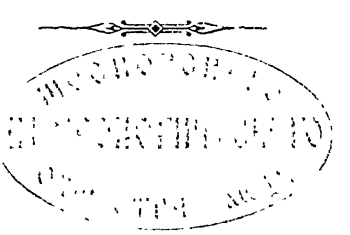
ТРАКТАТЫ

ѲЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

О БОГѢ

единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ.

Ѳеофана Тихомирова.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1884.

Печатать дозволяется, по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи. 31 декабря 1883 года.

Арсеній, Епископъ Ладожскій, Ректоръ Академіи.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
394
32

Типографія Ѳ. Елеонскаго и К°. Невскій просп., № 134.

СОДЕРЖАНІЕ СОЧИНЕНІЯ [1]).

стр.

Предисловіе. Предметъ изслѣдованія и неразработанность его (стр. 1—2); потребность въ монографическихъ работахъ по изслѣдованію отечественныхъ догматико-богословскихъ произведеній (2); планъ сочиненія (2—5); методъ изслѣдованія (3) . . . . . 1—3

Подлинность трактатовъ Ѳеофана Прокоповича о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ. Время написанія изслѣдуемыхъ трактатовъ (5); изданіе ихъ (5—6). Доказательство подлинности трактата de processione Spiritus Sancti на основаніи свидѣтельствъ издателя (6—8). Доказательство подлинности трактатовъ de Deo uno и de Deo trino на основаніи внутреннихъ данныхъ: общіе (9—12) и частные (13—16) признаки принадлежности ихъ Ѳеофану . . . . . 5—16

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Краткое изложеніе содержанія трактатовъ.

ГЛАВА I. **Изложеніе содержанія перваго трактата.** Познаніе Бога и описаніе Его (16—18). Доказательства бытія Божія (18—20). Ученіе о сущности Божіей (единство и простота) (21—23). Ученіе о свойствахъ Божіихъ: дѣленіе ихъ (23) и свойства—вѣчность (23—24), неизмѣримость (24—25), премудрость (25—26) и воля (свобода и благость) (26—28); краткое замѣчаніе относительно ученія объ остальныхъ свойствахъ Божіихъ (28) . . . . . 16—28

ГЛАВА II. **Изложеніе содержанія втораго и третьяго трактатовъ.** Связь втораго и третьяго трактатовъ между собою (28—29). Содержаніе втораго трактата. Цѣль написанія этого трактата (29); общая характеристика его содержанія (29—30). Руководственный образецъ православнаго ученія о святой Троицѣ (30—31). Понятія о тварномъ лицѣ (32—34) и божескихъ Лицахъ (34); взглядъ на различіе божескихъ Лицъ между собою и съ сущностію (34—35). Идея сыновства Христа (35—37); вѣчность Сына (37—38); Сынъ, какъ «ангелъ великаго совѣта» (38—41); краткое замѣчаніе объ остальныхъ доказательствахъ божества Сына (41). Краткость ученія Ѳеофана о Святомъ Духѣ (41). Единосущіе Святаго Духа съ Отцемъ и Сыномъ (41—42); многочисленность даровъ Святаго Духа (42—43); краткое замѣчаніе объ

[1]) Цифры, находящіяся въ скобкахъ, означаютъ страницы сочиненія.

стр.

остальныхъ доказательствахъ божества Святаго Духа (43). Содержаніе третьяго трактата. Положеніе этого трактата въ системѣ богословія (43—44). Исторія спора объ исхожденіи Святаго Духа (44); раскрытіе понятій—processio (45—46) и missio (46—47); доказательство православнаго ученія объ исхожденіи Святаго Духа на основаніи текста Іоан. 15, 26 (47—48) и свидѣтельствъ святыхъ отцевъ (48—49); опроверженіе доказательствъ латинянъ, основываемыхъ на священномъ Писаніи (49—51); опроверженіе доказательствъ латинянъ, основываемыхъ на святоотеческихъ свидѣтельствахъ—поврежденныхъ, или измышленныхъ (51—52) и неправильно понятыхъ (52—54) . . . 28—54

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Сравнительно-историческій анализъ трактатовъ.

ГЛАВА III. **Отношеніе Θеофана къ философіи.** Двоякій характеръ отношенія богословія къ философіи (54—55) Защита понятія безусловной причины бытія (55—56) и понятія о разумной цѣлесообразности природы (56—58). Отношеніе метафизическаго понятія Θеофана о Богѣ къ таковому же понятію о Богѣ Спинозы (58—60). Сравненіе Θеофана съ Бэкономъ, Декартомъ и Лейбницемъ по вопросу объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ (60—62); сравненіе его съ Декартомъ и Лейбницемъ въ ученіи о познаніи безъ специальнаго отношенія онаго къ вѣрѣ (62—63); зависимость его отъ Лейбница въ изложеніи космологическаго доказательства бытія Божія (63—64). Средневѣковый характеръ психологическихъ понятій Θеофана (64). Общее заключеніе изъ всего вышесказаннаго (65) . . . . . 54—65

ГЛАВА IV. **Отношеніе Θеофана къ социніанству.** Краткій очеркъ внѣшней исторіи социніанства: первоначальное состояніе социніанства въ Италіи (65); пребываніе социніанъ въ Швейцаріи, Германіи и др. западныхъ странахъ (65—66); состояніе социніанства въ Польшѣ—успѣхи (66) и паденіе (66—67) онаго; социніанство въ семиградской области (67). Вліяніе социніанскаго ученія въ Россіи (67—69). Характеръ социніанской догматики съ матеріальной и формальной сторонъ (69—70). Выводъ изъ вышесказаннаго относительно требованій отъ раціональной полемики съ социніанствомъ (70). Полемика Θеофана съ социніанствомъ. Его отношеніе къ философскимъ доказательствамъ социніанъ (71—72). Общее замѣчаніе объ отношеніи его къ богословскимъ доказательствамъ социніанъ (72—73). Значеніе въ социніанскомъ богословіи сочиненія Крелла «De uno Deo Patre» (73—75). Опроверженіе возраженій Крелла, направленныхъ противъ божества Сына (75—79) и божества Святаго Духа (79); опроверженіе результата всего изслѣдованія Крелла о догматѣ святой Троицы (79—80). Общая характеристика антитринитарныхъ возраженій социніанъ (80—81) и оцѣнка Θеофанова опроверженія оныхъ (81—82). Вмѣсто заключенія главы: слѣды полемики съ социніанствомъ въ дидактической части втораго трактата Θеофана (82). . . . . 65—82

ГЛАВА V. **Отношеніе Θеофана къ протестантскому и римско-католическому ученіямъ о святой Троицѣ.** Индифферентное отношеніе къ догмату о святой Троицѣ первыхъ протестантскихъ богослововъ (83), сознаніе протестантами важности этого догмата въ періодъ ихъ богословія послѣ Меланхтона и особенно въ періодъ лютеранской схоластики (83—85). Усиленное проведеніе идеи единства, какъ выдающаяся черта ученія о святой Троицѣ богослововъ періода лютеранской схоластики (85—87); слѣды этой черты въ ученіи Θеофана о томъ же (87). Отношеніе протестантскихъ богослововъ къ догмату объ исхожденіи Святаго Духа (по взгляду Θеофана) (88). Отношеніе Θеофана къ мелочнымъ и раціоналистическимъ доказательствамъ

стр.

папистовъ, приводимымъ въ пользу ученія Filioque (88—89). Ученіе объ исхожденіи Святаго Духа въ сочиненіяхъ іезуитовъ Николая Циховскаго и Беллярмина (89—90), общія замѣчанія Θеофана противъ этого ученія (91); опроверженіе Θеофаномъ отдѣльныхъ пунктовъ упомянутыхъ папистическихъ сочиненій (92). Общее заключеніе главы (92—93) . . . . . 83—93

ГЛАВА VI. **Источники изслѣдуемыхъ трактатовъ.** Важность вопроса объ источникахъ изслѣдуемыхъ трактатовъ (93). Перечень источниковъ, служившихъ для Θеофана черновымъ матеріаломъ, изъ областей богословской пропедевтики (93), священнаго Писанія (94—95), священнаго преданія (95—97), догматическаго и полемическаго богословій (97—99), церковной и гражданской исторіи (99—100), каноническаго права (100) и другихъ родовъ науки (100); общій выводъ изъ перечня этихъ источниковъ (100—101). Общее указаніе на главнѣйшіе источники, служившіе образцами при изложеніи изслѣдуемыхъ трактатовъ (101—102). Точное сравненіе содержанія перваго трактата съ ученіемъ о единомъ Богѣ системы Аманда Полянскаго (102—105); вліяніе въ этомъ трактатѣ системъ Герарда, Квенштедта, Голлазія и Меланхтона (105—108); самостоятельныя части этого трактата (108—109). Подробное сравненіе содержанія втораго трактата съ вторымъ отдѣломъ перваго тома сочиненія Беллярмина «Disputationes» (109—118); вліяніе во второмъ трактатѣ системъ Аманда Полянскаго, Герарда, Квенштедта и Голлазія (118—120); самостоятельныя части этого трактата (121). Общая характеристика и значеніе сочиненія Адама Зерникава «Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre» (121—123); подробное сравненіе съ этимъ сочиненіемъ третьяго трактата Θеофана (124—151); выводы изъ этого сравненія (152—154). Общій выводъ изъ всего изслѣдованія о главнѣйшихъ источникахъ данныхъ трактатовъ, состоящій въ опредѣленіи степени самостоятельности автора (154—155) . . . . . 93—155

ГЛАВА VII **Методъ изложенія изслѣдуемыхъ трактатовъ.** Двѣ стороны вопроса о методѣ изложенія (155). Взглядъ Θеофана на значеніе въ богословіи священнаго Писанія (156), святоотеческихъ твореній и consensus patrum (156—157); правила разумнаго толкованія святоотеческихъ твореній (157—158) и приложеніе ихъ къ дѣлу со стороны автора (158—160). Взглядъ Θеофана на вселенскіе соборы и преданіе вообще по сравненію съ взглядомъ на оные Стефана Яворскаго (160—162); выводъ отсюда положенія Θеофана о священномъ Писаніи какъ единомъ началѣ богословія (163) и критика этого положенія (163). Общій отзывъ объ отношеніи Θеофана къ началамъ православнаго богословія (163—164). Слабые слѣды средне-вѣковой схоластики въ логическихъ пріемахъ изложенія Θеофана (164—166). Сходство (166—167) и различіе (167—168) этихъ пріемовъ изложенія автора отъ пріемовъ изложенія протестантскихъ схоластическихъ богослововъ; сравненіе автора съ послѣдними относительно употребленія нравственнаго приложенія догматическихъ истинъ (169). Общее заключеніе относительно логическихъ пріемовъ изложенія автора (170) . . . . . 155—170

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Значеніе данныхъ трактатовъ Θеофана въ исторіи отечественнаго богословія.

