. LXXVIII, col 185

[3]) Epist lib. IV. epist. 91 Ibid col. 1153. II Оригенъ то, что признавалось у греческихъ философовъ за несомнѣнную истину, называетъ догматомъ Contr. Cels. lib. VII. n. 59.

[4]) Sozomen. Hist. eccles. lib. V. cap. 16.

[5]) Evseb. Eccles. hist. lib VII. cap. 31. in Patr curs. compl. graec. T. XX col. 720. Sozom. Hist. eccles. lib. IV, cap. 16, in Max. bibl. t. VII, p. 325. Vincent. Lirin Comm nit prim. n. 18 in Patr. curs. compl lat. t. L, col. 661.

намѣренъ былъ преподать оглашеннымъ, говоритъ слѣдующее: „образъ благочестія состоитъ изъ двухъ вещей: изъ благочестивыхъ догматовъ (δογμάτων εὐσεβῶν) и добрыхъ дѣлъ. И догматы (τὰ δόγματα) безъ добрыхъ дѣлъ не благоугодны Богу, и дѣла, совершаемыя безъ благочестивыхъ догматовъ (εὐσεβῶν δογμάτων), не пріемлются Богомъ Что пользы хорошо знать догматы о Богѣ (τὰ περὶ Θεοῦ δόγματα) и срамно любодѣйствовать?“ [1]). Поставляя здѣсь догматы въ параллель съ нравственностію и понимая ихъ, какъ ученіе о Богѣ, св. Кириллъ далѣе догматами, и притомъ необходимыми догматами (τῶν ἀναγκαίων δογμάτων), называетъ тѣ именно существеннѣйшія истины вѣры, которыя были заключены въ символѣ церкви іерусалимской и которыя имѣли быть преподаны оглашаемымъ [2]), и вѣру, въ нихъ разсматриваемую, какъ согласіе на нихъ, называетъ догматическою (εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικόν) [3]). И *св. Григорій назіанзинъ* догматами называлъ тѣ существеннѣйшія истины вѣры, которыя преподавались оглашеннымъ и въ которыя долженъ былъ уже вѣровать новокрещенный, построевая на нихъ, какъ на основаніи (ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων), свою новую добродѣтельную жизнь [4]). *Св. Василій великій* въ частности ученіе о Лицѣ Іисуса Христа называетъ догматомъ богословія (τὸ δόγμα τῆς θεολογίας) [5]), а *св. Григорій нисскій* ученіе о Троицѣ называетъ догматомъ вѣры (τὸ τῆς πίστεως

---

[1]) Catech. IV n. 2 in Patr. curs. compl graec. T. XXXIII. col. 456.

[2]) Ibid. n. 3. col. 457.

[3]) Catech V n. 10. Ibid col 517.

[4]) Orat. 40. in sanct. baptism. n 45. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXVI, col. 424.

[5]) Homil VI. in Hexamer. n. 2. in Patr. curs compl graec. T. XXIX col. 120 Можно замѣтить, что св. Василій слово δόγμα употребляетъ еще въ особеннѣйшемъ смыслѣ, обозначая имъ тайны или таинственное въ христіанской религіи, что было Іисусомъ Христомъ преподано апостоламъ въ тайнѣ и что путемъ преданія сохранялось въ церкви въ такой же тайнѣ, бывъ ограждено молчаніемъ. De Spirit. sanct. cap. XXVII. n. 66.

δόγμα [1]). *Св. Іоаннъ Златоустъ* подъ догматами разумѣетъ не что иное, какъ вѣроученіе христіанское [2]), и *Викентій лиринскій* догматъ совершенно отождествляетъ съ вѣроученіемъ церковнымъ (catholicum dogma, id est universalis ac vetusta fides) [3]). Что же особенно важно, на вселенскихъ соборахъ слово догматъ (δόγμα) употреблялось для означенія не другихъ какихъ либо, а только тѣхъ истинъ, которыя относились къ области вѣроученія христіанскаго. Но слово догматъ употреблялось въ церкви не для одного только означенія истинъ вѣры въ отличіе ихъ отъ другихъ истинъ христіанскихъ, а вмѣстѣ съ симъ обозначался имъ и особенный характеръ ихъ. какъ истинъ несомнѣнныхъ, непререкаемыхъ и непреложныхъ. На соборахъ вселенскихъ, какъ мы сейчасъ замѣтили, догматами обозначались истины вѣры Христовой и въ тоже время эти истины признавались неизмѣнными и непоколебимыми [4]) *Св. Василій великій* догматы прямо называетъ непреложными (δόγμασιν ἀκινήτοις) [5]). Столь же ясно и опредѣленно характеризуетъ значеніе догмата, какъ положительной и непререкаемой истины, и *Златоустъ* (если признать его сочиненіемъ: Homilia in illud: in qua potestate facis et caet...), здѣсь, авторъ, обращаясь къ еретику, противъ котораго было направляемо его разсужденіе о единосущіи лицъ св. Троицы, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „ты прими во вниманіе, что многое изъ того, что нами говорится, говорится въ духѣ спорящаго, а не учащаго догматически (ἀγωνιστικῶς κηρύττεται, οὐ δογματικῶς). Предо мною же, какъ и каждымъ вѣрующимъ, стоитъ непоколебимо догматъ благочестія“

[1]) Epist. V. ad Sebast. in Patr. curs. compl. graec. t. XLVI, col. 1032.

[2]) In cap. I Genes. homil. 11, n. 5 in Patr. curs. compl. graec. T. LIII, col. 31.

[3]) Commonitor. prim. n. 18. in Patr. curs. compl. lat. T L, col. 664.

[4]) Смотр. I прав. VI вселен. собора.

[5]) Homil. in Psalm. 44. n. 4 in Patr. curs. compl. graec. t. XXIX, col. 422.

(ἔστηκεν ἐρρώμενον τὸ δόγμα τῆς εὐσεβείας [1]). По Златоусту, значитъ, или другому неизвѣстному древнему церковному писателю, на древне-церковномъ языкѣ выраженіе: говорить или учить догматически, равносильно было выраженію: говорить о чемъ либо какъ несомнѣнно истинномъ положительно и съ полною увѣренностію, безъ всякой примѣси личныхъ мнѣній; слово же догматъ выражало собою такого рода христіанскую истину, которая поражала каждаго вѣрующаго своею неопровержимою истинностію и стояла выше всякаго рода недоумѣній и личныхъ мнѣній [2]).

Эту истину еще яснѣе и точнѣе опредѣляютъ древніе учители, когда указываютъ на божественный характеръ догматовъ, какъ такихъ истинъ, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ самому Іисусу Христу и Его апостоламъ,— чѣмъ собственно и условливалась ихъ непререкаемая истинность и непоколебимая неизмѣнность. *Св. Игнатій Богоносецъ*, напр. догматы христіанскіе называетъ догматами Господними (σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου) [3]). *Св. Василій великій* прямо называетъ ихъ божественными (θεία) [4]), а *Оригенъ* - догматами Божіими (δόγματα Θεοῦ) въ противоположность лжеученіямъ еретиковъ, учившихъ человѣческому вмѣсто божественнаго [5]). Называются они у древнихъ учите-

---

[1]) Homil. in Matt. XXI, 23. in Patr. curs. compl. graec. T. LVI. col. 422.

[2]) Останавливая преимущественно свое вниманіе на этой существеннѣйшей чертѣ догмата, какъ истины непререкаемой и непреложной, нѣкоторые изъ древнихъ учителей вѣроятно по этой причинѣ усвояли названіе догматовъ не однимъ только истинамъ вѣры, но всему вообще ученію христіанскому. Св. Игнатій напр. epist. ad Magnes. cap. 13 Лактанцій, lib. de mort. persecut. cap 2. Исидоръ Пелусіотъ. Epist. ad Dionis. schol. Patr. curs compl. graec. T. LXXVIII. col. 1104.

[3]) Ad Magnes. cap. 13.

[4]) Epist. class. I. epist. 8. n. 1. in Patr. curs compl. graec. T. XXXII. col. 248.

[5]) Comment. in Matth. T. XII. n 23. in Patr curs. compl. graec. T. XIII. col. 1036

лей церкви и апостольскими [1]), но не потому, чтобы они обязаны были своимъ происхожденіемъ апостоламъ, а потому, что сіи, по *Златоусту*, приняли догматы отъ самаго Христа [2]), который самъ же, какъ говоритъ *Лактанцій*, и научилъ ихъ, и посвятилъ для проповѣди своего догмата и ученія [3]). Догматамъ же небесной философіи, какъ писалъ *Викентій*, несвойственно подвергаться какому либо измѣненію, обсѣченію, или уродованію [4]), подобно учрежденію земному, которое можетъ усовершаться только непрерывными поправками или порицаніями [5]).

Итакъ, на основаніи одного значенія слова δόγμα, принятаго въ древне-церковный языкъ для обозначенія истинъ вѣры Христовой, мы приходимъ уже къ довольно ясному и опредѣленному понятію о догматахъ христіанскихъ, а именно къ понятію о нихъ, какъ непререкаемыхъ и неизмѣнныхъ истинахъ вѣры христіанской, такъ какъ онѣ принесены на землю Самимъ Сыномъ Божіимъ и преподаны людямъ Его апостолами. Но это понятіе не есть еще понятіе полное и опредѣленное. Въ понятіи о догматахъ, какъ они понимались и понимаются церковію, кромѣ этого заключается нѣчто большее. Чтобы и намъ придти къ такому понятію, необходимо обратить вниманіе на то особеннѣйшее значеніе, какое въ древней церкви соединялось съ словомъ δόγμα, независимо отъ обозначенія имъ истинъ вѣры Христовой, какъ божественныхъ, а потому по самому существу непререкаемыхъ и непреложныхъ истинъ, а при этомъ не излишне имѣть въ виду и то,

[1]) Св. Игн. ad Magnes c. 13. Θеодоритъ, eccles. hist. lib. 1. cap. 1, in Patr. curs compl. graec. T. LXXXVII col. 885.

[2]) Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 1. in Part. curs. compl. graec. T. LXI. col. 613.

[3]) Lib. de mort. persecut. cap. 11, in Patr. curs. compl. lat. T. VII col. 194. Смотри также Orig. contr. Cels. lib. III. n. 10.

[4]) Commonit. prim. n. XXII, in Patr. curs. compl. lat. T. L. col 669.

[5]) Ibid. n. XXI, col. 666

въ какомъ особеннѣйшемъ значеніи употреблялось слово δόγμα и прежде въ болѣе отдаленной древности.

У древнѣйшихъ языческихъ писателей, какъ извѣстно, это слово употреблялось не только для обозначенія истинъ или положеній, которыя сами по себѣ были несомнѣнно достовѣрны и неоспоримы, но имъ обозначались также и такого рода истины или положенія, которыя, исходя отъ какого либо внѣшняго высшаго авторитета, должны были имѣть силу обязательнаго закона для всѣхъ членовъ извѣстнаго, признающаго надъ собою этотъ авторитетъ, общества, такъ что если бы кто изъ членовъ его явился ихъ противникомъ, тотъ долженъ бы былъ быть признанъ противникомъ интересовъ всего общества, и стоящаго во главѣ его или представляющаго его права въ той или иной формѣ внѣшняго авторитета. Такъ напр. у *Ксенофонта* словомъ δόγμα называется то начальственное рѣшеніе или распоряженіе, которому безусловно должны были подчиниться и слѣдовать всѣ военачальники, а вслѣдъ за ними и всѣ, подчиненные имъ, воины [1]). У *Геродіана* же, впослѣдствіи, этимъ словомъ обозначалось рѣшеніе или опредѣленіе римскаго сената, которому долженъ былъ покориться весь римскій народъ [2]). Но что важнѣе для насъ, и 70 толковниковъ употребляли при своемъ переводѣ библіи слово δόγμα въ подобномъ же значеніи. Такъ въ книгѣ пророка Даніила словомъ δόγμα обозначается то указъ или приказъ царскій, требующій безусловно немедленнаго его исполненія (Даніил. 2, 13; 3, 10 и 6, 9), то законъ царскій или государственный, который долженъ быть постоянною жизненною нормою для каждаго члена государства (6, 8 и 15). Отсюда въ книгѣ Есфирь (3, 9) для обозначенія рѣшенія издать царское повелѣніе, которое другими должно быть безпрекословно

[1]) Ἀνάβασ. lib. III. cap 3. n 5. Lib. VI. cap. 6. n. 8.
[2]) Hist. Herodian. Lib. VII. cap. 10. n. 8.

исполнено, употреблено слово δογματισάτω, равно какъ во 2-ой книгѣ Маккавейской (10, 8; 15, 36) для означенія рѣшенія іудеевъ узаконить навсегда праздникъ въ память избавленія ихъ отъ тогдашнихъ бѣдствій употребленъ тотъ же глаголъ: ἐδογμάτισαν. Въ подобномъ же смыслѣ, то есть въ смыслѣ такого рода положеній или опредѣленій, которыя въ силу извѣстнаго авторитета должны имѣть безусловно обязательное значеніе для извѣстнаго круга людей, слово δόγμα нѣсколько разъ употреблено и въ Новомъ Завѣтѣ. У ев. Луки словомъ δόγμα называется указъ Кесаревъ о переписи, обязательная сила котораго должна была распространиться на все народонаселеніе римской имперіи, а въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ словомъ δόγματα обозначаются законы, истекающіе отъ царской власти, которымъ обязаны подчиняться всѣ подданные въ государствѣ. Въ посланіи же къ Колоссянамъ (2, 14) и Ефесянамъ (2, 15) догматами δόγμασι называются предписанія закона Моисеева, которыя уже не въ силу высшаго человѣческаго, а божественнаго авторитета, должны были въ свое время имѣть обязательную силу для каждаго іудея, а вмѣстѣ съ симъ служить общею нормою, регулирующею жизнь всего іудейскаго народа. Но что важнѣе всего для насъ, это то, что въ одномъ мѣстѣ Новаго Завѣта, а именно въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ гл. 16 ст. 4, въ подобномъ же смыслѣ догматами—δόγματα называются опредѣленія, имѣвшія уже непосредственное отношеніе къ жизни христіанской церкви. Ибо какого характера были и какую значимость для вѣрующихъ должны были имѣть тѣ опредѣленія, о которыхъ здѣсь рѣчь? Они были опредѣленіями, *сужденными отъ апостолъ и старецъ, иже во Іерусалимѣ* (Дѣян. 16, 4), то есть, выраженіемъ и рѣшеніемъ въ лицѣ представителей своихъ голоса всей апостольской, руководимой и управляемой Духомъ Святымъ, церкви (Дѣян 15, 20—28), а потому, ясно, имѣли

силу безусловно обязательнаго правила или закона для всѣхъ членовъ церкви Христовой. Если, поэтому, представить въ обобщенномъ видѣ то значеніе, въ какомъ здѣсь употреблено слово δόγμα, то оно будетъ обозначать собою не что иное, какъ такого рода опредѣленіе, которое исходитъ отъ облеченной божественнымъ авторитетомъ церкви, и потому должно быть безусловно обязательнымъ жизненнымъ правиломъ для всѣхъ ея членовъ. Между тѣмъ остается присовокупить къ сему, что въ этомъ именно особеннѣйшемъ значеніи и употреблялось слово догматъ въ древней церкви, во всемъ строго руководившейся примѣромъ первенствующей церкви апостольской. Особенность въ семъ случаѣ наблюдаема была только та, что слово δόγμα было прилагаемо только къ однимъ предметамъ вѣроученія христіанскаго, а не къ опредѣленіямъ относительно нравственности или дисциплины церковной (какъ было на апостольскомъ соборѣ), для обозначенія чего сталъ употребляться терминъ *канона* или *правила*. Такъ церковь на соборахъ всегда свои опредѣленія относительно предметовъ вѣроученія называла догматами. И эти вѣроопредѣленія, подобно опредѣленіямъ перваго іерусалимскаго собора, были ничѣмъ инымъ, какъ послѣднимъ, окончательно опредѣляющимъ и рѣшающимъ словомъ суда всей церкви, поступавшей въ семъ случаѣ по сознанію за собою, въ лицѣ своихъ представителей, богодареннаго ей права и обязанности проповѣдывать и блюсти въ чистотѣ и неприкосновенности истины ученія Христова. Вмѣстѣ съ этимъ они, опять подобно же опредѣленіямъ іерусалимской церкви, отъ лица церкви предлагались вѣрующимъ, не какъ какіе либо предметы безразличнаго характера, которые по произволу могли быть или приняты и не приняты, а какъ безусловно и одинаково для всѣхъ обязательныя правила, такъ что если кто отказывался принимать ихъ и слѣдовать имъ, тотъ не могъ быть членомъ церкви и

долженъ былъ быть отсѣкаемъ отъ ея тѣла. „Аще кто либо изъ всѣхъ“, говорилось на VI вселенскомъ соборѣ, „не содержитъ и не пріемлетъ догматовъ благочестія, и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается итти противу оныхъ. тотъ да будетъ анаѳема.... и отъ сословія христіанскаго, яко чуждый, да будетъ исключенъ и изверженъ“ [1]). Потому то, между прочимъ, догматы, понимаемые какъ истины вѣры, хранимыя и опредѣляемыя церковію, у древнихъ учителей назывались то догматами церкви (τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα) [2]), то догматами церковными (τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα) [3]).

Такимъ образомъ мы естественно приходимъ къ слѣдующимъ частнымъ представленіямъ о догматахъ христіанскихъ. Они суть: 1) истины вѣры христіанской, 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны, 3) они суть истины, опредѣленныя или формулированныя церковію, и 4) истины того рода, которыя имѣютъ силу законообязательнаго правила для каждаго вѣрующаго, желающаго спастись. Это и есть существенныя черты, характеризующія и опредѣляющія догматы христіанскіе. Первая черта, которую можно назвать *теологичностію*, опредѣляетъ область предметовъ, обнимаемыхъ догматами, средоточіемъ которой является самъ Богъ; вторая, которую можно назвать *богооткровенностію*, указываетъ на ихъ божественное происхожденіе и источникъ; третья же черта, которую можно назвать *церковностію*, указываетъ на богодарованную власть и судъ церкви, какъ на ор-

---

[1]) Прав. 1.

[2]) Григор. Нисс. Contr. Eunom. orat. XII. ed. Paris. 1638. T. II. p. 815. Злат. Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 9 in Curs. compl. graec. T. LXI. col. 627. Кирил. Алекс. comment. in Ioann. lib. II. cap. 3. n. 33 in Curs. compl. graec. T. LXXIII. col. 277.

[3]) Кириллъ. Алекс. Comment in Amos. cap. 2. in Patr. curs. compl graec. T. LXXI. col. 441. Викент. Лирин. Commonit. 1. n. 25. in Patr. curs. compl. latin. t. L. col. 673.

ганизующую и опредѣляющую ихъ силу, при примѣненіи ихъ къ жизни вѣрующихъ; а послѣдняя черта указываетъ самую безусловную значимость ихъ для этой жизни,—почему ее можно назвать *законообязательностію*. Изъ взаимнаго сочетанія этихъ характеристическихъ чертъ, само собою понятно, должно уже образоваться самое понятіе о догматахъ христіанскихъ—понятіе полное и опредѣленное. Но прежде этого, для насъ не лишне будетъ—съ большею ясностію и точностію опредѣлить эти черты, а также ихъ значеніе и взаимное отношеніе, чтобы знать, какое каждой изъ нихъ дать мѣсто въ общемъ представленіи или понятіи.

§ 4.

Существенныя, характеристическія черты догмата христіанскаго: а) теологичность.

Если мы догматы христіанскіе называемъ истинами вѣры, то этимъ, понятно, указываемъ не на что иное, какъ на особеннѣйшую область предметовъ, къ которой принадлежатъ они, а именно, на область предметовъ религіи, понимаемой въ смыслѣ внутренняго союза Бога съ человѣкомъ, и при томъ союза, возстановленнаго чрезъ Христа. Главнѣйшимъ предметомъ здѣсь является одинъ Богъ, другіе же предметы, напр. человѣкъ и міръ, если здѣсь находятъ для себя мѣсто, то настолько, насколько являетъ свое отношеніе къ нимъ Богъ. Область, слѣдовательно, отдѣляемая для догматовъ, понимаемыхъ, какъ истинъ вѣры, совершенно отлична отъ другихъ областей знанія, и даже отъ смежной съ ней области истинъ нравственности христіанской, въ которой, хотя тоже вездѣ и во всемъ имѣется въ виду Богъ, но главнымъ предметомъ мысли является человѣкъ въ его отношеніи къ Богу. Но, называя догматы христіанскіе истинами вѣры, мы этимъ не только отдѣляемъ для нихъ свою особенную и самостоятель-

ную область истинъ, но вмѣстѣ съ симъ указываемъ и на характеристическую особенность этой области, а именно, на ту ея особенность, что она стоитъ выше разума и опыта, и что поэтому, можетъ составлять и дѣйствительно составляетъ достояніе одной вѣры. Разумъ только можетъ подняться и приблизиться къ ней своими предположеніями или умозаключеніями и судить о ея внутреннемъ содержаніи только гадательно и колебательно. Если бы, поэтому, наши свѣдѣнія, относящіяся къ области религіи, ограничивались одними указаніями разума, то они никогда не восходили бы выше предѣловъ знанія предположительнаго или гадательнаго, всегда оставляющаго мѣсто для сомнѣній и колебаній. Только откровеніе Самаго Бога о Себѣ можетъ дать имъ твердую и непоколебимую опору и возвести ихъ на степень несомнѣнной достовѣрности. Одинъ Богъ знаетъ Самого Себя (Матѳ. 11, 27), Онъ одинъ и можетъ открыть и дѣйствительно открываетъ Себя въ Словѣ, Которое, какъ непререкаемая истина, бывъ принята вѣрою, и нашимъ свѣдѣніямъ о Немъ сообщаетъ значеніе несомнѣнныхъ и непререкаемыхъ истинъ.

§ 5.

б) *Богооткровенность.*

Таковы и есть на самомъ дѣлѣ истины вѣры христіанской, принесенныя на землю Іисусомъ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, и проповѣданныя міру Его апостолами. И слово пророковъ, какъ просвѣщаемыхъ Духомъ Святымъ, было откровеніемъ Божіимъ, но оно было только преддверіемъ и пріуготовленіемъ къ тому, что въ полномъ свѣтѣ открылъ въ словѣ Самъ Сынъ Божій, *сый въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18) и что возвѣстили послѣ апостолы, учившіе по дѣйствію Св. Духа не чему либо иному, а тому, чему Онъ Самъ училъ (1 Іоан. I, 1—5). Если же все ученіе Его есть ученіе отъ Бога

(Іоан. 7, 17) и, какъ ученіе божественное, безусловно истинно (Іоан. 14, 6; 1, 9; 8, 12), и непреложно (Матѳ. 5, 18; 2 Кор. 1, 19. 20); то таковы, конечно, по своему характеру и въ частности преподанныя Имъ истины вѣры, имѣющей спасать людей (Іоан. 3, 36; Марк. 16, 16; Гал. 1, 8). И таковы онѣ именно потому, что божественны или Христовы; не будь онѣ Христовыми, и мы не имѣли бы права усвоять имъ характера безусловной истинности и непреложности. Истина вѣры, слѣдовательно, только та можетъ быть признана несомнѣнною и непререкаемою истиною или догматомъ, которая была преподана Самимъ Іисусомъ Христомъ и проповѣдана Его апостолами; то же, что̀ своимъ происхожденіемъ не восходитъ ко Христу, не есть догматъ. Но уста, какъ Іисуса Христа, такъ и Его апостоловъ, по оставленіи ими земнаго поприща своего, давно для насъ замолкли. Гдѣ же послѣ этого искать намъ догматовъ? На это отвѣчаетъ намъ *св. Василій великій* слѣдующее: „изъ догматовъ и проповѣдей, сохраненныхъ въ церкви, иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ, и тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія“ [1]). Въ священномъ Писаніи, слѣдовательно, и апостольскомъ преданіи нужно искать догматовъ вѣры; здѣсь только они возможны и чего здѣсь нѣтъ, то не можетъ быть догматомъ.

§ 6.

в) Церковность.

Но отсюда мы приходимъ къ новымъ недоумѣніямъ и затрудненіямъ. Если догматы въ божественномъ Писаніи, то гдѣ

[1]) De Spirit. sanct. cap. 27. in Patr. curs compl. T XXII. col. 188 et 189.

оно и чѣмъ можно увѣриться въ томъ, что оно подлинно и неповреждено? Но допустимъ, что мы имѣемъ подлинное и неповрежденное Писаніе, тогда естественно спросить, гдѣ именно въ немъ заключаются догматы? Если, далѣе, будетъ извѣстно, гдѣ они, то естественъ новый вопросъ: какъ же понимать ихъ? Какъ поступать въ случаѣ неизбѣжныхъ при этомъ недоумѣній? Пониманіе же въ такого рода истинахъ, каковы догматы вѣры,—дѣло необычайно важное. Чрезъ неправильное или ложное пониманіе и сама истина должна будетъ утратить свою силу и значеніе. Положиться въ семъ случаѣ на само Писаніе, т. е. его ясность и очевидность? Но это не будетъ ли тоже, что поставить дѣло разумѣнія Писанія въ полную зависимость отъ произвола разума всякаго вѣрующаго? Писаніе само въ себѣ безмолвно и ничего не подскажетъ занимающемуся имъ, не даетъ оно утвержденія, когда онъ будетъ правильно понимать его, не даетъ оно и отрицанія, когда станетъ понимать ложно. Каждый, слѣдовательно, будетъ понимать по своему, и что будетъ для одного представляться яснымъ, то для другаго можетъ показаться совершенно темнымъ, и что признаетъ одинъ несомнѣннымъ, то другой можетъ счесть весьма сомнительнымъ или неправдоподобнымъ. Мѣста, слѣдовательно, здѣсь для чего либо несомнѣннаго въ вѣрѣ, что могло бы быть общедоступною и одинаково для всѣхъ непререкаемою истиною или догматомъ, нѣтъ и быть не можетъ. Ожидать ли для поправленія дѣла непосредственнаго озаренія Св. Духа, какъ нѣкоторые думали? Но было бы горделивою мечтою каждому и каждый разъ по своему личному желанію разсчитывать на такое особеннѣйшее дѣйствіе Духа, когда мы на это не имѣемъ права, когда свои дары самъ Духъ, *раздѣляетъ властію коемуждо, якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 11). Если въ апостольской церкви многіе вѣрующіе изобиловали особеннѣйшими дарами Св. Духа, а всѣ

вѣрующіе, по слову ап. Іоанна, пріявши помазаніе отъ святаго, знали все и не имѣли нужды, чтобы кто училъ ихъ, такъ какъ это самое помазаніе учило ихъ всему (1 Іоан. 2, 20. 27); то не нужно забывать того, что всѣ они были воспитаны въ вѣрѣ подъ руководствомъ самихъ апостоловъ и были въ постоянномъ общеніи съ учащею церковію. Нужно, поэтому, претендующимъ на непосредственное озареніе Св. Духа скорѣе всего опасаться того, чтобы за такое озареніе не принять внушеній своего собственнаго разума, слушаясь котораго опять каждый по своему будетъ объяснять и понимать истины вѣры,—при чемъ опять не будетъ мѣста для догмата. Все, сказанное здѣсь нами по отношенію къ Писанію, какъ главнѣйшему источнику нашего вѣроученія, можетъ быть вполнѣ отнесено и къ преданію, источнику дополнительному.

Такимъ образомъ мы и при обладаніи источниками божественнаго откровенія, въ которомъ заключены истины вѣры, были бы поставлены не только въ затруднительное, но и совершенно безвыходное положеніе относительно того, во что и какъ нужно вѣровать для спасенія, если бы при этомъ не имѣли такого высшаго руководящаго начала, которое могло бы всегда вывести насъ изъ этихъ затрудненій, которое могло бы всегда дать намъ несомнѣнное ручательство и въ подлинности и неповрежденности источниковъ божественнаго откровенія и въ вѣрности пониманія и опредѣленія точнаго смысла тѣхъ его мѣстъ, въ которыхъ содержатся истины нашей вѣры. Но мы имѣемъ такое высшее, стоящее внѣ всякихъ сомнѣній, руководство и именно въ созданной Самимъ Іисусомъ Христомъ Его церкви, имѣющей по Его волѣ постоянно и непрерывно существовать на землѣ (Матѳ. 16, 19; 28, 20), и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда быть *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 15). Церковь не есть только общество вѣрующихъ, продолжающее непрерывно свое существованіе въ непреры-

вно смѣняющемся ряду пастырей и учителей, равно какъ пасомыхъ и поучаемыхъ, а общество, живущее непрерывно одними и тѣми же неизмѣнными духовно-благодатножизненными началами, которыя положены были въ основу его при самомъ его началѣ. Она непрерывно владѣетъ тѣмъ же достояніемъ истины Христовой, какое даровано было ей чрезъ апостоловъ въ самомъ началѣ, въ ней никогда не прерываетъ своего присутствія и дѣйствія тотъ же Духъ истины, который наставлялъ апостоловъ на всякую истину (Іоан. 16, 13), и который, по обѣтованію Спасителя, имѣлъ быть съ ними, конечно, въ лицѣ ихъ преемниковъ, во вѣкъ (Іоан. 14, 16), въ ней непрерывно живетъ по своему существу тоже религіозное сознаніе, которое лежало въ основѣ жизни христіанъ первенствующей церкви, равно какъ не прерывается и тотъ духъ вѣры, которымъ проникались они и руководились въ разумѣніи истинъ вѣры. „Апостолы“, по *Иринею*, „какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все, что относится къ истинѣ [1]), и ввѣрили ее епископамъ [2]). Если бы апостолы знали и сокровенныя таинства, которыя они сообщали совершеннымъ отдѣльно и тайно отъ прочихъ, то передали бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви, такъ какъ они хотѣли, чтобы во всемъ были совершенными и безукоризненными тѣ, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое мѣсто учительства“ [3]). Обладая такимъ образомъ вмѣстѣ съ правомъ учительства всѣми силами и средствами, нужными къ соблюденію и опредѣленію ввѣренной ей апостолами истины, церковь, понятно, и одна только церковь, всегда имѣетъ полную возможность какъ владѣть подлинными и неповрежденными источниками божественнаго откровенія,

[1]) Contr. haeres. Lib III c. 4 n. 1.
[2]) Ibid. Lib. V. c. 20 n 1.
[3]) Ibid. Lib. III. c. 3. n 1.

такъ и на основаніи ихъ съ желаемою точностію и вѣрностію опредѣлять подлинный смыслъ заключающихся въ нихъ истинъ вѣры въ виду всякаго рода запросовъ и потребностей времени. И ея рѣшенія или опредѣленія въ семъ случаѣ по своей силѣ и достоинству, конечно, будутъ равняться тѣмъ опредѣленіямъ (δόγματα), какія отъ лица апостоловъ и пресвитеровъ были постановлены въ іерусалимской церкви относительно обрядоваго закона. При этомъ нужно замѣтить, что, 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[1]). Выраженный церковію 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 самаго же 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, какъ истины откровенной: такъ какъ догматъ, какъ истина откровенная, самъ въ себѣ божественъ, и это свойство есть внутреннее и

---

[1]) Такъ, можно замѣтить мимоходомъ, поступила и апостольская церковь на іерусалимскомъ соборѣ. Ея рѣшеніе относительно обрядоваго закона, не было по существу своему чѣмъ либо новымъ или прибавочнымъ по отношенію къ ученію Христову, а было только выводомъ изъ него и примѣненіемъ его къ особеннѣйшимъ обстоятельствамъ жизни тогдашняго христіанскаго общества. И въ основу рѣшенія были положены не личныя какія либо соображенія, а указанія ап. Петра на дѣйствія самаго сердцевѣдца Бога въ отношеніи къ язычникамъ и ссылки ап. Іакова на пророчества Ветхаго Завѣта о язычникахъ (Дѣян. 15, 8 15—17).

неотъемлемое его свойство. Но въ тоже время церковь выполняетъ здѣсь весьма важное и великое служеніе по отношенію къ откровенному догмату. 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,—она же даетъ собою ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто предъ всѣми полную вѣру свою въ него, какъ богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую истину. Само собою понятно, какую важность имѣетъ этотъ церковный актъ, посредствомъ котораго церковь, извлекая изъ откровенія извѣстную истину вѣры, поставляетъ ее предъ глазами всѣхъ, какъ бы ставя на свѣщникѣ, или, что́ тоже, возводитъ ее на степень несомнѣнной, непререкаемой истины, или догмата,—что́ можетъ быть названо догматизированіемъ (δογματίζειν) извѣстной истины или признаніемъ церковію 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, или догмата. Безъ этого же она не имѣла бы возможности получить догматическое значеніе, или, что́ тоже, 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.

§ 7.

г) Законообязательность.

Понятно послѣ сего, что догматы, какъ истины вѣры, опредѣляемыя и преподаваемыя церковію, не имѣютъ и не могутъ имѣть другаго значенія, какъ законоположеній или правилъ, безусловно обязательныхъ для всѣхъ вѣрующихъ. Ихъ по своему значенію можно сравнить съ такого рода государственными указами или распоряженіями, которыя заключаютъ въ себѣ существеннѣйшія условія, необходимыя для огражденія и правильнаго хода жизни государственной, и отъ имени верховной власти уясняются и обнародываются высшими государственными властями во всемъ государствѣ. Эти государственныя распоряженія не могутъ не имѣть силы безусловно обязательнаго закона для каждаго изъ членовъ государства и быть кѣмъ либо изъ нихъ по праву не приняты,—кто будетъ противъ нихъ, тотъ явится врагомъ всего государства. И догматы вѣры опредѣляются и преподаются не самою по себѣ церковію, а отъ имени Св. Духа, во имя Христово, какъ истины божественныя, и опять опредѣляются и издаются они церковію не въ силу самопроизводной власти человѣческой, а дарованной ей Самимъ Богомъ, и въ тоже время они наконецъ заключаютъ въ себѣ условія существенно необходимыя для огражденія и истиннаго преспѣянія религіозно-нравственной жизни, какъ во всей церкви вообще, такъ въ частности въ каждомъ ея членѣ. Ибо что такое истины вѣры по отношенію къ духовно-религіозной жизни, какъ не внутреннѣйшія и сокровеннѣйшія разумныя основы, на которыхъ она созидается, получая въ тоже время отъ нихъ свой надлежащій характеръ и направленіе? Въ этомъ не трудно убѣдиться, если поглубже вникнуть въ существо духовнаго процесса этой сокровеннѣйшей жизни. И если нѣкоторые въ этомъ процессѣ не прида-

ютъ большаго значенія знанію истины вѣры, предполагая, что и безъ нихъ можно быть религіозно-нравственнымъ человѣкомъ, то это происходитъ отъ того, что они не всматриваются въ его глубину или первыя его основы. Вся жизнь духовно-религіозная истекаетъ изъ одного источника, изъ религіознаго чувства, какъ чувства связи Бога съ человѣкомъ и извѣстныхъ между ними отношеній,—это неоспоримо и само собою понятно Но спрашивается, что управляетъ и заправляетъ этимъ чувствомъ, что даетъ ему такой или иной видъ или характеръ, такое или иное развитіе и направленіе? Что, какъ не такое или иное представленіе о самомъ Богѣ и Его отношеніи къ человѣку? Это, по нашему мнѣнію, такъ очевидно и несомнѣнно, какъ и то, что характеръ и направленіе нашихъ чувствъ и жизненыхъ отношеній къ близкимъ намъ лицамъ опредѣляется ни чѣмъ инымъ, какъ тѣми или иными нашими представленіями о нихъ самихъ и объ ихъ отношеніи къ намъ. Потому то какъ религіозное чувство, такъ и истекающая изъ него вся религіозная жизнь, иначе слагалась и слагается у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у послѣдователя Христова. И между самыми христіанами большая или меньшая правильность, опредѣленность и прочность въ развитіи религіознаго чувства и религіозной жизни зависитъ не отъ чего либо инаго, какъ отъ того, что у однихъ бываютъ болѣе, а у другихъ менѣе правильныя, опредѣленныя и твердыя представленія о Богѣ и Его къ намъ отношеніи [1]). Послѣ сего должно быть понятно, какое важное

[1]) Можно замѣтить, какъ поэтому произвольно и несостоятельно то мнѣніе Шлейермахера, что будто религіозное чувство (заключающееся въ чувствѣ зависимости отъ существа безконечнаго), и возникающая изъ него религіозная жизнь могутъ и должны существовать и развиваться совершенно независимо отъ всякихъ опредѣленныхъ представленій о Богѣ, и что будто бы стараніе о пріобрѣтеніи послѣднихъ стоитъ даже въ противорѣчіи съ религіознымъ чувствомъ. и должно вредить его правильному развитію и преспѣянію. Таковое существованіе и разви-

значеніе въ религіозно-нравственной жизни могутъ и должны имѣть непререкаемо истинныя и совершеннѣйшія представленія о Богѣ и Его отношеніи къ людямъ. А ихъ то и даетъ церковь въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ и конечно не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы онѣ управляли религіознымъ сознаніемъ всѣхъ вѣрующихъ, настроя его по себѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы управляли и всею религіозно-нравственною ихъ жизнію, сообщая ей соотвѣтственное своему духу развитіе и направленіе. Если же такъ, то ясно, что опредѣляемые и преподаваемые церковію догматы вѣры не могутъ имѣть другаго значенія для всѣхъ вѣрующихъ, какъ силы безусловно общеобязательныхъ правилъ или законовъ. Кто живой членъ церковнаго организма, тотъ не можетъ не считать для себя безусловно обязательнымъ то, что составляетъ въ немъ внутреннюю жизненную норму, долженствующую одинаково опредѣлять и къ одному направлять всю духовную жизнь каждаго его члена. Кто, слѣдовательно, идетъ противъ догматовъ церкви, тотъ мало того, что идетъ противъ богоучрежденной власти церковной, становится вмѣстѣ съ этимъ противникомъ всей церкви, посягающимъ на ея жизнь и цѣлость, а въ тоже время налагающимъ руки и на свою собственную духовную жизнь. Этимъ объясняется, почему церковь противящихся догматамъ совершенно отсѣкаетъ отъ своего тѣла, тогда какъ долгое время терпитъ въ своихъ нѣдрахъ тѣхъ, кои являются

тіе религіознаго чувства въ совершенномъ разрывѣ со всякаго рода болѣе или менѣе опредѣленными представленіями о Богѣ можно только чертить въ воображеніи, но на дѣлѣ его никогда не бывало и не бываетъ Въ самомъ грубомъ и неразвитомъ человѣкѣ религіозное чувство никогда не находится на ступени совершенной безсознательности. Проникаясь же осмысливающимъ его сознаніемъ, оно не только не противится, но скорѣе само помогаетъ образованію болѣе или менѣе ясныхъ и опредѣленныхъ представленій о томъ предметѣ, къ которому оно инстинктивно влечется. А эти представленія въ свою очередь становятся для него правящимъ началомъ, которое, смотря по своему характеру, сообщаетъ его теченію и развитію то или другое направленіе.

преступниками или правилъ нравственныхъ, или каноновъ церковныхъ. Въ послѣдняго рода нравственныхъ уклоненіяхъ, допускаемыхъ вѣрующими, принимается церковію во вниманіе слабость и немощь ихъ человѣческой природы, при чемъ не исключается ни возможность со стороны ихъ самоисправленія, ни надежда на возстановленіе въ нихъ той духовной жизни, которою живетъ вся церковь. Въ отступленіи же отъ догматовъ вѣры церковь видитъ уже не слабость и немощность людей, а ихъ открытое, сознательное и намѣренное противоборство ея внутреннимъ жизненнымъ началамъ, при чемъ не оставляется никакого мѣста для надежды на ихъ съ нею единогласіе и внутреннее общеніе съ ея жизнію.

При этомъ становится весьма понятнымъ и легко объяснимымъ тотъ строгій догматизмъ въ истинахъ вѣры, котораго всегда держалась и держится церковь, хотя нѣкоторымъ представляется, что онъ будто бы препятствуетъ надлежащему развитію и возрастанію духовной религіозной жизни въ церкви и вмѣсто этого даже подавляетъ и убиваетъ ее, не щадя при этомъ и свободы совѣсти. Видя въ догматахъ вѣры охранительныя силы и начала своей внутренней жизни, могла ли и можетъ ли церковь не быть самою строгою ихъ блюстительницею? Безразличіе ея въ семъ случаѣ не было ли бы противно ея природѣ и назначенію, нѣкоторымъ посягательствомъ на собственную жизнь, которую призвана она соблюсти до скончанія вѣка, *дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13)? Между тѣмъ разсуждать такъ, что будто догматизмъ задерживаетъ, подавляетъ и даже убиваетъ развитіе духовно-религіозной жизни,— значитъ не вдумываться въ ея внутреннее существо и понимать превратно законы и условія ея развитія. Здѣсь догматизмъ не только не лишній, а безусловно необходимъ, какъ

условіе или законъ, безъ котораго самое развитіе какъ религіозной, такъ и всякой другой жизни немыслимо. Ибо что такое развитіе жизни, какого рода ни была бы она? Это выявленіе наружу въ разнообразныхъ формахъ того, что лежитъ въ глубинѣ и основѣ ея. Но возможно ли богатство и разнообразіе этихъ жизненныхъ формъ, если то, изъ чего возникаютъ онѣ, на чемъ опираются, будетъ лежать подъ ними непрочно и зыбко? Для того, чтобы растеніе свободно и роскошно могло развиться, необходимо, чтобы корень его имѣлъ подъ собою твердую почву и глубоко утвердился въ ней. Не будь этого, и самое богатое жизненными формами растеніе или слабо разовьется, или совершенно завянетъ. Огражденіе, слѣдовательно, твердости и неприкосновенности жизненныхъ началъ, или, что тоже, догматизмъ своего рода составляетъ необходимое условіе и законъ развитія всякой жизни, не исключая и духовной. Безъ догматизма немыслимо умственное развитіе, такъ какъ оно начинается въ дѣтствѣ готовыми словами и понятіями, составляющими собою для дѣтскаго ума первые догматы, а послѣ совершенствуется опять ничѣмъ инымъ, какъ пріобрѣтеніемъ твердыхъ и несомнѣнныхъ свѣдѣній. Состояніе сомнѣнія никакой существенной пищи не даетъ разуму и въ ходѣ его развитія не только не подвигаетъ впередъ, а скорѣе задерживаетъ его своимъ мучительнымъ колебаніемъ, а потому разумъ, на время подчинившійся вліянію скептицизма, всегда всѣми силами старается поскорѣе освободиться отъ него и опять стать на твердую почву догматизма, чтобы сознавать себя не однимъ только постояннымъ искателемъ, а и обладателемъ истины, составляющей его жизненную стихію. Безъ догматизма не мыслимо и нравственное развитіе. Жизнь нравственная тогда только правильно развивается и преспѣваетъ, когда въ глубинѣ ея лежатъ нравственныя правила, и лежатъ твердо и незыблимо.

Человѣкъ безъ правилъ, какъ говорятъ о нѣкоторыхъ, никѣмъ не признается надежнымъ, зрѣлымъ въ нравственномъ отношеніи. Такъ и въ жизни религіозной. Колебанія и сомнѣнія здѣсь ничего другаго не могутъ произвести, кромѣ боли и мукъ религіозному чувству; одна только вѣра и вѣра твердая и непоколебимая можетъ дать ему надлежащую пищу, можетъ воспитать его, развить и дать ему возможность проявить себя въ соотвѣтственныхъ ему разнообразныхъ жизненныхъ формахъ. Понятенъ, поэтому, еще разъ повторимъ, тотъ строгій догматизмъ, котораго держится церковь по отношенію къ догматамъ вѣры. Они должны служить нормами для религіознаго сознанія всѣхъ вѣрующихъ, и чрезъ него дѣйствовать на всю религіозную жизнь, сообщая ей надлежащее направленіе, а потому сами должны быть тверды, непоколебимы и ограждены отъ всякихъ измѣненій и колебаній. Всякое гражданское общество развивается, совершенствуется и упрочиваетъ свою жизнь, только благодаря своего рода догматизму, а именно, благодаря неприкосновенности и ненарушимости коренныхъ и существенныхъ началъ своей жизни. Если эти начала по времени оказываются непригодными и замѣняются другими лучшими, то эти послѣднія опять ограждаются правами неприкосновенности и ненарушимости. Подобнымъ образомъ поступаетъ и церковь, только она никогда не измѣняетъ и не имѣетъ права и нужды измѣнять своихъ внутреннѣйшихъ и существеннѣйшихъ началъ духовной жизни: такъ какъ они божественны и настолько живучи и плодотворны, что они одинаково годны для всякаго времени и ихъ жизненности будетъ достаточно на всю жизнь церкви до скончанія вѣковъ. Что же касается дѣлаемаго церкви, по поводу ея догматизма, упрека въ томъ, что этимъ будто бы дѣлается посягательство на свободу совѣсти, то онъ похожъ на то, какъ если бы кто либо сталъ упрекать законъ гражданскій или нравственный

въ томъ, что онъ стѣсняетъ свободу его личной воли. Законъ, очевидно, не стѣсняетъ истинной свободы воли, которая и сама всегда руководится только началами законности, а скорѣе онъ помогаетъ и служитъ ей, такъ какъ онъ въ готовомъ видѣ даетъ то, къ чему она сама только стремится. А кто видитъ въ законѣ посягательство на свою свободу, тотъ, ясно, ищетъ уже не законной свободы, а своеволія и личнаго произвола. Точно такое же отношеніе и догмата церковнаго къ свободѣ въ дѣлѣ вѣры, или, что̀ тоже, къ свободѣ совѣсти. Догматъ церковный, имѣя позади себя всѣ высшія основанія достовѣрности, предлагаетъ вѣрующимъ заключенную въ немъ божественную истину, то есть, то самое, къ чему именно свободно и стремится искреннее религіозное сознаніе и предлагаетъ ее притомъ въ такомъ возможно точномъ и опредѣленномъ видѣ, какого не можетъ не пожелать всякое развитое и благонастроенное религіозное сознаніе. Догматъ, слѣдовательно, не только не насилуетъ свободы искренняго религіознаго сознанія, а скорѣе помогаетъ и служитъ ей, поддерживаетъ и упрочиваетъ ее. Если же онъ кому представляется насилующимъ свободу совѣсти, то развѣ только тѣмъ, которые ищутъ истины и думаютъ найти ее не въ церкви, единственной хранительницѣ и блюстительницѣ божественной истины, а внѣ ея—въ собственныхъ мудрованіяхъ и измышленіяхъ. Таковыхъ то церковь и отсѣкаетъ отъ своего тѣла, но и этимъ она ничуть не насилуетъ ихъ свободы, не прибѣгая къ силѣ для подавленія ихъ личныхъ религіозныхъ чувствъ и мнѣній, а только указывая имъ свое надлежащее мѣсто, то есть, внѣ церкви.

Послѣ всего сказаннаго о существенныхъ чертахъ, характеризующихъ догматъ христіанскій, мы уже легко можемъ опредѣлить ихъ значеніе и взаимное отношеніе между собою и на основаніи этого составить самое понятіе о догматѣ

Догматъ есть истина вѣры. Но истина вѣры не потому есть догматъ, что она относится къ области вѣры. Ее дѣлаетъ догматомъ то, что она по своему происхожденію и характеру божественна. Догматъ, поэтому, не есть прямо только истина вѣры, а истина вѣры богооткровенная. Но это еще не все, нужное для того, чтобы истинѣ вѣры быть догматомъ. Нужно еще, чтобы церковь признала и объявила ее божественною истиною, тогда только она можетъ взойти на степень догмата въ строгомъ смыслѣ сего слова и явиться въ силѣ непререкаемаго и безусловно обязательнаго для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры. Догматъ, слѣдовательно, не есть только богооткровенная истина, и не есть также только истина опредѣляемая и предлагаемая церковію, но есть вмѣстѣ то и другое, въ своемъ внутреннемъ соединеніи представляющее нераздѣльное единство [1]).

[1]) Отсюда между прочимъ ясно, что вовсе неумѣстно и неосновательно дѣленіе догматовъ на *библейскіе и церковные*. Нѣтъ догматовъ въ строгомъ смыслѣ ни чисто библейскихъ, ни чисто церковныхъ, а скорѣе можно назвать ихъ библейско церковными въ томъ отношеніи, что, получая свое содержаніе изъ Библіи или божественнаго откровенія, совмѣстно съ этимъ они получаютъ свою опредѣленную форму и догматическое значеніе отъ церкви и въ церкви. Столь же неумѣстно и невѣрно дѣленіе догматовъ (у протестантовъ) на *существенные* и *несущественные*, какъ будто можетъ быть несущественное въ области истинъ вѣры и истинъ, возводимыхъ церковію на степень догмата, хотя бы онѣ въ общей системѣ вѣроученія занимали второстепенное или третье-степенное мѣсто Кто живо и искренно сочувствуетъ интересамъ вѣры и церкви, тотъ сочтетъ для себя священнымъ долгомъ знать вполнѣ все, относящееся къ области вѣроученія, насколько будетъ имѣть къ тому возможность или способность, тѣмъ менѣе онъ можетъ придти къ мысли не принимать или отвергать какія либо изъ истинъ вѣры подъ предлогомъ ихъ неперво-степенной значимости. Но всегда бываютъ въ церкви такого разряда вѣрующіе, которые, при всей ихъ искренней готовности знать все, относящееся къ вѣрѣ, не имѣютъ къ тому ни нужныхъ способовъ, ни способности. Судить таковыхъ за ихъ невольное малознаніе истинъ вѣры наравнѣ съ упорно отвергающими или не желающими знать ихъ, ясно было бы несправедливо; а потому церковь въ своихъ ожиданіяхъ по отношеніи къ нимъ имѣетъ полное основаніе довольствоваться и неполнымъ знаніемъ истинъ вѣры, хотя бы оно ограничивалось знаніемъ только первостепенныхъ или основныхъ и общихъ истинъ. Отсюда существующія въ нѣкоторыхъ

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующему понятію о догматахъ христіанскихъ: они суть теологическія, богооткровенныя истины, опредѣляемыя и преподаваемыя церковію, какъ непререкаемыя и обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры. О нихъ то наука и есть догматическое богословіе.

§ 8.

II. Задача науки догматическаго богословія.

Какая же задача науки догматическаго богословія? И возможна ли, умѣстна ли самая наука о догматахъ? Догматы въ своемъ существѣ суть вѣчныя и незмѣнныя истины божественныя. Что же, спрашивается, разумъ можетъ лучшаго прибавить къ нимъ, или какое можетъ произвести въ нихъ измѣненіе къ лучшему? И можетъ ли совершенствоваться то, что само въ себѣ есть безусловное и непреложное совершенство? Если, далѣе, догматы даны Самимъ Богомъ на храненіе людямъ, какъ неприкосновенная святыня, если церковь строго блюдетъ ихъ неприкосновенность, если къ тому же обязанъ всякій вѣрующій, то не должны ли они, поэтому, составлять собою только недвижимый кладъ, о которомъ только можетъ и долженъ знать разумъ, но не можетъ и не долженъ прикасаться къ нему своею мыслительною работою? Гдѣ же тутъ будетъ мѣсто для научной дѣятельности разума? Недоумѣнія естественныя, и, — понятно, требующія разрѣшенія

догматикахъ дѣленія догматовъ на *общіе* и *основные*, иначе называемые членами вѣры, и *частные*, выводимые изъ первыхъ или на нихъ основывающіеся, а также на догматы *раскрытые* (explicita) и *нераскрытые* (implicita), дѣленія, можно замѣтить, не неумѣстныя и не вредящія существу дѣла. Тоже можно сказать и относительно дѣленія догматовъ на *непостижимые* и *постижимые*, или что тоже на догматы *чистые* (pura),—основывающіеся на одномъ только божественномъ откровеніи, и *смѣшанные* (mixta), т е. извѣстные не только изъ откровенія, но вмѣстѣ и изъ разума.

прежде, чѣмъ что либо имѣетъ быть сказано о самой задачѣ нашей науки.

§ 9.

Умѣстность науки.

Но ихъ разрѣшить не трудно. Требуется для этого только обратить серьезное вниманіе на то внутреннѣйшее и глубочайшее отношеніе, въ какомъ стоятъ между собою догматы и человѣческое сознаніе, догматы, которые даются божественнымъ откровеніемъ, и человѣческое сознаніе, для котораго они даются. Для чего существуютъ и даются догматы? Спаситель, наставивъ въ своихъ догматахъ учениковъ своихъ и давши имъ заповѣдь научить и всѣхъ людей тому, чему Онъ ихъ научилъ (Матѳ. 28, 19. 20), къ сему присовокупляетъ слѣдующее: *иже вѣру имѣтъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не имѣтъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Назначеніе догматовъ, слѣдовательно, не иное, какъ то, чтобы быть предметомъ и условіемъ вѣры и притомъ вѣры спасающей, а слѣдовательно и живой, такъ какъ такая только вѣра спасаетъ. Но такого рода вѣра не есть какое либо косвенное или безразличное отношеніе сознанія къ догматамъ и только наружное принятіе ихъ въ видѣ простаго и холоднаго на нихъ согласія. Она напротивъ есть внутреннее и живое соотношеніе къ нимъ и проникновеніе ими нашего сознанія, вслѣдствіе чего они переходятъ во внутреннюю его природу, становясь ея неотъемлемымъ достояніемъ. Конечно въ этомъ внутреннемъ и сокровеннѣйшемъ психическомъ процессѣ, претворяющемъ догматъ вѣры въ природу нашего духа, главное принадлежитъ религіозному чувству, но не нужно при этомъ забывать, что всякое движеніе, а тѣмъ болѣе правильное и плодотворное движеніе религіознаго чувства немыслимо безъ большаго или меньшаго участія управляющей и заправляющей

всей духовной жизнью мыслительной силы или разумнаго сознанія. Такимъ образомъ догматъ и сознаніе человѣческое не только не заключаетъ въ себѣ чего либо чуждаго и враждебнаго въ отношеніи одинъ къ другому, а напротивъ представляютъ собою нѣчто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другаго,—и внутреннее отношеніе сознанія къ догмату не только не противно его природѣ и назначенію, но скорѣе оно предполагается ими и даже требуется. Только подъ этимъ, а не инымъ условіемъ, догматъ достигаетъ своего назначенія и становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть для сознанія человѣка,—становится для него истиннымъ свѣтомъ, просвѣщающимъ темныя его глубины, и новымъ жизненнымъ началомъ, вносящимъ въ его природу новую истинную жизнь для передачи ея всему духовному существу человѣческому. Безъ этого же догматъ, хотя бы онъ съ наружнымъ согласіемъ и принятъ былъ сознаніемъ, останется для него тѣмъ, чѣмъ бываетъ свѣтъ по отношенію къ тѣлу, не пропускающему внутрь себя его лучей, или чѣмъ бываетъ доброе сѣмя по отношенію къ каменистой землѣ, не дающей ему возможности пустить здѣсь своихъ корней и ростковъ.

Правда, догматы, проходя чрезъ внутренній и живой процессъ ограниченнаго сознанія человѣческаго, которое, какъ извѣстно, зависитъ отъ измѣнчивыхъ условій пространства и времени, и сами натурально должны подчиняться извѣстнаго рода видоизмѣненіямъ, должны, напр., принимать разнаго рода конечныя формы и притомъ не всегда и одинаковыя, въ одно время, при менѣе благопріятныхъ условіяхъ сознанія, менѣе опредѣленныя и совершенныя формы, а въ другое время, боболѣе благопріятствующее въ семъ отношеніи, формы болѣе опредѣленныя и совершенныя. Но видоизмѣненія такого рода вовсе не нарушаютъ ихъ природы и достоинства, если только, конечно, они ограничиваются однимъ внѣшнимъ выраженіемъ

или проявленіемъ ихъ и если оставляютъ неприкосновеннымъ ихъ внутреннее существо, котораго неотъемлемое свойство есть неизмѣнность и непреложность. Истина божественная ничего не теряетъ отъ того, больше ли или меньше будетъ захватываться сознаніемъ людей, болѣе ли или менѣе выработанными и совершенными формами будетъ облекаться она, оставаясь по существу всегда тою же неизмѣнною истиною, напротивъ чрезъ это самое еще болѣе пріобрѣтаетъ въ своихъ плодотворныхъ дѣйствіяхъ, имѣя чрезъ это возможность безъ ущерба себѣ являться одинаково общедоступною для всѣхъ людей и во всѣ времена ихъ существованія, на какой бы ступени умственнаго развитія они ни находились. И само откровеніе, сообщавшее людямъ божественную истину, не принижало внутреннихъ психическихъ способовъ ея усвоенія и тѣхъ условныхъ и временныхъ формъ или образовъ представленія, которые помогаютъ сознанію, смотря по степени его развитія, принимать и усвоять извѣстныя истины, но напротивъ приспособлялось къ нимъ и пользовалось ими, при передачѣ людямъ божественной истины, конечно, безъ всякаго ущерба ея существу, и пользовалось не съ иною цѣлью, какъ для того, чтобы глубже внѣдрить ее въ сознаніе людей и сдѣлать ее для нихъ болѣе плодотворною. Апостолъ Павелъ говоритъ: *многочастно* (πολυμερῶς) *и многообразно* (πολυτρόπως) *древле Богъ, глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола въ Сынѣ* (Евр. 1, 1). Не сразу, то есть, не сполна, Богъ чрезъ пророковъ открывалъ людямъ свою истину, а по частямъ, какъ бы дробя ее на много мелкихъ частичекъ, и не прямо или непосредственно открывалъ ее. а образно, представляя ее въ образахъ, и притомъ многихъ образахъ, но въ тоже время открывалъ не иную, а туже самую въ себѣ неизмѣнную истину, которую во всей полнотѣ принесъ на землю Сынъ Божій. Для чего же это дѣлалось? „До-

мостритель нашего спасенія", можемъ отвѣтить на это словами *св. Василія великаго*, „вводитъ насъ, подобно глазу человѣка, выросшаго во тьмѣ, въ великій свѣтъ истины послѣ постепеннаго къ нему пріученія, потому что щадитъ нашу немощь. Въ глубинѣ богатства своей премудрости и въ неизслѣдованныхъ судахъ разумѣнія предначерталъ онъ для насъ это легкое и къ намъ примѣнимое руководство, пріучая сперва видѣть тѣни предметовъ и въ водѣ смотрѣть на солнце, чтобы, приступивъ вдругъ къ зрѣнію чистаго свѣта, мы не омрачились. На этомъ-то основаніи и придуманъ законъ, *имый сѣнь грядущихъ* (Евр. 10, 1) и предображенія у пророковъ—эти гаданія истины, для обученія очей сердечныхъ, чтобы удобнымъ для насъ сдѣлался переходъ отъ нихъ къ премудрости въ тайнѣ сокровенной" [1]). „Въ продолженіе вѣковъ", продолжимъ словами *св. Григорія Богослова*, „были два знаменательныя преобразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое — отъ закона къ евангелію..... Но съ обоими завѣтами произошло одно и тоже. Что же именно? Они вводились не вдругъ, не по первому пріему за дѣло. Для чего же? Чтобы намъ узнать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо что непроизвольно, то и непрочно.... Добровольное же и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть дѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее—собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее—Божію правосудію" [2]). И Самъ Іисусъ Христосъ, обладая всею полнотою истины, какъ Богъ, преуспѣвалъ въ премудрости (Лук. 2, 52), какъ человѣкъ съ сознаніемъ человѣческимъ, подчиненнымъ опредѣленнымъ законамъ развитія, и другимъ Онъ сообщалъ истину не безотно-

[1]) De Spirit. Sanct. c 14 sub fin.

[2]) Orat. XXXI. Theolog. V n 25 in Patr Curs. compl. graec T. XXXVI. Opp T II. col. 160 et 161.

сительно къ ихъ умственному и нравственному развитію, а всегда примѣняясь къ степенямъ ихъ душевныхъ возрастовъ и къ образамъ ихъ представленія и пониманія, что, конечно, дѣлалось не для чего иного, какъ для того, чтобы прямѣе и живѣе затронуть ихъ сознаніе и въ немъ глубже насадить преподаваемую истину. Апостолы въ свою очередь, получивши въ наслѣдіе отъ Христа Его истину съ заповѣдію проповѣдать ее всѣмъ народамъ, тоже не теряли изъ виду при своей проповѣди мѣры и нужды пониманія другихъ, желая, для блага вѣры, по слову ап. Павла *быть всѣмъ вся* (1 Кор. 9, 22). Оттого-то они, хотя всѣ проповѣдывали одну и туже истину Христову, но не передавали всѣ ее совершенно одинаково буква въ букву, какъ бы повторяя только съ буквальною точностію, что самими было услышано отъ Христа, а одни изъ нихъ говорили объ одномъ и томъ же больше, а другіе меньше, одни съ однихъ сторонъ представляли и больше разъясняли одну и туже истину, другіе тоже самое дѣлали по отношенію къ другимъ ея сторонамъ,—и даже одинъ и тотъ же апостолъ Павелъ не съ одинаковою полнотою и одинаковою всесторонностію, а также слововыразительностію передаетъ свои мысли объ однихъ и тѣхъ же предметахъ вѣроученія въ своихъ посланіяхъ, написанныхъ къ различнымъ обществамъ христіанскимъ и лицамъ. Все это, понятно, было дѣлаемо апостолами не безъ основанія, а по сознанію за собою права и обязанности не повторять только въ своей проповѣди цѣликомъ и съ буквальною точностію тѣ истины вѣры, которымъ они были научены Самимъ Господомъ, а передавать ихъ вѣрующимъ примѣнительно къ ихъ душевнымъ нуждамъ, по мѣрѣ надобности, разъясняя ихъ, опредѣляя и облекая въ болѣе точныя и совершенныя формы, приспособительно къ ихъ степени пониманія; такъ какъ чрезъ это только одно онѣ и могли вполнѣ привиться къ ихъ сознанію

и сдѣлаться плодотворными для ихъ жизни. Наконецъ и церковь, наслѣдовавшая истины вѣры отъ апостоловъ и во всемъ руководившаяся ихъ наставленіями и примѣромъ, отнюдь не считала своимъ долгомъ хранить ихъ только въ мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальнымъ повтореніемъ того, что̀ ей было вручено, а напротивъ всегда считала своимъ правомъ и обязанностію уяснять эти истины или переводить ихъ на языкъ понятный и общедоступный для каждаго вѣрующаго, а когда оказывалась нужда вырабатывать для большаго опредѣленія и утвержденія ихъ болѣе точныя, опредѣленныя формы, такъ что дѣятельность церкви въ семъ отношеніи представляетъ собою, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную діалектическую работу, клонящуюся, при желаніи оградить истины вѣры отъ всякаго рода заблужденій, и къ болѣе и болѣе точному разъясненію и опредѣленію ихъ для болѣе прочнаго утвержденія въ сознаніи вѣрующихъ.

Яснымъ становится послѣ этого, что внутреннее отношеніе личнаго сознанія или личной мысли вѣрующаго къ догматамъ вѣры не только не исключается, но предполагается самимъ существомъ дѣла и даже вызывается и поощряется примѣромъ самой церкви. Только оно, что̀ само собою понятно, должно находиться въ полномъ соотвѣтствіи и согласіи съ существомъ и характеромъ догматовъ, какъ божественныхъ, непререкаемыхъ и неизмѣнныхъ истинъ и въ своихъ дѣйствіяхъ отнюдь не выходить за указываемые ему уже этимъ самымъ предѣлы. „Какъ солнце—это твореніе Божіе“, пишетъ *св. Ириней*, „во всемъ мірѣ одно и тоже, такъ и проповѣдь истины вездѣ сіяетъ и просвѣщаетъ всѣхъ людей, желающихъ придти въ познаніе истины. И не весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей церковныхъ не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ ученіемъ, потому что никто не выше учителя,

ни слабый въ словѣ не умалитъ преданія. Ибо такъ какъ вѣра одна и таже, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто—малое, не умаляетъ. Большее же или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія (каждаго), состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія, не въ томъ, чтобы измышлять иного Бога.... или иного Христа, или иного Единороднаго, а въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовать мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашать съ содержаніемъ вѣры и раскрывать ходъ дѣлъ домостроительства Божія относительно рода человѣческаго“ [1]). Изслѣдованіе мысли того, что въ истинахъ вѣры представляется неяснымъ и загадочнымъ, и притомъ въ согласіи съ содержаніемъ вѣры, такое же точно раскрытіе этого содержанія вѣры,—вотъ, по Иринею, та широкая область, которая отводится для дѣятельности личной мысли человѣческой въ дѣлахъ вѣры! Неизмѣнность же содержанія вѣры, въ которой не можетъ быть ни приращенія, ни убыли, вотъ, по Иринею, тотъ предѣлъ, до котораго можетъ простираться и за который не въ правѣ выходить эта дѣятельность человѣческаго разума! Эту же самую мысль впослѣдствіи повторяетъ другой западный учитель *Викентій лиринскій*, который раскрываетъ ее такъ обстоятельно и характерно, что не остается желать ничего лучшаго. Поэтому, вмѣсто своихъ разсужденій объ этомъ предметѣ, мы предоставимъ ему самому говорить о немъ. Останавливаясь на словахъ ап. Павла: *преданіе сохрани* (1 Тим. 6, 20), онъ такъ разсуждаетъ: „преданіе, говоритъ, сохрани. Что такое преданіе? То, что тебѣ ввѣрено, а не то, что тобою изобрѣтено,—то, что ты принялъ, а не то, что ты выдумалъ,—дѣло не ума, а ученія, не частнаго обладанія, но всенародной передачи,—дѣло до тебя дошедшее, а не тобою открытое, въ отношеніи къ которому ты долженъ

[1]) Contr. haeres Lib. I cap. 10 n. 2 и 3.

быть не изобрѣтателемъ, но стражемъ. не учредителемъ. но послѣдователемъ, не вождемъ, но ведомымъ. *Преданіе*, говоритъ апостолъ, *сохрани*, то есть, талантъ вѣры вселенской сбереги въ цѣлости, неповрежденности. Что тебѣ ввѣрено, то пусть остается у тебя, то ты и передавай. Ты получилъ золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мнѣ подкидывалъ вмѣсто одного другое; не хочу, чтобы вмѣсто золота подставлялъ ты нагло и чрезъ обманъ свинецъ или мѣдь; не хочу золота по виду, давай его натурой" [1]). „Можетъ быть, поэтому скажетъ кто нибудь, что въ церкви Христовой не должно быть никакого преспѣянія религіи? Оно непремѣнно должно быть и притомъ величайшее. Кто такъ завидливъ къ людямъ и ненавистливъ къ Богу, что рѣшится отвергать это? Только преспѣяніе это должно быть дѣйствительно преспѣяніемъ, а не перемѣною вѣры. Преспѣяніе состоитъ въ томъ, когда тотъ или другой предметъ усовершается самъ по себѣ, а перемѣна—въ томъ, когда что нибудь перестаетъ быть тѣмъ, что оно есть и превращается въ другое. Итакъ пусть возрастаетъ и до самой высшей степени преспѣваетъ съ теченіемъ лѣтъ и вѣковъ пониманіе, разумѣніе, мудрость какъ каждаго христіанина, такъ и всѣхъ вмѣстѣ,—какъ одного человѣка, такъ и всей церкви, но только—въ томъ же родѣ, т. е. въ одномъ и томъ же догматѣ, въ одномъ и томъ же смыслѣ, въ одномъ и томъ же предметѣ пониманія. Религія—дѣло души, пусть уподобляется въ этомъ отношеніи тѣламъ. Съ приращеніемъ лѣтъ тѣла раскрываютъ и развиваютъ члены свои; однако остаются тѣмъ же, чѣмъ были. Цвѣтущая пора дѣтства и зрѣлый возрастъ старческій между собою весьма различны; однако стариками дѣлаются тѣже самые, которые прежде были дѣтьми, такъ что, хотя ростъ и наружность одного и тогоже

[1]) Commonit. I. n. XXII, in Patr. compl. lat. T. L. col. 669.

человѣка измѣняется, тѣмъ не менѣе природа его остается неизмѣнна, личность его остается одна и таже. Члены у младенцевъ не бо́льшіе, у юношей бо́льшіе, однако—тѣже самые. Сколько членовъ у малютокъ, столько же у взрослыхъ; и если что прибавляется съ теченіемъ лѣтъ, то все это существовало уже прежде въ зародышѣ, такъ что потомъ въ старцахъ не обнаруживается ничего новаго, чего не таилось бы уже прежде въ дѣтяхъ.... Этому же закону преспѣянія необходимо должно слѣдовать и догматическое ученіе (dogma) христіанской вѣры, пусть, то есть, оно съ годами окрѣпляется, со временемъ разширяется, съ вѣкомъ возвышается, но остается нерушимымъ и неповрежденнымъ, цѣлымъ и совершеннымъ во всѣхъ подраздѣленіяхъ своихъ частей, во всѣхъ, такъ сказать членахъ и чувствахъ своихъ, — безъ малѣйшей, слѣдовательно, при этомъ перемѣны, безъ всякой утраты въ своемъ содержаніи, безъ всякаго измѣненія своихъ опредѣленій.... На нивѣ церковной предки наши посѣяли въ древности сѣмена пшеницы, — вѣры.... А такъ какъ конецъ и начало не должны быть взаимно противорѣчивы, то будетъ законно и послѣдовательно, если отъ возрастанія пшеничнаго посѣва мы пожнемъ плодъ, плодъ догматической пшеницы. Пусть первоначальные посадки, съ теченіемъ времени развиваясь постепенно, удобряются и воздѣлываются и теперь; но свойства ростковъ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть измѣняемы. Пусть придается имъ видъ, форма, раздѣльность, но природа каждаго сорта должна остаться таже. Не должно напр. розовые кусты вселенскаго ученія (catholici sensus) превращать въ терновникъ и волчцы. Не должно, говорю, быть, чтобы въ этомъ духовномъ садѣ изъ побѣговъ коричневаго или бальзаминоваго дерева выростали вдругъ куколь или лютикъ. Что только земледѣліемъ Божіимъ по вѣрѣ отцевъ насаждено въ этой церкви, то самое пусть стараніемъ сыновей и воздѣлы-

вается и сберегается, то самое пусть цвѣтетъ и зрѣетъ, то самое пусть преспѣваетъ и совершенствуется. Такимъ образомъ слѣдуетъ догматы небесной философіи съ теченіемъ времени окрѣплять, обглаживать, обчищать; но не слѣдуетъ ихъ перемѣнять, не слѣдуетъ ихъ обсѣкать, не слѣдуетъ уродовать“ [1]).

Итакъ на долю свободной дѣятельности разума весьма достаточно остается мѣста въ области христіанскихъ догматовъ. Разумъ не можетъ созидать новыхъ догматовъ, но за то силою своей самодѣятельности можетъ готовые, данные догматы вполнѣ усвоять себѣ, обращая ихъ въ свое собственное достояніе, въ свою природу и жизнь. Онъ не въ правѣ измѣнять и извращать ихъ, но, углубляя въ свое сознаніе, онъ можетъ свободно раскрывать и уяснять ихъ, переводя на свой болѣе понятный и ясный языкъ, и сообщая имъ чрезъ это видъ большей опредѣленности, раздѣльности и наглядности [2]). А то и другое должно составить для разума глубокую,

[1]) Commonit. 1. n. XXIII. in Patr. curs compl. lat. T. L. col. 667—669

[2]) Этимъ, конечно, указывается разуму не иное положеніе въ отношеніи къ истинамъ вѣры, какъ только подчиненное и служебное. Но другого положенія здѣсь онъ занимать и не вправѣ. Со стороны разума было бы неумѣстнымъ и незаконнымъ притязаніемъ такъ же независимо и властительски относиться къ богооткровеннымъ истинамъ вѣры, какъ онъ относится къ другимъ естественнымъ истинамъ, составляющимъ дѣло его собственной личной работы. Потому что богооткровенныя истины по тому уже самому, что онѣ дѣло верховнаго божественнаго разума, имѣютъ право на полное къ себѣ довѣріе и на свою неизмѣнность или ненарушимость. Тѣмъ не менѣе подчиненное положеніе разума въ отношеніи къ этимъ истинамъ не заключаетъ въ себѣ ничего для него унизительнаго, потому что оно не есть положеніе чисто рабское или страдательное, такъ какъ для усвоенія этихъ истинъ не только не исключается, а напротивъ со стороны его требуется свободное и внутреннее къ нимъ отношеніе. Понятно послѣ сего, что совершенно должны быть отвергнуты, какъ ложныя, два крайнія и противоположныя воззрѣнія на отношеніе разума къ богооткровеннымъ истинамъ вѣры, какъ то (раціоналистическое), которое разумъ дѣлаетъ верховнымъ ихъ судьею, такъ и то (древне-протестантское и раздѣляемое нѣкоторыми изъ католическихъ богослововъ), которое хочетъ сдѣлать разумъ безмолвнымъ и чисто страдательнымъ ихъ рабомъ, лишая его всякаго права на свободное и внутреннее къ нимъ отношеніе.

внутреннюю діалектическую работу, ни въ чемъ не уступающую всякой другой его научной работѣ. Кромѣ того догматы предъ изучающимъ ихъ разумомъ являются не въ ихъ чистомъ, первоначальномъ видѣ, въ какомъ заключены они въ божественномъ откровеніи, а въ видѣ болѣе или менѣе развитомъ и сформированномъ, какъ перешедшіе уже чрезъ длинный и многосложный процессъ сознанія столько вѣковъ существовавшей церкви, какъ прошедшіе уже чрезъ разныя и многія ступени своего развитія и достигшіе наконецъ извѣстной мѣры своего совершенствованія и преспѣянія. А съ этой стороны они представляютъ собою новый, еще болѣе обильный и пригодный матеріалъ для научныхъ работъ богословствующей мысли. При этомъ само собою становится понятною какъ возможность, такъ и умѣстность науки о догматахъ, нужда въ которой всегда сознавалась и становится въ виду того, что всегда были и есть люди, которые не ограничиваются однимъ простымъ катихизическимъ знаніемъ догматовъ, а стремятся къ болѣе обстоятельному, отчетливому и научному ихъ изученію. Понятною также становится послѣ этого и самая задача ея, которая должна состоять не въ томъ, чтобы заботиться о разширепіи области христіанскаго вѣроученія или объ изобрѣтеніи и пріумноженіи какихъ либо новыхъ догматовъ, а въ томъ, чтобы средствами и пособіями науки способствовать огражденію и утвержденію того именно круга христіанскихъ догматовъ, который въ существеннѣйшихъ своихъ чертахъ сразу обозначенъ былъ, и въ этомъ неизмѣнномъ видѣ сохраняетъ свои границы въ божественномъ откровеніи. По отношенію же къ самимъ догматамъ, очерчиваемымъ этимъ кругомъ, она должна состоять не въ томъ, чтобы беречь ихъ только по имени или по наружности, предоставляя въ тоже время разуму полную свободу видоизмѣнять ихъ внутреннее существо, а наоборотъ—въ томъ, чтобы, сохраняя

неизмѣнною и неприкосновенною ихъ сущность, заботиться только о пріисканіи и выработкѣ при пособіяхъ научныхъ болѣе полныхъ, опредѣленныхъ и соотвѣтственныхъ съ требованіями современнаго образованія внѣшнихъ формъ, въ которыя бы облекшись эта сущность могла бы явиться болѣе живою и дѣйственною силою, могущею ближе касаться сознанія каждаго и глубже въ немъ пускать свои плодотворные корни. Короче сказать, задача науки о догматахъ состоитъ въ томъ, чтобы не разширяя ихъ круга и не измѣняя ихъ внутренняго существа и духа, научными путями сообразно съ потребностями времени способствовать къ ихъ разъясненію или раскрытію—съ цѣлію споспѣшествовать, насколько это возможно, сознательному и разумному ихъ усвоенію какъ каждымъ образованнымъ христіаниномъ, такъ и въ особенности тѣми изъ членовъ церкви, которые призываются къ тому, чтобы не только самимъ вполнѣ и основательно знать истину Христову, но и способствовать ея возрастанію между другими вѣрующими.

§ 10.

III. *Способъ выполненія задачи. Общее руководящее начало при ея выполненіи.*

Какимъ же образомъ можетъ быть выполнена эта задача? Какимъ образомъ разумъ въ своихъ научныхъ занятіяхъ при изученіи догматовъ можетъ съ надлежащею безопасностію соблюсти нужную середину между двумя по видимому не легко миримыми требованіями съ одной стороны науки, а съ другой особеннѣйшаго существа и характера своего предмета, такъ чтобы съ одной стороны все должное воздано было этому особеннѣйшему предмету, а съ другой не остались бы неудовлетворенными несправедливыя требованія науки, чтобы съ одной стороны во всей полнотѣ и неизмѣнности сохранена

была внутренняя природа догматовъ, а съ другой бы сдѣлано было все, что можетъ предложить наука къ возможно болѣе совершенному и плодотворному ихъ раскрытію въ нашемъ сознаніи? Да и въ состояніи ли разумъ самъ собою, не имѣя подъ руками другого надежнаго руководства, обойти безопасно всѣ эти затрудненія и успѣшно выполнить свою задачу? Легко сказать—необходимо разуму соблюсти въ своей научной дѣятельности при изученіи догматовъ надлежащую норму, вытекающую изъ требованій науки и внутренняго характера догматовъ. Но выполнить со всею строгостію это требованіе на самомъ дѣлѣ весьма не легко, даже при имѣніи нужнаго въ семъ случаѣ совнѣ пособія и руководства, а безъ этого вовсе немыслимо. Какое можетъ найти въ самомъ себѣ разумъ надежное и несомнѣнное ручательство того, что въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ догматовъ онъ поступаетъ во всемъ совершенно согласно съ требованіями своей задачи, хотя бы и на самомъ дѣлѣ онъ такъ поступалъ? Кто, далѣе, когда разумъ станетъ уклоняться отъ своей задачи, добросовѣстно и правдиво подскажетъ ему, что онъ сбивается съ прямаго пути, что онъ, напр. вмѣсто того, чтобы служить интересамъ вѣры, начинаетъ передаваться на сторону раціонализма,—вмѣсто того, чтобы только уяснять и раскрывать догматы вѣры, не нарушая ихъ неизмѣнной сущности, начинаетъ безпрекословно подчинять ее своимъ личнымъ соображеніямъ, и сообразно съ ними ее нещадно обезображивать и извращать? Кто, наконецъ, когда разумъ сознаетъ потребность оставить свой прежній фальшивый путь, укажетъ ему путь истинный и поможетъ ему стать на этомъ пути и утвердиться на немъ? Можетъ быть, все это можетъ сдѣлать для него, какъ думаютъ нѣкоторые, строгая критика? Но что такое критика, основывающаяся на однихъ началахъ разума, если не тотъ же личный разумъ, который разъ можетъ судить право, а другой

разъ уже можетъ ошибаться, который даже объ одномъ и томъ же предметѣ въ различное время и при различныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ можетъ судить совершенно различно, и котораго судъ поэтому не можетъ имѣть характера безпрекословной правды и права на полное къ себѣ довѣріе? Можетъ быть въ семъ случаѣ, какъ другіе полагаютъ, руководящимъ для разума началомъ можетъ служить само же слово Божіе, имѣющее уже за собою характеръ непреложной истины и право на полное къ себѣ довѣріе? Но слово Божіе, хотя несомнѣнно обладаетъ означенными достоинствами само въ себѣ, какъ мы имѣли уже случай выше замѣтить, представляетъ не болѣе, какъ только безмолвную букву, изъ которой всякій можетъ извлечь такую или иную мысль по своему желанію и направленію своихъ мыслей. Оставленный при одномъ словѣ Божіемъ, безъ всякаго другого совнѣ нужнаго пособія и руководства, догматистъ стоялъ бы не въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ тогда, когда прямо бы избралъ для себя разумъ высшимъ критеріумомъ въ своемъ научномъ изслѣдованіи догматовъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ одинаково не свободенъ отъ опасной крайности раціонализма и возможности вмѣсто требуемаго разъясненія и раскрытія догматовъ, измѣнять и извращать ихъ внутреннее существо. Чтобы, поэтому, съ одной стороны избѣжать крайностей раціонализма, а съ другой успѣшнѣе выполнить то, что можетъ сдѣлать полезнаго наука для уясненія и раскрытія догматовъ, для догматиста необходимо внѣшнее руководительное или контролирующее его дѣйствіе начало, и притомъ такого рода начало, которое бы, стоя выше всякаго личнаго авторитета человѣческаго и выше, слѣдовательно, всякаго рода колебаній и сомнѣній, было въ тоже время всегда живымъ и, такъ сказать, осязаемымъ началомъ, такъ чтобы догматистъ имѣлъ возможность во всякое время чувствовать его присущимъ своему сознанію и,

всегда имѣя его какъ бы предъ своими глазами, могъ бы непрерывно провѣрять имъ свой каждый шагъ на пути научныхъ изслѣдованій своихъ въ области догматовъ.