ГЛАВА VIII. Важность вопроса о значеніи изслѣдуемыхъ трактатовъ въ исторіи отечественнаго богословія и объемъ задачи, налагаемой разрѣшеніемъ этого вопроса (170—171).

стр.

А. *Состояніе ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ въ отечественномъ богословіи до Θеофана Прокоповича и отношеніе къ нему ученія послѣдняго.* Ученіе о единомъ Богѣ—о свойствахъ Божіихъ и бытіи Божіемъ до Прокоповича (171—173). Ученіе о святой Троицѣ: отрицательное раскрытіе этого ученія въ полемикѣ съ евреями (173—175), жидовствующими, послѣдователями ереси Θеодосія Косого (175—178) и социніанами (178—182); положительно—систематическое раскрытіе даннаго ученія (182—183). Выводъ отсюда относительно значенія Θеофанова ученія о бытіи Божіемъ и троичности Лицъ въ Богѣ (183); связь Θеофанова ученія о Богѣ въ Себѣ съ ученіемъ о томъ же предшествовавшаго ему отечественнаго богословія въ общей идеѣ абсолютности Божіей 184). Ученіе объ исхожденіи Святаго Духа въ періодъ до Адама Зерникава (184—189); выводъ отсюда значенія Θеофанова ученія о томъ же (189—190). Методъ изложенія ученія о Богѣ въ Себѣ въ отечественномъ богословіи до Прокоповича — въ отношеніи къ началамъ православнаго богословія (190—191) и къ разуму (191—192); сравненіе съ этимъ метода изложенія Θеофана (193) . . . . 171—193

В. *Значеніе ученія Θеофана о Богѣ въ Себѣ самомъ для дальнѣйшаго состоянія отечественнаго богословія.* Борьба Θеофанова богословія съ старою догматикою (194). Богословскія системы Θеофановы направленія (194—196); господство въ ученіи о Богѣ въ Себѣ этихъ системъ двухъ главныхъ характерныхъ чертъ ученія Θеофана о томъ же (196—197), частнѣйшее вліяніе изслѣдуемаго ученія Θеофана въ системахъ Иринея Фальковскаго (197—199), Сильвестра Лебединскаго (199—204), въ «Theologia» — системѣ, читанной въ александроневской семинаріи или академіи (204—205), и въ системахъ Θеофилакта Горскаго (205—207), Ювеналія Медвѣдскаго (207—209), Summa theologiae dogmaticae (209—210), Іоакинфа Карпинскаго и Макарія Петровича (210); наиболѣе общія этимъ системамъ частныя черты зависимости ихъ отъ ученія Θеофана (211); заключеніе (211—212). Значеніе изслѣдуемыхъ трактатовъ Θеофана для отечественнаго богословія съ двадцатыхъ годовъ текущаго столѣтія до настоящаго времени (212—214) . . . . . 193—214

Пятнадцать положеній, выражающихъ сущность результатовъ всего изслѣдованія . . . . . 214—216

ОПЕЧАТКИ.

стр.	строк	Напечатано:	Должно исправить.
5	16 сверх. прим.	Ad anno	Ab anno
8	17 сниз. прим	Гонвадія	Геннадія
9	4 сниз. прим.	exstitcrunt	exstiterunt
12	15 сверх.	Корнелій	самъ Корнелій
13	12 сниз прим.	bolat	balat
16	17 сверх.	atributa	attributa
19	7 сниз. прим.	canematrantem	canem latrantem
28	23 сниз. прим.	lenitatemet	lenitatem et
31	8 сверх.	ab edem	ab eodem
31	25 сверх. прим.	Athanasi	Athanasii
32	17 сверх.	substantiva	substantia
—	15 сниз. прим.	—	—
33	6 сниз. прим.	Въ противоположной	Въ прѣтивоположность
—	13 сниз. прим.	negativi	negativo
35	10 сниз прим.	A. rr.	Arr.
36	3 сверх	совершилось	совершалось
43	11 сверх.	отвѣтствующими	соотвѣтствующими
—	7 сниз. прим.	онъ	Θеοφанъ
52	25 сверх. прим.	ffidei	fidei
—	24 сниз. прим.	Емепанда	Елипанда
56	7 сниз. прим.	philosopha	philosophica
57	15 сверх.	Gobias	Tobias
—	7 сниз. прим.	Qnod	Quod
57	15 сниз. прим.	poshuma	posthuma
—	17 сниз. прим.	Apendix	Appendix
59	14 сниз. прим.	absollute	absonullute
61	9 сниз. прим.	Disours	Discours
63	18 сверх.	изъ	и изъ
—	7 сниз. прим.	fligures	figures
—	11 сниз. прим.	sout	sont
65	8 сверх.	богословской	философской
—	5 сниз. прим.	Banr	Baur
—	6 сниз. прим.	Kirche	Kirche
67	13 сниз	обѣ	объ
68	6 сниз. прим	единства	единство
68	21 сниз. прим.	можетъ	муситъ
—	17 сверх.	показанія	показаніе
69	1 сниз. прим.	on vder Trintat	fon der Trinitat
—	14 сниз прим.	Ibidem	Ibidem pp. 821—822
—	15 сниз. прим.	furfixis	furfuris
—	22 сверх.	колебали	поколебали
70	4 сниз. прим.	Helvetias	Helvetios
—	7 сниз. прим.	Ецьединъ	Еиьединъ
71	3 сверх.	направленныя	направленные
—	7 сниз. прим.	luxlaui—	luclaui—
76	1 сниз прим.	27;	27)
80	21 сверх.	Вѣтхаго	Ветхаго
—	5 сниз. прим.	zwiete	zweite
81	3 сниз. прим.	Baur	Baur
—	—	Dreievn.	Dreiein.
82	11 сниз	stramiueum	stramineum

стр.	строк.	Напечатано:	Должно исправить
84	15 сверх.	находящихся	находящіеся
89	17 сниз.	prae ıntelligitur	praeintelligitur
90	16 сверх.	spirantes	spirantes,
—	2 сниз. прим.	null	nullo
93	6 сниз. прим.	scriptorem	scriptores
94	12 сниз. прим.	primu	primus
95	12 сниз. прим.	nterpres	interpres
96	4—5 сниз. прим.	въ томахъ fin ol.	въ 18 томахъ in fol.
98	11 сверх.	Морракція	Марракція
99	1—2 сверх.	Pithoei	Pithoei
—	24 сверх.	Dacherio	Dacherio,
—	25 сверх.	Блонделля	Блонделля,
—	17 сниз. прим.	Duchas	Ducha S.
—	16 сниз. прим.	pokaznié	pokazuié
101	13 сверх.	въ	къ
104	19 сверх. прим.	перваго	перваго
—	26 сниз. прим.	Iudos	Iudas
109	7 сниз. прим.	соціниансства	соцініанства
—	6 сниз. прим.	соціниансксе	соцініанское
110	15 сверх.	ομούσιος	ομοούσιος
111	9 сверх. прим.	cruditionis fame	eruditionis fama
111	18 сниз. прим.	Specie	specie
112	11 сверх. прим.	8)	3)
115	17 сверх. прим.	и Беллярмина	и у Беллярмина
—	23 сниз. прим.	211	§ 211
117	14 сниз. прим.	ero	Его
122	5 сверх.	единодушныхъ	единодушнымъ
—	3 сниз. прим.	andivi	audivi
130	3 сниз. прим.	dedicisse	didicisse
132	13 сниз. прим.	346	346,
133	14 сниз. прим.	Quaecunquee	Quaecunque
—	12 сниз. прим.	pronsus	prorsus
135	19 сверх. прим.	не «по божеству»	посылается не «по божеству»
138	2 сверх.	девнадцатая	двѣнадцатая
—	25 сниз. прим.	говорить	говорить
140	24 сниз. прим.	приведены	приведена
—	—	цитаты	цитата
141	4 сверх.	1)	2)
143	1 сверх.	corzuptelae	corruptelae
150	2 сниз. прим.	говорилъ	говорить
156	4 сниз. прим.	docecre	docere
157	—	fpntem	fontem
158	17 сверх.	за тѣмъ	затѣмъ
161	— прим.	есть	еста
—	24 сниз. прим.	et est	et cet.
164	13 сниз. прим.	thoelogici	theologici
165	16 сверх.	«трактаціонный» способъ изложенія нерѣдко	«трактаціонный» способъ изложенія отличается несистематичностію, безсвязностію, характеризуется отсутствіемъ внутренней связи между трактатами. Такой способъ изложенія нерѣдко
165	19 сверх. прим.	orthodoxaet	orthodoxae
171	13 сниз.	о «преимущественности»	о «пресущественности»
172	17 сверх. прим.	о четвертомъ	о четверякомъ
—	6 сниз прим.	отлично	отчично
174	16 сверх.	отъ Сына	отъ Отца
177	5 сниз. прим.	а	на
—	2 сниз. прим.	Господь	«Господь»
181	24 сверх. прим.	отѣ	отъ
182	8 сниз. прим.	съ	къ
185	9 сверх.	«словъ»	«словѣ»
193	7 сниз.	самые	самыя
196	8 сниз.	и въ Себѣ самомъ	въ Себѣ самомъ

стр.	строк	Напечатано:	Должно исправить:
197	1 сверх.	Іоакинфъ	Іоакинфъ
200	12 сверх. прим	lib. I,	lib. I;
—	14 сверх. прим.	cogıenim	cogi enim
—	21 сверх. прим.	ensus	Sensus
—	—	menm	meum
201	16 сниз. прим.	atqne	atque
202	6 сверх. прим.	поставлена	составлена
203	21 сверх. прим.	296	§ 296
—	22 сверх. прим.	298	§ 298
204	24 сверх прим.	de simlicitate	de simplicitate
—	9 сниз. прим	(л. 29).	(л 29).
205	5 сверх.	нѣкоторыхъ	въ нѣкоторыхъ
207	7 сверх	опроверженіе	опроверженіи
—	24 сниз. прим.	опроверженіе	опроверженіе оныхъ

Поправки къ напечатанному: примѣчаніе, означенное на стр. 176 цифрою 7, должно относиться не къ словамъ: «въ Просвѣтителѣ», а къ словамъ: «столповыми книгами» (находящимися на той же 176-й страницѣ); примѣчаніе, помѣщенное на стр 176-й подъ цифрою 8, должно быть относимо къ словамъ: «первомъ пришествіи крыло шанъ», находящимся на стр 177.



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предметомъ нашего изслѣдованія служатъ три богословско-догматическіе трактата знаменитаго архіепископа новгородскаго Θеофана Прокоповича: de Deo uno, de Deo trino и de processione Spiritus Sancti, составляющіе первыя три книги (libri I—III) его богословско-догматической системы, иначе сказать, первую половину послѣдней, заключающую въ себѣ ученіе о Богѣ въ Себѣ Самомъ (de Deo ad intra). Трудовъ, спеціально посвященныхъ изслѣдованію данныхъ трактатовъ, совершенно не существуетъ: изъ всей богословско-догматической системы Θеофана только введеніе въ нее (prolegomena) спеціально изслѣдовано въ сочиненіи Платона Червяковскаго, напечатанномъ въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1876—1878 годы. Въ различныхъ существующихъ трудахъ, прямо или косвенно относящихся къ исторіи русскаго богословія, встрѣчаются только кое-какія библіографическія и догматико-богословскія замѣчанія относительно данныхъ трактатовъ Прокоповича, и то въ неразрывной связи съ замѣчаніями о всей его системѣ. Наилучшія критическія замѣчанія богословскаго характера находятся въ сочиненіи И. А. Чистовича „Θеофанъ Прокоповичъ и его время“ (С.-Петербургъ. 1868 г. стр. 17—18). Наиболѣе подробныя замѣчанія о данныхъ трактатахъ дѣлаются въ недавно вышедшемъ въ свѣтъ сочиненіи Петра Морозова „Θеофанъ Прокоповичъ какъ писатель“ (Очеркъ изъ исторіи русской литературы въ эпоху преобразованія. С.-Петербургъ. 1880 г. стр. 134—139); но эти замѣчанія ограничиваются только изложеніемъ содержанія данныхъ трактатовъ и притомъ изложеніемъ отрывочнымъ и неточнымъ. Лучше, чѣмъ у г. Морозова, дѣлаются замѣчанія въ извѣстномъ сочиненіи Ю. Θ. Самарина „Стефанъ Яворскій и Θеофанъ Прокоповичъ“ (V т. Москва. 1880 г. стр. 157); но предметомъ этихъ замѣчаній служитъ лишь одинъ трактатъ Θеофана „de processione Spiritus Sancti“. Вообще

о всѣхъ замѣчаніяхъ, касающихся данныхъ трактатовъ, нужно сказать, что они очень кратки и элементарны, чѣмъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о неразработанности даннаго предмета. Впрочемъ неразработанность не есть участь одной только богословской системы Θеофана; въ такомъ положеніи находится большая часть отечественныхъ догматико-богословскихъ трудовъ. Не касаясь причинъ этого явленія отечественной жизни, мы обратимъ вниманіе лишь на то, что теперь настоитъ вопіющая необходимость въ монографическихъ работахъ по изслѣдованію отечественныхъ догматико-богословскихъ произведеній,—работахъ, которыя однѣ только могутъ подготовить столь желательное въ интересахъ православной церкви появленіе въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ исторіи русской православно-догматической системы. И вообще намъ кажется, что только точное изученіе отечественныхъ богословскихъ произведеній можетъ служить вѣрнымъ мѣриломъ нашей дѣйствительной и потенціальной силы въ области богословія и нѣсколько способствовать нашему освобожденію отъ рабства предъ западомъ и возвышенію до самостоятельности въ данной области. Время къ точной самооцѣнкѣ уже давно настало: самосознаніе русскаго богослова уже настолько развилось, что онъ можетъ съ точной критикой отнестись къ роднымъ ему прежнимъ богословскимъ трудамъ, можетъ оцѣнить самого себя въ лицѣ своихъ предшественниковъ. Одинъ изъ такихъ опытовъ исторической самооцѣнки русскаго богослова и представляетъ предлагаемая монографія.

Задача, разрѣшеніе которой составляетъ предметъ данной монографіи, опредѣляется ея содержаніемъ. Предлагаемое сочиненіе распадается на три отдѣла, изъ которыхъ въ первомъ кратко излагается содержаніе данныхъ трактатовъ, во второмъ эти трактаты анализируются сравнительно-исторически, въ третьемъ опредѣляется значеніе данныхъ трактатовъ въ исторіи русскаго богословія. Въ частности, послѣ рѣчи о подлинности данныхъ трактатовъ, въ первомъ отдѣлѣ излагается 1) содержаніе перваго изъ изслѣдуемыхъ трактатовъ (глава I) и 2) содержаніе втораго и третьяго трактатовъ (глава II). Во второмъ отдѣлѣ а) сначала опредѣляется отношеніе Θеофана къ различнымъ явленіямъ философско-богословской мысли. а именно 1) къ философіи (глава III), 2) къ социніанству (глава IV), 3) къ протестантскому и римско-католическому ученіямъ о святой Троицѣ (глава V), 4) къ источникамъ изслѣдуемыхъ трактатовъ (глава VI) и 5) затѣмъ опредѣляется методъ изложенія изслѣдуемыхъ трактатовъ (глава VII). Въ третьемъ отдѣлѣ опредѣляется значеніе ученія Θеофана о св. Троицѣ на основаніи сравненія его съ

предшествующимъ ему и послѣдующимъ за нимъ состояніями ученія о данномъ догматѣ въ русскомъ богословіи (глава VIII). Такимъ образомъ, предлагаемое сочиненіе, по преобладающему въ немъ элементу, носитъ сравнительно-историческій характеръ: мы избрали для своего изслѣдованія сравнительно-историческій методъ (получившій въ новѣйшее время особенно частое приложеніе въ богословіи) потому, что, по нашему мнѣнію, только такимъ путемъ можно придти къ наиболѣе вѣрнымъ и точнымъ результатамъ по изслѣдованію даннаго историческаго памятника. Сочинитель почтетъ себя счастливымъ, если ему удалось достигнуть хотя немногихъ, но за то болѣе или менѣе точно обоснованныхъ результатовъ.

Подлинность трактатовъ Θеофана Прокоповича о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ.

Время написанія трактатовъ, составляющихъ предметъ нашего изслѣдованія, относится къ эпохѣ академической дѣятельности Θеофана Прокоповича, къ тому времени, когда онъ былъ ректоромъ и профессоромъ богословія въ кіево-могило-заборовской академіи. Эта эпоха простирается съ 1712-го по 1716-й годъ [1]). Въ эти-то пять лѣтъ Θеофанъ и написалъ семь своихъ знаменитыхъ богословско-догматическихъ трактатовъ, къ которымъ относятся трактаты: de Deo uno, de Deo trino и de processione Spiritus Sancti [2]). Долго эти произведенія существовали только въ рукописяхъ; въ свѣтъ они изданы были лишь по прошествіи около 40 лѣтъ послѣ смерти автора (умершаго въ 1736 г.). Разсматриваемые трактаты въ первый разъ изданы—первый въ Кенигсбергѣ въ 1774 г., второй тамъ же въ 1775 г., третій Дамаскинымъ Семеновымъ-Рудневымъ [3]) (впо-

---

[1]) «Ad anno 1712 ad annum 1716». Біографія Θеофана, приложенная къ изданію его трактата de processione Spiritus Sancti. Gotae. 1772.

[2]) По мнѣнію издателя трактата «объ исхожденіи Св. Духа», послѣдній написанъ около 14-го года (прошлаго столѣтія) «anno circiter XIV» (lib. III, § 11, not. f). Въ хронологическомъ указателѣ писателей объ исхожденіи Св. Духа, находящемся въ готскомъ изданіи даннаго трактата 1772 года, послѣдній отмѣченъ подъ 1715 г.

[3]) «Исторія московской славяно-греко-латинской академіи», С. Смирнова (М. 1855 г. стр. 354). «Обзоръ русск. дух. литер.» 1720—1858 гг., Филарета архіеп. черниг. (Спб. 1861 г., стр 74). «Словарь историч. о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина» (Спб. 1818 г., стр. 692, на слова: «Θеофанъ Прокоповичъ»). Принадлежность упоминаемаго готскаго изданія третьяго трактата Дамаскину Семенову-Рудневу подтверждается самымъ содержаніемъ примѣчаній, которыми снабжено это изданіе. Такъ, комментаторъ въ примѣч. l, сдѣланномъ къ § 234, на стр. 1098, говоритъ о себѣ, что онъ пользовался книгами богатѣйшей *геттингенской* библіотеки; а это вполнѣ приложимо къ Семенову-Рудневу, о которомъ извѣстно, что онъ въ 1766 г. посланъ былъ въ Германію съ тремя студентами московской академіи въ качествѣ инспектора и въ *геттингенскомъ* университетѣ слушалъ лекціи по разнымъ наукамъ и языкамъ до 1772 года (Ист. моск. славяно-греко-латин. акад. С. Смирнова, М 1855 г., стр. 353). Комментаторъ говоритъ о себѣ въ примѣчаніи h, сдѣланномъ къ § 26, что онъ слушалъ лекціи знаменитаго филолога Давида Михаелиса; это также вполнѣ приложимо къ Семенову-Рудневу, такъ какъ Михаелисъ (умершій

слѣдствіи епископомъ сѣвскимъ и затѣмъ нижегородскимъ) въ Готѣ въ 1772 г., причемъ исторія спора объ исхожденіи Св. Духа, входящая въ составъ послѣдняго трактата, издана была еще раньше, въ 1767 г. [1]). Наконецъ, всѣ эти три трактата вошли въ составъ полной догматической системы Ѳеофана, въ первый разъ изданной митрополитомъ кіевскимъ Самуиломъ Мислявскимъ [2]) въ Лейпцигѣ въ 1782 году [3]).