Но гдѣ догматисту, живущему въ извѣстное опредѣленное время и подъ извѣстными внѣшними временными условіями, найти такое руководительное начало, и есть ли оно? Оно есть, и именно есть во вселенской церкви Христовой, никогда не оставляемой, а всегда одушевляемой и руководимой Духомъ истины, наставляющимъ ее чрезъ непрерывающійся въ ней рядъ пастырей и учителей на всякую истину,—въ церкви, поэтому самому, никогда не ветшающей, а всегда возрастающей и преспѣвающей въ познаніи Сына Божія и близящейся къ достиженію своихъ завѣтныхъ надеждъ и стремленій,—къ *соединенію вѣры* (Ефес. 4, 13). Не въ разумѣ, нерѣдко отрѣшающемся отъ живой истины или пересозидающемъ ее по своему произволу, заключается оно, а въ духѣ истины или духѣ вѣры, живо и непосредственно присущемъ религіозному сознанію всей церкви и всегда нераздѣльномъ съ его природою. Мы не найдемъ его и въ безмолвной буквѣ Писанія, ожидающей только такого или иного пониманія своего, а оно находится въ живомъ словѣ вѣры, непрерывно проповѣдуемомъ богоучрежденными пастырями и учителями, словѣ, которое близко къ самому сердцу каждаго вѣрующаго (Рим. 10, 8). Пусть, поэтому, догматистъ никогда не отрѣшается отъ общаго религіознаго сознанія вселенской церкви, а пусть всегда живетъ имъ, какъ своею жизненною стихіею, пусть всегда глубоко проникается и одушевляется духомъ истины и вѣры, всегда присущимъ какъ всей церкви, такъ и истиннымъ и живымъ ея членамъ, пусть не бываетъ невнимателенъ и глухъ къ живому слову вѣры, проповѣдуемому вездѣ въ церкви блюстителями божественной истины; тогда весьма не трудно будетъ ему совершенно безвредно для дѣла избѣжать угро-

жающихъ ему опасностей, при выполненіи своей задачи въ научныхъ занятіяхъ догматами вѣры. Но мало того, что догматистъ въ живомъ союзѣ съ религіознымъ сознаніемъ и духомъ вѣры всей церкви найдетъ для себя нужную сдержку противъ всякаго рода уклоненій отъ истины благочестія, здѣсь же онъ найдетъ самую твердую точку опоры для всѣхъ своихъ положительныхъ работъ и изысканій по части догматовъ, а также и самыя вѣрныя указанія на тѣ стороны, съ которыхъ всего лучше разсматривать ему свой предметъ, и на тѣ пути и средства, которыми всего удобнѣе и успѣшнѣе можно будетъ ему достигнуть выполненія своей задачи. Ибо современное догматисту состояніе вѣроученія церкви не составляетъ собою какого либо одиночнаго отрывка изъ его исторіи, не имѣющаго никакого отношенія ни къ ея прошедшему, ни къ ожидаемому ею впереди будущему. Оно напротивъ стоитъ во внутренней и неразрывной связи какъ съ своимъ прошедшимъ, такъ и съ своимъ будущимъ,—по отношенію къ первому оно есть не что иное, какъ итогъ изъ него или заключеніе его, а по отношенію къ послѣднему—есть зародышъ его, заявляющій о потребности извѣстныхъ условій для своего дальнѣйшаго развитія и преспѣянія. Религіозное сознаніе современной церкви по существу своему—тоже, каково было сознаніе и первенствующей церкви,—сравнительно съ нимъ, не смотря на весьма продолжительный періодъ времени, ничего новаго не пріобрѣло и ничего не утратило въ своей сущности и своемъ внутреннемъ содержаніи и духѣ, но въ тоже время во многомъ стало отлично отъ него по своей внѣшней формѣ, которая, стоя въ зависимости отъ извѣстныхъ внѣшнихъ вліяній или условій, естественно должна была подчиняться извѣстному историческому процессу развитія, проходить чрезъ извѣстныя его ступени или періоды и принимать болѣе опредѣленный и совершенный видъ. Съ этой стороны разсматриваемое рели-

гіозное сознаніе современной догматисту церкви представляетъ собою не что иное, какъ заключительную сущность всего историческаго процесса развитія вѣроученія, сущность, въ которой, какъ бы въ цвѣтѣ или плодѣ, существенно содержится все то, что̀ было вырабатываемо этимъ историческимъ процессомъ развитія и что̀ церковь охотно принимала въ область своего вѣроученія, какъ близкое и сродное божественной истинѣ, тогда какъ отрицала изъ внѣшнихъ вліяній все ей противное и враждебное. Въ свою очередь эта заключительная сущность историческаго развитія догматовъ является зародышемъ, ожидающимъ дальнѣйшаго своего развитія и преспѣянія, что̀ опять должно будетъ зависѣть отъ того, какого рода будутъ окружать его внѣшнія условія и вліянія, будутъ ли они близки ему и родственны, или же не благопріятны и враждебны. Такимъ образомъ догматистъ, глубже приникая къ сознанію современной ему вселенской церкви, естественно найдетъ здѣсь болѣе или менѣе ясные намеки и указанія какъ на прошедшую судьбу догматовъ, подъ вліяніемъ которой оно образовалось, такъ и на настоящія нужды и потребности, отъ удовлетворенія которыхъ зависитъ дальнѣйшее ихъ развитіе и преспѣяніе.

Итакъ главный и общій способъ, котораго непремѣнно долженъ держаться догматистъ при выполненіи своей научной задачи, состоитъ въ томъ, чтобы ему самому глубже и глубже проникаться религіознымъ сознаніемъ и духомъ вѣры вселенской церкви, чтобы самому непрерывно обращаться въ его средѣ и подъ руководительнымъ вліяніемъ его производить всѣ свои научныя работы, и чтобы, наконецъ, такимъ образомъ въ себѣ самомъ и своемъ научномъ трудѣ, насколько возможно, воспроизвести или отпечатлѣть это сознаніе, этотъ духъ вѣры всей церкви. Только въ этомъ случаѣ можетъ быть успѣшно выполнена имъ его задача и ея выполненіе можетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно должно быть на дѣлѣ,

и именно дѣломъ служенія церкви учащей, которая, сама блюдя и проповѣдуя догматы вѣры, имѣетъ при этомъ въ виду не что либо иное, какъ то, чтобы быть разумною посредницею между догматами и личнымъ сознаніемъ каждаго вѣрующаго, для углубленія и вкорененія въ послѣднемъ первыхъ, только способомъ разъясненія ихъ и раскрытія, а не измѣненія или извращенія.

§ 11.

Частные научные способы ея выполненія,—методъ.

Послѣ сего не трудно опредѣлить тѣ частные научные способы, которымъ необходимо слѣдовать догматисту при выполненіи своей задачи.

1) Такъ какъ исходною точкою для всѣхъ воззрѣній догматиста должно служить присущее его духу религіозное сознаніе вселенской церкви, а это сознаніе, какъ мы сейчасъ видѣли, въ извѣстномъ отношеніи есть плодъ всего историческаго процесса развитія догматовъ и только въ связи съ нимъ можетъ быть ясно и раздѣльно понято; то догматисту всего естественнѣе мысль церкви относительно того или другого догмата вѣры обозрѣвать въ самомъ историческомъ ходѣ его развитія, начиная съ того, что послужило началомъ этому развитію и заканчивая тѣмъ, на чемъ оно остановилось, принявъ свою опредѣленную и заключительную форму. А такъ какъ далѣе за историческимъ ходомъ развитія того или другого догмата можно слѣдить только по историческимъ памятникамъ, то ясно, что путь для догматиста въ выполненіи его задачи долженъ пролегать чрезъ изученіе тѣхъ церковно-историческихъ памятниковъ, въ которыхъ остались замѣтными слѣды этого развитія. Между таковыми памятниками, что̀ само собою понятно, преимущественное значеніе должны имѣть тѣ изъ нихъ, кои носятъ на себѣ печать вселенской церкви,

каковы: символъ вселенскій и вѣроопредѣленія вселенскихъ соборовъ, вслѣдъ же за ними по своему значенію должны слѣдовать памятники вѣры частныхъ церквей,—ихъ символы и соборныя опредѣленія, за тѣмъ—писанія всѣхъ частныхъ лицъ, пріобрѣвшихъ въ древней церкви славу блюстителей вѣры Христовой, т. е. древнихъ отцевъ и учителей церкви, которые своими догматическими трудами или подготовляли вѣроопредѣленія для соборовъ, или разъясняли и защищали, когда они уже состоялись на соборахъ. Свое мѣсто и свою долю значенія могутъ имѣть здѣсь и догматическіе труды древнихъ, уважаемыхъ церковію, писателей, а также позднѣйшихъ христіанскихъ богослововъ, насколько, конечно, они стоятъ въ согласіи съ ученіемъ вселенской церкви и служатъ его отголоскомъ и выраженіемъ. Такой способъ изслѣдованія и изложенія христіанскихъ догматовъ можетъ между прочимъ принести догматисту ту важную выгоду, что можетъ дать ему возможность привести какъ себя, такъ и другихъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что церковь Христова, хотя въ извѣстномъ отношеніи необходимо подчинялась историческому ходу ограждающихъ ее внѣшнихъ условій и соотвѣтственно съ симъ допускала съ внѣшней стороны измѣненія и своего рода усовершаемость въ догматахъ вѣры, но въ тоже время всегда оставалась вѣрною и неизмѣнною блюстительницею ихъ внутренней сущности, духа и силы. Само собою понятно, что догматистъ, вводя въ науку догматики историческій методъ изложенія догматовъ, долженъ наблюдать при этомъ нужныя границы, опредѣляя ихъ своею особенною задачею. Его дѣло—слѣдить не за внѣшнею историческою судьбою догматовъ (что принадлежитъ собственно церковной исторіи или спеціальной исторіи догматовъ), а за внутреннимъ и, если такъ можно выразиться, діалектическимъ процессомъ ихъ развитія, только условливаемымъ извѣстнымъ историческимъ ходомъ событій.

Если, поэтому, ему нужно бываетъ иногда обращаться къ исторіи внѣшней судьбы догматовъ, то это должно быть допускаемо лишь настолько, насколько оно необходимо для объясненія внутренняго хода въ историческомъ развитіи того или иного догмата.

2) Такъ какъ историческое развитіе догматовъ въ церкви необходимо предполагаетъ позади себя или подъ собою свой незыблемый корень, на которомъ оно утверждается, непрерывно питаясь его неистощимою жизненною силою, и этотъ корень есть не что иное, какъ божественное откровеніе, т. е. писаніе и преданіе; то догматисту прежде обозрѣнія историческаго хода въ развитіи догматовъ необходимо разсматривать ихъ здѣсь, какъ въ первоначальномъ ихъ зародышѣ, и здѣсь позаботиться опредѣлить ихъ внутреннюю природу или существо, которое, принимая впослѣдствіи разнообразныя формы, остается неизмѣннымъ во все продолженіе длиннаго и непрерывнаго хода своего развитія. Предметомъ его преимущественнаго вниманія въ семъ случаѣ должно быть откровеніе новозавѣтное, такъ какъ въ немъ собственно преподана полная и неизмѣнная истина и преподана Самимъ Сыномъ Божіимъ и Его апостолами. Но въ тоже время не должно быть теряемо имъ изъ виду и оставляемо въ забвеніи и ветхозавѣтное откровеніе; такъ какъ оно было тѣнію грядущихъ благъ (Евр. 10, 1). И Самъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы въ своей новой проповѣди часто обращались къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ. По отношенію же къ источникамъ божественнаго преданія, если оказывается для догматиста нужнымъ къ нимъ прибѣгнуть, преимущественное его вниманіе должны обращать, по самому существу дѣла, прежде всего писанія мужей апостольскихъ, за тѣмъ писанія ближайшихъ ко времени ихъ отцевъ и учителей церкви втораго и третьяго вѣка, такъ какъ первые были непосредственными слушателями устной

проповѣди апостольской, а послѣдніе были не далеки отъ ихъ собственной проповѣди, основанной на апостольской. Само собою понятно, что догматистъ и въ пользованіи Писаніемъ и преданіемъ долженъ соблюдать свою мѣру, чтобы не выдти изъ предѣловъ своей задачи. Онъ не толкователь Писанія, ни историкъ преданія: Къ толкованію Писанія и разъясненію преданія онъ долженъ обращаться лишь настолько, насколько это нужно для добытія и опредѣленія содержащейся въ нихъ мысли относительно того или другаго догмата.

3) Такъ какъ церковь никогда не чуждалась развивающейся подлѣ нея науки, а напротивъ столь же охотно принимала изъ нея то, что́ находилось въ ней близкаго и родственнаго божественной истинѣ, сколько твердо и настойчиво отражала все противное ей и враждебное (чѣмъ собственно и условливался историческій ходъ въ развитіи догматовъ); то и догматисту натурально не слѣдуетъ упускать изъ виду тѣхъ данныхъ, какія можетъ представить наука или разумъ въ пользу той или иной божественной истины, равно какъ не слѣдуетъ оставаться безмолвнымъ въ виду заблужденій относительно того или другого догмата, останавливая, конечно, свое преимущественное вниманіе на тѣхъ изъ нихъ, которые сохраняютъ свою силу до настоящаго времени, и касаясь развѣ только слегка и мимоходомъ тѣхъ, кои уже потеряли свое прежнее значеніе [1]).

4) Наконецъ, что касается до внѣшняго способа изложенія догматовъ въ наукѣ о нихъ, то онъ, само собою ра-

[1]) Догматика, поэтому, что́ само собою очевидно, стоитъ въ самой близкой и внутренней связи съ науками св. Писанія, патрологіи и церковной исторіи, а также съ апологетическимъ или основнымъ и обличительнымъ богословіемъ. Первая группа наукъ сообщаетъ ей какъ весь готовый догматическій матеріалъ, такъ и всѣ положительныя данныя, необходимыя для его надлежащей оцѣнки и постановки. Другая же группа служитъ ей своими апологетическими данными, которыя могутъ быть употреблены ею въ свою защиту и въ опроверженіе противоположныхъ ей ученій.

зумѣется, долженъ быть систематическимъ, т. е. удовлетворяющимъ, по возможности, всѣмъ требованіямъ науки, какъ единаго, стройнаго органическаго цѣлаго. И догматы вѣры по своему существу не только не противорѣчатъ такому требованію, а скорѣе, можно сказать, сами ведутъ догматиста къ его выполненію. Они не суть какія либо отрывочныя, обособленныя истины, нуждающіяся, поэтому, въ какомъ либо внѣшнемъ и механическомъ сцѣпленіи ихъ, а напротивъ всѣ они весьма близки и родственны другъ другу и находятся въ самой внутренней и неразрывной связи между собою, почему и называются не безъ основанія членами вѣры, т. е. принадлежащими къ одному органическому цѣлому, и образующими собою духовно-органическое единство. Поэтому не трудно будетъ намъ отыскать одну общую мысль, проникающую собою всѣ христіанскіе догматы и, объединивши ихъ этою мыслію, дать каждому изъ нихъ свое надлежащее мѣсто въ общемъ ихъ составѣ и изложить ихъ въ возможно строгомъ систематическомъ порядкѣ, — что мы и попытаемся сдѣлать.

Но прежде, чѣмъ предложимъ планъ нашей науки и примемся за его выполненіе, считаемъ необходимымъ обратить вниманіе на образцы церковной вѣры, которые всегда необходимо имѣть предъ своими глазами православному догматисту, а также считаемъ весьма не лишнимъ и даже нужнымъ познакомиться съ тѣмъ, что́ сдѣлано для догматической науки до настоящаго времени, чѣмъ отчасти уяснятся и тѣ требованія, какія долженъ имѣть въ виду догматистъ въ настоящее время.

§ 12.

Образцы церковной вѣры.

Образцы церковной вѣры, которые всегда долженъ имѣть на виду и которыми долженъ руководиться православный

догматистъ, это такого рода формы вѣроизложенія, въ которыхъ изображена вѣра церкви и отъ имени самой церкви. Таковыми формами вѣроизложенія служатъ: а) символы вѣры, и б) вѣроопредѣленія соборныя. сюда же в) могутъ быть отнесены исповѣданія вѣры или вѣроизложенія, издававшіяся частными и уважаемыми лицами въ церкви во имя ея, или отъ лица ея,—но, конечно, настолько они были дѣйствительнымъ выраженіемъ вѣры церкви, насколько принимались ею и одобрялись.

§ 13.

Символы.

Символовъ, служащихъ выраженіемъ вѣры всей вселенской церкви и составляющихъ неизмѣнное правило вѣры, законообязательное, какъ для каждаго члена церкви вселенской, такъ и для православнаго догматиста, только два: никейскій и константинопольскій, изъ коихъ образовался чрезъ слитіе перваго съ послѣднимъ одинъ, получившій названіе никео-цареградскаго. Но не безъ значенія для догматиста должны быть и прежніе символы древнѣйшихъ частныхъ церквей, такъ какъ они легли въ основаніе замѣнившаго ихъ собою вселенскаго символа, получивъ сами въ свою очередь основаніе для себя въ самой глубокой древности, относящейся ко времени апостольской церкви. Поэтому мы не считаемъ лишнимъ сказать и о нихъ нѣсколько словъ.

Въ первый разъ съ письменными памятниками символовъ древнихъ церквей мы встрѣчаемся въ четвертомъ вѣкѣ. Но это ничего не говоритъ противъ существованія и употребленія ихъ въ видѣ преданія до этого времени. Между тѣмъ неоспоримыя свидѣтельства прямо говорятъ въ пользу ихъ апостольской древности. Такъ напр. *св. Кириллъ іерусалимскій* символъ іерусалимской церкви, сохраненный имъ въ надпи-

сяхъ его огласительныхъ поученій (съ 6-го по 18-е включительно), называетъ (въ 18-мъ поученіи) „святою и апостольскою вѣрою [1])“, подобно тому, какъ *Макарій іерусалимскій*, по свидѣтельству Геласія кизикскаго, на соборѣ никейскомъ назвалъ его „апостольскою и непреложною вѣрою церкви, которую церковь хранитъ изначала по преданію отъ Самаго Господа чрезъ апостоловъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, и будетъ хранить огнынѣ и во вѣки [2])“. *Александръ патріархъ александрійскій* символъ александрійской церкви, который онъ въ извлеченномъ видѣ помѣстилъ въ своемъ окружномъ посланіи, разосланномъ по поводу ересѝ Аріевой ко всѣмъ защитникамъ православія, называетъ „апостольскими догматами церкви [3])“, то есть, такими, начало и происхожденіе которыхъ церковь александрійская относила къ самимъ апостоламъ. Относительно же символа антіохійской церкви *Іоаннъ Кассіанъ*, который текстъ его приводитъ въ своемъ сочиненіи о воплощеніи Христовомъ противъ Несторія, замѣчаетъ, что „въ этомъ символѣ изложена вѣра всѣхъ церквей.... такъ какъ одна вѣра для всѣхъ церквей [4])“. А что было всеобщаго и единаго въ древнихъ церквахъ, то, по *Тертулліану*, принадлежало апостольской церкви [5]). Символъ же римской церкви *Руфинъ*, который въ своемъ комментаріѣ на символъ возстановляетъ его по латинскому тексту чрезъ отдѣленіе сдѣланныхъ къ нему прибавокъ въ символѣ аквилейскомъ, не только называетъ апостольскимъ въ томъ общемъ смыслѣ, въ какомъ были признаваемы апостольскими и символы другихъ древнихъ церквей, составлявшіеся подъ

---

[1]) Prevotii edit. p. 224.

[2]) Labbei concil. T. II, col. 224. Gelasii hist conc. nic. Lib II, c. 23.

[3]) Valesii edit. 1720, p. 9—20. Theodoret. hist. eccles. lib. 1. c. 4.

[4]) Mign. Patr. curs. compl. lat. T. L. Cassiani, T. II, de incarnat. Vl. c. 6.

[5]) De praescript. c. 21 et 28. Patr. curs compl. lat. T. II, col. 33 et 40.

непосредственнымъ вліяніемъ преданія апостольскаго, но и слишкомъ преувеличенно представляетъ его апостольское значеніе, предполагая, на основаніи ходячаго въ его время, но ничѣмъ не подтверждаемаго преданія, что будто это именно былъ отъ слова до слова символъ, составленный самими апостолами [1]). Такого же рода апостольская древность должна быть признана еще за двумя извѣстными намъ символами древнѣйшихъ церквей кесаріе—палестинской и кипрской. Представивъ на соборъ никейскій (1-й вселенскій) символъ отъ лица всей кесаріе-палестинской церкви, *Евсевій кесарійскій* вотъ что на немъ по сему поводу говорилъ: „какъ приняли мы отъ предшествовавшихъ намъ епископовъ,—и при первомъ оглашеніи, и при первомъ воспріятіи крещенія, какъ научились изъ божественныхъ писаній, какъ вѣровали и учили въ пресвитерствѣ и въ самомъ епископствѣ: такъ вѣруемъ и теперь, и представляемъ вамъ нашу вѣру“... Изложивъ за тѣмъ самый символъ вѣры въ Отца и Сына и Святаго Духа, онъ присовокуп-

---

[1]) Commentar. in symbol. apostolor. n. 4. 5.

Сущность этого ходячаго преданія, которому вѣрилъ Руфинъ, заключалась въ томъ, что будто всѣ апостолы предъ тѣмъ, когда имъ нужно было разойтись для проповѣди въ разныя стороны, нашли необходимымъ сообща составить такой образецъ вѣры, который бы для каждаго изъ нихъ могъ послужить руководствомъ при проповѣди и охранительнымъ средствомъ отъ всякаго рода несогласій, и, составивъ его, назвали символомъ, положивъ не предавать его письмени изъ опасенія, чтобы не узнали его и не злоупотребили имъ враги вѣры, а хранить его въ умѣ и передавать только на словахъ, подобно военному паролю, однимъ вѣрующимъ, когда оказалось бы надобность въ повѣркѣ истинъ вѣры. Но, не говоря уже о томъ, что для него въ памятникахъ древности нѣтъ ни одного твердаго историческаго основанія, нельзя не примѣчать въ немъ самомъ несообразности, а именно въ томъ предположеніи, что будто сами апостолы не могли ручаться другъ за друга, въ дѣлѣ своей проповѣди, и въ виду взаимной поруки составили символъ вѣры, — и притомъ составивши его, почему-то сочли нужнымъ хранить его въ тайнѣ, тогда какъ они существеннѣйшею обязанностію своею всегда считали безбоязненно проповѣдывать истину Христову предъ всѣми, не исключая и самымъ злѣйшихъ своихъ враговъ. Если бы апостолы почли нужнымъ сами цѣликомъ составить символъ, то, конечно, это сдѣ-

ляетъ: „вѣруя, что каждый изъ нихъ есть и существуетъ; что Отецъ, Сынъ истинно Сынъ, и Духъ Святый истинно Святый Духъ, какъ и Господь нашъ, посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, сказалъ: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, подтверждаемъ, что такъ именно содержимъ мы (вѣру), и такъ понимаемъ. такъ изъ древности содержали, и такъ будемъ содержать до

дали бы не для чего либо иного, какъ для пользы вѣрующихъ и не съ тѣмъ, чтобы онъ скрывался, а чтобы, какъ знамя вѣры, стоялъ на виду и былъ видѣнъ всѣмъ. Но въ этомъ случаѣ онъ долженъ бы былъ быть записанъ въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, или, если бы по какой случайности не вошелъ въ нее, то по крайней мѣрѣ должны были быть ясныя свидѣтельства древнѣйшихъ учителей церкви о немъ, какъ буквально составленномъ апостолами символѣ. Между тѣмъ на дѣлѣ не оказывается ни того, ни другого, не смотря на то, что символъ вѣры съ самаго начала во всѣхъ церквахъ былъ фактомъ первой важности и общеизвѣстности, такъ какъ имъ непремѣнно условливалось самое вступленіе вѣрующихъ въ церковь чрезъ крещеніе Если, не смотря на это, все таки допустить, что символъ буква въ букву былъ составленъ самими апостолами, и въ такомъ видѣ переданъ ими ихъ преемникамъ; то спрашивается, почему бы слѣдовало отдать предпочтеніе въ этомъ отношеніи символу римской церкви сравнительно съ символами другихъ церквей, напр. съ символомъ іерусалимской церкви? Какъ на основаніе для этого, Руфинъ указываетъ на то, что символы восточныхъ церквей должны были подвергаться неизбѣжнымъ дополненіемъ для отраженія всякаго рода ересей, которыхъ такъ много было на востокѣ, между тѣмъ какъ на западѣ ихъ было мало, почему и не представлялось надобности въ дополненіяхъ къ символу западной церкви. Но развѣ мало разнаго рода лжеученій появлялось и на западѣ, начиная со втораго вѣка? Этимъ не отстраняется возможность дополненій и въ символѣ римской церкви, особенно если принять во вниманіе то, что такія дополненія признаются самимъ Руфиномъ на самомъ дѣлѣ произшедшими въ символѣ аквилейскомъ. Что касается, наконецъ, того мнѣнія, что будто и самое названіе символа вѣры символомъ обязано своимъ происхожденіемъ самимъ апостоламъ, то опять и оно ничѣмъ не подтверждается, а скорѣе опровергается свидѣтельствами древности. У писателей 2-го и 3-го вѣка, то, что называемъ символомъ, никогда не называлось символомъ, а или апостольскою вѣрою, или вселенскою, узаконенною вѣрою, или правиломъ вѣры, правиломъ истины, вселенскимъ правиломъ и т. п. Даже въ 4-мъ вѣкѣ ни соборы, ни греческіе учители не называли его символомъ, употребляя всегда для этого наименованіе или изложеніе вѣры, или прямо вѣры. Только на западѣ съ 4-го вѣка начинаетъ мало по мало входить въ употребленіе слово символъ въ его настоящемъ смыслѣ, въ какомъ въ первый разъ встрѣчаемъ его у св. Амвросія. (Ambros. epist. XLII. ad Syricium. Patr. cur. compl. latin. T. XVI. cŏl 1125).

смерти“ [1]). Подобнымъ же образомъ отзывается о символѣ кипрской церкви *св. Епифаній*, который, излагая его въ своемъ сочиненіи „якорь“, обращается съ такою рѣчью къ поборникамъ православія: „да умолкнутъ еретики противъ святой дѣвы, чистой невѣсты Христовой, то есть, матери нашей святой церкви; потому что сыны ея хранятъ вѣру по преемству отъ своихъ святыхъ отцевъ, то есть, отъ святыхъ апостоловъ, заповѣдавшихъ имъ также передавать и возвѣщать ее и своимъ дѣтямъ. Будьте и вы, почтеннѣйшіе братья, сынами апостоловъ и передавайте это ученіе вашимъ дѣтямъ.... учите, руководите, оглашайте ихъ неизмѣнно въ этой святой вѣрѣ вселенской церкви, храненіе которой святая и единая дѣва Божія приняла отъ апостоловъ Господнихъ“ [2]).

Такимъ образомъ вѣра въ апостольское происхожденіе символа была обща всѣмъ древнѣйшимъ церквамъ и, конечно, не по иной причинѣ, какъ той, что всѣ онѣ при самомъ основаніи своемъ по преданію получили его отъ апостольской церкви, въ которой, безъ сомнѣнія, въ самомъ началѣ явился и существовалъ онъ [3]), представляя собою, по всей вѣроятности (какъ, по свидѣтельству Тертулліана, было и во 2-мъ

---

[1]) Montfauconii edit. Athanas. Magni oper. t. I pars. 1. p. 238. Valesii edit. Socrat. scholast. et Sozom hist. eccles Paris 1668. Socratis lib 1. c. 8. p. 23—27. Theodoret. Hist. eccles edit. Valesii. Paris. 1673. lib. 1. c 12.

[2]) Dionisii Petavii opp. S. Epiphanii t. II. p. 122. Ancorat. num. 120.

[3]) Указаніе на это между прочимъ находимъ въ слѣдующемъ мѣстѣ перваго посланія Павлова къ Тимоѳею, гдѣ апостолъ, обращаясь къ Тимоѳею, между прочимъ пишетъ: *подвизайся добрымъ подвигомъ вѣры, емлися за вѣчную жизнь, въ нюже и званъ былъ еси, и исповѣдалъ еси доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтели* (1 Тим. 6, 12). Сопоставляя доброе исповѣданіе предъ многими свидѣтелями съ призваніемъ въ вѣчную жизнь, или, что тоже, въ церковь Христову, апостолъ, должно полагать, имѣлъ здѣсь въ виду не что иное, какъ то исповѣданіе вѣры, которое при крещеніи предъ многими свидѣтелями произносилось вступающими въ церковь и которое впослѣдствіи получило названіе символа вѣры. Должно также думать, что ап. Петръ, говоря, что насъ спасаетъ крещеніе *не плотскія отложеніе скверны, но совѣсти благи вопрошеніе*

вѣкѣ [1]), не что иное, какъ болѣе пространную форму той вѣры въ Отца и Сына и Св. Духа, какая была преподана апостоламъ Самимъ Іисусомъ Христомъ въ Его заповѣди о крещеніи (Матѳ. 28, 19). Потому-то всѣ символы древнихъ церквей и по внутреннему своему составу и по самой внѣшней формѣ въ существенномъ совершенно одинаковы и сходны, за исключеніемъ небольшихъ въ нѣкоторыхъ изъ нихъ пополненій, вызванныхъ особенными нуждами церквей. Всѣ они суть не что иное, какъ только формулированное въ краткихъ и сжатыхъ положеніяхъ существенное ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, которое Спасителемъ было преподано апостоламъ, и которое, по заповѣди Его, необходимо и обязательно было знать каждому Его послѣдователю и члену Его новаго благодатнаго царства.

Возьмемъ для примѣра текстъ символа самой первой по времени и самой близкой къ апостоламъ церкви іерусалимской. Онъ читается такъ: *вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа Сына Божія, Единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося, распятаго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Отца, и грядущаго во славѣ судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца. И*

(1 Петр 3, 21), выраженіемъ· *вопрошеніе* обозначалъ не что иное, какъ тѣ вопросы, которые обыкновенно дѣлались предстоятелями церкви крещаемымъ и на которые послѣдніе должны были отвѣчать тѣмъ, что впослѣдствіи получило названіе символа

[1]) Тертуллианъ относительно приступающихъ къ крещенію и исповѣдующихъ правило вѣры въ формѣ отвѣтовъ на вопросы предстоятеля церкви, утверждаетъ, что они „отвѣчаютъ нѣсколько пространнѣе, нежели Господь опредѣлилъ въ евангеліи“. De corona. milit. cap. 3.

во единаго Святаго Духа Утѣшителя. глаголавшаго чрезъ пророковъ. И во едину святую вселенскую церковь. И въ воскресеніе плоти. И въ жизнь вѣчную[1]). Все содержаніе символа, какъ съ перваго же разу можно видѣть. истекаетъ изъ мысли о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, и сосредоточивается около трехъ главныхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ. выраженныхъ въ частныхъ и опредѣленныхъ положеніяхъ. По отношенію къ этимъ тремъ основнымъ пунктамъ вѣроученія члены вѣры о крещеніи, о церкви. воскресеніи плоти и жизни вѣчной стоятъ, повидимому, какъ бы особнякомъ. Но въ существѣ дѣла они находятся съ ними во внутренней и неразрывной связи, такъ какъ учрежденіе крещенія и подаяніе въ немъ благодати оставленія грѣховъ, основаніе и поддержаніе церкви, дарованіе и поддержаніе надежды на воскресеніе и жизнь вѣчную, есть дѣло Сына Божія и Духа Святаго, первымъ начатое, а послѣднимъ продолжаемое.

Таковы точно по своему догматическому содержанію и составу символы римской, антіохійской, александрійской и кесаріе-палестинской церкви, хотя относительно трехъ послѣднихъ символовъ нужно замѣтить, что они не сохранены въ полномъ и цѣлостномъ видѣ, бывъ приводимы древними учителями только по частямъ, насколько это требовалось для ихъ особенной цѣли,—чтобы показать вѣру древней церкви въ божество Іисуса Христа.

Кромѣ того, въ частности относительно символа александрійской церкви нужно сказать, что онъ, вслѣдствіе того,

---

[1]) Приведенъ символъ по первоначальному изданію Прево 1631 г. только съ оставленіемъ слова *Творца*, другой разъ повтореннаго послѣ словъ: *Творца неба и земли*, и съ прибавленіемъ слова: *во славѣ* послѣ слова *грядущаго*, по изданію Тутте 1763 г, утверждающаго, что такое чтеніе находится въ большей части древнихъ рукописей. См. Древнія формы символа вѣры православной церкви Чельцова. 1869 г.

что предполагался общеизвѣстнымъ, Александромъ александрійскимъ въ его окружномъ посланіи, по поводу ереси Аріевой, приводится больше въ видѣ перифраза, чѣмъ буквальнаго текста, хотя это не препятствуетъ видѣть въ немъ полное сродство съ другими символами [1]). Но особеннѣйшаго вниманія въ

[1]) Символъ римской церкви по греческому тексту, сохраненному въ посланіи Маркелла, епископа анкирскаго къ папѣ Юлію и совершенно согласному съ латинскимъ текстомъ Руфиновымъ, за исключеніемъ недостающихъ у Руфина послѣднихъ словъ: *и жизнь вѣчную*: „вѣрую въ Бога *Отца* Вседержителя. И во Христа Іисуса, Сына Его, Единороднаго, Господа нашего, рожденнаго отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, при Понтіѣ Пилатѣ распятаго, и погребеннаго и въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, возшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца, откуда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. И во Святаго Духа,—святую церковь, оставленіе грѣховъ, воскресеніе плоти, жизнь вѣчную“ (Haeres. 72. n. 3 Patavii edit 1682 r. S. Epiphan. T. I. p. 836).

Символъ антіохійской церкви: „вѣруемъ во единаго и одного только истиннаго Бога, Отца Вседержителя, Творца всего видимаго и невидимаго. И въ Господа нашего Іисуса Христа, Сына Его Единороднаго и рожденнаго прежде всякаго созданія, рожденнаго отъ Него прежде всѣхъ вѣковъ, *и не сотвореннаго, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, единосущнаго Отцу*, чрезъ Котораго и вѣка устроены и все произошло,—для насъ сошедшаго и родившагося отъ Дѣвы Маріи, и распятаго при Понтіѣ Пилатѣ, и погребеннаго, и воскресшаго въ третій день по писаніямъ, и возшедшаго на небеса, и имѣющаго опять придти—судить живыхъ и мертвыхъ“.. (Patr. curs compl. lat. T. L. Cassian. opp. T. II de incarnat. Christi lib. VI. c. 3 col. 142—144).

Символъ александрійской церкви: „вѣруемъ *какъ учитъ апостольская церковь*, въ одного только *нерожденнаго* Отца... И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, рожденнаго ... отъ Отца ... прежде вѣковъ.... Единаго Духа Святаго *исповѣдуемъ* едину и *одну только* вселенскую апостольскую церковь ... *Сверхъ того признаемъ* воскресеніе изъ мертвыхъ, *котораго начаткомъ былъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, истинно, а не призрачно* пріемшій тѣло отъ *Богородицы* Маріи, при скончаніи вѣковъ въ отложеніе грѣха пришедшій къ роду человѣческому, распятый и умершій.. воскресшій изъ мертвыхъ, вознесшійся на небеса, сѣдящій одесную величія“. (Vales. edit. p. 8—20. Theodoret. eccles. hist. lib. 1. c. 4).

Символъ кесаріе-палестинской церкви: „вѣруемъ во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца всего совершенно видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Слово Божіе, Бога отъ Бога, свѣтъ отъ свѣта, жизнь отъ жизни, Сына Единороднаго, рожденнаго прежде всякаго созданія, прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца рожденнаго, чрезъ Котораго и произошло все,—для нашего спасенія воплотившагося и между человѣками жившаго, и страдавшаго, и

семъ отношеніи заслуживаетъ символъ кипрской церкви [1]). По своему составу и содержанію онъ представляетъ совершенное сходство съ символомъ іерусалимской церкви, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ дополненій, какія, были привнесены въ него изъ никейскаго вѣроопредѣленія, составлявшаго собою не что иное, какъ болѣе точное опредѣленіе одного изъ членовъ древнихъ символовъ о лицѣ Іисуса Христа. Онъ же собственно, съ нужнымъ сокращеніемъ этихъ самыхъ дополненій на 2-мъ вселенскомъ соборѣ, и послужилъ основаніемъ для вселенскаго символа, признаннаго всѣми дальнѣйшими вселенскими соборами неизмѣннымъ и общеобязательнымъ образцемъ вѣры для всѣхъ вѣрующихъ и для всѣхъ временъ.

§ 14.

Вѣроопредѣленія соборныя.

Наравнѣ съ церковными символами для православнаго догматиста должны имѣть особенное значеніе *вѣроопредѣленія* вселенскихъ и тѣхъ изъ помѣстныхъ соборовъ, которые были утверждены вселенскими (2 пр. трульскаго собор.). а также вѣроопредѣленія, въ болѣе или менѣе ясномъ видѣ встрѣчающіяся въ правилахъ апостольскихъ (утвержденныхъ трульскимъ

воскресшаго въ третій день, и возшедшаго къ Отцу, и имѣющаго придти опять во славѣ — судить живыхъ и мертвыхъ. Вѣруемъ и во единаго Духа Святаго“ (Montfauconi edit. Athanas. Magn. opp T. I. pars. 1, p. 238 et sequ).

[1]) Символъ кипрской церкви: „вѣруемъ во единаго Бога, Отца Вседержителя Творца и неба и земли, и видимаго всего и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія единороднаго, отъ Отца рожденнаго, прежде всѣхъ вѣковъ, *то есть, изъ сущности Отца, свѣтъ отъ свѣта Бога истиннаго, рожденнаго и не сотвореннаго, единосущнаго Отцу*, чрезъ Котораго все произошло, *какъ на небесахъ, такъ и на землѣ*,—для насъ человѣковъ, и для нашего спасенія сошедшаго съ небесъ, и воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы и вочеловѣчившагося, и воскресшаго въ третій день, по писаніямъ, и возшедшаго на небеса, и сѣдящаго одесную Отца, и опять грядущаго. И въ Духа Святаго, Господа животворящаго, отъ Отца исходящаго, съ Отцемъ и Сы-

соборомъ 2 пр.); такъ какъ всѣ эти вѣроопредѣленія служатъ выраженіемъ голоса вселенской церкви. Таковы вѣроопредѣленія перваго вселенскаго собора о божескомъ лицѣ Іисуса Христа, втораго вселенскаго—о божествѣ Духа Святаго, четвертаго и пято-шестаго вселенскихъ соборовъ объ образѣ соединенія естествъ въ Іисусѣ Христѣ и двухъ въ Немъ воляхъ и дѣйствіяхъ. Таковы также прямо или только косвенно встрѣчающіяся въ самыхъ правилахъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, или въ апостольскихъ правилахъ, частныя черты вѣроопредѣленій церковныхъ относительно тѣхъ или другихъ христіанскихъ догматовъ, напр. относительно догматовъ о Тройцѣ (ап. пр. 49 и 50; втораго вселенскаго соб. пр. 1 и 7; помѣст. лаодик. пр. 7); о безсѣменномъ рожденіи Іисуса Христа (трул. соб. пр. 79); о первосозданной природѣ человѣка (помѣст. карѳаген. пр. 109); о прародительскомъ грѣхѣ (карѳаг. пр. 110, 114, 115 и 116); о благодати (карѳаг. пр. 111, 112 и 113); о церкви (трул. пр 64); о таинствахъ крещенія (трул. пр. 84. карѳаг. пр. 79), мyропомазанія (втор. всел. соб. пр. 7 лаодик. пр. 7), евхаристіи (перв. вселен. пр. 13 и 18, трул. пр. 28 и 32, карѳаг. пр. 46 и 50), покаянія (ап. пр. 52. трул. пр. 102. лаодик. п. 2), священства (халкид. пр. 2). и т. п.

Всѣ этого рода вѣроопредѣленія церковныя представляютъ собою весьма важное и существенное средство къ болѣе полному и точному уясненію содержащихся въ символѣ

номъ споклоняемаго и сславимаго, глаголавшаго чрезъ пророковъ Во едину святую вселенскую и апостольскую церковь Исповѣдуемъ едино крещеніе въ оставленіе грѣховъ. Ожидаемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Аминь *Говорящимъ же, что было нѣкогда, когда Сына Божія не было, и что прежде, чѣмъ Онъ родился, не было Его,—или что Онъ произошелъ изъ ничего, или изъ ипостаси или сущности, - утверждающихъ, что Онъ преходящъ или измѣняемъ, — анаѳематствуетъ ихъ вселенская и апостольская церковь*". (Dionis. Petav. opp. S. Epiph. T. II. p. 122 et 123. Ancorat. n. 120*)*.

вѣры догматовъ, которые изображены въ немъ въ слишкомъ краткомъ и сжатомъ видѣ. Тѣмъ не менѣе и они сами имѣютъ подобнаго же рода сжатую форму, нуждающуюся въ болѣе широкомъ и ясномъ своемъ раскрытіи для того, чтобы имѣть возможность вполнѣ передавать собою сознанію вѣрующихъ то, что подъ ней заключено. Вѣроопредѣленія соборныя, говоря не много, содержали въ себѣ очень многое. Служа выраженіемъ согласія многихъ и притомъ опытныхъ въ дѣлахъ вѣры пастырей и учителей церкви, они не были со стороны ихъ однимъ простымъ и голословнымъ утвержденіемъ или отрицаніемъ относительно такого или иного недоумѣнія или вопроса въ области вѣры, а были ихъ послѣднимъ и заключительнымъ словомъ, которое позади себя предполагало длинный процессъ мыслительной работы,—изслѣдованіе напр. и изученіе св. Писанія, преданія и вообще всего того, что могло представить собою полное и твердое основаніе для этого рѣшающаго, заключительнаго слова. Поэтому-то для тѣхъ изъ вѣрующихъ, которые желали своею мыслію войти въ болѣе широкій и глубокій смыслъ, заключающійся въ вѣроопредѣленіяхъ церковныхъ, по самому существу дѣла оказывалось необходимымъ, или самимъ пытаться проникнуть его и для этого пройти тѣмъ мыслительнымъ путемъ, какой проходили просвѣщенные составители вѣроопредѣленій, или ожидать пособія въ семъ случаѣ отъ другихъ болѣе искусныхъ въ мысли и болѣе опытныхъ въ знаніи вѣры. Такимъ образомъ вѣроопредѣленія церковныя, равно какъ и символы, самымъ характеромъ своей завитости и сжатости вызывали просвѣщеннѣйшихъ пастырей на такого рода догматическіе труды, которые бы могли ихъ сжатому содержанію сообщать болѣе развитую, широкую, и, насколько это оказывалось возможнымъ и нужнымъ, доказательную или убѣдительную форму, чтобы тѣмъ способствовать болѣе твердому вкорененію ихъ въ сознаніи вѣрующихъ.

§ 15.

Исповѣданія вѣры или вѣроизложенія.

Однимъ изъ самыхъ обычныхъ отвѣтовъ на эту потребность были *исповѣданія вѣры*, писанныя отдѣльными просвѣщенными учителями церкви съ тою именно цѣлію, чтобы сообразно потребностямъ времени представить вѣрующимъ, при соблюденіи нужной точности, возможно болѣе развитое, ясное и опредѣленное изложеніе ученія церкви относительно только нѣкоторыхъ или же всѣхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго. содержащагося въ символахъ или вѣроопредѣленіяхъ соборныхъ. Такъ какъ они писались во имя церкви и отъ лица церкви, то само собою понятно, что на нихъ должно смотрѣть, какъ на выраженіе голоса церкви, или вселенской, или помѣстной, смотря по тому, принимала ли ихъ и одобряла церковь вселенская, или церковь частная, помѣстная. Между древнѣйшими исповѣданіями вѣры по времени и важному своему значенію первое мѣсто занимаетъ исповѣданіе св. *Григорія чудотворца* (неокесарійскаго), заключающее въ себѣ, хотя не пространное, но самое опредѣленное и точное ученіе о трехъ лицахъ въ Божествѣ, объ ихъ личныхъ свойствахъ и единосущіи [1]), кромѣ того, что оно пользовалось особеннымъ уваженіемъ въ неокесарійской церкви, и вселенскою церковію было одобрено на 6-мъ вселенскомъ соборѣ [2]). Большимъ также уваженіемъ и значеніемъ въ древней церкви пользовалось направленное противъ Савеллія и Павла самосатскаго исповѣданіе вѣры въ Тройцу *св. Лукіана мученика*, которымъ

[1]) De vita S. Greg. Thaumat. in opp. Greg nyss. Curs compl. graec. T. XLVI. col. 912 Примѣч. Можно замѣтить, что изложеніе основныхъ членовъ вѣры встрѣчаемъ еще гораздо прежде у *Иринея* (Contr. haeres c. 10, n 1) и у *Тертулліана* (De veland. virgin. c. 1, n. 5), но какъ у того, такъ и у другого оно по своей сжатой формѣ мало чѣмъ отличается отъ древнихъ символовъ.

[2]) Пр. 2.

между прочимъ руководились въ ученіи о Троицѣ отцы антіохійскаго помѣстнаго собора (341 г.) [1]. Подобное же исповѣданіе вѣры *св. Василія великаго*, направленное имъ противъ современныхъ ему лжеученій, какъ вообще о св. Троицѣ, такъ въ частности о Сынѣ Божіемъ [2]. Особеннаго затѣмъ вниманія заслуживаютъ краткое изложеніе, въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, православной вѣры (ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) *Анастасія Синаита*, имѣющее видъ самаго краткаго катихизиса, а также исповѣданіе вѣры *св. Софронія патріарха іерусалимскаго* во св. Троицу и два естества во Христѣ, одобренное на шестомъ вселенскомъ соборѣ [3], равно какъ и одобренное на седмомъ вселенскомъ соборѣ исповѣданіе вѣры *Θеодора патріарха іерусалимскаго*, въ которомъ съ ясностію и отчетливостію излагается ученіе какъ о разности между собою лицъ въ св. Троицѣ, такъ и объ ихъ единосущіи [4]. Нельзя не упомянуть еще объ одномъ весьма древнемъ исповѣданіи вѣры, извѣстномъ подъ именемъ символа *св. Аѳанасія*, пользовавшемся особеннымъ уваженіемъ, по преимуществу въ западной церкви. Въ немъ, можно сказать, съ классическою ясностію, опредѣленностію и отчетливостію излагается ученіе о различіи и единосущіи трехъ лицъ въ Божествѣ, а также объ образѣ соединенія двухъ естествъ въ одномъ лицѣ Іисуса Христа. Но оно не принадлежитъ ни св. Аѳанасію великому, ни его вѣку. Независимо отъ недостатка свидѣтельствъ въ пользу его подлинности, самое содержаніе его, направленное противъ лжеученія несторіанскаго и монофизитскаго, указываетъ на возможность появленія его не ранѣе пятаго вѣка.

---

[1]) Sozomen. eccles. hist. lib 3. c. 5. Nicph. hist. eccles. 9. 5.
[2]) De vera fid. edit. Paris, 1618. T. II, p. 354 et 355
[3]) Binii concil. ed. Morel. 1636. T. V, p. 161
[4]) Ibid. p. 599—601.

Изъ позднѣйшихъ исповѣданій православной вѣры въ церкви греческой болѣе извѣстны: *изложеніе православной вѣры Григорія Паламы*, архіепископа солунскаго (жившаго въ половинѣ XIV вѣка) [1]), *исповѣданіе православной и неповрежденной вѣры Христовой Геннадія* или *Георгія схоларія* патріарха цареградскаго, составленное имъ по требованію султана Магомета II, по взятіи Константинополя [2]), *катихизисъ Мелетія Пиги*, константинопольскаго патріарха [3]), *три догматическія посланія* константинопольскаго патріарха *Іереміи* къ виртембергскимъ богословамъ протестантамъ (1576—1581), гдѣ довольно обстоятельно излагается ученіе восточной православной церкви и преимущественно съ тѣхъ сторонъ, какими оно отличается отъ исповѣданія августанскаго [4]), наконецъ *исповѣданіе* іерусалимскаго патріарха *Досиѳея*, которое было читано и одобрено на іерусалимскомъ соборѣ 1672 г., а потомъ въ 1723-мъ году отъ лица всѣхъ восточныхъ первосвятителей прислано было нашему Св. Синоду, какъ образецъ точнаго изложенія вѣры [5]). Въ русской церкви пользовалось и пользуется особеннымъ уваженіемъ и значеніемъ символической книги довольно пространное *православное исповѣданіе* кіевскаго митрополита *Петра Могилы*; такъ какъ оно было разсматриваемо и исправляемо на двухъ соборахъ—кіевскомъ 1640 г. и ясскомъ 1643 г., а затѣмъ одобрено четырьмя

---

[1]) Cave script. eccles. hist. sub voce. Greg. Palam

[2]) Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. Jene, 1843, p. 1—24.

[3]) Philip. Cypri chron eccles graec. Lips. 1687. p. 434.

[4]) Acta et scriptæ theolog. virtemb. et patriarch. constantinop. Wirtemb 1584.

[5]) Libri symbol eccles. graec. Kimmel. 1843. Можно еще упомянуть о *исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви восточной* (1661 г.) іеромонаха *Митрофана Критопула*, послѣ патріарха александрійскаго, и также о православномъ исповѣданіи или изложеніи вѣры православной апостольской церкви *Евгенія Булгариса* (1765), окончившаго дни свои въ Россіи въ санѣ славенскаго херсонскаго архіепископа.

вселенскими патріархами и двумя патріархами русскими Іоакимомъ и Адріаномъ [1]).

Но исповѣданія вѣры не могли удовлетворять всѣмъ потребностямъ вѣрующихъ, возникающимъ изъ сознанія необходимости знать свою вѣру. Въ нихъ цѣляхъ было только представлять догматы вѣры въ возможно-ясной, точной и опредѣленной формѣ, но при этомъ не имѣлось въ виду излагать ихъ со всею полнотою, обстоятельностію, отчетливостію и возможною доказательностію. Между тѣмъ въ церкви никогда не могла не чувствоваться потребность и въ послѣдняго рода изложеніи догматовъ, какъ по отношенію ко всѣмъ образованнымъ вѣрующимъ, не могшимъ не желать всесторонняго и основательнаго знанія своей вѣры, такъ въ особенности по отношенію къ пастырямъ церкви, которые обязаны были не только сами знать ее наилучшимъ образомъ, но быть сильными преподать ее другимъ и, когда оказывалось нужнымъ, оправдать и защитить ее отъ нападокъ со стороны лжи и заблужденія. Отвѣтомъ на эту потребность въ церкви была начавшаяся на первыхъ порахъ и непрерывающаяся въ ней догматическая дѣятельность научнаго характера, слѣдствіемъ которой было появленіе сперва отдѣльныхъ, научныхъ догматическихъ трактатовъ, за тѣмъ сборниковъ и системъ. Къ историческому обозрѣнію этого рода догматическихъ трудовъ мы и переходимъ.

§ 16.

Исторія догматической науки. Ея періоды.

Научная дѣятельность въ изслѣдованіи и опредѣленіи догматовъ вѣры могла начаться и дѣйствительно началась въ

[1]) Подобнымъ же значеніемъ пользуется у насъ *православный катихизисъ* митрополита московскаго *Филарета*, изданный съ одобренія Св. Синода для употребленія въ школахъ.

церкви только тогда, когда въ ряду ея живыхъ и дѣятельныхъ членовъ отъ времени до времени стали появляться мужи, обладавшіе богатымъ философскимъ или научнымъ образованіемъ и пользовавшіеся имъ во благо вѣры Христовой и церкви. Таковы были по преимуществу почти непрерывно появлявшіеся въ церкви, начиная съ св. Іустина философа, учителя 2-го и 3-го вѣковъ христіанства, получившіе названіе апологетовъ, вслѣдствіе преимущественнаго обращенія ихъ ученой дѣятельности на защиту истины и вѣры Христовой отъ ея противниковъ и враговъ. Эти неусыпные борцы за божественную истину, естественно должны были употребить большую часть лучшихъ своихъ научныхъ силъ на ея защиту или отраженіе дѣлаемыхъ на нее совнѣ, и часто во имя науки, вражескихъ нападеній. Тѣмъ не менѣе они и въ положительномъ смыслѣ сдѣлали весьма не мало добраго и полезнаго для истинъ вѣры Христовой, примѣнивши къ нимъ свою научную дѣятельность. Важная ихъ заслуга въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что они первые положили начало научному методу въ изслѣдованіи божественныхъ истинъ вѣры или догматовъ, и первые своими научными трудами для нихъ проложили и навсегда за ними укрѣпили тотъ путь, на которомъ впослѣдствіи времени постепенно и непрерывно должно было развиться и усовершиться ихъ научное познаніе, имѣвшее образовать собою особенную науку—догматику. И самое, такъ сказать, живое предъуказаніе на это будущее догматической науки не замедлило явиться въ ихъ же время, такъ какъ мы здѣсь, кромѣ научныхъ трактатовъ относительно тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ догматовъ вѣры, встрѣчаемся уже и съ самымъ довольно значительнымъ и видимъ, хотя еще во многихъ отношеніяхъ не совершеннымъ, опытомъ довольно полнаго, систематическаго ихъ изложенія. Мы разумѣемъ догматическое сочиненіе Оригеново *о началахъ*. Съ четвер-

таго вѣка—въ періодъ вселенскихъ соборовъ, когда церковь, получивъ въ государствѣ право гражданства, стала имѣть уже свободный доступъ ко всѣмъ источникамъ и средствамъ внѣшняго просвѣщенія и образованія и когда, владѣя чрезъ это не оскудѣвающимъ запасомъ своихъ научныхъ силъ, во всякое время и отовсюду, по мѣрѣ надобности, могла возбудить и вызвать ихъ на нужную работу для блага вѣры,—догматико-научная дѣятельность въ ней не только не прекращается, а напротивъ усиливается, становится плодовитѣе и принимаетъ болѣе широкіе размѣры, идя совершенно въ параллель съ ходомъ вѣроопредѣленій, составляющихся на вселенскихъ соборахъ. Впрочемъ и здѣсь мы встрѣчаемся по преимуществу только съ отдѣльными догматическими трактатами о томъ или другомъ догматѣ вѣры, что объясняется почти не прерывающимся въ этотъ періодъ возникновеніемъ и развитіемъ всякаго рода ересей, въ виду которыхъ ученые пастыри по преимуществу и избирали догматическіе предметы для своихъ научно-богословскихъ занятій. Но этихъ трактатовъ очень много, такъ что они обнимаютъ собою по частямъ почти всѣ вопросы догматическіе и потому представляютъ драгоцѣнный матеріалъ для догматической науки, который для догматиста тѣмъ долженъ быть дороже, что онъ былъ подготовляемъ большею частію знаменитыми и достославными отцами и учителями церкви, и эта работа происходила подъ непосредственнымъ вѣяніемъ и руководствомъ духа всей вселенской церкви, и неоднократно была одобряема на самихъ же вселенскихъ соборахъ. Тѣмъ не менѣе въ этотъ богатый своими догматическими матеріалами періодъ мы находимъ не малое число и немало значительныхъ опытовъ относительно полнаго и цѣлостнаго изложенія догматовъ вѣры, а въ заключеніе его и встрѣчаемся съ завершающимъ собою всѣ эти опыты и далеко выше всѣхъ ихъ стоящимъ въ научномъ отношеніи догматическимъ

трудомъ *св. Іоанна Дамаскина*, который уже носитъ на себѣ ясный отпечатокъ научной системы и во всемъ главномъ и существенномъ удовлетворяетъ всѣмъ ея требованіямъ. Догматика Дамаскина, можно сказать, была послѣднимъ завѣтнымъ и напутственнымъ словомъ отъ лица древней вселенской церкви всѣмъ дальнѣйшимъ догматистамъ, которые могли здѣсь находить для себя живой примѣръ и урокъ тому, какъ и въ какомъ духѣ нужно и имъ самимъ продолжать вести дѣло своего научнаго изслѣдованія и уясненія догматовъ такъ, чтобы соблюсти и благо вѣры и въ тоже время удовлетворять современнымъ требованіямъ науки. Но западные догматисты вслѣдствіе вскорѣ послѣдовавшаго за симъ отдѣленія церкви западной отъ восточной и отсюда возникшаго въ ней духа антагонизма противъ всего восточнаго, не долго слѣдовали св. Дамаскину въ своихъ научныхъ занятіяхъ догматами вѣры, и вскорѣ, подъ вліяніемъ новаго западнаго схоластическаго образованія, вступили съ ними на новый путь догматическаго изысканія истины, который не извѣстенъ былъ ни Дамаскину, ни его древнѣйшимъ предшественникамъ по занятію догматами вѣры, и который по своей нетвердости и шаткости скорѣе могъ привести къ сбивчивымъ недоумѣніямъ, или даже заблужденіямъ въ истинахъ вѣры, чѣмъ принести имъ какую либо существенную пользу. Только на востокѣ въ Греціи труженики догматической науки всегда оставались вѣрны въ своихъ занятіяхъ на пользу вѣры духу и направленію св. Дамаскина, хотя нужно замѣтить, что они. вслѣдствіе упадка просвѣщенія въ Греціи и многихъ другихъ неблагопріятныхъ условій, почти ничего новаго сравнительно съ Дамаскинымъ не могли сдѣлать для усовершенія этой науки. Но съ XVII вѣка, а именно со времени введенія и распространенія (по образцу западнаго) высшаго духовнаго образованія въ Россіи, на подмогу или, точнѣе сказать, на смѣну

имъ начинаютъ появляться и доселѣ не прекращаютъ своего преемственнаго существованія новые дѣятели на поприщѣ догматической науки, которые, насколько это по времени возможно, усовершаютъ или подвигаютъ ее впередъ, воспособляясь многимъ изъ того, что можно позаимствовать съ пользою готоваго изъ западной богословской науки и въ тоже время оставаясь совершенно вѣрными духу вѣры и истинѣ древней вселенской церкви.

Сообразно съ выше сказаннымъ, исторію православной догматики, для болѣе подробнаго и отчетливаго знакомства, можно раздѣлить на слѣдующіе три періода: 1) на ея первоначальный періодъ, обнимающій собою три первые знаменитые вѣка христіанства—до вселенскихъ соборовъ; 2) на періодъ ея, обнимающій собою всѣ времена вселенскихъ соборовъ, и 3) на періодъ ея существованія и развитія послѣ вселенскихъ соборовъ, сперва въ Греціи до XVII столѣтія, а послѣ съ XVII столѣтія въ Россіи. Что же касается исторіи догматики на западѣ послѣ раздѣленія церквей, то, само собою понятно, она не можетъ и не должна быть прямымъ предметомъ нашего разсмотрѣнія. Но такъ какъ въ извѣстномъ отношеніи неоспоримъ фактъ историческаго вліянія западной, не только католической, но и протестантской догматики на нашу православную догматику, конечно, не со внутренней, а со внѣшней стороны; то мы считаемъ не лишнимъ, послѣ изложенія исторіи православной догматики, хотя слегка коснуться такой же исторіи, какъ католической, такъ и возникшей изъ нѣдръ ея, протестантской догматики.

§ 17.

Догматика въ первые три вѣка христіанства.

Евангельская истина, какъ божественная и безусловная истина, не только принесла съ собою успокоеніе и отраду

для сердца человѣческаго, но она должна была внести новую жизнь и новую крѣпость во всю душу человѣческую, слѣдовательно и въ господствующую и правящую въ ней силу мысли. Принятіе, поэтому, евангельской истины мыслію человѣческою въ соотвѣтственныхъ степени ея развитія болѣе или менѣе совершенныхъ мысленныхъ формахъ, не только не исключалось, а скорѣе предполагалось и выжидалось ею, конечно, при соблюденіи должныхъ отношеній къ ней со стороны мысли. Правда, Іисусъ Христосъ преподавалъ свое ученіе народу всегда съ удивительною и поражающею простотою, но этимъ Онъ нисколько не отрицалъ въ другихъ случаяхъ умѣстности и даже необходимости представлять тоже самое ученіе подъ другого рода болѣе искуственными и разсудочными формами, когда бы это оказывалось нужнымъ для того, чтобы болѣе приблизить истину къ сознанію людей и глубже ее напечатлѣть въ немъ. Ибо и Самъ Онъ былъ простъ въ своихъ рѣчахъ не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы быть понятнымъ для каждаго изъ своихъ слушателей, принадлежавшихъ по преимуществу къ простому и необразованному классу людей, и чтобы сѣемое Имъ сѣмя слова Божія прямо и глубоко могло западать въ мысль и сердце каждаго. Не съ иною цѣлію былъ употребляемъ Спасителемъ по преимуществу и приточный образъ рѣчи. Онъ ближе всего подходилъ къ простому—образному способу представленія вещей, и облекая высокую истину въ извѣстныя каждому чувственныя и наглядныя формы, тѣмъ самымъ давалъ каждому отчасти возможность какъ бы осязать эту истину или непосредственно созерцать ее. Между тѣмъ, нужно замѣтить, что Христосъ, предлагая свое ученіе народу по преимуществу въ притчахъ (Матѳ. 13, 3. 34), въ тоже время большею частію оставлялъ ихъ не разъясненными предъ народомъ. Это, конечно, опять дѣлалось не съ иною, какъ съ тою цѣлію, чтобы каждому предоставить возможность

самому чрезъ догадливость дойти до того смысла, который былъ заключенъ въ приточной рѣчи. Въ притчѣ истина представлялась какъ бы во внѣшней чувственной оболочкѣ или скорлупѣ. Эта оболочка или скорлупа давалась каждому готовою, но въ тоже время каждый самъ собою долженъ былъ добраться до содержащагося здѣсь внутренняго зерна истины. чтобы обладаніе имъ не казалось чѣмъ либо чуждымъ ему, а было, насколько это было возможнымъ, дѣломъ его личной, сознательной самодѣятельности. Въ своихъ же бесѣдахъ, обращенныхъ къ книжникамъ и фарисеямъ, Христосъ часто отступалъ отъ обыкновенной своей простоты, такъ что Его рѣчь въ семъ случаѣ являлась довольно близко подходящею къ болѣе искусственной или научной рѣчи и даже принимала своего рода доказательный характеръ. Для убѣжденія въ этомъ достаточно припомнить то, какъ неоднократно Христосъ, для убѣжденія книжниковъ и фарисеевъ въ Его божественномъ посланничествѣ, ссылался на ветхозавѣтныя писанія и приводилъ изъ нихъ самыя мѣста (Іоанн. 5, 39; Марк. 12, 10; Лук. 4, 21; Матѳ. 22, 42—45), и какъ неоднократно Онъ, отвѣчая имъ на разнаго рода лжеумствованія, Самъ прибѣгалъ къ своего рода логическимъ доказательствамъ, и съ неодолимою силою поражалъ ихъ (Матѳ. 12, 25—28; Лук. 20, 2—8). Достойно вниманія и то обстоятельство, что Іисусъ Христосъ требовалъ отъ своихъ ближайшихъ учениковъ, имѣвшихъ быть учителями всѣхъ народовъ не того только, чтобы они твердо запомнили все то, чему Онъ училъ ихъ, но чтобы соединяли со всѣмъ этимъ и надлежащее разумѣніе. На вопросъ учениковъ своихъ, для чего Онъ все въ притчахъ говоритъ народу, даетъ имъ такой отвѣтъ: *яко вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго, онѣмъ же не дано есть*, (Матѳ. 13, 11). Это означало не то, что будто бы апостолы имѣли узнать какое либо другое ученіе, высшее и совершенно

отличное отъ того, какое преподавалось народу, а то, что имъ предоставлена была возможность знать это же самое ученіе въ болѣе совершенномъ, ясномъ и раздѣльномъ видѣ, съ надлежащимъ и полнымъ разумѣніемъ его или разумно, тогда какъ другіе не могли имѣть о немъ такого яснаго понятія, и должны были ограничиваться въ семъ случаѣ только неполными и неясными представленіями. Ибо Христосъ, изъясняя своимъ ученикамъ внутренній смыслъ говоренныхъ Имъ въ слухъ народа, но оставляемыхъ безъ объясненія предъ нимъ, притчей, ясно, не сообщалъ имъ чрезъ это что либо по существу новое сравнительно съ тѣмъ, что предлагалъ Онъ народу, а только передавалъ имъ ясно и открыто то, что сообщалось другимъ образно и приточно. Дѣлалось же это, конечно, для того, чтобы подготовить апостоловъ къ болѣе совершенному и твердому разумѣнію истинъ вѣры, какое имѣло потребоваться отъ нихъ, какъ будущихъ вселенскихъ учителей, тогда какъ этого могло не требоваться отъ простыхъ вѣрующихъ, напр. могло не требоваться отъ нихъ обстоятельнаго и основательнаго знанія писаній и т. п. Потому-то Христосъ, явившись по своемъ воскресеніи нѣкоторымъ изъ своихъ учениковъ и нашедши въ нихъ поколебленную разнаго рода недоумѣніями вѣру въ Него, счелъ нужнымъ сдѣлать имъ свой строгій упрекъ, какъ за ихъ скудость вѣры въ свидѣтельствующія о Немъ писанія, такъ и за недостатокъ надлежащаго разумѣнія самихъ писаній. *О несмысленная*, сказалъ Онъ имъ, *и косная* (медлительные) *сердцемъ еже вѣровати о всѣхъ, яже глаголаше пророцы* (Лук. 24, 25). Подобнаго упрека не дѣлалъ бы имъ. конечно, Христосъ, еслибы отъ нихъ не ожидалъ и не требовалъ сравнительно съ прочими вѣрующими большей вѣры въ писанія и большаго разумѣнія ихъ. По этой же, конечно, причинѣ, какъ замѣчается у ев. Луки, Христосъ,

„начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ писаніи“ (Лук. 24, 27).

И апостолы силу проповѣди своей поставляли не въ искусственномъ построеніи рѣчи, не въ хитростномъ сплетеніи логическихъ аргументацій или, какъ выражается ап. Павелъ, *не въ препрѣтельныхъ* (убѣдительныхъ) *человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы*. чтобы вѣра утверждалась не на мудрости человѣческой, но на силѣ Божіей (1 Кор. 2, 4). Тѣмъ не менѣе они не отрицали этимъ всякую значимость у мудрости человѣческой въ дѣлѣ познанія божественной истины, не отрицали благоразумнаго пользованія ею для блага вѣры, напр. въ видѣ разсудочнаго или научнаго образа представленія ея истинъ, когда оказывалось бы это полезнымъ и даже нужнымъ для блага вѣрующихъ. Доказательствомъ сему могутъ служить преподаваемыя ими вѣрующимъ наставленія—возрастать въ познаніи Бога (2 Петр. 3, 18) и во всякой мудрости и разумѣніи духовномъ (Колос. 1, 9), а болѣе всего самыя же посланія ихъ и въ особенности же посланія ап. Павла, въ которыхъ при всей ихъ простотѣ замѣчается не мало и такого, что приближается къ научному способу разъясненія и изложенія истинъ вѣры. Если ап. Павелъ осуждаетъ мудрость человѣческую, то—не безусловно,—онъ осуждаетъ ее не саму по себѣ, а за то злоупотребленіе, какое сдѣлали изъ нея люди, а именно за то, что „міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей“ (1 Кор. 1, 21), и что эта мудрость стала мудростію по стихіямъ міра сего, а не по Христу (Колос. 2, 8). Равнымъ образомъ, если ап. Павелъ свою проповѣдь о крестѣ называетъ безуміемъ (1 Кор. 1, 21. 23), то это означаетъ не то, чтобы проповѣдь апостольская на самомъ дѣлѣ лишена была человѣческаго смысла или заключала въ себѣ совершенное противорѣчіе съ разумомъ или мудростію человѣческою, а то, что

она таковою должна была только казаться и дѣйствительно казалась для ложныхъ мудрецовъ вѣка сего,—въ существѣ же дѣла она была проповѣдію о Христѣ—Божіей силѣ и премудрости (1 Кор. 1, 24), и слѣдовательно не лишенною истинной мудрости. Ибо какимъ образомъ она могла не имѣть такой мудрости, когда, по слову апостола, „безумное Божіе мудрѣе человѣковъ“ (1 Кор. 1, 25)? Потому-то Апостолъ вслѣдъ за тѣмъ, какъ выразился о своей проповѣди, что она заключается не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, называетъ ее уже прямо мудростію, хотя вовсе не похожею на извращенную мудрость человѣческую. *Премудрость же*, говоритъ онъ, *глаголемъ въ совершенныхъ* (проповѣдуемъ между совершенными) *премудрость же не вѣка сего, ни князей вѣка сего престающихъ, но глаголемъ премудрость Божію* (1 Кор. 2, 6. 7). Въ посланіи къ колоссянамъ, предостерегая ихъ отъ того, чтобы кто не увлекъ ихъ философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу (Колос. 2, 8), въ тоже время онъ пишетъ имъ слѣдующее: „мы не перестаемъ молиться о васъ и просить, чтобы вы исполнялись познаніемъ воли Его (Божіей) во всякой премудрости и разумѣніи духовномъ..., возрастая въ познаніи Бога“ (Колос. 1, 9. 10). Такимъ образомъ ап. Павелъ только дѣлаетъ строгое отличіе и разграниченіе между истинною христіанскою мудростію и мудростію стихійною, не по Христу, но вовсе не не думаетъ уничижать первую ради злоупотребленій, дѣлаемыхъ послѣднею. Напротивъ, строго осуждая послѣднюю, онъ чрезъ это еще болѣе возвышаетъ первую и тогда какъ всячески предостерегаетъ вѣрующихъ отъ ложной мудрости, и словомъ и примѣромъ своимъ онъ убѣждаетъ ихъ возрастать и преуспѣвать въ истинной мудрости, т. е. въ познаніи Бога, конечно, при соблюденіи въ семъ случаѣ должныхъ отношеній разума къ вѣрѣ чрезъ надлежащее ей повиновеніе (Римл. 1, 5; 14, 25; 2 Кор. 10, 5).

Итакъ, ни Христосъ, ни апостолы не исключали своимъ ученіемъ умѣстности въ извѣстныхъ случаяхъ и необходимости прибѣгать къ образу представленія и изображенія божественныхъ истинъ подъ особенными мыслительными или разсудочными формами, а скорѣе собственнымъ примѣромъ своей приспособительности въ проповѣди къ разнымъ духовнымъ возрастамъ людей предполагали и въ нѣкоторомъ отношеніи узаконяли подобнаго рода умѣстность и необходимость, которая естественно должна была быть сознаваема и чувствуема въ церкви отъ времени все болѣе и болѣе, по мѣрѣ соприкосновенія и сближенія ея съ образованнымъ классомъ общества, какого бы рода ни было это сближеніе благопріятно, или не благопріятно ея интересамъ. Въ случаѣ неблагопріятнаго отношенія къ церкви людей ученаго и образованнаго класса, составляющихъ собою главную внутреннюю силу общества, для того, чтобы успѣшно предъ ними оправдать и защитить интересы божественной истины, необходимо было вступать съ ними въ борьбу съ тѣмъ оружіемъ, которое сами они считали дѣйствительнымъ и сильнымъ, и которымъ сами пользовались, т. е. съ оружіемъ образованія и науки, безъ чего всякаго рода попытки къ защитѣ должны были оставаться совершенно безплодными.

Точно такимъ же образомъ необходимо было поступать церкви съ людьми образованными и въ случаѣ благопріятнаго ихъ къ ней отношенія, если бы она захотѣла привлечь ихъ къ вѣрѣ. Ибо въ людяхъ такого рода стремленіе относиться ко всему сознательно и разумно, всякую истину становить предметомъ своей живой мысли и представлять ее подъ извѣстными разсудочными и научными формами составляетъ не прихоть, а внутреннюю, неотразимую потребность ихъ духа, такъ что если что либо принимаютъ они за истину, то не иначе, какъ подъ этимъ условіемъ, и принявши ее и усвоив-

ши себѣ, хотя бы она была и богооткровенная истина, опять не иначе ее могутъ представлять себѣ или мыслить, какъ подъ вышеозначенными разсудочными и научными формами.

Если, поэтому, въ послѣапостольское время мы на первыхъ порахъ не встрѣчаемся еще съ научнымъ способомъ изложенія христіанскихъ истинъ, который рано или поздно долженъ былъ привести къ попыткамъ построенія изъ нихъ научной системы, то причина этому была не иная, какъ та, что пока еще въ ряду христіанъ не появлялись люди науки и обширнаго свѣтскаго образованія. Но съ появленіемъ въ средѣ христіанства такого рода людей, естественно долженъ былъ произойти означенный поворотъ въ измѣненіи внѣшняго способа преподаванія и изложенія христіанскихъ истинъ вѣры,—что дѣйствительно и случилось послѣ возникновенія на свѣщникѣ церковномъ ставшихъ часъ отъ часу обращаться отъ язычества къ христіанству такого рода ученѣйшихъ и образованнѣйшихъ мужей, каковы были первые апологеты христіанскіе, во главѣ которыхъ стоитъ св. *Іустинъ философъ*. Св. Іустинъ и другіе подобные ему философы, напр. *Аристидъ*, *Аѳинагоръ и Татіанъ* приняли христіанство не вслѣдствіе какого либо случайнаго или безотчетнаго увлеченія имъ, а именно потому, что, ища вездѣ въ философскихъ системахъ и нигдѣ не находя полнаго удовлетворенія стремленіямъ своего мыслящаго духа къ истинѣ, нашли наконецъ свое искомое въ истинѣ христіанской,—почему, и по принятіи ея, они не только не переставали сознавать себя философами, но сравнительно съ прежнимъ еще больше стали сознавать себя таковыми, такъ какъ теперь только и стали они истинными философами, начавши обладать истинною христіанскою мудростію [1]). Они-то,

[1]) Св. Іустинъ напр. и сдѣлавшись христіаниномъ, не переставалъ считать себя философомъ и продолжалъ носить философскую мантію. Dial. c. Triph. c. 1. Euseb. eccles. hist. lib. IV. cap. 11

какъ сами опытно на себѣ испытавшіе возможность плодотворнаго соединенія глубины мысли философствующей съ силою вѣры, или истинной философіи съ христіанскимъ откровеніемъ, могли и для другихъ съ возможною ясностію и отчетливостію указать и опредѣлить надлежащее отношеніе между философіею и христіанскимъ откровеніемъ, между разумомъ и вѣрою, а вмѣстѣ съ этимъ и на самомъ дѣлѣ дать полезный примѣръ того, какъ и другимъ можно и должно пользоваться пособіемъ философіи или философствующаго разума, при защищеніи ли, или положительномъ раскрытіи истинъ христіанской религіи не только безъ вреда для нея, но даже съ явною пользою для ея интересовъ. И на самомъ дѣлѣ все это было ими сдѣлано по настоятельному вызову ихъ на то самою церковію, которая въ то время сознавала крайнюю нужду въ научномъ защищеніи своей вѣры въ виду сильныхъ и ѣдкихъ нападокъ на нее со стороны представителей языческой науки. Начало же этой научной дѣятельности въ пользу христіанской вѣры положено было первымъ христіанскимъ философомъ, св. Іустиномъ мученикомъ.

Іустинъ первый начинаетъ ясно сознавать важное значеніе разума въ дѣлѣ принятія и усвоенія божественной христіанской истины и первый, поэтому, старается отыскать соприкосновенныя сближенія между разумомъ и откровеніемъ и, опредѣливъ каждому изъ нихъ свое надлежащее значеніе и мѣсто, установить между ними самыя близкія и мирныя отношенія, чтобы чрезъ это найти въ разумѣ усерднаго служителя и дѣлателя на пользу откровенной истины, къ чему онъ призывается самою разумною природою своею и родствомъ ему этой истины. Разумъ и откровеніе, по Іустину, не представляютъ собою чего либо противорѣчащаго между собою и взаимно исключающаго другъ друга, а напротивъ заключаютъ въ себѣ нѣчто совершенно аналогичное и родственное другъ

другу, естественно и необходимо предполагающее одно другое. Гдѣ же основаніе этой внутренней ихъ близости между собою и родственной, неразрывной связи? Оно заключается въ самомъ ихъ происхожденіи отъ одного и того же источника или виновника—божественнаго Логоса. „Послѣдователи стоическихъ ученій“, говоритъ Іустинъ, „въ своей нравственной системѣ. равно какъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ поэты были прекрасны по причинѣ сѣмени Слова, насажденнаго въ родѣ человѣческомъ [1]). И все что когда либо сказано и открыто хорошаго философами и законодателями, все это ими сдѣлано соотвѣтственно мѣрѣ нахожденія ими и созерцанія Слова [2]). Ибо каждый изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно. что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ.... Итакъ все, что сказано кѣмъ нибудь хорошаго принадлежитъ намъ христіанамъ. Ибо мы послѣ Бога почитаемъ и любимъ Слово не рожденнаго и не изреченнаго Бога [3])“. Одинъ и тотъ же. слѣдовательно, по Іустину виновникъ и истины, присущей разуму въ дохристіанское время, и истины, содержащейся въ христіанскомъ откровеніи,—тотъ же божественный Логосъ, съ тою только разностію, что Онъ тамъ являлся только какъ бы въ задаточномъ или сѣменномъ видѣ (κατά σπερματικοῦ λόγου μέρος), а здѣсь открылся вполнѣ и всецѣло (παντος λογου) [4]), и что тамъ открывалъ онъ свою истину какъ бы предначинательно только и частично, а здѣсь открылъ ее вполнѣ и всецѣло (λογικόν τὸ ὅλον) [5]). Въ такой близкой между собою аналогіи Іустинъ поставляетъ здѣсь истину естественную и истину откровенную, что можно бы даже по-

[1]) Apolog. II. n 8.
[2]) Ibid n. 10.
[3]) Ibid. n 13.
[4]) Ibid n 8
[5]) Ibid. n. 10.

думать, что онъ по ихъ внутреннему существу совершенно отождествляетъ, допуская между ними только количественное различіе, а не качественное, такъ что истина откровенная должна представлять собою не болѣе, какъ только пополненную и болѣе развитую истину естественную. Но такъ далеко простирать сближеніе между разумомъ и откровеніемъ, между истиною естественною и откровенною вовсе не было ни въ мысляхъ, ни въ цѣляхъ св. Іустина. Логосъ, по Іустину, разсѣевавшій по частямъ лучи своей истины въ древнемъ язычествѣ и затѣмъ вполнѣ открывшій себя въ христіанствѣ, конечно, есть одинъ и тотъ же божественный Логосъ, но дѣйствія Его въ первомъ и въ послѣднемъ случаѣ по своему существу и характеру совершенно отличны. Тамъ Онъ проявлялъ Себя частично и условно,—въ зависимости отъ такого или иного нравственнаго и умственнаго состоянія людей; здѣсь же напротивъ Онъ открываетъ Самого Себя всецѣло и совершенно безотносительно. Дѣйствія Логоса перваго рода, прямѣе сказать, имѣли характеръ посредствуемаго чрезъ разумъ откровенія естественнаго, а дѣйствія Его въ послѣднемъ случаѣ носятъ на себѣ характеръ откровенія непосредственнаго и сверхъестественнаго. На дѣйствія, поэтому, сѣменнаго Логоса, открывавшагося въ дохристіанское время, можно смотрѣть только какъ на предначинательныя или темныя предъизображенія того, что имѣлъ произвести въ христіанствѣ полный и цѣлостный божественный Логосъ, но вовсе не слѣдуетъ смотрѣть на нихъ, какъ на дѣйствительный зародышъ или сѣмя, изъ котораго возникли послѣдняго рода откровенія и дѣйствія Логоса. Отношеніе первыхъ къ послѣднимъ не есть отношеніе зерна къ произрастающему изъ него растенію или дереву, а скорѣе—отношеніе тѣни къ дѣйствительному тѣлу подобно тому, какъ и истина, открываемая Логосомъ въ древнеязыческомъ мірѣ, вовсе не составляетъ собою зародыша или зерна по от-

ношенію къ христіанской откровенной истинѣ, а только такъ относится къ ней, какъ копія—къ оригиналу. Потому то Іустинъ, указавъ на то, что лучшіе изъ древнихъ мыслителей не были совершенно лишены истины, дѣлаетъ такое замѣчаніе: „всѣ они посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, но темно. Ибо иное дѣло сѣмя и нѣкоторое подобіе чего либо, данное по мѣрѣ пріемлемости, а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благости“ [1]). „Мы имѣемъ нѣчто схожее съ содержимымъ уважаемыми поэтами и философами, нѣчто же—полнѣе и достойнѣе Бога“ [2]). Но достаточно было, по Іустину, и такое отношеніе признать между разумомъ и христіанскимъ откровеніемъ. чтобы убѣдиться въ томъ, что разумъ и откровеніе не представляютъ собою что либо чуждое и противоположное другъ другу, а что они, существуя другъ для друга, напротивъ могутъ и должны стоять между собою въ самомъ близкомъ и внутреннемъ отношеніи и вмѣсто взаимнаго отдаленія и отчужденія служить другъ другу въ интересахъ одной и той же всегда себѣ равной и неизмѣнной божественной истины. Ибо какое можетъ быть противорѣчіе или несогласіе между тою истиною, которая открывалась людямъ божественнымъ Логосомъ посредственно или предначинательно, и истиною открытою тѣмъ же Логосомъ непосредственно и въ видѣ совершенномъ,—между истиною, какъ копіею, и истиною, какъ ея оригиналомъ? Не должны ли, поэтому, сами собою расположиться въ пользу откровенія владѣющіе только копіею истины—философы и обратиться къ нему, чтобы сдѣлаться обладателями истины полной и совершенной? Тѣмъ болѣе это должно оказаться для нихъ необходимымъ, что они не владѣютъ и

[1]) Apolog II, n. 13.
[2]) Apolog I, n. 20.

вѣрною копіею божественной истины, такъ какъ свѣтлые лучи ея у нихъ перемѣшаны съ безчисленными заблужденіями и такъ затемнены ихъ собственными противорѣчіями, что съ большимъ только трудомъ можно отыскивать и разглядывать ихъ среди этого хаоса и мрака [1]).

Опредѣляя такимъ образомъ отношеніе между философіею и откровеніемъ, между разумомъ и вѣрою, св. Іустинъ, понятно, съ одной стороны обезоруживалъ враждебныхъ христіанству языческихъ философовъ и располагалъ ихъ въ его пользу, а съ другой и самихъ христіанъ отклонялъ отъ крайняго и уничижительнаго взгляда на разумъ и философію, располагая ихъ отдавать свое должное этимъ натуральнымъ источникамъ божественнаго откровенія и тѣмъ, что они представляютъ истиннаго, безопасно пользоваться для блага вѣры Христовой, чему и самъ положилъ начало и далъ достойный подражанія другимъ примѣръ. Главное, чѣмъ пользовался Іустинъ изъ науки, при защищеніи и изложеніи истинъ христіанской вѣры, это разсудочный или философскій образъ представленія вещей, доказательства философскаго характера въ подтвержденіе той или другой истины, и отчасти самый языкъ философскій, особенно же научный способъ или методъ въ изслѣдованіи и раскрытіи истины. Но при всемъ этомъ онъ строго сохранялъ внутреннюю неизмѣнность существа каждой истины христіанской и оставался всегда неизмѣнно вѣренъ духу вѣры всей древней церкви Христовой, которая, поэтому, съ благодарнымъ чувствомъ приняла всѣ его научные труды для защиты ея истины и всегда смотрѣла на нихъ съ своимъ полнымъ одобреніемъ и уваженіемъ.