Приведенныя свѣденія о времени написанія и изданія разсматриваемыхъ трактатовъ лежатъ въ основѣ внѣшнихъ свидѣтельствъ, имѣющихъ значеніе для рѣшенія вопроса о подлинности ихъ. При ближайшемъ разсмотрѣніи этого вопроса оказывается, что не для всѣхъ указанныхъ трактатовъ есть ясныя и точныя данныя для рѣшенія его. Только о подлинности трактата объ исхожденіи Св. Духа мы имѣемъ ясныя свидѣтельства отъ издателя его Семенова-Руднева. Въ предисловіи къ готскому изданію этого трактата (озаглавленномъ словами: „lectori benevolo“) издатель говоритъ, что онъ всѣми силами старался о томъ, чтобы „этотъ ученый трудъ вышелъ неповрежденнымъ (integrum), чистымъ (purum) и не запятнаннымъ никакими чуждыми ему недостатками“. „Я всѣми силами старался“, говоритъ издатель, „о томъ, чтобы то, что нѣкогда авторъ написалъ своею рукою (quod olim sua manu auctor scripsisset), предать печати съ величайшею точностію. Съ такою тщательностію я выполнилъ это, что даже тѣ мѣста, въ которыхъ онъ язвитъ иномыслящихъ болѣе жестоко, чѣмъ можетъ допустить нашъ болѣе образованный и болѣе изящный вѣкъ, не только не уничтожилъ, но даже не смягчилъ, не измѣнивъ ни одного слова (vocula una alteraque aut resecata, aut inspersa)“. Такимъ образомъ издатель имѣлъ подъ руками собственноручныя записи [4]) Ѳеофана по данно—

въ 1791 г.) во время пребыванія Руднева въ Геттингенѣ процвѣталъ здѣсь, состоя профессоромъ въ Геттингенѣ еще съ 1745 г. (Kirchen-Lexicon, von Wetzer, 1851.. B. VIII, на слово «Michaelis»).

[1]) Объ этомъ изданіи исторіи спора есть упоминаніе въ предисловіи («lectori benevolo») къ готскому изданію трактата de processione Spiritus Sancti 1772 года.

[2]) «Словарь истор. о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина», Спб. 1818 г, стр. 692, на слова: «Ѳеофанъ Прокоповичъ».

[3]) По этому изданію мы и будемъ цитовать всѣ три изслѣдуемые трактата. Заглавіе этого изданія слѣдующее: «Christianae orthodoxae Theologiae in academia kiowiensi a Theophane Procopovicz ejusdem academiae rectore, post ea Archiepiscopo Novogrodensi, odornatae et propositae vol.».

[4]) Что Ѳеофанъ вообще выдавалъ своимъ слушателямъ собственноручныя записи своихъ лекцій, это видно изъ слѣдующихъ данныхъ. Маркеллъ Родышевскій, архимандритъ новгородскаго Юрьева монастыря, показалъ на судѣ, что у Гедеона Вишневскаго (епископа смоленскаго) находились «писанные имъ (т. е. Гедеономъ Вишневскимъ) своеручно пункты, которые онъ выписалъ изъ богословскаго ученія, которое ученіе *издавалъ* въ Кіевѣ бывшій ректоръ, а нынѣ новгородскій архіерей Ѳеофанъ» («Ѳеоф. Прок. и его время»—Чистовича, стр. 203). Затѣмъ въ «житіи еретика Ѳеофана Прокоповича, архіепископа новгородскаго», составленномъ Іоною, іеродіакономъ Троицкаго московскаго подворья, читаемъ: «И не словеснымъ токмо ученіемъ, но и *писаньми* началъ въ Кіевѣ учить еретичеству (т. е. Ѳеоф Прок.).. и

му трактату и старался напечатать со всевозможною точностію этотъ трудъ, который, по суду его современниковъ, стоялъ выше [1]) всѣхъ другихъ частей Ѳеофановой системы. Измѣненія, допущенныя издателемъ въ трактатѣ, по его собственному указанію (сдѣланному въ предисловіи), суть только слѣдующія: 1) онъ исправилъ отеческія мѣста, приведенныя Ѳеофаномъ по старымъ изданіямъ отеческихъ твореній, по новымъ, болѣе вѣрнымъ изданіямъ оныхъ [2]); 2) написалъ 16-ю главу трактата, которая Ѳеофаномъ была только „надписана“ (inscriptum erat), но не изложена (non pertractatum) [3]); 3) продолжилъ (continuare) исторію спора, „написанную авторомъ въ значительной части (magnam partem), но не доведенную до конца (nondum perfecta)“ [4]); 4) снабдилъ трактатъ примѣчаніями

того его еретическаго ученія *книги* и нынѣ *у учениковъ его* и у прочихъ на латинскомъ языкѣ въ Кіевѣ» (Чт. въ имп. общ. истор. и древ росс., 1862 г. кн. 1, стр. 21.

[1]) Объ этомъ дѣлается замѣчаніе въ томъ же упомянутомъ предисловіи къ готскому изданію трактата объ исхожденіи Св. Духа.

[2]) In locis veterum ad castigatiores editiones et magis fidas... emendandis et percensendis non nihil libertatis mihi concesserim.

[3]) Объ этомъ же самомъ издатель замѣчаетъ въ § 285 на стр. 1136 и въ концѣ § 290 на стр. 1147. Что одна изъ главъ 14—15 позднѣйшаго происхожденія, объ этомъ можно заключать также изъ словъ самого Ѳеофана. Въ § 190 (гл. XIII) мы читаемъ: «Pernegamus tamen, Patres pro ipsis (т. е. latinis) stare, quum alii, quos ipsi citant, *corrupti*, alii *non intellecti* in testimonium protrahuntur; *de utrisque* agemus *per tria sequentia capita*». «Слѣдующія три главы», по изданію Семенова-Руднева, суть главы: 14, 15 и 16; между тѣмъ въ этихъ главахъ говорится только о поврежденныхъ (corrupti) мѣстахъ отцевъ—о непонятыхъ же (non intellecti) мѣстахъ отцевъ говорится лишь въ 17 гл. Ясно отсюда, что одной изъ этихъ четырехъ главъ (14—17) прежде не существовало. Содержаніе 16 главы слѣдующее. Сначала авторъ здѣсь говоритъ объ обвиненіи латинянами грековъ въ искаженіи памятниковъ отеческой письменности (§ 286) и опровергаетъ это обвиненіе (§§ 287—288); затѣмъ онъ доказываетъ фактъ поврежденія отеческихъ писаній латинянами чрезъ указаніе на существовавшее въ латинской церкви особое учрежденіе, спеціально занимавшееся исправленіемъ (correctio) и очищеніемъ (expurgatio) всѣхъ отеческихъ твореній (§§ 289—290).

[4]) Исторія спора доведена Ѳеофаномъ только до ферраро-флорентійскаго собора. Послѣ разсказа о различныхъ моментахъ даннаго спора, онъ приступаетъ къ рѣчи о ферраро-флорентійскомъ соборѣ и отмѣчаетъ три стороны, съ которыхъ хочетъ раскрыть исторію флорентійскаго собора, а именно: 1) кто и по какимъ причинамъ созвалъ этотъ соборъ, 2) какимъ образомъ велся тамъ споръ и каковъ былъ конецъ его и 3) каковы были послѣдствія онаго собора. Для отвѣта на первый вопросъ Ѳеофанъ описываетъ стѣснительное политическое положеніе византійской имперіи при императорахъ: Андроникѣ II, Андроникѣ III, Іоаннѣ Контакузенѣ, Калойаннѣ, Еммануилѣ и Іоаннѣ Палеологѣ. Здѣсь его разсказъ прерывается. Издатель въ примѣчаніи (на стр. 882) говоритъ: «Hactenus Theophanes Procopowicz. Sequentia usque ad fines ex Sguropuli historia concilii Florentini et actis ejusdem concilii ab alio suppleta sunt». Такимъ образомъ дополненіе дѣлается на основаніи исторіи флорентійскаго собора Сгуропула и актовъ этого собора. Но продолжатель, кажется, не выполнилъ всего того, что намѣренъ былъ сдѣлать Ѳеофанъ. Послѣдній намѣренъ былъ изложить исторію спора до своего времени (usque ad aetatem nostram—см. р. 886); между тѣмъ продолжатель о состояніи спора послѣ ферраро-флорентій-

(notulae) [1]) и 5) присоединилъ хронологическій указатель (index chronologicus) авторовъ, писавшихъ объ исхожденіи Св. Духа какъ въ пользу нашего пониманія, такъ и въ пользу пониманія латинянъ [2]).—Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что относительно трактата объ исхожденіи Св. Духа мы точно знаемъ, что въ немъ принадлежитъ самому Θеофану и что принадлежитъ издателю.

Если отъ трактата de processione Spiritus Sancti обратимся къ первымъ двумъ трактатамъ—de Deo uno и de Deo trino, то увидимъ, что для рѣшенія вопроса о подлинности послѣднихъ нѣтъ

скаго собора дѣлаетъ лишь нѣсколько краткихъ замѣчаній, каковыми и оканчивается его дополненіе.