Вслѣдъ за Іустиномъ по его пути идутъ другіе христіанскіе ученые апологеты, *Аѳинагоръ*, *Аристидъ*, *Татіанъ* и

[1]) Apolog. I. n. 44. Этою мыслію также проникнуто все сочиненіе Іустиново Cohortatio ad gentes.

Θеофилъ, направлявшіе свою ученую дѣятельность, по примѣру св. Іустина, по преимуществу на защиту вѣры Христовой отъ язычества и его враждебной христіанству философіи. Но такъ какъ они почти совершенно согласны съ Іустиномъ въ своихъ воззрѣніяхъ на отношеніе философіи къ откровенію, а также на умѣстность и необходимость употребленія научнаго способа при защитѣ и раскрытіи истинъ вѣры; то мы, проходя ихъ молчаніемъ, переходимъ къ дальнѣйшимъ знаменитымъ и ученымъ мужамъ древности, именно къ тѣмъ, на долю которыхъ выпало вести борьбу противъ христіанскиеретическаго гностицизма и которые, поэтому, естественно должны были сдѣлать шагъ далѣе на пути къ научному изложенію догматовъ, бывъ вынуждены самымъ ходомъ дѣла ложному гносису противопоставить истинное знаніе христіанской вѣры. Гностики, представляя въ своемъ ученіи разнородную смѣсь христіанства съ древне-философскими и языческими воззрѣніями, въ тоже время претендовали на обладаніе ими одними, какъ пневматиками, высшею истиною христіанскою, имѣющею форму знанія (γνῶσις), которая, по ихъ мнѣнію, была чужда остальнымъ вѣрующимъ, какъ иликамъ или психикамъ, довольствующимся одною простою вѣрою. Это гностическое воззрѣніе на христіанскую истину проистекало отъ того, что гностики вмѣсто того, чтобы отличать въ ней только двѣ разныя формы, подъ которыми она можетъ являться, форму простой вѣры и форму знанія, ее саму раздѣлили на двѣ степени или вида, какъ совершенно отличные и отдѣльные другъ отъ друга,—а именно, на христіанскую истину простой и неразумной вѣры и истину разумнаго знанія (γνῶσις), а сдѣлавши это, они должны были и предположить особые источники для той и другой истины и за тѣмъ назначить между христіанами и особенную область для одной и другой. Отсюда у гностиковъ то предположеніе, что Христосъ и апостолы одному

учили открыто слушателей изъ простаго народа, а другое преподавали втайнѣ людямъ высшаго духовнаго состоянія—совершеннымъ, способнымъ къ принятію высшаго ученія, однихъ научали простымъ истинамъ вѣры, другимъ же сообщали высшія истины знанія или истинную мудрость, о которой говоритъ ап. Павелъ, что онъ проповѣдывалъ ее между совершенными (1 Кор. 2, 6). Эта то послѣдняго рода мудрость, по мнѣнію гностиковъ, и перешла къ нимъ путемъ сокровеннаго преданія и сдѣлалась достояніемъ ихъ однихъ, какъ совершенныхъ, почему они по праву себя могутъ назвать гностиками. Что же касается до остальныхъ простыхъ и несовершенныхъ христіанъ, принадлежащихъ къ церкви, то ясно, что они не обладаютъ знаніемъ или мудростію христіанскою и что ихъ достояніе составляетъ одна простая и неразумная вѣра. Гностицизмъ, такимъ образомъ, усвоя себѣ одному высшую ступень истины христіанской, какъ знанія (γνῶσις), былъ живымъ протестомъ противъ общецерковной вѣры, клонившимся къ тому, чтобы сравнительно съ собою унизить ее въ глазахъ людей образованныхъ, какъ будто бы она не имѣла въ себѣ ничего разумнаго, почему и никогда не могла возвыситься до степени знанія, будучи принуждена всегда ограничиваться однимъ простымъ, безотчетнымъ вѣрованіемъ. Чтобы, поэтому, съ успѣхомъ поразить гностицизмъ, борцамъ за вѣру необходимо было прежде всего доказать, что истина христіанская, какою принесена была на землю Христомъ и какъ была проповѣдана міру апостолами, всецѣло дарована церкви и въ ней одной хранится она неизмѣнно и непрерывно то въ видѣ простой вѣры, то принимая форму знанія безъ всякаго нарушенія своей чистоты и цѣлости и что, слѣдовательно, внѣ церкви нѣтъ ни истины, ни истиннаго ея знанія; а затѣмъ, что въ практическомъ отношеніи должно было имѣть особенную важность, требовалось на самомъ дѣлѣ противопоставить

поборникамъ ложнаго гностицизма истинный христіанскій гносисъ, т. е. разумное пониманіе и такое же изложеніе истинъ христіанской вѣры въ духѣ вселенской церкви. Все это по частямъ и было выполнено древними защитниками вѣры противъ гностицизма. Первую половину этой задачи съ полнымъ успѣхомъ выполнили св. Ириней ліонскій и Тертулліанъ, а выполненіе второй ея половины приняли на себя учители александрійскіе Климентъ и Оригенъ. Къ тѣмъ и другимъ мы и переходимъ.

Апостолы, по *Иринею*, устроя церковь Христову, въ нее всецѣло положили все, что не относилось къ истинѣ. Если бы они владѣли и сокровеннымъ ученіемъ, предназначавшимся для совершенныхъ, то и таковое должны бы были передать своимъ преемникамъ епископамъ, которые, замѣняя ихъ собою, должны были быть, подобно имъ, совершенными, какъ во всемъ, такъ и въ особенности въ своемъ учительствѣ [1]). Если поэтому гдѣ нужно искать знанія христіанской истины и если гдѣ можно найти его, то только въ церкви и въ одной церкви. „Истинное знаніе (γνῶσις)—въ ученіи апостольскомъ и въ первоначальномъ устройствѣ церкви во всемъ мірѣ“ [2]). Но нужно при этомъ помнить, что знаніе ни чуть не умножаетъ и не увеличиваетъ, равно какъ незнаніе или простая вѣра не унижаетъ и не умаляетъ божественной истины Христовой, которая по своей природѣ едина и неизмѣнна и остается всегда тою же, принимаютъ ли ее простою вѣрою, или же принимаютъ ее разумно [3]). Гдѣ же, по Иринею, границы, среди которыхъ безъ ущерба для истины вращается истинное знаніе въ отличіе отъ ложнаго гносиса? „Большее или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія (каждаго), со-

[1]) Contr. haeres. lib. III cap. 3. n. 1 cap 4. n. 1.
[2]) Contr. haeres. lib. IV. cap 33. n. 8.
[3]) Ibid. lib. I. cap. 10. n. 2.

стоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія (вѣры), не въ томъ, чтобы измышлять иного Бога... или иного Христа, или иного Единороднаго, а въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовать мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашать съ содержаніемъ вѣры и раскрывать ходъ домостроительства Божія относительно рода человѣческаго“ [1]). Развивая далѣе свою мысль, Ириней въ видѣ примѣровъ указываетъ и на частные случаи, въ которыхъ можетъ найти для себя примѣненіе дѣятельность разума въ пользу вѣры, а именно на такого рода случаи, гдѣ требуется только разъясненіе всякаго рода недоумѣній по поводу уже извѣстныхъ и данныхъ откровеніемъ истинъ, но ни чуть не изысканіе какой либо новой истины,—а этимъ ясно показываетъ, что хотя онъ былъ непримиримымъ противникомъ гностическихъ умствованій, клонившихся къ совершенному попранію и низвращенію истины Христовой, но тѣмъ не менѣе не отрицалъ безусловно извѣстной доли участія разума въ дѣлѣ вѣры, а только имѣлъ въ виду съ возможною строгостію опредѣлить здѣсь для его дѣятельности должныя и законныя границы, которыя были переступаемы гностиками.

Тертуллианъ совершенно согласно съ Иринеемъ доказываетъ противъ гностиковъ, что истина Христова всецѣло хранится только въ церкви, въ которой положили ее, при основаніи первыхъ церквей, апостолы, происходившіе отъ Христа, подобно тому, какъ самъ Христосъ происходилъ отъ Бога [2]), и что, поэтому, истины нужно искать, возвышаясь путемъ непрерывно преемственнаго преданія къ древнимъ апостольскимъ церквамъ, только здѣсь, а не гдѣ либо инуду, у Маркіона, или Валентина, или еще у кого либо другого, измышляющаго новую, неизвѣстную древнимъ церквамъ истину [3]). Но онъ по

[1]) Ibid. lib. I. cap. 10 n. 3.
[2]) De praescript. cap. 21
[3]) Ibid cap. 10, 11.

видимому расходится съ Иринеемъ въ предоставленіи за разумомъ извѣстной доли его участія въ познаніи уже найденной въ церкви истины, что́ имъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ какъ будто вовсе не предполагается или даже исключается. „Мы не нуждаемся“, такъ напримѣръ разсуждаетъ Тертулліанъ, „ни въ любознательности послѣ Іисуса Христа, ни въ изысканіяхъ послѣ евангелія. Вѣруя имъ, мы не имѣемъ надобности вѣрить чему либо иному, кромѣ этого“ [1]). „Ничего не знать противнаго правилу (вѣры)—значитъ все знать“ [2]). „Ищите, пока не нашли, а когда нашли, должны вѣрить, тогда вамъ не остается ничего болѣе, какъ хранить то, чему повѣрили. Ибо когда ты совершенно повѣришь этому, то не долженъ уже вѣрить чему либо иному и вслѣдствіе этого не долженъ искать (чего либо иного), когда нашелъ (искомое), и увѣрилъ въ преподанное Тѣмъ, Кто не дозволяетъ тебѣ искать чего либо иного, кромѣ того, чему научилъ Онъ самъ“ [3]). Или еще въ одномъ мѣстѣ: „что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіею и церковію, между еретиками и христіанами“ и т. п. [4]). Но чтобы понимать надлежащимъ образомъ Тертулліана какъ здѣсь, такъ и въ другихъ подобнаго рода мѣстахъ, не нужно терять изъ виду того, что онъ во всѣхъ этихъ случаяхъ разсуждаетъ объ истинѣ христіанской по ея внутреннему содержанію, а не по внѣшней только формѣ ея проявленія и раскрытія, и что поэтому онъ смотритъ на исканіе чего либо, по принятіи истины божественной, не какъ на однѣ попытки къ ея уясненію и утвержденію, а какъ на прямое ея отрицаніе или недовольство ею, вызывающее, для замѣны ея, на поиски за другими какими либо новыми и совершенно чуждыми и противными ей по-

[1]) De praescript. cap. 7, in Patr Curs. compl. lat T. II. col 21.
[2]) Ibid. cap. 14. col 27
[3]) Ibid. cap. 9, col. 23.
[4]) Ibid cap. 7, col 20

знаніями [1]). Если далѣе Тертулліанъ слишкомъ рѣзко и даже жестко выражался противъ философіи, то нужно помнить, что при этомъ онъ имѣлъ въ виду не столько философію саму въ себѣ, какою она должна бы быть, сколько ложное направленіе современной ему философіи, представляющей собою уродливую смѣсь язычества съ христіанствомъ, въ заблужденіяхъ гностиковъ [2]). Что же касается до благоразумнаго пользованія разумомъ и наукою для блага вѣры, для болѣе успѣшнаго защищенія и болѣе яснаго раскрытія и опредѣленія ея истинъ, то, конечно, Тертулліанъ, какъ и Ириней, вовсе не былъ противъ этого. Доказательствомъ сему служитъ научный характеръ самихъ же его сочиненій, не исключая и догматическихъ (напр. его сочиненіе о Тройцѣ противъ Праксея). Тѣмъ не менѣе нужно замѣтить, что Тертулліанъ, равно какъ и Ириней, ограничился по преимуществу однимъ отрицательнымъ опроверженіемъ еретическаго гносиса, вовсе не думая принимать на себя положительной задачи—противопоставить ему на самомъ дѣлѣ опытъ истиннаго знанія вѣры Христовой. Выполненіе этой задачи, какъ мы уже замѣтили выше, выпало только на долю александрійскихъ учителей, которымъ болѣе всего она приходилась по ихъ личному умосозерцательному настроенію, такъ какъ они сами, получивъ научное и превосходное философское образованіе въ Александріи, тогдашнемъ средоточіи всѣхъ наукъ и по преимуществу философіи, яснѣе другихъ сознавали великую важность и полезную примѣнимость такого образованія для христіанской вѣры, почему не только сами высоко дорожили имъ и пользовались имъ для блага христіанства, но усердно заботились о распространеніи его и между другими христіанами (чрезъ свою педагогическую дѣятельность въ але-

[1]) De praescript. cap. 10, 11.
[2]) Ibid cap. 7.

ксандрійскомъ училищѣ), въ виду, конечно, продленія такой же пользы для вѣры Христовой и на дальнѣйшее время.

Климентъ александрійскій, на котораго можно смотрѣть, какъ на представителя александрійскаго, философско-богословскаго направленія, первый дѣлаетъ прямую открытую и рѣшительную попытку къ тому, чтобы истины христіанской вѣры представить въ формѣ научнаго знанія (истинно-христіанскаго гносиса), при чемъ, конечно, руководится столь же яснымъ и твердымъ взглядомъ, какъ на общее отношеніе философіи къ христіанскому откровенію или разума къ вѣрѣ, такъ и въ частности на умѣстность и даже въ извѣстномъ отношеніи необходимость пользованія философіею или разумомъ для блага вѣры. На отношеніе древней философіи, а вмѣстѣ съ симъ и на отношеніе разума къ христіанскому откровенію Климентъ александрійскій точно также смотрѣлъ, какъ и св. Іустинъ. По его представленію, полная, цѣлостная и чистая истина заключена въ одномъ христіанскомъ откровеніи. Что же касается греческой философіи, то въ ней содержались только частичные и раздробленные лучи истины и то съ примѣсью всякаго рода заблужденій, такъ что, если отличались между собою чѣмъ либо древнія философскія школы, то развѣ только большею или меньшею степенью этого уродливаго смѣшенія истины съ ложью, въ какомъ отношеніи нельзя не отдать преимущественнѣйшаго уваженія философіи Платона, какъ соблювшаго сравнительно съ другими философами большую чистоту истины и получившаго, поэтому, право на названіе себя философомъ еврейскимъ (ἐξ ἑβραίων) [1]). И эти, разсѣянные у разныхъ философовъ, лучи истины обязаны были своимъ происхожденіемъ не кому иному, какъ тому же божественному Логосу, который, проявляя себя въ христіанскомъ

[1]) Strom. lib. I. cap. 1. (Patr. Curs. Compl. graec. T. VIII, col. 696).

откровеніи всецѣло и непосредственно, въ тоже время открывалъ себя частично и посредствомъ путей естественныхъ въ разумѣ древнихъ философовъ [1]). Не могло, поэтому, быть противорѣчія между однимъ и другимъ способомъ откровенія божественной истины, а напротивъ отсюда должно было происходить то, что одинъ, низшій способъ откровенія истины, долженъ былъ служить другому высшему способу, предъуказывая собою на него и ведя людей къ нему. Откровеніе Логоса въ древней философіи было не болѣе, какъ только тусклымъ и частичнымъ свѣтомъ звѣздъ, свѣтящихъ во время ночи, но этотъ свѣтъ предъуказывалъ и предъизображалъ собою полный дневной свѣтъ божественной истины, имѣвшей открыться въ христіанствѣ [2]). Если философія не была правящимъ или руководящимъ жизненнымъ началомъ (οὐ κατὰ προηγούμενον), чѣмъ было ветхозавѣтное откровеніе [3]), то тѣмъ не менѣе ей предназначено было служить тѣмъ же цѣлямъ, для которыхъ до пришествія Христова дано было и служило откровеніе.— она, подготовляя путь царственному ученію (τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ) [4]), предъочищала души къ вѣрѣ въ него [5]), и такимъ образомъ въ дѣлѣ приготовленія людей ко Христу она становилась для еллиновъ тѣмъ, чѣмъ законъ былъ для евреевъ [6]). „Если же въ древнемъ языческомъ мірѣ философія болѣе или менѣе служила христіанскому откровенію, приводя людей ко Христу, то ясно, по Клименту, что и теперь она можетъ и должна служить ему, только не какъ та или иная, принадлежащая къ опредѣленной школѣ, философія, а какъ философія

---

[1]) Strom. Ibid. cap. 17—19.
[2]) Cohort. ad gent. cap 11. Stromat. lib. 1. cap. 20.
[3]) Stromat. lib. 1. cap. 7.
[4]) Ibid. cap. 16.
[5]) Strom. lib. VII. cap. 3. (Curs. T. IX col 424).
[6]) Ibid. lib. VI. cap. 17. (Curs. T. IX. col. 392).

вообще, какъ стремленіе и любовь къ мудрости [1]). Напрасно, поэтому, нѣкоторые боятся философіи, какъ дѣти привидѣній, опасаясь отъ нея утраты своей вѣры. Если ихъ вѣра такова, что можетъ быть поколеблена философіею, то они должны понять, что не имѣютъ истинной вѣры, потому что только ложное мнѣніе можетъ быть побѣждено, а не истина [2]). Въ чемъ же, по Клименту, можетъ и должно состоять служеніе христіанскому откровенію со стороны философіи или философствующаго разума? Поставлять здѣсь разумъ въ роли изыскателя какой либо еще не найденной истины—совершенно неумѣстно и странно. Послѣ того, какъ сошелъ къ намъ съ неба божественный Логосъ, намъ нечего больше обращаться къ школамъ человѣческимъ, не зачѣмъ больше стремиться въ Аѳины и остальную Грецію за пріобрѣтеніемъ истины,—Онъ принесъ съ собою и даровалъ намъ полную и совершенную истину, послѣ которой нельзя уже ожидать другой болѣе высшей и совершеннѣйшей истины подобно тому, какъ послѣ появленія дневнаго свѣта, смѣняющаго собою слабый свѣтъ ночный, нельзя ожидать другаго болѣе свѣтлаго и яркаго свѣта [3]). Но если философія не можетъ дать ничего новаго сравнительно съ тѣмъ, что даровано намъ божественнымъ Логосомъ въ принесенной Имъ на землю истинѣ, то тѣмъ не менѣе ея участіе здѣсь весьма не лишне и не безполезно. Не будучи виновною или истинною причиною вовсе независящей отъ нея божественной истины, она можетъ служить ей, какъ сопричина, или какъ вспомогательная и содѣйствующая причина, при ея распространеніи между людьми и утвержденіи. Она способна подготовить умы къ принятію божественныхъ истинъ, подобно

---

[1]) Ibid. lib. 1, cap. 7.
[2]) Strom. lib VI. cap. 10
[3]) Cohort. ad gent. cap 11.

тому, какъ грамматика подготовляетъ ихъ къ изученію философіи. Владѣя, далѣе, искусствомъ представлять вещи ясно и раздѣльно, она можетъ воспользоваться этимъ же искусствомъ для представленія божественныхъ истинъ въ болѣе ясномъ и видномъ свѣтѣ, чтобы сдѣлать ихъ болѣе доступными для ихъ пониманія и усвоенія. Она, наконецъ, въ состояніи отразить всякія софистическія на нихъ нападки и навсегда сдѣлаться противъ нихъ твердымъ и надежнымъ оплотомъ [1]). Вотъ что философія, или философствующій разумъ можетъ и долженъ сдѣлать для вѣры Христовой, не только не причиняя этимъ ей никакого вреда, но и оказывая ей важную услугу чрезъ возведеніе ея на степень истиннаго знанія. Такимъ образомъ, по Клименту, для достиженія истиннаго христіанскаго гносиса или разумнаго знанія истинъ вѣры допускается и требуется со стороны разума дѣятельность только чисто-формальная, которая съ отрицательной стороны должна состоять въ научномъ защищеніи истинъ вѣры, а съ положительной стороны въ ихъ болѣе ясномъ и точномъ опредѣленіи и раскрытіи, безъ всякаго измѣненія ихъ сущности. Самымъ же важнымъ пособіемъ для истиннаго гностика въ семъ дѣлѣ, по мнѣнію Климента, должно служить полное и основательное знаніе и такое же изъясненіе Писанія, но въ духѣ церковной вѣры. „Гностикъ только тотъ, кто состарѣлся надъ Писаніями и соблюлъ въ догматахъ апостольское и церковное правомысліе“ [2]). На этомъ требованіи отъ православнаго толкователя слова Божія Климентъ настаиваетъ, очень твердо, и въ его соблюденіи полагаетъ существенное отличіе истиннаго христіанскаго гностика отъ гностика-еретика, который изъясняетъ Писаніе, слѣдуя одному личному своему произволу и совершенно оставляя въ сторонѣ

---

[1]) Strom. lib. , cap. 20; lib VI. cap. 10.

[2]) Strom lib. VII. cap. 16 (Part. curs. compl. T. IX. col 544).

необходимую здѣсь норму апостольской и церковной вѣры, тогда какъ первый всегда строго держится этой нормы. Но нужно замѣтить при этомъ, что Климентъ въ области апостольской вѣры и церковнаго преданія отличаетъ особенное своего рода гностическое преданіе, которымъ будто бы непрерывно при изъясненіи Писанія пользовались въ церкви ея учители, наслѣдовавъ его по преемству отъ апостоловъ, которые въ свою очередь получили его отъ самаго Христа, изъяснявшаго имъ глубокій и сокровенный смыслъ Писаній[1]). Это-то подало поводъ нѣкоторымъ заподозрѣвать Климента въ его наклоненіи къ гностицизму тѣмъ болѣе, что вышеозначенное воззрѣніе его прикрѣпляется имъ къ тому же мѣсту у ап. Павла, гдѣ—рѣчь о мудрости между совершенными (1 Кор. 2, 6), къ которому привязывали и еретическіе гностики свой ложный гносисъ. Но не нужно при этомъ терять изъ виду того, что гностическое преданіе Климентово по своему существу совершенно отлично отъ преданія гностиковъ. Тогда какъ послѣднее совершенно противополагается общей церковной вѣрѣ и церковному преданію, а также, отособляясь отъ обыкновенныхъ простыхъ вѣрующихъ, какъ психиковъ, становится достояніемъ только однихъ гностиковъ,—первое вовсе не выходитъ изъ предѣловъ области общей церковной вѣры и общаго церковнаго преданія и потому, не дѣлаясь исключительнымъ достояніемъ какого либо привиллегированнаго кружка людей, предоставляется въ полное обладаніе каждому вѣрующему, только бы каждый захотѣлъ того и сдѣлалъ себя къ тому способнымъ[2]). Гностикъ Климентовъ не противополагаетъ себя никому изъ простыхъ вѣрующихъ, какъ это дѣлаетъ гностикъ—еретикъ, а напротивъ находится въ союзѣ мира и

[1]) Strom. lib. VI. cap. 15 (Ibid. col. 348 et 349).
[2]) Ibidem (Ibid. col. 350.

любви съ ними и одушевляется вмѣстѣ съ ними одною и тою же вѣрою апостольскою и церковною, только яснѣе и полнѣе, чѣмъ они, понимая ее. Его гносисъ не есть что либо противоположное вѣрѣ, какъ еретическій гносисъ, а есть таже вѣра, только возведенная на степень знанія или облеченная въ его форму.

Руководясь такого рода воззрѣніями на философію, какъ служебную силу, при посредствѣ которой христіанская истина можетъ быть возведена на степень знанія, Климентъ представляетъ и самый опытъ такого служенія философіи или философствующаго разума божественной истинѣ въ своемъ сочиненіи, носящемъ названіе *Строматъ*. Названіемъ στρώματα, что означаетъ—ковры или ткань, авторъ, кажется, хотѣлъ выразить ту мысль, что онъ, полагая за основу всѣхъ своихъ воззрѣній одну христіанскую истину, въ тоже время пользовался разными философскими ученіями, какъ тканью, съ цѣлью—при помощи узоровъ философскаго знанія сообщить и самой истинѣ видъ болѣе совершенный, оживленный и разнообразный. И эта цѣль, преслѣдуемая авторомъ во всемъ его сочиненіи, можно сказать, съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ достигается, хотя иногда не безъ перевѣса философскаго элемента въ ущербъ вѣрѣ. Но въ этомъ твореніи напрасно бы стали искать чего либо похожаго на систематическую науку о догматахъ вѣры. Здѣсь догматическія истины перемѣшаны съ истинами нравственными, историческими и философскими и потому не имѣютъ никакой внутренней связи между собою и послѣдовательности. Но въ исторіи догматики оно весьма замѣчательно и важно въ томъ отношеніи, что представляетъ собою первый опытъ довольно полнаго собранія и обозрѣнія догматовъ вѣры и, что̀ всего важнѣе, вполнѣ научнаго ихъ изслѣдованія и изложенія.

Примѣръ такого по своему времени замѣчательнаго въ научно-догматическомъ отношеніи труда не могъ остаться безъ своихъ послѣдствій для дальнѣйшаго хода въ развитіи научной стороны христіанскаго вѣроученія, и онъ дѣйствительно скоро нашелъ себѣ достойнаго подражателя въ *Оригенѣ*, еще дальше подвинувшемъ впередъ дѣло научнаго изложенія догматовъ вѣры, хотя не всегда безъ ущерба ихъ внутренней чистотѣ и неизмѣнности. Сочиненіе Оригеново о началахъ περὶ ἀρχῶν представляетъ собою уже не образчикъ только отрывочно-научнаго изложенія догматовъ, а опытъ полнаго систематическаго ихъ изложенія, имѣющій видъ научной по извѣстному плану постройки, и во многомъ приближающійся къ требованіямъ цѣлостной науки. Оно дѣлится на четыре книги, изъ коихъ въ первой трактуется о Богѣ—Отцѣ, Сынѣ (Логосѣ) и Св. Духѣ, затѣмъ о высшихъ духахъ, ихъ свободѣ, паденіи, и о различіи духа отъ матеріи, во второй излагается ученіе о твореніи міра и человѣка, о воплощеніи Слова, о дѣйствіяхъ Духа Святаго въ пророкахъ и апостолахъ, о душѣ, воскресеніи, наградахъ и наказаніяхъ. Предметомъ третьей книги служатъ разсужденія нравственнаго характера,—о свободной волѣ человѣка и о средствахъ нравственнаго ея преспѣянія, а въ четвертой авторъ трактуетъ о божественности св. Писанія и о способахъ благоразумнаго и спасительнаго имъ пользованія. Судя по одному общему перечню предметовъ, содержащихся въ сочиненіи о началахъ, уже отчасти можно предполагать, а ближе съ нимъ познакомившись—и убѣдиться въ томъ, что оно не есть только сборникъ отрывочныхъ изслѣдованій разнаго рода истинъ христіанскаго ученія, а напротивъ составляетъ собою одно довольно цѣлостное произведеніе, проникнутое одною мыслію и направленное къ одной своей цѣли, а именно той, чтобы въ возможно-полномъ и связномъ видѣ представить то, что казалось автору са-

мымъ существеннымъ и основнымъ въ ученіи христіанскомъ,— почему, съ вѣроятностію можно думать, и названо оно имъ— περὶ ἀρχῶν [1]). О догматахъ вѣры, которые Оригенъ, безъ сомнѣнія, признавалъ самымъ существеннымъ въ ученіи христіанскомъ, онъ трактуетъ вначалѣ, въ первыхъ двухъ своихъ книгахъ. Если же онъ къ нимъ присоединилъ еще двѣ книги, одну чисто нравственнаго, послѣднюю—чисто экзегетическаго характера, то это, конечно, произошло отъ того, что онъ считалъ немыслимымъ совершенное отдѣленіе вѣроученія христіанскаго отъ нравоученія, какъ внутренно и неразрывно связанныхъ между собою въ жизни, и что далѣе съ своей точки зрѣнія столько же нераздѣльнымъ какъ съ вѣроученіемъ, такъ и нравоученіемъ христіанскимъ, онъ признавалъ изученіе и пониманіе св. Писанія. Такой планъ и распорядокъ содержанія въ сочиненіи Оригеновомъ, конечно, могутъ показаться во многомъ несовершенными съ нашей точки зрѣнія, но по своему времени они были очень и очень удовлетворительны, и съ этой стороны, равно какъ вообще со стороны научной постановки дѣла, произведеніе Оригеново заслуживаетъ не упрека, а скорѣе глубокаго уваженія къ необычайному и творческому уму его автора. Недостатокъ же его, и недостатокъ весьма важный, заключается собственно въ его особенномъ духѣ и направленіи, а именно въ господствующемъ преобладаніи здѣсь духа философскаго, вслѣдствіе чего въ немъ

[1]) Мнѣніе Маркелла анкирскаго, видѣвшаго въ сочиненіи Оригеновомъ одно воспроизведеніе ученія [illegible] гонова, и потому утверждавшаго, что περὶ ἀρχῶν означаетъ абсолютныя начала всего бытія, было отвергнуто Евсевіемъ (Euseb Cont. Marcell lib. I cap. 4). Еще произвольнѣе мнѣніе нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученыхъ, какъ напр. Баура, что будто περὶ ἀρχῶν обозначаются Богъ, міръ, душа и св. Писаніе, главные предметы, составляющіе содержаніе четырехъ книгъ сочиненія Оригенова (Baur ed 1858 Dogmengeschicte § 12, p 76 et 77). Другіе разумѣютъ подъ началами члены вѣры, или основныя ученія христіанскія, которыя авторъ намѣренъ былъ поставить предметомъ своего изложенія (Redepenning. Origenes. 1. S. 394 ff).

догматы вѣры часто отодвигаются на задній планъ и ставятся въ тѣни, тогда какъ весьма видное и первостепенное мѣсто дается часто философскимъ мнѣніямъ и даже иногда такого рода мнѣніямъ и предположеніямъ, которыя вовсе не могутъ быть оправданы церковною вѣрою, или даже стоятъ въ прямомъ несогласіи съ нею. Впрочемъ и въ этомъ отношеніи нельзя слишкомъ строго упрекать Оригена, если принять во вниманіе тѣ побужденія и цѣли, подъ вліяніемъ которыхъ было писано его сочиненіе. Главное побужденіе, руководившее имъ въ семъ случаѣ, было то, чтобы ложному еретическому гносису противопоставить истинный христіанскій гносисъ, цѣль же, къ которой онъ всею душею своею стремился, состояла въ томъ, чтобы при помощи философствующей мысли все въ христіанскомъ ученіи по возможности представить осмысленнымъ и разумнымъ, ничего безъ объясненія не оставляя въ немъ такого, что могло бы вызвать возраженія или недоумѣнія со стороны мыслящаго духа. Если, поэтому, Оригенъ въ преслѣдованіи своей цѣли позволялъ себѣ иногда переходить за границы, опредѣляемыя церковною вѣрою, то причины этому скорѣе нужно искать въ его неумѣренной ревности ко благу вѣры, чѣмъ въ намѣренномъ желаніи ей хоть самаго малѣйшаго вреда. Въ основѣ его научно-догматической дѣятельности лежали воззрѣнія на отношеніе философіи къ откровенію въ общемъ совершенно согласныя съ тѣми, какихъ держались еще далеко прежде образованные учители церкви, начиная съ Іустина, и какимъ продолжали слѣдовать подобные же учители въ дальнѣйшіе вѣка. Но по частямъ нельзя не примѣчать въ нихъ нѣкоторой неопредѣленности и своего рода исключительности, что́ вѣроятно и было невольною причиною нѣкоторыхъ догматическихъ ошибокъ Оригеновыхъ. Совершенно согласный съ Климентомъ относительно того, что въ одномъ христіанствѣ только есть полная и совершенная истина, тогда

какъ въ языческой философіи была истина только частичная и смѣшанная, Оригенъ, подобно же Клименту, не утверждаетъ необходимости философіи для христіанства въ томъ смыслѣ, чтобы она могла прибавлять что либо существенное къ его внутреннему содержанію и чтобы безъ ней нельзя было обладать истиною христіанамъ, руководящимся одною простою вѣрою, но въ тоже время онъ за философіею признаетъ неоспоримую важность и необходимость въ дѣлѣ пріобрѣтенія разумнаго знанія истинъ христіанскихъ, которое превосходнѣе простаго, неразумнаго вѣрованія и которое не только не отрицается христіанствомъ, а скорѣе вызывается имъ и требуется. На упрекъ Цельсовъ, что будто христіанство довольствуется одною слѣпою вѣрою вмѣсто того, чтобы вести людей къ познанію своихъ истинъ путемъ разумнаго изслѣдованія, Оригенъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „ничего поистинѣ не могло бы быть лучше этого пути, если бы только возможно было, чтобы всѣ люди, оставивши житейскія заботы, посвятили себя одной только философіи. Потому что, говоря безъ преувеличенія, въ христіанствѣ не меньше найдется дѣла (чѣмъ у философовъ) какъ при изслѣдованіи того, чему вѣрятъ, такъ и при изъясненіи загадочнаго у пророковъ, приточнаго въ евангеліяхъ, а также неисчислимо много другаго сему подобнаго, что̀ символически было представлено и установлено. Но такъ какъ частію вслѣдствіе житейскихъ нуждъ, а частію вслѣдствіе своей духовной немощи только немногіе изъ людей могутъ посвятить себя такого рода научному занятію, а для остальныхъ оно недоступно, то какой другой можетъ быть придуманъ болѣе лучшій способъ вспомоществованія большинству людей, чѣмъ тотъ, какой преподанъ народамъ Іисусомъ? Зная, какое несмѣтное было число увѣровавшихъ, которые по этому самому стряхнули съ себя грязь тѣхъ пороковъ, въ которыхъ прежде погрязали, мы спрашиваемъ, было

ли полезно для нихъ то, что они увѣровали безъ изслѣдованія и улучшили свои нравы при твердомъ памятованіи того, что за грѣхи непремѣнно послѣдуетъ наказаніе, а за добрыя дѣла награда, или лучше бы было, если бы они, отвергнувъ простую вѣру, рѣшились не улучшать себя нравственно до тѣхъ поръ, пока до глубины не будутъ изслѣдованы ими основы (христіанскаго) ученія“ [1]). На возраженіе Цельса, что будто самъ ап. Павелъ научаетъ презирать мудрость, называя ее безуміемъ и требуя отъ вѣрующихъ быть безумными, чтобы быть мудрыми (1 Кор. 3. 18. 19), Оригенъ отвѣчаетъ тѣмъ, что „Апостолъ говоритъ не просто: мудрость есть безуміе предъ Богомъ, а — мудрость сего міра, и не говоритъ такъ же просто: если кто изъ васъ думаетъ быть мудрымъ, будь безуменъ, а говоритъ: будь безуменъ въ вѣкѣ семъ, чтобы быть мудрымъ“. Затѣмъ, пояснивши, что подъ осуждаемою здѣсь *мудростію вѣка сего* разумѣется не вообще мудрость, а только такого рода суетная мудрость, которая переполнена ложными мнѣніями, равно какъ подъ одобряемымъ безуміемъ разумѣется не безуміе на самомъ дѣлѣ, а только то, что представляется для другихъ таковымъ, хотя заключаетъ въ себѣ истинную мудрость, онъ приходитъ къ тому заключительному положенію, что, „и по нашему (христіанскому) ученію оказывается многимъ превосходнѣе—содержать догматы съ разумѣніемъ и мудростію, чѣмъ съ одною простою вѣрою“ [2]). Въ подтвержденіе же этого положенія онъ обращается къ многимъ мѣстамъ ветхаго и новаго завѣта, стараясь доказать, что Писаніе не только не имѣетъ мысли отчуждать людей отъ мудрости, но напротивъ къ ней призываетъ ихъ, желая, чтобы всѣ, насколько кому возможно, были ея причастниками [3]).

---

[1]) Contr. Cels lib. I, n 9.
[2]) Ibid. num. 13.
[3]) Contr. Cels. lib III. n. 45--48.

Защищая и оправдывая такимъ образомъ умѣстность философіи въ христіанствѣ. Оригенъ вмѣстѣ съ этимъ старается опредѣлить ей здѣсь свое должное мѣсто и опредѣляетъ его опять совершенно согласно съ Климентомъ и другими апологетами, предоставляя за философіею право и обязанность только служить познанію божественной истины, а отнюдь не считать себя ея источнымъ или руководительнымъ началомъ, чѣмъ для ней служитъ одно откровеніе и церковная вѣра. Какъ геометрія, музыка, грамматика, риторика и астрономія, по Оригену, служатъ подготовительными и вспомогательными науками при изученіи философіи, такъ философія въ свою очередь служитъ такимъ же пособіемъ при изученіи какъ вообще христіанскаго ученія, такъ и въ особенности священнаго Писанія, въ которомъ оно по преимуществу содержится [1]). Потому-то онъ совѣтуетъ своему ученику Григорію чудотворцу, при ознакомленіи съ свѣтскими науками и философіею, въ тоже время неупустительно заниматься чтеніемъ св. Писанія, что должно быть дѣлаемо съ полнѣйшимъ вниманіемъ, а также съ вѣрующимъ и преданнымъ Богу чувствомъ, при чемъ откроется предъ нимъ глубочайшій и для многихъ сокрытый его смыслъ [2]). Но для того, чтобы избѣгнуть заблужденій при стремленіяхъ своихъ изслѣдовать и познать откровенную истину, необходимо, по Оригену, руководствоваться въ семъ случаѣ указаніями или голосомъ древней вселенской церкви. Мысль свою объ этомъ онъ формулируетъ такъ: „предметомъ вѣры должна быть только та истина, которая ни въ чемъ не расходится съ апостольскимъ и церковнымъ преданіемъ“ [3]). Нельзя, кажется, и желать болѣе точнаго и вѣрнаго опредѣленія руководитель-

[1]) Epist. ad Gregor. n. 1

[2]) Epist. ad Gregor. n. 3.

[3]) Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princip. praefat. n. 2.

наго начала или правила вѣры, котораго необходимо держаться всякому богослову въ его изслѣдованіяхъ христіанской истины. Если бы, кажется, и самъ Оригенъ строго слѣдовалъ этому руководительному началу, то, конечно, при своей глубокой преданности церкви и ея преданію, не попустилъ бы себя увлечься тѣми ошибками и крайностями, какія были допущены имъ въ его теологическихъ воззрѣніяхъ. Но важнымъ здѣсь обстоятельствомъ было то, что представленіе Оригеново о церковномъ преданіи было довольно неопредѣленно и сбивчиво. Въ этомъ преданіи, подобно Клименту, онъ кромѣ общецерковнаго и общедоступнаго каждому отличалъ еще особенное, учительское преданіе, преданіе такого рода, которое, перешедши отъ Христа чрезъ апостоловъ въ церковь должно было быть по преимуществу достояніемъ учителей церкви, самымъ своимъ званіемъ и положеніемъ призванныхъ къ надлежащему его храненію и пониманію [1]). Хотя этого рода преданіе было не то, что сокровенное преданіе гностиковъ, потому что оно, какъ это было у гностиковъ, не противополагалось простой вѣрѣ, а только считалось нужнымъ для проникновенія этой же самой вѣры тѣмъ высшимъ и болѣе глубокимъ смысломъ, какой соединяли съ нею Христосъ и Его ученики, а послѣ нихъ совершеннѣйшіе учители церкви; но его область представлялась такъ неопредѣленною и туманною, что въ ней очень много простора могъ найти такого рода быстрый и пытливый умъ, каковъ былъ умъ Оригеновъ. Здѣсь-то, нашедши точку опоры для выспренныхъ стремленій своей мысли, Оригенъ и позволилъ себѣ, изъ неумѣреннаго желанія всему въ христіанскомъ ученіи дать высшій и глубокій смыслъ, выступить съ такого рода мнѣніями, предположеніями и гипотезами, каковы, напр. происхожденіе міра отъ вѣчности, предсуществованіе душъ и конечность адскихъ му-

[1]) Ibid. praefat. n. 10.

ченій и т. п., которыя впослѣдствіи вызвали сильный протестъ со стороны церкви, хотя самъ онъ въ душѣ своей оставался совершенно спокойнымъ на счетъ согласія своего ученія съ глубоко чтимою имъ до самой своей смерти церковію. Нужно замѣтить при этомъ, что главнѣйшіе члены догматическаго ученія, каковы: ученіе о Богѣ, единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, о лицѣ Іисуса Христа, о твореніи и искупленіи изложены Оригеномъ безъ противорѣчія общецерковной вѣрѣ.

Во всякомъ случаѣ сочиненіе Оригеново о началахъ, при всѣхъ его недостаткахъ, нельзя не признать явленіемъ въ исторіи догматики весьма важнымъ и замѣчательнымъ по своимъ послѣдствіямъ для дальнѣйшей судьбы ея. Его недостатки легко могли быть замѣчены и обойдены, но то, что въ немъ было въ научномъ отношеніи хорошаго и стоющаго подражанія, не могло быть не принимаемо во вниманіе дальнѣйшими богословами и остаться безъ вліянія на ихъ научную дѣятельность для пользы догматической науки. Послѣ Оригена въ дальнѣйшемъ теченіи перваго періода исторіи догматики, больше не на комъ остановиться изъ учителей церкви. Можно развѣ упомянуть только о преемникѣ Оригеновомъ по преподавательской дѣятельности въ александрійскомъ училищѣ— *Θεογνοστъ*, который, какъ извѣстно, написалъ догматическое сочиненіе ὑποτυπώσεις въ соотвѣтствіе Оригенову о началахъ. Но, къ сожалѣнію, оно до насъ не дошло, а только сохранены у Фотія извлеченія изъ него, по которымъ нѣтъ возможности судить о его значеніи для догматической науки [1]).

Тѣмъ не менѣе нельзя сказать относительно разсмотрѣннаго намп періода исторіи догматики, чтобы въ теченіи его мало было сдѣлано для этой науки. Уже очень довольно было

[1]) Phot. cod 106.

сдѣлано для ней тѣмъ, что въ это время было положено твердое начало научному методу изложенія христіанскихъ догматовъ, который былъ оправданъ и освященъ словомъ и дѣломъ древнѣйшихъ учителей церкви, такъ что для дальнѣйшихъ ея учителей не могло уже оставаться никакого сомнѣнія въ его пригодности и важности для истинъ христіанской вѣры. Кромѣ того, въ это время послѣ образцовъ научно-отрывочнаго изложенія догматовъ вѣры, появились и опыты изложенія ихъ въ видѣ стройнаго цѣлаго или системы. Если эти опыты были во многихъ отношеніяхъ несовершенны, то это не только не должно было помѣшать дальнѣйшему ходу въ развитіи научной стороны догматической науки, а скорѣе должно было еще способствовать ему, вызывая послѣдующихъ учителей вѣры на болѣе совершенные опыты въ этомъ родѣ.

§ 18.

Догматика въ періодѣ вселенскихъ соборовъ.

Оттого въ дальнѣйшій періодъ догматики,—въ ея періодъ—во времена вселенскихъ соборовъ, стоитъ уже выше всякаго сомнѣнія вопросъ объ умѣстности и необходимости въ извѣстныхъ случаяхъ научнаго метода при изложеніи христіанскихъ догматовъ вѣры, а также о пользѣ и необходимости употребленія для сей цѣли, какъ вообще всѣхъ свѣтскихъ наукъ, такъ и въ особенности философіи. Вмѣстѣ съ этимъ въ это время не только не перестаетъ существовать, а время отъ времени возрастаетъ сознаніе необходимости и въ полномъ систематическомъ изложеніи догматовъ, каковое сознаніе, по мѣрѣ благопріятствующихъ ему обстоятельствъ, находитъ свое осуществленіе въ болѣе и менѣе совершенныхъ опытахъ такого изложенія, достигающихъ своей вершины въ замѣчательнѣйшемъ по этой части трудѣ *св. Іоанна Дамаскина.*

Если въ этотъ періодъ неоднократно былъ поднимаемъ вопросъ о значеніи философіи (съ другими свѣтскими науками) для теологіи, то это проистекало не изъ сомнѣнія въ ея пригодности для вѣры, а изъ того именно побужденія, чтобы съ возможною точностію разграничить ея область отъ области теологіи и опредѣлить за тѣмъ съ тою же точностію должное отношеніе между разумомъ и вѣрою. Воззрѣніе же на этотъ предметъ учителей настоящаго періода по своему существу ничѣмъ не отличается отъ воззрѣнія учителей періода предыдущаго и состоитъ именно въ томъ, что вѣра имѣетъ свою особую, независимую отъ разума область, имѣющую въ свою очередь свое особенное основаніе и такое же содержаніе, гдѣ, поэтому, не мѣсто дѣйствовать разуму совершенно самостоятельно и самоправно, а умѣстно только вспомогательно и служебно относиться къ требованіямъ вѣры. Истина здѣсь дается готовою самимъ Богомъ,—разумъ не виновникъ и не судья ея, а потому онъ совершенно не вправѣ возставать противъ ней, или препятствовать въ какомъ либо отношеніи ея принятію вѣрою въ цѣлостномъ и неизмѣнномъ видѣ. Его дѣло—только возводить на степень знанія или облекать его формою готовую истину, всецѣло принятую непосредственно вѣрою. Такой именно смыслъ имѣла встрѣчающаяся у учителей этого періода и выражающая ихъ взглядъ на отношеніе разума къ вѣрѣ, слѣдующая формула: вѣра предшествуетъ знанію, или, что тоже, знаніе слѣдуетъ послѣ вѣры. „Нужно вѣровать, разсуждаетъ *Кириллъ александрійскій*, и разумѣть. Если истины божественныя принимаются вѣрою, то отсюда не слѣдуетъ, что нужно совершенно отказаться отъ ихъ изслѣдованія, а скорѣе нужно стараться о томъ, чтобы подняться хоть до того не вполнѣ яснаго ихъ разумѣнія, которое, по слову Апостола, имѣетъ видъ зеркальнаго отображенія и гаданія. Хорошо, поэтому, дѣлаютъ, когда утверждаютъ, что не прежде нужно

познать, а послѣ вѣровать, но помѣщая прежде вѣру, познаніе ставятъ на мѣстѣ второмъ. Потому что знаніе слѣдуетъ за вѣрою, а не предшествуетъ ей, по сказанному: *аще не увѣрите, ниже имате разумѣти* (Ис. 7, 9). Простая и не пытливая вѣра такимъ образомъ составляетъ собою какъ бы основаніе, на которомъ уже послѣ созидается познаніе, мало по малу приводящее насъ въ мѣру возраста Христова и такъ же въ мужа совершеннаго и духовнаго“ [1]). Туже мысль объ отношеніи разума къ вѣрѣ *Августинъ* выражаетъ такъ: „вѣруемъ, чтобы познать, а не познаемъ, чтобы увѣровать“ [2]). Этою формулою ясно съ одной стороны отрицалось то, что вѣрить будто бы можно только тому, что знаемъ, и что поэтому прежде нужно понять христіанскую вѣру и убѣдиться въ ея истинности, а потомъ уже вѣровать, а съ другой стороны ею утверждалось то положеніе, что христіанская вѣра своимъ происхожденіемъ и содержаніемъ совершенно не зависитъ отъ разума, такъ какъ она предшествуетъ ему своимъ возникновеніемъ. По содержащейся здѣсь мысли вѣра не была бы вѣрою, если бы ей предшествовалъ разумъ, или, что тоже, если бы ею принимались истины христіанскія потому только, что разумъ одобрилъ ихъ, убѣдясь въ ихъ непреложности, вѣра, напротивъ, потому и есть вѣра, что принимаетъ истины не вслѣдствіе ихъ ясности и очевидности для разума, а въ силу другаго основанія, именно въ силу довѣрія божественному авторитету откровенія, и потому, не колеблясь, принимаетъ и такого рода истины, которыя стоятъ выше разума. *Василій великій*, замѣтивъ противъ Евномія, что недомыслимость многаго въ ученіи о Тройцѣ не даетъ намъ права отвергать вѣ-

[1]) Comment. in loan. evangel. lib. IV, cap. 4. (Curs. graec. t. 73, col 628 et 629 .

[2]) Tractat. XL in evangel. loan. n. 9. De lib. arbitr. lib. I, c. 2, n 4. Lib. II, c. 2, n. 6.

ры въ нее, пишетъ между прочимъ слѣдующее: „если мы будемъ все измѣрять своимъ разумѣніемъ и предполагать, что непостижимое для разсудка вовсе не существуетъ, то погибнетъ награда вѣры, погибнетъ награда упованія. Чѣмъ мы сдѣлаемся достойными тѣхъ блаженствъ, какія уготованы намъ подъ условіемъ вѣры въ невидимое, если вѣримъ тому только, что очевидно для разсудка“ [1])? Въ томъ же духѣ разсуждаетъ о значеніи вѣры *Августинъ*, замѣчая, что „достоинство вѣры въ томъ и заключается, что она вѣритъ, не видѣвъ. Ибо что великаго въ томъ, если вѣрятъ тому, что видятъ, по мысли самаго же Господа, который, обличая ученика, говорилъ: *яко видѣвъ Мя, вѣровалъ еси, блаженни не видѣвшіи, и вѣровавше*“ (Іоан. 20, 29) [2]). *Кассіанъ* же пытается съ точностію опредѣлить и то самое основаніе, изъ котораго возникаетъ и на которомъ зиждется вѣра, чтобы яснѣе показать ея самостоятельность и независимость отъ разума. Обращая свою рѣчь противъ пытающихся все изъ области вѣры подчинить разуму, онъ говоритъ: „ты требуешь основанія тому, что сказано (Богомъ)? Его я не дамъ. Богъ сказалъ это, Богъ изрекъ это: для меня Его слово и есть самое высшее основаніе. Доказательства оставляю въ сторонѣ, уклоняясь отъ споровъ,—чтобы вѣровать, для меня достаточно знать только Того, Кто говоритъ. Вѣра не дозволяетъ мнѣ сомнѣваться въ сказанномъ, не дозволяетъ судить его. Зачѣмъ мнѣ доискиваться, какимъ образомъ есть истинно то, что Богъ сказалъ, когда сомнѣваться я не долженъ въ истинности того, что сказалъ Богъ“ [3]). Но формулою: вѣра предшествуетъ знанію, или знаніе слѣдуетъ за вѣрою, тогда какъ строго ограждалась независимость и неприкосновенность области вѣры, въ тоже время не отстранялся

[1]) Contr. Eunom. Lib II, n 24
[2]) Tractat. LXXIX in evangel. Ioan. n. 1.
[3]) De incarnat. Lib. IV, c 6

совершенно отъ вѣры разумъ, а только указывалось ему здѣсь мѣсто второстепенное и зависимое, мѣсто—послѣ вѣры и въ зависимости отъ вѣры. Такъ какъ вѣра имѣетъ свою особую опору или почву въ божественномъ откровеніи, а разумъ долженъ слѣдовать послѣ нея; то ясно, что онъ долженъ становиться на этой уже готовой почвѣ и не вправѣ замѣнять ее другою какою либо новою точкою опоры. Такъ какъ далѣе, вѣра обладаетъ готовымъ содержаніемъ божественной истины, а разумъ долженъ идти послѣ нея и вслѣдъ за ней, то очевидно и то, что онъ долженъ принять и принять всецѣло и неизмѣнно, какъ готовыя уже и данныя, истины христіанской вѣры и не вправѣ видоизмѣнять или замѣнять ихъ какими либо другими, новыми истинами. Дѣло, слѣдовательно, разума въ отношеніи къ вѣрѣ не властительское и творческое, а служебное[1]) и художническое. Оно состоитъ въ томъ только, чтобы согласно съ духомъ и требованіями вѣры созидать зданіе христіанскаго ученія на готовомъ основаніи и изъ готовыхъ, такъ сказать, догматическихъ камней, только очищая ихъ, обглаживая и прилаживая другъ къ другу, по требованіямъ искусства архитектуры. Проще говоря, его дѣло состоитъ только въ томъ, чтобы истины, принятыя вѣрою непосредственно, возвести на степень посредствуемаго разумомъ знанія или дать имъ форму разумнаго, научнаго знанія[2]).

Опредѣляя такимъ образомъ значеніе разума и границу его дѣятельности въ области вѣры, но ничуть не отрицая его здѣсь законнаго участія, учители этого періода вовсе не счи-

---

[1]) Это отношеніе разума къ вѣрѣ характерно опредѣляетъ *Дидимъ александрійскій*, который, подобно Клименту александрійскому (Stromat. Lib. I. cap. 5), сравниваетъ отношеніе философіи къ христіанскому откровенію съ положеніемъ Агари, какъ служанки, въ ея отношеніи къ Саррѣ, какъ своей госпожѣ (См. Дамаск. Sacr. parallel. Lit. Σ, tit. 9).

[2]) Викент. лирин. Commonit. I, n. 23. (Patr curs. compl. latin. T L, col 669)

таютъ неумѣстнымъ, а даже признаютъ полезнымъ и необходимымъ пользоваться для блага вѣры, какъ всѣми свѣтскими науками, такъ по преимуществу философіею. *Св. Василій*, напр. діалектику, конечно, въ примѣненіи ея къ христіанскому ученію, называетъ оплотомъ для догматовъ (τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασιν) [1]). *Григорій* же *назіанзенъ*, вообще высоко цѣня обладаніе знаніями всѣхъ свѣтскихъ наукъ и умѣніе пользоваться ими для блага вѣры, самому Василію поставлялъ въ особенную заслугу то, что онъ, обладая рѣдкою и всестороннею ученостію, будучи несравнимымъ риторомъ и философомъ, въ тоже время обладалъ безпримѣрнымъ искусствомъ пользоваться для истины Христовой какъ всѣми вообще свѣтскими науками, такъ въ особенности философіею и ея отдѣльною частію— діалектикою [2]). Вмѣстѣ же съ этимъ онъ сильно порицаетъ тѣхъ, которые позволяютъ себѣ унижать ученость и по поводу ихъ выражается между прочимъ такъ, „что нужно признать глупыми и невѣждами тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостаткѣ скрыть свой собственный недостатокъ, избѣжать обличенія въ невѣжествѣ [3])“. По *Августину*, діалектика, какъ disciplina disputationis, весьма полезна какъ для проникновенія въ смыслъ, такъ и для разрѣшенія всякаго рода вопросовъ, содержащихся въ священномъ Писаніи [4]). Относительно же употребленія философіи онъ замѣчаетъ, что не только не нужно чуждаться и бояться того, что философы, особенно платоники, имѣютъ у себя истиннаго и родственнаго нашей вѣрѣ, но нужно напротивъ все это назадъ потребовать у нихъ, какъ невѣрныхъ владѣтелей, для нашего соб-

---

[1]) Comment. in Isai. cap. 2, n. 92.
[2]) Orat. XLIII, in laud. Basil. magn n. 13 et 23.
[3]) Ibid. n. 11.
[4]) De doctrin. christ. lib II, c. 31, n. 48.

ственнаго употребленія [1]). Это замѣчаніе онъ дѣлаетъ въ виду одного библейскаго факта, а именно, взятія евреями, по повелѣнію Божію, при выходѣ изъ Египта, разныхъ языческихъ драгоцѣнностей (Исх. 3, 22; 12. 35), что изъясняетъ въ томъ аллегорическомъ смыслѣ, что этимъ символически было предъуказано на то, какъ нѣкогда христіане имѣютъ воспользоваться языческою ученостію и образованностію, сдѣлавши изъ нихъ лучшее употребленіе, чѣмъ какое дѣлали язычники [2]).

Между тѣмъ въ разсматриваемое нами время не было недостатка въ самыхъ довлѣющихъ и сильныхъ побужденіяхъ для учителей церкви къ тому, чтобы не выпускать изъ своихъ рукъ образованіе и науку и пользоваться ими какъ для огражденія и защиты отъ противниковъ, такъ и для болѣе прочнаго утвержденія между самими вѣрующими истины Христовой. Если теперь не страшно было для христіанства язычество съ его образованіемъ и философіею, благодаря рѣшительной и окончательной побѣдѣ перваго надъ послѣднимъ, то за то на противной сторонѣ не переставали появляться не менѣе опасные для него враги, чѣмъ каковы были языческіе философы,— это были еретики, вооруженные многостороннею ученостію и силою діалектики. Чтобы вести успѣшную борьбу съ этими противниками, борцамъ за истинную вѣру Христову необходимо было и самимъ быть хорошо знакомыми съ этимъ оружіемъ, и умѣть съ искусствомъ пользоваться имъ на защиту истины. Кромѣ того, вслѣдствіе широкаго распространенія образованія между самими христіанами, оказывалось нужнымъ и для пользы ихъ излагать истины вѣры, не только просто, но и научнымъ образомъ, соотвѣтственно требованіямъ тогдашней науки. Между тѣмъ нужно замѣтить, что и простой народъ, хотя, конечно, имѣлъ нужду собственно въ простомъ

[1]) Ibid. c. 40, n. 60.

[2]) Ibidem.

только катехизическомъ наученіи вѣрѣ, но не только не былъ противъ научнаго способа изложенія догматовъ своими пастырями, а скорѣе побуждалъ и вызывалъ ихъ къ такого рода научной дѣятельности. Онъ не стоялъ въ сторонѣ отъ діалектическихъ споровъ о догматахъ вѣры, возникавшихъ между поборниками православія и еретиками; эти споры проникали даже въ его среду, и онъ всегда съ живымъ вниманіемъ слѣдилъ за ихъ ходомъ и направленіемъ, съ нетерпѣніемъ выжидая отъ своихъ пастырей сильнаго и побѣдоноснаго слова— къ торжеству истины и низложенію ереси.

На столь значительный запросъ въ научной дѣятельности для защиты и утвержденія истинъ вѣры была отвѣтомъ столько же усиленная, неусыпная и не прерывающаяся научная работа на пользу вѣры, раздѣляемая между многими знаменитѣйшими учителями, не скудно являвшимися въ это время въ церкви. Благодаря этому, въ разсматриваемый нами періодъ очень много было сдѣлано для догматики, хотя больше для частичной и отрывочной разработки ея матеріала, чѣмъ для систематической ея постановки и цѣлостнаго построенія, какъ науки. Хотя теперь было много научныхъ рабочихъ силъ, трудившихся для догматической науки, но, вслѣдствіе непрерывнаго появленія въ церкви или вблизи ея всякаго рода ложныхъ мнѣній и заблужденій, онѣ естественно должны были направляться по преимуществу на разработку и рѣшеніе частныхъ догматическихъ вопросовъ, благодаря чему мы можемъ найти въ этотъ періодъ по частямъ научныя изслѣдованія, касающіяся почти всѣхъ истинъ, входящихъ въ кругъ содержанія догматики. Тѣмъ не менѣе въ это время стала быть очень замѣтною потребность и въ возможно полномъ, совокупномъ и болѣе или менѣе научномъ и систематическомъ изложеніи догматовъ,—почему мы и встрѣчаемся здѣсь съ немалозначительнымъ рядомъ опытовъ такого рода изложенія догматовъ.

Первое по времени мѣсто здѣсь занимаютъ *катихизическія поученія св. Кирилла іерусалимскаго* (IV в.), дѣлящіяся на поученія *оглазительныя*, говоренныя готовящимся къ крещенію, и *тайноводственныя*, сказанныя новопросвѣщеннымъ. Въ первыхъ св. отецъ излагаетъ догматическое ученіе, содержащееся въ каждомъ членѣ символа вѣры, принадлежащаго іерусалимской церкви. строго слѣдуя порядку самаго символа. а въ послѣднихъ передаетъ ученіе о таинствахъ церкви, а именно о крещеніи, муропомазаніи и евхаристіи. Тамъ и здѣсь излагаются догматы вѣры, на основаніи св. Писанія и преданія, въ полномъ согласіи съ ученіемъ вселенской церкви, но безъ надлежащей полноты и строгаго разграниченія догматовъ отъ другихъ христіанскихъ истинъ, и въ духѣ болѣе проповѣдническомъ и наставительномъ, чѣмъ научномъ и систематическомъ.

Болѣе научнаго характера догматическое произведеніе *св. Григорія нисскаго* (IV в.), носящее названіе λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. Оно содержитъ въ себѣ довольно обстоятельное и проникнутое глубокою мыслію изложеніе тѣхъ изъ догматовъ вѣры, которые по своему времени болѣе другихъ нуждались частію въ защитѣ отъ ихъ противниковъ, а частію въ положительномъ ихъ раскрытіи, а именно: о пресвятой Тройцѣ. о воплощеніи Сына Божія, о крещеніи, евхаристіи и о послѣдней участи человѣка. *Бл. Θеодоритъ* (V в.) 23 главы своей пятой книги противъ ересей посвящаетъ *краткому изложенію божественныхъ догматовъ*, которое дѣйствительно отличается краткостію и отчетливостію, но въ тоже время далеко отъ того, чтобы обнять собою всѣ истины вѣры. Особенность его, можно замѣтить, еще та, что въ немъ разсматриваются однѣ истины вѣры, безъ смѣшенія ихъ съ другими истинами христіанскими. На западѣ же въ пятомъ вѣкѣ прежде всего обращаетъ на себя особенное вниманіе сочиненіе, принадле-

жащее *Викентію*, монаху *лиринскому*, подъ заглавіемъ: *Commonitorium primum, seu tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates.* Это — не опытъ самаго изложенія догматовъ, а только теорія того, какими началами долженъ руководиться догматистъ при изслѣдованіи, раскрытіи и доказательствѣ истинъ христіанской вѣры и теорія весьма замѣчательная по строго-церковному ясному и отчетливому взгляду на этотъ предметъ автора и по характерно выразительной постановкѣ имъ самаго дѣла. Главная задача, которую предположилъ авторъ разрѣшить въ своемъ трудѣ заключается въ томъ, чтобы съ возможною точностію опредѣлить такой вѣрный, научный и обще-доступный способъ, при помощи котораго легко бы можно было съ несомнѣнностію отличать истину вселенской вѣры отъ лживости еретическихъ уклоненій [1]). Этотъ способъ, составляющій собою какъ бы пробный камень при опредѣленіи подлинной истины, заключается, по убѣжденію автора, не въ чемъ иномъ, какъ въ полномъ согласіи ея съ священнымъ Писаніемъ и преданіемъ вселенской церкви. На возраженіе: „если писанное слово Божіе свято, всесовершенно и вполнѣ вразумительно, при снесеніи однихъ мѣстъ его съ другими, то какая надобность присоединять къ нему еще авторитетъ церковнаго его разумѣнія“, онъ даетъ слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „эта надобность заключается въ томъ, что св. Писаніе, по самой его возвышенности, не всѣ понимаютъ въ одномъ и томъ же смыслѣ, но одинъ толкуетъ его изреченія такъ, другой иначе, такъ что почти сколько головъ, столько же повидимому можно извлечь изъ него и смысловъ. По своему объясняетъ его Новаціанъ, по своему Савеллій, по своему—Донатъ, Арій, Евномій, Маке-

[1]) Commonit. I. n. 2 (Curs compl. latin. t. L. col. 639).

доній, по своему—Фотинъ, Аполлинарій, Прискилліанъ, Іовиніанъ, Пелагій, Целестій, по своему наконецъ Несторій. А потому то при такомъ множествѣ разнообразныхъ изворотовъ заблужденія безусловно необходимо направлять нить толкованія пророческихъ и апостольскихъ писаній по нормѣ церковнаго и вселенскаго ихъ пониманія“ [1]). Предупреждая далѣе естественный вопросъ: гдѣ же отыскать и какъ отличить ученіе вселенской церкви, авторъ такъ продолжаетъ свое разсужденіе: „нужно всячески держаться въ самой же вселенской церкви того, во что вѣрили *повсюду*, во что вѣрили *всегда*, во что вѣрили *всѣ*: потому что то только въ дѣйствительности и въ собственномъ смыслѣ и есть вселенское, какъ показываетъ и самое значеніе сего слова, что всецѣло все собою обнимаетъ. А этому правилу мы будемъ вѣрны, при томъ единственно условіи, если будемъ слѣдовать *всеобщности*, *древности*, *согласію*. Слѣдовать всеобщности—значитъ признавать истиною ту только вѣру, которую исповѣдуетъ вся церковь на всемъ земномъ шарѣ; слѣдовать древности значитъ ни въ какомъ случаѣ не отступать отъ того ученія, котораго несомнѣнно держались наши святые отцы и предки; слѣдовать наконецъ согласію значитъ въ самой древности принимать тѣ только вѣроопредѣленія и рѣшенія, которыхъ держались всѣ или, по крайней мѣрѣ, почти всѣ пастыри и учители“ [2]). Вотъ тѣ руководительныя начала, которыя, по воззрѣнію Викентія, безусловно необходимы при опредѣленіи и доказательствѣ истинъ христіанской вѣры для каждаго православнаго богослова, и разъясненіемъ значимости которыхъ онъ подробно занимается во всемъ своемъ сочиненіи.

Блаженный же Августинъ не теорію, а самый опытъ довольно полнаго и связнаго изложенія догматовъ представ-

[1]) Commonit. I, n. 2 (Curs. ibid. col. 640).
[2]) Ibidem

ляетъ въ своемъ сочиненіи, носящемъ названіе: *Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et charitate.* Это первый на западѣ опытъ совокупнаго и цѣлостнаго изложенія догматовъ вѣры, но по характеру и методу своего изложенія онъ болѣе приближается къ нашему катихизису, чѣмъ къ научной системѣ. Болѣе научнаго характера замѣчается въ изложеніи Августиновомъ христіанскаго ученія въ его сочиненіи *de doctrina christiana,* но здѣсь это ученіе занимаетъ совершенно второстепенное мѣсто при главной цѣли сочиненія—чисто герменевтической. Тоже можно сказать и относительно замѣчательнаго сочиненія Августинова *de civitate Dei*, гдѣ часто довольно обстоятельно и въ научномъ духѣ трактуется о многихъ христіанскихъ догматахъ, напр. о Богѣ, о твореніи, объ ангелахъ, о человѣкѣ и его паденіи, о церкви, о воскресеніи и послѣднемъ судѣ,—но цѣль его не догматическая, а философски-историческая. Въ V вѣкѣ появилась еще, принадлежащая *Геннадію массалійскому* († 495), книга о церковныхъ догматахъ (de dogmatibus ecclesiasticis). Но она составляетъ собою не болѣе, какъ одинъ довольно, впрочемъ, подробный перечень, безъ связи и порядка, догматовъ христіанскихъ, направленный противъ всякаго рода ересей и заблужденій.

Больше же приближается къ систематическому собранію догматовъ сочиненіе ученика Августинова, *Фульгенція* епископа *руспенскаго* (VI в.), подъ заглавіемъ: *de fide seu de regula verae fidei.* Въ немъ авторъ, при изложеніи догматовъ вѣры, слѣдуетъ такому порядку: вначалѣ онъ излагаетъ ученіе о Тройцѣ и воплощеніи, за тѣмъ отъ ученія о Творцѣ переходитъ къ ученію о тваряхъ, которыя дѣлитъ на тѣла и духовъ. Послѣ этого говоритъ о состояніи перваго человѣка и наслѣдственномъ грѣхѣ, присоединяя къ сему ученіе о судѣ и воскресеніи. Предметомъ дальнѣйшаго его изслѣдованія служатъ тѣ средства, которыя даны въ христіанствѣ для оправданія

человѣка предъ Богомъ, и трактуетъ здѣсь о вѣрѣ, крещеніи, благодати и благодатномъ избраніи. Въ заключеніи говоритъ онъ о церкви и объ отверженныхъ, которые или внѣ церкви, или внутри ея ведутъ закоснѣлую грѣховную жизнь. Планъ сочиненія, очевидно, во многихъ отношеніяхъ не совершенный, но, по своему времени, могъ оказываться вполнѣ пригоднымъ и удовлетворительнымъ, и ему слѣдовали во многомъ нѣкоторые изъ позднѣйшихъ схоластическихъ богослововъ на западѣ [1]).

Въ вѣкѣ седьмомъ не встрѣчаемъ ничего, что могло бы имѣть особенно важное значеніе для догматической науки. Можно развѣ только упомянуть о бывшихъ, конечно, въ свое время весьма не лишними двухъ догматическихъ сборникахъ: одномъ—принадлежащемъ *Исидору севильскому* подъ заглавіемъ Libri sententiarum (составляющемъ часть въ его энциклопедическомъ сочиненіи: Originum seu ethimologiarum codex), составившему его почти исключительно по Августину, а другомъ—Loci communes, принадлежащемъ *Леонтію кипрскому*, руководствовавшемуся при составленіи его отцами греческими.

Но за то около половины восьмаго вѣка мы встрѣчаемся съ самымъ замѣчательнымъ въ древности догматическимъ произведеніемъ, стоящимъ далеко выше всѣхъ, видѣнныхъ нами доселѣ научно-догматическихъ опытовъ, и составляющимъ собою эпоху въ исторіи догматической науки. Мы разумѣемъ твореніе *св. Іоанна Дамаскина*, носящее названіе: *точное изложеніе православной вѣры* (ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Это уже не опытъ только болѣе или менѣе полнаго и сово-

[1]) Можно упомянуть еще о сочиненіи (VI в.), принадлежащемъ Юлію африканскому—de patribus divinae legis, которое авторъ дѣлитъ на двѣ части изъ коихъ въ первой занимается обозрѣніемъ св. книгъ, а во второй излагаетъ самое ихъ ученіе о Богѣ, а такъ же настоящемъ и будущемъ мірѣ. Но оно болѣе библейско-экзегетическаго, чѣмъ догматическаго характера.

кýпнаго изложенія догматовъ, а въ строгомъ смыслѣ слова догматическая наука или система, которая носитъ на себѣ ясные признаки одного стройнаго цѣлаго и отличается научнымъ методомъ и другими свойствами, характеризующими науку, хотя, можно замѣтить, еще не вполнѣ обладаетъ всѣми совершенствами, какія нынѣ требуются отъ науки, что̀ собственно говоря, и не должно быть относимо къ ея недостаткамъ. Изложеніе вѣры Дамаскина, раздѣленное (неизвѣстно кѣмъ впослѣдствіи времени) на четыре книги, представляетъ слѣдующее расположеніе содержащихся въ немъ предметовъ. Въ первой книгѣ излагается ученіе о Богѣ, Его непостижимости, бытіи, единствѣ по существу, троичности въ лицахъ и Его свойствахъ. Во второй книгѣ трактуется сперва о твореніи и его главнѣйшихъ видахъ, мірѣ невидимомъ, вещественномъ и мірѣ маломъ или человѣкѣ, а послѣ о промыслѣ Божіемъ и предопредѣленіи относительно спасенія падшаго человѣка. Содержаніемъ третьей книги служитъ ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія, гдѣ сперва весьма подробно и обстоятельно трактуется о самомъ лицѣ Искупителя міра, о двухъ естествахъ Его—божескомъ и человѣческомъ и объ образѣ и слѣдствіяхъ соединенія ихъ въ немъ, какъ одномъ лицѣ Богочеловѣка, а послѣ говорится объ Его искупительномъ дѣлѣ, совершенномъ чрезъ Его уничиженное состояніе, крестную смерть и низшествіе во адъ. Въ четвертой книгѣ продолжаетъ излагаться ученіе о совершонномъ для нашего спасенія Искупителемъ дѣлѣ, а именно, о Его прославленномъ состояніи, о воскресеніи, вознесеніи на небо и сѣденіи одесную Бога Отца, что̀, по надлежащему, должно бы было войти въ составъ третьей книги, вслѣдствіе своего внутренняго и нераздѣльнаго единства съ ея содержаніемъ. Вслѣдъ за симъ идетъ рѣчь объ условіяхъ усвоенія совершоннаго Іисусомъ Христомъ искупленія, а именно о вѣрѣ и таинствахъ крещенія и евхаристіи,

при чемъ дается мѣсто разсужденіямъ, касающимся разнаго рода частныхъ вопросовъ, имѣющихъ практическое и нравственное значеніе для жизни, каковы напримѣръ: о почитаніи святыхъ и ихъ мощей, объ иконахъ, о писаніи, о законѣ Божіемъ и законѣ грѣховномъ, о дѣвствѣ и т. п. Планъ, очевидно, естественный и вытекающій изъ самаго существа предмета. Въ общемъ и существенномъ онъ обнимаетъ собою всю область христіанскаго вѣроученія, и главнѣйшимъ его предметамъ даетъ свое мѣсто и значеніе, только въ частностяхъ замѣчаются въ немъ нѣкоторые недостатки. Не всѣ напр. въ частности обняты имъ догматы христіанскіе, изъ нихъ нѣкоторые вовсе не введены въ его кругъ, каковы—догматы о благодати, оправданіи и таинствахъ, изъ коихъ въ догматикѣ Дамаскина говорится только о двухъ—о крещеніи и евхаристіи. Кромѣ того, въ догматической системѣ Дамаскина, которую онъ писалъ не для школы, а для назиданія всѣхъ православныхъ христіанъ, не замѣчается еще совершенно строгаго разграниченія догматовъ, какъ истинъ вѣры, отъ другихъ истинъ не догматическихъ, оттого здѣсь часто встрѣчаются разсужденія и трактаты о предметахъ такого рода, которые относятся или къ области нравственной (книг. IV. гл. 22, 24), или къ области естествознанія и психологіи (смотр. кн. II. гл. 7—10. 13—23), а къ догматикѣ не имѣютъ прямаго и непосредственнаго отношенія. Что касается, далѣе, метода изложенія, то въ этомъ отношеніи произведеніе Дамаскина, можно сказать, вполнѣ отвѣчаетъ существу своего предмета и удовлетворяетъ всѣмъ научнымъ требованіямъ системы, насколько, конечно, таковыя требованія были высоки по своему времени. Своимъ свѣтлымъ умомъ проникая въ мысль, содержащуюся въ каждомъ догматѣ, св. отецъ всегда обосновываетъ ее на св. Писаніи, освѣщаетъ ее обильнымъ свѣтомъ церковнаго преданія и въ тоже время не пренебрегаетъ никакими данными, представляемыми со-

временною наукою для того, чтобы приблизить ее, насколько это возможно, къ разуму человѣческому и сдѣлать ее внутреннимъ и неотъемлемымъ его достояніемъ. Но что придаетъ особеннѣйшую важность и цѣну догматической системѣ Дамаскина, то это—ея строгая вѣрность духу древней вселенской церкви. Въ ней авторъ, можно сказать, ничего не говоритъ такого. что̀ бы прежде не было опредѣлено вселенскими и помѣстными соборами, или не было уяснено и раскрыто прежними отцами и учителями церкви. Его мысль есть мысль древней вселенской церкви, его слово есть заключительное слово того, что̀ прежде было высказано о вѣрѣ всѣми древними отцами и учителями церкви. Въ этомъ отношеніи догматику св. Дамаскина, по всей справедливости, можно назвать догматикою *древне-церковною и древне-отеческою.*

§ 19.

Догматика послѣ вселенскихъ соборовъ.

Обладая столь несомнѣнными и рѣдкими достоинствами, догматика Дамаскина естественно должна была явиться высокимъ образцомъ для позднѣйшихъ догматистовъ, въ которомъ они могли почерпать возбужденіе и энергію для своихъ научныхъ занятій догматами вѣры и вмѣстѣ съ симъ находить въ немъ нужную норму и руководство въ своей научной дѣятельности. Опытъ гармоническаго сочетанія интересовъ вѣры съ требованіями науки, представленный Дамаскинымъ въ его догматической системѣ, ясно показывалъ всѣмъ, что можно и даже нужно, въ цѣляхъ большаго преспѣянія вѣры, излагать ея догматы въ системѣ и научнымъ образомъ, примѣнительно къ потребностямъ современнаго образованія, при соблюденіи только въ семъ случаѣ одного важнаго условія,—строгой вѣрности духу ученія вселенской церкви. Но, къ сожалѣнію, нужно замѣтить, что данный Дамаскинымъ примѣръ въ теченіе мно-

гихъ вѣковъ не находилъ себѣ не только на западѣ, но и на востокѣ—въ Греціи, достойныхъ подражателей, которые могли бы своими трудами поддержать и продолжить впередъ то, что́ было сдѣлано этимъ великимъ учителемъ для догматической науки. Западные богословы не долгое время съ должнымъ вниманіемъ смотрѣли на догматику св. Дамаскина и вскорѣ послѣ отдѣленія своей церкви отъ восточной потеряли ее изъ виду, усиливаясь, подъ вліяніемъ схоластики, создать свой особенный, новый идеалъ для догматической науки. На востокѣ же въ Греціи догматика Дамаскина непрерывно пользовалась своимъ заслуженнымъ уваженіемъ и никогда не переставали смотрѣть на нее, какъ на образцовое догматическое произведеніе, доказательствомъ чего служатъ ея списки, непрерывно идущіе чрезъ всѣ вѣка. Тѣмъ не менѣе и здѣсь мы не находимъ опытовъ догматической системы, которые бы представляли собою достойное подражаніе системѣ Дамаскина. Это объясняется частію тѣмъ, что научныя богословскія силы, соотвѣтственно потребностямъ времени и нуждамъ вѣрующихъ, должны были обращаться на разработку и рѣшеніе разныхъ частныхъ догматическихъ вопросовъ, а больше всего тѣмъ, что внѣшнія обстоятельства Греціи годъ отъ года все болѣе и болѣе становились неблагопріятствующими просвѣщенію, пока наконецъ не довели его до рѣшительнаго упадка, что произошло вмѣстѣ съ потерею Греціею ея самостоятельнаго политическаго существованія по взятіи Царьграда турками. До наступленія этой мрачной и несчастной для Греціи эпохи мы встрѣчаемся только съ нѣсколькими опытами систематическаго изложенія догматовъ вѣры, которые хотя по своему достоинству стоятъ несравненно ниже догматики Дамаскина, тѣмъ не менѣе по своей значительности заслуживаютъ того, чтобы о нихъ упомянуть въ исторіи догматической науки. Это, во первыхъ, *догматическое всеоружіе православной вѣры*

(πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) монаха *Евфимія Зигабена* (XII в.)—сочиненіе не самостоятельное, а только сборникъ древне-учительскихъ ученій о главнѣйшихъ догматахъ вѣры и противъ главнѣйшихъ ересей и заблужденій,—и притомъ сборникъ, надъ составленіемъ котораго трудились многіе лучшіе богословы времени Зигабена и которому самъ Зигабенъ далъ только видъ стройнаго, систематически—цѣлаго. Сочиненіе это полезно въ томъ отношеніи, что, хотя въ немъ нѣтъ того внутренняго строя и послѣдовательности мыслей, а также систематической цѣлостности и полноты, какими отличается твореніе Дамаскина, но за то въ немъ нѣкоторые изъ догматовъ разсматриваются очень обстоятельно и гораздо полнѣе и всестороннѣе, чѣмъ у Дамаскина. Другой, заслуживающій вниманія, опытъ довольно полнаго и систематическаго изложенія догматовъ представляетъ сочиненіе, принадлежащее *Никитѣ Хоніату* († 1206 г.) и носящее заглавіе: *сокровище православной вѣры* (θησαυρὸς ὀρθοδοξίας). Подобно *всеоружію* Зигабенову, оно написано въ духѣ догматико-полемическомъ съ цѣлію защищенія православной вѣры отъ древнихъ и современныхъ заблужденій и ересей, разнится же отъ него тѣмъ, что въ немъ догматы вѣры не только разсматриваются на основаніи св. Писанія и древне-отеческаго ученія (какъ въ Зигабеновомъ всеоружіи), но также подтверждаются и защищаются и соображеніями философствующаго разума. Къ этого рода опытамъ систематическаго изложенія догматовъ должно быть отнесено еще одно довольно значительное и замѣчательное сочиненіе *св. Симеона архіепископа солунскаго* (XV в.) съ заглавіемъ: *церковные разговоры о единой вѣрѣ Христовой противъ безбожниковъ, язычниковъ, іудеевъ и всѣхъ ересей* (διάλογοι ἐκκλησιαστικοὶ Ἀρχιερέως, καὶ κληρικοῦ κατὰ ἀθέων, Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδέων, καὶ πασων αἱρέσεῶν, καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου, καὶ θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Какъ самое

заглавіе показываетъ, оно написано собственно съ полемическою цѣлію, а именно съ тѣмъ, чтобы опровергнуть всѣ существовавшія заблужденія и ереси, противныя единой истинной вѣрѣ Христовой, но вмѣстѣ съ опроверженіемъ отрицательной стороны ученія христіанскаго въ немъ и положительно излагаются и довольно обстоятельно раскрываются догматы христіанскіе, если не о всѣхъ, то о главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ предметахъ вѣры, напр. о бытіи Божіемъ, о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, и т. п. Только всего и встрѣчаемъ имѣющихъ свое значеніе въ исторіи догматики, довольно замѣчательныхъ опытовъ цѣлостнаго изложенія догматовъ во всю эпоху отъ появленія догматической системы Іоанна Дамаскина—до совершеннаго упадка въ Греціи просвѣщенія, хотя нужно замѣтить, что и въ этотъ періодъ греческими богословами было написано не малозначительное число очень замѣчательныхъ догматическихъ трактатовъ, касающихся въ частности того или другаго догмата православной церкви[1]). Съ наступленіемъ же политическаго кризиса въ Греціи, произведшаго совершенный упадокъ въ образованіи, здѣсь естественно должна была прекратиться возможность для появленія и такого рода догматическихъ опытовъ, а тѣмъ болѣе—догматическихъ системъ.

Но православной богословской наукѣ суждено было возникнуть на другой православной, не чуждой греческой церкви,

[1]) Они по преимуществу полемическаго характера, такъ какъ писались главнымъ образомъ по поводу нововведеній и заблужденій западной церкви съ цѣлію ихъ опроверженія, а такъ же для защиты древле-православнаго ученія церкви восточной. Въ такомъ родѣ напр стоющіе вниманія догматико-полемическіе трактаты *противъ новаго ученія римской церкви объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына*—были написаны патріархами константинопольскими *Фотіемъ* (IX в.) и *Германомъ* (XIII в.), митрополитомъ никейскимъ *Евстратіемъ* (XII в.) и двумя архіепископами солунскими *Григоріемъ Паламою* и *Ниломъ Кавасилою* (XIV в.). Противъ *ученія о главенствѣ папы* написали трактаты тотъ же архіепископъ солунскій *Нилъ Кавасилла* и монахъ *Варлаамъ* (XIV в.). Во-

почвѣ,—на почвѣ русской церкви, что случилось не такъ скоро послѣ паденія Греціи, а только спустя почти два вѣка, и именно въ первой половинѣ XVII вѣка. До этого времени не было и не могло быть въ русской церкви самостоятельной богословской науки, такъ какъ здѣсь доселѣ вовсе не было разсадниковъ высшаго духовнаго просвѣщенія, которые могли бы воспитывать духовныя рабочія силы, необходимыя для научной богословской дѣятельности, и потребности богословствующей мысли должны были удовлетворяться одними переводными догматическими трудами древнѣйшихъ греческихъ богослововъ. Но въ 1631-мъ году, благодаря мудрой попечительности о духовномъ просвѣщеніи одного изъ знаменитѣйшихъ іерарховъ русской церкви, кіевскаго митрополита, *Петра Могилы*, въ Кіевѣ основана была коллегія, переименованная впослѣдствіи въ Академію, гдѣ наряду съ другими науками начинаетъ преподаваться богословіе въ томъ обширномъ видѣ, въ какомъ оно преподавалось въ высшихъ школахъ на западѣ. и съ этого времени начинаетъ возникать въ Россіи своя догматическая наука, которая мало по малу развивается, разростается и совершенствуется, хотя нельзя сказать, чтобы это происходило слишкомъ быстро и успѣшно. Причина сему заключалась въ томъ, что тѣ условія, подъ вліяніемъ которыхъ образовалась наша догматическая наука, сколько способствовали ея первоначальному возникновенію и развитію, столько же препятствовали ея дальнѣйшему ходу и преспѣянію. Мы разумѣемъ здѣсь схоластику, которая, бывъ цѣликомъ перенесена изъ западныхъ богословскихъ школъ въ нашу, есте-

---

обще же противъ заблужденій латинянъ писали константинопо'ьскій пресвитеръ *Никита Пекторатъ* (XI в.), *Николай метонскій*, бывшій епископомъ мессинскимъ или въ концѣ XI или въ половинѣ XII вѣка (онъ же написалъ еще замѣчательное сочиненіе ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Прокла Платоника), *митрополитъ коринѳскій Георгій* (XII в.), *Григорій кипрскій* (XIII в.) и *Макарій анкирскій* (XV вѣка).

ственно должна была заставлять нашихъ богослововъ тратить большую часть своихъ силъ на безплодную, утонченно-мыслительную работу, вмѣсто того, чтобы всецѣло обращать ихъ на разработку главнаго и существеннаго въ истинахъ вѣры. Не легко и не скоро можно было освободиться нашей догматической наукѣ отъ схоластики, подъ непосредственнымъ вліяніемъ которой она сама родилась и возрасла,—это могло совершиться только со временемъ и мало по малу, смотря по обстоятельствамъ болѣе или менѣе благопріятствовавшимъ самостоятельности нашего духовнаго образованія. Оттого на первыхъ порахъ у насъ (съ 1631 по 1711 г.) преподавалось догматическое богословіе въ совершенно схоластическомъ духѣ, и точно въ такомъ же духѣ писались для учащихся учебныя пособія [1]), а именно въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, не имѣющихъ между собою никакой внутренней связи, безъ отдѣленія догматовъ вѣры отъ истинъ нравственныхъ, и методомъ софистическимъ, какимъ продолжали еще писаться догматическія системы на западѣ. Кромѣ того, въ этихъ учебникахъ преобладалъ духъ строго полемическій, заставлявшій ихъ авторовъ свое исключительное вниманіе посвящать разбору и опроверженію противоположныхъ православному вѣроученію заблужденій, и мало оставлять его для раскрытія ученія положительнаго,—что проистекало изъ особенныхъ обстоятельствъ и нуждъ нашей церкви, терпѣвшей въ то время самыя сильныя и почти непрерывныя нападки, какъ со стороны католиковъ, такъ и протестантовъ.

Θеофанъ Прокоповичъ (преподававшій богословіе въ кіевской академіи съ 1711-го по 1716-й годъ) первый строго отдѣляетъ догматы вѣры отъ истинъ нравственныхъ, раздѣливъ

---

[1]) Такого рода нѣсколько учебниковъ въ рукописяхъ осталось отъ преподавателей богословія въ Кіевской Академіи XVII вѣка и начала XVIII.

богословіе на двѣ части: *de fide seu credendis* и *de faciendis*, и первый полагаетъ у насъ твердое начало догматикѣ, какъ систематической наукѣ, ставши излагать догматы въ цѣлостномъ и систематическомъ видѣ. Свою догматическую систему онъ дѣлитъ на двѣ части, изъ коихъ въ первой разсуждаетъ о Богѣ въ Самомъ Себѣ (*de Deo ad intra*), а во второй—о Богѣ во внѣ (*de Deo ad extra*). Въ первой части излагается ученіе о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ; во второй же части излагается частное ученіе о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ, а именно, 1) о твореніи міра видимаго и невидимаго, 2) объ Его промыслѣ общемъ по отношенію ко всѣмъ тварямъ и особенномъ—по отношенію къ падшему человѣку. Планъ, очевидно, въ общемъ естественный и удовлетворяющій и логическимъ требованіямъ, и существу самаго предмета, хотя, нужно замѣтить, что самъ авторъ успѣлъ выполнить его только до трактата о паденіи, остальное же было доведено до конца *Самуиломъ Мислявскимъ*. И въ методѣ, какимъ написана догматика Прокоповича, ясно замѣчается уже отрѣшенность отъ стѣснительнаго формализма схоластики и стремленіе къ изложенію предмета въ духѣ болѣе свободномъ и приспособительномъ къ потребностямъ времени. Такого рода примѣръ, данный Прокоповичемъ для дальнѣйшихъ нашихъ догматистовъ, не могъ не имѣть добраго вліянія на дальнѣйшую судьбу нашей догматической науки. Правда, и послѣ этого продолжали еще писаться опыты догматической науки въ духѣ умѣренно-схоластическомъ и въ видѣ отдѣльныхъ трактатовъ, каковы, напр. были: *богословскіе уроки* архимандрита *Сильвестра Кулябки* (читанные въ кіевской академіи съ 1741 по 1745 г.), *краткое догматико-полемическое богословіе* архимандрита *Іакинѳа Карпинскаго* (препод. въ коломенской семинаріи въ 1771 и 1772-мъ г.) и *догматико-полемическое богословіе* архимандрита *Сильвестра Лебединскаго*

(препод. въ казанской академіи въ 1797—1799 г.) Но за то въ тоже время мы встрѣчаемся и съ замѣчательными опытами догматическаго богословія, написанными въ видѣ цѣлостныхъ системъ, каковы были: *христіанское православное богословіе* преосвященнаго *Георгія Конисскаго* (читанное въ кіевской академіи съ 1751 по 1755 г. и сохранившееся въ рукописи), *догматико-полемическое богословіе* преосвященнаго *Иринея Фальковскаго* (читан. въ кіев. академіи отъ 1795 по 1804 г.) и *догматическое богословіе* преосвященнаго *Феофилакта Горскаго* (чит въ академіи московской съ 1769 по 1774 г.). Послѣднее написано методомъ чисто положительнымъ и безъ схоластики и полемики.

Стремленіе же нашей догматической науки къ освобожденію отъ западной схоластики и вступленію на свой самостоятельный путь еще рѣзче проявилось въ томъ, что уже со второй половины XVIII вѣка стали появляться по своему времени довольно замѣчательные опыты систематическаго изложенія догматовъ на общенародномъ и общепонятномъ русскомъ языкѣ, тогда какъ доселѣ они издавались на одномъ языкѣ латинскомъ. Таковы были: *сокращенная христіанская богословія* преосвященнаго *митрополита московскаго Платона*, состоящая изъ трехъ частей, изъ коихъ догматика занимаетъ собственно вторую ея часть (преподанная наслѣднику всероссійскаго престола Павлу Петровичу съ 1763 по 1765 г.), *догматическая богословія* архимандрита *Макарія* (читанная въ тверской семинаріи 1764—1766) и *христіанская богословія* іеромонаха *Ювеналія Медвѣдскаго*, въ которой догматика занимаетъ одну первую ея часть (издан. 1806 г.). Не мало такъ же было написано нашими богословами замѣчательныхъ догматико-полемическихъ трактатовъ, по поводу заблужденій латинянъ и протестантовъ. Замѣчательнѣйшіе трактаты противъ латинянъ *объ исхожденіи Св. Духа* принадлежатъ *Іоанникію*

Галятовскому († 1688 г.), *Адаму Зерникаву* († окт 1692 г.) и *Θеофану Прокоповичу* (XVIII в.). Противъ ученія *о главенствѣ папы* писалъ *Іоанчикій Галятовскій*. *О времени пресуществленія Евхаристіи* написаны были трактаты братьями *Лихудами Іоанникіемъ* († 1717 г.) и *Софроніемъ* († 1730 г.) подъ загл.: *Акосъ или врачев. отъ уязв. змиевыхъ*, св *Дмитріемъ ростовскимъ* († 1709) и *Стефаномъ Яворскимъ* († 1722 г.). Кромѣ того *Софроніемъ* Лихудомъ составлено было полное опроверженіе католичества подъ названіемъ *мечецъ духовный*. Противъ заблужденій же *протестантовъ* писали: братья *Лихуды*, *Стефанъ Яворскій* (соч. *Камень вѣры*) и *Θеофилактъ Лопатинскій* († 1741 г. — соч *Апокрисисъ или отвѣтъ на писаніе отвѣтное Франциска Буддея къ нѣкоему другу, на Москвѣ живущему, о люторанской ереси, на книгу камень вѣры*). Къ утвержденію же нашей догматической науки на этомъ новомъ пути направлены были впослѣдствіи уставъ академій и семинарій 1814 г. вмѣстѣ съ изданнымъ еще ранѣе (1812 г.) конспектомъ догматическихъ наукъ, съ ясностію и точностію опредѣлявшимъ планъ, методъ и направленіе чтеній догматическаго богословія, а также изданныя послѣ съ тою же цѣлію правила касательно преподаванія семинарскихъ наукъ сперва бывшею коммиссіею духовныхъ училищъ въ 1838 г., а потомъ Св. Синодомъ въ 1840-мъ году. Въ виду этого рода требованій, кромѣ двухъ небольшихъ учебныхъ по догматикѣ пособій протоіерея *Петра Терновскаго* (1838) и архимандрита *Антонія* (1848), изъ коихъ особенно послѣднее отличается рѣдкою отчетливостію, краткостію и точностію, были написаны двѣ весьма значительныя системы архимандритомъ *Макаріемъ* (1849 — 1853) и *преосвященнымъ Филаретомъ черниговскимъ* (1864 г.), изъ коихъ первая своею многообъемлемостію и всесторонностію удовлетворяетъ всѣмъ прежнимъ вышеозначеннымъ требованіямъ отъ догматической науки, а послѣдняя от-

части предупреждаетъ и новыя требованія, возникающія изъ сознанія необходимости введенія въ эту науку болѣе прежняго историческаго элемента и изложенія въ духѣ болѣе приспособительномъ къ современнымъ потребностямъ образованія [1]). Послѣдняго рода запросы и требованія отъ настоящихъ и дальнѣйшихъ дѣятелей для науки догматическаго богословія ясно намѣчены и въ новомъ академическомъ уставѣ, требующемъ преподаванія догматики вмѣстѣ съ историческимъ изложеніемъ догматовъ, а также въ изданной настоящимъ учебнымъ комитетомъ для семинарій программѣ, предъявляющей и уясняющей кромѣ этого и другаго рода важныя требованія для болѣе усовершенствованнаго преподаванія догматической науки.

§ 20.

Догматика на западѣ.

(Послѣ раздѣленія церквей).

Теперь мы попытаемся, хотя въ самыхъ общихъ и краткихъ чертахъ, представить историческій обзоръ догматики на западѣ (послѣ раздѣленія церквей), какъ католической, такъ и протестантской, что не излишне знать православному догматисту, которому необходимо въ этого рода западно-богослов-

---

[1]) Изъ краткихъ учебныхъ догматическихъ пособій этого времени кромѣ *Руководства къ изученію христ. и православно-догматическаго богословія* (1869 г.) архіепископа Макарія, заслуживаетъ вниманія и учебный трудъ протоіер. *Н Ѳаворова — Очерки догматическаго православнаго христіанскаго ученія* (1867 г.). Предназначаемый служить для университетскихъ слушателей догматическаго богословія пособіемъ при повтореніи ими слышаннаго во время преподаванія, онъ отличается особенною краткостію и сжатостію, но при этомъ снабженъ по мѣстамъ полезными и важными учеными примѣчаніями. Подобнаго рода и появившійся въ 1867 году подъ заглавіемъ *Православное догматическое богословіе*, трудъ преподавателя богословія въ горномъ институтѣ протоіерея *А Рудакова*, — трудъ въ особенности отличающійся простымъ и популярнымъ изложеніемъ.

ской литературѣ часто знакомиться какъ съ тѣмъ, что было въ ней ложнаго, стоющаго осужденія, такъ и съ тѣми полезными ея пріобрѣтеніями, которыми можно воспользоваться для блага своей науки безъ ущерба интересамъ православнаго вѣроученія.

§ 21.

Догматика католическая.

Церковь западная, оторвавшись отъ общаго жизненнаго корня церкви вселенской, естественно должна была въ своей жизни вынаруживать такого рода ненормальныя явленія, которыя были чужды духу вселенской церкви и носили на себѣ отпечатокъ исключительности, доходящей иногда до причудливости и уродливости Къ такимъ явленіямъ должно быть отнесено и то особенное, своеобразное направленіе, какое приняла на западѣ догматика, ставши развиваться независимо отъ тѣхъ началъ, на которыхъ созидалась и развивалась догматическая наука въ древней вселенской церкви. Его обыкновенно характеризуютъ наименованіемъ схоластическаго, соединяя съ этимъ самое невыгодное и порицательное о немъ сужденіе, хотя это наименованіе само по себѣ не обозначаетъ его сущности. Сущность же его заключалась ни въ чемъ иномъ, какъ въ такого рода своеобразномъ употребленіи схоластиками діалектики и философіи въ области теологіи, или, прямѣе сказать, въ такого рода злоупотребленіи ими, подобнаго чему ничего не находимъ въ практикѣ древней церкви, даже у еретиковъ, часто злоупотреблявшихъ въ борьбѣ съ православными логикою и діалектикою для защиты своихъ ложныхъ ученій. Это былъ родъ какого-то недужнаго, ничѣмъ не удержимаго стремленія богословствующей мысли всякій догматъ вѣры изъ родственной ему почвы откровенія и ученія церкви—непремѣнно переносить на почву отвлеченнаго логи-

ческаго мышленія, и здѣсь его разсматривать примѣнительно ко всѣмъ категоріямъ разсудка, подъискивая для него основанія въ началахъ разума, и втискивая его насильственно въ разныя разсудочныя формы, какъ будто догматъ вѣры составлялъ одно съ истинами разума и могъ, какъ они, быть обосновываемъ и доказываемъ на началахъ разума. Это, далѣе, былъ родъ какого-то особеннаго, причудливаго искусства догматы вѣры превращать въ отвлеченныя разсудочныя понятія, и на основаніи послѣднихъ чрезъ утонченныя дѣленія и подраздѣленія ихъ на безчисленное множество разнаго рода положеній, созидать особый идеальный міръ, наполняемый одними произведеніями хитрой и остроумной діалектики, какъ будто догматъ вѣры могъ отъ этого выигрывать что либо по отношенію къ своей удобопонятности и ясности для разума. Это, наконецъ, былъ родъ какой то особенной и странной тактики—догматы становить предметомъ нарочитыхъ преній и споровъ, окружать ихъ всякаго рода важными и мелочными недоумѣніями и возраженіями, придумываемыми съ тою цѣлію, чтобы имѣть случай проявлять ловкость и изворотливость разума въ ихъ рѣшеніи и опроверженіи, какъ будто догматъ отъ этого могъ получить больше твердости и непоколебимости, или жизненной плодотворности. Впрочемъ, во всемъ этомъ не нужно предполагать что либо намѣренно худое, что допускаемо было схоластическими богословами съ нарочитою цѣлію повредить интересамъ вѣры. Напротивъ, должно сказать, если не относительно всѣхъ, то по крайней мѣрѣ лучшихъ схоластическихъ богослововъ, что они въ своихъ научныхъ занятіяхъ руководились самымъ живымъ и искреннимъ желаніемъ преспѣянія вѣры Христовой, доказательствомъ чего служатъ самые ихъ для этой цѣли написанные труды, которые не могутъ не

поражать каждаго громадностію своей работы [1]). И если они, подъ обаятельнымъ вліяніемъ философіи Аристотелевой и въ особенности его арабскихъ комментаріевъ (Авиценны), вступили на ложный путь въ своихъ научныхъ занятіяхъ истинами вѣры, то это сдѣлали, не сознавая того, и оставаясь при той успокоительной увѣренности, что отсюда ничего другаго не можетъ произойти, кромѣ одной пользы для божественной истины. Но на дѣлѣ, чего и нужно было ожидать, являлось совершенно иное. Богооткровенная истина, бывъ ставима, подобно истинамъ разума, въ зависимость отъ доказательствъ разсудочныхъ и авторитета такого рода свидѣтельствъ, каково было свидѣтельство Аристотелево, чрезъ это низводилась въ рядъ обыкновенныхъ естественныхъ истинъ разума. Будучи, далѣе, опутываема хитросплетенною тканью діалектическихъ тонкостей и логическихъ формальностей, она лишалась возможности проявлять себя въ своемъ истинномъ свѣтѣ и величіи. Становясь, наконецъ, предметомъ остроумной игры и ратоборческой дѣятельности мысли вмѣсто того, чтобы послужить для ней свѣтоноснымъ и оживляющимъ началомъ, она лишалась возможности проявить свою жизненную плодотворность. Это время отъ времени становилось болѣе и болѣе замѣтнымъ и ощутительнымъ для людей сравнительно здравомысленныхъ и опытныхъ въ дѣлѣ вѣры. Отсюда не прерывающееся на западѣ недовольство схоластическимъ направленіемъ своего богословія,—отсюда здѣсь все громче и громче повторяющіеся противъ него протесты, подготовившіе наконецъ собою самый печальный кризисъ въ духовно-религіозной жизни западной церкви. Между тѣмъ не-

[1]) Сочиненій наприм. *Альберта великаго* по лионскому изданію 1651 г. 21 фоліантъ: *Ѳомы аквинскаго* по изданію 1572 г.—17 фоліантовъ, по изданію 1612 г.—18 фоліантовъ, по послѣднему изданію 1751—60 г. in 4°—28 томовъ; *Іоанна Дунса Скота* по лионскому изданію 1639 г.—12 большихъ фоліантовъ; *Іоанна Бонавентуры* по римскому изданію 1588 г.—18 фоліантовъ, а по венеціанскому изданію 1751 г.—30 томовъ in 4°.

дугъ схоластики, поразившій западное богословіе, такъ былъ великъ и глубокъ, что схоластическіе западные богословы не скоро пришли даже къ сознанію его опасности и необходимости освобожденія отъ него, а сознавши эту необходимость, не имѣли настолько въ себѣ силъ, чтобы не отложить на долгое время совершенное поправленіе своего незавиднаго положенія

Задатки схоластики стали появляться на почвѣ западнаго богословія уже начиная съ IX вѣка, что̀ можно видѣть изъ богословскихъ сочиненій знаменитаго въ свое время *Алкуина* († 809 г.) [1]) и слѣдовавшихъ за нимъ его подражателей *Рабана Мавра* († 856) [2]), *Пасхазія Ратберта* († ок. 870) [3]), *Ратрама* († 868) [4]), *Пруденція* († 861), *Ремигія* († 875) [5]) и *Гинкмара* († 882) [6]) извѣстныхъ по своимъ спорамъ объ евхаристіи и предопредѣленіи. Но развитіе ея и господственное положеніе на западѣ началось въ вѣкѣ XI, благодаря распространенію здѣсь около этого времени латинскихъ и арабскихъ переводовъ Аристотеля, а также его арабскихъ

---

[1]) Это замѣчается особенно въ его сочиненіи о Тройцѣ

[2]) Изъ сочиненій его болѣе замѣчательно: *de sacramento Eucharistiae*, въ которомъ онъ держится символическаго взгляда на евхаристію.

[3]) Замѣчательнѣе другихъ сочиненія: *de corpore et sanguine Domini*, *de fide spe et charitate* и *de partu virginis* (831)

[4]) Замѣчательныя сочиненія: *de praedestinatione Dei* (написанное противъ Гинкмара въ защиту Готшалка, силившагося возстановить во всей силѣ Августиново ученіе о предопредѣленіи) 850 г., и *liber de corpore et sanguine Domini* (написанное въ защиту теоріи символизма противъ Пасхазія защищавшаго ученіе о претвореніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову) 844 г.

[5]) Ремигій, состоявшій съ *Пруденціемъ* на сторонѣ Готшалка въ его борьбѣ съ Гинкмаромъ по вопросу о предопредѣленіи, написалъ въ виду этого слѣдующее небольшое сочиненіе: *de generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum* (849 г.).

[6]) По поводу дѣлаемаго ему Готшалкомъ упрека въ савеліанствѣ написалъ сочиненіе: *de una et non trina deitate* (855 г.).

комментаріевъ [1]), имѣвшихъ какое то роковое вліяніе на судьбу и ходъ западнаго богословія. Вмѣстѣ съ арабскою литературой, вращавшеюся около Аристотеля, къ западнымъ ученымъ перешло и то обаятельное уваженіе къ Аристотелю, какимъ проникались арабскіе ученые, а вмѣстѣ съ такого рода увлеченіемъ философіею Аристотеля перешелъ къ нимъ и тотъ особый способъ примѣненія ея къ теологіи, который былъ выработанъ арабскими учеными по отношенію къ своему богословію и который заключался въ особеннаго рода разсматриваніи теологическихъ истинъ по разнымъ категоріямъ разсудка, въ употребленіи особеннаго рода діалектическихъ пріемовъ для ихъ подтвержденія, въ доказываніи ихъ pro и contra, однимъ словомъ во всемъ томъ, что̀ обозначалось терминомъ *схоластики*. Арабскіе комментаріи Аристотеля представляли собою образецъ такого рода схоластики. Западнымъ теологамъ, увлекавшимся Аристотелемъ, подобно арабскимъ ученымъ, оставалось только позаботиться скопировать этотъ оригиналъ, преобразовать его по своему вкусу, примѣнить его къ христіанскому богословію, если угодно, въ лучшемъ и болѣе развитомъ и усовершенствованномъ видѣ,—и тогда должна была явиться у нихъ своя собственная христіанская схоластика. Надъ этою то работою и начинаютъ трудиться западные богословы съ XI вѣка и трудятся съ удивительнымъ рвеніемъ и быстро идущимъ впередъ успѣхомъ.

Анзельмъ кентербурійскій одинъ изъ глубокомысленнѣйшихъ на западѣ ученыхъ XI вѣка († 1109 г.), представляетъ уже въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ [2]) образецъ рѣдкаго

[1]) Начало этому положилъ извѣстный въ X вѣкѣ, какъ ученый богословъ, самъ папа Сильвестръ, получившій образованіе въ Испаніи и познакомившійся тамъ въ мавританскихъ школахъ съ арабскою литературой.

[2]) Анзельмъ не оставилъ послѣ себя цѣлостной богословской системы, но написалъ довольно замѣчательныхъ богословскихъ трактатовъ. Таковы напр. *Monologium, Proslogium, de trinitate, de processione S. Spiritus, cur Deus homo.*

искусства идеальныхъ построеній для вывода изъ этого нужныхъ слѣдствій или, что тоже, искусства пользованія схоластическимъ философскимъ методомъ для подтвержденія и доказыванія теологическихъ истинъ. Онъ еще повидимому твердо стоитъ за самостоятельное существованіе вѣры и ея независимость отъ разума, настаивая, подобно бл. Августину, на томъ, что прежде нужно вѣровать, чтобы послѣ знать, что прежде посредствомъ живой и опытной вѣры нужно достигнуть непосредственнаго сознанія и созерцанія божественной истины, чтобы послѣ было въ чемъ искать для себя разумнаго отчета и убѣжденія. Но въ тоже время онъ иногда какъ будто совершенно теряетъ изъ виду эту точку зрѣнія на вѣру, слишкомъ высоко поднимая сравнительно съ нею знаніе и считая не невозможнымъ изъ однихъ началъ и понятій разума добыть нѣкоторыя изъ тѣхъ истинъ, которыя готовыми даетъ вѣра. Такъ напр. онъ думалъ изъ однихъ понятій разума произвести или доказать истину бытія Божія, благодаря чему, послѣ Анзельма, методъ доказыванія этой истины вошелъ на западѣ въ силу и господствовалъ здѣсь до Канта. И столь извѣстная и самая горячая и упорная борьба Анзельмова съ Росцеллиномъ за реализмъ, кажется, не мало зависѣла отъ того опасенія, какъ бы вмѣстѣ съ реализмомъ не лишиться раціональной опоры для ученія о Тройцѣ, какой не могъ дать Росцеллиновъ номинализмъ, приводившій къ тритеизму. Во всякомъ случаѣ, относительно Анзельма нужно замѣтить, что онъ всячески старался соблюсти равновѣсіе между требованіями вѣры и философскими стремленіями разума, и въ этомъ болѣе или менѣе успѣвалъ. Но *Абелярдъ*, извѣстнѣйшій схоластическій богословъ XII вѣка († 1142 г.) перешелъ за эти границы, открыто передавшись на сторону разума. Въ своемъ богословствованіи онъ уже прямо сталъ держаться того начала, что вѣрить нужно тому, что̀ понимаемъ и что, слѣдова-

тельно, въ области вѣры, не исключая и такого рода таинъ, какова тайна троичности лицъ въ божествѣ, ничего не должно быть такого, что превышало бы нашъ разумъ и что не могло бы быть изъяснено по его началамъ [1]). Такой поворотъ схоластическаго богословія на сторону раціонализма естественно вызвалъ сильный противъ себя протестъ въ лицѣ защитниковъ ортодоксальнаго направленія богословской науки, во главѣ которыхъ стоялъ знаменитый *Бернардъ клервосскій* († 1153 г.), силившійся противопоставить резонирующей мысли живую и созерцательную вѣру, а схоластикѣ богословской—ученіе древней церкви. Слѣдствіемъ этого протеста, какъ извѣстно, было осужденіе *Абелярда* съ его заблужденіями на соборѣ санскомъ въ 1140 году.

Поэтому-то *Петръ Ломбардъ*, знаменитѣйшій схоластическій богословъ XII вѣка († 1160 г.), при написаніи своихъ *Quatuor libri sententiarum* (изд. 1546 г.), поставляетъ задачею создать нѣчто среднее между философскимъ и положительно традиціоннымъ богословіемъ, чтобы съ одной стороны удовлетворить требованіямъ схоластико-философскаго направленія, а съ другой—не оставить безъ удовлетворенія и сторонниковъ положительно—традиціоннаго направленія. Это сочиненіе, которое дало его автору почетное названіе magistri sententiarum, представляетъ собою первый замѣчательный опытъ цѣлостной схоластико-богословской системы, опытъ, отличающійся отъ другихъ въ этомъ родѣ произведеній тѣмъ, что въ немъ въ выработанныя силою діалектики аристотелевской формы, кромѣ библейски-догматическаго положено довольно и историческаго матеріала, заимствованнаго изъ древне-отеческихъ свидѣтельствъ. Въ основу плана этой громадной діалектической постройки положена была авторомъ та, совершенно не подходящая къ

[1]) Замѣчательныя его сочиненія: *introductio ad theologiam*; *theologia christiana*; *sic et non*.

существу дѣла, мысль, что будто богословіе должно быть наукою вещей и знаковъ doctrina rerum et signorum. Раздѣляя весь богословскій матеріалъ на эти двѣ категоріи rerum et signorum, авторъ то, что, по его мнѣнію, подходитъ подъ первую категорію rerum, располагаетъ въ первыхъ трехъ книгахъ, отнесши впрочемъ небольшую частицу изъ этого матеріала (а именно трактатъ о воскресеніи) къ четвертой книгѣ, остальное же, то есть, то, что подходитъ подъ категорію signorum, подъ которыми разумѣются у него таинства, онъ помѣстилъ въ четвертой книгѣ. Опредѣляя же точнѣе предметы, относящіеся къ категоріи rerum вещей, между которыми онъ отличаетъ сперва существо, служащее для всего высшею и послѣднею цѣлію, т. е. Бога съ Его тремя лицами, за тѣмъ существа, служащія средствами для цѣлей, т. е. міръ чувственный, и наконецъ существа, способныя и умѣющія пользоваться этими средствами, т. е. разумныя твари, всѣ предметы, относящіеся къ этой категоріи располагаетъ такъ: въ первой книгѣ трактуетъ о Богѣ и Тройцѣ, во второй въ первомъ отдѣлѣ говоритъ о мірѣ и сотворенныхъ вещахъ, во второмъ отдѣлѣ—о разумной твари,—ангелахъ и людяхъ, а въ третьемъ отдѣлѣ трактуетъ о свободномъ произволеніи, благодати, о добродѣтеляхъ и порокахъ то, есть, о добромъ или худомъ пользованіи вещами на самомъ дѣлѣ. Въ третьей же книгѣ излагаетъ ученіе объ искупленіи, чрезъ которое человѣкъ вслѣдствіе искорененія въ немъ грѣха или склонности къ низвращенному пользованію вещами, возвращается къ тому состоянію, въ которомъ онъ законно и правильно можетъ пользоваться ими. Лишне говорить, что этотъ крайне изысканный и натянутый планъ вовсе не идетъ къ своему предмету и ничѣмъ внутренно не объединяетъ его частей, но его недостатки не были чувствительны въ то время, когда для большинства образованныхъ людей чѣмъ что было мудренѣе, тѣмъ больше нрави-

лось и чествовалось. Съ какимъ вниманіемъ и уваженіемъ была принята на западѣ богословская система Ломбардова, можно судить изъ того, что она далеко пережила свой вѣкъ, сдѣлавшись и въ дальнѣйшіе вѣка необходимымъ пособіемъ и руководствомъ при изученіи богословія, въ виду чего неоднократно писались на нее комментаріи и дѣлались въ ней нужныя дополненія и исправленія.

Только не удовлетворялись ею сторонники положительнаго богословскаго направленія, которое послѣ Бернарда нашедши для себя центръ опоры въ мистической школѣ, основанной *Вильгельмомъ Шампо* въ Парижѣ (въ началѣ XII в.) стало выдвигать впередъ такого рода представителей своихъ, каковы были *Гуго* (de S. Victor. † 1141 г.) [1]), *Ришаръ* († 1173) [2]) *и Вальтеръ* († 1180). Они непріязненно смотрѣли на возрастаніе философствующей схоластики, которая питала одну пытливость разума, но ничего не давала вѣрующему сердцу, и потому появленіе труда Ломбардова ничего другаго не могло доставить имъ, кромѣ новой пищи ихъ недовольству схоластическимъ богословіемъ. Какъ велико было ихъ недовольство по этому поводу, можно понять изъ одного заглавія написаннаго Вальтеромъ сочиненія, *contra quatuor labyrinthos*, каковое полнѣе читается такъ: libri IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant.

Но реакція со стороны положительно-мистическаго направленія не настолько была сильна, чтобы могла воспрепят-

---

[1]) Извѣстный по своему сочиненію: *de sacramentis fidei christianae*

[2]) Болѣе замѣчательныя его мистико-догматическія сочиненія: *De trinitate et de tribus appropriatis personis in trinitate*—здѣсь, подобно Гуго В., хочетъ объяснить троичность въ Богѣ свойствомъ любви, которая, будучи чужда самозамкнутости, требуетъ для себя другого—*ты* и третьяго лица—*онъ*; *De Verbo incarnato*, *De Emmanuele* (ed. Rouen. 1650 an).

ствовать быстрому и широкому теченію направленія философски-схоластическаго. Удержать его стремленіе не могла и такая сила, какова была средневѣковая власть папы. Усилія Иннокентія III (XIII в.) къ тому, чтобы вывести изъ школъ вновь введенное тамъ преподаваніе метафизики и физики Аристотелевой, кромѣ его діалектики, и чрезъ это воспрепятствовать опасному усиленію философскаго направленія въ богословіи, остались совершенно безуспѣшными. Схоластика, поэтому, въ XIII вѣкѣ усиливается и разрастается все больше и больше, и доходитъ до крайней и возможной степени своего развитія и высоты. Въ это время на горизонтѣ схоластическомъ появляются такого рода колоссальные дѣятели, каковы были *Альбертъ великій* (XIII в.), *Александръ гальскій* († 1245), *Ѳома аквинатъ* (1226—1274 г.), *и Іоаннъ Дунсъ—скотъ* († 1308), превосходившіе другъ друга своимъ діалектическимъ искусствомъ и громадностію своихъ богословскихъ работъ, представляющихъ собою, можно сказать, огромный арсеналъ всѣхъ издѣлій, какія только могла произвести схоластика для богословской науки. Изъ догматическихъ произведеній ихъ замѣчательнѣйшія: *Альберта великаго Summa theologiae* (ed. Lion. 1651), *Александра гальскаго* (doctoris irrefragabilis), *summa theologiae universae, Ѳомы аквинскаго* (doctoris angelici)—тоже *summa totius theotogiae*[1]), и *Дунсъ-скота* (doctoris subtilis)—*Quaestiones in IV sent.; quaestiones quodlibetales XXI* (ed. Lion. 1639). Всѣ эти произведенія схоластики много вызывали въ свое время восторговъ, удивленія и уваженія, но выше всѣхъ на западѣ стояла *Summa Ѳомы аквинскаго*, которая даже до послѣдняго времени

[1]) Другія болѣе или менѣе замѣчательныя догматическія и догматико-полемическія его сочиненія: *Summa de veritate fidei catholicae; contra errores Graecorum; declaratio quorundam articul contra Graecos, Armenos, Saracenos.; de potentia Dei; de spiritualibus creaturis; de humanitate Christi; de artic. fidei et sacram. eccl.; super Symbolo apost.* и *комментарій* на книгу сентенцій Ломбарда (изд. 1572 г., 1612, 1760).

не перестала считаться важнымъ и необходимымъ пособіемъ при основательномъ изученіи богословія. Поэтому не лишне сказать нѣсколько подробнѣе о ея содержаніи, планѣ и характерѣ. Опредѣляя doctrinam sacram или богословіе, какъ такую науку, которая должна говорить преимущественно о Богѣ, о мірѣ же и дѣйствіяхъ человѣческихъ настолько, насколько они имѣютъ отношенія къ Богу, а также принимая во вниманіе то, что Богъ въ отношеніи къ міру и людямъ можетъ быть разсматриваемъ то какъ причина или основа всего, то какъ послѣдняя его цѣль, то, наконецъ, какъ путь, приводящій къ этой цѣли, Ѳома аквинатъ дѣлитъ свою богословскую систему на три части, изъ коихъ въ первой трактуетъ о Богѣ Самомъ въ Себѣ, и какъ причинѣ всего, во второй— о Богѣ какъ высшей цѣли всего и преимущественно человѣка, а въ третьей о Богѣ, какъ пути, приводящемъ людей къ этой цѣли. Въ частности же, въ первой части излагаетъ сперва ученіе о Богѣ Самомъ въ Себѣ, о Его свойствахъ и троичности лицъ, а послѣ ученіе о Немъ, какъ Творцѣ и Міроправителѣ, гдѣ, касаясь частнѣе міра видимаго и человѣка, входитъ въ подробныя и излишнія разсужденія объ этихъ предметахъ. Во второй части, имѣя въ виду мысль о Богѣ, какъ послѣдней цѣли человѣка, онъ излагаетъ весьма подробно и обстоятельно ученіе о томъ, что̀ удаляетъ человѣка отъ его цѣли и что́ приводитъ къ ней, т. е. о разнаго рода грѣховныхъ склонностяхъ и добродѣтеляхъ, а также о законѣ, оправданіи и благодати. Въ третьей, наконецъ, части излагается ученіе о Іисусѣ Христѣ, какъ Искупителѣ міра, о таинствахъ, какъ средствахъ, чрезъ которыя передается людямъ искупленіе, и о послѣднихъ событіяхъ міра и участи человѣка. Въ этомъ планѣ, ясно, недостаетъ единства и внутренней связи, вслѣдствіе неопредѣленности и неточности воззрѣнія на предметъ науки богословской. Но этотъ недостатокъ у Ѳомы об-

щій со всѣми схоластическими богословами, не разграничивавшими строго истинъ богословскихъ отъ познаній естественныхъ или философскихъ, а также истинъ догматическихъ отъ истинъ нравственныхъ. Что же касается внѣшней художественности въ построеніи системы, искусства пользованія діалектическимъ методомъ при изслѣдованіи истины, ловкости и утонченности въ употребленіи разнаго рода логическихъ пріемовъ, съ цѣлію предупредить и побѣдить всякаго рода недоумѣнія и возраженія со стороны своихъ противниковъ, то въ этомъ отношеніи Ѳома аквинатъ стоитъ на такой высотѣ, выше которой уже не могла подняться средневѣковая схоластика. Чтобы судить о его удивительной утонченности и предупредительности въ разрѣшеніи всякаго рода могущихъ представиться недоумѣній относительно той или другой истины, достаточно указать на то, что онъ въ своихъ сочиненіяхъ собралъ три тысячи спорныхъ вопросовъ и представилъ по поводу ихъ пятнадцать тысячъ аргументовъ.

Но вскорѣ за непомѣрнымъ возвышеніемъ схоластики, а именно съ XIV вѣка начинается ея паденіе, благодаря суетности ея началъ и мертвящей ихъ безплодности, такъ рѣзко ставшей выпаруживаться въ непрерывающейся къ соблазну всѣхъ борьбѣ между самими схоластическими богословами (ѳомистами и скотистами), а также благодаря ставшему усиливаться мистическому богословскому направленію, которое сравнительно съ схоластическимъ больше могло удовлетворять религіознымъ потребностямъ душъ вѣрующихъ. Это направленіе, нашедши для себя твердую опору въ авторитетѣ *Іоанна Бонавентуры* (doctoris seraphici—† 1274 г. [1]), малымъ чѣмъ по своей знаменитости уступавшаго Ѳомѣ аквинскому, все болѣе и болѣе усиливалось и разрасталось, захватывая въ свою об-

[1]) Знаменитѣйшій его догматическій трудъ *Breviloquium*, ed. Rom. 1588.

лать такого рода сильныхъ и энергическихъ дѣятелей, каковы, напр. были *Іоаннъ Жерсонъ* (doctor christianissimus— † 1429), *Виклефъ* († 1384) [1]) и *Гуссъ* († 1415 г.), пока наконецъ не легло въ основу самой реформы Лютеровой, потрясшей собою до глубины, какъ всю западную церковь, такъ и ея схоластическую догматику. Для Лютера, какъ и для всѣхъ сторонниковъ мистическаго направленія, схоластическая теологія была возмутительна и ненавистна. Она, послѣ изученія ея въ Ерфуртѣ подъ руководствомъ эйзенахскаго доктора *Іодока*, показалась ему такого рода теологіею, въ которой холодный, все анализирующій разсудокъ такъ обращается съ содержаніемъ вѣры, какъ напр. землемѣръ поступаетъ съ полемъ, стараясь вымѣрить въ немъ число саженей и футовъ,—теологіею, въ которой жилъ язычникъ Аристотель съ своею логикою, діалектикою и метафизикою,—теологіею, наконецъ, такого рода, которая совершенно оставляетъ въ сторонѣ практическіе и жизненные интересы вѣрующаго, унося умъ его въ область теорій и не давая сердцу его той пищи, какая дарована ему словомъ Божіимъ. Отсюда въ реформѣ Лютеровой—безусловное отрицаніе всего, что было создано схоластикою для богословія на западѣ и стремленіе создать совершенно новую догматику непосредственно на одной библіи.

Но оставляя въ сторонѣ эту крайность протестантизма, вольною или невольною причиною которой послужила западная схоластика, мы обратимъ вниманіе на то, сознали ли послѣ этого католическіе богословы недостатки въ прежнемъ схоластическомъ направленіи богословія, и если сознали ихъ, то что

---

[1]) Замѣчательное его сочиненіе—*Trialogus* (1382 г.), въ которомъ онъ излагаетъ всю систему христіанскаго вѣроученія въ формѣ разговора между тремя аллегорическими лицами,—*Алиѳіасомъ* (богословомъ, ищущимъ истины), *Псевдіасомъ* (лживымъ софистомъ) и *Фронисисомъ* (самымъ зрѣлымъ и опытнымъ въ значеніи вѣры).

сдѣлали для освобожденія отъ нихъ своей богословской науки и возведенія ея на высшую ступень развитія и совершенствованія. Нельзя сказать, особенно относительно лучшихъ католическихъ богослововъ, чтобы они теперь не сознавали недостатковъ схоластическаго богословія, которые съ возвышеніемъ образованія такъ стали для многихъ наглядными и ощутительными. Нельзя также сказать и того, чтобы это сознаніе было безплодно и не вызывало ученыхъ дѣятелей на научныя работы—къ улучшенію богословской науки. Но нужно замѣтить, что эти работы, вслѣдствіе испытываемой католическими богословами трудности разстаться съ сроднившеюся съ ними схоластикою, шли колебательно, съ перерывами, и подвигались впередъ медленно, хотя не безуспѣшно.

Уже *Еразмъ ротердамскій* († 1536 г.) очень ясно сознавалъ и другимъ выставлялъ на видъ тотъ недостатокъ схоластики, что въ ней давалось слишкомъ много мѣста для остроумной, пытливой и въ то время безплодной дѣятельности разума, даже въ изслѣдованіи такого рода истинъ, каковы превышающія разумъ тайны вѣры, тогда какъ въ семъ случаѣ слѣдовало бы довольствоваться только тѣмъ, чему учитъ Писаніе, не пытаясь понапрасну проникать въ то, что̀ отъ насъ закрыто [1]). Подобно Еразму, *Мельхіоръ Канусъ* или *Кано* († 1560 г.—профессоръ богословія въ Саламанкѣ, бывшій въ числѣ другихъ лицъ на соборѣ тридентинскомъ) открываетъ въ схоластикѣ недостатокъ яснаго пониманія задачи богословской науки и умѣнія соотвѣтственно съ нею пользоваться пособіями разума и науки, такъ какъ схоластическіе богословы усиливаются каждую истину подвести подъ начала разума и доказать логически, не замѣчая того, что этимъ не помогаютъ дѣлу, а между тѣмъ на то, что̀ могло бы принести ему суще-

[1]) Эти мысли развиты въ его замѣчательномъ сочиненіи: *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theogiam*, изд. 1522 г.

ственную пользу, или вовсе не обращаютъ, или очень мало обращаютъ вниманія; къ священному напр. Писанію обращаются слегка и понемногу, къ соборамъ—рѣдко, а къ исторіи—еще рѣже. Вмѣстѣ же съ этимъ онъ пытается выяснить истинную задачу богословской науки и указать мѣру для употребленія въ ней разума въ своемъ сочиненіи: *Loci theologici*, гдѣ проводитъ ту мысль, что главнымъ началомъ въ теологіи, основывающейся на вѣрѣ, долженъ быть авторитетъ, а разумъ долженъ быть только вспомогательнымъ ея спутникомъ, и что задача богословской науки должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы истины, заключающіяся въ откровеніи какъ бы въ сокровенномъ видѣ, выводить наружу, защищать отъ заблужденій и освѣщать свѣтомъ научныхъ знаній. Въ виду этой задачи Мельхіоръ написалъ и отдѣльные богословскіе трактаты съ цѣлію представить другимъ и самый образчикъ научнаго изслѣдованія истинъ вѣры, въ отрѣшеніи отъ схоластики [1]). По пути, проложенномъ Мельхіоромъ, твердо шли, поставивъ для себя задачею очистить католическую теологію отъ схоластики и внести въ нее больше положительнаго, экзегетическаго и историческаго элемента, *Людвигъ Карвайяль* [2]), а особенно іезуитъ *Мальдонатъ* († 1583 г.) [3]).

Но эти одиночные, хотя и благонамѣренные порывы католическихъ богослововъ, не могли произвести большаго перелома въ направленіи западной богословской науки, тѣмъ

---

[1]) А именно: Relectiones duae· *una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae* (въ собр. соч. Serry p. 439).

[2]) Съ этою цѣлію написано Карвайялемъ слѣдующее сочиненіе, самымъ заглавіемъ себя характеризующее: *theologicarum sententiarum sive restitutae thologiae et a sophistica et barbarie pro virili repurgatae speciten de Deo* Colon. 1545.

[3]) Въ такомъ же родѣ Мальдонатомъ было написано довольно отдѣльныхъ догматическихъ трактатовъ, а именно: *de peccato originali*; *de providentia*: *de justitia*; *de justificatione et merito operum* (изд. послѣ его смерти въ Парижѣ 1677 года).

болѣе, что время отъ времени усиливающееся протестантство естественно должно было обратить все вниманіе и энергію ученыхъ дѣятелей на борьбу съ нимъ и защиту поколебленнаго имъ, католическаго вѣроученія. Матеріала для работъ этого рода очень достаточно было представлено тридентинскимъ соборомъ въ его заключительныхъ положеніяхъ относительно догмы католической и отрицаніяхъ относительно новаго ученія протестантскаго. Поэтому то католическіе богословы этого времени главнѣйшимъ предметомъ своихъ научныхъ изслѣдованій становятъ отличительныя черты вѣроученія между католиками и протестантами. Въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя особенное вниманіе по своей полнотѣ *Disputationes de controversiis Беллярмина* († 1621 г. изд. въ Римѣ 1581 г.). Другіе же изъ католическихъ богослововъ, при полемикѣ не теряя изъ виду положительной стороны догматики, въ своихъ научныхъ трудахъ руководились Ѳомою аквинатомъ и свои богословскія сочиненія писали большею частію въ формѣ комментаріевъ на него; напр. *Луд. Молина* († 1600) [1]. *Григорій Валенскій* († 1603) [2], *Франц Суарецъ* († 1617) [3]. *Адамъ Таннеръ* († 1632) [4] и другіе.

Въ XVII вѣкѣ дѣлается новая и рѣшительная попытка къ тому, чтобы сдвинуть католическое богословіе съ прежняго схоластическаго пути и вывести его на новый, лучшій путь,

---

[1]) Его соч *Commentarii in pr. patrem. D Thomae*; *liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praestientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (ed. Lissabon, 1588).

[2]) Его соч: *Commentariorum theologicorum et disputationum in summam D. Thomae Aqu. tomi IV de rebus fidei hoc tempore controversiis* (ed. 1591; 1610).

[3]) Его соч.: *Commentationes et disputat. in Thomae summam, defensio fidei catholicae adv. anglicanae secte errores*; *de divina gratia* (ed. 1630, 1740).

[4]) Соч. замѣч.: *Disputationes theologicae in summam Thomae*; *Anatomia confessionis Augustane* (ed Regensb 1601. Munch. 1602)

на которомъ бы оно болѣе могло удовлетворять требованіямъ своей задачи и запросамъ современной науки. Ее дѣлаетъ *Діонисій Петавій* († 1652 г.), очень хорошо сознававшій недостатки въ направленіи и методѣ католической теологіи и не жалѣвшій усердія и трудовъ своихъ для того. чтобы произвести въ немъ возможныя улучшенія. Смотря какъ на лишній и безплодный грузъ, на скопившуюся въ схоластическомъ богословіи кучу діалектическихъ и софистическихъ тонкостей, не только не помогавшихъ уясненію истинъ вѣры, а скорѣе ихъ запутывавшихъ и затмѣвавшихъ, онъ считалъ нужнымъ очистить отъ всего этого западную теологію, но не изгоняя впрочемъ изъ нея совершенно діалектической работы мысли, какъ это думали сдѣлать на первыхъ порахъ протестанты, а только отводя ей здѣсь должное мѣсто и указывая надлежащую мѣру. Съ другой стороны, замѣчая въ схоластическомъ богословіи скудость библейско-экзегетическаго элемента. онъ считалъ необходимымъ дать ему здѣсь сравнительно съ прежнимъ гораздо больше мѣста и видности, хотя, подобно протестантскимъ богословамъ, не думалъ, чтобы этого одного достаточно было для полноты и твердости богословской науки. Такъ какъ, по его воззрѣнію, христіанское вѣроученіе не заключается въ одной библіи, а въ церковномъ преданіи, въ вѣроопредѣленіяхъ соборовъ и въ писаніяхъ древне-отеческихъ, и такъ какъ самое пониманіе и правильное изъясненіе Писанія возможно только при пособіи церковнаго преданія, то онъ признавалъ совершенно необходимымъ наряду съ библейски-экзегетическимъ элементомъ ввести въ богословскую науку и элементъ церковно-историческій и отвести ему здѣсь должное и видное мѣсто. Задача, поэтому, католическаго богослова должна состоять въ томъ, чтобы богословскую науку обосновать на началахъ положительно—библейскомъ и церковно-историческомъ съ нужнымъ проникновеніемъ ея діалек-

тическимъ элементомъ. Въ виду этой именно задачи Діонисій Петавій и написалъ свое весьма замѣчательное богословское сочиненіе *de theologicis dogmatibus* (1644—1650), которое вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы обратить на него особенное вниманіе. Въ основу опредѣленія и распорядка богословскаго матеріала въ этомъ сочиненіи положена Петавіемъ та мысль, что теологія, имѣя своимъ предметомъ Бога, не объ одномъ исключительно Богѣ должна говорить, но и о Его дѣлахъ, только разсматривая ихъ не съ той стороны, каковы они сами въ себѣ, а съ той, какою они являются произведеніями или орудіями воли Божіей. Вслѣдствіе этого у Петавія весь догматическій матеріалъ распадается на двѣ части, изъ коихъ первая должна содержать въ себѣ ученіе о Богѣ Самомъ въ Себѣ, а вторая—ученіе о дѣлахъ Божіихъ. Въ частности, ученіе о Богѣ у Петавія подраздѣляется на ученіе о Богѣ, Его свойствахъ и ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ. Что касается, далѣе, дѣлъ Божіихъ, то принимая во вниманіе то, что Богъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ Виновникъ природы и благодати, Петавій дѣлитъ ихъ на два рода,—на дѣла природы, изъ коихъ одни чисто-духовнаго существа (ангелы) другія—матеріальнаго (вещественный міръ), а иныя—смѣшаннаго (человѣкъ), и на дѣла благодати, заключающіяся не въ чемъ иномъ, какъ въ соединеніи Божества съ человѣчествомъ. Это соединеніе въ лицѣ Іисуса Христа было ипостаснымъ, въ вѣрующихъ же оно можетъ быть только нравственнымъ, къ чему средствомъ служатъ таинства, законъ, благодать и добродѣтели, тогда какъ наоборотъ пороки лишаютъ человѣка общенія съ Богомъ. Соотвѣтственно съ этимъ вся богословская система Петавія дѣлится на слѣдующіе десять трактатовъ: 1) о Богѣ и Его свойствахъ; 2) о Тройцѣ; 3) объ ангелахъ; 4) о твореніи міра; 5) о воплощеніи; 6) о таинствахъ; 7) о законахъ; 8) о благодати; 9) о вѣрѣ, надеждѣ, любви и другихъ добро-

дѣтеляхъ; 10) о грѣхѣ. Планъ сочиненія, хотя остроуменъ и лучше плана системы Ломбарда и Аквината, но не чуждъ ихъ недостатковъ, вслѣдствіе неразграниченности догматовъ вѣры отъ морали, и отсюда оказавшейся необходимости искусственно вводить послѣднюю въ область догматики. Но по своему направленію и методу церковно-историческому, оно составляетъ весьма замѣчательное явленіе и своего рода эпоху въ исторіи католической догматики. Оно такъ обильно и богато догматико-историческимъ матеріаломъ, что и въ настоящее время можетъ служить немаловажнымъ пособіемъ для каждаго догматиста, при изученіи исторической стороны догматовъ.

Но по новомъ пути, проложенномъ Діонисіемъ Петавіемъ для богословской науки, пошли немногіе, и то какъ слабые только его подражатели. Таковы были: *Томассинъ* († 1697 г.), издавшій свое сочиненіе (1680—1684) подъ тѣмъ же заглавіемъ, съ какимъ издалъ свое Петавій; *Фейярденцій*, написавшій (1692—1694) *tractatus theologicus ex sacris codicibus et sanctorum patrum monumentis; Гамель*, издавшій свое сочиненіе (1691) подъ заглавіемъ: *theologia speculativa et practica juxta sanctorum patrum dogmata pertractata*, а также: *Александръ Наталисъ* († 1724), котораго сочиненіе (изд. 1693 г.) носитъ названіе: *Theologia dogmatica et moralis*. Большинство же богослововъ твердо держалось схоластики, строго слѣдуя Ѳомѣ, и полагая въ основу своихъ богословскихъ изслѣдованій его *summam*; нѣкоторые же, очень немногіе слѣдовали и Скоту. Изъ послѣдователей Скота болѣе выдающимися являются только *Фрассенъ* [1]) *и Лерминье* [2]), а изъ ѳомистовъ—*Гоннетъ* [3]), *Ви-*

[1]) Загл. его соч.: *Scotus academicus. sive universa doctoris subtilis theologia.* Paris 1672.

[2]) Загл. его: соч.: *Summa theolog. scholastic. dogmat.* Paris 1721.

[3]) Соч. его: *Clypeus theolog. thomist. contra novas ejus impugnat.* Burdigal. 1659.

тассъ [1]), *Букатъ* [2]), *Биллюартъ* [3]), *Турнели* († 1729 г.) [4]) *Готти* [5]), *Берти* [6]), *Габертъ* [7]) и другіе.

Только съ половины XVIII столѣтія, благодаря обстоятельствамъ, благопріятствовавшимъ возвышенію богословскаго образованія въ Германіи, при Маріи Терезіи и Іосифѣ, начинается общее богословское движеніе противъ схоластики,—и въ пользу поворота богословской науки на новый лучшій путь Съ сознаніемъ безплодности для науки и жизни мертвящаго духа схоластики начинаются оживленныя занятія двумя существеннѣйшими вѣтвями богословской науки, св. Писаніемъ и ученіемъ отцевъ церкви, а отсюда возникаетъ стремленіе—обосновать тверже богословскую науку на св. Писаніи и преданіи, и вмѣстѣ съ этимъ дать ей болѣе практическое, жизненное примѣненіе чрезъ ея популяризацію, или изложеніе общедоступное для большинства. Въ этомъ направленіи писали свои богословскія системы *Гаццанига* [8]), *Клюпфель* [9]), *Гервасій* [10]), *Бертіери* [11]), *Вистъ* [12]) Но выше ихъ въ этомъ отношеніи стояли болѣе поздніе католическіе богословы—

[1]) Соч: *Tractat theolog.* Paris 1722.

[2]) Соч: *Theolog patrum dogmat. scholast posit* Paris. 1718

[3]) Соч.: *Cursus theolog. juxta ment S. Thomae.* 1745

[4]) Его сочиненія (изд. 1726—1729): *Cursus theologiae*; *praelectiones theologicae ad usum seminariorum*; *de mysterio trinitatis*; *de sacramentis in genere.*

[5]) Соч: *Theolog. scholast.* Venet. 1739

[6]) Соч.: *Libri de theolog disciplinis* Venet. 1776.

[7]) Соч.: *Theolog dogmat. et moral* August. Vindel 1751.

[8]) Загл его соч.· *praelectiones theolog.* Wien 1775.

[9]) Соч его. *Institutiones theol. dogm.* Windobon. 1789.

[10]) Соч.: *tractat theolog.* Wienn. 1765.

[11]) Соч.: *de verbo incarnato, de sacramentis.* 1773.

[12]) Соч: *Demonstrat dogm. catholic.* Eustadii et Ingolstad 1782–89.

Штатлеръ († 1797)[1]. *Либерманъ* († 1844)[2] *Клей* († 1841[3]) и *Меглеръ* († 1838)[4]. Другіе же подъ вліяніемъ идей новѣйшей философіи пытались проникнуть догматику философскимъ духомъ для большаго углубленія догматовъ въ сознаніе образованныхъ людей, что большею частію дѣлалось неудачно. Таковы напр. были: *Циммеръ* († 1820)[5]. *Штауденъ-Майеръ* († 1856)[6], *Баадеръ* († 1841[7]), *Гинтеръ*[8]) и другіе.

Изъ новѣйшихъ современныхъ западныхъ богослововъ одни держатся направленія болѣе положительно-апологетическаго, выработаннаго богословскою наукою во второй половинѣ прошлаго столѣтія, каковы, напр. *Перроне*[9]), *Пенка*[10]), *Кнолль*[11]), *Гуссетъ*[12]), *Швецъ*[13]). Другіе же, какъ *Берліе*[14]) и *Дирингеръ*[15]) отдѣляютъ догматику отъ апологетики, и пытаются придать ей философскій характеръ. *Кунъ*[16]) же къ

---

[1]) Его догмат. апологетическія соч. *Demonstratio evangelica* Augsb 1770. *De locis theologicis.* Wesenb. 1775 *Theologia christiana theoretica.* Ingolst. 1775

[2]) Его соч.: *Institutiones theol dogm.* 1819.

[3]) Его догм. соч: *Dogmatik.* 1835 *Dogmengeschichte.* 1835—1837.

[4]) Его замѣчат. догматико-полемич соч.. *Symbolik.* Mainz. 1832.

[5]) Его болѣе замѣчательныя сочиненія (написанныя подъ вліяніемъ философіи Шеллинга): *theologiae christianae theoreticae systema* Dillingen. 1787, *veritas christianae religionis*, sive *theologia christiana dogmatica.* 1789—1790; *fides existentiae Dei* 1791; *theologiae christianae specialis et theoreticae* 1802—1806.

[6]) Соч. *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems* (гдѣ пытается доказать существованіе Логоса изъ существованія идей) Mainz. 1844; *Die christ. Dogmatik.* Freib. 1848.

[7]) Его сочиненія (теософическаго характера) изд. Францемъ Гофманомъ въ 16 томахъ, Лейпцигъ. 1851—1860.

[8]) Соч.: *Vorschule zur speculativen Theologie* 1828—1846.

[9]) *Praelectiones theologicae.* Paris. 1842.

[10]) *Praelectiones ex theologia dogmatica.* Kracow. 1844.

[11]) *Institut theologiae theoret. s. dogmat. polem.* Tur. 1863

[12]) *Theologie dogmatique.* 1853.

[13]) *Theologia dogmatica catholica.* 1851.

[14]) *Katholische Dogmatik.* 1839—1864.

[15]) *Lehrbuch der kathol Dogmatik* 1847

[16]) *Katholische Dogmatik.* tom 1—3. Tubingen. 1857—1868

этому присовокупляетъ въ болѣе значительной сравнительно съ ними долѣ церковно-историческій элементъ, поставляя своею задачею строго слѣдить за церковно-историческимъ развитіемъ догматовъ; но своей догматики онъ еще далеко не довелъ до конца [1]).

§ 22.

Догматика протестантская.

Протестанская догматика, начавъ зараждаться подъ вліяніемъ непримиримой оппозиціи противъ догматики схоластической, образовалась на почвѣ строгаго мистицизма, который безусловно отвергъ въ католической догматикѣ не только ея схоластику съ философіей, но и все то, для огражденія чего была создана схоластика, т. е. вѣроопредѣленія церковныя съ лежащимъ въ основѣ ихъ авторитетомъ церкви, и самъ остался при одной библіи и своемъ непосредственномъ личномъ сознаніи, или точнѣе сказать, чувствѣ, содержащейся въ ней истины. Но эта почва была слишкомъ шатка и зыбка, и не могла предвѣщать ничего твердаго и прочнаго въ будущей судьбѣ протестантской догматики. Положенное въ основу ея мистическое начало непосредственнаго личнаго чувства библейской истины не было повидимому безжизненнымъ и безплоднымъ началомъ, такъ какъ имъ было не само по себѣ чувство истины (въ какомъ видѣ оно немыслимо), а чувство въ связи съ разумомъ, или, прямѣе сказать, имъ былъ самый же личный разумъ, только дѣйствовавшій въ области и подъ

---

[1]) Можно упомянуть еще о *Шванѣ*, написавшемъ довольно подробную исторію догматовъ, хотя ограничивающуюся періодомъ дочикейскаго времени (*Dogmengeschichte der vornicanischen Zeit.* Munster. 1862) и патристическимъ временемъ—до Дамаскина включительно (*Dogmengeschichte der patristischen Zeit* Munster. 1869).

вліяніемъ чувства. Въ немъ, слѣдовательно, въ зародышѣ лежалъ уже самый раціонализмъ, не имѣющій недостатка въ производительности. Но, понятно, что на этомъ основаніи не могла возникнуть такого рода система вѣроученія или догматика, которая могла бы пріобрѣсть въ протестантскомъ мірѣ право на свою общегодность, прочность и долговѣчность. Какъ дѣло чисто личное, производимое подъ личнымъ вліяніемъ чувства или разума, она могла удовлетворять и въ болѣе или менѣе продолжительное время только тѣхъ, съ личными воззрѣніями которыхъ она сходилась и совпадала. Другіе же съ другими личными воззрѣніями, въ силу же этихъ самыхъ воззрѣній, должны были счесть себя вправѣ совершенно отвергнуть ее, и противопоставить ей свою собственную новую систему вѣроученія, или догматику. Съ ихъ же системою вѣроученія, въ свою очередь точно такимъ же образомъ могло быть поступлено дальнѣйшими, несогласными съ ними, догматистами, въ силу того же законнаго въ протестантствѣ основанія,—права каждому руководствоваться, независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета, однимъ непосредственнымъ личнымъ внушеніемъ чувства или разума, при пониманіи и изъясненіи библіи, и т. д. Такимъ образомъ протестантская догматика, вслѣдствіе рѣшительнаго отчужденія своего отъ авторитета церкви, дающаго общую норму вѣроученію и вѣросознанію, съ самаго начала появленія своего осуждена была не столько на созиданіе свое и возрастаніе, сколько на распаденіе и разрушеніе. И исторія ея, какъ сейчасъ увидимъ, есть не что иное, какъ исторія непрерывной мѣны направленій въ богословіи, то мистическаго, то раціоналистическаго, исторія непрерывнаго чередованія системъ, то ортодоксальныхъ, то раціоналистическихъ, одна другую разрушающихъ и вытѣсняющихъ, исторія, наконецъ, болѣе или менѣе настойчивыхъ и искреннихъ попытокъ возсоздать догму по образцу вѣроуче-

нія апостольской и первенствующей церкви, но пока разбивающихся о преграды, полагаемыя раціонализмомъ, и потому остающихся безуспѣшными и безплодными.

Первая протестантская догматика была написана *Меланхтономъ* (1521 г.) подъ заглавіемъ: *Loci theologici*, и написана въ духѣ строго мистически-практическомъ, какимъ было проникнуто протестантство особенно на первыхъ порахъ. Авторъ этой системы, при изложеніи и опредѣленіи членовъ вѣры, ничего не хотѣлъ знать, кромѣ одной библіи и непосредственнаго сознанія заключенныхъ въ ней истинъ (judicium spiritus), оставляя въ сторонѣ всякого рода внѣшнее руководство, ученіе, напр. древней церкви и ея учителей, вѣроопредѣленія соборовъ и даже всякаго рода разсужденія разума (judicium rationis) такъ какъ, по Лютеру, онъ слѣпъ или глупъ по самой натурѣ своей, почему judicium rationis стоитъ въ противорѣчіи съ judicium spiritus. Цѣлью же вѣроизложенія Меланхтонова было не то, чтобы представить теологическую догму, имѣющую служить общею нормою вѣры для каждаго протестанта, а то, чтобы выставить на видъ и сдѣлать исключительнымъ предметомъ вниманія каждаго практическую сторону въ ученіи христіанскомъ, которая должна возбуждать и воспитывать въ каждомъ живую вѣру въ Спасителя и Его благодѣянія. Потому то авторъ *loci* какъ бы только мимоходомъ и для соблюденія только формы, слегка касается такого рода членовъ вѣры, каковы—о Богѣ, троичности лицъ, о твореніи и т. п., совершенно въ тѣни оставляя эти истины, и замѣчая, что онѣ суть тайны, которыя болѣе должны быть чтимы, чѣмъ изслѣдываемы. Что же касается членовъ вѣры, сотерологическаго и антропологическаго характера, то ихъ освѣщаетъ онъ особеннымъ свѣтомъ, съ цѣлію обратить на нихъ исключительное вниманіе читателя; такъ какъ, по его мнѣнію, нельзя быть и христіаниномъ, не знавши Христа, а знать Христа—значитъ сознавать въ

себѣ силу грѣха и необычную важность того, что сдѣлалъ для нашего спасенія Христосъ, и твердо и непрестанно помнить и цѣнить это одно, не пускаясь, подобно схоластикамъ, въ излишнія разсужденія, напр. относительно двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа и способовъ ихъ соединенія. Потому то авторъ *loci*, обставляя каждый членъ вѣры соотвѣтствующими мѣстами Писанія, съ цѣлію обратить на нихъ вниманіе читающаго, требуетъ отъ послѣдняго при пониманіи Писанія руководиться однимъ непосредственнымъ чувствомъ—judicio spiritus, совершенно отрѣшаясь отъ сужденій разума judicio rationis,—даже въ такихъ случаяхъ, когда въ Писаніи встрѣчается что либо, представляющееся несогласнымъ съ разумомъ. Въ подобныхъ случаяхъ, по Меланхтону, слѣдуетъ безусловно придерживаться мысли Писанія и принимать ее съ молчаливою покорностію, совершенно отказавшись отъ попытокъ согласать мысль Писанія съ разумомъ [1]). Поэтому то онъ предостерегаетъ читающаго Писаніе отъ руководствованія всякаго рода схоластическими комментаріями, такъ какъ они содержатъ pro Christi doctrina aristotelicas argutias, такъ какъ въ нихъ есть много такого, что̀ исходитъ отъ философіи и сокровищъ разума, и что прямо противорѣчитъ judicio spiritus.

Но понятно, что Меланхтонъ не надолго могъ удержать свою и другихъ богословствующую мысль на этомъ началѣ judicii spiritus, отрѣшенномъ отъ свободнаго и живаго участія разума. Разумъ успѣлъ очень скоро заявить свои права на то значеніе, какое отдавалось не по праву judicio spiritus, не имѣющему никакого смысла въ разобщеніи съ разумомъ. Непрерывныя разногласія и споры между протестантскими богословами, породившіе на первыхъ же порахъ въ протестант-

[1]) Такъ напр. разсуждаетъ въ одномъ мѣстѣ Меланхтонъ: omnia necessario evenire scripturae docent. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, judicio rationis hic imperandum est (Corp Reformat. volum. XXI, p. 89).

скомъ обществѣ многія партіи или секты, наглядно убѣдили Меланхтона въ томъ, что напрасно было бы пытаться вытѣснить совершенно разумъ изъ области теологіи, и что если можно было чего пожелать здѣсь, то развѣ введенія въ силу такого начала, которое бы составляло собою нѣкоторый противовѣсъ неудержимой свободѣ разума, и протестантскую догму по возможности оберегало отъ его разрушительнаго дѣйствія. Подъ вліяніемъ такого рода воззрѣній, какъ должно полагать, Меланхтонъ и далъ совершенно другой видъ своимъ *loci theologici* во второмъ (1535 г.) и третьемъ (1543 г.) изданіи, гдѣ онъ во многомъ измѣняетъ своей прежней крайне-протестантской точкѣ зрѣнія и склоняется отчасти на точку зрѣнія католическихъ теологовъ. Не говоря о томъ, что здѣсь уже отрицается пунктъ вѣроученія о безусловномъ предопредѣленіи и много смягчается прежнее жесткое ученіе о силахъ и свободѣ человѣка, замѣчаемъ еще здѣсь ту характеристическую особенность, что въ распредѣленіи догматическаго матеріала не дѣлается уже прежняго столь рѣзкаго разграниченія сотерологическихъ и антропологическихъ истинъ отъ истинъ теологическихъ, въ ущербъ значимости послѣднихъ. Кромѣ того, авторъ не представляется здѣсь прежнимъ противникомъ разума, философіи и науки, и своему настоящему труду сообщаетъ сравнительно съ прежнимъ болѣе научный видъ и характеръ. Къ этому нужно присовокупить еще то, что онъ къ древне-учительскимъ свидѣтельствамъ церкви католической не относится съ прежнимъ презрѣніемъ, а даже и самъ пользуется ими, конечно, настолько, насколько они сходились съ его религіозными убѣжденіями. Но что особенно замѣчательно, то это то, что онъ, для упроченія предлагаемаго имъ ученія, начинаетъ обращаться, чего прежде вовсе не замѣчалось, къ consensum ecclesiae, разумѣя подъ церковію виртембергскую протестантскую и другія, соединенныя съ нею по вѣроученію. общины. Это,

впрочемъ, не то значитъ, чтобы Меланхтонъ отступался отъ своего строго протестантскаго библейски-практическаго (субъективнаго) начала и намѣренъ былъ кромѣ его допустить другое высшее и правящее имъ начало въ церкви. Онъ этимъ хотѣлъ выразить только то, что consensus ecclesiae, равно какъ и все другое, относящееся къ вѣроученію христіанскому, напр. ученіе древнѣйшихъ учителей, должно служить только выраженіемъ, или свидѣтельствованіемъ и гарантіею истинности того библейски-практическаго (субъективнаго) начала, которое положено было въ основу протестантства и за которое столь же сильно стоялъ Меланхтонъ, какъ и Лютеръ. Во всякомъ случаѣ ясно и несомнѣнно то, что Меланхтонъ уже самъ очень опасался за плодотворность на дальнѣйшее время этого начала, а также за прочность и цѣлость того, что́ было доселѣ на немъ духомъ протестантства создано, и потому сознавалъ настоятельную нужду въ началѣ церковномъ consensus ecclesiae, какъ такомъ, которое одно могло сберечь и упрочить зданіе протестантства.

Въ этомъ духѣ писали свои догматическія изслѣдованія и слѣдовавшіе за Меланхтономъ протестантскіе богословы второй половины XVI вѣка — *Стригель* [1]), *Зельнеккеръ* († 1592 г.) [2]), *Гербрандъ* († 1600) [3]), *Гафенреффферъ* († 1617 г.) [4]) и *Хемнитцъ* († 1586 г.) [5]). Всѣ они въ виду грозившаго протестантству распаденія на мелкія секты, а особенно Хемнитцъ, трудились надъ подготовленіемъ и выработкою для

---

[1]) Его сочиненія: *Loci theologici, quibus loci communes Melanchthonis, illustrantur.* Neust. 1581—1584.

[2]) *Institutiones christianae religionis* Francof. ad M. 1563.

[3]) *Compendium theologiae.* Tub. 1573.

[4]) *Loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi.* Ienae. 1600.

[5]) *Examen Concilii Tridentini.* 1565 - 1573, *de coena Domini*, 1560; *loci theologici*, изд. 1591 г.

него такой вѣроисповѣдной формы, которая бы, находясь въ согласіи съ вѣрованіями представительнаго большинства, могла по возможности гарантировать его будущность, результатомъ чего и была formula concordiae.

Главною же задачею протестантскихъ богослововъ XVII вѣка было не что иное, какъ то, чтобы выработанное и опредѣлившееся въ formula concordiae лютеранское ученіе оградить научною формою, и чрезъ это закрѣпить навсегда за нимъ значеніе несомнѣнной и общепринятой въ протестантскомъ мірѣ догмы. И что весьма замѣчательно, средствомъ для этого была употреблена таже самая схоластика, противъ которой такъ ожесточены были первые двигатели протестантства. Изъ ней протестантскіе богословы заимствовали не матеріальное ея содержаніе, а одну внѣшнюю, научную форму, что дѣлали конечно, потому, что эта долговѣчная форма казалась имъ болѣе всего пригодною для ихъ цѣли документировать въ мірѣ протестантскомъ и уберечь отъ разрушенія ту догму, которой всегда грозила и могла впредь грозить опасность со стороны ничѣмъ не сдерживаемаго религіознаго свободомыслія, возведеннаго самимъ же протестантствомъ на степень закона и права. Изъ протестантскихъ богослововъ этого рода послѣ *Гуттера* († 1619 г.)[1] и *Іоанна Герарда* († 1637)[2] обращаютъ на себя особенное вниманіе *Каликстъ* († ок 1657)[3], *Николай Гуній*[4], *Кёнигъ* († 1664)[5], *Каловіи* († 1686)[6]

---

[1]) *Compendium locorum theolog.* 1610.

[2]) *Loci communes theologici*, 1609—1620; *doctrina catholica et evangelica*, 1634; *methodus stud theol* 1620.

[3]) *Epitome theologiae* (изд въ перв. разъ 1619 г.)

[4]) *Epitome credendorum.* 1625.

[5]) *Theologia positiva acroamatica.* Rost. 1664

[6]) Его сочиненія догматическія: *Systema locorum theologicorum*, 1655—1677; *apodixis articulorum fidei*, 1684; *theologia naturalis et revelata juxta Aug. conf.* 1646.

Квенштедтъ († 1688)[1]), *Музеусъ* († 1681)[2]) и *Байеръ*[3]), которые въ своихъ теологическихъ системахъ формальную сторону схоластики довели до высшей степени искусства, отчетливости и даже художественности, оставаясь строго вѣрными духу протестантской ортодоксіи.

Но съ этими оковами схоластики, сковавшими собою лютеранскую догму, не долго могла мириться протестантская богословствующая мысль, не могшая разстаться съ привившимся къ ней сознаніемъ за собою права автономіи въ дѣлахъ вѣры. Уже съ послѣдней трети XVII столѣтія она вступаетъ въ борьбу за свою свободу съ схоластикою, и ведетъ ее время отъ времени все упорнѣе и рѣшительнѣе, будучи болѣе и болѣе поддерживаема и укрѣпляема въ ней вліяніемъ свободомыслія англійскаго деизма и новѣйшей философіи, ставшей получать популярность въ вольфіанскихъ школахъ. Борьба же эта сопровождается разрывомъ протестантской теологіи сперва съ схоластикою, а послѣ и съ самою церковною догмою, въ слѣдъ же за церковною догмою и съ самимъ св. Писаніемъ, а заканчивается превращеніемъ самой теологіи въ систему раціонализма.

Первый шагъ къ этой крайности былъ положенъ въ піетизмѣ, который стремился къ совершенному обособленію религіознаго сознанія или убѣжденія отъ всякихъ внѣшнихъ руководствъ или пособій. Оставивъ совершенно въ сторонѣ церковное ученіе, онъ весь на первыхъ порахъ сосредоточивался на св. Писаніи и не пренебрегалъ научными средствами, при изученіи его; но, располагая своихъ адептовъ чтить въ Писаніи только средство къ пробужденію и воспитанію религіознаго чувства и убѣжденія, онъ мало по малу сталъ вос-

[1]) *Theologia didactico-polemica, sive systema theologiae.* Wittenberg. 1685.
[2]) *Introductio in theologiam.* Jena. 1679.
[3]) *Compendium theologiae positive.* Jena 1686.

питывать въ нихъ то воззрѣніе, что Писаніе должно быть совершенно отдѣляемо отъ религіознаго вѣрованія; тогда какъ Писаніе есть дѣло исторіи, вѣрованіе должно быть дѣломъ одного личнаго, ни отъ чего внѣшняго не зависящаго убѣжденія. Къ этому странному воззрѣнію поборниковъ личной религіозной свободы привели и вошедшія послѣ *Буддея* († 1729)[1] и *Пфаффа* († 1760)[2] въ науку богословскую историко-научныя изслѣдованія христіанскаго вѣроученія. Они считали возможнымъ и нужнымъ отдѣлить вѣрованіе и отъ церковнаго ученія, такъ чтобы послѣднее принадлежало одной исторіи, а первое было дѣломъ одного личнаго религіознаго убѣжденія. Какъ на представителя этого богословскаго направленія, можно указать на *Землера* († 1791 г.)[3], который до противоположности доводилъ раздѣленіе между историческою стороною религіи и личнымъ религіознымъ убѣжденіемъ. Въ лицахъ, силившихся противодѣйствовать этому направленію чрезъ попытки согласить церковно-историческое вѣроученіе съ личными религіозными вѣрованіями и убѣжденіями, не было недостатка. Таковы, напр. были: *Канцъ*[4], *Шубертъ*[5], *Баумгартенъ*[6], *Грунеръ*[7], *Карповій*[8] и *Рибовій*[9].

---

[1]) Болѣе замѣчательныя его сочиненія: *Isagoge historica ad theologiam univers*; *institut. theolog. dogmaticae* (ed. Lips). 1724.

[2]) *Institutiones theolog dogmat. et moralis* Tub 1720.

[3]) Сочиненія: *Institutiones ad doctrinam christ. liberaliter discendam*, 1774; *Apparatus ad libros symbol. eccles. Litheran*, 1775, *Comment. de daemoniacis* 1760

[4]) *Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia.* 1737; *Compendium theologiae purioris.* 1752

[5]) *Introductio in theol. revelatam* 1749.

[6]) *Evang. Glaubenslehre* (ed. Semler. 1758).

[7]) *Institutionum theol dogm. libri tres.* 1777.

[8]) *Oeconomia salutis theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata.* 1737—1765.

[9]) *Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativae traditae.* 1741.

Но напрасны были усилія пріостановить протестантскую теологію на томъ шаткомъ и опасномъ пути ея автономическаго религіознаго сознанія, по которому она съ такою неудержимою силою стремилась, чтобы пройти его всецѣло и дойти до его конца, каковымъ должно было быть не что иное, какъ совершенный, открытый раціонализмъ. Тѣмъ безуспѣшнѣе должны были оказываться попытки этого рода, что уже наступало время, когда раціоналистическій духъ вѣка послѣ одиночныхъ своихъ предвѣстниковъ *Кнутцена*, *Дапеля* († 1734) и *Эдельманна* († 1767), нашедши себѣ философское выраженіе въ популярной философіи *Мендельсона* († 1786), *Николаи* († 1811) и другихъ, сталъ проникать собою всѣ сферы общественной жизни, когда мѣрою всего сдѣлалось одно раціональное, а что касается до положительнаго, сбереженнаго исторіею, то оно или совершенно отодвигалось на задній планъ и наказывалось презрѣніемъ, или настолько получало значенія, насколько подходило подъ мѣрку раціональнаго. Теологія протестантская, не имѣя въ себѣ нужныхъ силъ для противодѣйствія этимъ внѣшнимъ вреднымъ вліяніямъ, и кромѣ того, въ своихъ собственныхъ началахъ заключая много общаго и сроднаго имъ, естественно и сама, въ силу хода вещей, должна была низринуться въ пропасть раціонализма. И вотъ съ 1780 года господствующимъ явленіемъ въ протестантской теологіи становится раціонализмъ. Протестантскіе богословы теперь прямо и открыто мѣриломъ и верховнымъ судьею въ религіи признаютъ одинъ разумъ, снимая съ христіанской религіи печать всего сверхъ-естественнаго и ставя ее наряду со всѣми натуральными религіями, они только даютъ ей значеніе настолько, насколько она можетъ отвѣчать требованіямъ разума и естественной нравственности, которую она, оставляя неприкосновенною, берутъ подъ свою защиту, и во имя ея требу-

ютъ вѣры въ Бога и безсмертіе души. Если же, далѣе, не отрицаютъ совершенно значимости положительной и исторической стороны христіанства: то ей опять настолько придаютъ значенія, насколько она, по ихъ воззрѣніямъ, отвѣчаетъ требованіямъ разума и присущаго ему нравственнаго идеала; въ Іисусѣ Христѣ они видятъ и чтятъ только божественнѣйшаго человѣка, въ совершонномъ же Имъ дѣлѣ и Его церкви видятъ и почитаютъ одно отображеніе здѣсь своего нравственнаго идеала, а Его ученіе принимаютъ и уважаютъ только за то, что оно соотвѣтствуетъ требованіямъ разума. Догматическими представителями этого натурально-раціоналистическаго направленія были *Теллеръ* († 1804)[1]. *Генке* († 1809)[2]. *Экерманъ*[3]. *Вегшайдеръ* (1849)[4]. Противъ нихъ для противодѣйствія ихъ направленію выступили на защиту христіанства съ своимъ противоположнымъ, такъ называемымъ супра-натуралистическимъ, направленіемъ *Дедерлейнъ* († 1792)[5]. *Морусъ* († 1792)[6]. *Шторръ* († 1805)[7]. *Штеведель* († 1857)[8].

---

[1]) Свои раціоналистическія идеи онъ проводилъ по преимуществу въ сочиненіяхъ: *Lehrbuch des christlich. Glaubens* 1764. *Worterbuch des neu Testam* 1772 *Religion. der mundigen.*

[2]) *Lineamenta institutionum fidei christiana historico-criticarum* (1793, 1795).

[3]) *Compendium theol. christ. theoret. bibl. hist.* 1791; *Handbuch fur das systematische Studium der christl Glaubenslehre* (здѣсь вездѣ авторъ пытается при помощи экзегеза исторіи и философіи преобразовать откровенную религію въ религію разума. 1801—1803).

[4]) *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (попытка здѣсь построить идеалъ религіи разума является слабою и даже доходитъ до смѣшнаго и карикатурнаго. 1815).