[1]) Въ этихъ примѣчаніяхъ комментаторъ дополняетъ приводимыя Θеофаномъ свидѣтельства отцевъ новыми свидѣтельствами, не находящимися у него, объясняетъ подробнѣе свидѣтельства приводимыя имъ, указываетъ мѣста изданій, изъ которыхъ послѣднія заимствованы, замѣчаетъ относительно умѣстности или неумѣстности приводимыхъ имъ свидѣтельствъ, сообщаетъ свѣдѣнія относительно подлинности отеческихъ твореній и отдѣльныхъ мѣстъ, заимствуемыхъ изъ нихъ, сообщаетъ біографическія и библіографическія свѣдѣнія о цитуемыхъ Θеофаномъ писателяхъ, цитуетъ источники, въ которыхъ находятся сообщаемыя имъ свѣдѣнія, дополняетъ ихъ указаніемъ новыхъ источниковъ для желающихъ ближе ознакомиться съ предметомъ рѣчи и иногда сообщаетъ результаты собственнаго изслѣдованія по обсуждаемому предмету. Здѣсь же комментаторъ иногда исправляетъ ошибки, допущенныя Θеофаномъ: такъ, въ примѣчаніи 1 къ § 28 онъ опровергаетъ высказанную Θеофаномъ въ томъ же параграфѣ мысль о томъ, что будто бы Лукіанъ самосатскій былъ ученикомъ св. ап. Павла (pp. 934—935), въ примѣчаніи z на стр. 872 (въ hist. controv.) цитату Θеофана: «apud Severinum Binium in vita Gregorii X» онъ исправляетъ такимъ образомъ «Non in vita, sed in notis in hoc Concilium» (т. е. concilium Lugdunense 1274 a). Вообще критическій взглядъ комментатора, какъ жившаго въ болѣе позднее время и поэтому располагавшаго болѣе богатыми научными данными, шире критическаго взгляда Θеофана: онъ признаетъ подложными такія отеческія творенія, въ подлинности которыхъ Θеофанъ, повидимому, не сомнѣвается. Къ такимъ твореніямъ относятся: «символъ quicunque», приписываемый св. Аѳанасію великому (§ 40, p. 944—945), литургія евангелиста Марка (§ 204, not. l.), діалогъ Геннадія патріарха константинопольскаго (§ 234, not. l.), книга о Св. Духѣ, приписываемая св. Кипріану карѳагенскому (§ 236, not. m.), діалогъ изъ 65 вопросовъ, приписываемый блаж. Августину (§ 253, not. q.), бесѣды, приписываемыя Евсевію епископу емезенскому (§ 260, not. t.), посланіе ad Claudium ducem, приписываемое Исидору испанскому (§ 269, not. b.) и твореніе: disputatio habita in concilio Nicaena contra Arium, приписываемое св. Аѳанасію великому (§ 301, num. 4. not. n.). Кромѣ большой эрудиціи, обнаруживающейся въ критическомъ отношеніи къ отеческимъ твореніямъ, комментаторъ обладаетъ еще хорошимъ знаніемъ западной литературы; онъ цитуетъ сочиненія, написанныя на нѣмецкомъ (p 843 not. m., p. 854 not. o. p. 874 not. b), французскомъ (§ 218 not. f, § 287 not. k и § 288 not. m) и англійскомъ (§ 209 not. r) языкахъ.

[2]) Въ этомъ указателѣ счетъ православныхъ писателей начинается съ V вѣка (съ Θеодора мопсуетскаго), а римско-католическихъ съ VI в (съ толетскаго собора 589 г.), и всего насчитывается до половины XVIII в. православныхъ писателей—79 (послѣднимъ изъ православныхъ писателей отмѣченъ Евгеній болгарскій діаконъ), а римско-католическихъ—103 (какъ на послѣдняго изъ римско-католическихъ писателей указывается на Бернарда Maria de Rubeis).

столь ясныхъ и точныхъ данныхъ. Вопросы: какіе источники имѣли подъ руками издатели этихъ трактатовъ—только ли студенческія записи [1]) Θеофановыхъ лекцій, или, кромѣ ихъ, и собственноручныя записи самого Θеофана, и сдѣлали ли въ нихъ издатели какія либо исправленія,—всѣ эти вопросы не имѣютъ для своего рѣшенія свидѣтельствъ самихъ издателей и вообще внѣшнихъ данныхъ: они могутъ быть рѣшены лишь на основаніи внутреннихъ данныхъ. Постараемся дать вѣроятный отвѣтъ на нихъ.

Прежде всего нужно вообще сказать, что изслѣдуемые трактаты (въ томъ видѣ, въ какомъ существуютъ нынѣ) *съ внутренней стороны* носятъ на себѣ ясную печать происхожденія отъ Θеофана. Здѣсь выражаются многіе изъ тѣхъ научныхъ взглядовъ Θеофана, которые своею широтою и смѣлостію поражали умы не искушенныхъ въ наукѣ русскихъ старо-церковныхъ людей и казались имъ чистою ересью,—тѣхъ взглядовъ, защиту которыхъ онъ долженъ былъ вести путемъ длинныхъ процессовъ въ страшной тайной канцеляріи. Если обратимъ вниманіе на содержаніе доносовъ Маркелла Родышевскаго и отвѣтовъ на нихъ Θеофана [2]), то найдемъ, что многіе пункты ихъ раскрыты въ разсматриваемыхъ трактатахъ. Θеофана обвиняютъ въ томъ, что онъ „говоритъ, что въ Россіи многіе есть атеисты, которые не знаютъ ни Бога, ни закона, ни вѣры“ (27-й пунктъ показанія Маркелла Родышевскаго). Объ этихъ же атеистахъ Θеофанъ говоритъ въ § 46 перваго трактата и даже пишетъ противъ нихъ цѣлую главу (именно 3-ю). Θеофана обвиняютъ въ томъ, что онъ „говоритъ, что ученія-де никакова добраго въ церкви святой нѣтъ, а въ лютеранской церкви все ученіе изрядное“ (30-й пунктъ того же показанія). На это онъ отвѣчаетъ такъ. „Говоримъ часто со воздыханіемъ не о лутеранахъ однихъ, но и о папистахъ, кальвиніанахъ, арминіанахъ и о самыхъ злѣйшихъ и магометанскому злочестію близкихъ социніанахъ, что у нихъ школъ и академій, и людей ученыхъ много, а у насъ мало. И сіе слово говоритъ Павелъ св. въ первомъ ко Коринѳомъ посланіи, въ главѣ первой, сказуя, что отъ правовѣрныхъ немногіи премудріи. И ино есть ученіе, ино же ученый человѣкъ“ (отвѣтные пункты Θеофана). Эти же мысли находятся въ § 148 перваго трактата, гдѣ авторъ, указавъ съ глубокою горестію на множество между инославными ученѣйшихъ мужей, трогательно утѣшаетъ православныхъ тѣмъ, что „отъ ученыхъ людей сокрыта истина“, но что она открыта для „*буіихъ міра сего*“, причемъ приводитъ свидѣтельство ап. Павла изъ той же первой главы I Коринѳ. На обвиненіе, что „Святыхъ отецъ книгу Діонисія Ареопагита называлъ

---

[1]) Авторъ готской біографіи Θеофана такъ говоритъ о происхожденіи изданныхъ Θеофановыхъ трактатовъ: «quae inter explicandum tradiderat (т. е. Theoph. Procop.), ea auditores sui audissime calamo exceperunt; atque inde exstitcrunt hi tractatus».

[2]) Подлинный текстъ тѣхъ и другихъ напечатанъ въ «Чтеніяхъ въ импер. общ. истор и древ. росс. при москов. универ.», 1862 г., кн. I, въ «Дѣлѣ о Θеофанѣ Прокоповичѣ», откуда мы и беремъ нижеприведенныя мѣста.

неправедною“ (39-й пунктъ показ. Марк. Родышевскаго), Θеофанъ отвѣчаетъ, что „преніе есть не о ученіи, въ оной книгѣ написанномъ, но о творцѣ книги, Ареопагитскій ли, или иной Діонисій сочинилъ книгу оную“, и затѣмъ показываетъ, какъ давно начались между церковными учителями споры объ авторѣ этой книги. Подобныя же критическія замѣчанія о подлинности сочиненій, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, дѣлаются въ разсматриваемыхъ трактатахъ—о книгѣ „объ именахъ Божіихъ“ въ § 44 перваго трактата, а о книгѣ „о небесной іерархіи“—въ § 7 перваго трактата и въ § 30 втораго трактата [1]). Θеофана обвиняютъ въ томъ, что „Григорія Θессалоницкаго, который празднуется во вторую недѣлю великаго поста, называлъ еретикомъ, а еретика, который съ нимъ, Григорьемъ, имѣлъ прю о вѣрѣ [2]), называлъ благочестивымъ“ (40-й пунктъ показанія Марк. Родыш.). Этотъ пунктъ обвинитель могъ составить только на основаніи VII главы перваго трактата, гдѣ Θеофанъ, касаясь извѣстнаго спора паламитовъ и варлаамитовъ о природѣ ѳаворскаго свѣта, дѣйствительно довольно рѣзко порицаетъ первыхъ и сочувствовавшую имъ константинопольскую интеллигенцію [3]); въ другихъ своихъ сочиненіяхъ Θеофанъ объ этомъ нигдѣ не говоритъ. Мысли Θеофанова отвѣта на это обвиненіе также сходны съ мыслями указаннаго мѣста трактата. По судебному акту, Θеофанъ не отказывается отъ того, что онъ охуждалъ Григорія Паламы ученіе „о преображенскомъ свѣтѣ“. „И хотя вѣдаемъ, говоритъ онъ, что и Григоріево въ преніи погрѣшеніе было, понеже признавалъ въ естествѣ Божіи быть нѣкое сложеніе, но то *ошибкою*, а не упрямо, сказалъ и *до исправленія своего*. И когда сіе говоримъ, такъ согрѣшаемъ, какъ согрѣшаемъ, сказуя, что Петръ святый отвергался Христа, и Павелъ святый гонилъ церковь Божію, и симъ подобная“. На обвиненіе, что „о святомъ Писаніи говоритъ, что явно оное всѣмъ ко чтенію и къ разумѣнію“ (24-й пунктъ показанія Мар. Род.), Θеофанъ отвѣчаетъ такъ: „Писаніе священное не во всѣхъ частяхъ своихъ темное....., но хотя во многихъ мѣстахъ, которыя довольныя суть къ совершенію человѣка Божія....., удобовразумительно есть, какъ сказуетъ неоднократно Златоустый святый“. Раскрытіе этой мысли мы находимъ въ § 172 втораго трактата. Не будемъ болѣе продолжать этого сравненія судебныхъ документовъ съ данными трактатами. Выводъ изъ этого сопоставленія очевиденъ: всякій видитъ здѣсь тождество обвиняемаго лица съ авторомъ послѣднихъ.—Стоитъ также обратить вниманіе на примѣры, приводимые авторомъ въ изслѣдуемыхъ трактатахъ. Во многихъ изъ нихъ довольно ясно просвѣчиваютъ различные взгляды автора, не имѣющіе непосредственнаго отношенія къ той формальной цѣли, для которой они (т. е. примѣры) приводятся. Такъ, въ § 175 перваго трактата авторъ,—въ поясненіе мысли о томъ, что

---

[1]) Болѣе подробное рѣшеніе вопроса о подлинности сочиненія «о небесной іерархіи» находится въ lib. IV, § 70.

[2]) Т. е. Варлаама. [3]) Theol. Procop., p. 412.

обладаніе только тогда дѣлаетъ счастливымъ обладателя, когда послѣдній сознаетъ это обладаніе,—приводитъ такой примѣръ: „Если кто, будучи въ отсутствіи, усыновляется царемъ въ сыновья и наслѣдники царства, то онъ до тѣхъ поръ не можетъ быть названъ счастливымъ, пока не узнаетъ объ этомъ своемъ благѣ". Здѣсь просвѣчиваетъ мнѣніе автора, что царь имѣетъ право назначать себѣ наслѣдникомъ престола того, кого хочетъ. А это и есть взглядъ автора „Правды воли монаршей",—того проповѣдника, который 22-го января 1722 года въ московскомъ Успенскомъ соборѣ громилъ въ своей проповѣди „неслыханное и необычное бѣдство"—„сыновнее на отца возстаніе" [1]). Другіе примѣры довольно прозрачно указываютъ на современное автору положеніе дѣлъ, благодаря чему они получали живую наглядность и чрезъ это скорѣе достигали изъяснительной цѣли; для насъ они имѣютъ значеніе какъ намеки на различныя обстоятельства происхожденія трактатовъ. Такъ, авторъ нерѣдко упоминаетъ въ примѣрахъ царя Петра, напр. въ слѣдующемъ, приводимомъ для поясненія „arcanus modus loquendi": „Не Петръ оскорбленъ, не о Петрѣ рѣчь, но о царѣ вашемъ, граждане; о царѣ, главѣ вашемъ, заботьтесь, а о Петрѣ не заботьтесь" (§ 271 втораго трактата). Почему именно здѣсь упоминается царь Петръ, это психологически объяснится, если предположимъ, что авторъ жилъ во времена царя Петра. Часто упоминаются въ примѣрахъ турки, наприм. въ слѣдующихъ: „почему турокъ Богъ обогатилъ весьма многими побѣдами?" (§ 148-й перв. тракт.) „поистинѣ удивляюсь, почему большей части людей не стыдно, что они только по той причинѣ не магометане, что не живутъ среди турокъ" [2]) и проч. Вообще авторъ интересовался судьбою турецкаго народа, нарочито читалъ различныя сочиненія о происхожденіи его [3]); народъ этотъ предносится его умственному взору могучимъ и сильнымъ и постоянно заставляетъ его говорить о себѣ. Все это психологически будетъ понятно, если согласимся, что авторъ трактатовъ есть Ѳеофанъ Прокоповичъ, который, будучи вызванъ Петромъ въ 1711 г. въ прутскій лагерь, самъ видѣлъ пораженіе русскихъ на берегахъ Прута и торжество турокъ [4]). Несомнѣнно, что этотъ смертный пиръ русскихъ [5]) произвелъ глубокое впечатлѣніе на воспріимчивую натуру Ѳеофана, оставшееся на всю жизнь, и, съ другой стороны, высоко поднялъ въ глазахъ его могущество побѣдителей. Не даромъ онъ по поводу этого несчастнаго событія написалъ стихотвореніе:

„За могилою Рябою
Надъ рѣкою Прутовою
Было войско въ страшномъ бою" и проч.,

---

[1]) Слова и рѣчи Ѳеофана, ч. 2, стр. 87—88. Здѣсь проповѣдникъ разумѣетъ дѣло царевича Алексѣя Петровича.

[2]) Theol. Procop. p. 820. [3]) ibid. p. 371.

[4]) «Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время», Чистов. стр. 15.

[5]) Такъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, назвалъ Петръ это пораженіе въ одномъ изъ своихъ писемъ въ Москву. См. напр. Отеч. истор. Рождеств. 1873 г. стр. 304 (Подлинность этого письма нѣкоторыми изслѣдователями отрицается).

гдѣ вспоминаетъ „весьма трудный“ для русскихъ „часъ“, „часъ смутный“, „турчина многолюднаго“ и „коломутный Прутъ“ [1]).— Наконецъ, самый слогъ изслѣдуемыхъ трактатовъ какъ разъ напоминаетъ Ѳеофана. Извѣстно, что слогъ произведеній послѣдняго, читавшаго свои лекціи „со всѣмъ жаромъ, свойственнымъ людямъ геніальнымъ“ [2]), отличается необыкновенною живостью, а тамъ, гдѣ онъ говоритъ о своихъ противникахъ—и юморомъ. Способность Ѳеофана къ solem adspergere, его умѣнье представить противниковъ въ смѣшномъ и нелѣпомъ видѣ иногда просто изумляютъ читателя. Таковъ же стиль языка и разсматриваемыхъ трактатовъ. Напримѣръ. Приведя объясненіе Корнелія a Lapide на текстъ Апок. I, 4, Ѳеофанъ иронически замѣчаетъ: „Вотъ почти буквально приведенное объясненіе Корнелія a Lapide: полюбуйся же, каковъ комментаторъ и богословъ. Объясненіе это таково, что, кажется, разсмѣшило бы Катона: не вѣрю, чтобы Корнелій не смѣялся. когда писалъ его“ (§ 45 втор. трак.). Въ другомъ мѣстѣ—въ § 60 втораго трактата Ѳеофанъ, опровергая требованіе Крелла, что догматъ о Троицѣ долженъ quoad verba содержаться въ Писаніи, потому что въ противномъ случаѣ необразованные люди не могутъ воспринимать его, говоритъ: „Неспособность необразованныхъ людей по первому впечатлѣнію воспринимать что либо не обязываетъ насъ налагать на Бога законъ, чтобы Онъ о всемъ говорилъ самымъ яснымъ образомъ. Обѣтованіе о пришествіи Мессіи дается во многихъ мѣстахъ, но почти вездѣ прикровенно. Ибо если бы Богъ подчинялся законамъ Крелла, то Онъ долженъ былъ бы изречь обѣтованіе примѣрно въ такихъ словахъ: спустя столько-то лѣтъ родится отъ дѣвы Маріи, жены Іосифа, великій пророкъ, по имени Іисусъ, въ царствованіе въ Іудеѣ Ирода, при римскомъ императорѣ Августѣ, во время первой его переписи,—онъ будетъ Мессія, освободитъ народъ и даруетъ ему спасеніе; долженъ былъ бы также ясно описать способъ того спасенія, которое Мессія имѣлъ нѣкогда доставить народу. Но это освобожденіе и вѣчное спасеніе описываются подъ видомъ временнаго царства“ и проч. [3]). Подобныя ироническія мѣста въ изслѣдуемыхъ трактатахъ встрѣчаются очень часто. Эта же живость языка и этотъ же юморъ выражаются въ отдѣльныхъ фразахъ въ родѣ слѣдующихъ: „ista explicare est solem digitum ostendere“ [4]), „quod respondere pudet, taedet et piget nos“ [5]), пословицахъ (напр. „malum ovum mali corvi“) [6]) и даже отдѣльныхъ словахъ: scabies, [7]) prurigo, [8]) theologastrus — богословишка [9]), sciolus—недоученый хвастунишка [10]), virus emovere, haurire [11]), cerebrosus [12]) и проч. При этомъ нужно замѣтить, что

---

[1]) Ѳеоф. Прок и его время, Чистов., стр. 16.

[2]) Истор. кіевск. академіи Булгакова, Спб. 1843, стр. 161—162.

[3]) Theol. Procop., pp. 574—575. [4]) Theol. Procop., p. 505. [5]) ibid. p. 678.

[6]) ibid. p. 708 [7]) ibid. p. 483. [8]) ibid. p. 607. [9]) ibid. pp., 403 et 789.

[10]) ibid. pp. 607, 682, 689. [11]) ibid. pp. 488, 490, 599

[12]) Ироническія мѣста часто встрѣчаются и въ трактатѣ de processione Spiritus

такой языкъ проходитъ чрезъ всѣ части разсматриваемыхъ трактатовъ; а единство языка ихъ, конечно, указываетъ на происхожденіе ихъ отъ одного автора.