[5]) *Institutio theol in capit rel. theoreticis nostris temporibus accomodata.* 1780 (первый замѣчательный опытъ догматики супранатурал. направл.), ed. 6. Nurnb. 1797.

[6]) *Epitome theologiae christianae* Leipz. 1789.

[7]) *Doctrinae christianae pars theoretica.* Stuttg. 1793.

[8]) *Glaubenslehre.* 1834; *Grundzuge einer Apologetik fur das Christenth* Tub. 1830

Ганъ († 1863)[1]) и другіе. Но они, расходясь съ раціоналистическими теологами въ своемъ основномъ воззрѣніи на религію, какъ на дѣло выше-натуральное. на практикѣ являлись мало отъ нихъ разнящимися, при усиліи однимъ разумомъ поддержать то, что̀ тѣмъ же разумомъ разрушалось. Поэтому излишними и безуспѣшными оказывались попытки нѣкоторыхъ теологовъ примирить между собою представителей натуралистическаго и супра-натуралистическаго направленій, образовавъ изъ нихъ третье среднее—раціоналистически-супранатуральное направленіе. Такого рода стремленіями, въ основѣ которыхъ лежало то убѣжденіе, что все супра-натуральное должно быть согласно съ разумомъ, руководились теологи этого средняго направленія—*Аммонъ* († 1849)[2]), *Шоттъ* († 1835)[3]), *Бретшнейдеръ* († 1848)[4]) и другіе. Но ихъ супра-натурализмъ въ существѣ дѣла былъ не что иное, какъ только видоизмѣненный раціонализмъ.

Раціонализмъ, такимъ образомъ, проникъ до глубины всю протестантскую теологію, такъ что на его сторону замѣтно склонились даже тѣ изъ протестантскихъ теологовъ, которые повидимому хотѣли отстоять за христіанскою религіею ея сверхъ-естественный характеръ. Почти всѣ протестантскіе теологи этого времени перестали питать прежнее благовѣйное чувство къ авторитету Писанія и, подобно философамъ, стали обращаться за рѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ и недоумѣній къ одному разуму и на его рѣшеніе смотрѣть какъ на судъ послѣдней и высшей инстанціи въ дѣлахъ вѣры. Поэтому ничего не было удивительнаго въ томъ, что послѣ этого теологія протестантская совершенно слилась въ одно съ филосо-

[1]) *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, 1 ed. 1828

[2]) *Summa theologiae christianae*, ed. 1830.

[3]) *Epitome theologiae christianae*, ed. 1822.

[4]) *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik volkommenden Begriffe*. 1838; *Handbuch der Dogmatik der ev.-luth. Kirche*. 1838.

фіею, которая взяла подъ свой покровъ и защиту то, что выработалъ теологическій раціонализмъ по отношенію къ религіи, но чего еще не успѣлъ онъ ни доказать, ни развить. Къ такому направленію философіи сильный толчекъ данъ былъ *Кантомъ* и *Фихте*, изъ коихъ первый своею критикою доказательствъ истины бытія Божія сильно поколебалъ вѣру въ возможность достовѣрнаго Богопознанія, а за тѣмъ въ возможность самой религіи не только христіанской, но и натуральной, а послѣдній ниспровергалъ ее въ самомъ основаніи, положительно отвергши все то, чего не можетъ знать нашъ духъ, и что не есть наше *я*. Представителями его были знаменитѣйшіе изъ философовъ начала этого столѣтія—*Шеллингъ* († 1856 г.) [1] и *Гегель* († 1831) [2], которые, какъ казалось, одинаково стремились къ тому, чтобы оправдать не только всякую вообще, но и по преимуществу христіанскую религію и много сдѣлали для этого громкаго и художественнаго въ своихъ идеалистическихъ построеніяхъ, но мало полезнаго и пригоднаго. Шеллингъ религію производилъ изъ внутренней природы самаго абсолютнаго существа, которое по внутренней необходимости вездѣ на всѣхъ степеняхъ бытія проявляя себя соотвѣтственнымъ образомъ, достигаетъ высшей степени своего самооткровенія въ религіозномъ сознаніи человѣка. На религію, поэтому, онъ смотрѣлъ, какъ на существенное и необходимое явленіе въ исторіи человѣчества, въ которой христіанство представляетъ собою высшую степень самооткровенія Божія и высшую форму религіозной жизни. И Гегель видѣлъ въ религіи необходимое въ исторіи человѣчества явленіе,

---

[1]) Его теософическія воззрѣнія содержатся по преимуществу въ сочиненіяхъ: *Vorlesungen uber die Methode des academischen Studiums*. 1803; *Philosophie und Religion* 1801.

[2]) Теологическія мысли изложены по преимуществу въ сочиненіи: *Philosophie der Religion* 1832.

такъ какъ, по его мнѣнію, абсолютный духъ, ищущій высшей и болѣе соотвѣтственной формы для своего проявленія, здѣсь только находилъ ее въ болѣе или менѣе ясномъ и полномъ сознаніи своего божества, въ каковомъ отношеніи религія христіанская, по Гегелю, какъ религія по преимуществу сознанія единства Бога съ человѣкомъ, есть самая высшая и совершеннѣйшая. Для оправданія своихъ воззрѣній какъ Шеллингъ, такъ и Гегель пытались согласить съ ними ученіе Писанія, къ свидѣтельствамъ котораго поэтому неоднократно обращались. Но напрасны были ихъ усилія согласить несогласимое, такъ какъ въ основѣ всѣхъ ихъ религіозныхъ воззрѣній, вмѣсто христіанскаго представленія о личномъ Богѣ, лежало пантеистическое о Немъ представленіе, то какъ о такомъ абсолютномъ существѣ, которое Само по Себѣ не можетъ жить отдѣльно отъ міра и для своего существованія и проявленія имѣетъ существенную нужду въ мірѣ, то какъ о такомъ абсолютномъ Духѣ, который Самъ въ Себѣ есть одно чистое понятіе, а личнаго бытія своего достигаетъ только въ духѣ человѣческомъ. Впрочемъ эта особенность, характеризующая теологическія воззрѣнія Шеллинга и Гегеля, не настолько была выпукла и замѣтна особенно у Гегеля, чтобы ее сразу можно было съ точностію опредѣлить и по достоинству оцѣнить. Поэтому то на первыхъ порахъ многіе (изъ составляющихъ такъ называемую правую сторону) даже восторгались системою Гегеля, предполагая найти въ ней самую твердую и несокрушимую опору для оправданія истинности какъ религіи вообще, такъ въ особенности религіи христіанской. Подъ вліяніемъ этого впечатлѣнія *Даубъ* († 1836 г.)[1]) и *Маргей-*

[1]) Сочиненія: *Theologumena.* 1806; *Prolegom. zur Dogmatik*; *Vorlesungen uber Dogmatik*; *die dogmatische Theologie jetziger Zeit.* 1833; *Lehrbuch der Katechetik.* 1801.

неке († 1846) [1]) предприняли на себя трудъ даже оправдать и все, исторически развившееся, церковное вѣроученіе, думая достигнуть этого чрезъ осмысленіе его главною мыслію гегелевской теологіи. Только (стоявшій во главѣ на лѣвой сторонѣ) *Штраусъ* († 1876 г.) успѣлъ наглядно показать и доказать [2]) всѣмъ поборникамъ Гегеля изъ за интересовъ вѣры христіанской, что имъ совершенно напрасно ожидать чего либо другаго для христіанства отъ философіи Гегелевой, кромѣ одного его низвращенія и окончательнаго разрушенія. Послѣ же этого скоро прошло обаяніе, внушаемое доселѣ всѣми гегелевскими воззрѣніями, и самая система его быстро стала склоняться къ своему паденію и разрушенію, оставившему послѣ себя однѣ огромныя и величественныя развалины.

Между тѣмъ въ противоположность этому идеалистическому направленію, почти на ряду съ нимъ возникаетъ другое мистико-нравственное направленіе философіи—тоже съ цѣлію послужить интересамъ религіи и теологіи. Главный толчекъ и ему, равно какъ идеалистическому направленію, былъ данъ *Кантомъ* же, который, отрицая возможность обосновать богопознаніе и религію на началахъ теоретическаго разума, побуждалъ этимъ защитниковъ вѣры искать опоры для себя въ другихъ областяхъ жизни духа человѣческаго, а утверждая при этомъ умѣстность вѣры въ Бога и религіи, какъ требованій практическаго разума, тѣмъ самымъ вызывалъ ихъ обратить особеннѣйшее вниманіе на ту сторону религіи, какая была доселѣ оставляема въ тѣни и небреженіи раціонализмомъ, а

---

[1]) Сочиненія его, написанныя съ цѣлію привить къ церковной догматикѣ гегеліанскія идеи о Богѣ: *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft.* ed. 2. 1828; *Vorlesungen uber die Dogmatik.* 1847; *Lehrbuch der christlichen Glaubens fur Gymnasien.* 1823.

[2]) Между прочимъ въ своемъ сочиненіи: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft.* 1841.

именно, на ея жизненное отношеніе къ человѣку, въ которомъ она являетъ себя неоспоримымъ фактомъ, получающимъ право на свое существованіе и неотъемлемое значеніе. На эти запросы, вызванные воззрѣніемъ Кантовымъ на религію, была весьма удачнымъ отвѣтомъ такъ называемая философія вѣры *Якоби* († 1819 г.), который успѣлъ твердо поставить предъ всѣми на видъ и заставилъ признать за истину то, что вѣра имѣетъ свою особенную, отличную отъ разума, область, находя для себя основаніе въ своемъ собственномъ душевномъ органѣ, а именно въ присущемъ духу чувствѣ сверхъ-естественнаго и безконечнаго, и что, поэтому, она, не смотря на то, что не можетъ быть доказываема изъ разума, имѣетъ за собою неоспоримую достовѣрность и ничѣмъ непоколебимую значимость, находя основаніе для этого въ себѣ самой, въ своей непосредственности и въ своей жизненности и живучести, стоящихъ выше всякаго рода колебаній и сомнѣній. Но воззрѣніе на религію Якоби, само въ себѣ вѣрное и неоспоримое, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи тоже не избѣжало крайности, дошедши до совершеннаго отособленія вѣры, какъ опирающейся на чувствѣ, отъ знанія, какъ утверждающагося на разумѣ. Этотъ дуализмъ между вѣрою и знаніемъ, между чувствомъ религіознымъ и разумомъ былъ развитъ *Фрисомъ* († 1843 г.), а примѣненъ къ догматикѣ *de-Wette* († 1849)[1]. Но собственно представителемъ этого направленія, доведшимъ его до послѣдней крайности, явился *Шлейермахеръ* († 1834 г.)[2], силившійся совершенно отдѣлить вѣру отъ знанія и утвердить религію на одномъ религіозномъ чувствѣ внѣ всякой зависимости отъ разума. Религія, по Шлейермахеру, не есть дѣло

[1]) Его догматическія сочиненія: *Biblische Dogmatik.* Berlin. 1813; *Thl. luther. Dogmatik.* 1816, *uber Religion und Theologie.* 1815.

[2]) Его главное теологическое сочиненіе: *Kurze Einleitung in das theolog. Studium.* 1811.

разума и философіи, а чувства или вкуса по отношенію къ безконечному, проявляющему себя въ природѣ и духѣ, и она состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ чувствѣ абсолютной зависимости отъ безконечнаго. Знаніе здѣсь вовсе не имѣетъ и не должно имѣть мѣста, такъ какъ усиліе познать Бога должно сопровождаться усиліемъ мысли чрезъ воздѣйствіе на него уравнять Его со всѣми другими предметами мышленія, а это значило бы подорвать въ основѣ самое чувство абсолютной зависимости отъ него, или что тоже религію. Всякая, поэтому, религія, не исключая и христіанской, есть религія невѣденія высочайшаго предмета своего почтенія. Впрочемъ, Шлейермахеръ впослѣдствіи (1821 г.) измѣнилъ нѣсколько свой взглядъ какъ на религію вообще, такъ и въ особенности на религію христіанскую, признавъ за ней абсолютное значеніе въ томъ отношеніи, что въ ней чувство зависимости отъ Бога, выражавшееся обыкновенно въ до-христіанскомъ мірѣ въ грубочувственной формѣ, получило новую, высшую форму и получило ее именно чрезъ ту новую жизнь, какую даровалъ своей церкви Христосъ, и Самъ обладавшій полнотою Богосознанія, и передавшій его въ извѣстной степени и другимъ [1]).

Система *Шлейермахера* и система *Гегелева* представляютъ собою послѣднія крайности, до какихъ только когда либо могла дойти протестантская теологія. Замѣчательно, что система Гегелева представила въ себѣ не что иное, какъ только крайнее развитіе того самаго воззрѣнія на божество, которое положено было въ основѣ ученія Кальвинова о Богѣ, какъ безусловномъ устроителѣ спасенія человѣка, предъ которымъ воля послѣдняго, и, слѣдовательно, самъ онъ не имѣетъ никакого смысла и дѣйствительнаго значенія. Система же Шлейермахера въ

[1]) *Der christliche Glaube nach den Grundsatzen der evang Kirche im Zusammenhang. dargestellt* Berlin. 1821.

свою очередь была ничѣмъ инымъ, какъ только крайнимъ развитіемъ того религіозно—мистическаго воззрѣнія, которое на первыхъ порахъ было положено въ основу лютеранства, то есть, что въ дѣлѣ вѣры нужно совершенно независимо отъ разума руководиться однимъ непосредственнымъ сознаніемъ или чувствомъ истины, возбуждаемымъ въ насъ чтеніемъ библіи. Идти дальше того, до чего здѣсь дошла протестантская теологія оказывалось уже почти невозможнымъ, поэтому натуральнѣе всего было протестантскимъ теологамъ, въ виду поразительнаго обнаруженія несостоятельности своихъ началъ, вмѣсто того, чтобы пытаться идти впередъ, возвратиться назадъ къ прошедшему, и здѣсь поискать чего либо болѣе твердаго и прочнаго для возстановленія и упроченія своей догматики. И вотъ съ 30-хъ годовъ настоящаго столѣтія дѣйствительно сталъ замѣчаться поворотъ въ направленіи протестантскаго богословія, слѣдуя которому богословы безъ прежняго предубѣжденія и небреженія обращаются не только къ прошедшему своей лютеранской общины, но и къ давнопрошедшему церкви апостольской и первыхъ вѣковъ христіанства, не только прибѣгаютъ къ ученію своихъ древнихъ символовъ, но и къ вѣроученію древнѣйшей церкви вселенской, и такимъ образомъ мимо сознанія своего и воли начинаютъ признавать важное значеніе за началомъ церковности, видя въ немъ одномъ силу, могущую возобновить догматику по образцу вѣроученія апостольской и древне-вселенской церкви, къ чему собственно и стремилась на первыхъ порахъ реформа Лютерова, но чего не успѣла сдѣлать. Это направленіе получило названіе *конфессіональнаго* и стало болѣе и болѣе входить въ силу въ позднѣйшемъ протестантскомъ богословіи. Впрочемъ не всѣ протестантскіе богословы одинаково склонялись и склоняются въ пользу этого направленія. Тогда какъ одни совершенно передаются на его сторону, рѣшившись покончить связь съ прежними направле-

ніями теологіи, другіе, не отказываясь слѣдовать въ существенномъ за ними, считаютъ при этомъ полезнымъ и необходимымъ воспользоваться лучшими, доселѣ добытыми научными результатами, чтобы достигнуть чрезъ это въ догматикѣ гармоническаго единства раціональнаго съ положительнымъ, философскаго съ конфессіональнымъ. Начало этому направленію, получившему названіе *посредствующаго* или *примирительнаго* положили: *Газе* [1]), *Нитцъ* († 1868 г.) [2]), *Твестенъ* [3]) и *Швейцеръ* [4]), продолжали же твердо слѣдовать ему *Ляге* (р. 1802)[5]), *Эбрардъ* (р. 1818) [6]), *Шенкель* (р. 1813)[7]). Конфессіональнаго же или церковнаго направленія по преимуществу держались и держатся *Мартенсенъ* (род. 1808 г.) [8]), *Филиппи* (р. 1809)[9]), *Томазій* (р. 1802)[10]), *Гепне* [11]), *Шмидтъ* [12]), *Канисъ* (р. 1814)[13]) и другіе.

Замѣтимъ наконецъ, что многіе изъ протестантскихъ теологовъ довольно трудились и продолжаютъ трудиться для

---

[1]) *Evangelische Dogmatik* (старается удерживать средину между рационализмомъ и вѣроисповѣднымъ лютеранскимъ ученіемъ), ed. 1825.

[2]) *System der christ Lehre* (дѣлается попытка къ примиренію шлейермахеровскихъ воззрѣній съ церков. вѣроученіемъ), ed. 1. 1829, ed 6 1853.

[3]) *Vorlesungen uber die Dogmatik der evang—luth. Kirche* (примѣняются идеи де-Ветте и Шлейермахера къ церковному лютеранскому ученію). Hamb. 1826

[4]) *Die Glaubenslehre der evang.—reform. Kirche* (примѣняются тѣже идеи въ ученію кальвинистовъ). Zur. 1844—1847.

[5]) *Christliche Dogmatik.* Heideld. 1849—1852.

[6]) *Christliche Dogmatik.* Konigsb. 1851—1852.

[7]) *Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestelt.* 1859

[8]) *Christliche Dogmatik* Kopenh. 1840

[9]) *Kirchliche Glaubenlehre* ed 1854.

[10]) *Darstellung der lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus* 1853—1862

[11]) *Dogmatik der reformirten Kirche.* 1861.

[12]) *Dogmatik evangelischlutherischen Kirche* 1863.

[13]) *Die lutherische Dogmatik* (церковно-историческаго характера). Leipz. 1861—1868.

разработки исторіи догматовъ. Изъ нихъ болѣе извѣстны: *Мюншеръ* († 1814) [1]), *Фридрихъ Мюнтеръ* († 1830) [2]), *Августи* († 1841) [3]), *І. Бертольдъ* († 1822) [4]), *Баумартенъ-Крузіусъ* († 1843) [5]), *Енгельгардтъ* († 1855) [6]), *Карлъ Мейеръ* († 1860) [7]), *Бауръ* († 1860) [8]), *Гизелеръ* († 1854) [9]), *Неандеръ* († 1850) [10]), *Христоф. Руд. Гагенбахъ* (род. 1801 г.) [11]) и *Нитшъ* (р. 1832) [12]).

Заканчивая этимъ краткій историческій обзоръ догматики на западѣ, мы невольно приходимъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что причина фальшиваго, безжизненнаго и безплоднаго направленія католической догматики заключалась не въ чемъ иномъ, какъ пренебреженіи ею и забвеніи внутреннихъ историческихъ связей съ вѣроученіемъ, вѣросознаніемъ и духомъ древней вселенской церкви; причиною же всякаго рода колебаній и поражающихъ крайностей въ направленіи догматики протестантской было не что иное, какъ совершенная потеря и перерывъ этихъ связей. То и другое

---

[1]) *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte.* tom. 4. 1797—1809.

[2]) *Handbuch der altesten christlichen Dogmengeschichte.* Gött. 1802.

[3]) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschickte.* Leipz. 1802, изданіе 4. 1835.

[4]) *Handbuch der Dogmengeschichte*, изд. 1823.

[5]) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Jena. 1832.

[6]) *Dogmengeschichte.* Neust. 1839.

[7]) *Lehrbuch der Dogmengeshichte fur academische Vorlesungen.* Giessen. 1839.

[8]) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Stuttg. 1849.

[9]) *Dogmengeschichte* Bonn. 1855 (издан. въ переводѣ на француз. языкѣ Dieppe. 1863).

[10]) *Christlich. Dogmengeschichte.* Berlin. 1857.

[11]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (соч. болѣе другихъ замѣчательное), ed. 1. 1840, ed 5. 1867.

[12]) *Grundrisz der christlichen Dogmengeschichte.* Berlin. 1. 1870.

какъ мы видѣли, болѣе или менѣе ясно стало сознаваться, какъ католическими, такъ и протестантскими догматистами, и это сознаніе въ свою очередь стало располагать тѣхъ и другихъ къ болѣе внимательному и тщательному изученію исторіи вѣроученія древней христіанской церкви. Тѣмъ болѣе здѣсь долженъ находить для себя православный догматистъ побужденій къ тому, чтобы излагать свою науку во внутренней и неразрывной связи съ вѣроученіемъ древней вселенской церкви, духу вѣры которой онъ всегда былъ и остается вѣрнымъ.

---

§ 23.

Планъ и раздѣленіе науки.

Опредѣливши предметъ своей науки и ея задачу, а также ознакомившись съ тѣми способами, средствами и пособіями, при помощи которыхъ она болѣе или менѣе успѣшно можетъ быть достигаема, мы теперь можемъ приступить къ изложенію самой науки. Спрашивается только, какому же плану мы должны будемъ слѣдовать и въ какомъ порядкѣ расположимъ весь матеріалъ нашей науки? Планъ или распорядокъ предметовъ нашей науки, который представляется намъ болѣе другихъ простымъ и естественнымъ и которому мы, поэтому, намѣрены слѣдовать, будетъ слѣдующій. Такъ какъ главный предметъ нашей науки есть Богъ, мысль о которомъ должна проникать собою и централизировать около себя все ея содержаніе, и такъ какъ, далѣе, Богъ можетъ быть разсматриваемъ нами не иначе, какъ съ двухъ сторонъ, или Самъ въ Себѣ, или въ Своемъ явленіи тварямъ; то соотвѣтственно съ этимъ наша наука естественно должна будетъ имѣть двѣ части, изъ коихъ въ первой имѣетъ быть изложено ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, а во второй—уче-

ніе о Немъ въ явленіи Его тварямъ. Въ частности же эти двѣ части нашей науки могутъ быть подраздѣлены на слѣдующіе главные отдѣлы.

Такъ какъ ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ слагается изъ ученія о Немъ, какъ единомъ по Своему существу и какъ въ тоже время троичномъ по Своимъ Лицамъ; то первая часть нашей науки естественно распадается на два отдѣла, изъ коихъ въ первомъ должно быть изложено ученіе о Богѣ единомъ по существу, а во второмъ—ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ.

Что касается до подраздѣленій второй части нашей науки, то за основаніе этому должны быть приняты тѣ главныя стороны, съ какихъ можетъ и долженъ быть разсматриваемъ нами Богъ въ Его явленіи тварямъ, или въ Его къ нимъ отношеніи. А такъ какъ такихъ сторонъ здѣсь можетъ быть замѣчено три, а именно: Богъ можетъ быть разсматриваемъ, или какъ Творецъ міра, положившій начало его бытію, или какъ Промыслитель, продолжающій его бытіе и направляющій къ Своимъ цѣлямъ, или, наконецъ, какъ Выполнитель Своихъ судебъ о мірѣ. имѣющій привести его къ опредѣленному Имъ для него концу или назначенію: то соотвѣтственно съ симъ вторая часть нашей науки имѣетъ быть подраздѣлена на три отдѣла, изъ коихъ въ первомъ будетъ изложено ученіе о Богѣ — Творцѣ міра, во второмъ о Богѣ—Промыслителѣ міра, а въ третьемъ о Богѣ—Выполнителѣ своихъ судебъ о мірѣ.

Кромѣ того, такъ какъ мы считаемъ необходимымъ, независимо отъ общаго разсмотрѣнія творческихъ и промыслительныхъ отношеній Бога къ міру, подвергнуть особеннѣйшему разсмотрѣнію тѣже дѣйствія Божіи по отношенію къ чистымъ духамъ и людямъ, что̀ требуется какъ особенною близостію и важностію для насъ, такъ и многосодержательностію этого

предмета; то на этомъ основаніи въ отдѣлѣ о Богѣ—Творцѣ міра предполагаемъ сдѣлать слѣдующія подраздѣленія: сперва изложить ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ міра вообще, а потомъ ученіе о Немъ, какъ Творцѣ въ особенности міра чистыхъ духовъ и рода человѣческаго. Подобное же подраздѣленіе, соотвѣтственно своему предмету, будетъ принято нами и во второмъ отдѣлѣ второй части нашей науки, въ которомъ будетъ излагаться ученіе о Богѣ—Промыслителѣ міра. Что же касается послѣдняго или третьяго отдѣла второй части, въ которомъ имѣетъ быть изложено ученіе о Богѣ—Выполнителѣ своихъ судебъ о мірѣ, то вышеозначенное подраздѣленіе въ немъ можетъ и не имѣть мѣста, вслѣдствіе замѣтной скудости его содержанія.

Такимъ образомъ общій планъ и главный распорядокъ содержанія нашей науки имѣетъ быть таковъ:

Часть первая.

О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

Отдѣлъ 1. О Богѣ единомъ по существу.

Отдѣлъ 2. О Богѣ троичномъ въ Лицахъ.

Часть вторая.

О Богѣ въ явленіи Его тварямъ.

Отдѣлъ 1. О Богѣ—Творцѣ міра.

I. О Богѣ—Творцѣ міра вообще.

II. О Богѣ—Творцѣ міра въ особенности—

а) міра чистыхъ духовъ и б) человѣка.

Отдѣлъ 2. О Богѣ—Промыслителѣ міра.

I. О Богѣ Промыслителѣ міра вообще.

II. О Богѣ Промыслителѣ въ особенности—

а) міра чистыхъ духовъ, б) человѣка.

Отдѣлъ 3. О Богѣ Выполнителѣ судебъ Своихъ о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ.

Къ этому мы должны еще присовокупить, что такъ какъ опредѣленное и положительное ученіе о Богѣ необходимо предполагаетъ въ основѣ своей вѣру въ бытіе Бога, а также въ извѣстнаго рода возможность Его знанія, при Его непостижимости; то мы почитаемъ необходимымъ изложенію самаго ученія о Богѣ предпослать, въ видѣ предварительныхъ или основныхъ догматическихъ истинъ, вводящихъ собою въ область Богопознанія, изложеніе ученія о бытіи Божіемъ, о возможности Богопознанія, при непостижимости существа Божія и о самыхъ способахъ Богопознанія.

Предварительныя или основныя догматическія истины, вводящія собою въ область вѣроученія христіанскаго.

§ 24.

I. Истина бытія Божія.

Первая истина, которая должна прежде всѣхъ другихъ истинъ вѣры подлежать разсмотрѣнію нашему, есть истина бытія Божія. Она лежитъ въ основѣ всего вѣроученія и необходимо имъ предполагается. Безъ вѣры въ бытіе Божіе немыслима вѣра, ни вѣра въ единаго Бога, ни вѣра въ Творца и Вседержителя, и все остальное, что предлагается о Богѣ въ символѣ вѣры. Если, по слову Апостола, требуется, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть (Евр. 11, 6), то не меньше и отъ преступающаго къ изученію и познанію того, что касается Бога, требуется, чтобы онъ имѣлъ полную увѣренность въ Его бытіи.

Но, будучи первою между истинами вѣры, истина бытія Божія, какъ сейчасъ увидимъ, и по мысли откровенія, и по ученію древнихъ пастырей церкви, есть первая и между всѣми другими истинами, присущими сознанію человѣческому. Потому что она нераздѣльна съ самою природою сознанія, а потому въ извѣстномъ отношеніи предваряетъ собою самое

его развитіе, и во всѣхъ видахъ и на всѣхъ ступеняхъ этого развитія всегда является, какъ уже готовая и напередъ данная истина. Поэтому же самому она оказывается настолько твердою и непоколебимою въ своемъ собственномъ натуральномъ основаніи, что дѣлаетъ совершенно неумѣстными и излишними всякаго рода со стороны разума попытки дать для ней другое какое либо болѣе прочное основаніе, чѣмъ то, на которомъ она самою натурою утверждена, хотя, впрочемъ, въ тоже время она не отстраняетъ услугъ со стороны разума и опыта къ своему подтвержденію и оправданію, такъ какъ чрезъ это изъ своего первоначальнаго состоянія неясной и безотчетной непосредственности можетъ быть возведена на степень посредствуемаго разумомъ, яснаго и отчетливаго убѣжденія.

§ 25.

Ученіе о ней откровенія.

Въ св. Писаніи истина бытія Божія всегда и вездѣ предполагается общеизвѣстною и несомнѣнною для каждаго, почему въ немъ нигдѣ не замѣчается предположеннаго намѣренія доказывать эту истину, какъ неизвѣстную и сомнительную посредствомъ другихъ извѣстныхъ и несомнѣнныхъ истинъ. Оно начинается словами: *вначалѣ сотвори Богъ небо и землю*... (Быт. 1, 1), т. е. прямо съ изображенія однихъ дѣлъ Божіихъ, при чемъ конечно предполагалось, что самое бытіе Божіе должно было быть для каждаго извѣстнымъ и несомнѣннымъ. Тѣмъ же предположеніемъ проникаются всѣ, идущія чрезъ ветхій завѣтъ, обличенія въ многобожіи и идолопоклонствѣ, направляемыя не противъ отсутствія у язычниковъ вѣры въ бытіе Божіе, а противъ только ложнаго примѣненія этой вѣры къ дѣйствительности. И апостолъ Павелъ, укоряя язычниковъ не за то, что они вовсе не знали Бога, а за то, что они

„познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога“ (Рим. 1, 21), этимъ ясно показываетъ свою увѣренность въ томъ, что всѣмъ имъ одинаково съ іудеями была обща вѣра въ бытіе Божіе. Вообще въ св. Писаніи вѣра въ бытіе Божіе настолько представляется близкою и родственною духу человѣческому, что безъ ней вовсе немыслимъ человѣкъ, насколько онъ есть человѣкъ, какъ разумное созданіе Божіе, такъ что если онъ теряетъ эту вѣру, то не иначе, какъ вслѣдствіе потери, или низвращенія своей разумной природы. Только безумный говоритъ въ сердцѣ своемъ: нѣтъ Бога (Пс. 13, 1; 52, 2).

Гдѣ же, по ученію откровенія, основаніе для вѣры въ бытіе Божіе, откуда духъ человѣческій почерпаетъ неотразимую и ничѣмъ не искоренимую увѣренность въ этой истинѣ? Оно заключается съ одной стороны въ богоподобной природѣ духа, по которой онъ, будучи близокъ къ Божеству, и даже въ нѣкоторомъ отношеніи родственненъ съ Нимъ, а также обладая способностію познавать Божество, не можетъ не стремиться приблизиться къ Нему и не ощущать присутствія и силы Его, когда Онъ открывается ему, а съ другой—въ особеннѣйшемъ отношеніи къ духу самаго Божества, по которому Оно, будучи ближе къ нему, чѣмъ ко всѣмъ неразумнымъ тварямъ, чрезъ самое свое близкое присутствіе и силу непрерывно даетъ ему знать о Себѣ, а вмѣстѣ съ этимъ и сообщаетъ ему несомнѣнную увѣренность въ своемъ бытіи. *Сотворилъ есть*, говоритъ о Богѣ ап. Павелъ, *отъ единыя крове весь языкъ человѣчь... взыскати Господа, да поне осяжутъ Его* (ψηλαφήσειαν) *и обрящутъ, яко не далече отъ единаго коегождо насъ суща. О Немъ бо живемъ и движемся и есмы... сего бо и родъ есмы* (γένος ἐσμέν) (Дѣян. 17, 26—28). По мысли Апостола, назначеніе каждаго человѣка, созданнаго Богомъ, и состоитъ въ томъ, чтобы искать и находить Господа, средствомъ къ чему должно служить ему осязаніе, но, конечно,

не чувственное, для котораго неуловимо присутствіе Божества, а душевное. И этому Богъ, Котораго мы *родъ есмы*, не только не препятствуетъ, а напротивъ всячески способствуетъ. Онъ недалекъ отъ каждаго изъ насъ, и не только недалекъ, но и близокъ къ намъ, и такъ близокъ, какъ ничто другое не близко къ намъ; *о немъ* (ἐν αὐτῷ) *бо живемъ, и движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28). Итакъ, насколько мы чувствуемъ въ себѣ свою собственную жизнь, настолько не можемъ не чувствовать присутствія и близости къ себѣ Того, отъ Кого она истекаетъ, и къ Кому она по закону своего сродства непрерывно устремляется; *никтоже бо насъ себѣ живетъ... аще бо живемъ, Господеви живемъ* (Римл. 14, 7. 8). Насколько, далѣе, испытываемъ мы въ себѣ силу движеній нашей собственной жизни, настолько опять не можемъ не испытывать близкой къ намъ и присносущной силы Того, Кто источаетъ изъ Себя и непрерывно поддерживаетъ всѣ наши силы. Наконецъ, по мысли Апостола, насколько вообще мы ощущаемъ въ себѣ благо своего бытія, настолько не можемъ въ тоже время не ощущать близости къ намъ и не увѣряться въ бытіи Того, отъ Кого исходитъ благо нашего бытія, и Кѣмъ оно поддерживается въ каждую свою минуту.

Какая же въ душѣ нашей есть сила, по которой мы, чувствуя свое сродство съ Богомъ, необходимо влечемся, тяготѣемъ къ Нему или, по слову Апостола, ищемъ Его? Какая въ духѣ нашемъ есть способность, при посредствѣ которой мы могли бы, насколько это возможно, непосредственно касаться присносущной силы и дѣйствій Божества, непосредственно ощущать и какъ бы осязать ихъ, и такимъ образомъ получать несомнѣнную увѣренность въ бытіи Его? Разсудокъ—сила нашего мышленія—неспособенъ самъ собою ни устремляться къ сверх-чувственному, ни непосредственно ощущать или осязать его дѣйствій, а ко всему этому способно одно

сердце, въ которомъ, по слову Премудраго, *исходища* (источники) *живота* (Притч. 4, 23). Сердце одарено непреодолимою силою влечься и тяготѣть къ Божеству, устремляя къ Нему вмѣстѣ съ собою всю душу. Сердце способно не касаться только одной поверхности духовной жизни, а погружаться въ самую глубину ея, и непосредственно испытывая всю ея силу, полноту и благо, вмѣстѣ съ этимъ невольно испытывать присутствіе и силу Того, о Комъ живемъ, и движемся, и есмы. Сердце одно, слѣдовательно, и можетъ дать намъ, и на самомъ дѣлѣ даетъ намъ осязательное увѣреніе въ бытіи Божіемъ, если только, конечно, оно живетъ жизнію здоровою или нормальною. Потому-то и самъ Богъ сердце человѣка избираетъ мѣстомъ для своего слова о любви (Втор. 30, 14), и свой законъ естественный, долженствующій каждому свидѣтельствовать о Немъ, пишетъ не на чемъ либо иномъ, а на сердцахъ людей (Рим. 2, 15). Потому-то, далѣе, самая вѣра въ Бога въ Писаніи приписывается не чему либо иному, а сердцу (Рим. 10, 10), равно какъ и невѣріе или потеря истиннаго понятія о Богѣ приписывается тому же сердцу, только находящемуся въ состояніи или омраченія и развращенія, или совершеннаго ожесточенія и окамененія. Псалмопѣвецъ безумные помыслы безбожника, рѣшающагося отрицать бытіе Божіе, поставляетъ въ прямой зависимости отъ его испорченнаго и развращеннаго сердца (Пс. 13, 1—3). Апостолъ Павелъ причину заблужденія язычниковъ, которые, познавъ Бога, не прославили Его какъ Бога, осуетившись своими умствованіями, полагаетъ въ томъ, что омрачилось ихъ неразумное сердце (Рим. 1, 21). И Самъ Спаситель невѣріе іудеевъ, если не въ Бога вообще, то въ Его посланничество отъ Бога, какъ Сына Божія, объяснялъ тою же причиною, огрубѣніемъ и окамененіемъ сердецъ ихъ (Матѳ. 13, 15; Марк. 6, 52; 8, 17; Іоан. 12, 40). Между тѣмъ какъ отъ большей или меньшей

степени огрубѣнія и очерствѣнія сердца происходитъ большая или меньшая потеря въ немъ чувства, какъ присутствія Божества, такъ и увѣренности въ Его бытіи, въ сердцѣ неиспорченномъ и добромъ, наоборотъ, по мѣрѣ его нравственнаго очищенія и просвѣтленія, болѣе и болѣе развивается чуткость и воспріимчивость къ дѣйствіямъ на него Божества, а вмѣстѣ съ симъ и вѣра въ бытіе Его постепенно восходитъ въ немъ до несомнѣнной очевидности и непоколебимой увѣренности. По обѣтованію Христову, *чистіи сердцемъ Бога узрятъ* (Матѳ. 5, 8). „Всякій любящій“ и по словамъ ап. Іоанна, „знаетъ Бога“ (1 Іоан. 4, 7). „Кто любитъ Бога“, говоритъ ап. Павелъ, „тому дано знаніе отъ Него“ (1 Кор. 8, 3).

Полагая такимъ образомъ главное основаніе для увѣренности въ бытіи Божіемъ во внутренней природѣ нашего духа, по которой онъ вопреки ея назначенію не можетъ не имѣть въ себѣ чувства Божества и вѣры въ Его бытіе, откровеніе кромѣ этого внутренняго способа указываетъ и на другой, а именно на внѣшній способъ убѣжденія въ этой истинѣ, проистекающій изъ разсматриванія видимаго міра. По его мысли, этотъ способъ долженъ подтверждать и восполнять собою внутренній способъ, служа вмѣстѣ съ нимъ одной цѣли—развитію и упроченію въ духѣ человѣческомъ того чувства Божества, которое присуще ему по самой его природѣ, и той вѣры въ бытіе Его, которая нераздѣльна съ его существомъ. Если, по слову апостола, невидимое Божіе, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе тварей видимы (Рим. 1, 20), то понятно, что разсматриваніе міра должно способствовать сближенію присущаго духу нашему чувства Божества съ Его вѣчною силою, являющеюся въ мірѣ, а чрезъ это способствовать къ усиленію и упроченію этого самаго чувства и вмѣстѣ съ нимъ вѣры въ бытіе Божіе. Но при

этомъ нужно замѣтить, что св. Писаніе нигдѣ не усвояетъ внѣшнему способу Богопознанія такого значенія, чтобы при посредствѣ его одного можно было дойти до убѣжденія въ бытіи Божіемъ, какъ такой истинѣ, которая бы прежде была вовсе неизвѣстною. При всѣхъ обращеніяхъ его къ этому способу Богопознанія, истина бытія Божія всегда предполагалась уже болѣе или менѣе извѣстною и несомнѣнною для каждаго. Поэтому—то его обращенія къ видимой природѣ, какъ совершенному дѣлу рукъ Божіихъ, неумолкаемо свидѣтельствующему о своемъ Творцѣ, дѣлались не съ иной цѣлію, какъ съ тою, чтобы существующее уже готовымъ въ людяхъ чувство Божества и соединенное съ нимъ такое или иное понятіе о Богѣ, если оно было слабо, подкрѣплять и усиливать, если было темно, большимъ свѣтомъ освѣщать, а если было низвращено, выпрямлять и исправлять. Такого рода наприм. обращенія Псалмопѣвца къ свидѣтельству природы, которая своею красотою и великолѣпіемъ громко, неумолкаемо и на внятномъ для каждаго языкѣ проповѣдуетъ славу Божію и возвѣщаетъ, что она твореніе рукъ Его (Пс. 18, 2. 3; 8, 2. 10; 103, 1—7. 24), при чемъ конечно, напередъ предполагается, что всѣ люди по самой природѣ своей одарены чувствомъ Божества, и руководясь имъ не могутъ не ощущать дѣйствій Божіихъ, являющихся въ премудромъ устройствѣ міра. Въ подобномъ смыслѣ и въ книгѣ Іова дѣлается обращеніе къ природѣ, какъ совокупности такого рода существъ, которыя самою конечностію своею ясно говорятъ за себя каждому, что они сами собою не могли произойти и что Творецъ ихъ Богъ. „Спроси“, говоритъ Іовъ, „у скота, и научитъ тебя, у птицы небесной, и возвѣститъ тебѣ; или побесѣдуй съ землею и наставитъ тебя, и скажутъ тебѣ рыбы морскія. Кто во всемъ этомъ не узнаетъ, что рука Господа сотворила сіе“ (Іов. 12, 7—9)? Здѣсь представляется въ закрытой формѣ

такъ называемый космологическій способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, и представляется настолько всеобщимъ, что оказывается неестественнымъ, чтобы кто либо при посредствѣ его не убѣждался въ бытіи Бога, какъ Творца міра, а этимъ предполагается и то, что каждый по самой разумной своей природѣ не можетъ не имѣть въ душѣ своей болѣе или менѣе яснаго чувства Божества и такого же о Немъ представленія, которое при своей постоянной встрѣчѣ съ міромъ, должно только уясняться, укрѣпляться и восходить на степень яснаго и отчетливаго понятія. Такое предположеніе еще яснѣе видится въ слѣдующемъ указаніи на міръ, какъ дѣло Творца, у пророка Исаіи, который пользуется имъ для того, чтобы въ чтителяхъ идоловъ пробудить и оживить понятіе объ истинномъ Богѣ. „Развѣ не знаете“, говоритъ онъ, обращаясь къ нимъ. „развѣ вы не слышали, развѣ вамъ не говорено отъ начала. развѣ вы не уразумѣли изъ основаній земли? Онъ (Господь) есть Тотъ, Который возсѣдаетъ надъ кругомъ земли и живущіи на ней какъ саранча предъ Нимъ; Онъ распростеръ небеса, какъ тонкую ткань, и раскинулъ ихъ, какъ шатеръ для жилья... Поднимите глаза ваши на высоту небесъ, и посмотрите, кто сотворилъ ихъ? Кто выводитъ воинство ихъ счетомъ? Онъ всѣхъ ихъ называетъ по имени; по множеству могущества и великой силѣ у Него ничто не выбываетъ“ (Ис. 40, 21. 22. 26). Пророкъ Іеремія въ своемъ молитвенномъ воззваніи ко Господу: „можетъ ли небо само собою подавать ливень? не Ты ли это (подаешь) Господи Боже нашъ?“ (Іер. 14, 22),—выражаетъ ту мысль, что воззрѣніе его на природу, какъ неспособную къ самобытію и самоуправленію, необходимо пробуждаетъ въ душѣ его представленіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Правителѣ міра, вѣра въ котораго всегда была присущею его духу. Въ книгахъ премудрости Соломоновой и Іисуса сына Сирахова изображается прекрасное устройство

міра (Прем. 13, 1—5) и его цѣлесообразность (Сир. 43, 4. 12. 28) не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы только освѣтить надлежащимъ свѣтомъ и укрѣпить въ людяхъ то понятіе о Божествѣ, которое должно было быть и было присущее имъ, но только затемнилось и низвращено ложными представленіями идолопоклонства.

И апостолъ Павелъ, указывая язычникамъ на сотворенныя Богомъ небо и землю, и все, что въ нихъ, а также на подаваемыя Имъ дожди и времена плодоносныя (Дѣян. 14. 15—17), какъ свидѣтельство Его о Себѣ, дѣлалъ это вовсе не съ тою цѣлію, чтобы убѣдить ихъ въ бытіи Божіемъ, какъ въ неизвѣстной имъ доселѣ истинѣ, а для того, чтобы въ готовой уже вѣрѣ ихъ въ Божество, вмѣсто представленій о ложныхъ богахъ, привить понятіе объ истинномъ и живомъ Богѣ (ст. 15). Нужно замѣтить, что апостолъ Павелъ и вообще относительно внѣшняго способа Богопознанія не имѣлъ такой мысли, чтобы этотъ способъ могъ самъ собою принести существенную пользу человѣку, если бы послѣдній оставлялъ въ небреженіи присущій ему внутренній способъ Богопознанія. Напротивъ онъ внѣшній способъ поставляетъ въ совершенную зависимость отъ внутренняго, какъ такого условія, безъ котораго первый самъ собою не могъ бы имѣть надлежащей силы и значенія. Указавъ на то, что невидимое Божіе, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній — видимы (Рим. 1, 20) и что, не смотря на то, язычники не увидали въ мірѣ истиннаго Бога и должнымъ образомъ не почтили Его, апостолъ главную причину этому полагаетъ въ томъ, что они осуетились помышленіями своими, и что омрачилось ихъ неразумное сердце (ст. 21). Не будь, слѣдовательно, этого, они увидали бы въ мірѣ чрезъ разсматриваніе его невидимое Божіе, Его вѣчную силу и Божество, а вмѣстѣ съ симъ и почтили бы Его, какъ Бога.

Такимъ образомъ главная причина, какъ пригодности, такъ и непригодности внѣшняго способа Богопознанія въ дѣлѣ пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи Божіемъ, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ самомъ же духѣ человѣческомъ, въ его нравственной цѣлостности или такой же испорченности. И если, поэтому, внѣшній способъ Богопознанія оказывается недостаточнымъ къ тому, чтобы вызвать и оживить въ душѣ человѣка ясное и правильное представленіе о Богѣ, а также его вѣрѣ въ бытіе Божіе дать больше прочности и силы; то вина въ семъ случаѣ должна пасть не на внѣшній способъ Богопознанія, а на самаго же человѣка, чрезъ испорченность своего сердца лишающаго себя возможности воспользоваться имъ надлежащимъ образомъ. Если, по слову апостола, язычники, не воспользовавшіеся этимъ способомъ для того, чтобы имѣть правильное понятіе о Богѣ, были безотвѣтны (ст. 20): то тѣмъ безотвѣтнѣе должны быть тѣ, которые вслѣдствіе омраченія и ожестѣнія своего сердца лишаютъ себя возможности находить здѣсь даже опору для вѣры въ бытіе Божіе.

§ 26.

Ученіе отцевъ и учителей церкви. Общее замѣчаніе о воззрѣніи ихъ на основаніе вѣры въ бытіе Божіе и на разсудочные способы убѣжденія въ этой истинѣ.

Ученіе церкви объ основаніи нашей вѣры въ бытіе Божіе и способахъ ея возведенія на степень большей ясности и отчетливости есть продолженіе и раскрытіе откровеннаго ученія объ этомъ же предметѣ. Согласно съ откровеніемъ древніе отцы и учители церкви основаніе вѣры въ бытіе Божіе полагали не въ чемъ иномъ, какъ въ прирожденномъ нашему духу, вслѣдствіе его богоподобной природы, чувствѣ или сознаніи Божества, въ нераздѣльной связи съ которымъ возни-

каетъ въ насъ, независимо отъ всякихъ посредствованій мысли, вѣра въ бытіе Божіе,—вѣра столько неотразимая, несомнѣнная и стоящая выше всякаго рода доказательствъ, сколько неотразимо, неоспоримо и непоколебимо присущее духу нашему чувство и сознаніе Божества. Что же касается развитія, отчетливаго уясненія и переведенія въ разсудочныя формы мышленія, присущей нашему духу, непосредственной вѣры въ бытіе Божіе, то здѣсь, по мнѣнію древнихъ учителей. весьма важное значеніе можетъ имѣть соотвѣтствующее примѣненіе какъ внѣшняго способа Богопознанія, такъ по преимуществу внутренняго или психическаго, который предваряетъ собою первый, условливая собою самое его значеніе.

§ 27.

Врожденность чувства или непосредственнаго сознанія Божества, какъ основаніе вѣры въ Его бытіе.

Уже *св. Іустинъ* довольно ясно указываетъ на основаніе нашей вѣры въ Бога, утверждая, что мысль о Богѣ „вождена въ человѣческую природу, какъ мысль о чемъ то неизъяснимомъ“ [1]). Не совнѣ она и неслучайно привходитъ въ душу человѣческую, а получается ею необходимо и неизмѣнно вмѣстѣ съ ея природою. Не собственными заботами и усиліями души пріобрѣтается она, но дается ей уже совершенно готовою. Будучи вождена въ глубину природы человѣческой, она лежитъ въ основѣ всей ея духовной жизни, и потому предваряетъ и проникаетъ собою всѣ разнообразныя проявленія этой жизни, не исключая и мышленіе. Будучи вождена въ природу человѣческую, она наконецъ должна быть также тверда и непоколебима, какъ и эта самая природа, а потому она можетъ и должна служить всегдашнимъ залогомъ вѣры людей въ Того, о Комъ она имъ неумолкаемо говоритъ.

[1]) Apol. 2 n. 6

Такое именно значеніе „всѣмъ намъ врожденнаго понятія о Богѣ“ [1]) въ его отношеніи къ вѣрѣ въ Бога съ ясностію раскрываетъ впослѣдствіи *Тертуллианъ*. По его изображенію сознаніе Божества составляетъ натуральный (творческій) задатокъ или залогъ [2]), съ которымъ душа, происходящая отъ Бога, входитъ въ міръ и живетъ въ немъ. Благодаря этому божественному задатку, душа каждаго не можетъ не проникаться чувствомъ страха и благоговѣнія къ Божеству, и онъ настолько глубоко внѣдренъ въ ея природу, что не въ состояніи совершенно искоренить его изъ ней никакія самыя вредныя, внѣшнія условія, вслѣдствіе чего онъ часто въ извѣстныхъ случаяхъ даже противъ воли заставляетъ душу свидѣтельствовать о Богѣ и своей вѣрѣ въ Него. „Если душа божественна, или происходитъ отъ Бога“, говоритъ Тертулліанъ, „то безъ сомнѣнія она должна знать Того, Кто далъ ей бытіе. А зная Его, она вмѣстѣ съ симъ и питаетъ чувство страха къ Нему, какъ своему Виновнику. Не страхъ ли это, если она хочетъ видѣть Его больше милостивымъ, чѣмъ разгнѣваннымъ“ [3])? „Не смотря на то, что она заключена въ темницу тѣла и окружена превратными правилами, не смотря на то, что удручена прихотями и страстями, а также рабствомъ ложнымъ богамъ, когда возбудится, какъ бы отъ опьяненія, отъ сна или недуга, и почувствуетъ себя здоровою, она называетъ Бога этимъ однимъ, свойственнымъ истинному Богу, именемъ, обращаясь (къ Нему) съ общими всѣмъ людямъ воззваніями: великій Боже! благій Боже! что Богъ дастъ“ [4]). Поэтому то свидѣтельство души въ пользу вѣры въ Бога, по Тертулліану, „извѣстнѣе всякой литературы, распро-

---

[1]) Advers. Marc. lib 1. c. 3.
[2]) Ibid. lib. 1. c. 10.
[3]) De testim. anim c. 2.
[4]) Apologet. c. 17.

страненнѣе всякаго ученія, популярнѣе всякаго изданія (книжнаго), содержательнѣе взятаго во всей цѣлости человѣка, или лучше, оно есть все то, что́ есть человѣкъ“ [1]). Мысль Тертулліана повторяетъ и опредѣляетъ *Климентъ александрійскій* въ слѣдующихъ короткихъ словахъ: „во всѣхъ безъ исключенія людей, въ особенности же въ посвящающихъ себя наукѣ, влита нѣкоторая божественная сила (ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια Θεική), чрезъ которую, поэтому, они невольно побуждаются признавать, что есть Богъ, единый безсмертный и нерожденный“ [2]). Вѣра въ бытіе Божіе, слѣдовательно, не есть что либо свободно пріобрѣтенное усиліями людей, она вовсе не зависитъ отъ ихъ воли, а зависитъ отъ влитой въ нихъ нѣкоторой божественной силы, гдѣ ея и родникъ, и откуда она и проистекаетъ. Еще яснѣе и опредѣленнѣе указываетъ на значеніе врожденнаго всѣмъ чувства или идеи Божества въ отношеніи ихъ къ вѣрѣ въ Бога *бл. Іеронимъ*, называя „присущее всѣмъ по натурѣ вѣдѣніе Бога“ [3]) „сѣменемъ Божіимъ“ [4]), и притомъ такимъ сѣменемъ, которое въ натуральномъ видѣ заключаетъ въ себѣ вѣдѣніе Бога“ [5]). По мысли Іеронима между врожденною намъ идеею Бога и настоящимъ нашимъ знаніемъ Его, а также и вѣрою въ бытіе Его такое отношеніе, какое между сѣменемъ и развивающимся изъ него растеніемъ. Растеніе происходитъ не изъ чего либо иного, какъ изъ своего сѣмени, въ которомъ оно всецѣло заключено, хотя въ завитомъ видѣ. Такъ и болѣе или менѣе ясное и опредѣленное знаніе Бога и такая же вѣра въ Его бытіе проистекаютъ не изъ чего либо иного, какъ божествен-

---

[1]) De testim. anim. c. 1.

[2]) Cohort. ad gent. c. VI (in Patr. curs. compl graec T. VIII. col. 173)

[3]) Comment. in epist. ad Galat. lib. 1. c. 1. vers. 15 in Patr. Curs. compl. lat. t. XXVI. col. 326.

[4]) Ibidem.

[5]) Comment. in epist. ad Tit. c. 1. vers 10 11. Ibid. col. 570.

наго сѣмени, которое всаждено Самимъ Богомъ въ природу духа человѣческаго, и въ которомъ онѣ изначала содержатся всецѣло и невредимо, хотя только въ состояніи своего завитія. Другого, слѣдовательно, источника или основанія для вѣры въ Бога и бытіе Его нѣтъ и быть не можетъ, хотя при своемъ развитіи изъ идеи Бога, конечно, она можетъ зависѣть отъ многихъ внѣшнихъ условій, подобно тому, какъ и развитіе растенія изъ сѣмени зависитъ отъ многихъ внѣшнихъ вліяній. Такого же мнѣнія объ основаніи и происхожденіи вѣры въ бытіе Божіе были *Оригенъ*, учившій, что „на сердцахъ народовъ написано, что есть единый Богъ-Творецъ всего“ [1]), *Арновій*, утверждавшій, что нѣтъ никого, „кому бы не было прирождено и внѣдрено, что есть Царь и Господь, управляющій всѣмъ“ [2]), а также *Дамаскинъ*, учившій, что „въ природѣ каждаго Самимъ Богомъ насаждено вѣдѣніе о бытіи Божіемъ“ [3]).

§ 28.

Врожденность сознанія Божества—въ особенномъ его видѣ, въ видѣ нравственнаго чувства, а вмѣстѣ съ нимъ и вѣры въ бытіе Бога—Законодателя и Судіи.

Туже мысль о значеніи врожденной идеи Бога въ ея отношеніи къ вѣрѣ въ Него древніе учители имѣли и тогда, когда въ своихъ разсужденіяхъ объ этой идеѣ касались только одной изъ особеннѣйшихъ ея сторонъ, а именно той ея стороны, съ какой она является присущею духу нашему, какъ идея Бога Законодателя, влагающаго въ сердце каждаго свой

[1]) Comment. in epist. ad Rom. lib. II. n. 9. in Patr. curs. compl. graec c. XIV, col. 892.

[2]) Contr. gent. l. 33.

[3]) De fid orthodox. lib. 1. c. 1.

законъ и вмѣстѣ съ этимъ неотразимое чувство отвѣтственности предъ собою за его нарушеніе. Такъ напр. *Тертулліанъ*, анализируя вложенное самою природою въ душу каждаго благоговѣйное чувство страха по отношенію къ Богу, находитъ, что въ глубинѣ же этого чувства лежитъ, а не получается откуда либо случайно и совнѣ, мысль о Богѣ Судіи и Мздовоздаятелѣ, а вмѣстѣ съ нею и вѣра въ бытіе Его, какъ Законодателя. „Для чего“, спрашиваетъ онъ. „вселенъ натурою въ душу страхъ къ Богу, если бы Богъ не зналъ гнѣва? Можно ли бояться того, кто неспособенъ чувствовать оскорбленій? Чего мы боимся, если не гнѣва? откуда гнѣвъ, если не отъ примѣчанія преступности (nisi ex animadversione)? Откуда примѣчаніе преступности, если не отъ суда Божія? Откуда судъ, если не отъ власти? Кому же принадлежитъ верховная власть, если не одному Богу“ [1]). *Бл. Іеронимъ*, упоминая о прирожденныхъ всѣмъ сѣменахъ мудрости, правды и прочихъ добродѣтелей, чѣмъ каждый обязанъ тому истинному свѣту, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ (Іоан. 1, 9), замѣчаетъ, что тѣмъ виновнѣе предъ Богомъ тѣ, которые, не смотря на то, что имѣютъ въ себѣ зачатки добродѣтелей (principia virtutum), не вѣруютъ въ Того, безъ котораго существовать не могутъ [2]). Значитъ, врожденныя сѣмена добродѣтелей по природѣ своей таковы, что необходимо предполагаютъ, и необходимо изъ себя должны производить вѣру въ Бога. Если же это не бываетъ, то здѣсь виновны уже не они, а самые люди. Потому-то *Златоустъ* вложенный Богомъ въ человѣка нравственный законъ считаетъ приставленнымъ къ нему отъ Бога учителемъ для того, чтобы управлять всѣми его помышленіями, подобно тому, какъ корм-

[1]) De testim. anim. c. 2

[2]) Comment in epist. ad Galat lib 1. c. 1. vers 15.

чій управляетъ кораблемъ, или всадникъ лошадью [1]). Учитель этотъ, слѣдовательно, независимо отъ воли человѣка и всякаго рода внѣшнихъ условій его развитія, долженъ научить его и на самомъ дѣлѣ научаетъ тому, что ему должно дѣлать, и вмѣстѣ съ симъ и тому, Кто требуетъ этого, и предъ Кѣмъ онъ отвѣтственъ за выполненіе или невыполненіе этихъ требованій.

§ 29.

Всеобщность вѣры въ Бога, какъ признакъ ея врожденности, непосредственности и непоколебимости.

Если же вѣра въ Бога, по изображенію древнихъ учителей церкви, имѣетъ свое непосредственное основаніе въ самой природѣ духа человѣческаго, изъ которой возникаетъ необходимо и неотразимо вмѣстѣ съ ея развитіемъ; то понятно, что съ ихъ точки зрѣнія она должна быть общимъ и неотъемлемымъ достояніемъ всѣхъ людей и проявлять себя въ большемъ или меньшемъ знаніи ими Бога, смотря по степени и характеру развитія ихъ духовной природы. На это и указываютъ древніе учители въ подтвержденіе какъ натуральной непосредственности или прирожденности, такъ и неоспоримой истинности вѣры въ бытіе Божіе, признавая послѣднюю настолько всеобщею, что безъ ней представлялся ими вовсе немыслимымъ человѣкъ, насколько онъ есть человѣкъ и насколько пребываетъ вѣренъ назначенію своей разумной и богоподобной природы. Такъ, напр., *Минуцій Феликсъ*, обращаясь къ общему голосу въ пользу истины бытія Божія говоритъ: „не на моей ли сторонѣ всеобщее согласіе? Я слышу, какъ народъ, простирая руки къ небу, никакого другаго имени не употребляетъ, кромѣ Бога, взывая: великъ Богъ, Богъ исти-

[1]) Ad eos, qui scandal cap. VIII, edit. Paris, 1721. T. III. p 482.

ненъ, если Богу угодно. Что это—естественная рѣчь народа, или слово вѣрующаго христіанина“ [1])? Въ другомъ мѣстѣ, послѣ указанія на лучшихъ мыслителей, говорившихъ въ пользу вѣры въ Бога, онъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: „я изложилъ мнѣнія почти всѣхъ философовъ, которыхъ лучшая слава въ томъ, что они, хотя различными именами, но указывали единаго Бога, такъ что иной подумаетъ, что или нынѣшніе христіане—философы, или философы были уже тогда христіанами“ [2]). „Итакъ“, заключаетъ отсюда Минуцій, „хотя природа и происхожденіе боговъ неизвѣстны намъ, однако всѣ народы согласно и твердо увѣрены въ ихъ существованіи, такъ что я не могу выносить такой дерзости нечестиваго безразсудства тѣхъ людей, которые стали бы отвергать или разрушать религію столь древнюю, столь полезную и спасительную“ [3]). Поэтому случайныя явленія безбожія, примѣръ которому въ древности дали Діагоръ мелійскій, Ѳеодоръ киренскій и другіе, Минуцій считаетъ исключительными и ненормальными, и относительно философскихъ системъ, слѣдующихъ этого рода ученію, замѣчаетъ, „что они никогда не будутъ пользоваться славою и уваженіемъ“ [4]) *Климентъ александрійскій* согласно съ своимъ ученіемъ о прирожденности идеи Бога, въ подтвержденіе этого также ссылался на общее согласіе относительно вѣры въ Бога всѣхъ народовъ [5]), утверждая при этомъ, что и вѣдѣніе единаго Бога—всемогущаго было достояніемъ всѣхъ, кто только здраво размышлялъ и не потерялъ чувства истины [6]). *Оригенъ* тоже указывалъ на согласіе многихъ лучшихъ философовъ, относительно вѣры въ единаго

[1]) Octav. c 18.
[2]) Octav. c 20.
[3]) Ibd. c 8.
[4]) Ibidem.
[5]) Strom. lib. V. c. 14. Edit. Sylburg. T. II p 261.
[6]) Ibd. c. 13 p. 252.

Бога [1]), предполагая при этомъ, что большинство людей, хотя не имѣло такой вѣры, но все же вѣрило въ бытіе Божества. *Лактанцій* исключительнымъ явленіемъ невѣрія и безбожія противопоставляетъ общее свидѣтельство народовъ и націй, не разнящихся между собою только въ одномъ. а именно относительно вѣры въ Божество [2]), и настолько считаетъ эту вѣру общею и сродною всѣмъ людямъ, что, по его мнѣнію, „религія едва ли не есть одно, что собственно отличаетъ человѣка отъ безсловесныхъ“ [3]). Потому-то, по словамъ *св. Аѳанасія*, отрекающимся отъ Бога справедливо бы было отречься отъ своей души: „такъ какъ не имѣющимъ только ума свойственно отрицаться отъ его Творца и Создателя Бога“ [4]).

§ 30.

О личо-свободныхъ способахъ къ проясненію и утвержденію въ насъ вѣры въ бытіе Божіе.

Если же вѣра въ бытіе Божіе, по ученію древнихъ отцевъ и учителей, происходитъ не отъ чего либо случайнаго и зависящаго отъ произвола человѣческаго, а имѣетъ свое непосредственное основаніе въ самой природѣ нашего духа и здѣсь такъ глубоко и твердо вкоренена, что ничто не въ силахъ ее совершенно искоренить: то это не означаетъ того, чтобы излишними были со стороны человѣка личное участіе и усиліе къ сохраненію, развитію и уясненію этой вѣры. Если она прирождена нашему духу, то прирождена только, какъ завитое сѣмя, которое должно еще развиваться наравнѣ и совмѣстно со всею нашею духовною жизнію. А въ этомъ случаѣ понятно, какое важное значеніе можетъ имѣть такое

[1]) In Genes. homil XIV, n 3
[2]) Instit lib. 1 c 2
[3]) Ibid lib VII. c. 9
[4]) Contr gent. c 30.

или иное участіе нашего сознанія и воли на судьбу этого сѣмени. Тогда какъ при благопріятныхъ для него со стороны нашей условіяхъ оно можетъ свободно разрастаться и утверждаться въ нашемъ духѣ, наоборотъ при условіяхъ неблагопріятныхъ можетъ быть въ немъ ослаблено, низвращено и заглушено [1]). Какіе же, по ученію отцевъ и учителей церкви, находятся въ нашемъ распоряженіи способы къ развитію и укрѣпленію въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе? Это во первыхъ внутренній или психическій способъ, основаніемъ для котораго служитъ нашъ же духъ, а во вторыхъ способъ внѣшній, или космическій, точкою опоры для котораго служитъ міръ внѣшній.

§ 31.

О внутреннемъ или психическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ.

Внутренній, психическій способъ заключается въ непрерывномъ поддержаніи человѣкомъ живыхъ и непосредственныхъ связей своей души съ Богомъ, или въ постоянномъ оживленіи и обновленіи въ немъ чувства присутствія Божества. каковое чувство бываетъ тѣмъ ощутительнѣе и живѣе, чѣмъ здоровѣе и чище бываетъ, какъ вся душа, такъ и утверждающаяся въ ней способность ощущать присутствіе и силу Божества. При этомъ, чтб само собою понятно, должно также имѣть весьма важное значеніе самое вниманіе и посредствуемое мыслію наблюденіе надъ своею собственною душею, въ которой открываетъ Себя Богъ, и которая въ самой себѣ носитъ Его образъ. При этихъ условіяхъ присущая духу идея Бога естественно должна будетъ болѣе и болѣе раскрываться и уясняться, а вмѣстѣ съ этимъ и самая вѣра въ бытіе Божіе

[1]) Hieron comment in epist. ad Tit c. I. vers. 10. 11

становиться все живѣе и тверже. Но для успѣха здѣсь всегда требуется непорочная жизнь, которою условливается чистота и нормальность духовнаго чувства, необходимая при воспріятіи впечатлѣній Божества. и свѣтлость мысли, необходимая для вѣрности при самонаблюденіи. Вотъ главная мысль о внутреннемъ или психическомъ способѣ къ уясненію и утвержденію въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе, которая встрѣчается и развивается у древнихъ учителей церкви. *Св. Іустинъ* довольно ясно указываетъ, какъ на существованіе въ нашемъ духѣ такого рода способности, при посредствѣ которой можемъ непосредственно ощущать дѣйствія Божества, и чрезъ то увѣряться въ бытіи Его, такъ и на зависимость нормальнаго отправленія этой способности отъ добродѣтельной и благочестивой жизни. На вопросъ: есть ли въ умѣ нашемъ сила такой природы и объема. чтобы могла постигать то, что̀ не было прежде сообщено ему посредствомъ чувствъ, или умъ человѣка можетъ ли увидѣть когда либо Бога?,—Іустинъ отвѣчаетъ: „Платонъ говоритъ, что таково око ума, и опо дано намъ для того, чтобы мы могли посредствомъ него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источникъ всего постигаемаго умомъ.... есть единое, прекрасное и благое внезапно проявляющееся въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства и желанія видѣть Его... Немногіе изъ людей видятъ Его, но только тѣ, которые жили праведно и сдѣлались чисты чрезъ справедливость и всякую добродѣтель“ [1]). Итакъ, по Іустину, въ духѣ человѣческомъ есть око ума, какъ такого рода способность, при посредствѣ которой онъ можетъ непосредственно зрѣть Божество, открывающееся ему въ отвѣтъ на его стремленіе къ Нему, вслѣдствіе родства съ Нимъ своей природы, а чрезъ это не можетъ не проясняться и не

[1]) Dialog. n 4.

укрѣпляться въ немъ присущая ему мысль о Богѣ [1]), и вмѣстѣ съ нею вѣра въ Его бытіе. Только при этомъ требуется отъ человѣка благочестивая и праведная жизнь.

Мысль Іустина еще яснѣе и полнѣе раскрываетъ *Θеофилъ антіохійскій*, доказывая недосказанное Іустиномъ. Обращаясь къ язычнику Автолику, съ цѣлію обратить его къ истинному Богу, Θеофилъ говоритъ ему между прочимъ слѣдующее: „если ты скажешь: „покажи мнѣ твоего Бога“, то я отвѣчу тебѣ: покажи мнѣ твоего человѣка, и я покажу тебѣ моего Бога. Покажи, что очи души твоей видятъ... ибо какъ тѣлесные глаза у зрячихъ людей видятъ предметы этой земной жизни и усматриваютъ различіе напр. между свѣтомъ и тьмою, между бѣлымъ и чернымъ, между безобразнымъ и красивымъ, между правильнымъ, соразмѣрнымъ и неправильнымъ, несоразмѣрнымъ, между чрезмѣрнымъ и недостаточнымъ; такъ точно есть... и очи души чтобы видѣть Бога. И Богъ бываетъ видимъ для тѣхъ, которые способны видѣть Его, у кого именно открыты очи душевныя. Всѣ имѣютъ глаза, но у иныхъ они покрыты мракомъ и не видятъ солнечнаго свѣта. И хотя слѣпые не видятъ, свѣтъ солнечный все таки существуетъ и свѣтитъ, а слѣпые пусть жалуются на самихъ себя и на свои глаза. Такъ и у тебя, другъ мой, очи твоей души помрачены грѣхами и злыми дѣлами твоими. Человѣкъ долженъ имѣть душу, какъ блестящее зеркало. Когда на зеркалѣ есть ржавчина, то не можетъ быть видимо въ зеркалѣ лицо человѣческое: такъ и человѣкъ, когда въ немъ есть грѣхъ, не можетъ созерцать Бога“ [2]). Отвѣчая на предполагаемый со стороны Автолика вопросъ: покажи мнѣ своего Бога, Θеофилъ

[1]) Apolog. 2. n. 6.

[2]) Ad Autolic. lib. I. n. 2.

обращаетъ его вниманіе не на міръ, чтобы отъ являемыхъ здѣсь дѣйствій Божіихъ поднять его мысль къ Творцу, а на него самаго, а именно—на его душу, въ которой прежде всего нужно отыскивать и можно найти способъ къ тому, чтобы познать Бога и увѣриться въ Его бытіи. Что же это за способъ и въ чемъ онъ заключается? Въ каждой душѣ человѣческой, насколько она есть душа, есть непремѣнно духовныя очи, данныя ей для того, чтобы видѣть Бога, подобно тому, какъ въ каждомъ тѣлѣ есть тѣлесные глаза, устроенные для того, чтобы видѣть предметы чувственнаго міра. Поэтому для того, чтобы видѣть Бога и убѣждаться въ Его бытіи, нужно только смотрѣть на Него своими духовными очами Но при этомъ требуется, чтобы эти очи были здоровы и непокрыты тьмою и нечистотою грѣховною, иначе они не увидятъ Бога, хотя Онъ для другихъ будетъ видимъ, подобно тому, какъ больные глазами или слѣпые не видятъ солнечнаго свѣта, не смотря на то, что онъ для зрячихъ не перестаетъ существовать и свѣтить. Ясно, что Θеофилъ допускаетъ внутренній непосредственный способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ чрезъ непосредственное ощущеніе присутствія и дѣйствій на душу Божества, для чего и допускаетъ существованіе въ душѣ особенной способности, которую онъ называетъ очами душевными, подобно тому какъ Іустинъ, по Платону, назвалъ ее окомъ ума. Что это за способность, онъ этого не опредѣляетъ, но понятно, что она не есть мыслительная или разсудочная сила души, а скорѣе есть внутреннее ея чувство, или точнѣе сказать внутреннѣйшая и глубочайшая сторона этого чувства, какою оно обращено къ особеннѣйшей области сверхъ-чувственнаго и божественнаго, подобно тому, какъ чувства внѣшнія обращены къ области предметовъ міра чувственнаго. Оно не гадательно или посредствомъ выводовъ и умозаключеній проникаетъ въ область божественнаго, а непосредственно

соприкасается къ ней, принимая изъ ней живыя впечатлѣнія, и выносимое имъ отсюда убѣжденіе въ бытіи Божіемъ не есть основанное на какихъ либо посредствующихъ или логическихъ выводахъ, а осязательное живое непосредственное убѣжденіе похожее на то, какое получается нами относительно бытія внѣшнихъ предметовъ безъ всякихъ посредствъ разсудочныхъ на основаніи одного свидѣтельства зрѣнія, слуха и другихъ внѣшнихъ чувствъ. Не будь у насъ этого духовнаго чувства, мы не имѣли бы возможности свою вѣру въ бытіе Божіе доводить до степени осязательной и неотразимой несомнѣнности. Но оно, по Ѳеофилу, дано каждому, будучи такъ нераздѣльно съ природою души, какъ глаза съ организаціею тѣла, благодаря чему каждый имѣетъ полную возможность такъ осязательно убѣждаться въ бытіи Божіемъ, какъ убѣждается въ бытіи солнечнаго свѣта имѣющій глаза. Если же не всѣ пользуются этою возможностію, если нѣкоторые готовы сомнѣваться въ самомъ бытіи Бога, то причина этому не въ чемъ либо иномъ, какъ въ испорченности и низвращенности всей ихъ духовной природы и въ особенности того, что̀ составляетъ глазъ души.—въ чемъ они сами виноваты и ихъ порочная жизнь.

Мысль Ѳеофила съ тою же ясностію и точностію, только въ иной формѣ, повторяетъ *Минуцій Феликсъ*. На возраженіе Октавія, что Богъ, котораго чтятъ христіане, не можетъ быть видѣнъ ими же самими посредствомъ плотскихъ очей, чтобы можно было увѣриться въ бытіи Его, Минуцій отвѣчаетъ слѣдующее: „да, мы потому и вѣруемъ въ Бога, что не видимъ Его, но можемъ Его чувствовать сердцемъ... Не удивляйся, что ты не видишь Бога. Все приходитъ въ движеніе и сотрясеніе отъ вѣтра и его вѣяній, но вѣтеръ и вѣяніе не видны для глазъ“ [1]). Мысль Минуція та, что если

[1]) Octav. c 32

мы не видимъ Бога плотскими глазами, то отсюда не должно слѣдовать, что мы не можемъ убѣждаться въ бытіи Его: потому что зрѣніе плотскихъ глазъ не есть единственное средство и для убѣжденія въ бытіи чувственныхъ предметовъ. Такъ въ бытіи напр. вѣтра или вѣянія, хотя ихъ не видимъ глазами, убѣждаемся при посредствѣ другого чувства—осязанія, котораго удостовѣреніе не менѣе вѣрно, чѣмъ удостовѣреніе зрѣнія. Для увѣренія же въ бытіи Божіемъ мы имѣемъ не въ тѣлѣ, а въ духѣ особеннѣйшее чувство—сердце, посредствомъ котораго мы можемъ чувствовать Божество, ощущая являемую Имъ присносущную силу, и удостовѣреніе этого чувства въ бытіи Божіемъ не менѣе осязательно и убѣдительно, чѣмъ удостовѣреніе чувствъ внѣшнихъ въ бытіи чувственныхъ предметовъ. Это же самое еще выразительнѣе высказываетъ впослѣдствіи *Лактанціи*, который, касаясь этого предмета, между прочимъ замѣчаетъ слѣдующее: „что явственнѣе голоса, или что сильнѣе вѣтра, или что чувствительнѣе запаха? Однакожъ когда они, несомые воздухомъ, направляются на наши чувства и своею силою поражаютъ ихъ, то не орудіемъ зрѣнія нашего воспринимаются, а ощущаются другими органами тѣлесными. Такъ и Богъ не зрѣніемъ, или другимъ какимъ либо бреннымъ чувствомъ постигается, но созерцается очами ума“ [1])

Между тѣмъ какъ одни изъ учителей съ такою ясностію указывали на непосредственное чувство присутствія Божества, какъ на первое и самое существенное средство къ пріобрѣтенію увѣренности въ Его бытіи, другіе, предполагая это, обращаютъ такое же вниманіе на другой внутренній способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, на самовниманіе и наблюденіе надъ своею собственною душею, въ которой, какъ своемъ

[1]) Instit. lib. VII c. 9

образѣ, не перестаетъ Богъ являть свое величіе и силу, смотря по степени ея нравственной чистоты и святости. Какъ важенъ этотъ способъ въ дѣлѣ Богопознанія, а вмѣстѣ съ симъ и болѣе твердаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, это прекрасно выразилъ *Климентъ александрійскій* въ слѣдующемъ краткомъ положеніи: „кто познаетъ самаго себя, тотъ познаетъ Бога“ [1]). Эту мысль Климента впослѣдствіи раздѣльнѣе представляетъ *св. Аѳанасій*. „Къ познанію и точному уразумѣнію истины“, говоритъ онъ, „имѣемъ нужду не въ комъ другомъ, а только въ себѣ самихъ. Путь къ Богу не такъ далекъ отъ насъ, какъ превыше всего самъ Богъ: онъ не внѣ насъ, но въ насъ самихъ,—и начало его можетъ быть нами найдено, какъ и Моисей училъ, говоря: *глаголъ вѣры въ сердцѣ твоемъ есть* (Рим. 10, 8; Втор. 30, 14). И Спаситель, давая разумѣть и подтверждая тоже самое, сказалъ: *царствіе Божіе внутрь васъ есть* (Лук. 17, 21). Внутри же себя имѣя вѣру и царствіе Божіе, можемъ вскорѣ узрѣть и уразумѣть царя вселенной... Да не отговариваются служащіе идоламъ эллины, и никто другой да не обольщаетъ самъ себя, будто бы нѣтъ у нихъ такого пути.. Всѣ мы вступили на путь сей, и всѣмъ онъ открытъ, хотя и не всѣ имъ идутъ... А если кто спроситъ, что же это за путь, отвѣчаю: душа каждаго и въ ней умъ, потому что однимъ умомъ можетъ быть созерцаемъ и уразумѣваемъ Богъ“ [2]). Развивая далѣе свою мысль, св. Аѳанасій указываетъ на существующій въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій и, замѣтивъ, что только тогда можно видѣть въ немъ Бога, когда онъ будетъ чистъ и свѣтелъ, свое разсужденіе заключаетъ слѣдующими словами: „когда душа слагаетъ съ себя всю излившуюся на нее скверну грѣха и соблю-

[1]) Feldag. lib. III. c. 1 Patr. Curs. compl. graec. T. VIII. col. 556
[2]) Orat. contr. gent. c. 30.

даетъ въ себѣ одинъ чистый образъ (чему и быть слѣдуетъ), тогда она съ его просвѣтленіемъ какъ въ зеркалѣ созерцаетъ въ немъ Отчій образъ—Слово, а въ Словѣ уразумѣваетъ и Отца" [1]). Тоже представленіе о психическомъ способѣ Богопознанія и съ тою же ясностію и полнотою раскрываетъ *св. Григорій нисскій* въ своемъ изъясненіи обѣтованія Спасителя: *блажени чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ* (Матѳ. 5, 8). Предупреждая недоумѣніе, не превышаетъ ли нашу возможность—зрѣть Бога, а также не выше ли нашихъ силъ имѣть требуемую въ семъ случаѣ чистоту сердца, св. отецъ отвѣчаетъ: „нѣтъ, потому что не повелѣваетъ (Богъ) стать птицами тѣмъ, кого не оперилъ, и жить подъ водою тѣмъ, кому далъ жизнь на сушѣ... Не впадай въ безнадежность, полагая, что невозможно увидѣть желаемое. Ибо въ тебѣ самомъ—вмѣстимая для тебя мѣра постиженія Бога, который такъ тебя создалъ, изначала осуществивъ въ естествѣ (твоемъ) такое благо; такъ какъ онъ въ составѣ твоемъ отпечатлѣлъ подобія благъ собственнаго Своего естества, какъ будто на какомъ воску напечатлѣвши рѣзныя изображенія... Посему кто видитъ себя, тотъ въ себѣ видитъ и вожделѣваемое... Ибо какъ тѣ, которые видятъ солнце въ зеркалѣ, хотя не устремляютъ взора на самое небо, однакоже усматриваютъ солнце въ сіяніи зеркала не меньше тѣхъ, которые смотрятъ и на самый кругъ солнца; такъ и вы, говоритъ Господь, хотя не имѣете силъ усмотрѣть свѣта, но если возвратитесь къ той благодати образа, какая сообщена была вамъ вначалѣ, то въ себѣ найдете искомое" [2]).

Вообще же представленіе древнихъ учителей о значимости внутренняго психическаго способа въ дѣлѣ Богопо-

---

[1]) Ibid. c. 34.

[2]) Orat. VI. de beatitud. in Patr. curs compl graec T. XLIV col. 1265—1272.

знанія, а вмѣстѣ съ этимъ и большаго укрѣпленія въ духѣ нашемъ вѣры въ бытіе Божіе, можно выразить слѣдующими словами св. *Василія великаго*, обращенными имъ ко всякому человѣку: „точное наблюденіе себя самого даетъ тебѣ достаточное руководство къ познанію Бога. Ибо если внемлешь себѣ, ты не будешь имѣть нужды искать слѣдовъ Зиждителя въ устройствѣ вселенной, но въ себѣ самомъ, какъ бы въ маломъ какомъ то мірѣ, усмотришь великую премудрость своего Создателя“ [1]).

§ 32.

О внѣшнемъ или космическомъ способѣ увѣренности въ бытіи Божіемъ.

Но это не значитъ, чтобы древніе учители считали лишнимъ, или не имѣющимъ особенно важнаго значенія внѣшній способъ увѣренія въ бытіи Божіемъ, или способъ—чрезъ разсматриваніе міра. Этимъ выражается только то, что они всегда на первомъ мѣстѣ поставляли внутренній способъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, внѣшній же ставили уже послѣ и подлѣ него на второмъ мѣстѣ, чему причиною, конечно, было то что на послѣдній способъ смотрѣли, какъ на продолженіе только или дополненіе перваго, отъ котораго онъ внутренно зависитъ, и отъ него только, или въ связи съ нимъ получаетъ свое надлежащее значеніе. Такъ, напр. *св. Θеофилъ*, указывая Автолику на проявляющаго Себя во вселенной Господа, который все премудро создалъ и о всемъ съ тою же премудростію промышляетъ, дѣлаетъ послѣ этого такое замѣчаніе: „объ Немъ ты говоришь, человѣкъ, Его духомъ дышешь, и Его-то не знаешь; это произошло у тебя отъ ослѣп-

[1]) Homil. in illud.: attende tibi ipsi Patr. curs compl. graec. T. XXXI. col. 213 et 216.

ленія души и окамененія сердца твоего“ [1]). Не будь ослѣпленія души и окамененія сердца, тогда. но Θеофилу. человѣкъ непремѣнно позналъ бы Бога изъ разсматриванія міра, въ которомъ Онъ проявляетъ себя такъ ясно и осязательно. Значимость, слѣдовательно, внѣшняго способа Богопознанія, т. е. познанія чрезъ разсматриваніе міра. по Θеофилу. стоитъ въ полной зависимости отъ способа Богопознанія внутренняго, условливаемаго здоровымъ состояніемъ очей душевныхъ. способныхъ зрѣть Бога, или сердца. одареннаго способностію отпечатлѣвать на себѣ дѣйствія Божіи [2]). Такое же представленіе объ отношеніи между внутреннимъ и внѣшнимъ способомъ увѣренности въ бытіи Божіемъ ясно высказывается и у *Минуція Феликса*. когда онъ говоритъ: „мы потому и вѣруемъ въ Бога, что не видимъ Его. но можемъ Его чувствовать сердцемъ; ибо во всѣхъ дѣлахъ Его, во всѣхъ явленіяхъ міра мы усматриваемъ присносущную силу Его, которая проявляется и въ раскатахъ грома, и блескѣ молніи. и въ ясной тишинѣ неба“ [3]). Въ основу благоплоднаго созерцанія міра, приводящаго къ осязательному увѣренію въ бытіи Божіемъ, Минуціемъ полагается способность души чувствовать Божество. Потому, по Минуцію, всѣ христіане и усматриваютъ присносущную силу Божію во всѣхъ явленіяхъ и дѣлахъ Божіихъ въ мірѣ, что умѣютъ пользоваться этою способностію души, тогда какъ наоборотъ Октавій и подобные ему, потому именно и не могутъ замѣчать всего этого въ мірѣ, что въ ихъ душѣ таковая способность оказывается или неразвитою, или притупленною.

Св. Аѳанасій, послѣ изображенія имъ необходимости и важности психическаго способа въ дѣлѣ Богопознанія, замѣ-

[1]) Ad Autolic. lib 1. c. 7.
[2]) Ad Autolic. lib. 1. c. 2.
[3]) Octav. c. 32.

чаетъ: „если-же ученіе души (о Богѣ) бываетъ недостаточно, когда она, вслѣдствіе помраченія внѣшнимъ своего ума, не видитъ того, что есть лучшаго, то вѣдѣніе о Богѣ можно также заимствовать отъ видимаго, потому что тварь порядкомъ и стройностію какъ бы письменами даетъ уразумѣть, кого она возвѣщаетъ, Своего Владыку и Творца“ [1]). А это показываетъ, что онъ внутренній способъ Богопознанія считалъ первымъ и основнымъ, на внѣшній же способъ, заключающійся въ разсматриваніи міра, какъ дѣла Божія, смотрѣлъ, какъ на его дополненіе и продолженіе или уясненіе.

По *Григорію назіанзену*, „когда мы разсматриваемъ міръ, научаютъ насъ тому, что есть Богъ—творческая и содержительная причина всего, зрѣніе и натуральный законъ (ὁ φυσικὸς νόμος),—зрѣніе, обращаясь къ видимому, которое, бывъ прекрасно устроено, идетъ (неуклонно) по своему пути, и, такъ сказать, неподвижно движется и несется,—а натуральный законъ, побуждая насъ умозаключать (συλλογιζόμενος) отъ видимаго и благоустроеннаго о его Виновникѣ“ [2]). Что же это за натуральный законъ, который требуетъ отъ насъ умозаключать отъ видимаго въ мірѣ о Виновникѣ его, тогда какъ зрѣніе само по себѣ не говоритъ объ этомъ, ограничиваясь только созерцаніемъ красоты и благоустроенности въ мірѣ? Въ другомъ мѣстѣ самъ Григорій точнѣе обозначаетъ этотъ законъ, называя его „дарованнымъ отъ Бога и всѣмъ прирожденнымъ разумомъ, первоначальнымъ въ насъ и всѣмъ всегда присущимъ закономъ“ (ὁ ἐν Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος) [3]). Что же это, опять спрашивается, за прирожденный всѣмъ разумъ, и первоначальный, всѣмъ общій, законъ, которые необходимо приводятъ нашу

[1]) Orat. contr. gent. c. 34.
[2]) Orat. 28 theolog. 2 n. 6. edit Maurin. p. 499.
[3]) Ibid. n. 16. p. 508.

мысль къ Богу, когда мы разсматриваемъ міръ и видимъ въ немъ благоустройство и порядокъ. Этотъ разумъ, ясно, не есть тоже, что само въ себѣ взятое мышленіе, потому что мышленіе само по себѣ есть не что иное, какъ наслѣдованный нами отъ природы только извѣстный мыслительный процессъ, такое же или иное опредѣленное направленіе этого процесса зависитъ не отъ врожденности, а отъ свободной силы самой мысли, вслѣдствіе чего онъ самъ по себѣ и можетъ привести, и можетъ не привести насъ къ умозаключенію о Богѣ на основаніи данныхъ, представляемыхъ видимымъ міромъ. Этотъ, далѣе, первоначальный законъ, который безусловно требуетъ отъ нашей мысли умозаключать о Богѣ на основаніи видимаго въ мірѣ, опять не есть одно и тоже съ тѣмъ обычнымъ закономъ мышленія, въ силу котораго мысль наша изъ извѣстныхъ посылокъ дѣлаетъ извѣстнаго рода умозаключенія. Потому что этотъ послѣдній законъ въ томъ видѣ, въ какомъ получается нами отъ природы, представляетъ одну пустую, ничѣмъ не наполненную норму, наполненіе содержаніемъ которой, и такое или иное приложеніе ея къ дѣйствительному опыту зависитъ уже не отъ природы, а отъ личной свободы мысли, а потому самъ собою онъ можетъ и привести и не привести насъ къ выводу въ пользу бытія Божія на основаніи разсматриванія міра. Если же, не смотря на все это, нашъ разумъ необходимо и всегда приводитъ нашу мысль къ заключенію о Богѣ на основаніи видимаго порядка въ мірѣ, если это составляетъ его даже натуральный и первоосновной законъ; то ясно, что подъ разумомъ св. Григорій понимаетъ не просто одно разсудочное мышленіе, а мышленіе въ связи съ лежащею въ основѣ или позади его прирожденною духу нашему идеею Бога, и что подъ закономъ разумѣется имъ не просто взятый самъ по себѣ логическій законъ мысли, а ея законъ въ связи съ лежащимъ въ глубинѣ духа извѣстнаго рода требованіемъ,

необходимо возникающимъ изъ идеи Бога. Короче сказать, мысль св. Григорія та, что мы, независимо отъ разсматриванія міра, имѣемъ уже въ духѣ своемъ вложенную въ него Самимъ Богомъ готовую идею Бога, и что, руководясь этою-то идеею, подъ неотразимымъ вліяніемъ которой находится нашъ разумъ, мы всегда при разсматриваніи міра поднимаемся и не можемъ не подняться отъ него своею мыслію къ его Виновнику, потому что твердое и законное основаніе для такого рода умозаключеній лежитъ уже готовымъ въ разумной природѣ нашего собственнаго духа. Такую, конечно, мысль о зависимости внѣшняго способа Богопознанія отъ врожденной идеи Бога имѣлъ и *Златоустъ*, когда, какъ мы уже выше замѣчали, прирожденный всѣмъ нравственный законъ называлъ даннымъ отъ Бога учителемъ, который такъ приставленъ къ нашимъ помышленіямъ, какъ кормчій къ кораблю, или всадникъ къ лошади [1]).

Понятно послѣ этого, что древніе учители, когда обращались къ свидѣтельству видимаго міра о бытіи его Творца, не могли имѣть и не имѣли въ виду того, чтобы чрезъ это въ собственномъ смыслѣ слова доказать бытіе Божіе, какъ такого рода истину, которая еще до этого не была извѣстною и несомнѣнною, и только послѣ этого могла сдѣлаться таковою. Считая столько же неумѣстнымъ и даже страннымъ доказывать изъ разума эту общеизвѣстную истину, какъ если бы кто силился доказать, что въ полдень свѣтитъ солнце [2]), они если и обращались къ міру за свидѣтельствомъ въ пользу истины бытія Божія, и на основаніи его прибѣгали къ умозаключеніямъ о бытіи Бога, то это дѣлали не съ иною цѣлію, какъ съ тою, чтобы въ самомъ мірѣ—внѣ духа человѣ-

---

[1]) Ad Theod. qui scandaliz. c. 8.

[2]) Advers Eunom lib. 1. opp. T. 2 edit Paris. 1518, p 9

ческаго указать осязательное подтвержденіе той идеи Бога, которая прирождена и всегда присуща ему, а чрезъ это самое и способствовать къ ея возведенію на высшую степень ясности и отчетливости. Самые поэтому ихъ доводы въ пользу истины бытія Божія носятъ на себѣ характеръ болѣе наставительный, чѣмъ доказательный. Такого, а не иного характера встрѣчающіеся у древнихъ учителей во первыхъ такъ называемые космологическіе доводы, въ которыхъ за основаніе для умозаключенія о Богѣ берется условность и измѣнчивость міра, заставляющая предполагать для него причину внѣ и выше его и во вторыхъ доводы такъ называемые физико-теологическіе или телеологическіе, основаніемъ для которыхъ служатъ замѣчаемые вездѣ въ мірѣ планъ, цѣлесообразность и порядокъ, ясно свидѣтельствующіе о премудромъ его Устроителѣ и Правителѣ.

33.

Доводы космологическіе.

Одни изъ древнихъ учителей, обращаясь къ міру съ цѣлію подтвержденія истины бытія Божія, ограничивались въ семъ случаѣ однимъ общимъ указаніемъ на него, какъ на дѣло рукъ Божіихъ, долженствующее каждому свидѣтельствовать о своемъ Виновникѣ не менѣе внятно, чѣмъ какъ всякое произведеніе, напримѣръ человѣческое, свидѣтельствуетъ о бытіи своего Производителя [1]). При этомъ, конечно, всегда подразумѣвалось, хотя не высказывалось, то основаніе, по коему міръ, если внимательно прислушиваться къ его голосу, никогда не можетъ сказать того, что при-

[1]) Напр. *Тертулліанъ*: Apolog n 17. *Климентъ александрійскій*: Cohort c IV. Patr. curs. compl. graec. T VIII. col. 164. *Григорій нисскій*: Orat. cathechet. praefat

чина его бытія въ немъ самомъ, а напротивъ всегда свидѣтельствуетъ о другой, выше его стоящей, причинѣ,—о Богѣ. Другіе же изъ учителей прямо указываютъ и болѣе или менѣе разъясняютъ это основаніе, полагая его въ условности и измѣнчивости міра, заставляющей искать причины для него не въ немъ самомъ, а внѣ и выше его; вслѣдствіе чего ихъ разсужденіе въ семъ случаѣ принимаетъ видъ болѣе или менѣе приближающагося къ тому способу доказыванія бытія Божія, который впослѣдствіи времени получилъ названіе доказательства космологическаго. Такъ напр. у *св. Іустина* по поводу вопроса о томъ, могъ ли міръ безъ Бога и самъ собою произойти, дѣлается такого рода замѣчаніе: „какое основаніе думать, чтобы тѣло, имѣющее такую твердость и силу сопротивленія, сложное и измѣняемое, ежедневно разрушающееся и обновляющееся, не произошло отъ какой либо причины?... Богъ одинъ безначаленъ и неразрушимъ, и потому-то Онъ есть Богъ, все же прочее послѣ него имѣетъ начало, и подлежитъ разрушенію“ [1]). Хотя въ краткихъ, но очень ясныхъ и сильныхъ выраженіяхъ указывается здѣсь основаніе тому, почему наша мысль, ищущая послѣдней причины всему существующему, не можетъ и не въ правѣ остановиться на мірѣ, при его разсматриваніи, а должна всегда необходимо отъ міра подниматься къ Богу, какъ высшей и послѣдней его причинѣ. Эту мысль пополняетъ и раскрываетъ впослѣдствіи *св. Аѳанасій*, точнѣе и обстоятельнѣе изображая случайность и условность міра какъ такія свойства, которыя необходимо должны поднимать нашу мысль отъ міра къ его Творцу. Чтобы яснѣе показать язычникамъ условность и несамобытность міра, и чрезъ это возстановить въ нихъ понятіе о Творцѣ міра, онъ обращаетъ ихъ вниманіе на то, что всѣ

[1]) Dialog. n. 5.

части міра, которыя признаютъ они за боговъ, имѣютъ взаимную потребность для своего существованія одна въ другой, и говоритъ между прочимъ слѣдующее: „она (взаимная потребность) показываетъ и даетъ разумѣть, что Отецъ Слова есть дѣйствительно Господь и Творецъ сихъ частей... Ибо если кто возметъ во вниманіе отдѣльныя части твари, и будетъ разсматривать каждую въ особенности, напр. и солнце возметъ само по себѣ, и луну отдѣльно, а также и землю, и воздухъ, и теплоту, и холодъ, и сухость, и влажность, внѣ взаимной ихъ между собою связи, и каждую изъ сихъ частей станетъ разсматривать особо, какъ она есть сама по себѣ; то безъ сомнѣнія найдетъ, что ни одна часть міра сама для себя недостаточна, но всѣ они имѣютъ нужду одна въ другой, и только при взаимной другъ другу помощи дѣлаются самостоятельными. Солнце обращается вмѣстѣ со всѣмъ небомъ, и въ немъ заключается; внѣ же небеснаго кругообращенія не могло бы и существовать. Луна и прочія звѣзды свидѣтельствуютъ о томъ, что вспомоществуетъ имъ солнце. Оказывается также, что и земля даетъ плоды не безъ дождей, а дождь не можетъ падать на землю безъ содѣйствія облаковъ, и облака никогда не являются и не составляются сами собою безъ воздуха, и воздухъ нагрѣвается не самъ собою, но отъ эфира, свѣтлымъ же дѣлается, когда озаренъ бываетъ солнцемъ. Источники и рѣки образуются не безъ земли, земля не сама по себѣ утверждена, но поставлена на водахъ... Море и обтекающій всю землю совнѣ великій океанъ приводятся въ движеніе вѣтрами, и устремляются, куда направитъ ихъ сила вѣтровъ; самые вѣтры происходятъ не сами собою, но, какъ говорятъ изслѣдователи ихъ, составляются въ воздухѣ отъ теплоты и нагрѣванія его эфиромъ, и съ помощію того же воздуха дуютъ всюду. Кто далѣе при всей ограниченности своей не знаетъ, что четыре стихіи, изъ которыхъ образовалось естество тѣлъ, то есть,

теплота и холодъ, сухость и влажность, поддерживаются только въ совокупномъ соединеніи, а бывъ раздѣлены и разобщены, вслѣдствіе преобладанія сильнѣйшей изъ нихъ, дѣлаются уже одна для другой разрушительными? Теплота истребляется увеличивающимся холодомъ, а холодъ опять уничтожается силою теплоты, сухое увлажнвается влажнымъ, и послѣднее изсушается первымъ. Какъ же послѣ сего эти вещи могутъ быть богами, имѣя нужду въ помощи другихъ?... Богъ ни въ комъ не имѣетъ нужды. Онъ самодоволенъ, самоисполненъ, въ Немъ все состоится, лучше же сказать, Онъ всему даетъ самостоятельность" [1]). Представляя въ столь ясныхъ и наглядныхъ чертахъ условность и зависимость по бытію міра во всѣхъ его частяхъ, и слѣдовательно во всемъ цѣломъ, св. Аѳанасій ясно при этомъ руководился тою мыслію, что достаточно только надлежащимъ образомъ сознать не самобытность міра, чтобы убѣдиться въ бытіи Бога, какъ его Виновника, такъ какъ было бы совершенно неразумно и неестественно останавливаться своею мыслію въ семъ случаѣ на мірѣ, предполагая въ немъ самомъ послѣднее основаніе его, и не искать таковаго внѣ и выше его въ Томъ. Кто одинъ самъ по себѣ существуетъ, не имѣя нужды ни въ чемъ постороннемъ, и одинъ всему остальному сообщаетъ извѣстную долю самостоятельнаго бытія.

Подобнымъ воззрѣніемъ на міръ, какъ на цѣпь условныхъ существъ, заставляющихъ искать своего основанія не въ себѣ, а внѣ и выше себя, конечно, одушевлялся и *бл. Августинъ*, когда, въ своихъ исканіяхъ Бога, съ своимъ вопросомъ: кто и гдѣ Богъ, обращался поочередно ко всѣмъ важнѣйшимъ существамъ міровымъ, къ землѣ и ко всему, что въ ней есть, къ морю и безднамъ, къ животнымъ, вѣтрамъ, къ солнцу, лунѣ, звѣздамъ, и наконецъ къ самому человѣку и его душѣ, и

[1]) Orat. contr. gent. c. 27. 28.

получая отъ всѣхъ ихъ одинъ отвѣтъ, что они не боги, сознавалъ себя пораженнымъ необходимостію искать Бога не въ мірѣ, а внѣ міра—въ его Виновникѣ [1]). Мысль свою Августинъ въ другихъ мѣстахъ прямѣе опредѣляетъ такъ, что все въ мірѣ, какъ измѣнчивое, не можетъ существовать иначе, какъ только въ зависимости отъ Того, Кто поистинѣ существуетъ, существуя неизмѣнно [2]), а потому міръ своею постоянною измѣняемостію и движимостію громко говоритъ о томъ, что онъ созданъ, и что могъ произойти ни отъ кого другаго, какъ отъ непзреченно великаго и невидимаго Бога [3]). Послѣднею мыслію руководясь, *св. Амвросій* еще прежде указывалъ на измѣнчивость и условную движимость міра, какъ на такое свойство, которое необходимо требуетъ предполагать послѣднее для него основаніе въ волѣ Божіей, дающей всему свой неизмѣнный законъ. „Элементы натуры“, говоритъ онъ, „не могутъ имѣть простаго и неизмѣннаго движенія уже потому самому, что они разнообразны, такъ какъ разнообразное движеніе уже само себя подрываетъ“ [4]). „Не ясно ли (этимъ) показываетъ Богъ, что все числомъ, вѣсомъ и мѣрою обязано Его власти? Ибо тварь не приписываетъ себѣ закона, а принимаетъ его, и, принявъ, сохраняетъ... Не потому, слѣдовательно, земля держится среди всего, что поддерживается силою равновѣсія, а потому, что могущество Божіе связываетъ ее закономъ своей воли... И по ученію церкви, земля остается неподвижною и стоитъ во вѣкъ волею Божіею, и волею Божіею движется, колеблется и вращается“ [5]).

---

[1]) Confess. lib. X. c. 6. n 9. opp edit. Paris. 1689. T. 1 col. 173 174.

[2]) De civit. lib. VIII. c. 6. opp. edit. Paris 1685. T. VII. col. 195.

[3]) Ibid lib XI. c. 4 n. 2. col. 274.

[4]) Hexaemer. lib. 1. c. 6. n. 23 in Patr. curs. compl. latin. T XIV. col. 134.

[5]) Ibid. c. VI. n. 22. col 133, 134 Что причины движенія не можетъ быть въ самихъ вещахъ, это еще полнѣе раскрывалъ *Лактанцій*. Instit. lib. II c. 8.

Въ болѣе же развитой и опредѣленной логической формѣ космологическій доводъ въ пользу истины бытія Божія находимъ у *св. Іоанна Дамаскина*. Принявъ за несомнѣнную истину то положеніе, что измѣняемыя вещи въ самихъ себѣ не имѣютъ основы своего бытія и потому должны быть своимъ бытіемъ обязаны кому либо другому, а не себѣ, онъ въ основаніе своего довода полагаетъ слѣдующую общую посылку: „всѣ существа сотворены, или несотворены. Если сотворены; то, безъ сомнѣнія, и измѣняемы; ибо что начало бытіе свое съ измѣненія, то необходимо и послѣ будетъ подвержено перемѣнамъ, т. е. или тлѣнію, или произвольному измѣненію. Если же несотворены, то, по естественному ходу дѣла, должны быть неизмѣняемы“ [1]). Затѣмъ, указавъ на то, что все подвержено измѣненіямъ не только въ мірѣ вещественномъ, но и въ духовномъ, Дамаскинъ дѣлаетъ отсюда слѣдующій выводъ: „но что измѣняемо, то необходимо и сотворено. Если же сотворено, то сотворено кѣмъ нибудь. Творецъ же долженъ быть уже не сотворенъ; ибо если и Онъ сотворенъ, то нужно будетъ предположить, что сотворенъ кѣмъ нибудь, а этотъ—другимъ, и такъ далѣе, пока не дойдемъ до чего либо несотвореннаго. Итакъ Творецъ долженъ быть не созданъ, а слѣдовательно и неизмѣняемъ. Неизмѣняемый же что есть иное, какъ не Богъ“ [2])? Сущность и сила этого, равно какъ и прежнихъ отеческихъ доводовъ, заключается въ томъ, что мы, замѣчая въ мірѣ измѣнчивость, какъ признакъ отсутствія самобытности, и зависимость по бытію отъ чего то посторонняго, необходимо должны для объясненія бытія всѣхъ условныхъ существъ искать причины внѣ ихъ, но ища таковой причины,

---

[1]) De fid. orthodox. lib. 1. c. 3. in Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 796.

[2]) Ibidem.

мы не можемъ своею мыслію простираться въ безконечный рядъ причинъ, а должны будемъ остановиться на послѣдней причинѣ, которая внѣ и выше всего сотвореннаго, которая для всего служитъ основаніемъ, но сама не нуждается уже въ немъ, заключая его въ себѣ самой [1]). А эта послѣдняя причина и будетъ Богъ.

§ 34.

Доводы физико-теологическіе или телеологическіе.

Но болѣе всего древніе учители любили обращаться къ указаніямъ на порядокъ, гармонію и цѣлесообразность въ мірѣ, для подтвержденія мысли о бытіи премудраго Творца и Правителя міра. Нѣкоторыми изъ нихъ въ виду подобной цѣли были писаны даже цѣлыя сочиненія [2]). Но какъ эти учители церкви, больше другихъ занимавшіеся уясненіемъ свидѣтельства цѣлесообразнаго и гармонически устроеннаго міра въ пользу истины бытія Божія, такъ и тѣ изъ нихъ, которые только случайно и отчасти касались этого предмета, не представляютъ намъ доводовъ физико-телеологическаго характера въ формѣ строго-логическаго доказательства, что̀ происходило отъ того, что при этомъ, какъ мы замѣчали прежде, вовсе не имѣлось въ виду логически доказывать бытіе Божіе, какъ какую либо новую и неизвѣстную истину, а все здѣсь направлялось только къ тому, чтобы больше углубить въ людяхъ или, если было искажено, исправить то понятіе о Богѣ, которое напередъ всегда было присуще ихъ духу. Такъ, указывая на благоустройство и порядокъ міра, они прямо утверждаютъ, что это благоустройство и порядокъ необходимо пред-

[1]) Что ряда причинъ нельзя простирать in infinitum, это уяснялъ еще *Діодоръ тарсійскій*. У Фотія Bibliothec. cod 223. p. 209. edit. Becker.

[2]) Таковы напр. бесѣды на шестодневъ *Василія великаго*, *Григорія нисскаго*, *Амвросія*.

полагаютъ бытіе премудраго Устроителя міра [1]), что, имѣя ихъ предъ глазами, мы не можемъ не умозаключать объ ихъ Виновникѣ, подобно тому какъ по проявленіямъ и дѣйствіямъ душевнымъ о душѣ, по распоряженіямъ и указамъ царскимъ о царѣ [2]), по стройному войску о его начальникѣ, по кораблю о его искусномъ строителѣ, по музыкѣ о музыкантѣ [3]), и т. д. Но при этомъ они почти вовсе не заботятся о томъ, чтобы логически выяснить и оправдать то, почему наша мысль отъ наблюденій гармоніи и порядка въ мірѣ необходимо должна дѣлать выводъ въ пользу бытія верховнаго творческаго Разума, а не другого какого либо конечно—разумнаго начала. Поступаютъ же такимъ образомъ, конечно въ томъ предположеніи, что съ одной стороны для каждаго должно быть очевидно и несомнѣнно то, что порядокъ и гармонія въ мірѣ не могли возникнуть случайно и изъ самой природы вещей а съ другой стороны присущая всѣмъ идея Бога должна бы сама собою и невольно подсказывать каждому, кому обязанъ своимъ происхожденіемъ этотъ порядокъ и эта гармонія въ мірѣ.

Возьмемъ для примѣра нѣсколько древне-учительскихъ образцовъ физико-телеологическаго способа убѣжденія въ бытіи Божіемъ, болѣе другихъ приближающихся къ формѣ логическаго доказательства. *Минуцій Феликсъ*, напр. съ цѣлію вызвать и оживить въ душѣ Октавія истинное понятіе о Богѣ, какъ премудромъ Устроителѣ и Правителѣ міра, обращается

---

[1]) Напр. *Григорій нисскій*: De beatitud. orat. VI Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268. *Кириллъ александрійскій*: comment in Isaiam. lib. IV. orat. 1. Patr. curs. compl. graec. T. LXX. col. 873 *Θеодоритъ*. graec affect. curat. seu evangel. verit cognit. serm. IV. opp. edit. Lutec. Paris. 1642. T. IV. p 540.

[2]) *Θеофилъ антіох.* ad Autolic. lib. 1. n. 5.

[3]) *Исидоръ пелус.* Epist. lib IV. ep. 186. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 1277.

къ нему съ слѣдующею рѣчью: „тѣ люди, которые думаютъ, что весь этотъ благоустроенный міръ не божественнымъ разумомъ созданъ, а составился изъ извѣстныхъ частей, соединившихся между собою безъ всякой цѣли, мнѣ кажется, не имѣютъ ни разума, ни мысли, ни даже глазъ. Въ самомъ дѣлѣ, если ты только поднимешь взоры на небо и разсмотришь то, что находится подъ нимъ и на немъ, то можетъ ли быть что либо яснѣе и достовѣрнѣе той истины, что есть нѣкоторое Существо превосходнѣйшаго разума, Которое проникаетъ, движетъ, сохраняетъ и направляетъ всю природу? Посмотри на самое небо, какъ широко оно раскинулось! Какое быстрое движеніе совершается тамъ! Посмотри на него ночью, когда оно испещрено звѣздами, или днемъ, когда оно сіяетъ яркими лучами солнца, и ты узнаешь, въ какомъ удивительномъ божественномъ равновѣсіи держитъ его верховный Управитель. Обрати вниманіе на то, какъ отъ движенія солнца происходитъ годъ, и какъ луна, то прибывая, то убывая, измѣряетъ мѣсяцы... Все это не только не могло произойти, образоваться и придти въ порядокъ безъ верховнаго Художника, безъ совершеннѣйшаго Разума, но даже не можетъ быть воспринято, изслѣдовано и постигнуто безъ величайшаго усилія и дѣятельности разума.... легко разстроился бы такой порядокъ, если бы не поддерживался высшимъ Разумомъ... Когда ты, при входѣ въ какой нибудь домъ, видишь повсюду вкусъ, порядокъ, красоту; то, конечно, подумаешь, что имъ управляетъ хозяинъ, и что онъ гораздо превосходнѣе, чѣмъ всѣ эти вещи; подумай же, что и въ домѣ этого міра, когда смотришь на небо и землю, и находишь въ нихъ промышленіе, порядокъ и законъ,—есть Господь и Отецъ всего, Который прекраснѣе самыхъ звѣздъ и частей всего міра“ [1]). Минуцій

[1]) Octav. n. 17 et 18.

настолько считаетъ естественнымъ и необходимымъ на основаніи порядка и цѣлесообразности въ мірѣ умозаключать о бытіи Бога, что, по его словамъ, можно не дѣлать этого, развѣ только не имѣя разума, мысли и глазъ. Но въ тоже время, какъ видно, онъ вовсе не усиливается логически укрѣпить то основаніе, въ силу котораго разумъ нашъ неможетъ не подниматься своею мыслію отъ міроваго порядка къ верховному его Устроителю, а только предполагаетъ при этомъ, какъ несомнѣнную истину, то, что этотъ порядокъ самъ собою въ мірѣ не могъ возникнуть, и что вслѣдствіе этого онъ необходимо долженъ въ каждомъ вызывать идею Бога, которая присуща всѣмъ, какъ была присуща и язычнику Октавію, хотя только въ низвращенномъ видѣ.

Подобнаго же рода физико-телеологическій доводъ встрѣчаемъ у *св. Аѳанасія*, который, обращая взоры язычниковъ на міръ для возстановленія въ душахъ ихъ идеи истиннаго Бога, *разсуждаетъ такъ*: „Богъ, будучи по естеству невидимъ и непостижимъ.... поэтому самому словомъ Своимъ и привелъ тварь въ такое устройство, чтобы Его, невидимаго по естеству, могли познавать люди хотя изъ дѣлъ. Ибо изъ дѣлъ познается нерѣдко и такой художникъ, котораго мы не видали. Говорятъ напр. о ваятелѣ Фидіѣ, что произведенія его соразмѣрностію и взаимною гармоничностію частей показываютъ въ себѣ Фидія, хотя и нѣтъ его предъ зрителями. Такъ и изъ порядка въ мірѣ можно познавать Творца и Создателя его Бога, хотя и невидимъ Онъ для тѣлесныхъ очей... Взирая на небесный кругъ, на теченіе солнца и луны, на положенія и круговращенія прочихъ звѣздъ, совершающіяся по различнымъ и противоположнымъ направленіямъ, но безъ противорѣчія общему единству, кто не придетъ къ той мысли, что не сами себя привели они въ устройство, а есть иной приводящій ихъ въ порядокъ Творецъ? И взирая на восходя-

щее ежедневно солнце, на являющуюся ночью луну, по неизмѣнному закону въ одинаковое всегда число дней убывающую и возрастающую, также на звѣзды, изъ коихъ однѣ блуждаютъ и разнообразно измѣняютъ свое теченіе, а другія движутся въ неуклонномъ направленіи, — кто не составитъ себѣ такого понятія, что, безъ сомнѣнія, есть правящій ими Создатель? Также видя, что противоположныя по природѣ вещи соединены и пребываютъ въ гармонической стройности напр. срастворены огонь съ холодомъ, сухость съ влажностію, и не враждуютъ между собою, но какъ бы изъ чего то единаго составляютъ одно тѣло,—кто не сдѣлаетъ такого заключенія, что внѣ этихъ вещей есть сочетавшій ихъ“ [1])? Здѣсь Аѳанасій, какъ и Минуцій, вовсе не ставитъ и не рѣшаетъ вопроса, почему же нашъ разумъ не можетъ предполагать причины міроваго порядка въ самомъ мірѣ, а долженъ съ необходимостію предполагать ее внѣ міра въ Богѣ, но дѣлаетъ онъ это опять потому, что имъ предполагалось за очевидную для каждаго истину то, что міръ, будучи несамобытенъ, самъ собою не могъ дать себѣ не только порядка, но и бытія вообще,—что́ и показано имъ изъ взаимной зависимости однихъ частей міра отъ другихъ, какъ это мы видѣли въ вышеприведенномъ его космологическомъ доводѣ [2]).

Григорій же *назіанзенъ*, при самомъ изложеніи физико-телеологическаго довода въ подтвержденіе истины бытія Божія, довольно ясно указываетъ то, почему нашъ разумъ, замѣчая порядокъ въ мірѣ, не можетъ въ объясненіи его своею мыслію остановиться на самомъ мірѣ, а съ необходимостію отъ видимаго въ мірѣ поднимается къ невидимому его Виновнику. „Кто видитъ“, разсуждаетъ св. отецъ, „красиво отдѣланныя гусли, ихъ превосходное устройство и расположеніе, или слышитъ

[1]) Orat. contr. gent. c. 35, 36.
[2]) Ibid. c 27, 28.

самую игру на гусляхъ, тотъ ничего иного не представляетъ, кромѣ сдѣлавшаго гусли, или играющаго на нихъ, и къ нему восходитъ мыслію, хотя, можетъ быть, и не знаетъ его лично. Такъ и для насъ явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслію. И тотъ крайне несмысленъ, кто, слѣдуя естественнымъ указаніямъ, не восходитъ до сего познанія самъ собою“ [1]). Разсматривая видимое, обозрѣвая все, что́ было отъ начала, разумъ не можетъ остановиться на этомъ. Ибо нѣтъ основанія присвоять владычество (ἡγεμονίαν) тому, что, по свидѣтельству опыта, равно по своимъ условіямъ. Потому—то онъ (разумъ) при посредствѣ видимаго приходитъ къ тому, что выше видимаго, и что даетъ видимому бытіе. Ибо чѣмъ приведены въ устройство небесное и земное, заключающееся въ воздухѣ и подъ водою, лучше сказать, то, что и этого первоначальнѣе,—небо, земля, воздухъ и водное естество? Кто смѣшалъ и раздѣлилъ это? Кто содержитъ во взаимномъ общеніи, сродствѣ и согласіи?... Кто привелъ это въ движеніе, и ведетъ въ непрерывномъ и безпрепятственномъ теченіи? Не художникъ ли всего, не тотъ ли, Кто во все вложилъ законъ, по которому все движется и управляется? Кто же художникъ этого? Не тотъ ли, кто сотворилъ и привелъ въ бытіе? Ибо случаю нельзя приписать такой силы. Допустимъ, что бытіе отъ случая; отъ кого же порядокъ? Если угодно, и это уступимъ случаю; кто же блюдетъ и сохраняетъ тѣ законы, по которымъ все произошло первоначально? Другой ли кто, или случай? Конечно, другой кто либо, а не случай. Кто же сей другой, какъ не Богъ? Такъ отъ видимаго возводитъ насъ къ Богу богодарованный и всѣмъ врожденный разумъ,—этотъ первоначальный въ насъ и всѣмъ данный законъ“ [2]). Полагая

[1]) Orat. XXVIII. n. 6.
[2]) Orat. XXVIII n. 16.

такимъ образомъ необходимымъ, чтобы нашъ разумъ отъ замѣчаемаго въ мірѣ благоустройства и порядка возвышался своею мыслію къ его верховному Устроителю и Правителю, св. Григорій указываетъ для этого основаніе съ одной стороны въ самой природѣ міра, гдѣ напрасно бы было искать одного господствующаго надъ всѣмъ и упорядочивающаго все разумнаго начала, такъ какъ здѣсь всѣ существа совершенно равны по условіяхъ своего бытія. Съ другой же стороны, основаніе для этого онъ видитъ въ богодарованномъ и врожденномъ всѣмъ разумѣ, который въ силу натуральныхъ своихъ стремленій не можетъ не подниматься своею мыслію отъ видимаго къ невидимому Богу, замѣчая вездѣ въ мірѣ слѣды Его верховнаго и безграничнаго разума. Физико-телеологическій доводъ Назіанзена повторяетъ *Дамаскинъ* въ своемъ „точномъ изложеніи православной вѣры“, безъ существенныхъ измѣненій, а только въ сокращенномъ видѣ [1]).

§ 35.

Общій выводъ изъ древне-отеческаго ученія о бытіи Божіемъ.

Совокупляя въ одно общее и цѣлостное представленіе всѣ частныя черты древне-отеческаго ученія объ истинѣ бытія Божія, мы приходимъ на основаніи этого къ слѣдующему общему выводу относительно основы нашей вѣры въ бытіе Божіе и способовъ увѣренности въ этой истинѣ. Основа для вѣры въ бытіе Божіе не дается наблюденіями и опытомъ, и не есть дѣло мыслительнаго процесса, а положена Самимъ Богомъ въ глубинѣ духа человѣческаго и заключается въ прирожденномъ ему чувствѣ Божества, естественно возникаю-

[1]) De fid. orthodox. lib. 1 c. 3

щемъ въ немъ изъ родственнаго влеченія его богоподобной природы къ природѣ божественной. Будучи въ существѣ своемъ единичнымъ, какъ единиченъ и тотъ высочайшій предметъ, который влечетъ его къ себѣ, это чувство божественнаго въ тоже время является тройственнымъ, бывъ разсматриваемо съ трехъ разныхъ сторонъ: со стороны теоретической оно являетъ себя, какъ чувство или сознаніе бытія Божія вообще, съ нравственной, какъ чувство нравственно-обязательныхъ отношеній къ Богу, и наконецъ съ религіозной, какъ чувство внутренняго религіознаго союза съ Богомъ. Въ этомъ-то тройственномъ чувствѣ божественнаго, называемомъ нами обыкновенно идеею Бога, и заключается тотъ несомнѣнный залогъ увѣренности въ бытіи Божіемъ, который всегда носитъ въ себѣ нашъ духъ, и въ которомъ онъ всегда имѣетъ неумолкаемое и неложное свидѣтельство въ пользу этой истины. Но идея Бога въ ея первоначальномъ видѣ представляется неясною, слитною и неопредѣленною, находящеюся, однимъ словомъ, въ состояніи завитія, подобно еще неразвившемуся сѣмени. Чтобы раскрыть ей свое внутреннее содержаніе и получить ясную и опредѣленную форму, необходимо для ней развитіе, а такое развитіе, совершается уже не иначе, какъ при извѣстномъ участіи личной мысли и свободы духа человѣческаго. Понятно послѣ сего, что личное и свободное участіе какъ мысли, такъ и другихъ силъ не можетъ не имѣть весьма важнаго значенія въ дѣлѣ пріобрѣтенія увѣренности въ истинѣ бытія Божія, такъ какъ, способствуя къ болѣе или менѣе ясному и опредѣленному развитію идеи Бога, оно этимъ самымъ не можетъ не содѣйствовать и къ большему или меньшему укрѣпленію самой вѣры въ бытіе Божіе, всегда нераздѣльной съ этою идеею, и всегда сопутствующей ей на всѣхъ ступеняхъ ея развитія. Такъ, во первыхъ неоспоримое значеніе должно быть признано за участіемъ мысли, какъ въ развитіи вообще,

такъ въ особенности теоретической стороны идеи Бога, а вслѣдъ за симъ и въ возникающей отсюда въ духѣ нашемъ увѣренности въ Его бытіи. Руководясь этою идеею, нашъ разумъ, чрезъ сопоставленія ея высочайшаго и безпредѣльнаго предмета съ явленіями конечнаго и условнаго, замѣчаемыми въ духѣ и природѣ, необходимо приходитъ къ мысли о Богѣ, какъ Существѣ верховномъ и Виновникѣ всего конечнаго и условнаго бытія. Тотъ же разумъ и въ виду той же идеи Бога, наблюдая міръ, какъ дѣло рукъ Божіихъ, и замѣчая въ немъ вездѣ слѣды благоустройства и порядка, съ необходимостію логическою восходитъ къ мысли о Богѣ, какъ верховномъ Разумѣ и премудромъ Устроителѣ міра. Такимъ образомъ не ясная сама въ себѣ и еще не опредѣлившаяся идея Бога, благодаря логическому процессу мысли, принимаетъ видъ яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ верховномъ, Виновникѣ и премудромъ Устроителѣ міра, а вслѣдствіе этого натурально и нераздѣльно соединенная съ нею вѣра въ бытіе Божіе восходитъ на высшую степень своей ясности и несомнѣнности. Но это, что̀ само собою понятно, вовсе не означаетъ того, чтобы мысль наша своимъ логическимъ процессомъ приводила насъ къ увѣренности въ бытіи Божіемъ, какъ такой истинѣ, которая какъ будто бы доселѣ была неизвѣстною намъ, и только послѣ этого стала извѣстною или достовѣрною, бывъ открыта и доказана разумомъ. Разумъ въ семъ случаѣ вовсе не дѣлаетъ какой либо новой находки, указывая на истину бытія Божія, а только ставитъ ее, какъ готовую и общеизвѣстную истину, на болѣе видномъ мѣстѣ, освѣщая ее болѣе яснымъ свѣтомъ своей мысли; не даетъ онъ также здѣсь и вѣры въ бытіе Божіе, а только готовую и присущую всѣмъ вѣру въ эту истину усиливаетъ и укрѣпляетъ, возводя на высшую степень достовѣрности,—однимъ словомъ онъ не доказываетъ въ собственномъ смыслѣ сего слова истины бытія Бо-

жія, а только ее уясняетъ, подтверждаетъ и подкрѣпляетъ. Больше же этого, нужно сказать, и не въ состояніи ничего сдѣлать разумъ, такъ какъ вѣра въ бытіе Божіе дана въ самой идеѣ Бога, предваряющей собою всякій мыслительный процессъ, а потому она стоитъ прежде и выше всякихъ доказательствъ разума, и ихъ вовсе не требуетъ, хотя этимъ не исключаетъ необходимости въ своемъ уясненіи и оправданіи умственными соображеніями или доводами. И самое уясненіе и оправданіе нашей вѣры въ бытіе Божіе потому только разумъ въ состояніи обосновать на своемъ мысленномъ логическомъ процессѣ, что наперед имѣетъ готовую идею Бога и соединенную съ нею вѣру въ бытіе Его, которая находится у него на виду и проникаетъ и освѣщаетъ своимъ свѣтомъ всю его мыслительную дѣятельность. Потому что онъ въ основѣ своихъ наблюденій надъ духомъ человѣческимъ и внѣшнею природою имѣетъ готовую идею Бога и умозаключаетъ съ увѣренностію и твердостію о бытіи Бога, какъ Существа высочайшаго, Виновника и Устроителя всего конечнаго бытія. Но не будь этого, онъ едва ли былъ бы въ состояніи замѣтить и разглядѣть слѣды этого высочайшаго Существа въ мірѣ, среди непрерывной текучести и смѣняемости его мимолетныхъ явленій.

Подобное же значеніе личнаго участія духа человѣческаго и въ развитіи нравственной стороны идеи Бога, гдѣ, само собою очевидно, первое мѣсто должно принадлежать не силѣ мышленія, а силѣ воли, призванной къ тому, чтобы во всей своей дѣятельности живымъ образомъ отпечатлѣвать и, такъ сказать, воплощать эту сторону идеи Бога. А такъ какъ разсматриваемая съ этой стороны идея Бога есть не что иное, какъ чувство нравственно обязательныхъ отношеній къ Богу, то понятно, что съ болѣе внутреннимъ и глубокимъ проникновеніемъ ею всей жизни человѣка должно будетъ становиться въ немъ глубже и живѣе сознаніе своихъ отношеній къ Богу,

какъ Законодателю и Мздовоздаятелю, а вмѣстѣ съ этимъ естественно должна будетъ возрастать и укрѣпляться въ немъ увѣренность въ бытіи Его. Но эта увѣренность въ бытіи Божіемъ, опять замѣтимъ, не есть что либо совершенно изнова пріобрѣтенное, а есть только продолженіе, усиленіе и развитіе той вѣры въ Бога, которая дана каждому въ Его идеѣ, и которая всегда пребываетъ съ нею нераздѣльно. Поэтому, если бы мысль наша, разъясняя и раскрывая присущую нашему духу нравственную идею, стала бы отсюда дѣлать выводъ въ пользу бытія Божія, то это ясно было бы не доказательствомъ въ собственномъ смыслѣ, а только подтвержденіемъ или оправданіемъ этой истины.

Наконецъ, нужно сказать тоже самое и о значеніи свободнаго участія духа человѣческаго въ развитіи самой сокровенной, внутреннѣйшей и глубочайшей стороны идеи Бога,—стороны религіозной. Если гдѣ, то здѣсь меньше всего можетъ имѣть мѣста работа мысли, все же здѣсь почти исключительно зависитъ отъ силы, живости, чуткости и чистоты религіознаго чувства, дѣлающаго человѣка способнымъ къ непосредственному общенію и единенію съ Богомъ, къ чему онъ призванъ по самой своей богоподобной природѣ. Понятно, поэтому, что чѣмъ болѣе человѣкъ будетъ очищать, развивать и утончать свое религіозное чувство, тѣмъ глубже, внутреннѣе и ощутительнѣе должны будутъ становиться его непосредственныя отношенія къ Богу, а вмѣстѣ съ этимъ и увѣренность его въ бытіи Божіемъ будетъ восходить до такой степени несомнѣнности и достовѣрности, какая только возможна для насъ, при настоящихъ условіяхъ нашего существованія. Но и этого рода увѣренность въ бытіи Божіемъ опять не будетъ пріобрѣтеніемъ для человѣка чего либо совершенно новаго, а будетъ только развитіемъ и усиленіемъ той его вѣры въ Бога, кото-

рая дана ему Самимъ Богомъ въ прирожденномъ ему непосредственномъ чувствѣ Божества.

Вообще нужно замѣтить, что чѣмъ глубже и всесторонѣе бываетъ развитіе идеи Бога, при благопріятствующемъ участіи силъ душевныхъ, тѣмъ болѣе твердою и несомнѣнною становится увѣренность въ бытіи Его. Но это участіе силъ душевныхъ, при всей его значимости здѣсь, не простирается до того, чтобы вырабатывать и давать намъ вѣру въ бытіе Божіе, какъ нѣчто неизвѣстное намъ и новое, а ограничивается всегда только большимъ или меньшимъ развитіемъ и укрѣпленіемъ готовой вѣры нашей въ Бога. Какъ правильное и благопріятное отношеніе душевныхъ силъ къ идеѣ Бога не созидаетъ вѣры въ Него, а только развиваетъ и укрѣпляетъ ее, такъ съ другой стороны, можно замѣтить, и неблагопріятное или враждебное отношеніе душевныхъ силъ къ той же идеѣ Бога можетъ только ослабить, низвратить или подавить вѣру въ Него, но не въ силахъ ее совершенно искоренить, точно также, какъ не въ силахъ совершенно уничтожить самой идеи Бога, съ которою нераздѣлима эта вѣра. Доказательство этому — всеобщность вѣры въ Бога у всѣхъ народовъ и частныхъ людей, стоящихъ даже на самой низшей ступени умственнаго и нравственнаго развитія. Исключеніемъ въ семъ случаѣ могутъ служить развѣ тѣ единичныя личности, которыя вслѣдствіе превратнаго воспитанія или нравственнаго растлѣнія, повидимому, ставятъ для себя задачею, вопреки неотразимымъ внушеніямъ своей разумной природы, совершенно вытѣснить изъ нея вѣру въ Бога. Но и такого рода людямъ не всегда удается это, такъ какъ и въ нихъ нерѣдко, особенно по поводу вразумляющихъ обстоятельствъ, невольно прорывается эта вѣра, хотя проявляется въ своеобразной формѣ, напр. въ видѣ допущенія какого то невольнаго непонятнаго религіознаго инстинкта, или въ видѣ вѣрованія

въ какую то высшую непонятную силу, надъ всѣмъ царящую и все проникающую и т. п. Такъ глубоко положилъ въ духѣ нашемъ идею о Себѣ и вѣру въ Себя Самь Богъ, и такъ твердо и незыблемо вкоренилъ ихъ здѣсь, оградивъ ихъ неприкосновенность и безопасность отъ всего имъ непріязненнаго и враждебнаго самою природою вещей!

Это воззрѣніе на основу и способы пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи Божіемъ, кромѣ того, что имѣетъ для себя основаніе въ св. Писаніи, и было по частямъ содержимо и раскрываемо древними учителями церкви, можетъ найти всегда для себя подтвержденіе во внутреннемъ опытѣ и наблюденіи каждаго надъ самимъ собою, если только при этомъ будетъ соблюдена надлежащая внимательность и безпристрастное отношеніе къ явленіямъ нашей духовной природы, въ особенности же ея религіозной стороны.

Если послѣ этого остается что сдѣлать намъ въ оправданіе означеннаго воззрѣнія, то развѣ одно—указать еще какъ на фактическое доказательство, на позднѣйшій историческій ходъ богословствующей и философствующей мысли. которая, совершивъ длинный путь въ своихъ изысканіяхъ способовъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ, въ концѣ волею или неволею приблизилась къ тому взгляду на этотъ предметъ, какой сейчасъ нами указанъ. Это мы и сдѣлаемъ, стараясь соблюсти возможную краткость.

§ 36.

Оправданіе этого вывода историческимъ ходомъ позднѣйшей богословствующей и философствующей мысли въ изысканіи способовъ убѣжденія въ бытіи Божіемъ.

Довольно замѣтныя и значительныя попытки разума къ изысканію и опредѣленію способовъ убѣжденія въ бытіи Бо-

жіемъ начались на западѣ съ Анзельма кентембурійскаго, и начались, замѣчательно, съ того предположенія. что эту истину можно доказать чисто логически, точно также, какъ всякую другую истину, напр. математическую доказываетъ разумъ. Это собственно было ихъ слабою и фальшивою стороною, хотя при этомъ нужно замѣтить. что здѣсь ничего не было неблагонамѣреннаго. Эти попытки разума происходили не изъ чего либо иного. какъ только изъ естественнаго духу человѣческому стремленія непосредственную вѣру въ Бога возвести на степень сознательной и оправданной разумомъ увѣренности. Но только при этомъ недоставало сознанія совершенной неумѣстности здѣсь логически-доказательнаго метода. Такъ какъ подобнаго рода сознаніе было чуждо большинству западныхъ богослововъ и философовъ до Канта, то они не задумывались останавливаться предъ чѣмъ либо въ своихъ попыткахъ попасть на раціональный способъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божія. руководясь въ семъ случаѣ полною вѣрою въ возможность доказать эту истину путемъ логическаго процесса. Этимъ объясняется появленіе отъ Анзельма до Канта въ разныхъ формахъ и видахъ доказательствъ бытія Божія, которыя не только имѣли форму. но и по самому существу своему претендовали на значеніе доказательствъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, т. е. какъ такого рода логическихъ выводовъ, которые на основаніи извѣстныхъ посылокъ имѣли въ заключеніи дать истину бытія Божія, какъ необходимо вытекающую изъ нихъ, подобно слѣдствію изъ причины, или частному изъ общаго. Такого рода были доказательства: онтологическое, космологическое и физико-теологическое, нравственное и историческое.

Въ ряду ихъ первымъ по времени является доказательство онтологическое, обязанное своимъ происхожденіемъ *Анзельму*. Сущность его вкороткѣ можетъ быть выражена такъ:

мы имѣемъ въ духѣ нашемъ понятіе о высочайшемъ существѣ, т. е. такомъ, выше котораго ничего другого представить не можемъ. И безумецъ, говорящій въ сердцѣ своемъ: нѣтъ Бога, такое имѣетъ о Немъ понятіе, ибо когда онъ слышитъ о Немъ, въ мысли своей представляетъ Его таковымъ. Но высочайшее, или такое существо, выше котораго ничего нельзя представить, не можетъ существовать въ одной только мысли, а не въ дѣйствительности. Ибо если бы оно существовало только въ одной мысли, то будучи тѣмъ, чего выше ничего нельзя мыслить, было бы въ тоже время и тѣмъ, выше чего нѣчто можно мыслить (такъ какъ мы могли бы представить такое высочайшее существо, которое существуетъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности), а это было бы противорѣчіемъ. Итакъ внѣ всякаго сомнѣнія должно быть то, что высочайшее существо, которое есть Богъ, существуетъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности [1]). Понятіе о высочайшемъ существѣ, изъ котораго Анзельмъ хотѣлъ логически вывести истину бытія Божія, ясно, было имъ заимствовано изъ анализа идеи Бога, врожденность которой онъ самъ допускалъ, и, само собою разумѣется, въ связи съ этою живою идеею Бога и нераздѣльною съ нею вѣрою въ бытіе Божіе, имѣло свой дѣйствительный смыслъ и значеніе; такъ какъ мы, на основаніи этой идеи, мысля о Богѣ, не можемъ иначе мыслить о Немъ, какъ о существующемъ не только въ мысли, но и въ дѣйствительности. Вознамѣрившись же на основаніи этого понятія доказать бытіе Божіе, какъ бы еще неизвѣстную истину, Анзельмъ

[1]) Буквально же оно читается такъ: Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quid — quid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellecto solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (Anselm. Proslog 2).

естественно долженъ былъ своею мыслію оторвать его отъ живой непосредственной идеи Бога, вслѣдствіе чего оно должно было явиться однимъ отвлеченнымъ понятіемъ о высочайшемъ существѣ, похожимъ на всѣ другія отвлеченныя разсудочныя понятія о вещахъ. Но изъ одного отвлеченнаго понятія о вещи, понятно, нельзя логически доказать ея дѣйствительнаго бытія, потому что изъ мыслимаго бытія можетъ слѣдовать одно мыслимое, а не въ дѣйствительности существующее бытіе. Потому-то и выводъ Анзельмовъ въ пользу бытія Божія на основаніи одного логическаго понятія о Немъ, какъ существѣ высочайшемъ, естественно долженъ былъ оказаться неосновательнымъ и непослѣдовательнымъ. Недостатокъ этотъ въ доказательствѣ Анзельмовомъ такъ былъ очевиденъ, что на первыхъ же порахъ не могъ быть ученными мыслителями не замѣченъ. Уже ясно подмѣтилъ его и громко упрекалъ за него Анзельма современный ему монахъ *Гавнило*[1]), тоже самое съ особенною силою впослѣдствіи повторилъ и *Ѳома аквинскій*[2]).

Между тѣмъ какъ съ такою энергіею схоластическіе богословы возставали противъ доказательства Анзельмова, въ тоже время они не съ меньшею энергіею трудились надъ изобрѣтеніемъ другаго рода доказательствъ бытія Божія, совершенно оставаясь при томъ предположеніи, что можно логически доказать бытіе Божіе, и что если нельзя было достиг-

[1]) Liber. pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in Anselmi opp. p. 32. Gerb. p. 53).

[2]) Противъ доказательства Анзельмова Ѳома аквинскій замѣчаетъ слѣдующее: dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine „Deus". Significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse (Summ. Theol. P. 1. qu. 2. art. 1).

нуть этого путемъ (a priori), какимъ шелъ Анзельмъ, то, по всей вѣроятности, можно придти къ этому другимъ болѣе надежнымъ путемъ (a posteriori). Таково наприм. по своему характеру слѣдующее (занимающее средину между онтологическимъ и космологическимъ) доказательство *Гюго* (S. Victor. XII в.), сущность котораго можетъ быть выражена такъ: разумный духъ нашъ, носящій въ себѣ образъ Божій и способность познавать Бога, существенно отличаетъ себя отъ нашего тѣла и отъ всего вещественнаго, какъ нѣчто невидимое и духовное. Между тѣмъ онъ помнитъ себя не всегда дѣйствующимъ и сознающимъ, а слѣдовательно и существующимъ въ дѣйствительности: такъ какъ познающій безъ познаванія и сознанія немыслимъ, и поэтому онъ необходимо долженъ имѣть свое начало. Но какъ существо духовное, онъ произойти изъ чего либо земнаго не могъ, слѣдовательно, долженъ былъ быть созданъ изъ ничего и имѣть вслѣдствіе этого причину своего бытія внѣ себя. Причиною же таковою не могло быть то, что само происходитъ отъ другого, потому что все происходящее для себя требуетъ причины и не можетъ само собою дать бытія другому. Развѣ предположить безконечный рядъ причинъ, но это было бы противорѣчіемъ. Итакъ необходимо допустить, что эта причина есть существо само по себѣ и отъ вѣчности существующее [1]). Въ этомъ же родѣ построевались доказательства-космологическое на основаніи выводовъ отъ замѣчаемой въ мірѣ зависимости, случайности и условности къ бытію верховнаго существа, какъ необходимаго въ себѣ самомъ (per se necessarium) и какъ перводвигателя (primum movens) и дѣйствующей во всемъ причины (causa efficiens) [2]), физико-теологическое или телеологическое,—за осно-

[1]) De sacrament. c. 7—9

[2]) У Ричарда de S. Victor (XI в.), Ѳомы аквин. и другихъ.

ваніе для котораго принимались замѣчаемые въ мірѣ порядокъ и цѣлесообразность, и отсюда дѣлался логическій выводъ о бытіи премудраго Устроителя и Правителя міра [1]), а также историческое, за основаніе для котораго въ пользу вывода бытія Божія брался consensus gentium [2]).

Подобнаго же характера было такъ называемое нравственное доказательство бытія Божія, за основаніе для котораго бралось существованіе въ мірѣ нравственнаго порядка вообще. въ частности же нравственной свободы, чувства долга. вмѣняемости и потребности соотвѣтственнаго вознагражденія за нравственную жизнь, а отсюда дѣлалось умозаключеніе о необходимости существованія верховнаго нравственнаго Правителя міра, Судіи и Мздовоздаятеля. Сущность этого доказательства, которое послѣ (XII в.) *Петра Абельярда* [3]) въ болѣе развитой и опредѣленной логической формѣ встрѣчаемъ у *Раймунда забундскаго* (XV в.) [4]), можетъ быть представлена въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ: человѣкъ есть существо свободно-нравственное, все дѣлающее по чувству долга и вмѣняемости, а потому сознаетъ нужду въ вознагражденіи за всѣ свои поступки. Но самъ себя онъ не можетъ ни награждать, ни наказывать. Слѣдовательно, должно быть высшее его существо, которое бы могло по заслугамъ его или наградить или наказать: потому что если бы ничего подобнаго не было, тогда жизнь человѣческая была бы однимъ безсмысліемъ, одною игрою слѣпаго случая. Вся тварь видимая подчинена волѣ человѣка и здѣсь находитъ свою цѣль, но не будь существа высшаго самаго человѣка, которому бы онъ долженъ былъ соотвѣтственнымъ же образомъ подчиняться, тогда существо-

[1]) У Гюго, Ричарда, Ѳомы аквин. и друг.

[2]) Его находимъ между другими у Сафонароля (XV в.). Triumph. crucis, lib. 1. cap. 6. p. 38.

[3]) Theol. christ. V. Marten. p. 1349.

[4]) Theol. natur. tit. 83.

ваніе человѣка было бы совершенно безцѣльнымъ. Но этого не можетъ быть. Если въ видимой природѣ такой заведенъ порядокъ, что всѣ твари видимыя, какъ низшія, подчиняются человѣку, какъ высшему, то возможно ли, чтобы въ нравственномъ мірѣ не было соотвѣтствующаго же порядка? Какъ глазъ соотвѣтствуетъ видимому, ухо—слышимому, умъ — понимаемому, такъ точно необходимо долженъ соотвѣтствовать области нравственныхъ дѣлъ судъ и мздовоздаяніе, а вмѣстѣ съ этимъ судья и мздовоздаятель. Но для справедливаго суда надъ всѣми дѣйствіями человѣческими необходимо всевѣденіе, а для должнаго воздаянія за нихъ потребно всемогущество. Необходимо, поэтому, чтобы то высшее существо, которое должно быть для людей судьею и мздовоздаятелемъ, было всевѣдущимъ и всемогущимъ, а такое существо и есть Богъ.

Какъ, повидимому, ни приходились кстати въ періодъ господства схоластики подобнаго рода доказательства, тѣмъ не менѣе и тогда находились мыслители, которые болѣе или менѣе сознавали ихъ несостоятельность и неполную пригодность для своей цѣли. Таковы между прочимъ были *Дунъ-Скотъ*, возставшій въ особенности противъ доказательства—necessarium ex se [1]), и *Вильгельмъ Оканъ*—противъ аристотелевскаго доказательства—primum movens [2]). Этимъ между прочимъ объясняется и то, почему на западѣ особенно въ послѣднее время средневѣковаго періода стало замѣчаться нерасположеніе къ логическому способу доказыванія бытія Божія, а вслѣдъ за симъ и явное склоненіе въ пользу непосредственнаго способа убѣжденія въ этой истинѣ, при помощи присущаго каждому сознанія Божества, непосредственно открывающаго себя въ глубинѣ духа человѣческаго [3]).

---

[1]) Sentent. 1. d. st. 2 qu. 2 art. 1.

[2]) Centiloqu. theol. compl. 1

[3]) Такое воззрѣніе, кромѣ мистиковъ, встрѣчаемъ между прочимъ у Іоанна Весселя.

Но подъ возбудительнымъ вліяніемъ новѣйшей философіи мысль съ новою энергіею принимается за попытки логически доказать бытіе Божіе, въ полной надеждѣ достигнуть этого, при соблюденіи въ своихъ дѣйствіяхъ большей сравнительно съ прежнимъ строгости и послѣдовательности. Первымъ на этомъ пути является *Декартъ*, выступая на немъ съ онтологическимъ доказательствомъ, которое старается онъ обновить и усовершить чрезъ нужныя въ немъ поправки и сообщеніе ему болѣе точной и строго логической формы. Оно у Декарта представлено въ слѣдующемъ видѣ: „я въ себѣ нахожу идею Бога, какъ существа всесовершеннѣйшаго, точно также, какъ нахожу въ себѣ идею всякой фигуры и числа, и вмѣстѣ съ этимъ я сознаю, что натурѣ Бога принадлежитъ вѣчное бытіе, не менѣе ясно и раздѣльно, чѣмъ знаю о какой либо фигурѣ или числѣ, что принадлежитъ натурѣ этой фигуры или числа. Бытіе Божіе, поэтому, должно для меня по самой меньшей мѣрѣ имѣть ту степень достовѣрности, какую доселѣ имѣли математическія истины. На первый взглядъ это можетъ показаться неяснымъ и даже похожимъ на софизмъ, такъ какъ вслѣдствіе моей привычки отдѣлять во всѣхъ вещахъ понятіе о нихъ отъ бытія ихъ я легко могу и въ Богѣ отдѣлить понятіе о Немъ отъ Его бытія, и такимъ образомъ въ своей мысли представить Его несуществующимъ. Но при болѣе тщательномъ разсужденіи становится яснымъ, что отдѣлять отъ понятія о Богѣ Его бытіе не болѣе возможно, чѣмъ насколько возможно отдѣлить отъ понятія треугольника величину трехъ двумъ прямымъ равныхъ угловъ, или же понятіе горы отдѣлять отъ понятія долины, такъ что не меньше заключается противорѣчія въ томъ, чтобы Бога Существо всесовершеннѣйшее представлять безъ бытія, т. е. извѣстнаго рода совершенства, чѣмъ въ томъ, если бы стали представлять гору безъ

долины“ [1]). Это доказательство, основа и сила котораго заключается въ томъ убѣжденіи, что каждой вещи настолько можно и должно приписывать что либо дѣйствительное, насколько говорится объ этомъ въ самой идеѣ вещи, и что вслѣдствіе этого потому самому уже мы необходимо должны признавать бытіе Божіе, что имѣемъ идею о Богѣ, какъ всесовершеннѣйшемъ и слѣдовательно дѣйствительномъ существѣ [2]), очевидно, совершенно согласно по своему внутреннему существу съ доказательствомъ Анзельмовымъ, хотя отличается отъ него своею болѣе точною и строгою формою.

Но у Декарта кромѣ этого находимъ другое доказательство бытія Божія, которое служитъ для перваго весьма важнымъ и значительнымъ подкрѣпленіемъ и дополненіемъ, почему и обращаетъ на себя особенное вниманіе. Ходъ мыслей здѣсь можетъ быть представленъ въ такомъ видѣ: все существующее, существуетъ ли оно въ мысли, или въ дѣйствительности, должно непремѣнно имѣть себѣ достаточную причину. Причина же не иначе можетъ и должна относиться къ своему дѣйствію, какъ содержащее относится къ содержимому, и потому она должна быть, по своему внутреннему содержанію, если не больше, то ни чуть не меньше производимаго ею дѣйствія, иначе нужно бы было допустить ту несообразность, что изъ ничего можетъ произойти нѣчто. Таковую причину, объясняющую ихъ происхожденіе, должны, конечно, имѣть и существующія въ духѣ нашемъ идеи. Что касается присущихъ нашему уму идей конечныхъ, то ихъ происхожденіе объясняется легко и само собою дѣйствіемъ на духъ нашъ тѣхъ конеч-

[1]) Cartesii Meditat. De prim. philosoph. medit. V.

[2]) Лейбницъ, совершенно раздѣлявшій доказательство Декартово, сущность его вкоротцѣ выражаетъ такъ: Cartesii argumentum est (olim jam ab Anselmo archiepiscopo Cantuariensi usurpatum). quidquid ex rei definitione fluat, recte de eo praedicari; jam in definitione Dei comprehendi existentiam, quia sitens perfectissimum adeoque omnes continens perfectiones, inter quas et existentia (ep. ad div ed. Kortholt. IV).

ныхъ предметовъ, которымъ соотвѣтствуютъ ихъ образы, составляющіе содержаніе этихъ идей. Но кромѣ нихъ мы ясно и раздѣльно отличаемъ въ духѣ нашемъ одну особеннѣйшую идею, стоящую безконечно выше ихъ по своему содержанію,— идею безконечнаго и всесовершеннѣйшаго существа. Откуда же она произошла, и гдѣ достаточная причина ея? Такою причиною для ней не могутъ быть всѣ, внѣ насъ существующіе, конечные предметы, потому что они безконечно ниже и меньше того, что́ выражается въ ея содержаніи. Не можетъ быть причиною для ней и духъ нашъ, потому что и онъ несравненно ниже и меньше того, что́ отображается въ этой идеѣ, здѣсь— образъ существа безконечнаго, а онъ—существо конечное. Необходимо, слѣдовательно, допустить, что причиною присущей намъ идеи безконечнаго есть существо отличное отъ всего конечнаго, высшее природы и духа,—такое существо, которое, соотвѣтственно тому, что́ выражается о немъ въ этой идеѣ, есть безконечное и всесовершеннѣйшее, и слѣдовательно по самой природѣ своей необходимо существующее, такъ что небытіе Его вовсе немыслимо [1]). Ясно, что это доказательство по своему внутреннему существу и характеру совершенно отлично отъ прежняго доказательства Декартова, напоминающаго собою и воспроизводящаго доказательство Анзельмово. Оно основывается не на одномъ только развитіи содержанія идеи совершеннѣйшаго существа и извлеченіи отсюда частной черты—

---

[1]) Cartes. medita[t]. de prima philosoph. medit. III. Это самое доказательство короче выражено Декартомъ въ слѣдующей формѣ: Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur, habemus autem ideam Dei hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continentur nec in ullo alio, praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa Deus que proinde existit (Rationes, Dei existentiam ... probantes, more geometrico disposite propos. II. ed. Amsteled. 1654. pag. 89).

бытія, какъ составляющаго неотъемлемую принадлежность совершенства, а на разъясненіи и опредѣленіи особеннѣйшаго значенія самой идеи безконечнаго и совершеннѣйшаго существа, которая, не могши произойти отъ чего либо иного, какъ только отъ такого существа, уже самымъ существованіемъ своимъ въ духѣ нашемъ необходимо предполагаетъ и доказываетъ дѣйствительное бытіе Его. Въ этомъ отношеніи оно и само по себѣ имѣетъ весьма важное достоинство и значеніе, и въ тоже время придаетъ значительную долю этой силы и значенія прежнему доказательству, оправдывая и упрочивая для него то основаніе, на которомъ оно созидается.

Но нужно замѣтить, что и въ послѣднемъ доказательствѣ Декартовомъ есть свой недостатокъ. Идея безконечнаго существа, лежащая въ его основѣ, понята Декартомъ, что̀ не трудно видѣть, не въ ея живомъ и цѣлостномъ видѣ, въ какомъ она непосредственно присуща сознанію каждаго, а въ видѣ одного отвлеченнаго понятія, похожаго на тѣ понятія, какія мы получаемъ чрезъ отвлеченіе о всѣхъ вещахъ конечныхъ, напр. треугольникѣ, прямыхъ углахъ, горѣ и долинѣ и т. п. Конечно, и на такого рода идеѣ основанное убѣжденіе въ бытіи Божіемъ—весьма важно; но все таки оно не то, что живое и осязательное убѣжденіе, получаемое изъ непосредственнаго и живаго сознанія въ духѣ человѣческомъ идеи безконечнаго, какъ чувства Божества. Важнѣе же всего здѣсь то, что такъ односторонне и отвлеченно понятая идея безконечнаго въ своемъ дальнѣйшемъ такого же рода развитіи могла привести къ одностороннимъ и даже ложнымъ выводамъ относительно существа безконечнаго, что и на самомъ дѣлѣ обнаружилось, если не на Декартѣ, то на его послѣдователяхъ—Малебраншѣ и Спинозѣ. *Малебраншъ*, развивая понятіе, заключающееся въ идеѣ безконечнаго, призналъ Бога универсальнымъ или всесуществомъ, небытіе котораго, поэтому, совершенно не

можетъ быть мыслимо, какъ мыслится небытіе частныхъ отдѣльныхъ существъ. *Спиноза* же за однимъ этимъ существомъ и призналъ дѣйствительное бытіе. отнявъ его совершенно у всѣхъ отдѣльныхъ, конечныхъ существъ.

Это, конечно, и было причиною того, что философствующая мысль, ищущая раціональнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, стала не удовлетворяться онтологическимъ доказательствомъ и обратилась опять къ путямъ опыта (a posteriori). ища здѣсь доказательствъ бытія Божія. Здѣсь же мы встрѣчаемся съ однимъ изъ самыхъ лучшихъ представителей этого направленія,—знаменитымъ *Лейбницемъ*, отъ котораго имѣемъ, пользующееся доселѣ извѣстностію, слѣдующее космологическое доказательство. Признавъ существеннымъ закономъ нашей мысли тотъ законъ, что всякая вещь непремѣнно должна имѣть причину или достаточное основаніе тому, почему она существуетъ, вмѣсто того, чтобы не существовать, и почему существуетъ такъ, а не иначе[1]), и за тѣмъ примѣняя его къ области конечнаго бытія и существующаго порядка вещей, Лейбницъ разсуждаетъ такъ: всѣ вещи, которыя мы видимъ и испытываемъ, будучи ограничены, суть случайны, и ничего въ себѣ не имѣютъ такого, что́ бы дѣлало ихъ бытіе необходимымъ: такъ какъ очевидно то, что время, пространство и матерія, будучи сами въ себѣ равномѣрны, однообразны и ко всему индифферентны, могутъ всегда принимать совершенно иныя движенія и фигуры, и въ совершенно иномъ порядкѣ Поэтому-то не-

[1]) Duo esse, говоритъ Лейбницъ, ratiocinationum nostrarum magna principia, quorum primum principium contradictionis, quo statuitur, ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam; secundum est principium rationis determinantis. Vi ejus est, nihil unquam evenire, cujus non existat, aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et cur hoc modo potius, quam alio quolibet. Absque hoc magno principio nunquam Dei existentiam probare valebimus (theodic. 1. § 44).

обходимо искать такой причины бытія міра, которая бы была всецѣлымъ средоточіемъ случайныхъ вещей, ее нужно искать въ такой субстанціи, которая причину своего бытія имѣетъ въ себѣ самой, и которая, поэтому, есть необходима и вѣчна [1]). Въ другомъ мѣстѣ Лейбницъ это же самое разсужденіе представляетъ въ такомъ видѣ: такъ какъ настоящее положеніе вещей должно быть производимо изъ предшествовавшаго ему положенія, а это опять изъ до него существовавшаго положенія, которое само въ свою очередь имѣетъ нужду въ такомъ же предшествующемъ положеніи; то если бы ты сталъ простираться и въ безконечность, все таки никогда не нашелъ бы такой причины, которая бы въ свою очередь не имѣла нужды въ подобной же причинѣ. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что полное основаніе вещей въ партикулярныхъ причинахъ найдено быть не можетъ, а его необходимо искать въ причинѣ всеобщей, изъ которой не менѣе непосредственно проистекаетъ настоящее положеніе, чѣмъ предшествовавшее, то есть, въ разумномъ виновникѣ вселенной [2]). Доказательство это, въ которомъ отъ случайности міра дѣлается выводъ о необходимости

---

[1]) Theod 1 § 7 (Leibnitz opp. ed. Dutens. 1, 2. p. 132). Nam quae limitatae sunt, uti sunt eae omnes, quas videmus et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam necessariam efficiat: cum sit in aperto, tempus, spatium et materiam aequabilia et uniformia in se ipsis et ad quodlibet indifferentia, prorsus alios motus et figuras alioque in ordine recipere potuisse. Quaerenda igitur est ratio existentiae mundi, qui est integra rerum contingentiam collectio, et quaerenda ea est in substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit et aeterna.

[2]) Theod. 1. § 7. (Leibnitz opp ed. Dutens. 1, 2. p. 132). Quia praesens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur: rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed querendam esse in causa generali, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente.

бытія существа по самой природѣ своей необходимаго, по своему внутреннему существу, очевидно, совершенно схоже съ древне-схоластическимъ доказательствомъ—per se necessarium, и есть не что иное, какъ только болѣе точное и строгое его раскрытіе и опредѣленіе, но оно существенно отличается отъ прежнихъ доказательствъ космологическаго же характера,—отъ causa efficiens, и особенно отъ primum movens, стоя гораздо выше ихъ. Доказательство отъ causa efficiens только возводитъ нашу мысль къ причинѣ, которая необходимо должна быть предположена для объясненія случайнаго характера явленій въ мірѣ, требующихъ своей причины, но не объясняетъ и не опредѣляетъ съ точностію того, какого рода должна быть эта причина, и какое должна занимать мѣсто между другими конечными причинами, а потому и не исключаетъ совершенно представленія о томъ, что она можетъ занимать хотя высшее мѣсто, но внутри и въ ряду самыхъ же конечныхъ причинъ. Доказательство же отъ primum movens указываетъ на самое мѣсто, какое должна занимать эта высшая причина въ ряду конечныхъ причинъ, но назначаетъ ей здѣсь только высшее или первое мѣсто, вовсе не выдѣляя ее изъ звѣньевъ непрерывной цѣпи, образуемой другими конечными причинами. По смыслу же доказательства Лейбницева, причина, стоящая въ ряду конечныхъ причинъ, какое бы мѣсто ни занимала она здѣсь, хотя бы самое высшее или первое, будетъ всегда соприкасаться непосредственно только ближайшей къ ней причинѣ и не въ состояніи будетъ простирать своего непосредственнаго отношенія на другія отдаленнѣйшія причины, а потому она всегда будетъ имѣть одинъ партикулярный характеръ и требовать для объясненія своего собственнаго существованія другой же причины, и слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана послѣднимъ или достаточнымъ основаніемъ всего конечнаго бы-

тія. Такимъ основаніемъ можетъ и должна быть только причина универсальная, стоящая внѣ ряда причинъ конечныхъ, и одинаково касающаяся какъ ближайшихъ изъ нихъ, такъ и отдаленнѣйшихъ. Иначе говоря, послѣднею причиною всего должно быть существо, которое не есть только первое въ ряду другихъ конечныхъ существъ, а стоитъ внѣ, или выше ихъ всѣхъ, господствуя надъ ними, и обнимая одинаково своею безграничною силой какъ самыя высшія между этими существами, такъ и самыя низшія между ними.

Успѣхъ, какой въ свое время имѣло доказательство Лейбницево, вызвалъ ученыхъ дѣятелей на продолженіе начатыхъ Лейбницемъ попытокъ къ добытію доказательствъ бытія Божія на пути опытныхъ наблюденій. Слѣдствіемъ этого было сравнительно съ прежнимъ болѣе основательное, полное и отчетливое развитіе бывшаго издавна въ ходу доказательства физико-теологическаго, или телеологическаго [1]), чему могло много способствовать начавшееся послѣ Лейбница болѣе прежняго серьезное изученіе естественныхъ наукъ.

Но всѣ подобныя стремленія къ доказыванію бытія Божія однимъ логическимъ процессомъ мышленія скоро должны были или совершенно рушиться, или же въ своемъ теченіи принять совершенно иное направленіе, встрѣтившись на своемъ пути съ такою сильною преградою, какая была имъ противопоставлена *Кантомъ* въ его критикѣ доказательствъ бытія Божія. Онтологическому доказательству Кантъ противопоставилъ то, что изъ одного понятія о совершеннѣйшемъ существѣ, изъ котораго оно дѣлало выводъ о бытіи этого существа, какъ понятія, не можетъ логически слѣдовать никакого дѣйствительнаго бытія, все равно, какъ изъ понятія о монетѣ въ

[1]) Можно указать между другими на Реймаруса, какъ занимавшагося тщательною обработкою и развитіемъ этого доказательства.

сто талеровъ не слѣдуетъ еще того, чтобы она была въ дѣйствительности [1]). Въ доказательствѣ космологическомъ, восходящемъ отъ условнаго къ безусловному, онъ указалъ тотъ недостатокъ, что отъ условнаго перейти къ безусловному нѣтъ никакой возможности, безъ допущенія логическаго скачка. Тоже самое замѣчалъ онъ и относительно физико-теологическаго или телеологическаго доказательства, ставимаго имъ по причинѣ его наглядности и осязательности выше двухъ прежнихъ, присовокупляя къ этому, что на основаніи замѣчаемаго въ мірѣ порядка и цѣлесообразности скорѣе можно умозаключать объ Устроителѣ или Художникѣ міра, чѣмъ о Творцѣ его [2]). Критическія сужденія Канта относительно несостоятельности означенныхъ доказательствъ бытія Божія настолько были сильны и вѣски, что не оказывалось возможнымъ сказать что либо равносильное въ ихъ защиту. Естественнымъ слѣдствіемъ сего было то, что всѣ эти доказательства должны были совершенно потерять придаваемую имъ доселѣ силу и значеніе, какъ логическимъ доказательствамъ въ собственномъ смыслѣ сего слова, или такого рода логическимъ выводамъ, которые будто бы на основаніи извѣстныхъ посылокъ въ своемъ заключеніи могли дать истину бытія Божія, какъ нѣчто такое, что доселѣ было неизвѣстнымъ или сомнительнымъ.

Но будучи силенъ въ своихъ отрицаніяхъ по отношенію къ существовавшимъ доселѣ доказательствамъ бытія Божія, Кантъ является слабымъ въ своемъ положительномъ ученіи объ этой истинѣ. Правда, вмѣсто прежнихъ доказательствъ, онъ даетъ свое собственно нравственное доказательство бытія Божія, требуя во имя необходимости гармонической связи, какая должна быть и какой теперь нѣтъ, между нравствен-

---

[1]) Critic. der reinen Vernunft. III, 3, S. 611 ff (3 Ausg. Riga. 1790).
[2]) Ibidem

ностію и блаженствомъ, признавать необходимость существованія Бога, какъ такого существа, которое бы имѣло возможность установить и дѣйствительно бы нѣкогда установило эту гармонію [1]) Но этимъ немного дѣлалось для опоры вѣры въ бытіе Божіе, основаніемъ для которой полагалась одна нужда наша въ праведномъ мздовоздаятелѣ за нашу нравственность. Если Богъ существуетъ, то, конечно, не потому, что Онъ необходимъ для вознагражденія насъ за нашу нравственность, и если, далѣе, мы чувствуемъ потребность въ такого рода мздовоздаяніи, то скорѣе для ея объясненія мы должны бы искать основанія именно въ томъ, что Богъ существуетъ, и мы имѣемъ уже готовую вѣру въ бытіе Его, чѣмъ ставить дѣло наоборотъ, обращая эту самую потребность въ основаніе для того, чтобы вѣровать въ Бога и признавать бытіе Его. Признавать же необходимымъ бытіе Бога потому только, что мы имѣемъ нужду въ Немъ, какъ мздовоздаятелѣ, значитъ, собственно говоря, не вѣрить въ Бога и Его бытіе, а только желать и требовать Его бытія, или, что тоже, выражаясь иначе, истину бытія Божія не считать положительною и несомнѣнною истиною, а относить ее къ разряду однихъ практическихъ постулятовъ или требованій и, точнѣе сказать, гипотезъ, что и дѣлаетъ Кантъ. Но, поступая такимъ образомъ, Кантъ оказывается односторонним и несправедливымъ. Онъ былъ правъ, строго обсудивъ и отвергнувъ за прежними доказательствами бытія Божія то значеніе, какое имъ доселѣ приписывалось, но то

[1]) Сущность сего доказательства можно выразить такъ: нравственность и соотвѣтственное ей блаженство суть два элемента высочайшаго блага. Но послѣднее не всегда теперь бываетъ удѣломъ нравственности; слѣдовательно, такое уравновѣшеніе между нравственностію и блаженствомъ должно быть въ другой жизни, и чтобы могло произойти это, необходимо, чтобы было существо которое бы обладало разумомъ и волею, и могло произвести подобное уравновѣшеніе. Богъ, такимъ образомъ, есть постулятъ практическаго разума (Critic. der pract. Vernunft, s. 223. ff. ed. 1790).

было его весьма важною ошибкою и погрѣшностію, что отсюда онъ пришелъ къ такому поспѣшному выводу, что будто вовсе нѣтъ намъ возможности пріобрѣсть увѣренность въ бытіи Божіемъ, вслѣдствіе чего необходимо въ семъ случаѣ довольствоваться одними гаданіями и предположеніями. Между тѣмъ имъ не было обращено должнаго и строгаго вниманія на другіе способы, посредствомъ которыхъ пріобрѣтается увѣренность въ этой истинѣ, и на провѣрку тѣхъ знаменательныхъ психическихъ и историческихъ явленій, которыя говорятъ въ ихъ пользу. Не было, напр. обращено вниманія на то, что означали самыя, ни предъ чѣмъ не остановившіяся, стремленія мыслящаго духа достигнуть раціональнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ. Неужели они не имѣли никакого смысла и значенія? Неужели они проистекали изъ одного сомнѣнія, и позади себя не предполагали ничего положительнаго и прочно лежащаго въ глубинѣ духа человѣческаго, что бы постоянно вызывало ихъ и непрерывно поддерживало? Если всякое, возникающее изъ натуры человѣческой, стремленіе къ чему бы то ни было всегда заключаетъ въ самомъ своемъ корнѣ нѣкоторый инстинктивный залогъ того, что непремѣнно въ дѣйствительности есть то, что соотвѣтствуетъ этому стремленію; то почему не предположить, что въ глубинѣ никогда не прерывающихся стремленій мыслящаго духа—достигнуть разумнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, лежало именно не что иное, какъ изъ самой натуры духа инстинктивно возникающая вѣра въ это бытіе, которая собственно и требуетъ отъ мысли своего проясненія, или переведенія изъ состоянія непосредственности на степень яснаго и опредѣленнаго сознанія? А съ этой точки зрѣнія должны будутъ имѣть свое значеніе и выработанныя мыслію доказательства бытія Божія, если, конечно, понимать ихъ не какъ доказательства въ собственномъ смыслѣ сего слова, которыя бы на самомъ дѣлѣ доказывали эту истину,

какъ нѣчто еще совершенно новое и неизвѣстное (чего они вовсе не въ состояніи сдѣлать), а если смотрѣть на нихъ только какъ на усилія и попытки разума раскрыть, опредѣлить или облечь въ раціональную форму ту вѣру въ бытіе Божіе, которая уже напередъ непосредственно присуща духу каждаго. И такое объясненіе значенія появившихся отъ Анзельма до Канта разнаго рода доказательствъ бытія Божія тѣмъ болѣе можетъ показаться умѣстнымъ, если обратить вниманіе на то, что ихъ составители, тогда какъ, отдавая дань времени, облекали ихъ въ доказательную форму, воображая, что возможно логически доказать бытіе Божіе, въ тоже самое время представляли эту истину напередъ каждому и себѣ непосредственно извѣстною, что́ между прочимъ видно изъ того, что многіе изъ нихъ, и особенно Анзельмъ и Декартъ, а также тѣ изъ схоластиковъ, которые, доказывая бытіе Божіе, обращались къ consensum gentium, ясно высказывали свое убѣжденіе относительно прирожденности всѣмъ людямъ идеи Бога. Развѣ совершенно отвергнуть и самое значеніе этой идеи, объяснивъ происхожденіе ея силою отвлеченія нашей мысли, способной изъ совокупности многихъ понятій о конечномъ родить понятіе безконечнаго? Но если и допустить это, оставивши безъ вниманія резонъ Декартовъ въ подтвержденіе мысли о невозможности произвести идею безконечнаго изъ конечнаго, то спрашивается, что это за сила психическая, способная чрезъ отвлеченіе производить идею безконечнаго? Если она дѣйствительно есть въ духѣ, то неужели существуетъ она здѣсь безъ всякаго смысла и значенія? Неужели она производитъ то, чему вовсе нѣтъ соотвѣтствія въ дѣйствительности, и существуетъ въ духѣ для того только, чтобы вводить его въ заблужденіе? Притомъ, если, по Канту, разумъ въ доказательствахъ космологическомъ и физико-теологическомъ допускаетъ логическую аномалію, дѣлая свой выводъ отъ условнаго къ безусловному;

то спрашивается опять, чѣмъ же объяснить господство и всеобщность этой аномаліи, выражающіяся въ томъ фактѣ, что всѣ на основаніи условнаго необходимо образуютъ въ своемъ умѣ понятіе о безусловномъ, такъ какъ всѣ имѣютъ идею Бога? И мало того, что имѣютъ идею Бога, всегда необходимо съ этою идеею соединяютъ свою вѣру въ бытіе Божіе, большею частію не прибѣгая къ логическимъ доказательствамъ этой истины, и не дожидаясь получить ихъ отъ кого либо другого. Въ подтвержденіе этого ясно говоритъ фактъ всеобщности религіи и вры въ Божество.