Высказанныя соображенія достаточно показываютъ, что разсматриваемые трактаты въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ нынѣ, *вообще* принадлежатъ Ѳеофану Прокоповичу. Дальнѣйшія соображенія покажутъ, что они, и въ своихъ *частностяхъ*, и со стороны своей внѣшней отдѣлки принадлежатъ тому же Ѳеофану. Выше мы замѣтили, что трактаты Ѳеофана, по первоначальному своему назначенію, суть академическія лекціи. Поэтому естественно ожидать, что эти трактаты имѣютъ признаки, свидѣтельствующіе о ихъ школьномъ характерѣ. Таковые признаки дѣйствительно и находятся. Нерѣдко читатель встрѣчаетъ въ нихъ замѣчанія, которыя могутъ быть умѣстны только въ аудиторіи, въ родѣ слѣдующаго „это мѣсто нужно хорошо выучить наизусть“ [1]) (говорится о текстѣ Колосс. I, 15). Встрѣчаются замѣчанія, которыя болѣе всего умѣстны предъ слушателями, начинающими заниматься наукою. Такъ, давъ понятіе о содержаніи сочиненія Діонисія Ареопагита „объ именахъ Божіихъ“, авторъ говоритъ: „Это я счелъ нужнымъ замѣтить, чтобы надписаніе этой книги (потому что она часто цитуется и *едва ли кѣмъ читается*, ибо и подъ рукою ни у кого не бываетъ) не поколебало *слышащихъ* и не привело къ сомнѣнію относительно того, одного ли содержанія эта книга съ этою главою“ [2]). Всматриваясь далѣе въ трактаты, мы находимъ въ нихъ слѣды *непосредственнаго* происхожденія отъ автора. Мы здѣсь разумѣемъ тонъ изложенія трактатовъ. Постоянно встрѣчаются выраженія: „Deo valente“ [3]), „si Deo placuit“ [4]), „per Deum immortalem“ [5]),

Sancti. Такъ, Ѳеофанъ въ § 280 (на стр. 1132), приведя два наиболѣе вычурныя выраженія изъ рѣчи пословъ ахенскаго собора къ папѣ Льву III, дѣлаетъ такое насмѣшливое замѣчаніе объ этихъ ораторахъ: «Quis haec blaterare non videt barbatos pueros? et surculo etiam agros arari ornati sunt; scilicet, quid sit surculus, ignorabant». Въ § 241 (на стр. 1106) Ѳеофанъ дѣлаетъ слѣдующее ироническое замѣчаніе на счетъ Петавія: «Habebat vero nasum Petavius, sed non habebat frontem». Къ этому слѣдуетъ присоединить, что между ироническими выраженіями третьяго трактата весьма часто встрѣчаются такія, которыя, съ точки зрѣнія нашего болѣе утонченнаго вѣка, выходятъ за предѣлы приличія. Такъ въ § 191 (на стр. 1066) Ферарро-Флорентійскому собору дается прозвище: «synodus asinorum», въ § 188 (на стр. 1063) прилагаются къ Іоанну Провинціалу эпитеты: «animal, quod bolat», «stupidus», «asinus spurcissimus», «statua stupidior»; встрѣчаются такого рода ѣдкія выраженія: «stupido Baronio stupidior fuit Binius» (§ 270, стр. 1122), «o stolidas pecudes!» (§ 269, стр. 1120), «pecudes scilicet pecudibus credunt (ibid.), «scutica erat dignus iste nebulo (§ 257, стр. 1114), «theologia asinina» (§ 295, стр. 1157), «improbi palpones» (hist. controversiae, p. 846), «auctores obscurissimi, semibarbari, semiverbii, vel angulares homines obsoleti paedogogi, male feriati, triviales (hist. controversiae, p. 857 и др.). Конечно, въ этой рѣзкости выраженій слѣдуетъ винить не автора, но то суровое время, въ которое онъ жилъ.

[1]) «Bene commendandus memoriae ille locus est», Theol. Procop., p. 509.

[2]) Theol. Procop, p. 351. [3]) Напр. Theol. Procop., p. 589. [4]) Напр. ibid., p. 668.

[5]) Напр ibid., p. 809.

„si Deus dederit, clarissime demonstabimus“ [1]) и проч., ставящія автора въ живыя отношенія къ читателю, такъ что послѣдній какъ-бы непосредственно слышитъ голосъ самого автора. Нельзя думать, что подобныя выраженія вставлены издателями: поступать такъ для послѣднихъ значило бы не исправлять литературный памятникъ, а поддѣлывать его подъ тонъ извѣстнаго лица. Вѣроятнѣе всего, что издатели копировали находившіяся у нихъ подъ руками собственноручныя записи Θеофана. Отношеніе ихъ къ даннымъ трактатамъ—самое честное: они стараются какъ можно точнѣе передать написанное самимъ авторомъ, хотя-бы послѣднее страдало логическими неточностями. Вотъ почему въ трактатахъ встрѣчаются мѣста очень неясныя и нуждающіяся въ болѣе правильномъ изложеніи. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи § 162 перваго трактата. Параграфъ этотъ изложенъ чрезвычайно спутанно. Сказавъ ранѣе въ § 161 о томъ, какія чувствованія (affectus) могутъ быть приписываемы Богу, авторъ въ § 162 дѣлитъ эти чувствованія на чистѣйшія (purissimi), смѣшанныя (mixti) и такія, въ которыхъ совершенно нѣтъ никакого элемента добра, и въ этомъ-то дѣленіи допускаетъ логическія противорѣчія. Такъ, по этому дѣленію, отчаяніе и скорбь, которыя могутъ быть приписываемы Богу, и страхъ, который совершенно не можетъ быть приписываемъ Богу (§ 161), подводятся подъ одну и туже рубрику чувствованій, въ которыхъ nulla speciei boni relucet. Затѣмъ, дерзновеніе, которое не можетъ быть приписываемо Богу (§ 161), подводится подъ рубрику смѣшанныхъ чувствованій, наряду съ чувствованіями желанія, гнѣва и надежды, которыя могутъ быть приписываемы Богу Читатель здѣсь совершенно не понимаетъ, какимъ критеріемъ руководится авторъ, относя одни чувствованія къ одному классу дѣленія, другія къ другому, третьи къ третьему. Наконецъ, о чистѣйшихъ чувствованіяхъ въ одномъ мѣстѣ говорится, что „они не имѣютъ никакого недостатка“ (carent omni vitio), а въ другомъ мѣстѣ замѣчается, что и они „соединены съ несовершенствомъ“ (cum imperfectione). Хотя imperfectio понимается здѣсь не въ одномъ смыслѣ съ vitium (такъ какъ въ томъ же параграфѣ, равно какъ и въ слѣдующемъ—163-мъ, imperfectio неоднократно замѣняется словомъ infirmitas [2]) и слѣдовательно „imperfectio“ указываетъ на конечную ограниченность, а „vitium“ на положительный недостатокъ), тѣмъ не менѣе самъ авторъ объ этомъ ничего не говоритъ и на первый разъ возбуждаетъ въ читателѣ недоумѣніе. Очевидно, что авторъ вслѣдствіе поспѣшности не успѣлъ дать окончательной отдѣлки подобнымъ мѣстамъ [3]) и та-

[1]) Ibid., p. 605.

[2]) At vero affectus, qui in affecto aliquam omnino *imperfectionem*... ponunt .. et tales duo sunt: audacia et timor... tamen quia isti affectus arguunt quandam *infirmitatem* in affecto, non debent tribui (§ 163). Talis est timor et audacia: audere enim et timere ostendit in ipso audente et timente *infirmitatem* (§ 162).

[3]) Такія мѣста встрѣчаются и въ трактатѣ de processione Spiritus Sancti. Такъ, въ § 165 Θеофанъ, указавъ на то, что о посланничествѣ Св. Духа было разсужденіе въ главѣ VI (cap. VI» (что вполнѣ вѣрно), говоритъ: «Dicitur autem missio illa

кимъ образомъ допустилъ неточности въ изложеніи; издатели же, старавшіеся точнѣе передать мысли автора, не сочли за нужное исправить ихъ Эта поспѣшность автора въ работѣ замѣчается, кажется, и въ цитаціи библейскихъ мѣстъ, приводимыхъ въ разсматриваемыхъ трактатахъ. Цитаты эти дѣлаются то по переводу LXX, то по еврейской Библіи, или, точнѣе сказать, по сходнымъ съ послѣднею относительно раздѣленія на стихи протестантскимъ Библіямъ. Повидимому, авторъ старается дѣлать цитаты по переводу LXX. но иногда, какъ бы по неосмотрительности, допускаетъ и цитаты по тѣмъ протестантскимъ библейскимъ источникамъ, какими онъ пользовался [1]). Впрочемъ трудно сказать, принадлежитъ ли этотъ видъ цитатъ непосредственно самому Θеофану. Несомнѣнно только. что издатели не исправили нѣкоторыхъ ошибочныхъ цитатъ его. Θеофанъ, иногда слишкомъ довѣрчиво пользуясь находившимися у него подъ руками протестантскими системами, приводитъ нѣкоторыя мѣста Писанія непосредственно по нимъ, не справляясь съ Библіею, и такимъ образомъ повторяетъ допущенныя первыми ошибки въ цитаціи. Вотъ два такихъ примѣра. Въ „Syntagma theologiae“ Аманда Полянскаго (у котораго, нужно замѣтить, постоянно встрѣчаются ошибки въ цитаціи библейскихъ мѣстъ) по ошибкѣ цитуются между прочимъ — Исх. 7, 7 вмѣсто Исх 7, 4 [2]) и Дан. 4, 34 вмѣсто Дан. 4, 31 [3]). Θеофанъ, пользовавшійся этимъ сочиненіемъ, повторяетъ эти же самыя ошибки—первую на стр. 348 въ § 43, вторую на стр. 472 въ § 172 [4]). Издатели не исправили ихъ.

---

afflatio: sicuti et ipse Christus per corpoream flatum eam adumbrauit, propter rationes illo *eodem capite* expositas; *videlicet*, non ideo Spiritus dicitur Spiritus, quia per afflationem ejus missio adumbrata est, sed potius ideo adumbrata est (т. е. missio per afflationem), quia dicitur Spiritus inditum a Deo est propter naturam materiae expertem, qualis nobis videtur aer esse, omnium corporum subtilissimus, sensus subterfugiens, et quasi non corpus» (pp. 1048—1049). Между тѣмъ указанное здѣсь основаніе наименованія посланничества (Святаго Духа Сыномъ) «дыханіемъ» (названіе третьяго лица «Духомъ») находится вовсе не въ «той же» главѣ, т е VI, а въ VII-й, гдѣ идетъ рѣчь о дуновеніи Христа на апостоловъ, и именно въ § 139. Сюда же относятся поспѣшныя и потому слишкомъ краткія цитаціи сочиненій, въ родѣ слѣдующей· «in libro post captam urbem» вмѣсто «in libro de rebus post expugnatam urbem gestis» (сочиненіе находящееся въ Corpus Bysantinae historiae. Hist. con trov., p. 860).