Все это оставлено Кантомъ безъ должнаго вниманія и обслѣдованія, вслѣдствіе чего, какъ мы уже замѣтили, положительная сторона его ученія, при силѣ отрицательной, является очень узкою, скудною и недостаточною. Но за то этотъ недостатокъ съ избыткомъ пополняется и вознаграждается у *Якоби*, который, не отрицая воззрѣнія Кантова относительно невозможности логически доказать бытіе Божіе, въ тоже время поставляетъ для себя задачею представить и положительное ученіе о способахъ къ пріобрѣтенію увѣренности въ этой истинѣ. Въ этомъ отношеніи Якоби заслуживаетъ особеннѣйшаго вниманія и уваженія, такъ какъ онъ своимъ ученіемъ произвелъ на западѣ рѣшительный поворотъ въ воззрѣніяхъ на способы убѣжденія въ бытіи Божіемъ, и этотъ поворотъ былъ столь умѣстный и сильный, что дѣйствія его не перестаютъ обнаруживаться и теперь на западныхъ богословскихъ системахъ.

По представленію Якоби, логическій разумъ не могъ и никогда не въ состояніи самъ собою доказать бытія Божія, все равно, какъ не въ силахъ онъ доказать и бытія внѣ насъ находящихся вещей. Потому что онъ имѣетъ дѣло съ одними произведеніями своей рефлексіи, представленіями и отвлеченными понятіями, а не съ дѣйствительными вещами, и доказа-

тельства его заключаются не въ чемъ иномъ, какъ въ одномъ логическомъ разнаго рода сопоставленіи между собою понятій, но не самыхъ вещей, стоящихъ вдали и независимо отъ этого логическаго процесса мышленія. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы не могли имѣть полной увѣренности въ бытіи Божіемъ, точно также какъ не слѣдуетъ и то, чтобы мы не могли быть вполнѣ увѣренными въ бытіи внѣ насъ существующихъ вещей. Для пріобрѣтенія увѣренности въ бытіи чего бы то ни было существуетъ у нясъ не логическій, а другой и единственный способъ, посредствомъ котораго въ немъ мы убѣждаемся. Этотъ способъ заключается не въ чемъ либо иномъ, какъ только в непосредственномъ и живомъ дѣйствіи на насъ внѣшняго бытія и въ такомъ же непосредственномъ и живомъ воспріятіи нами этихъ дѣйствій, посредствомъ врожденныхъ намъ къ этому способностей, вслѣдствіе чего возникаетъ въ насъ столько же живая и непосредственная вѣра въ бытіе, предваряющая собою всякій логическій процессъ, и потому составляющая собою первоначальное явленіе въ нашемъ духѣ, само по себѣ неотразимое, несомнѣнное, и стоящее прежде и выше всякихъ логическихъ доказательствъ. Такъ мы убѣждаемся въ бытіи внѣ насъ существующихъ вещей, такъ мы получаемъ увѣренность и въ бытіи Божіемъ. Всѣ чувственные предметы непосредственно дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства, и вслѣдствіе воспріимчивости нашихъ чувствъ къ ихъ впечатлѣніямъ непосредственно возникаетъ въ насъ неотразимая вѣра въ ихъ бытіе, которая, будучи сама въ себѣ очевидна и несомнѣнна, не имѣетъ никакой нужды для подтвержденія своей истинности въ какихъ либо аргументаціяхъ ума, равно какъ не опасается какихъ либо враждебныхъ дѣйствій со стороны логики, которая не дала ее намъ, и потому отнять ее у насъ не въ состояніи. Точно такимъ же образомъ въ духѣ нашемъ, въ

которомъ есть способность къ сверхчувственному [1]), вслѣдствіе воспріятія впечатлѣній изъ этой области, непосредственно возникаетъ вѣра въ бытіе Бога, которая, какъ все непосредственно сознаваемое, сама въ себѣ заключаетъ неоспоримую очевидность и достовѣрность, почерпая ее изъ самаго источника бытія, и, какъ все первоначальное, не зависящее въ своемъ происхожденіи отъ разума, не можетъ быть имъ доказываема, въ чемъ и не имѣетъ никакой нужды. Основанія для ней разумъ демонстративный дать не можетъ, а скорѣе она сама для его дѣятельности можетъ служить основаніемъ. Если что можетъ разумъ сдѣлать для ней, то только одно—способствовать къ ея уясненію и познанію, какъ естествоиспытатель способствуетъ познанію природы.—дать же ее, или произвести изъ себя онъ не въ силахъ, все равно какъ безсиленъ уничтожить ее, или замѣнить ее чѣмъ либо другимъ. Вѣра въ Бога не есть отвлеченное представленіе или понятіе, а есть непосредственный и живой фактъ сознанія людьми Божества, любви къ Нему и преданности, не есть она произвольный, выработанный мыслію знакъ, или буква, а есть внутренній законъ, написанный на сердцѣ, внутренній инстинктъ души, влекомой къ Богу, есть, можно сказать, самая природа души, такъ какъ безъ ней немыслима душа человѣческая. Человѣкъ потому и есть человѣкъ, что ему прирождена способность къ воспріятію сверхчувственнаго, и что у него есть вѣра въ Бога, безъ этого же онъ существенно не отличался бы отъ животныхъ, такъ какъ послѣднія кромѣ этого все имѣютъ въ малой долѣ и даже умъ. Представлять, поэтому, что разумъ или философія можетъ создать религію и вѣру въ Бога, равняется тому, если бы мы стали предполагать, что какая либо наука мо-

[1]) Эту способность Якоби въ своемъ разговорѣ о Юмѣ назвалъ нашею способностію откровенія, смысломъ, способностію воспріятія, а во введеніи къ собранію своихъ философскихъ сочиненій называетъ ее чувствомъ или разумомъ.

жетъ создать зрѣніе, или слухъ, или языкъ, хотя должно замѣтить, что философія можетъ способствовать развитію и уясненію религіи, все равно, какъ знаніе природы можетъ способствовать развитію зрѣнія, слуха и языка. Но какъ бы ни совершенствовалась физика, она никогда не въ состояніи будетъ сама стать природою и собою замѣнить ее. Такъ точно и философія, какъ бы высоко ни поднималась, никогда не сдѣлается религіею, и не въ состояніи будетъ замѣнить ее собою.

Вотъ въ общихъ чертахъ воззрѣніе Якоби на основаніе вѣры въ бытіе Божіе и способъ убѣжденія въ бытіи Его! Нѣчто подобное ему, какъ мы замѣтили выше, можно встрѣчать у мистиковъ, особенно у *Іоанна Весселя* [1]), но до Якоби никто изъ западныхъ философовъ и теологовъ съ такою поразительною очевидностію не обнаружилъ предъ всѣми и не доказалъ такъ основательно и твердо того, что вѣра въ бытіе Божіе, какъ все первоначальное, не можетъ быть доказываема демонстративнымъ разумомъ, хотя въ тоже самое время она ничего не теряетъ отъ этого, потому что въ себѣ самой, въ своей первоначальности и непосредственности заключаетъ неопровержимую достовѣрность. Къ этому остается присовокупить только, что воззрѣніе Якоби получило большую силу и господство въ позднѣйшихъ богословскихъ системахъ на западѣ. Хотя оно доведено было до крайности въ системѣ *Шлейерма-*

[1]) По ученію Весселя, общій и ближайшій путь, посредствомъ котораго каждый достигаетъ вѣры въ бытіе Божіе, есть внѣдренное въ душу каждаго знаніе (notitia) о Богѣ. Какъ на землѣ нѣтъ ни одного мѣста, въ которое больше или меньше не проникали бы лучи солнца, такъ точно нѣтъ ни одной разумной души, которая болѣе или менѣе не освѣщалась бы лучемъ этого божественнаго знанія. Но это знаніе въ своемъ развитіи бываетъ неодинаково и до безконечности различно,—что зависитъ отъ степени развитія воспріимчивости къ нему души, отъ ея умственнаго и нравственнаго состоянія, точно также, какъ обиліе и сила свѣта солнечнаго въ разныхъ мѣстахъ зависитъ отъ разныхъ условій ихъ положенія, близости къ солнцу, или отдаленности и т. п. (De orat. lib. V. Ullmann. s 200)

хера, хотѣвшаго вѣру въ Бога, понятую имъ какъ чувство зависимости отъ безконечнаго, совершенно отрѣшить отъ всего разсудочнаго и доказательнаго, но позднѣйшіе западные теологи успѣли обойти эту крайность, предоставивъ за разумомъ свою долю участія только не въ изысканіи, или доказательствѣ истины бытія Божія, а въ ея раскрытіи или разъясненіи, и вмѣстѣ съ этимъ оставивъ за всѣми прежними доказательствами бытія Божія значеніе не доказательствъ въ собственномъ смыслѣ, а только логическихъ показаній или поясненій.

Такимъ образомъ богословствующая мысль на западѣ, хотя длиннымъ и продолжительнымъ путемъ, но пришла въ концѣ къ тому же самому воззрѣнію, какого изначала держались отцы и учители древней церкви, полагая единственною основою вѣры въ бытіе Божіе прирожденную всѣмъ идею Бога, и считая главнѣйшимъ и лучшимъ способомъ къ пріобрѣтенію болѣе живой увѣренности въ бытіи Божіемъ правильное и жизненное развитіе этой идеи чрезъ поддержаніе живаго союза съ Богомъ, при чемъ не исключалось и вспомогательное участіе разума въ развитіи этой же идеи, хотя она въ себѣ самой заключала несомнѣнное и неопровержимое свидѣтельство бытія Божія.

§ 37.

II. О познаваемости Бога, при непостижимости Его существа.

Если Богъ есть, если наша вѣра въ Его бытіе непоколебима и неложна, то спрашивается, что же такое Богъ по Своему существу? Что мы знаемъ, и можемъ ли что знать о Немъ? На это мы должны отвѣтить тѣмъ, что первою нашею мыслію о Богѣ, нераздѣльно и непосредственно связанною съ вѣрою въ Его бытіе, есть мысль о Его непостижимости.

Прирожденное нашему духу чувство Божества, переходя въ разумное сознаніе и проникаясь имъ, всегда является, скажемъ словами *св. Іустина*, „мыслію о чемъ то неизъяснимомъ“ [1]), иначе говоря, мыслію о Богѣ, какъ Существѣ безмѣрно возвышающемся надъ всѣми конечными существами, а потому необъятномъ для нашего разума. Мы потому и вѣруемъ въ Бога, какъ Бога, что съ этою вѣрою нераздѣльно всегда соединяемъ сознаніе о Немъ, какъ Существѣ не похожемъ на всѣ конечныя существа и стоящемъ безконечно выше ихъ, а слѣдовательно и нашего собственнаго разума,—и таковое сознаніе наше всегда бываетъ тѣмъ сильнѣе и глубже, чѣмъ глубже и живѣе—наша вѣра въ бытіе Божіе. Но это не значитъ, что на основаніи этого мы должны представлять Бога Существомъ совершенно отдаленнымъ отъ всего ограниченнаго и конечнаго, и безусловно недосягаемымъ и недовѣдомымъ для нашей мысли. Самая вѣра въ бытіе Бога присущая нашему духу, а также существующая въ немъ неотразимая потребность знать Бога говорятъ противное, ясно предполагая собою извѣстную степень познаваемости. Болѣе же, и фактически убѣждаютъ насъ въ этомъ самыя откровенія Бога, всегда являвшаго и являющаго Себя въ мірѣ естественнымъ и сверхъ-естественнымъ образомъ, и конечно не для чего иного, какъ для того, чтобы люди Его познавали. Таково ученіе объ этомъ и откровенія и церкви, къ изложенію котораго мы и переходимъ.

§ 38.

Ученіе откровенія.

Откровеніе ясно учитъ о непостижимости для насъ Бога, указывая причину этого въ несоизмѣримомъ величіи существа Божія сравнительно съ существомъ духа нашего. Но съ не-

[1]) Apolog. 2. n. 6

меньшею ясностію учитъ оно и о томъ, что Богъ, хотя безпредѣльно высокъ и великъ въ сравненіи съ человѣкомъ, но не закрытъ и не несообщимъ для него всецѣло, такъ какъ Самъ благоволилъ открыть Себя въ твореніи и не перестаетъ являть Себя людямъ разнообразно естественнымъ и сверхъ-естественнымъ образомъ, какъ во всѣхъ дѣлахъ Своего творенія, такъ въ особенности и въ духѣ человѣческомъ, который Онъ украсилъ Своимъ образомъ. А потому человѣкъ, одаренный способностію знать Бога, и можетъ и долженъ познавать Его по мѣрѣ своихъ силъ, — въ этомъ заключается Его высокое назначеніе (Дѣян. 17, 26—28), въ этомъ—его истинная жизнь (Іоан. 17, 3).

Еще Моисею, не смотря на его необычайную близость къ Себѣ, Господь прямо и рѣшительно объявилъ, что человѣку невозможно непосредственно зрѣть самое лице или существо Божіе. На просьбу Моисееву показать ему Свою славу, Онъ отвѣчалъ ему: *не возможеши видѣти лица Моего.* Почему же? *не бо узритъ человѣкъ лице Мое, и живъ будетъ* (Исх. 33, 18. 20). Причина, слѣдовательно, невозможности для человѣка непосредственно зрѣть лице Божіе заключается съ одной стороны въ безпредѣльномъ величіи существа Божія, а съ другой въ узкости и ограниченности природы человѣческой, вовсе неспособной къ тому, чтобы обнять собою и воспринять это величіе, такъ что если бы человѣкъ возмечталъ, во чтобы то ни стало, достигнуть этого, то всѣ усилія его въ семъ случаѣ, кромѣ безплодности, должны бы были окончиться одною смертоносною разрушительностію своей собственной природы. Но здѣсь же Самимъ Богомъ показывается Моисею и то, что существо Божіе не безусловно закрыто и недоступно для человѣка, что и въ немъ есть такого рода сторона, которая можетъ открываться человѣку, и этимъ давать ему возможность отчасти судить и знать о самомъ ве-

личіи и существѣ Божіемъ. Указавши Моисею на то, что ему невозможно зрѣть лице Божіе, Господь говоритъ ему слѣдующее: *егдаже прейдетъ* (будетъ проходить) *слава Моя, и положу тя въ разсѣлинѣ камене, и покрыю рукою Моею надъ тобою, дондеже мимоиду; и отъиму руку Мою, и тогда узриши задняя Моя* (Исх. 33, 22. 23). т. е. увидишь Меня сзади,—съ обратной или прикровенной стороны Моего существа. Вотъ та сторона, какой можетъ открываться. и дѣйствительно открываетъ Себя людямъ Богъ, давая имъ чрезъ это возможность гадательно судить и заключать о самомъ Его существѣ. Что это за сторона открывающагося людямъ существа Божія, это совершенно ясно показали, какъ самъ Моисей, такъ за нимъ другіе св. писатели, особенно Давидъ, изображая дѣла всемогущества, премудрости и благости Божіей, непрерывно являемыя въ мірѣ, и составляющія собою какъ бы тѣнь, отбрасываемую отъ существа Божія, или какъ бы нѣкоторый покровъ, въ который оно облекается, чтобы дѣлать для насъ видимымъ само по себѣ недоступное для насъ Его безконечное величіе (Пс. 18, 103; Іов. 12). Развивая мысль всего ветхозавѣтнаго откровенія о непостижимости Божіей, Сирахъ изображаетъ ее въ слѣдующихъ замѣчательныхъ чертахъ: „многое можемъ мы сказать, и однакоже не постигнемъ Его (Бога), и конецъ словъ: Онъ есть все. Гдѣ возьмемъ силу, чтобы прославить Его? ибо Онъ превыше всѣхъ дѣлъ своихъ... Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете, но и затѣмъ Онъ будетъ превосходнѣе. И величая Его, прибавьте силы, но не трудитесь, ибо не постигнете. Кто видѣлъ Его, и объяснитъ? и кто прославитъ Его, какъ Онъ есть“ (Сирах. 43, 29—34)? Но изображая съ такою силою невозможность для человѣка постигнуть Бога, какимъ Онъ есть въ Себѣ, Сирахъ не исключаетъ этимъ возможности познавать Его такимъ, какимъ Онъ является въ дѣлахъ сво-

его творенія. Указывая на эти дѣла, онъ убѣждаетъ всѣкъ видѣть и познавать въ нихъ все сотворившаго Господа (Сир. 43, 5. 36).

Таково же ученіе объ этомъ и новозавѣтнаго откровенія. Апостолъ Іоаннъ учитъ: *Бога никтоже видѣ никогда же* (никогда—πώποτε. Іоанн. 1, 18). Туже мысль о непостижимости Божіей повторяетъ и ап. Павелъ съ поясненіемъ. почему нельзя зрѣть самого существа Божія. *Богъ*, говоритъ онъ, *живетъ во свѣтѣ неприступнѣмъ. егоже никтоже видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Причина, почему никто изъ людей никогда не могъ, и никогда не будетъ въ состояніи зрѣть Бога, заключается въ томъ, что Богъ обитаетъ во свѣтѣ неприступномъ, т. е. такого рода области бытія и жизни, которая стоитъ далеко выше предѣловъ разума человѣческаго, куда. поэтому, вовсе не въ силахъ проникнуть взоръ его, подобно тому. какъ зрѣніе глаза не въ состояніи проникнуть во внутреннюю область солнечнаго свѣта. Но это не значитъ, чтобы Богъ былъ совершенно сокрытъ и недоступенъ для насъ. Будучи невидимъ и недоступенъ въ Своемъ существѣ, онъ являетъ Себя людямъ. по мѣрѣ ихъ пріемлемости, въ разнаго рода видимыхъ откровеніяхъ естественнаго и сверхъ-естественнаго характера. *Разумное Божіе* (γνωστὸν τοῦ θεοῦ), т. е. что можно знать о Богѣ, говоритъ ап. Павелъ, *явъ есть въ нихъ* (т. е. язычникахъ), *Богъ бо явилъ есть имъ. Невидимая бо Его отъ созданія міра твореніи помышляема видима суть и присносущная сила Его и божество* (Рим. 1, 19. 20). Тотъ же апостолъ въ посланіи къ евреямъ пишетъ: *многочастнѣ* (πολυμερῶς)—въ разные періоды времени, *и многообразнѣ* (πολυτρόπως)—въ разныхъ видахъ—*древле Богъ глаголавый во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днiй сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1), кото-

рый, по выраженію ап. Іоанна, какъ *сый въ лонѣ Отчи, Его исповѣда* (Іоан. 1, 18).

Потому то мы, хотя не можемъ познавать Бога въ самомъ Его существѣ, но можемъ познавать Его такъ, какъ Онъ является намъ въ своихъ откровеніяхъ. И этого рода познанія, при условіяхъ настоящей нашей жизни, вполнѣ достаточно для насъ (Іоан. 17, 3), хотя само въ себѣ это познаніе не есть полное и совершенное. Ибо мы теперь, по слову ап. Павла, познаемъ Бога не всецѣло, а только отчасти, точно также, какъ и видимъ Его не лицемъ къ лицу, а *яко зерцалом* (δι ἐσόπτρου) *въ гаданіи* (1 Кор. 13, 9. 12), т. е. не въ Самомъ Его существѣ, а только въ отображаемомъ Имъ въ духѣ нашемъ и во всемъ мірѣ образѣ, по которому мы только отчасти и гадательно можемъ судить о самомъ Его существѣ.

§ 39.

Ученіе церкви.

Такъ учила о мѣрѣ возможности Богопознанія и церковь, строго придерживаясь здѣсь заключающей въ себѣ истину середины между двумя воззрѣніями на этотъ предметъ, съ одной стороны пантеистическимъ, разсчитывавшимъ на обладаніе полнымъ и совершеннымъ знаніемъ Бога, а съ другой—дуалистическимъ, считавшимъ совершенно невозможнымъ какого бы то ни было рода знаніе о Богѣ. Пантеизмъ, помѣщая Бога въ глубинѣ міра, и отождествляя Его существо съ сущностію міровою, равно какъ проявленія Его бытія и жизни съ явленіями міровыми, естественно могъ почитать понимаемаго въ своемъ особенномъ смыслѣ Бога вполнѣ постижимымъ и познаваемымъ наравнѣ со всѣми другими предметами, принадлежащими къ области вѣдѣнія человѣческаго. Между тѣмъ съ точки зрѣнія дуалистической выходило со-

вершенно иначе. Возвышая Бога надъ міромъ и отдаляя Его отъ міра настолько, что Тотъ и другой должны были являться совершенными противоположностями, не имѣющими между собою никакого соприкосновенія и соотношенія, ничего схожаго и аналогическаго, дуализмъ естественно долженъ былъ признать Бога совершенно закрытымъ, несообщимымъ, а вмѣстѣ съ симъ и недоступнымъ и вовсе невѣдомымъ для человѣка. То и другое воззрѣніе на Бога, составлявшее недугъ древней языческой религіи и философіи, силилось найти себѣ мѣсто и въ христіанствѣ, пробивая себѣ къ нему дорогу посредствомъ разнаго рода лжеученій и ересей, проникнутыхъ то пантеизмомъ, то дуализмомъ, или совмѣстно тѣмъ и другимъ, только съ перевѣсомъ какого либо изъ элементовъ-пантеистическаго, или дуалистическаго. Такого рода напр. были, ставшія затрогивать христіанство еще въ самомъ его началѣ, всѣ гностическія лжеученія и ереси, которыя, смотря по тому, на чью сторону больше наклонялись, на сторону ли пантеизма, или дуализма, располагали своихъ приверженцевъ то проповѣдывать совершенную постижимость Бога, какъ это дѣлали Валентинъ, Птоломей и Василидъ [1]), то наоборотъ объявлять Его совершенную непознаваемость, какъ дѣлали Кердонъ и Маркіонъ съ своими послѣдователями [2]). Подобнаго же характера было и впослѣдствіи возникшее аріанство, которое также то признавало совершенную непознаваемость Божества, чего держался Арій [3]), то наоборотъ утверждало Его совершенную познаваемость, какъ учили Аэцій и Евномій [4]). Въ виду этихъ то крайнихъ и враждебныхъ христіанству воззрѣній на познаваемость Божества, церковь, въ лицѣ

---

[1]) Ирин. contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 9.
[2]) Ibid. lib. 1. c. 27. n. 1. 2.
[3]) Philostorg hist. eccles lib. II. c. 3.
[4]) Theodoret. haeretic. fabul. lib. IV. c. 3 de Eunom. et Aet.

своихъ учителей, начиная съ первыхъ вѣковъ, всегда твердо отстаивала и оберегала свою срединную и истинную точку зрѣнія, опредѣляемую ея всегдашнею вѣрою въ Бога, какъ Творца міра въ своемъ собственномъ существѣ непостижимаго, но познаваемаго въ своихъ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ, являемыхъ въ мірѣ. Изъ этой именно, а не иной точки зрѣнія исходя, древніе учители церкви, какъ сейчасъ увидимъ, съ одной стороны изображаютъ Бога, какъ такое Существо, которое, будучи творческою всего виною, по своей внутренней природѣ стоитъ безконечно выше всего тварнаго, и потому не можетъ быть обнято и постигнуто мыслію человѣческою, подобно тому какъ постигаются ею конечные предметы. Но съ другой стороны, руководясь тою же мыслію о Богѣ, какъ виновникѣ міра, они не представляютъ Его существомъ совершенно отрѣшеннымъ отъ міра, какъ чего то ему совершенно чуждаго и не имѣющаго съ нимъ ничего схожаго и аналогическаго, а напротивъ изображаютъ Его въ самомъ близкомъ и родственномъ отношеніи къ міру, избираемому Имъ въ орудіе и мѣсто для откровенія Своего величія и славы, и на самый міръ, поэтому, смотрятъ какъ на дѣйствительное отображеніе совершенствъ Его, въ которомъ человѣкъ можетъ и долженъ созерцать величіе Божіе и учиться доступному для него Боговѣдѣнію. Такимъ образомъ древніе учители своимъ воззрѣніемъ на познаваемость Бога съ одной стороны поражали, возникавшую изъ пантеизма, горделивую самоувѣренность въ возможности всецѣло знать Бога, не исключая и самаго Его существа, а съ другой стороны подрывали въ самой основѣ и выраждавшееся изъ дуализма мнѣніе о безусловной невозможности знать что либо о Богѣ.

Уже *св. Іустинъ* довольно ясно опредѣляетъ церковную точку зрѣнія на познаваемость Бога при непостижимости Его существа. Противопоставляя грубому представленію язычни-

ковъ о своихъ божествахъ, какъ существахъ конечныхъ, воззрѣніе на Бога христіанское, онъ учитъ, что Богъ не есть существо, стоящее въ ряду всѣхъ извѣстныхъ намъ и доступныхъ нашему разуму и опыту конечныхъ существъ, а напротивъ Онъ представляетъ собою существо „превысшее всякой сущности“, а потому „неизреченное и неизъяснимое“ [1]). Тогда какъ для ложныхъ языческихъ божествъ существуютъ многія имена, для Него нѣтъ даже и нельзя къ Нему приложить никакого собственнаго и опредѣленнаго имени [2]), потому что имена существуютъ для обозначенія и различенія предметовъ при ихъ множествѣ и разнообразіи, а Богъ исключительно одинъ [3]). Но, возвышая Бога надъ всѣмъ конечнымъ, Іустинъ не представляетъ Его въ такомъ отдаленіи отъ міра, чтобы между Нимъ и міромъ существовала непроходимая бездна, чрезъ которую не могъ бы пройти отъ Бога къ людямъ никакой лучь изъ Его премірнаго существа. По Іустину, Богъ, будучи Самъ въ Себѣ—въ Своемъ существѣ недостижимъ и непостижимъ, открываетъ Себя людямъ въ мірѣ, какъ Своемъ твореніи. Онъ проявляетъ Себя въ благородныхъ душахъ, по причинѣ ихъ сродства съ Нимъ и желанія видѣть Его [4]). Онъ открываетъ Себя чрезъ Слово, а Слово Его открывало Себя въ самыхъ разнообразныхъ формахъ въ ветхомъ завѣтѣ, и наконецъ явилось во Христѣ [5]). Слѣдовательно, Онъ можетъ быть познаваемъ людьми, насколько открывается имъ въ Своихъ дѣйствіяхъ и благодѣяніяхъ, какъ ихъ Творецъ, Отецъ и Господь [6]).

---

[1]) Dialog. cum Tryph. n 4.
[2]) Apolog. II n. 5 6.
[3]) Cohort. ad graec n. 21.
[4]) Dialog. n. 4
[5]) Apolog. II. n. 10
[6]) Apolog. II n. 6.

Воззрѣніе Іустина раздѣляется и уясняется дальнѣйшими отцами и учителями. Чтобы яснѣе изобразить ту несоразмѣрность между существомъ Божіимъ и духомъ человѣческимъ, вслѣдствіе чего первое не можетъ быть обнято и постигнуто послѣднимъ, *св. Θеофилъ антіохійскій* прибѣгаетъ къ слѣдующаго рода сравненіямъ. „Если человѣкъ", говоритъ онъ, „не можетъ взглянуть на солнце... по причинѣ его чрезмѣрнаго жара и силы, то не тѣмъ ли менѣе смертный человѣкъ можетъ зрѣть неизреченную славу Бога?.. Какъ зерно гранатнаго яблока, въ немъ содержащееся, не можетъ видѣть то, что́ есть внѣ кожицы, будучи само внутри, такъ и человѣкъ, который вмѣстѣ со всѣмъ твореніемъ содержится рукою Божіею, не можетъ видѣть Бога" [1]). Но какъ ни рѣзко разграничиваетъ Θеофилъ существо Божіе, Собою какъ бы ограждающее міръ, подобно атмосферѣ, отъ міра и заключеннаго внутри его человѣка, тѣмъ не менѣе онъ вовсе не представляетъ Бога совершенно закрытымъ для человѣка и недоступнымъ для его познающаго духа. Съ его точки зрѣнія, Богъ, Своимъ существомъ объемля какъ бы снаружи вселенную, въ тоже время внутрь проникаетъ ее и Своею силою, которая, какъ духъ Божій, подобно душѣ, оживляетъ и поддерживаетъ весь ея организмъ [2]). И какъ не видя души, мы знаемъ и судимъ о ней по ея дѣйствіямъ въ тѣлѣ, такъ точно не видя непосредственно самаго существа Божія, мы можемъ судить и знать о немъ изъ его явленій и дѣйствій въ мірѣ [3]), такъ какъ „Богъ все создалъ изъ небытія въ бытіе, дабы изъ дѣлъ Его было познаваемо и разумѣемо Его величіе" [4]). Кромѣ того, Богъ, подобно свѣту, открывается для духовныхъ очей чело-

[1]) Ad Authol. Lib. 1. n. 5.
[2]). Ibidem.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibid. n. 4.

вѣческихъ и бываетъ видимъ ими, насколько они бываютъ здоровы и свободны отъ мрака грѣховнаго [1]), а вѣчно присущее Ему Слово открывало Его людямъ, провозвѣщая будущее чрезъ пророковъ и наконецъ само явившись во Христѣ [2]). Подобнымъ образомъ разсуждаетъ о Богѣ *Татіанъ*, который, возвышая Его надъ всѣмъ міромъ, называетъ неосязаемымъ, невыразимымъ никакимъ искусствомъ, но въ тоже время утверждаетъ, что „мы познаемъ Его чрезъ твореніе Его, и невидимое могущество постигаемъ чрезъ дѣла Его“ [3]). По *Минуцію Феликсу*, „Бога нельзя видѣть, Онъ слишкомъ величественъ; нельзя Его осязать, Онъ слишкомъ тонокъ; нельзя Его измѣрить, Онъ выше чувствъ, безконеченъ, неизмѣримъ, и во всемъ Своемъ величіи извѣстенъ только Самому Себѣ. Наше же сердце слишкомъ тѣсно для такого познанія, и потому мы только тогда оцѣниваемъ Его достойно, когда называемъ Его неоцѣненнымъ... Кто мечтаетъ познать величіе Божіе, тотъ умаляетъ Его, а кто не хочетъ умалять Его, тотъ не пытается познать Его“ [4]). Но не могши знать Бога, каковъ Онъ есть въ Самомъ Себѣ, и какъ Онъ Самъ Себя знаетъ, мы можемъ знать о Немъ, какъ Онъ открывается въ мірѣ. Замѣчая здѣсь Его провидѣніе и устроенный Имъ порядокъ, мы, подобно тому, какъ по замѣчаемому въ какомъ либо домѣ порядку судимъ о его хозяинѣ, какъ болѣе совершеннѣйшемъ, чѣмъ самый этотъ домъ и порядокъ, можемъ судить и заключать о томъ, что Онъ „прекраснѣе самихъ звѣздъ и частей всего міра“ [5]).

Имѣя въ виду заблужденія тѣхъ изъ гностиковъ, которые воображали, что „они какъ будто бы измѣрили, проникли

[1]) Ibid. lib. I. n. 2.
[2]) Ibid. lib. II. n. 9. 10.
[3]) Orat. contr. graec. n. 4
[4]) Octav. n. 18.
[5]) Ibidem.

и всецѣло изслѣдовали Бога“ [1]), и самыя глубины Его [2]), *св. Ириней* обращаетъ ихъ взоры на величіе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ, которыя, не смотря на то, что составляютъ одни только дѣйствія, вполнѣ неизмѣримы и неизъяснимы, и уже этимъ самымъ ясно должны внушить каждому, что Тотъ, Кому принадлежатъ они, „неизмѣримъ въ сердцѣ и невмѣстимъ въ умѣ“ [3]). „Если человѣкъ, говоритъ Ириней, не постигаетъ полноты и величія руки Божіей, то какъ можетъ кто либо понять или знать въ своемъ сердцѣ столь великаго Бога“ [4])? „Если тѣ, которые считаютъ себя совершенными, не знаютъ и того, что есть въ рукахъ, подъ ногами, предъ глазами и на землѣ, и даже расположенія волосъ на своей головѣ, то какимъ образомъ повѣримъ имъ относительно духовнаго, пренебеснаго и того, что, по ихъ суетному убѣжденію, выше Бога“ [5])? Въ виду же того заблужденія гностиковъ, что они, не признавая Творца міра Богомъ, считали за Бога какое-то высшее творца міра существо, и притомъ вовсе невѣдомое и не имѣющее никакого общенія съ міромъ и родомъ человѣческимъ, св. Ириней училъ, что такого Бога не существуетъ на дѣлѣ, а онъ есть только воображаемый гностиками, какъ Богъ Епикуровъ, который ничего не дѣлаетъ ни себѣ, ни другимъ, т. е. ни о чемъ не промышляетъ [6]). Истинный же Богъ есть Творецъ міра, открывающій Себя въ мірѣ чрезъ Сына и—въ Сынѣ, а потому и познаваемъ; и это познаніе не служитъ къ Его униженію, потому что мы познаемъ Его „не по величію и существу, ибо никто не измѣрилъ Его и не осязалъ, а какъ Творца и Промыслителя и чрезъ это убѣждаемся, что Онъ

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 19 n 3.
[2]) Ibid. lib II c. 28 n. 9
[3]) Ibid lib IV c. 19 n. 2.
[4]) Ibid n 3.
[5]) Ibid lib. II c. 28. n 9.
[6]) Ibid lib III c. 24. n. 2.

истинный Богъ“ [1]). По поводу же того злоупотребленія, какое гностики дѣлали изъ словъ Спасителя: никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына (Матѳ. 11, 27), чтобы подтвердить свое лжеученіе о безусловной невозможности знать Бога, Иринеи замѣчаетъ слѣдующее: „Господь не сказалъ, что Отецъ и Сынъ вовсе не могутъ быть познаны, иначе напрасно было бы Его пришествіе. Ибо для чего Онъ пришелъ сюда? Для того ли, чтобы сказать намъ: не ищите Бога, Онъ невѣдомъ и Его не найдете, какъ лгутъ послѣдователи Валентина, будто Христосъ такъ сказалъ ихъ эонамъ? Но это нелѣпость. Ибо Господь научилъ насъ, что никто не можетъ знать Бога, если Богъ не научитъ, т. е. что Богъ не познается безъ Бога, а чтобы Богъ былъ познанъ, на это есть воля Отца. Ибо Его познаютъ тѣ, кому откроетъ Сынъ“ [2]).

По *Тертулліану*, излагавшему, подобно Иринею, свое ученіе о познаваемости Бога въ виду двухъ крайнихъ гностическихъ на это воззрѣній, „Богъ невидимъ, хотя въ тоже время можетъ быть примѣчаемъ (въ мірѣ), недостижимъ, хотя чрезъ благодать и можетъ быть сообщаемъ, неопредѣлимъ, хотя чувствомъ человѣческимъ можетъ быть распознаваемъ. И потому самому, что Онъ есть таковъ и есть истинный и столь великій (Богъ). Тогда какъ все прочее можетъ быть обычнымъ образомъ видимо, осязаемо и опредѣляемо, и вслѣдствіе этого является меньшимъ, чѣмъ глаза видящіе или руки осязающія, существо безконечное бываетъ вѣдомо (вполнѣ) Себѣ одному, и если что заставляетъ цѣнить въ Немъ Бога, то это то, что оно неуловимо для оцѣнки. Итакъ Его величіе дѣлаетъ Его для людей вѣдомымъ и невѣдомымъ; и понятно, какъ велика

[1]) Ibidem et lib. IV c. 20. n. 1.
[2]) Ibid lib IV. c 6. n. 4.

вина тѣхъ, которые не хотятъ познать Того, Кого не знать не могутъ“ [1]).

Если же кто изъ древнихъ учителей, то по преимуществу учители александрійскіе стремились къ тому, чтобы представленіе о Богѣ совершенно отрѣшить отъ всякой тѣни чего либо тварнаго и конечнаго, но и они, хотя рѣзче другихъ изображаютъ безконечное превосходство Божества сравнительно со всѣмъ конечнымъ и ограниченнымъ, не смотря на это не уединяютъ Его отъ міра и не набрасываютъ на Него непроницаемаго покрова, который бы дѣлалъ Его вовсе несообщимымъ и недовѣдомымъ для людей. И съ ихъ точки зрѣнія, хотя въ Самомъ Себѣ—въ Своемъ существѣ Богъ недоступенъ и непостижимъ, но Онъ можетъ быть познаваемъ въ своихъ откровеніяхъ и дѣйствіяхъ въ мірѣ. По *Клименту александрійскому*, Богъ есть исключительное и ни съ чѣмъ несравнимое существо, „Онъ есть единое, и глубже единаго, и выше самаго единства (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα [2]), Онъ превыше мѣста, времени и свойствъ всего сотвореннаго [3]), а потому никогда не можетъ быть познанъ человѣческою мудростію [4]) и сдѣлаться предметомъ знанія [5]). Но знаніе, премудрость и истина есть Сынъ (Божій)“ [6]). Онъ—то одинъ и открываетъ намъ Бога—Своего Отца, и даетъ намъ возможность познавать Его чрезъ Себя. „Не солнце являетъ истиннаго Бога, а истинное Слово—это солнце души, чрезъ которое одно просвѣщается глазъ ея свѣтомъ, проникающимъ ее

---

[1]) Apologet. cap. 17. Подобнымъ образомъ разсуждаетъ *Кипріанъ* въ соч De idolor. vanit. n. 9.

[2]) Paedag. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. t. VIII. col. 336.

[3]) Strom. lib. II. c. 2. Ibid. col 936. 937.

[4]) Ibidem.

[5]) Strom. lib. IV. c. 25. Ibid. col. 1365.

[6]) Ibidem.

до самой ея глубины“ [1]). „Чтобы подняться до приблизительно вѣрнаго представленія о Богѣ, нужно сперва (δι' ἀναλύσεως) отрѣшиться своею мыслію отъ всего пространственнаго, конечнаго и многоразличнаго, дабы достигнуть чрезъ это понятія чистаго единства (μονάς), ставши же на этой вершинѣ бытія, мы должны приникнуть къ области величія Христова (ἀπορρίψωμεν εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), и тогда только въ состояніи будемъ, насколько это возможно, достигнуть разумѣнія Всемогущаго“ [2]). По поводу указаннаго нами воззрѣнія Климентова на познаваемость Бога, нельзя не замѣтить, что вслѣдствіе своей неумѣренной заботливости очистить представленіе о Богѣ отъ всего ограниченнаго и конечнаго онъ становится довольно близокъ къ дуалистической и неоплатонической точкѣ зрѣнія, по которой представленіе о Богѣ низводится на степень одного совершенно неопредѣленнаго, абстрактнаго понятія. Но не нужно при этомъ терять изъ виду того, что Климентово чистое и повидимому отрѣшенное отъ всякаго содержанія понятіе о Богѣ восполняется живымъ и опредѣленнымъ понятіемъ о Его Сынѣ, какъ полномъ и упостасномъ откровеніи Его, вслѣдствіе чего его точка зрѣнія на Божество является существенно отличною отъ точки зрѣнія неоплатонической. По Клименту, Богъ не безусловно невѣдомъ для людей,—будучи невѣдомъ Самъ въ Себѣ, Онъ становится вѣдомымъ при посредствѣ Своего Сына, или Слова.

И по *Оригену*, Богъ, будучи возвышеннѣйшимъ и несравнимымъ Существомъ по отношенію ко всему конечному, въ Себѣ Самомъ непостижимъ и неопредѣлимъ [3]), но въ тоже время Онъ не безусловно непознаваемъ и невѣдомъ. Потому что, будучи недоступенъ и закрытъ въ своемъ Существѣ, Онъ

[1]) Cohort. ad gent. c. VI. Ibid. col. 173.
[2]) Strom. lib. V. c. 11. Ibid. T. IX. col. 108, 109.
[3]) De princip. lib. I. c. I. n. 5.

въ своихъ дѣйствіяхъ открываетъ Себя людямъ, которымъ Имъ же Самимъ и дарована способность познавать Его,—способность не менѣе важная и существенная, чѣмъ другія способности, напр способность зрѣнія, а потому и не могущая и не долженствующая вопреки своему назначенію оставаться совершенно безцѣльною и безплодною [1]). „Мы не можемъ видѣть самой природы или сущности солнца, но, созерцая его блескъ или разсѣеваемые лучи при посредствѣ оконъ или другихъ какихъ либо зрительныхъ орудій, мы можемъ судить и о томъ, каково есть и самое средоточіе и источникъ вещественнаго свѣта. Точно такимъ же образомъ по благоустройству вселенной и по дѣламъ божественнаго провидѣнія, представляющимъ собою какъ-бы нѣкоторые лучи натуры Божіей, мы можемъ сравнительно судить объ этой натурѣ или сущности. Итакъ, если умъ нашъ самъ собою не можетъ непосредственно созерцать Бога какъ Онъ есть въ Себѣ, то онъ можетъ познавать Отца вселенной изъ величія дѣлъ и красоты Его твореній“ [2]).

Ученіе же о познаваемости Божіей *св. Аѳанасія александрійскаго*, которое, можно сказать, характеризуетъ собою воззрѣніе всѣхъ прежнихъ учителей, можно вкороткѣ выразить такъ: „по Своей благости и силѣ Богъ пребываетъ во всемъ, но по Своей природѣ—внѣ всего“ (ἔξω δὲ τῶν παντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) [3]). Какъ стоящій „превыше всякой сущности, Онъ превыше всякаго разумѣнія“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος) [4]), почему если бы Богъ былъ постигаемъ, то не былъ бы Богомъ (Θεὸς γὰρ καταλαμβανόμενος οὐκ ἔστι Θεός) [5]). Но какъ являющійся

---

[1]) Ibid. lib. II. c. 11. n. 4.
[2]) De princip. lib. I. c. 1. n 6.
[3]) De decret. Synod. nyc. c. 11.
[4]) Contr. gent. n. 2.
[5]) Quaest. ad Antioch respons. ad quaest. 1.

чрезъ Свое Слово въ мірѣ и особенно въ духѣ человѣческомъ, носящемъ Его образъ, Онъ можетъ быть людьми познаваемъ [1]); такъ какъ они, взирая на Слово—образъ Отчій, могутъ созерцать въ Немъ Самаго Отца и уразумѣвать Отчее чрезъ Слово [2]).

Такимъ образомъ уже въ первые вѣка христіанства достаточно былъ уясненъ и опредѣленъ догматъ о непостижимости Божіей по существу и познаваемости по Своимъ отношеніямъ къ міру. Но, не смотря на это, въ четвертомъ вѣкѣ онъ становится для учителей церкви предметомъ ихъ особеннѣйшаго вниманія и самаго тщательнаго изученія, естественнымъ слѣдствіемъ чего должно было быть сравнительно съ прежнимъ болѣе полное его раскрытіе и болѣе точное его опредѣленіе. Поводомъ къ этому послужило возникшее въ IV вѣкѣ и ставшее съ неукротимою враждебностію дѣйствовать противъ церкви аріанство, въ основѣ котораго независимо отъ его частнаго ложнаго взгляда на лице Іисуса Христа, лежало такого же характера и общее воззрѣніе на Божество и Его отношеніе къ нашему познанію. Судя по дуалистическому характеру аріанства, нужно было ожидать, что оно, соприкасаясь къ церковному ученію о познаваемости Божества при непостижимости Его существа, направитъ свои нападки на ту сторону этого ученія, по которой Богъ былъ признаваемъ познаваемымъ въ извѣстномъ отношеніи, и вмѣстѣ съ этимъ станетъ защищать безусловную непостижимость и непознаваемость Божества. Такъ и было на первыхъ порахъ. Арій, какъ извѣстно, строго держался своего дуалистическаго представленія о Богѣ, какъ существѣ, совершенно вдали стоя-

---

[1]) Contr. gent. n. 34.

[2]) Ibid n 2

щемъ отъ міра и не имѣющемъ и не могшемъ имѣть къ нему никакого непосредственнаго отношенія [1]), а потому и совершенно непостижимомъ и ни для кого невѣдомомъ, такъ что даже Сынъ не познаетъ Отца Своего [2]). Но дальнѣйшіе послѣдователи Арія, извѣстные подъ именемъ аномеевъ, не смотря на то, что продолжали оставаться совершенно вѣрными его точкѣ зрѣнія, стали утверждать совершенно противное, а именно, безусловную постижимость Божества. Такъ Аэцій прямо утверждалъ, что онъ также хорошо знаетъ Бога, какъ себя самого и даже еще лучше, чѣмъ себя [3]), а Евномій совершенно приравнивалъ человѣческое знаніе Бога къ знанію о себѣ самомъ Бога [4]). Какъ произошло подобное превращеніе въ ученіи аномеевъ о познаваемости Божіей, это объясняется не тѣмъ, что будто бы они измѣнили дуалистическому воззрѣнію Аріеву на Бога и міръ, а тѣмъ, что они только снаружи измѣнили свою діалектическую тактику въ борьбѣ съ православными, ставши называть постижимымъ въ Богѣ то, что Арій называлъ непостижимымъ, но вовсе не измѣняя при этомъ того представленія о Богѣ, какое имѣлъ о Немъ самъ Арій. Вся разница здѣсь между Аріемъ и аномеями заключалась только въ словахъ, но ничуть не въ существѣ самаго дѣла. Съ точки зрѣнія Аріевой на Бога, какъ

---

[1]) Потому то Арій и счелъ необходимымъ допустить въ Словѣ созданное Богомъ и подчиненное Ему существо съ тою цѣлію, чтобы Оно служило для Бога посредникомъ между Нимъ и міромъ и чтобы при помощи этого посредства Онъ могъ явиться Творцемъ міра.

[2]) Philostorg. hist. eccles. lib. II, cap. 3.

[3]) Епиф haeres 76, ed. Colon. 1682. T. I, p. 916.

[4]) Socrat. hist. eccles. lib. IV. c. 7. Cyril. alex. thesaur. assert. 31. По поводу такого суетнаго самохвальства аномеевъ, которое св. Василій считалъ худшимъ, чѣмъ горделивую рѣчь царя вавилонскаго, говорившаго (Ис. 14, 13): *выше звѣздъ поставлю престолъ мой* (Basil contr. Eunom. lib. 1, n. 12), ихъ въ ироническомъ смыслѣ называли *οὐρανοβάται μετεωρολέσχαι* (Philostorg hist. eccles. IX 3. X, 1)

на существо совершенно отрѣшенное отъ міра и не имѣющее съ нимъ ничего сходнаго или аналогическаго, ровно ничего другого нельзя мыслить о Богѣ и приписывать Ему, кромѣ одного чисто отрицательнаго свойства нерожденности (ἀγεννησία), какъ свойства принадлежащаго Ему одному и нераздѣляемаго никакимъ тварнымъ существомъ. Арій, поэтому, совершенно вѣрно опредѣлялъ свое воззрѣніе на Бога, когда называлъ Его всецѣло непостижимымъ и невѣдомымъ. Точно таково же чисто абстрактное представленіе о Богѣ было и у аномеевъ. И они ничего другого не приписывали Богу, кромѣ отрицательнаго свойства нерожденности (ἀγεννησία) и изъ своего представленія о Богѣ совершенно исключали всѣ положительныя свойства Божіи, почерпаемыя изъ аналогическаго отношенія міра къ Богу, какъ творенія—къ Творцу. Но въ тоже время они смотрѣли, или по крайней мѣрѣ хотѣли смотрѣть на свойство нерожденности, какъ на такое свойство, которое будто бы обнимаетъ собою и совершенно исчерпываетъ все существо Божіе, такъ что достаточно узнать это одно свойство, чтобы вполнѣ познать существо Божіе. Самихъ себя они, конечно, признавали вполнѣ познавшими свойство Божіей нерожденности, а потому, съ этой точки зрѣнія, считали себя вправѣ утверждать, что и сами они вполнѣ знаютъ существо Божіе и что для всѣхъ оно совершенно доступно и постижимо. Но понятно, какого рода было это постиженіе и знаніе существа Божія,—ясно, что оно на дѣлѣ ничѣмъ не отличалось отъ прямо признанной Аріемъ безусловной непостижимости и непознаваемости Божіей. Аномеи, такимъ образомъ, вслѣдствіе двусмыслія своего ученія, враждебно затрогивали церковный догматъ о познаваемости Божіей со всѣхъ его существенныхъ сторонъ. Съ одной стороны они отвергали, хотя только повидимому, непостижимость существа Божія, стараясь доказать, что его знать можно, и что на самомъ дѣлѣ они знаютъ его. Съ другой же стороны

съ неменьшею силою отрицали они познаваемость Бога въ Его дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ міру, силясь отнять у этого, единственно доступнаго человѣку, способа Богопознанія, всякое дѣйствительное значеніе. Защитникамъ церковной точки зрѣнія, поэтому, необходимо было какъ доказывать невозможность постиженія существа Божія и нелѣпость притязаній на таковое постиженіе, такъ и совмѣстно съ этимъ защищать умѣстность и значимость способа познанія Бога въ Его дѣйствіяхъ и откровеніяхъ въ мірѣ, какъ способа единственно вѣрнаго и доступнаго человѣку. Съ этихъ именно сторонъ и ведутъ борьбу съ аномеями учители церкви, въ каковомъ отношеніи особенное вниманіе обращаютъ на себя Василій великій и Григорій нисскій.

Сущность того, что было сказано ими по этому поводу, вкороткѣ можно представить въ слѣдующемъ видѣ. „Естество Божіе, само въ себѣ по своей сущности, выше всякаго постигающаго мышленія, потому что оно недоступно и неуловимо ни для какихъ разсудочныхъ пріемовъ мысли, и въ людяхъ не открыто еще никакой силы способной постигнуть непостижимое и не придумано никакого средства уразумѣть неизъяснимое“ [1]). Причина такой недоступности для разума существа Божія заключается не въ какихъ либо, недостойныхъ Бога, побужденіяхъ нарочито сокрывать свою природу отъ людей, а съ одной стороны въ ограниченности разума, по которой мы можемъ познавать Божество только малыми мѣрами (μικροῖς μέτροις), съ другой же стороны въ самой безграничности божественной природы, которая не можетъ быть обнята никакимъ ограниченнымъ разумомъ. „Если бы Божество было постигаемо мыслію, то тогда бы оно уже не было не-

[1]) *Григор. нисс.* de beatitud orat. VI. Curs. compl. Patr. graec. t. XLIV, col. 1268.

ограниченнымъ, такъ какъ самое понятіе его было бы уже своего рода ограниченіемъ“ [1]). Потому то „постиженіе сущности Божіей выше не только людей, но и всякой разумной природы, если подъ разумною природою разумѣть природу тварную“ [2]). И горнія силы, даже серафимы не постигаютъ существа Божія, а напротивъ они еще болѣе, чѣмъ мы, сознаютъ его непостижимость, подобно тому, какъ зрячіе гораздо больше, чѣмъ слѣпые, чувствуютъ нестерпимость солнечнаго свѣта [3]). Что же сказать объ ограниченномъ духѣ человѣческомъ, между которымъ и Богомъ стоитъ тѣлесная мгла, подобно тому, какъ древле стояло облако между египтянами и евреями, что вѣроятно и обозначаютъ выраженія: *положи тьму за кровъ свой* (Пс. 17, 12), т. е. нашу дебелость, чрезъ которую прозрѣваютъ немногіе и немного [4]). Познаніе духомъ человѣческимъ Бога настолько должно быть ниже истиннаго и полнаго знанія, насколько выше существо Божіе его существа [5]). Тѣмъ очевиднѣе и ощутительнѣе должна быть для человѣка непостижимость существа Божія, что онъ не знаетъ сущности и ничего изъ созданнаго и являемаго Богомъ въ мірѣ, не исключая самыхъ малѣйшихъ созданій. „Ты“, говоритъ *Златоустъ*, обращая свою рѣчь противъ аномеевъ, „ни чего не можешь сказать о естествѣ неба, ежедневно тобою видимаго, а превозносишься, что совершенно знаешь существо Бога невидимаго“ [6]). „Я“, говоритъ св. *Василій*, „охотно бы спросилъ ихъ (аномеевъ) о землѣ, на которой они живутъ и изъ которой созданы. Что они скажутъ? Какую объявятъ намъ

---

[1]) *Григор назіанз.* Orat. XXVIII. n. 10. 11. 12.

[2]) *Василій вел.* Contr. Eunom. lib. I. n. 14 *Грит. нисс.* De vita Moys. Curs. patr. graec. T. XLIV. col. 377.

[3]) *Златоустъ.* De incomprehens Dei natur. homil. 3. n. 3.

[4]) *Григор. назіанз.* Orat. XXVIII. n. 12.

[5]) Ibid Orat. XX. n. 12.

[6]) *Златоустъ.* De incomprehens. Dei natur. homil 2. n. 7.

сущность земли, чтобы мы, если скажутъ что либо неоспоримое о дольнемъ и подъ ногами лежащемъ, повѣрили имъ и въ томъ случаѣ, когда они простираются за предѣлы всякаго понятія? Итакъ какая же сущность земли и какой способъ ея постиженія? Пусть отвѣтятъ намъ...[1]). Кто хвалится вѣдѣніемъ сущаго, тотъ пусть сперва объяснитъ природу муравья, а потомъ уже разсуждаетъ о силѣ превосходящей всякій умъ. А если ты еще не объялъ вѣдѣніемъ и природу малѣйшаго муравья, то какъ хвалишься, что представилъ умомъ непостижимую силу Божію?[2]). Если *судьбы Божіи—бездна многа*, какъ говоритъ пророкъ (Пс. 35, 7), *и путіе* Его, какъ говоритъ Апостолъ, *не изслѣдовани*, а потому и вовсе *не испытани* (Рим. 11, 33), то сколько болѣе неизслѣдимъ тотъ, чьи суды и пути таковы. И неудивительно, что таковъ самъ Богъ, если таково и Божіе“[3]).

Послѣ сего спрашивается, какого же рода будетъ попытка аномеевъ постичь существо Божіе? Какой смыслъ должна будетъ имѣть ихъ увѣренность въ обладаніи знаніемъ существа Божія? и наконецъ, какое значеніе будетъ имѣть это самое знаніе? Ясно, что подобная попытка аномеевъ ничѣмъ не лучше и едва ли не хуже горделивой мечты того, кто хотѣлъ выше звѣздъ поставить престолъ свой (Ис. 14, 13), такъ какъ они пытаются не на звѣзды только, или на небо взойти, а мечтаютъ проникнуть въ самую сущность Бога всяческихъ[4]). Ясно, далѣе, что хвастанье аномеевъ тѣмъ, что они также знаютъ Бога, какъ и себя, представляетъ собою не что иное, какъ одно, ни чѣмъ не объяснимое и не оправдываемое безразсуд-

---

[1]) *Васил* Advers Eunom lib. 1. n 12.

[2]) *Васил.* Epist. 16 (Contr. Eunom).

[3]) *Васил.* Advers Eunom. lib V. Quod non ab aequivocatione identitas, sed a natura divina unitas cognoscitur. n 1.

[4]) Ibid. lib 1. n 12.

ство и безуміе [1]). Что касается наконецъ самаго понятія о Божествѣ, въ которомъ аномеи полагали свое знаніе сущности Божіей, то оно, что̀ само собою понятно, имѣетъ такое значеніе только въ воображеніи аномеевъ. но не въ самой дѣйствительности. Ибо, спрашивается, откуда бы аномеи могли взять свое понятіе о Божествѣ и почерпнуть свою увѣренность въ томъ, что оно есть понятіе сущности Божіей? Изъ общаго понятія Бога (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Но оно открываетъ намъ только то, что есть Богъ. а не то. что̀ Онъ такое. Можетъ быть изъ ученія Св. Духа? Но какое же это ученіе, гдѣ оно изложено? Ни пророки, ни апостолы не утверждали, что можно знать сущность Божію и учили противному [2]). Можетъ быть наконецъ изъ опыта? но и опытъ показываетъ противное. Если аномеи не въ состояніи постичь природы муравья, то что даетъ имъ основаніе для увѣренности въ томъ, что они могутъ постичь существо Божіе? Не будетъ ли, поэтому, ихъ представленіе о будто бы постигнутой сущности Божіей дѣломъ одного произвольнаго, ни на чемъ дѣйствительномъ не опирающагося, воображенія (καταληπτικὴ φαντασία) [3]), или дѣломъ одного, ни къ чему твердому не прикрѣпленнаго умосозерцанія (θεωρία) [4])?

Если, поэтому, не гоняться за призрачнымъ только знаніемъ Бога, какъ дѣлаютъ аномеи, а вмѣсто этого искать истиннаго и дѣйствительнаго знанія Бога, то его нужно искать не въ познаніи существа Божія, а въ познаніи Его дѣйствій и откровеній въ мірѣ. Только такого рода познаніе Бога, т. е. познаніе Его не въ Самомъ Себѣ, не въ Его существѣ,

---

[1]) *Златоустъ*. De incomprehens. Dei natur. serm 2. n. 3.

[2]) *Васил.* Contr. Eunom. lib 1. n. 12

[3]) *Григор. нисс.* Contr. Eunom. orat. X. ed Paris 1638. T. II. p. 670 et 671. *Васил.* Contr. Eunom. lib 1 n. 13.

[4]) *Васил* Epist. 235 n 2.

а въ Его явленіяхъ и дѣйствіяхъ есть познаніе возможное и доступное для человѣка и оно одно есть истинное и вѣрное, хотя въ тоже время далеко не полное и несовершенное. „Постиженіе сущности Божіей“, говоритъ *св. Василій*, „выше не только человѣковъ, а и всякой разумной природы... Но мы, возводимые дѣлами Божіими, и изъ твореній уразумѣвая Творца, пріобрѣтаемъ познаніе о Его благости и мудрости. Это и есть *разумное Божіе* (Рим. 1, 19), что Богъ явилъ всѣмъ людямъ“ [1]). „Будучи невидимъ и непостижимъ по естеству Тотъ, Кто превыше всякаго естества“, пишетъ *св. Григорій нисскій*, „въ другомъ отношеніи бываетъ видимъ и постигается. Способовъ же такого уразумѣнія много. Ибо и по являемой во вселенной премудрости можно гадательно видѣть Сотворившаго все въ премудрости. Какъ и въ человѣческихъ произведеніяхъ нѣкоторымъ образомъ усматривается чрезъ размышленіе художникъ выставляемаго творенія, въ дѣло свое вложившій искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знаніе, какое онъ вложилъ въ произведеніе; такъ и мы, взирая на красоту въ твореніи, напечатлѣваемъ въ себѣ понятіе не сущности, а премудрости премудро все сотворившаго... Изъ сказаннаго открывается, что Господь истиненъ въ Своемъ обѣтованіи, говоря, что имѣющіе чистое сердце узрятъ Бога. И не оказывается лживымъ Павелъ, собственными своими словами утверждая, что никто не видѣлъ и не можетъ видѣть Бога. Ибо невидимый по естеству, Онъ дѣлается видимымъ въ дѣйствіяхъ, будучи усматриваемъ въ томъ, что окрестъ Его“ [2]).

Противъ такого рѣшенія вопроса о познаваемости Божіей аномеи возражали разнаго рода софизмами въ родѣ слѣ-

---

[1]) Advers. Eunom. lib. 1. n. 14. Epist. 234.

[2]) De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268 et 1269. *Григорій наз.* orat. XXVIII. n. 6.

дующаго: если вы утверждаете, что знаете Бога, то и вы знаете сущность Его, если же не знаете сущности Божіей, то вовсе не знаете Его. На это *св. Василій* отвѣчаетъ слѣдующимъ: „спрашиваютъ: то ли чествуешь, что́ знаешь, или то, чего не знаешь? Если отвѣтимъ: что́ знаемъ, тому и поклоняемся; у нихъ готовъ новый вопросъ: какая сущность поклоняемаго? Если же признаемся, что не знаемъ сущности, снова, обращаясь къ намъ, говорятъ: слѣдовательно вы поклоняетесь тому, чего не знаете. А мы говоримъ: слово—знать многозначительно. Ибо утверждаемъ, что знаемъ Божіе величіе, Божію силу, премудрость, благость и промыслъ, съ какимъ печется о насъ Богъ, и правосудіе Его, но не самую сущность. Вопросъ, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ одну хитрую уловку. Ибо кто утверждаетъ, что не знаетъ сущности, тотъ еще не показываетъ, что не знаетъ Бога [1]). Здѣсь такое же лжеумствованіе, какъ если бы сказать: знаешь ли ты Тимоѳея? Если Тимоѳея знаешь, то знаешь, поэтому, и его естество. И ты объявилъ, что Тимоѳея знаешь; поэтому ты долженъ дать намъ понятіе объ его естествѣ. Но я знаю Тимоѳея, и не знаю его,—конечно, не въ одномъ и томъ же отношеніи, и не потому же самому. Ибо не въ томъ отношеніи не знаю, въ какомъ знаю, но въ одномъ отношеніи знаю, а въ другомъ не знаю. Знаю въ отношеніи къ чертамъ лица и прочимъ отличительнымъ свойствамъ его, но не знаю по отношенію къ сущности“ [2]).

Такого рода отвѣтамъ со стороны православныхъ аномеи противопоставляли слѣдующее лжеумствованіе: „Богъ, говорили они, Свою собственную натуру и сущность знаетъ совершенно и истинно, и знаетъ совершеннѣйшимъ образомъ,

---

[1]) Epist. 234 (Ad Amphiloch.).
[2]) Epist. 235 (Ad Amphiloch.).

что такое Онъ по сущности. Если, поэтому, мы не знаемъ Его такъ, какъ Онъ Самъ Себя знаетъ, то знаемъ Его ложно и неправильно. Ибо кто не тѣмъ же образомъ и не такъ знаетъ, какъ тотъ, кто знаетъ, тотъ долженъ быть признанъ остающимся въ совершенномъ заблужденіи". На это *св. Кириллъ александрійскій* отвѣчаетъ: „это крайняя нелѣпость говорить, что не истинно знаетъ, кто не такъ знаетъ что либо, какъ тотъ кто имѣетъ объ этомъ совершенное познаніе. Ибо мы можемъ знать меньше, и въ этомъ отношеніи быть ниже того, кто имѣетъ совершенное познаніе и однакожъ не быть въ заблужденіи отъ истины. Напримѣръ, одинъ знаетъ случающееся затмѣніе луны, но когда и по какой причинѣ оно должно быть, не знаетъ, другой же это очень хорошо знаетъ. Если послѣ сего сопоставить одного болѣе свѣдущаго и все это знающаго съ другимъ низшимъ его по наукѣ и мало по этой части свѣдущимъ, то можно ли будетъ отсюда заключать, что тотъ изъ нихъ ложно думаетъ относительно луны, кто утверждаетъ только о случающемся съ нею затмѣніи? Конечно, нѣтъ. Если же возможно, чтобы одно и тоже одинъ понималъ полнѣе и совершеннѣе, а другой менѣе совершенно и въ тоже время ихъ обоихъ мнѣнія были истинны, то что препятствуетъ тому, чтобы мы, будучи людьми, меньше знали Бога, чѣмъ Самъ Себя Онъ знаетъ, не зная, что такое Онъ по сущности, и въ тоже время не заблуждались" [1])?

Вотъ все главное и существенное, что было и что должно было быть сказано древними учителями церкви, какъ въ опроверженіе и предотвращеніе навсегда между вѣрующими подобнаго рода мнѣній о познаемости Божества, каковы были мнѣнія аномеевъ, такъ съ другой стороны въ защиту и упроченіе навсегда того церковнаго ученія о позна-

[1]) Thesaur. assert. XXXI Patr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 449.

ваемости Божества изъ Его дѣйствій или внѣшнихъ откровеній, при непостижимости по своему существу! Съ такою же твердостію и несомнѣнностію продолжаютъ передавать этотъ догматъ и дальнѣйшіе учители церкви. *Св. Исидоръ* напр. пишетъ: „изслѣдованіе о сущности Божіей и необходимо и недостижимо людямъ. Посему ученіе о сущности должно быть оставлено, какъ недоступное и вовсе неуловимое и превышающее всякое изслѣдованіе... Самое же главное и вѣрное ученіе о Богѣ—это то, что Богъ творецъ, царь, правитель, промыслитель и попечитель“ [1]). *Дамаскинъ*, наконецъ изображая въ своемъ ученіи вѣру древней церкви, говоритъ объ этомъ предметѣ слѣдующее: „что Богъ есть, это очевидно, но что такое Онъ по Своей сущности и естеству, это совершенно непостижимо и недовѣдомо... Потому что Онъ—не есть что либо изъ существущаго (οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν); это не то значитъ, чтобы Онъ не существовалъ, а то, что Онъ превыше всего существующаго и выше самаго бытія (т. е. всего подлежащаго опыту и ограниченнаго). А такъ какъ предметомъ познанія бываетъ только то, что принадлежитъ къ области существующаго (т. е. конечнаго), то и будетъ пресущественнымъ то, что̀ выше вѣдѣнія, равно какъ будетъ выше вѣдѣнія то, что́ пресущественно (εἰ γὰρ τῶν ὄντων καὶ γνώσεις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν, πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ὑπὲρ οὐσίαν, καὶ γνῶσιν ἔσται) [2]). „Но что Богъ безначаленъ, безконеченъ..., благъ, праведенъ, Создатель всѣхъ тварей, всемогущъ, вседержитель.... это мы знаемъ и *исповѣдуемъ*“ [3]).

---

[1]) Epist. lib. II. ep. Theodos. scholast. 299.

[2]) De fid. orthodox. lib. 1. cap. 4.

[3]) Ibid. cap. 2. Примѣч. Можно замѣтить, что и на западѣ, не смотря на встрѣчавшіяся здѣсь воззрѣнія на познаваемость Божества, напоминавшія собою древне-пантеистическое и дуалистическое, лучшіе мыслители всегда приближались къ древне-церковному ученію объ этомъ предметѣ. Тогда какъ одни

§ 40.

III. О способахъ Богопознанія и ихъ значеніи.

Итакъ, хотя мы не можемъ познавать Бога въ Его существѣ, но можемъ познавать въ Его явленіи въ мірѣ, въ Его здѣсь дѣйствіяхъ и откровеніяхъ. Спрашивается только, какими же путями или способами можетъ быть достигаемо нами доступное для насъ въ семъ отношеніи познаніе Бога? Съ яснымъ и положительнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ какъ св. Писанія, такъ и учителей церкви, мы имѣли уже случай встрѣчаться при размотрѣніи ученія о познаваемости Божіей и онъ, какъ мы уже видѣли, заключается въ томъ,

---

изъ схоластиковъ, повидимому, не были чужды притязаній постичь существо Божіе, напр. *Дунъ-Скотъ*, а другіе, напр. *Оккамъ*, склонялись къ совершенному скептицизму въ дѣлѣ Богопознанія, большинство схоластическихъ теологовъ старались удержаться на серединѣ между этими крайностями. *Ансельмъ*, напр. высказывалъ то убѣжденіе, что самаго себя въ своемъ существѣ знаетъ одинъ Богъ, что же касается человѣка, то для него невозможно такое безусловное знаніе, а возможно только познаніе относительное (Monol. cap. 15—17). *Альбертъ великій*, дѣлая различіе между attingere Deum intellectu и comprehendere, человѣку усвояетъ только первое, а послѣднее относитъ къ одному Богу (Summa theol. 1. Tr. IV. qu. 18, membr. 3). Такого же мнѣнія держался и *Ѳома аквинскій*, который утверждалъ, что человѣкъ не можетъ имѣть познанія о Богѣ въ Самомъ Себѣ—cognitionem quidditativam, а можетъ только познавать habitudinem Ipsius ad creaturas (Summa P. 1. qu. 12, art. 12). Поднятый на западѣ споръ школъ, по поводу противоположнаго этому мнѣнію ученія *Скота* (Sent. 1, dist. 3. qu. 1. art. 1), покончился признаніемъ того, что человѣкъ, хотя можетъ имѣть cognitionem quidditatis Dei, но все таки не можетъ имѣть cognitionem quidditativam, т. е. хотя познаетъ существо Божіе въ его отношеніи ко всему конечному и случайному, но не можетъ познать Его всецѣло и совершенно, такъ чтобы ничего не оставалось отъ него закрытымъ (Cajetanus Summa. P 1. qu. 12, art. 12). Въ періодъ новѣйшей философіи представителемъ и защитникомъ ученія о познаваемости Божества только при посредствѣ міра, какъ Его творенія, является знаменитый *Лейбницъ*. Его воззрѣніе успѣло сохранить свою силу и значеніе, не смотря на напоръ съ одной стороны идеалистическаго пантеизма (въ лицѣ Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля), вѣрившаго въ совершенное знаніе сущности своего божества, а съ другой отвергавшаго всякую возможность знанія о Богѣ—раціоналистическаго (Кантъ) и мистическаго (Шлейермахеръ) скептицизма

что главныхъ и существенныхъ способовъ Богопознанія два: естественный и откровенный. Но для насъ весьма важно съ возможною точностію и ясностію опредѣлить, въ чемъ заключается сущность того и другого способа Богопознанія, и каково ихъ взаимное отношеніе и значеніе? Этимъ мы теперь и займемся.

§ 41.

Сущность естественнаго способа Богопознанія. Ученіе объ этомъ откровенія.

Естественный способъ Богопознанія, по слову ап. Павла, который учитъ, что *невидимая Божія отъ созданія міра твореніи помышляема* (τοῖς ποιήμασι νοούμενα) *видима суть и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 20), состоитъ въ разумномъ наблюденіи и разсматриваніи твореній Божіихъ, слѣдствіемъ чего бываетъ созерцаніе здѣсь въ видимымъ формахъ самаго въ себѣ невидимаго Божества и Его присносущной силы. Но, по мысли того же Апостола, таковое познаніе о Богѣ возникаетъ въ духѣ человѣческомъ, не вслѣдствіе одного дѣйствія разсудка при разсматриваніи твореній Божіихъ, а въ зависимости еще отъ вліяній сердца. Участіе здѣсь сердца такъ важно и велико, что имъ условливается и опредѣляется то или другое направленіе, большій или меньшій успѣхъ самой же умственной дѣятельности. Потому, именно, что у язычниковъ, по слову Апостола, омрачилось неразумное сердце (ст. 21), ихъ умъ вмѣсто того чтобы чрезъ разсматриваніе твари восходить своею мыслію къ ея Творцу, сталъ въ ней самой видѣть и чествовать Бога, между тѣмъ какъ этого вовсе не было бы, если бы у нихъ было непомраченное сердце. Чѣмъ же сердце служитъ разуму въ пріобрѣтеніи познанія о Богѣ чрезъ разсматриваніе міра? Если при-

нять во вниманіе то, что (по мысли Апостола) въ душу нашу вложено стремленіе къ Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Дѣян. 17, 27. 28), а также, что такое стремленіе и такая способность принадлежитъ только сердцу; то понятно будетъ, что сердце служитъ разуму въ дѣлѣ пріобрѣтенія имъ Богопознанія именно тѣмъ, что въ основу его умственной работы подлагаетъ прирожденное ему чувство Божества. А это чувство въ свою очередь руководитъ разумомъ, когда онъ ищетъ слѣдовъ Божества въ мірѣ и подсказываетъ ему, гдѣ видны эти слѣды, гдѣ нѣтъ, что можно относить къ Богу и чего нельзя, и т. п. Если, поэтому, инстинктъ его бываетъ неиспорченъ и чуткъ, то и разумъ является зрячимъ и вѣрнымъ судьею, при распознаваніи дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и отличеніи ихъ отъ Самаго Творца. Если же чувство это бываетъ помрачено, если указанія его бываютъ слабы и сбивчивы, то неудивительно, что въ семъ случаѣ разумъ не въ состояніи бываетъ ясно отличать Творца отъ творенія, а потому и смѣшиваетъ Одного съ другимъ. Итакъ сущность естественнаго способа Богопознанія заключается въ созерцаніи разумомъ, подъ вліяніемъ и руководствомъ чувства, или идеи Божества, дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и выводѣ отсюда умозаключеній о Творцѣ міра. Міръ даетъ матеріалъ или данныя для такого рода умозаключеній о Богѣ, чувство или идея Божества служитъ нормою, опредѣляющею ихъ мѣру, а самыя умозаключенія, пользуясь тѣмъ и другимъ, дѣлаетъ разумъ. Какому логическому процессу или пріемамъ слѣдуетъ въ семъ случаѣ разумъ, и какого чрезъ то достигаетъ онъ познанія о Богѣ, это подробно показываютъ уже учители церкви, которыхъ ученіе объ этомъ предметѣ, какъ сейчасъ увидимъ, представляетъ собою только болѣе широкое и полное раскрытіе и разъясненіе ученія откровеннаго.

§ 42.

Ученіе отцевъ церкви.

Древніе учители церкви основу естественнаго Богопознанія тоже полагали во врожденномъ каждому чувствѣ или идеѣ Божества, называя это то всажденною въ человѣческую природу мыслію (δόξα) [1]), то вообще вѣдѣніемъ о Богѣ (γνῶσις) [2]), то понятіемъ, или общимъ понятіемъ (κοινὴ ἔννοια) [3]). Но эта идея Бога, по представленію учителей церкви, какъ мысль о чемъ то неизъяснимомъ или безконечномъ, сама по себѣ не даетъ еще яснаго и опредѣленнаго знанія о Богѣ. Она только „говоритъ, что Богъ есть, но не то, что Онъ такое“ [4]), хотя ей предназначено быть правящимъ и руководящимъ началомъ, при выводахъ разумомъ на основаніи своихъ наблюденій надъ міромъ тѣхъ или иныхъ опредѣленныхъ умозаключеній о Богѣ [5]). Чтобы, поэтому, она не оставалась въ своемъ неопредѣленномъ видѣ,—въ состояніи завитія, и чтобы, подобно сѣмени [6]) развившись, получила опредѣленный образъ и очертаніе, необходимо къ ней пріобщить дѣйствіе разума совмѣстно съ разсматриваніемъ имъ тварей, откуда мы и можемъ взять опредѣленныя черты, необходимыя для образованія болѣе или менѣе яснаго понятія о Богѣ [7]). Какимъ же образомъ разумъ, на основаніи этого взаимообщенія своихъ наблюденій надъ міромъ съ идеею Божества, можетъ доходить и доходитъ до частныхъ и опредѣленныхъ представленій о Богѣ?

---

[1]) *Іуст.* Apol 2 n. 6.

[2]) *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. 1. c. 1.

[3]) *Васил* Advers Eunom. lib. 1. n. 12.

[4]) Ibidem.

[5]) *Златоуст* Ad eos, qui scandal. cap. VIII. edit. Paris. 1721. T. III. p 482. *Григ. наз.* orat. 28. n. 6.

[6]) *Іерон.* Comment. in epist. ad Galat. lib. 1. cap. 1. v. 1. 5.

[7]) *Васил. вел.* epist. 235 n. 1.

Сущность древне-учительскаго отвѣта на этотъ вопросъ заключается въ томъ, что нашъ разумъ, выступая подъ руководствомъ идеи Бога на разсмотрѣніе міра, съ одной стороны здѣсь, какъ въ области конечнаго и ограниченнаго, не замѣчаетъ ничего вполнѣ по самому существу своему соотвѣтствующаго этой идеѣ и потому считаетъ необходимымъ исключить изъ представленія о Богѣ, какъ Существѣ безконечномъ, всѣ замѣчаемыя въ мірѣ черты конечности и ограниченности. Съ другой же стороны подъ руководствомъ тойже идеи Бога разсматривая міръ, какъ твореніе Божіе, разумъ не можетъ не замѣчать здѣсь отраженія величія и совершенствъ Творца, и не видѣть въ этомъ чего либо съ нимъ схожаго и аналогическаго, а потому онъ считаетъ необходимымъ включить въ понятіе о Богѣ все, что́ онъ находитъ лучшаго и совершеннѣйшаго въ мірѣ, а именно въ лицѣ духовноразумныхъ и запечатлѣнныхъ образомъ Божіимъ существъ, только, конечно, съ исключеніемъ отсюда всякаго представленія конечности и ограниченности. Этими то двумя путями, т. е. отрицаніемъ въ Богѣ того, что́ противно идеѣ Бога, и приписываніемъ Ему того, что́ съ ней согласно, разумъ можетъ достигать до болѣе или менѣе яснаго, опредѣленнаго и доступнаго для него понятія о Богѣ.

По мысли, напр. *Іустина* [1]), равно какъ его объясняющаго *Минуція*, чтобы увидѣть славу Божію, нужно откинуть всѣ прибавленія именъ [2]), т. е. чтобы подняться къ достойнѣйшему Бога представленію о Немъ, необходимо исключить изъ этого такія черты, которыя бы поставляли Бога въ ряду конечныхъ существъ, для отличія себя другъ отъ друга нуждающихся въ разныхъ собственныхъ наименованіяхъ. Но они въ

[1]) Apolog. 2. n. 6.
[2]) Octav. n. 18.

тоже время не считаютъ неумѣстнымъ приписывать Богу, на основаніи дѣйствій Его въ мірѣ, приличныя Ему свойства, каковы напр. творчество и владычество [1]), правда и человѣколюбіе [2]), разумъ и духъ [3]). *Оригенъ*, подобно учителю своему Клименту, первое мѣсто въ дѣлѣ пріобрѣтенія понятія о Богѣ давалъ пути отрицательному, не находя изъ существующаго въ мірѣ ничего такого, что́ могло бы быть безъ униженія Божества цѣликомъ включено въ представленіе о Немъ [4]). Но онъ не отрицалъ при этомъ и умѣстности здѣсь положительнаго или аналогическаго пути, требуя только, чтобы замѣчаемыя въ мірѣ совершенства Божіи вводились въ представленіе о Богѣ въ возвышеннѣйшемъ видѣ и въ отрѣшеніи отъ всего конечнаго и несовершеннаго. По Оригену точно такое же отношеніе между совершенствами, открытыми Богомъ въ мірѣ и Его собственными совершенствами, существующими въ Немъ Самомъ, какое—между лучами солнечными, разсѣеваемыми по землѣ, и самымъ солнцемъ, отъ котораго они исходятъ [5]). Если, поэтому, по являемымъ Богомъ въ мірѣ совершенствамъ судить о Его собственныхъ совершенствахъ, то послѣднія нужно представлять по крайней мѣрѣ настолько высшими первыхъ, насколько солнце выше и совершеннѣе сравнительно съ разсѣеваемыми имъ частичными лучами. *Василій же великій* еще точнѣе обозначаетъ, какъ отрицательный, такъ и положительный или аналогическій способъ въ дѣлѣ пріобрѣтенія понятія о Богѣ, опредѣляя съ желаемою точностію и должное значеніе здѣсь того и другого способа. „Двумя способами“, говоритъ онъ, „образуется въ насъ какъ

---

[1]) *Іуст.* Apolog. 2. n. 6.
[2]) *Іуст.* Apolog. 1. n. 10.
[3]) *Минуц.* Octav. n. 17. 19.
[4]) Contr. Cels. lib. VI. n. 62.
[5]) De princip. lib. 1. c. 1. n. 5.

бы нѣкоторое отпечатлѣніе Бога, а именно отрицаніемъ того, чего (въ Богѣ) нѣтъ и признаніемъ того, что̀ есть. Напримѣръ, когда называемъ Его нетлѣннымъ, какъ бы такъ говоримъ себѣ, или слушающимъ: не думай, что Богъ подлежитъ тлѣнію; когда называемъ невидимымъ, какъ бы говоримъ: не предполагай, что Онъ постижимъ чувствомъ зрѣнія; когда—безсмертнымъ, не держись мысли, что смерть можетъ прикоснуться къ Богу.... Такимъ образомъ, чтобы узнать свойство, составляющее преимущественную особенность Божію (ἵνα τὸ ἐξαίρετον ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνῶμεν), мы запрещаемъ другъ другу въ сужденіяхъ о Богѣ переносить мысль, куда не должно, чтобы люди никакъ не подумали, будто бы Богъ въ ряду или тлѣнныхъ, или видимыхъ или рожденныхъ существъ.... Опять называемъ Бога благимъ, праведнымъ, Творцемъ, Судіею и другими подобными наименованіями. Какъ въ прежнихъ именованіяхъ слова обозначали отрицаніе и запрещеніе понятій чуждыхъ Богу, такъ наоборотъ они здѣсь выражаютъ положительность и существенную значимость (θέσιν καὶ ὕπαρξιν) того, что̀ есть свойственнаго Богу, и что̀ достойно Его можетъ мыслиться о Немъ“ [1]). Въ другомъ же мѣстѣ Василій, указывая на одинъ изъ главнѣйшихъ источниковъ аналогическихъ данныхъ для образованія положительнаго понятія о Богѣ, говоритъ слѣдующее: „если ты внемлешь себѣ...., то въ себѣ самомъ, какъ бы въ маломъ нѣкоемъ мірѣ, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Изъ безплотности находящейся въ тебѣ души уразумѣвай, что и Богъ безплотенъ. Знай, что Онъ неограниченъ мѣстомъ, потому что и твой умъ не имѣетъ особеннаго пребыванія въ какомъ либо мѣстѣ, находится же въ мѣстѣ только по причинѣ соединенія съ тѣломъ. Вѣруй, что Богъ невидимъ, познавъ собственную

[1]) Advers. Eunom. lib. 1. n 10.

свою душу, потому что и она непостижима тѣлесными очами,—она не имѣетъ ни цвѣта, ни вида, не объемлется какою либо тѣлесною чертою и узнается только по дѣйствіямъ“ [1]). Съ неменьшею ясностію и *св. Григорій нисскій* показываетъ то, какимъ образомъ наше понятіе о Богѣ можетъ пополняться и опредѣляться положительными чертами совершенствъ Божіихъ, которыя мы почерпаемъ изъ данныхъ, представляемыхъ намъ какъ всѣмъ міромъ вообще [2]), такъ въ особенности природою человѣческою, въ которой „Богъ отпечатлѣлъ подобія благъ Своего собственнаго естества, напечатлѣвъ ихъ здѣсь какъ бы на воску нѣкоторыя рѣзныя изображенія“ [3]). „Кто видитъ себя“, говоритъ св. отецъ, „тотъ въ себѣ видитъ и вожделѣваемое“ [4]). И все, что ни есть такого, что возводитъ насъ къ понятію лучшаго и возвышеннѣйшаго, мы относимъ къ уразумѣнію Бога, потому что каждая возвышенная мысль созерцанію нашему представляетъ Бога. Ибо и могущество, и чистота, и неизмѣняемость, и несоединяемость съ чѣмъ либо противоположнымъ и все подобное напечатлѣваетъ въ душахъ образъ нѣкоего божественнаго и возвышеннѣйшаго понятія“ [5]). По *Августину*, разумъ въ силу тѣхъ же основаній, по которымъ Бога признаетъ Творцемъ міра, не можетъ не приписывать Ему въ своемъ представленіи о Немъ того, что́ находитъ лучшаго въ мірѣ,—но только въ возвышеннейшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, и притомъ съ исключеніемъ всего того, что́ не соотвѣтственно съ Его безконечнымъ величіемъ и природою. „Богодареннымъ есте-

---

[1]) Homil. in illud: attende tibi ipsi n. 7.

[2]) De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. t XCVI, col 1268. 1269.

[3]) Ibid. 1272.

[4]) Ibidem.

[5]) Ibid. col. 1268 et 1269.

ственнымъ разумомъ", говоритъ Августинъ, „мы убѣждаемся въ томъ, что должно быть предпочитаемо живущее-безжизненному, одаренное чувствомъ—безчувственному, разумное—неразумному, безсмертное—смертному, могущественное—безсильному, правое—неправому, прекрасное—безобразному, доброе—худому, нетлѣнное—тлѣнному, неизмѣняемое—измѣняемому, невидимое—видимому, безтѣлесное—тѣлесному, блаженное—злополучному. А такъ какъ мы, не колеблясь, Творца поставляемъ выше сотвореннаго, то необходимо, чтобы мы признавали, что жизнью Онъ живетъ самою высшею, что Онъ все чувствуетъ и понимаетъ, не можетъ умирать, повреждаться и измѣняться, а также, что Онъ не есть тѣло, а есть духъ всемогущій, всеправедный, всесовершенный, всеблагій и всеблаженный" [1]. „Если мы въ томъ, что есть лучшаго у насъ, т. е. умѣ не находимъ очертанія формъ, яркости цвѣтовъ, пространственной величины, отособленности частей, массивнаго объема, передвиженія съ мѣста на мѣсто и тому подобное; то не должны предполагать этого и въ Томъ, Кто несравненно лучше нашего лучшаго и должны представлять Бога, если можемъ, и насколько можемъ, благимъ безъ (ограниченной) качественности (sine qualitate bonum), великимъ безъ количественности (sine quantitate magnum), творцемъ безъ имѣнія нужды въ чемъ либо существующемъ, выше всего, но безъ мѣста присутствія (sine situ presidentem), все содержащимъ, но безъ заключенія Его въ Себѣ (sine habitu omnia continentem), вездѣ сущимъ всецѣло безъ мѣста (sine loco ubique totum), вѣчнымъ безъ времени (sine tempore sempiternum), все измѣняемое производящимъ, но безъ всякой перемѣны въ Себѣ и безъ всякаго страданія" [2].

---

[1]) De trinit. lib. XV. c. 4.
[2]) De trinit. lib. V. c. 1. n. 2.

Вотъ, по воззрѣнію древнихъ учителей церкви, пути, посредствомъ которыхъ разумъ можетъ доходить до доступнаго ему, болѣе или менѣе яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ,—тѣ самые пути, которые впослѣдствіи получили названія: via negationis, via assertionis (или causalitatis et manifestationis) и via eminentiae [1]). Сущность же того познанія о Богѣ, до какого можетъ достигнуть здѣсь разумъ, руководимый идеею Бога, вкороткѣ можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. На первомъ изъ этихъ путей—via negationis разумъ въ своемъ представленіи о Богѣ отрицаетъ все то, что̀ видитъ въ мірѣ не соотвѣтствующаго Его идеѣ, какъ существа безконечнаго, и приходитъ къ такого рода понятіямъ о Богѣ, что Онъ безначаленъ, неизмѣненъ, безграниченъ, безвременененъ или вѣченъ, безсмертенъ, и т. п. Эти понятія, замѣтимъ мимоходомъ, характера отрицательнаго, но въ тоже время вовсе [2]) не таковы, какъ представляется нѣкоторымъ, чтобы не заключали въ себѣ ничего положительнаго. Напротивъ, будучи по виду отрицательными, по существу дѣла они выражаютъ собою самую высшую положительность. Потому что они заключаютъ въ себѣ не одно отрицаніе бытія, а отрицаніе самаго отрицанія, иначе говоря, отрицаніе того, что̀ есть несовершеннаго и отрицательнаго въ бытіи, а такого рода отрицаніе указываетъ на бытіе самое положительное и чуждое всякихъ несовершенствъ. Идя другимъ путемъ via assertionis, разумъ останавливаетъ свое вниманіе въ мірѣ на томъ, что находитъ здѣсь соотвѣтствующаго идеѣ Бога и въ чемъ явственно от-

---

[1]) *Александръ же гальскій* указывалъ только на два пути естественнаго Богопознанія, называя ихъ modus positionis и modus privationis. Per modum privationis мы познаемъ въ Богѣ, что Онъ не есть, а per modum positionis, доходимъ до понятія о томъ, что Онъ есть (Summ. p. 1. qu. 2. membr 1. art 2). *Дюрандъ* же насчитываетъ три пути, называя ихъ—via eminentiae, via causalitatis и via remotionis (in Magistri sentent. I. dist. 3. qu. 1).

[2]) Таково между прочимъ мнѣніе Штрауса.

крывается образъ Божій, и доходитъ до слѣдующихъ представленій о Богѣ, что Онъ есть духъ, что Онъ обладаетъ разумомъ и свободою, что Онъ благъ, истиненъ, праведенъ и т. п. Но здѣсь онъ еще не достигаетъ того, чтобы представлять Бога всевѣдущимъ, премудрымъ, всемогущимъ всеблагимъ, и т. п. Такого представленія о Богѣ онъ достигаетъ уже на послѣднемъ пути via eminentiae; такъ какъ, становясь на этотъ путь, онъ побуждается не только приписывать Богу то, что̀ находитъ лучшаго и совершеннѣйшаго въ мірѣ, какъ Его твореніи, но и представлять все это въ Богѣ, какъ безконечномъ существѣ, въ безконечно высшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ и въ полномъ отрѣшеніи отъ всего несовершеннаго, конечнаго и ограниченнаго.

§ 43.

Значеніе естественнаго способа Богопознанія.

Понятно должно быть послѣ сего, каково значеніе естественнаго способа Богопознанія. Ясно, что самъ по себѣ разсматриваемый онъ вполнѣ годенъ и достаточенъ для того, чтобы привести къ болѣе или менѣе ясному, опредѣленному и въ тоже время къ совершенно вѣрному представленію о Богѣ. Имѣя, конечно, это, а не что либо иное въ виду, и самъ ап. Павелъ такъ выразился объ язычникахъ, не познавшихъ истиннаго Бога, не смотря на имѣющійся въ ихъ рукахъ естественный способъ Богопознанія (Рим. 1, 19. 20), что они безотвѣтны (ст. 20). Такую, конечно, а не иную мысль соединяли съ естественнымъ способомъ Богопознанія и учители церкви, когда къ незнающимъ и не желавшимъ знать истиннаго Бога обращались съ такого рода упреками: „только не имѣющимъ ума свойственно отрицаться отъ своего Творца и Создателя-Бога“ [1]),

[1]) *Св. Аѳанас.* orat. contr. gent. n. 30.

или: „тотъ крайне несмысленъ, кто, слѣдуя естественнымъ указаніямъ, не восходитъ до познанія Бога самъ собою“ [1]). Тоже самое выражали они прямѣе и положительнѣе. Такъ, напр. *Іустинъ*, *Минуцій* и другіе прямо указываютъ на нѣкоторые довольно замѣтные слѣды истиннаго понятія о Богѣ, встрѣчающіеся у древнихъ философовъ и мудрецовъ, чѣмъ послѣдніе были обязаны одному естественному откровенію Слова, или, что тоже, одному естественному способу Богопознанія [2]). По *Клименту александрійскому*, каждый можетъ познать Отца и Творца всего изъ самой натуры безъ наставленія и науки [3]), а по *Оригену*, Богъ напечатлѣлъ на душахъ всѣхъ людей то, чему училъ чрезъ пророковъ и Спасителя, дабы никто не извинялся предъ судомъ Божіемъ незнаніемъ [4]). Не только авторитетъ божественныхъ писаній, говоритъ *Августинъ*, проповѣдуетъ, что есть Богъ, но и вся окружающая насъ натура, къ которой и мы сами принадлежимъ, громко вопіетъ о бытіи совершеннѣйшаго Творца [5]).

Но это не то значитъ, чтобы естественный способъ настолько былъ годенъ и достаточенъ въ дѣлѣ Богопознанія, чтобы при немъ не предполагалось уже надобности въ другомъ высшемъ и болѣе совершенномъ способѣ. Это не показываетъ даже и того, чтобы естественный способъ всегда на самомъ дѣлѣ оказывался достаточнымъ для достиженія въ дѣлѣ Богопознанія и той цѣли, къ которой онъ предназначенъ; такъ какъ успѣхъ здѣсь долженъ зависѣть не отъ него самаго, а отъ такого или иного пользованія имъ свободно мыслящимъ разумомъ. Между тѣмъ долгій опытъ съ неотразимою оче-

---

[1]) *Григор. назіан.* Orat. XXVIII. n. 6.
[2]) *Іуст.* Apolog. 1. n. 46. Apolog. 2. n. 10.
[3]) Strom. lib. V. c. 14. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 197.
[4]) Contr. Cels. lib. 1. n. 4
[5]) De trinit. lib. XV. c. 4.

видностію показалъ, что и на самомъ дѣлѣ естественный способъ, хотя не по своей винѣ, а вслѣдствіе развращенія сердецъ людей, но тѣмъ не менѣе оказывается совершенно безсильнымъ привести людей къ истинному Богопознанію. Если между лучшими изъ язычниковъ были близкіе къ истиннымъ понятіямъ о Богѣ, то они составляли самую незамѣтную и незначительную долю сравнительно со всѣмъ язычествомъ, да и у нихъ самихъ познаніе о Богѣ не было чистою истиною, а смѣсью истиннаго съ ложнымъ. Потому-то ап. Павелъ говоритъ: *понеже бо въ премудрости Божіей не разумѣ міръ премудростію Бога, благоизволилъ Богъ буйствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ* (1 Кор. 1, 21). Съ этой стороны смотря на естественный способъ Богопознанія, и всѣ древніе учители церкви признавали его крайне несостоятельнымъ и недостаточнымъ, вслѣдствіе чего и сознавали безусловную необходимость для людей кромѣ его въ другомъ, болѣе пригодномъ и надежномъ способѣ Богопознанія, а именно, въ способѣ откровенномъ. „Никто не можетъ знать Бога“, напр. пишетъ *св. Ириней*, „если Богъ не научитъ, т. е. Богъ не познается безъ Бога“ [1]). По *Клименту александрійскому* для людей „остается одно средство познать не познаннаго Бога,—это божественная благодать и для всѣхъ открытое Слово“ [2]). И по *Оригену*, природа человѣческая, при всѣхъ со стороны своей усиліяхъ, безсильна отыскать Бога и найти свое искомое сама собою безъ Его содѣйствія [3]). *Св. Григорій назіанзенъ* пишетъ: „что мы существуемъ и знаемъ Бога,—это отъ Бога“ [4]).

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 6. n. 4.
[2]) Strom. lib. V. c. 12. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col. 124.
[3]) Contr. Cels. lib. VII. n. 42.
[4]) Orat. 19 n. 8.

§ 44.

Сущность способа Богопознанія откровеннаго. По ученію откровенія.

Въ чемъ же заключается сущность способа Богопознанія откровеннаго? Апостолъ Павелъ, касаясь всѣхъ извѣстныхъ пророковъ, отъ которыхъ оставлены намъ письмена, говоритъ: *многочастно и многообразно древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1). По мысли Апостола, не сами собою говорили пророки, а въ нихъ говорилъ Самъ Богъ, и слѣдовательно ихъ слово о Богѣ было не ихъ собственное, личное слово, а слово о Себѣ Самаго Бога. Въ чемъ же собственно состояло это глаголаніе Бога во пророцѣхъ или, что тоже, то внутренее отношеніе Бога къ сознанію и рѣчи пророковъ, на основаніи котораго можно было сказать, что не сами собою говорили они, а говорилъ въ нихъ Богъ? На это Апостолъ не даетъ прямаго и положительнаго отвѣта, но такъ какъ онъ этотъ способъ словеснаго откровенія Божія людямъ ставитъ подлѣ подобнаго же способа самооткровенія Его въ Своемъ Сынѣ, то ясно, что, по его мысли, первый способъ откровенія Божія не только не стоитъ въ противорѣчіи съ послѣднимъ, а напротивъ заключаетъ въ себѣ нѣчто съ нимъ сходное и аналогичное. Что же здѣсь могло быть сходственнаго или аналогическаго? Богъ словесно открылъ Себя людямъ чрезъ Сына тѣмъ, что Его Сынъ сталъ человѣкомъ, принявши всецѣло въ единство Своей ипостаси естество человѣческое, безъ уничтоженія его въ Себѣ или измѣненія, и что, поэтому, Онъ, уча людей о Богѣ, говорилъ имъ о Немъ, не какъ человѣкъ только, а какъ Богочеловѣкъ. Такого внутренняго соотношенія между божественнымъ и человѣческимъ въ лицѣ пророковъ, само собою понятно, не было и не могло быть,

такъ какъ о пророкахъ говорится только, что они были движимы Духомъ Святымъ (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι 2 Петр. 1, 21) что сила Духа Господня исполнила пророка (Мих. 3, 8), что Духъ Господень низшелъ (Іез. 11, 5), сошелъ (1 Цар. 10, 10; 19, 20), или нашелъ (1 Цар. 10, 6),—чѣмъ ясно обозначалась одна только высоко вліятельная и дѣйственная, а не упостасная близость Духа Божія къ пророкамъ. Но тѣмъ не менѣе это нравственное сближеніе Духа Божія съ духомъ пророковъ такъ было внутренне и глубоко, что въ немъ нельзя не примѣчать нѣкоторой аналогіи съ тѣмъ объединеніемъ божескаго и человѣческаго, которое явилось въ лицѣ Іисуса Христа чрезъ принятіе естества человѣческаго въ упостась Божества. Въ Іисусѣ Христѣ, хотя пребывали цѣлыми и неизмѣнными божеское и человѣческое сознаніе, но вслѣдствіе своего упостаснаго объединенія такъ внутренно и глубоко соединены были въ Немъ, что все, что Онъ сознавалъ Онъ, сознавалъ не какъ Богъ только или человѣкъ, а какъ Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, и все, что ни говорилъ, опять говорилъ не какъ Богъ только или человѣкъ только, а какъ Богочеловѣкъ. Подобно сему и въ лицѣ пророка, хотя дѣйствіе Духа Божія и его личное сознаніе оставались цѣлыми и неизмѣнными [1]), но Духъ Божій настолько Собою проникалъ его сознаніе и это сознаніе настолько возвышалось надъ самимъ собою и приближалось къ мыслямъ Духа Божія, что они составляли собою одно внутреннее, духовное единство, вслѣдствіе чего пророкъ ясно сознавалъ, что онъ мыслитъ и представляетъ извѣстнаго рода открываемые ему предметы не самъ собою,

[1]) Такъ напр. пророки представляются сознательно бесѣдующими съ Господомъ во время вдохновенія или дѣйствія на нихъ Св. Духа (Исх. 17, 4; Быт. 15, 2; Исх. 6, 5—8; Іоан 4, 1—4), а по прошествіи экстаза хорошо помнящими и отчетливо представляющими все видѣнное и слышанное въ откровеніи, а также входящими во все это съ должнымъ обсужденіемъ и изслѣдованіемъ (1 Петр. 1, 10. 11).

а подъ наитіемъ и дѣйствіемъ Духа Божія, и если онъ открываемое Духомъ Божіимъ высказывалъ свойственнымъ ему языкомъ человѣческимъ и подъ ограниченными и временными образами доступныхъ его сознанію представленій, то это не препятствовало ему сознавать, что высказывалъ здѣсь не свои мысли, а мысли Божіи, не свои личныя слова, а слова Господни. Такимъ образомъ богодухновеніе пророческое было дѣйствіемъ Божіимъ въ нѣкоторомъ отношеніи похожимъ на воплощеніе или вочеловѣченіе Бога Слова въ лицѣ Іисуса Христа, а именно было дѣйствіемъ непосредственнаго снисхожденія Духа Божія къ тѣмъ изъ людей, которые по степени нравственнаго своего развитія способны были къ тому, чтобы воспринять Его откровеніе и быть органами его и носителями (2 Петр. 1, 21). И это снисхожденіе Духа Святаго къ святымъ Божіимъ людямъ ни чуть не сопровождалось для нихъ оцѣпенѣніемъ или омертвеніемъ ихъ душевныхъ силъ, а напротивъ ихъ личное сознаніе отъ этого становилось еще несравненно болѣе прежняго свѣтлымъ, широкимъ и глубокимъ, сохраняя при этомъ даже всѣ свои личныя особенности въ образѣ пониманія и представленія вещей. Тоже самое должно сказать и относительно богодухновенности апостоловъ, которымъ было дано обѣтованіе Самимъ Господомъ о ниспосланіи имъ Духа Утѣшителя и пребываніи Его съ нимъ и во вѣкъ (Іоан. 14, 16. 26; 15, 26), и которые, во исполненіе сего обѣтованія въ день пятидесятницы, дѣйствительно исполнились Духа Святаго (Дѣян. 2, 4). Исполненные же Св. Духа подобно пророкамъ, и апостолы всегда чувствовали себя находящимися подъ непосредственнымъ Его дѣйствіемъ и водительствомъ, особенно когда выступали на дѣло служенія Христова съ своимъ словомъ устнымъ или письменнымъ (2 Кор. 3, 5), а потому когда они говорили и писали, хотя пользовались при этомъ и личнымъ человѣческимъ сознаніемъ и свойствен-

нымъ ему образомъ представленія (Дѣян. 15, 28; 1 Кор. 7, 25. 40; 2 Кор. 10, 10), всегда неразлучнымъ было съ ихъ сознаніемъ то убѣжденіе, что высказывали не свои мысли, а мысли Христовы, что проповѣдывали не свое ученіе, а то, которому были научены отъ Духа Святаго. *Кто бо разумѣ умъ Господень, иже изъяснитъ и*, говорилъ Павелъ отъ лица всѣхъ апостоловъ? *Мы же умъ Христовъ имамы* (1 Кор. 2, 16). *Мы же не духа міра сего пріяхомъ, но Духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ, яже и глаголемъ не въ наученыхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученныхъ Духа Святаго* (1 Кор. 2, 12. 13).

§ 45.

По ученію церкви.

Таково же было и ученіе церкви о богодухновенности священныхъ писателей ветхаго и новаго завѣта. Можно замѣтить только, что древніе учители церкви вопросъ о богодухновенности священныхъ писателей не дѣлали предметомъ нарочитаго и всесторонняго изслѣдованія. А потому въ рѣшеніи его большею частію они касались той его стороны, какая въ немъ была самая важная и существенная, а именно того, дѣйствительно ли священные писатели были вдохновляемы Духомъ Святымъ, и дѣйствительно ли они то, что́ оставили намъ въ письменахъ своихъ, писали не сами собою, а по непосредственному внушенію Божію? Тѣмъ не менѣе, если не всѣ, то многіе изъ нихъ, и если не всегда прямо, то косвенно касались и той стороны вопроса, въ какомъ отношеніи были священные писатели къ дѣйствовавшему чрезъ нихъ Св. Духу, были ли они одними только чисто механическими и страдательными Его орудіями, или же сознательными и не совершено безучастными органами Его мысли, и если оставлялось здѣсь

нѣкоторое мѣсто на долю ихъ личнаго сознанія и самодѣятельности, то въ какомъ именно отношеніи. Благодаря этому, въ древне-учительскихъ писаніяхъ мы находимъ весьма достаточно частныхъ чертъ, относящихся къ ученію о богодухновенности священныхъ писателей, на основаніи которыхъ съ увѣренностію можно заключать о томъ, каково именно было общецерковное понятіе объ этомъ предметѣ.

Уже *Климентъ римскій* ясно свидѣтельствуетъ о вѣрѣ своей и всей римской церкви (отъ лица которой онъ писалъ къ церкви коринѳской) въ богодухновенность священныхъ писателей, замѣчая о нихъ между прочимъ, что „бывъ служителями благодати Божіей, они говорили по дѣйствію Духа Святаго“ (διὰ πνεύματος ἁγίου ἐλάλησαν) [1]). Въ какомъ смыслѣ было понимаемо Климентомъ это содѣйствіе Святаго Духа, видно между прочимъ изъ того, что онъ, приводя слова нѣкоторыхъ изъ пророковъ, относитъ ихъ не только къ пророкамъ, но и къ Святому Духу и выражается такъ: „Духъ Святый говоритъ“ [2]), или. „Духъ Святый сказалъ“ [3]). Это дѣйствіе Духа Святаго на людей, получившихъ даръ пророчества, *св. Игнатій Богоносецъ* называетъ вдохновеніемъ, выражаясь объ избранныхъ Богомъ пророкахъ, что они были вдохновляемы благодатію Христовою“ (ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ [4]). И *св. Іустинъ, Θеофилъ*, а также *Аѳинагоръ* ясно говорятъ о пророкахъ какъ такого рода лицахъ, которые были вдохновляемы [5]), или движимы Духомъ Святымъ [6]), а самое дѣйствіе на нихъ Духа Святаго называютъ вдохновеніемъ [7]), разумѣя

[1]) Epist 1. ad Corinth. c. VIII.
[2]) Ibid. c. 13.
[3]) Ibid. c. 16.
[4]) Ad Magnes. epist. c. 8.
[5]) Iyst Apolog 1. n. 33.
[6]) Аѳинаг. Apolog. c. 9.
[7]) Iyст. Apolog. 1. n. 35. Θеоф. Ad Autol. lib. 1. c. 14. lib. III. c. 23.

подъ послѣднимъ не какое либо косвенное, внѣшнее или посредствующее, а внутреннее, дѣятельное и непосредственное дѣйствіе на пророковъ Святаго Духа. Такъ, *Іустинъ*, ссылаясь на слова пророковъ, подобно Клименту римскому, весьма часто выражается: „такъ пророчественный Духъ сказалъ или говоритъ чрезъ пророка [1]); такъ повелѣваетъ, возвѣщаетъ [2]), свидѣтельствуетъ [3]), предсказываетъ духъ чрезъ пророка [4]) и т. п. Въ подобномъ же смыслѣ *св. Θеофилъ* замѣчаетъ о Словѣ, сходившемъ на пророковъ, что „Оно чрезъ нихъ глаголало о твореніи міра и о всемъ прочемъ“ [5]). Но Іустинъ кромѣ того старается еще яснѣе и нагляднѣе представить свою мысль о богодухновенности пророковъ, для чего прибѣгаетъ къ очень характерному сравненію дѣйствій Духа Святаго на вдохновляемыхъ Имъ пророковъ съ дѣйствіемъ артиста посредствомъ смычка на цитрѣ или лирѣ [6]). Понимая въ строгомъ смыслѣ это сравненіе Іустиново, можно бы подумать, что онъ не только допускалъ внутреннее и непосредственное дѣйствіе Духа Божія на пророковъ, но и всю пророческую дѣятельность относилъ исключительно къ одному Духу, оставляя за пророками значеніе однихъ чисто механическихъ и страдательныхъ или безсознательныхъ орудій. Но не нужно при этомъ терять изъ виду, что Іустинъ здѣсь же поставляетъ условіемъ для способности къ принятію дѣйствій Св. Духа нравственную чистоту или святость, а это нравственное состояніе не только не исключаетъ въ духѣ человѣческомъ сознательности и самообладаемости, а напротивъ предполагаетъ въ немъ высшую степень сознанія и свободы,—со-

[1]) Apolog 1. n. 39. 41. 42. 51.
[2]) Ibid n 40
[3]) Ibid. n 44.
[4]) Ibid. n. 31, 53.
[5]) Ad Authol. lib. II. n 10
[6]) Cohort. ad. graec. c. 8.

знанія, способнаго совершенно объединиться съ мыслію божественною и свободы способной совершенно покориться волѣ божественной. Главное же, чего не слѣдуетъ забывать здѣсь, это то, что Іустинъ вовсе не имѣлъ ни повода ни намѣренія въ ученіи о богодухновенности пророковъ касаться того вопроса, насколько пророки, при дѣйствіи на нихъ Св. Духа, оставались при своемъ личномъ самосознаніи и самодѣятельности. Цѣлью его—было одно,—ясно выразить вѣру свою и всей церкви въ то, что было самаго главнаго и существеннаго въ ученіи о богодухновенности пророковъ, что дѣйствительно они были вдохновляемы Духомъ Святымъ, и что то, что̀ возвѣщали они, не было самоличнымъ дѣломъ ихъ, а непрерывнымъ дѣйствіемъ глаголавшаго чрезъ нихъ Духа Святаго. Тоже самое нужно замѣтить и относительно употребленнаго *Аѳинагоромъ* сравненія пророковъ съ флейтою, а Духа Святаго, вдохновлявшаго ихъ, съ музыкантомъ вдувающимъ свое дыханіе въ флейту [1]).

Ириней же, уча съ такою же ясностію и твердостію о богодухновенности какъ пророковъ, чрезъ которыхъ изрекалъ свое слово Св. Духъ [2]), такъ и апостоловъ, возвѣщавшихъ все Святымъ Духомъ [3]), отличаетъ уже въ рѣчи ихъ (вызванный къ тому борьбою съ гностиками), то, что̀ въ ней было

[1]) Apolog. c. 9 Примѣч. Можно замѣтить, какъ странно и неосновательно то мнѣніе нѣкоторыхъ позднѣйшихъ ученыхъ (тюбингенцевъ), что будто бы ученіе о богодухновенности священныхъ писателей вовсе неизвѣстно было въ церкви до времени св. Иринея. Прямо противъ этого говорятъ всѣ выше-изложенныя нами свидѣтельства. Къ этому можно еще присовокупить, что не только въ первенствующей христіанской церкви существовала вѣра въ богодухновенность священныхъ писателей, но и въ церкви ветхозавѣтной была такая же вѣра въ богодухновенность пророковъ. Подтвержденіемъ сего между прочимъ служатъ совершенно ясныя свидѣтельства объ этомъ Филона (De spec. legg. III. ed. Mangy. 11, 243; quis div. rerum haer. 1, 510. 511; de profug. et poen. 11, 417), и Іосифа Флавія (contra Apion. 1, 7. 8).

[2]) Contr. haeres. lib. II. c. 28. n 2. lib. III, c. 6. n. 1.

[3]) Ibid lib. III. c. 16. n. 1.

человѣческаго и относящагося къ личнымъ и случайнымъ особенностямъ. Такъ, напримѣръ, опровергая гностиковъ, которые ложно толковали нѣкоторыя мѣста изъ посланій ап. Павла онъ требуетъ для правильнаго пониманія этого Апостола принимать всегда во вниманіе ту обычную въ немъ особенность, по которой онъ часто допускаетъ въ своей рѣчи свободную перестановку словъ, дѣлая это „по быстротѣ рѣчи и стремительности находящагося въ немъ духа“ (propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus) [1]). Или, при изъясненіи мѣста изъ посланія къ Галатамъ гл. 3 ст. 19: „къ чему же законъ дѣлъ? онъ данъ, пока не придетъ сѣмя“..., Ириней, останавливая свое вниманіе на вопросѣ и отвѣтѣ, дѣлаетъ такое замѣчаніе: „человѣкъ спрашиваетъ, а Духъ отвѣчаетъ“ [2]). Подобное же замѣчаніе относительно ап. Павла дѣлаетъ и *Тертулліанъ*, признававшій безусловно богодухновенность какъ пророковъ, одушевляемыхъ Духомъ Святымъ [3]), такъ и апостоловъ, имѣвшихъ своимъ учителемъ, научавшимъ ихъ всему, Духа Святаго [4]). По поводу разсужденій Апостола въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ объ относительномъ значеніи брачной и безбрачной жизни (гл. 7, ст. 8—12. 25—28), онъ замѣчаетъ, что здѣсь Апостолъ нѣчто говоритъ отъ себя или человѣческаго разсужденія и въ видѣ совѣта, а другое по повелѣнію божественному; а между совѣтомъ и повелѣніемъ Божіимъ—большая разница [5]).

Оригенъ хотѣлъ было совершенно исключить присутствіе человѣческаго элемента въ писаніяхъ какъ пророковъ, такъ и апостоловъ, утверждая, „что священныя писанія за-

[1]) Contr haeres. lib. III. c 7. n. 2.
[2]) Ibidem.
[3]) Apolog. c 18.
[4]) De praescript haeres. c. 8. 22.
[5]) De exhortat Castit. c. 3. 4.

ключаютъ полноту Духа и что ничего нѣтъ ни въ пророкахъ, ни въ законѣ, ни въ евангеліи, ни въ апостолѣ, что́ не происходило бы отъ полноты божественнаго величія“ [1]). „Вѣря словамъ Господа моего Іисуса Христа“, въ другомъ мѣстѣ говоритъ онъ, „я не думаю, чтобы въ законѣ и пророкахъ была хотя одна іота, чуждая таинственнаго, а также не думаю, чтобы изъ этого что либо могло произойти, пока все существуетъ“ [2]). Но, распространяя такимъ образомъ богодухновенность Писанія на каждую его букву [3]), Оригенъ, кромѣ того, что иногда за должные предѣлы выводилъ допускаемое имъ педагогическое снисхожденіе Самаго Бога къ современному состоянію образованія людей [4]), находилъ себя еще вынужденнымъ при встрѣчѣ затрудненій въ Писаніи историческаго или хронологическаго характера, прибѣгать къ аллегоризму, который вопреки его теоріи о богодухновенности каждой іоты въ Писаніи, не только подрывалъ букву Писанія, но и самый историческій его смыслъ [5]). Между тѣмъ иногда Оригенъ и прямо высказывался противъ своей теоріи, допуская въ языкѣ священныхъ писателей нѣкотораго рода недостатки (солецизмы) [6]), а также особенности, относящіяся къ ихъ слогу [7]).

Учители же четвертаго вѣка не только ясно учатъ о богодухновенности священныхъ писателей, какъ о непосред-

---

[1]) Homil. XXI in Ierem. n. 2. Patr. Curs. compl. graec. T. XIII. col. 1612.

[2]) In Exod. homil. 1. n. 4. Ibid. T. XII. col. 300.

[3]) Select. in Psalm. Ibid. T. XII. col. 1081.

[4]) Contr. Cels. lib. IV. n 71. Ibid. T. XI. col. 1140 et 1141.

[5]) Comment. in Math. T. XVI. n. 12. Ibid. T. XIII. col 1409.

[6]) Comment. in Ioann. T. II. Ibid. T. XIV. 184. 185.

[7]) Comment. in epist. ad Rom lib X. n. 13 14. Ibid. T XIV. col. 1271—1273. Относительно *Климента александрійскаго*, равно какъ и *св. Кипріана* можно замѣтить, что они прямо не касались вопроса объ отношеніи божественнаго и человѣческаго въ лицѣ священныхъ писателей, хотя прямо и ясно

ственномъ и положительномъ дѣйствіи на нихъ Духа Святаго, но съ такою же ясностію и рѣшительностію показываютъ и то, что это дѣйствіе происходило при извѣстнаго рода соучастіи и содѣйствіи самихъ же священныхъ писателей, которые, по ихъ представленію, не какъ какія либо слѣпыя и механическія орудія, а какъ существа разумно сознательныя принимали откровенія Святаго Духа, и сознательно принимая ихъ, съ тою же сознательностію и сами усвояли ихъ и другимъ передали, какъ уже пересознанное и усвоенное ими самими. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно разсужденіе *св. Василія великаго*. Указавши на то, что собственно дѣлало пророковъ способными къ дѣйствіямъ на нихъ Святаго Духа, а именно, на неомраченность въ нихъ нечистотами грѣховными того, что̀ составляетъ владычественное (ἡγεμονικόν) въ душѣ, а также на чистоту души, дѣлающую ее способною, подобно гладкому и прозрачному веществу, въ отраженіямъ въ себѣ Духа [1]), онъ такъ продолжаетъ далѣе: „нѣкоторые говорятъ, что они (пророки) пророчествовали въ изступленіи, такъ что человѣческій умъ затмѣваемъ былъ Духомъ. Но противно самому посланическому назначенію божественнаго наитія (παρὰ τὴν ἐπαγγελίαν ἐστὶ τῆς Θείας ἐπιδημίας)

признавали за ними богодухновенность въ строгомъ смыслѣ сего слова. У Климента, напр. встрѣчаются такого рода замѣчанія: „Іеремія, или лучше Святый Духъ въ немъ, показываетъ“ (Cohort. ad gent. c. 8. Patr. curs. compl graec. T. VIII. col. 188), или: „Духъ Святый говоритъ чрезъ пророка Осію“ (Ibid. col. 189). Въ *Педагогѣ* говоритъ: „законъ данъ чрезъ Моисея, но не Моисеемъ, а Словомъ“ (lib. 1. c. 7. Patr. curs compl. graec. T. VIII. col. 321); а въ *Стромматахъ*: „пророчество есть знаніе того, что было открываемо Господомъ“ (Strom. lib. II, c. 12. Ibid. col. 992) И св Кипріанъ выражается: „Духъ Святый возвѣщаетъ или обозначаетъ въ Псалмахъ, въ Пѣснь пѣсней: „Духъ Святый предвозвѣщаетъ чрезъ Апостола“ (De unit. eccles. n. 4. 8. 10). „Духъ Святый говоритъ въ божественномъ Писаніи, Духъ Святый въ псалмахъ подтверждаетъ, Духъ Святый говоритъ чрезъ Соломона (De oper. Eleem n 2. 5 9), и т. п.

[1]) Comment. in Isaiam. proœm. n. 3. Patr. curs. compl. graec. T. XXX. col. 121. 124.

богодухновеннаго дѣлать изступленнымъ (ἔμφρονα), такъ чтобы онъ, когда исполняется божественныхъ наставленій, выходилъ изъ свойственнаго ему разума, и когда приноситъ пользу другимъ, самъ не получалъ никакой пользы отъ собственныхъ своихъ словъ. И вообще, сообразно ли сколько нибудь съ разумомъ, чтобы Духъ премудрости дѣлалъ кого либо подобнымъ лишенному ума и Духъ вѣдѣнія лишалъ разумности? Свѣтъ не производитъ слѣпоты, а напротивъ того возбуждаетъ данную отъ природы силу зрѣнія. Такъ и Духъ не производитъ въ душахъ омраченія, а напротивъ того возбуждаетъ умъ, очищаемый отъ грѣховныхъ сквернъ, къ созерцанію мысленнаго. Что лукавая сила, злоумышляющая противъ человѣческой природы, можетъ производить въ мысляхъ смѣшенность, въ этомъ ничего нѣтъ невѣроятнаго. Но нечестиво утверждать, чтобы тоже самое дѣйствіе производило присутствіе Божія Духа“ [1]). Съ не меньшею твердостію и рѣшительностію возставалъ и *св. Епифаній* противъ того ложнаго представленія о пророкахъ, будто они во время вдохновеній находились въ безсознательномъ и чисто страдательномъ состояніи, не сознавая ясно ни себя, ни того, что̀ имъ открывалось, а только механически передавая чрезъ себя говоренное въ нихъ Святымъ Духомъ. По Епифанію характеристическую черту истинныхъ пророковъ собственно и составляетъ то, что они при дѣйствіи на нихъ Святаго Духа „сохраняли совершенно здоровую мысль, а также способность къ наученію и разсужденію“ (ἐῤῥωμένην ἐχόντων τὴν διάνοιαν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ τὴν διαλογήν) [2]). *Златоустъ* уста пророковъ называетъ устами Божіими [3]) и относительно всего Писанія утверждаетъ, что то,

---

[1]) Ibid. n. 5. col. 125.

[2]) Adv. haeres. lib. II. T. 1. haeres. 48. n. 3

[3]) In acta apost. homil. XIX. n. 5. Opp. ed Par.s. T. IX. p. 159.

что̀ говоритъ оно, возвѣстилъ самъ Господь [1]), но въ тоже время онъ не исключаетъ извѣстной доли личнаго участія и со стороны самихъ священныхъ писателей, бывшихъ сознательными органами слова Божія. Такъ онъ у каждаго изъ евангелистовъ допускаетъ своего рода личныя особенности и представляющіяся у нихъ въ нѣкоторыхъ малыхъ вещахъ несогласія (ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία), которыя, по его мнѣнію, не только не говорятъ противъ истины евангельской, а напротивъ служатъ несомнѣннымъ и неопровержимымъ ея признакомъ. „Ибо если бы они (евангелисты)“, говоритъ онъ, „были во всемъ до точности согласны и относительно времени и относительно мѣстъ и относительно самыхъ словъ, то никто изъ враговъ не могъ бы повѣрить, чтобы они писали, не сошедшись и не согласившись взаимно между собою, какъ обыкновенно дѣлаютъ люди, а также чтобы согласіе ихъ было дѣломъ одной искренности. Теперь же то самое, что (въ евангеліяхъ) замѣчается нѣкотораго рода несогласіе въ малыхъ вещахъ, должно отдалить отъ нихъ всякое подозрѣніе и торжественно оправдать довѣріе къ написавшимъ (ихъ). Поэтому то разности, относящіяся къ мѣстамъ ли или временамъ, ничуть не вредятъ истинѣ ихъ повѣствованія... Въ главнѣйшемъ же (прошу васъ замѣтить) въ томъ, что касается жизни нашей и что относится къ сущности проповѣди, никто изъ нихъ (евангелистовъ) ни въ чемъ и самомъ малѣйшемъ не расходится другъ съ другомъ“ [2]).

Подобнымъ же образомъ разсуждали о богодухновенности священныхъ писателей и учители дальнѣйшаго времени. Подобно тому, какъ Златоустъ уста пророковъ называлъ устами Божіими, *бл. Августинъ* апостоловъ сравниваетъ съ руками,

---

[1]) De Lazaro conc. IV. n. 3. ed. Paris. T. 1. p. 755.

[2]) In Matth. homil. 1. n. 2. Ibid. T. VII. p. 5. 6.

записывавшими то, что диктовалъ самъ Господь [1]), и кромѣ того все священное Писаніе называетъ venerabilem stilum Spiritus [2]). Но, обозначая этимъ не что иное, какъ то, что священные писатели не сами собою, а подъ непосредственнымъ дѣйствіемъ и водительствомъ Святаго Духа, и ученіе не свое, а слово самаго Бога передавали въ писаніяхъ, онъ не думаетъ совершенно отстранять всякое со стороны ихъ личное и сознательное участіе въ этомъ божественномъ дѣлѣ, служить которому они были призваны. О евангелистахъ, написавшихъ евангелія, онъ замѣчаетъ, что каждый изъ нихъ писалъ, какъ припоминалъ и какъ кому приходило на сердце, пиша короче или пространнѣе (ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius [3]), и каждый изъ нихъ, хотя былъ вдохновленъ, не лишнимъ считалъ присовокупить долю своего труда (non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit) [4]). *Іеронимъ* же, подобно св. Василію и Епифанію, съ особенною силою выражается противъ того мнѣнія, будто бы лица, вдохновляемыя Духомъ Святымъ, должны были находиться въ состояніи изступленія, соединяемаго съ потерею сознанія и воли. Пророки, по Іерониму, обладали полнымъ присутствіемъ духа и сознаніемъ, „а не возвѣщали своихъ рѣчей, какъ съ безумными женщинами бредилъ Монтанъ, въ состояніи изступленія, такъ чтобы не знали того, что говорили и, уча другихъ, не знали чему учили“ [5]). Оставляя же за священными писателями при ихъ богодухновенности личное сознаніе и своего рода самодѣятельность, онъ отличаетъ въ ихъ языкѣ свои личныя особенности, и даже своего рода недостатки въ ли-

---

[1]) De consens. evang. lib I. c. 35. n. 54.
[2]) Confess. lib. VII. c. 21. n. 27. Opp. ed. Paris. T. 1. col. 143.
[3]) De concens. evang. lib. II. c. 12. n. 27.
[4]) Ibid. lib. 1. c. 2. n. 4.
[5]) Prooem comment. in Isaiam. Такъ же Prooem. in Nahum. Habac.

тературномъ отношеніи. Такъ, онъ находитъ у ап. Павла простонародныя выраженія, солецизмы, гиперболы и отрывочные періоды, не видя въ этомъ ничего противорѣчащаго достоинству апостола и богодухновенной значимости его посланій [1]). Не иного, конечно, мнѣнія объ этомъ предметѣ былъ и *бл. Θеодоритъ*, который аллегоризму противопоставлялъ буквальный и историческій способъ пониманія Писанія и при изъясненіи его не пренебрегалъ разными историческими свѣдѣніями, касающимися личныхъ особенностей священныхъ писателей и могущими чѣмъ либо послужить уясненію ихъ образа представленія и слововыраженія. Тоже самое можно замѣтить и относительно позднѣйшаго толкователя слова Божія *Евѳимія Зигабена*, который, встрѣчая въ евангеліяхъ нѣкоторыя неточности и разности, подобно Златоусту и Августину, прямо изъяснялъ происхожденіе ихъ личными обстоятельствами и особенностями каждаго изъ евангелистовъ [2]).

Изъ сказаннаго очевидно, что древніе отцы и учители церкви принимали богодухновенность священныхъ писателей не въ какомъ либо несобственномъ смыслѣ, напр. въ смыслѣ особеннѣйшаго религіознаго личнаго настроенія или воодушевленія [3]), а представляли ее въ видѣ дѣйствительнаго и положительнаго наитія на Богоизбранныхъ мужей Святаго Духа, руководившаго ихъ мыслями и наставлявшаго ихъ на всякую

---

[1]) Comment. in Galat. lib. I. cap 3. v. 1. 15. Comment. in ep. Ephes. lib II c. 3. v. 1—4. lib. III. c. 5, v. 3. 4.

[2]) Comment. in Matth. cap. XII. v 8.

[3]) Подобной точки зрѣнія держался Θеодоръ Мопсуетскій, который между прочимъ усвоялъ Соломову только даръ мудрости, а не пророчества, и смотрѣлъ на Пѣснь Пѣсней и другія священныя книги съ одной человѣческой точки зрѣнія (Leont. Bizantin contra Nestorian. et Eutychian. lib III, n. 12—16. In Patr. curs. compl. graec. T. 86. col. 1365), за что и былъ между прочимъ осужденъ на 5-мъ вселенскомъ соборѣ

истину. Это общецерковное вѣрованіе, независимо отъ выше приведенныхъ нами древне-учительскихъ свидѣтельствъ, ясно было выражено уже въ опредѣленіи втораго вселенскаго собора, исповѣдавшаго свою вѣру въ *Духа Святаго.... глаголавшаго пророки.* Впослѣдствіи же точнѣе и полнѣе формулировалъ его *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, передавая мысль древней вселенской церкви въ слѣдующихъ короткихъ выраженіяхъ: „законъ и пророки, евангелисты и апостолы.... вѣщали Духомъ Святымъ“ [1]). Но съ такою рѣшительностію утверждая богодухновенность священныхъ писателей, учители церкви, какъ мы видѣли уже изъ прежнихъ ихъ свидѣтельствъ, и что можно видѣть изъ сейчасъ же приведенныхъ словъ Дамаскина, вовсе не исключали при этомъ личнаго участія со стороны самихъ же священныхъ писателей и совершенно отстраняли отъ себя мысль о ихъ чисто механическомъ и страдательномъ отношеніи къ Духу Святому, какъ мысль грубую и недостойную Божества. Богодухновенность такимъ образомъ, по представленію древнихъ учителей, не была однимъ исключительнымъ дѣломъ Божіимъ, а была явленіемъ гармоническаго сочетанія и внутренняго взаимодѣйствія въ лицѣ Богоизбранныхъ мужей двухъ началъ—божественнаго и человѣческаго, изъ коихъ первое, конечно, получало не только главное, но и господствующее положеніе, но тѣмъ не менѣе не вытѣсняло собою и дѣйствій другаго начала, оставляя ему свое приличное и должное мѣсто. Духъ Святый, конечно, влагалъ готовыя мысли въ души вдохновляемыхъ Имъ мужей вѣдомымъ для Него Одного образомъ. Но эти мысли, подобно сѣменамъ, проникая въ глубь сознанія человѣческаго, и сами имъ проникаясь, естественно должны были принимать тѣ обычныя и ограниченныя

---

[1]) De fid. orthodox. lib IV. c 17. Patr. curs. compl. graec. T XCIV. col. 1176.

формы, въ которыя облекается все, что ни проходитъ чрезъ это сознаніе. И этотъ оттѣнокъ человѣческаго, набрасываемый работою личнаго сознанія на мысли божественныя, понятно, ничуть не уменьшаетъ ихъ божественнаго характера и силы, а напротивъ ясно свидѣтельствуетъ о ихъ животворности и даже для проведенія ихъ спасительныхъ дѣйствій на другихъ представляетъ собою болѣе удобный, естественный и безпрепятственный путь.

§ 46.

Оправданіе вѣры въ богодухновенность св. писателей указаніями общерелигіознаго и христіанскаго сознанія.

Признаніе такого рода богодухновенности за священными писателями хотя многимъ представлялось и представляется выходящимъ изъ границъ вѣроятнаго,—не заключаетъ въ себѣ, какъ мы сейчасъ увидимъ, ничего страннаго и противнаго требованіямъ разумной вѣры, такъ какъ оно совершенно оправдывается истинными и никакому сомнѣнію не подлежащими указаніями, какъ общерелигіознаго, такъ въ особенности христіанскаго сознанія. Кто признаетъ за религіознымъ, присущимъ духу человѣческому, чувствомъ истинное и глубокое значеніе, тотъ не можетъ не признать въ извѣстной степени не только возможности, но и дѣйствительности непосредственнаго общенія съ человѣческимъ духомъ Божества. Какъ скептически ни анализируйте вы религіозное чувство, если только будете разсматривать его въ неподдѣльной его цѣлостности и независимо отъ всякихъ чуждыхъ ему наростовъ, никогда не сочтете себя вправѣ отказать ему въ прирожденномъ ему неотразимомъ стремленіи къ непосредственному общенію съ Божествомъ, а также въ его способности чувствовать свое высшее благо при удовлетвореніи этой по-

требности, равно какъ и ощущать жесткую горечь, по мѣрѣ уменьшенія возможности подобнаго удовлетворенія. Говорить противное сему разсудокъ въ извѣстныхъ случаяхъ можно заставить, но ничто не въ силахъ склонить къ этому искренне религіозное сердце. Самая сущность религіи заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ стремленіи къ непосредственному союзу или общенію съ Богомъ и въ большемъ или меньшемъ достиженіи на дѣлѣ этого стремленія. Религія безъ вѣры во взаимодѣйствіе божескаго и человѣческаго, религія, изолирующая человѣка отъ Бога, или Бога отъ человѣка, не есть религія. И нужно замѣтить, что эта вѣра въ возможность общенія и взаимодѣйствія божественнаго и человѣческаго не только не ослабляется и не пропадаетъ съ развитіемъ и преспѣяніемъ у людей религіознаго чувства, но бываетъ тѣмъ глубже и тверже, чѣмъ глубже и совершеннѣе бываетъ ихъ религіозная жизнь. Если же, на основаніи указаній религіознаго сознанія, мы обязаны допустить въ извѣстномъ отношеніи возможность непосредственнаго общенія Духа Божія съ духомъ человѣческимъ, которое должно быть тѣмъ внутреннѣе и глубже, чѣмъ глубже и возвышеннѣе бываетъ въ послѣднемъ религіозная жизнь; то что препятствуетъ намъ признать возможность особеннѣйшаго, глубочайшаго и внутреннѣйшаго соотношенія Духа Божія къ духу человѣческому въ лицѣ такого рода избраннѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи людей, каковы были пророки и апостолы? Такого рода соображеніе тѣмъ больше должно имѣть мѣста и силы, что вполнѣ оправдывается христіанскою точкою зрѣнія на отношеніе Духа Божія къ вѣрующимъ. По апостолу Павлу, кто Христовъ, тотъ имѣетъ въ себѣ Духа Божія (Рим. 8, 9), Который живетъ въ немъ, какъ въ Своемъ храмѣ (1 Кор. 3, 16),—и это сближеніе и объединеніе Духа Божія съ духомъ человѣческимъ можетъ доходить до такого глубокаго

и внутренняго единства, что соединяющійся съ Господомъ можетъ стать одинъ духъ съ Господомъ (1 Кор. 6, 17), и Духъ Божій можетъ стать въ немъ водительственнымъ началомъ (Рим. 8, 14) и производить въ немъ хотѣніе и дѣйствіе по Своему благоволенію (Филип. 2, 13). Такого рода объединеніе Духа Божія съ духомъ человѣческимъ въ лицѣ вѣрующихъ во Христа, въ особенности же въ тѣхъ изъ нихъ, въ которыхъ это объединеніе доходитъ до степени глубочайшаго единства, само собою понятно, не только не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчащаго, а представляетъ собою напротивъ много аналогическаго съ тѣмъ особеннѣйшимъ явленіемъ снисхожденія и присутствія Святаго Духа, какого сподоблялись пророки и апостолы. Если же такъ, то мы имѣемъ полное основаніе признавать богодухновенность священныхъ писателей, имѣя возможность отчасти судить о ней по аналогическимъ явленіямъ снисхожденія на вѣрующихъ Святаго Духа непрерывно продолжающагося въ Христовой церкви.

Не иного представленія объ этомъ предметѣ были и древніе учители церкви, которые тоже видѣли аналогію между вдохновеніемъ пророковъ и апостоловъ и сподобленіемъ полноты Духа Святаго нѣкоторыми вѣрующими въ христіанской церкви, и объясняли происхожденіе того и другаго явленія одинаково—изъ однихъ и тѣхъ же причинъ, а именно высотою и святостію жизни тѣхъ лицъ, которыя удостоивались особеннаго присутствія въ себѣ Духа Божія. Такъ, напр. *Іустинъ* [1]) и *Тертулліанъ* [2]) удостоеніе пророковъ особеннѣйшаго причастія Святаго Духа поставляютъ въ зависимости отъ ихъ праведной и богоугодной жизни, чѣмъ не исключаютъ возможности подобнаго сподобленія Духа и каждымъ вѣрующимъ, по мѣрѣ достиженія нравственной высоты и совершенства.

[1]) Dialog. cum Tryph. c. 7.

[2]) Apolog. c. 18

Послѣднюю мысль яснѣе высказываетъ *св. Василій* въ своемъ нарочитомъ изъясненіи появленія въ душахъ пророковъ способности къ богодухновенію и пророчеству. На вопросъ: какимъ образомъ пророчествовали чистыя и просвѣтленныя души, онъ отвѣчаетъ слѣдующимъ: „сдѣлавшись какъ бы зерцаломъ Божія дѣйствованія, онѣ отображали въ себѣ ясное, не слитное и не помраченное плотскими страстями изображеніе. Ибо Духъ Святый пребываетъ во всѣхъ, но собственно силу свою являетъ въ чистыхъ отъ страстей, а не въ тѣхъ, у кого владычественное души омрачено нечистотою грѣховъ... Какъ изображенія лицъ не во всякомъ веществѣ видимъ, а только въ веществахъ гладкихъ и прозрачныхъ; такъ и дѣйствіе Духа отражается не во всякой душѣ, а только въ душахъ, которыя не имѣютъ въ себѣ ничего стропотнаго и ничего развращеннаго... Поэтому то когда душа, посвятивъ себя всякому подвигу добродѣтели, силою своей любви къ Богу постоянно сохраняетъ въ себѣ ясное о Немъ памятованіе и чрезъ это содѣлываетъ Бога какъ бы живущимъ въ себѣ, тогда отъ сильнаго стремленія и неизреченной любви къ Богу, ставъ богодухновенною, она содѣлывается достойною пророческаго дара, такъ какъ тогда Богъ даетъ ей божественную силу и отверзаетъ очи для уразумѣнія видѣній, какія сообщить Ему угодно“ [1]). Такимъ образомъ, по мысли св. Василія, пророки потому сподоблялись особеннѣйшаго причастія Святаго Духа, что были способны къ тому, бывъ чистыми и непорочными. Всѣ поэтому чистыя и непорочныя души, если не всегда удостоиваются дара пророчества, подаяніе котораго, равно какъ и другихъ особеннѣйшихъ даровъ, зависитъ единственно отъ воли божественнаго Раздаятеля [2]), то всегда сподобляются

[1]) Comment. in Isai. prooem n. 3.
[2]) Ibid n. 2.

внутреннѣйшаго и особеннѣйшаго причастія и наитія Св. Духа такъ схожаго съ тѣмъ, какого сподоблялись сами пророки, что, судя по первому, болѣе или менѣе приблизительно можно заключать и о послѣднемъ.

Между тѣмъ въ церкви всегда существовала вѣра въ непрерывную продолжаемость въ ней дѣйствительныхъ явленій присутствія и наитія Святаго Духа, во многомъ аналогическихъ съ тѣми, какія представляли собою вдохновенія и откровенія пророческія и апостольскія. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннѣйшаго вниманія общая и древне-церковная вѣра въ дѣйствительность вдохновенія Святымъ Духомъ тѣхъ пастырей и учителей, которые присутствовали на вселенскихъ соборахъ и разрѣшали здѣсь вопросы, касающіеся догматовъ вѣры и благочестія. Самые отцы, присутствовавшіе на соборахъ, находились подъ неотразимымъ вліяніемъ этого сознанія, глубоко проникаясь тѣмъ же убѣжденіемъ, какимъ были проникнуты апостолы, когда по поводу опредѣленія своего (объ обрядовомъ законѣ) на іерусалимскомъ соборѣ говорили: *изволися Святому Духу и намъ* (Дѣян. 15, 28); а потому они, подобно апостоламъ, видѣвшимъ въ своемъ опредѣленіи опредѣленіе Духа Святаго, на свои рѣшенія соборныя смотрѣли какъ на „глаголы отъ Духа произнесенные“ (Соб. всел. VI, прав. 1), и на свои опредѣленія, какъ на узаконенія, сдѣланныя по просвѣщенію того же самого Духа, которымъ были исполнены и апостолы (Соб. всел. VII, прав. 1). И всѣ вѣрующіе смотрѣли на опредѣленія соборныя, какъ на такого рода опредѣленія, которыя составлялись подъ внушеніями Св. Духа, подобными тѣмъ, какими руководились сами апостолы. Такъ напр. императоръ Константинъ въ своемъ посланіи къ александрійской церкви между прочимъ о никейскомъ соборѣ пишетъ слѣдующее: „что угодно было принять тремъ стамъ епископовъ, было ничѣмъ инымъ, какъ мыслію Божіею, такъ

какъ открывалъ волю Божію Духъ Святый, самъ обитавшій въ мысляхъ столь многихъ и славныхъ мужей“ [1]). Императоръ здѣсь высказывалъ, конечно, не свое только личное мнѣніе, а вѣру всей церкви. По словамъ *св. Василія великаго*, триста восемнадцать отцовъ, собравшихся въ Никеѣ, что ни изрекли, излагая свою вѣру, изрекли „не безъ внушенія Святаго Духа“ [2]). А *Кириллъ александрійскій* такъ выражается объ отцахъ этого собора: „Самъ Духъ Святый внушилъ имъ истину (Матѳ. 10, 20), ибо не сами они говорили, но Духъ Бога и Отца говорилъ въ нихъ“ [3]). *Левъ великій* также приписывалъ соборамъ богодухновенность [4]), а *Григорій великій* четыре бывшихъ до него вселенскихъ собора по ихъ достоинству приравниваетъ къ четыремъ евангелистамъ [5]). *Дамаскинъ* же, что́ весьма замѣчательно, пастырей и учителей церкви, разсматривая ихъ со стороны богодухновенности, ставитъ на ряду съ пророками и апостолами, выражаясь такъ, что „и законъ и пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри и учители вѣщали Духомъ Святымъ“ [6]).

§ 47.

Склоненіе позднѣйшаго протестантскаго богословія въ пользу ученія о богодухновенности св. писателей.

Ко всему сказанному не лишнимъ считаемъ присовокупить, что вслѣдствіе, конечно, сознанной очевидности тѣхъ

[1]) Socrat. hist. eccles lib. I. c. 6. Max. bibliothec. veter. patr Lugd. T. VII. p 271

[2]) Epist. 114.

[3]) Epist 1, ad monach Aegipt. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVII. col. 16.

[4]) Epist. 114, n 2; 145, n. 1 (in Patr. curs. compl. lat. T. LIV col. 1030, 1032 et 1114).

[5]) Epistolar. lib. 1. epist. 24.

[6]) De fid. orthodox. lib. IV. c 17.

основаній, которыя говорятъ въ пользу богодухновенности священныхъ писателей, стало замѣчаться въ послѣднее время явное склоненіе на сторону этого ученія даже тамъ, гдѣ доселѣ весьма мало встрѣчалось чего либо благопріятствующаго ему. Мы разумѣемъ замѣченный въ послѣднее время поворотъ къ лучшему въ протестантскомъ богословіи, ставшемъ весьма замѣтно приближаться къ православному ученію о богодухновенности священныхъ писателей. Замѣчательно, что протестантское богословіе, обосновавшись на одной только библіи съ исключеніемъ всякаго церковнаго преданія, на первыхъ порахъ не только безусловно признало богодухновенность священныхъ писателей, но и приняло ее въ смыслѣ самомъ крайнемъ, въ смыслѣ чисто механическаго вдохновенія [1]), дѣлая это, конечно, въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы дать больше прочности и нерушимости значенію св. Писанія, сдѣлавшагося единственнымъ авторитетнымъ началомъ въ дѣлѣ вѣры. По воззрѣнію старыхъ протестантскихъ богослововъ (напр. Герарда, Квенштедта, Буксдорфа, Хемнитція, Буддея, Голлація и др.), Духъ Святый не вдохновлялъ только священныхъ писателей своею мыслію, настроя души къ принятію ея и усвоенію, а прямо чрезъ нихъ, какъ чрезъ какія либо механическія орудія, независимо отъ ихъ сознанія и воли проводилъ не только всѣ совершенно готовыя мысли, но и въ совершенно готовыхъ, напередъ предначертанныхъ и до послѣднихъ малостей выполненныхъ формахъ, вслѣдствіе чего, все, что̀ ни выходило изъ подъ пера священныхъ писателей, извѣстный складъ и порядокъ мыслей, слогъ, языкъ, даже число буквъ, интерпункція, подстрочные и надстрочные еврейскіе знаки, все это должно быть относимо къ одному Святому Духу, какъ своему автору,

[1]) Слѣды этой теоріи можно встрѣчать и у нѣкоторыхъ схоластическихъ богослововъ, напр. у аббата Фредегиса, противъ котораго писалъ Агобардъ, и другихъ (Lehrbuch Dogm. Geschicht. Hagenbach 1857 г. § 161).

а ничуть не къ священнымъ писателямъ, которые были только Его писцами или записчиками (tabelarii sive notarii) [1]). Но эта теорія вдохновенія въ себѣ самой заключала сѣмена разрушенія, такъ какъ въ ея основѣ лежало ничѣмъ не оправдываемое и совершенно недостойное Бога представленіе о томъ, что будто бы Ему для откровенія Своей воли необходимо было лучшихъ людей изъ свободно разумныхъ существъ обращать въ Свои чисто механическія и безсознательныя орудія, въ автоматовъ, между тѣмъ какъ поступать такимъ образомъ съ людьми, значило бы насиловать или отнимать у нихъ ту свободу, которая дана имъ Самимъ же Богомъ, и которая, по ученію же откровенія, никогда Имъ не насилуется. Если бы даже почему либо оказывалось нужнымъ для Бога сообщать свое откровеніе совершенно независимо отъ сознательнаго и личнаго посредства людей, то непонятно, почему бы не было признано Имъ за лучшее избирать для этого вмѣсто людей какія либо совершенно бездушныя и механическія орудія, чтобы такимъ образомъ вполнѣ достигалась цѣль и Богодарованная свобода людей оставалась неприкосновенною. Тѣмъ менѣе эта теорія могла разсчитывать на свою долговѣчность, что утверждалась на такой зыбкой и неустойчивой почвѣ какова была почва протестантства, гдѣ съ исключеніемъ авторитета церковнаго такъ мало было гарантій для огражденія неприкосновенности авторитета св. Писанія и такъ много оставалось мѣста для ничѣмъ не ограничиваемыхъ дѣйствій свободнаго разума. Нужно было, поэтому, ожидать, что она скоро подвергнется угрожающей ей участи разрушенія, а своимъ разрушеніемъ не мало причинитъ зла и истинному ученію о богодухновенности Писанія,—что́ и случилось. Дѣло

[1]) См Rudelbach. Zeitschrift fur die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1840.

началось съ болѣе и болѣе замѣтнаго и постепенно увеличивающагося ея ограниченія или урѣзыванія, дошло же до совершеннаго превращенія ея въ противоположную ей крайнюю чисто раціоналистическую теорію, низведшую св. Писаніе въ рядъ обыкновенныхъ историческихъ памятниковъ, а священныхъ писателей въ рядъ обыкновенныхъ людей.

Уже съ половины XVII вѣка протестантскіе богословы начинаютъ мало по малу измѣнять своей первой теоріи вдохновенія. Хотя они еще за священными писателями признаютъ богодухновенность въ строгомъ смыслѣ сего слова, но болѣе и болѣе съуживаютъ ея предѣлы, то простирая ихъ на однѣ мысли Писанія съ отнесеніемъ его внѣшней словесной формы къ производительности самихъ священныхъ писателей (какъ поступилъ Байеръ), то ограничивая ихъ одною областію предметовъ, относящихся къ спасенію и вѣрѣ и исключая отсюда все остальное, истины, напр. историческія, физическія, математическія и тому подобныя (Каликстъ, Карповій). Въ XVIII же столѣтіи становится уже господствующимъ въ протестантскомъ богословіи тотъ взглядъ на богодухновенность священныхъ писателей, что Духъ Святый внушалъ имъ только то, что существенно относилось къ религіи, и при томъ только въ видѣ однихъ голыхъ мыслей. Что же касается до внѣшней оболочки этихъ мыслей, разныхъ логическихъ пріемовъ, оборотовъ рѣчи и выраженій, а также того, что не прямо, а только косвенно относилось къ религіи, то въ этомъ отношеніи они предоставлены были своимъ собственнымъ естественнымъ силамъ, чѣмъ и объясняются встрѣчающіяся у нихъ разныя особенности, а также неточности и ошибки историческія, хронологическія и географическія (Баумгартенъ, Пфаффъ, Додерлейнъ, Тельнеръ). Даже супранатуралисты этого времени до того понизили свое понятіе о богодухновенности, что признавали ее лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ предохранялъ

священныхъ писателей отъ заблужденій, противныхъ вѣрѣ, предоставляя ихъ самимъ себѣ въ отношеніи къ другаго рода познаніямъ и истинамъ (Рейнгардъ, Штарръ). Къ концу же прошедшаго и въ началѣ настоящаго столѣтія большинствомъ протестантскихъ богослововъ, подъ сильнымъ вліяніемъ раціонализма, была потеряна самая идея внутренняго и непосредственнаго откровенія. лежавшая въ основѣ прежняго ученія о вдохновеніи. А слѣдствіемъ сего было то, что въ замѣнъ старопротестантской теоріи механическаго вдохновенія, стала входить въ силу совершенно противоположная ей теорія натуральнаго возбужденія или воодушевленія, по которой признавалось, что священные писатели были вдохновенными въ томъ смыслѣ, въ какомъ бываютъ вдохновляемыми, вслѣдствіе возбуждающихъ внѣшнихъ условій, лучшіе мыслители или художники, такъ что если здѣсь должно быть допускаемо какое либо участіе Божіе, то развѣ только общепромыслительное, посредствомъ котораго Богъ всегда споспѣшествуетъ и содѣйствуетъ всему доброму и великому. Но при этомъ то печальномъ состояніи ученія о вдохновеніи выступило на защиту его возникшее въ недавнее время на почвѣ протестантскаго богословія, такъ называемое, посредствующее или примирительное направленіе, которое, нужно сказать, оказало и продолжаетъ оказывать ему этимъ весьма не маловажную услугу. Представители этого направленія [1]), поражая прежній натурализмъ и раціонализмъ, возстанавливаютъ идею божественнаго откровенія въ ея истинномъ свѣтѣ и всеобъемлющемъ значеніи, а вмѣстѣ съ симъ возобновляютъ и ученіе о богодухновенности писателей въ строгомъ смыслѣ сего слова, стараясь избѣжать только при этомъ и крайностей старопротестантской теоріи механическаго вдохновенія и того крайняго

[1]) Напр. Эбрардъ, Твестенъ, Ланге, Филиппи, Мартенсенъ и другіе.

ложнаго взгляда, какой представила собою позднѣйшая раціоналистическая теорія натуральнаго воодушевленія. Поражаясь очевидностію свидѣтельствъ о богодухновенности Писанія, они въ священныхъ писателяхъ признаютъ дѣйствительныхъ органовъ Святаго Духа, дѣйствительно въ нихъ присутствовавшаго и дѣйствовавшаго. Но, замѣчая въ нихъ личныя особенности, они въ тоже время считаютъ необходимымъ допустить, при дѣйствіи на нихъ Святаго Духа, и личное участіе ихъ сознанія и воли, дѣйствовавшихъ, конечно, подъ внушеніемъ Духа. Раскрывая приблизительно въ такомъ видѣ ученіе о вдохновеніи, протестантскіе богословы посредствующаго направленія, ясно, довольно близко подходятъ къ ученію нашей церкви объ этомъ предметѣ. Но нельзя при этомъ не замѣтить, что это воззрѣніе ихъ пока не можетъ похвалиться своею твердостію и прочностію, такъ какъ оно больше держится на личномъ сознаніи религіозномъ и не имѣетъ подъ собою твердой почвы авторитета вселенской церкви. Тѣмъ не менѣе мы должны повторить, что не безъ значенія для насъ тотъ знаменательный фактъ, что и со стороны нашихъ ученыхъ противниковъ слышится голосъ въ пользу оправданія вѣры въ богодухновенность священныхъ писателей, вѣры, составляющей искони достояніе вселенской церкви.

§ 48.

Значеніе откровеннаго способа въ самомъ себѣ и въ его отношеніи къ способу естественному.

Если священные писатели говорили и писали о Богѣ, бывъ *просвѣщаемы отъ Духа Святаго* (2 Петр. 1, 21), если, поэтому, *всякое* ихъ *писаніе есть богодухновенно* (2 Тим. 3, 16), то само собою понятно, каково должно быть значеніе этого особеннѣйшаго способа Богопознанія. Если что Самъ Богъ говоритъ о Себѣ, то можетъ ли быть что либо вѣрнѣе

этого и умѣстны ли здѣсь какія либо сомнѣнія? „Кто по твердомъ обсужденіи увѣровалъ въ божественныя писанія“, говоритъ *Климентъ александрійскій*, „тотъ получаетъ свидѣтельство истины, стоящее выше всякихъ возраженій, то есть, голосъ Самаго Бога, давшаго писанія“ [1]). „Когда говоритъ или даетъ обѣтованія Богъ, пишетъ *св. Исидоръ пелусіотъ*, тогда уже не должны имѣть мѣста логическіе доводы, выводы, и словесные способы убѣжденія, ибо все это въ сравненіи съ достоинствомъ говорящаго—ничто“ [2]).

Но излишне было бы распространяться о высокой значимости по своему внутреннему достоинству откровеннаго способа Богопознанія, что̀ само собою очевидно. Нужнѣе же для насъ опредѣлить то, каково именно его сравнительное значеніе по отношенію къ способу естественному, на подмогу которому онъ данъ. То ясно и несомнѣнно, что онъ несравненно превосходнѣе и возвышеннѣе способа естественнаго, но спрашивается, настолько ли онъ возвышенъ сравнительно съ послѣднимъ, чтобы совершенно отрѣшался отъ него, оставляя его въ полномъ забвеніи и совершенно вытѣсняя его собою? Если же откровенный способъ не разрушаетъ и не вытѣсняетъ собою способа естественнаго, а даетъ ему и при себѣ извѣстное мѣсто, то спрашивается, что же чрезъ это новаго, особеннѣйшаго и лучшаго прибавляется къ способу естественному? Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы припомнимъ слова, сказанныя Спасителемъ іудеямъ о ихъ законѣ и пророкахъ: *не пріидохъ разорити, но исполнити* (Мат. 5, 17). Конечно, говоря это, Господь имѣлъ въ виду не иной законъ, какъ Моисеевъ, но мы не погрѣшимъ, если присовокупимъ къ этому, что Онъ пришелъ не разорить, а восполнить и естественный

---

[1]) Strom lib II. c. 2. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col 941.

[2]) Epist. lib. III. ep. 6. Patr curs compl. graec. T. LXXVIII col. 732.

законъ, данный Богомъ всѣмъ людямъ, какъ для того, чтобы знали волю Его, такъ и для того, чтобы познали Его Самаго (Рим. 2, 14; Дѣян. 17, 26—28). По ап. Павлу естественный способъ Богопознанія навсегда предназначенъ Богомъ и вполнѣ достаточенъ къ тому, чтобы приводить къ знанію истиннаго Бога (Дѣян. 17, 26—28; Рим. 1, 19. 20), почему если этотъ способъ на дѣлѣ не приводилъ и не приводитъ многихъ людей къ цѣли, то вина въ семъ случаѣ должна падать не на него, а на самихъ людей, и если далѣе люди, вслѣдствіе своей испорченности, не могли сами собою извлечь изъ него надлежащей пользы, то отнюдь не слѣдуетъ, чтобы онъ не могъ оказаться для нихъ болѣе пригоднымъ при болѣе благопріятныхъ условіяхъ, напр. при пособіи откровенія. Съ другой стороны, здѣсь весьма важно то, что тотъ же Апостолъ нигдѣ не исключаетъ умѣстности естественнаго способа Богопознанія при откровенномъ, а напротивъ предполагаетъ необходимость между ними внутренней гармонической связи, при которой только и возможно, чтобы первый восполнялъ свой недостатокъ послѣднимъ, а послѣдній могъ сообщать свою полноту первому, дабы такимъ образомъ успѣшно достигалась ихъ общая цѣль—возможно полное и совершенное познаніе Бога. Такъ, онъ разумъ—одну изъ главныхъ и дѣйствующихъ силъ въ дѣлѣ естественнаго Богопознанія, вовсе не исключаетъ изъ области сверхъестественнаго откровенія, а только указываетъ ему здѣсь свое особенное и должное мѣсто, требуя отъ него послушанія вѣрѣ (2 Кор. 10, 5.; Рим. 14, 25), то есть, требуя именно того, чрезъ что разумъ можетъ войти во внутреннее и гармоническое единство съ откровеніемъ. И разумъ не только отъ этого ничего не теряетъ, а напротивъ много пріобрѣтаетъ, такъ какъ онъ не только при этомъ избѣгаетъ въ дѣлѣ Богопознанія тѣхъ ошибокъ и заблужденій, которымъ подверглись язычники, предоставленные

самимъ себѣ (Рим. 1, 21. 24), но и сподобляется причастія божественной мудрости и мудрости не вѣка сего и не властей вѣка сего преходящихъ, а премудрости Божіей тайной и сокровенной, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей (1 Кор. 2, 6. 7). Такимъ образомъ, по мысли Апостола, откровенный способъ собственно и данъ Богомъ для восполненія и приведенія въ надлежащую силу естественнаго способа, онъ его не исключаетъ собою и не разрушаетъ, а напротивъ восполняетъ, укрѣпляетъ и возвышаетъ, съ одной стороны предотвращая его собою отъ неправильныхъ уклоненій по пути къ предназначенной Богомъ цѣли, а съ другой положительно здѣсь споспѣшествуя ему и прямо приближая его къ той цѣли.

Не иное представленіе объ этомъ было и у древнихъ учителей церкви, которые на способы Богопознанія естественный и откровенный смотрѣли, не какъ на два противоположные и не сходящіеся между собою пути, а какъ на два конца одного и того же пути къ одной и той же цѣли, изъ коихъ одинъ составляетъ его начало, а другой—продолженіе и завершеніе. Въ первомъ случаѣ разумъ, по ихъ воззрѣнію, идетъ къ истинѣ самъ собою, ограничиваясь темными указаніями присущаго ему слабаго и скуднаго естественнаго свѣта, во второмъ онъ идетъ къ той же истинѣ, но уже при руководствѣ яснаго и полнаго свѣта божественнаго откровенія. Тамъ онъ больше ищетъ истины, чѣмъ находитъ, и если находитъ, то только въ видѣ частичномъ и съ примѣсью лжи и заблужденій; здѣсь же онъ находитъ въ совершенно готовомъ видѣ искомую имъ истину и притомъ истину полную и чуждую всякой посторонней ей примѣси, такъ что ему остается только принять ее и вполнѣ усвоить. По представленію, напр. *Іустина* и другихъ христіанскихъ апологетовъ, между тѣмъ, до чего лучшаго достигали въ дѣлѣ Богопознанія древніе мыслители,

и тѣмъ, что сообщено христіанскимъ откровеніемъ, не только нѣтъ противорѣчія, а есть нѣчто аналогическое и родственное, такъ что лучшіе изъ этихъ мыслителей въ нѣкоторомъ отношеніи могли быть названы христіанами, дѣлаясь причастниками того же самаго Слова, которое, открываясь имъ гадательно и предначинательно въ видѣ сѣмени, послѣ дѣйствительно и всецѣло открыло Себя во Христѣ. Между однимъ и другимъ такое отношеніе, какое между темнымъ или только гадательнымъ, а такъ же отрывочнымъ или смѣшеннымъ очертаніемъ истины, и полнымъ, цѣлостнымъ, чистымъ и совершеннымъ ея видомъ, или какое—между слабымъ только подобіемъ ея и самымъ ея дѣйствительнымъ оригиналомъ [1]). Послѣднее, слѣдовательно, не исключаетъ собою перваго, а напротивъ его предполагаетъ и собою восполняетъ и возвышаетъ. По *Тертулліану*, душа съ наслѣдованнымъ ею изначала сознаніемъ Божества первоначальнѣе пророковъ [2]) и его она можетъ развивать чрезъ наблюденіе надъ собою и разсматриваніе дѣлъ Божіихъ въ мірѣ [3]), но въ христіанскомъ откровеніи дана столь полная и совершенная истина, что послѣ нея не остается уже желать и искать чего либо иного большаго и лучшаго [4]). Подобно тому, какъ *Климентъ александрійскій* въ одномъ откровеніи Бога въ Сынѣ Своемъ полагаетъ ту полноту и законченную опредѣленность, какую можетъ получить здѣсь составляемое однимъ естественнымъ разумомъ понятіе о Богѣ [5]), и *Оригенъ* въ одномъ христіанствѣ видитъ ту плодоносную почву, на которой, при надлежащимъ воздѣлываніи, могутъ принести жизненные плоды сѣмена естествен-

---

[1]) Apol 1 n. 20. 46. Apol. 2. n 8 10. 13. Минуц Octav n. 20.
[2]) Advers. Marcion. lib. 1. c 10.
[3]) Apolog n. 17.
[4]) De praescript. haer 8 9.
[5]) Strom lib V. c. 11 Curs. compl graec. T. IX. col 109.

наго Богопознанія [1]). И *Златоустъ* въ откровеніи Божіемъ чрезъ Своего Сына видѣлъ не уничтоженіе или разрушеніе, а завершеніе или возглавленіе (κεφάλαιον τῶν ἀλαθῶν) всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ и благихъ путей, посредствомъ которыхъ, начиная съ прирожденнаго всѣмъ людямъ естественнаго закона, Богъ велъ ихъ къ истинному Боговѣдѣнію [2]).

Вообще же о древнихъ учителяхъ церкви нужно замѣтить, что всѣ они при пользованіи Богооткровенною истиною допускаютъ участіе здѣсь разума съ требованіемъ отъ него только покорности вѣрѣ, а этимъ ясно показываютъ то, что они въ откровенномъ способѣ Богопознанія не представляли ничего разрушительнаго для способа естественнаго, а напротивъ въ немъ видѣли Богодарованное средство къ восполненію, возвышенію и завершенію послѣдняго. Если же они отъ разума требовали зависимой подчиненности въ отношеніи къ откровенію, чего требовалъ и ап. Павелъ (2 Кор. 10, 5), то это дѣлалось не для уничиженія или разрушенія, а скорѣе для обновленія, укрѣпленія и возвышенія разума, такъ какъ чрезъ это одно и открывается для него возможность получить силу, крѣпость и полноту, въ которыхъ нуждается онъ и которыя заключены въ откровеніи. Растительное сѣмя потому и оживляется, входитъ въ силу и свой ростъ, что при принятіи имъ соковъ изъ своей почвы, въ тоже время безусловно подчиняется дѣйствіямъ свѣта и ниспадающей съ неба влаги, которые входятъ чрезъ это съ нимъ въ органическую связь и единство. Такъ и сѣмя естественнаго Боговѣдѣнія, насажденное въ душѣ человѣческой, тогда только правильно развивается и приходитъ въ свою полноту, когда независимо отъ жизненныхъ соковъ своей духовно-естественной почвы, бываетъ совершенно открыто для вліяній свѣта божественной истины

[1]) In Numer. homil. 10. n. 3 Ibid T. XII. col. 640

[2]) Ad eos, qui scandalis c. 8. Opp. ed. Paris. T III p. 484, 485.

и дѣйствій силы благодати, и когда чрезъ это входитъ съ нимъ во внутреннюю органическую связь и внутреннее единство. Идеаломъ такого внутренняго, гармоническаго единства естественнаго и откровеннаго Боговѣдѣнія служитъ то единство, какого сподоблялись посредники божественнаго откровенія, которые съ полною и искреннею вѣрою принимая божественную истину, всецѣло и неизмѣнно усвояли ее себѣ, давая ей этимъ полную возможность просвѣщать и оплодотворять ихъ личное сознаніе и всѣ душевныя силы. Къ этому идеалу единства естественнаго и откровеннаго знанія о Богѣ долженъ стремиться всякій ищущій возможно полнаго и совершеннаго Богопознанія, а тѣмъ болѣе исключительно занимающійся этимъ догматистъ,—что̀ имѣя въ виду. мы теперь и приступимъ къ изложенію самаго ученія о Богѣ, на основаніи откровенія, по руководству всегда вдохновляемой Духомъ Святымъ вселенской церкви.

§ 49.

Раздѣленіе ученія о Богѣ.

Какъ же можетъ быть раздѣлено ученіе о Богѣ для необходимаго удобства при его изложеніи? Откровеніе, будучи само явленіемъ Божіимъ въ мірѣ, собственно представляетъ Бога такимъ, какимъ Онъ являлъ и являетъ Себя людямъ въ мірѣ. Но въ тоже время оно необходимо предполагаетъ бытіе Его внѣ и независимо отъ міра, который Онъ могъ сотворить и не сотворить, и безъ котораго могъ и можетъ существовать Самъ Собою, заключая въ Себѣ Самомъ полноту бытія и совершествъ, вслѣдствіе чего проявляемыя Имъ совершенства въ мірѣ далеко не исчерпываютъ и не опредѣляютъ собою дѣйствительныхъ совершенствъ Его суще-

ства, а служатъ только темными и гадательными ихъ образами, по которымъ мы можемъ отчасти гадать и судить о томъ оригиналѣ, котораго они составляютъ отображеніе. Соотвѣтственно съ этимъ ученіе о Богѣ естественно можетъ быть раздѣлено на двѣ части: на ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ и на ученіе о Богѣ въ явленіи Его тварямъ, или въ Его домостроительствѣ.