[1]) Мѣста Писанія, стиховое обозначеніе которыхъ въ еврейской Библіи отличается отъ таковаго же обозначенія по переводу LXX, большею частію приводятся по переводу LXX. Только нѣкоторыя изъ нихъ цитуются вмѣстѣ и по еврейской Библіи Таковы цитаты напр. слѣдующія· p. 425 псал 92, 8, 9 и 10 (по LXX пс. 91 8, 9 и 10), p. 521: 2 Сам 23, 2 (по LXX 2 Цар. 23, 2), p. 639 § 107: Зах II, 14 и 15 (по LXX Зах II, 10 и 11), p 784 n. 24 пс. 110, 4 (по LXX пс 109, 4), p. 813 § 300: пс. X, 1 (по LXX—IX, 22).

[2]) Synt. theol., p. 140a [3]) ibid. p 154b.

[4]) Нужно замѣтить. что тексты, приведенные Θеофаномъ подъ этими двумя цитатами, буквально тожественны съ текстами Аманда, и даже объемъ ихъ одинаковъ съ объемомъ послѣднихъ это ясный признакъ того, что Θеофанъ заимствовалъ ихъ непосредственно изъ Аманда.

Вышесказанное о подлинности трактатовъ de Deo uno и de Deo trino даетъ право признать за вѣроятную мысль о *неповрежденности* этихъ трактатовъ, равно какъ и томъ, что они изданы *по собственноручнымъ рукописямъ* автора, или, покрайней мѣрѣ, по студентческимъ записямъ, провѣреннымъ по означеннымъ рукописямъ.

Отдѣлъ первый.

Краткое изложеніе содержанія трактатовъ.

Глава I. Изложеніе содержанія перваго трактата.

Раздѣливъ всю догматическую систему на двѣ главныя части— de Deo ad intra и de Deo ad extra, Θеофанъ дѣлитъ первую изъ нихъ на два отдѣла—одинъ, въ которомъ говорится „о сущности, бытіи и свойствахъ Бога безъ всякаго отношенія къ лицамъ“, и другой, въ которомъ разсматриваются „божественныя лица, ихъ отношенія и личныя свойства“ (Theol. Procop. p. 309 praef.). Первый изъ этихъ отдѣловъ и составляетъ первый изъ изслѣдуемыхъ трактатовъ, полное заглавіе котораго слѣдующее: „Liber primus de Deo ad intra, quantum ad essentiam, existentiam et atributa“. Въ этомъ заглавіи ясно намѣчаются слѣдующія три главныя части трактата 1) ученіе о бытіи божіемъ, 2) ученіе о божественной сущности и 3) ученіе о божественныхъ аттрибутахъ. Первая часть трактата, заключающая въ себѣ „описаніе“ Бога, здѣсь не упоминается конечно потому, что значеніе ея идетъ далѣе предѣловъ перваго трактата,—она составляетъ введеніе ко всей первой части догматической системы, т. е. части de Deo ad intra (§ 14). Начнемъ обозрѣніе съ этой части трактата.

При разсужденіи о всякомъ предметѣ прежде всего требуется дать его описаніе, дать о немъ понятіе. Это же требуется и при разсужденіи о Богѣ, главномъ предметѣ богословія. „Какъ о другихъ вещахъ, такъ и о Богѣ, говоритъ авторъ, мы прежде всего (prius) ищемъ опредѣленія (definitionem), или по крайней мѣрѣ описанія (descriptionem) того, что̀ Онъ есть (quid sit)“ [1]). Что же такое Богъ? (§ 46). Вопросъ этотъ въ данномъ случаѣ имѣетъ такой смыслъ: возможно ли для человѣка самое ясное, самое глубокое, „раздѣльное“ познаніе Бога? Отвѣтъ—отрицательный. Богъ въ себѣ непостижимъ. Богъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ и потому „божественная сущность, какова она есть сама въ себѣ“, неизвѣстна не только человѣку, но и ангеламъ. Человѣкъ не можетъ „постигать“ Бога, („comprehendere“), онъ можетъ только „познавать“ Его (cognoscere), насколько Онъ самъ открылся ему. Абсолютное познаніе Бога невозможно для человѣка даже въ будущей жизни. Если говорится въ Писаніи, что въ будущей жизни мы будемъ видѣть

---

[1]) Theol. Procop., p. 326.

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

Бога «*лицемъ къ лицу*“ (1 Кор. XIII, 12; Іоан. III, 2), то здѣсь указывается на „созерцаніе“ (visio) Бога, созерцаніе „божественнаго присутствія“ (Divinae praesentiae), а не на познаніе Его. Большая разница—видѣть ли присутствіе вещи или понимать ея природу. Но если Богъ не открылъ людямъ въ Писаніи, каковъ Онъ есть самъ въ себѣ, то, можетъ быть, человѣческій разумъ самъ можетъ доходить до такого познанія Его? Не можетъ. Мышленіе наше не адэкватно объективному бытію Бога, законы нашего мышленія не совпадаютъ вполнѣ съ божественнымъ бытіемъ. „Все, что ни говорится о Богѣ, мы понимаемъ (intelligimus) слишкомъ мало и то какъ-бы sub aliqua umbra et imaginaria similitudine. Я думаю, что Богъ—премудръ, что Онъ есть сама мудрость, но этой мудрости, которая въ Богѣ, я совершенно не знаю; Богъ не есть та мудрость, которую я знаю cognosco). И такъ, чтобы я ни думалъ, Богъ не есть то, что я думаю о Немъ (§ 7 num. 8). Вотъ почему Θеофанъ такъ горячо опровергаетъ попытку католическаго богослова Франциска Суареца (блестящаго представителя періода „новой схоластики“) доказать, что опредѣленіе: „Богъ есть бытіе въ себѣ“ вполнѣ объясняетъ божественную природу, что изъ понятія о Богѣ—„ens a se“ метафизически могутъ быть выведены всѣ божественныя свойства [1]). Такая попытка не мыслима, потому что человѣческій умъ не въ силахъ опредѣлить причинное отношеніе между сущностью Бога и Его свойствами. Понятно далѣе, что то, что не можетъ быть вполнѣ понято, не можетъ быть вполнѣ и выражено на языкѣ. Имена, какія въ Писаніи даются Богу далеко не выражаютъ вполнѣ божественной природы [2]). Прекрасно, говоритъ Діонисій въ своей книгѣ объ именахъ Божіихъ, что Богъ есть ἀνώνημος. безъ имени, и πολυώνημος, съ многими именами, потому что имѣетъ безчисленныя свойства, которыми можетъ быть именуемъ, и однако (не имѣетъ) никакого имени, такъ какъ никакія имена, ни порознь, ни вмѣстѣ (взятыя), хотя бы ихъ было величайшее множество, не могутъ быть вполнѣ достаточны для описанія или, что тоже, наименованія Его“ (§ 45). Здѣсь впервые выступаетъ идея безконечнаго различія между Богомъ и тварью, или, выражаясь философскимъ языкомъ, идея *абсолютизма* Бога, которая проходитъ черезъ весь излагаемый трактатъ. Въ ученіи объ именахъ Божіихъ эта идея рельефно выражается подъ формою вопроса о томъ, могутъ ли быть употребляемы имена Божіи о тваряхъ. Авторъ отвѣчаетъ, что „соб-

[1]) Авторъ иронически называетъ такую попытку стремленіемъ «заключить божественную природу въ три слога» (§ 7, num. 9). Конечно, самаго понятія «ens a se» безотносительно къ мысли о приписываемомъ ему полномъ и точномъ обозначеніи божественной природы, онъ не критикуетъ. Только новѣйшая философія, особенно въ лицѣ Шопенгауэра, доказываетъ, что это схоластическое понятіе—causa sui, или ens a se, само въ себѣ есть contradictio in adjecto.

[2]) Ученіе объ именахъ Божіихъ, заключающееся во 2 главѣ, имѣетъ цѣлію доказать, что «описаніе» Бога, данное въ § 14 (въ гл. I), взято изъ св. Писанія. Авторъ насчитываетъ 9 именъ: אל, אלהים, יהוה, יה, אהיה, שדי, ארובי, עליון и צבאות. Объясненіе значенія этихъ именъ отличается большею научностью.

ственныя" имена Божіи—Iehova, Iah, Ehieh и Helion употребляются исключительно только о Богѣ, всѣ же прочія имена могутъ быть употребляемы о тваряхъ, но только по аналогіи съ Богомъ,—насколько „Богъ даетъ людямъ свое превосходство" (excellentiam) [1]). Въ собственномъ смыслѣ имена послѣдняго рода употребляются только о Томъ, который есть Iehova, безконечное море всѣхъ совершенствъ [2]). Если столь велико разстояніе между Богомъ и человѣкомъ, если мы такъ слабы въ познаніи Его, то понятно, что мы не можемъ „совершенно" (perfecte) опредѣлить Бога, не можемъ дать „точнаго и собственнаго [3]) опредѣленія" (stricta et propria definitio) Бога. Мы можемъ только приблизительно описать (describere) Его, насколько Онъ самъ открылъ себя. Вотъ это „описаніе". „Богъ есть сущность единая, духовная, независимая, вѣчная, свободная, неизмѣримая, премудрая, всемогущая, всесовершенная, существующая въ трехъ Лицахъ, которыя суть Отецъ раждающій, Сынъ отъ Отца рожденный и Духъ Святый отъ того же Отца исходящій" (§ 14). Такимъ образомъ въ этомъ „описаніи" авторъ сконцентрировалъ все догматическое ученіе о Богѣ въ Себѣ Самомъ; описаніе это есть сокращенное изложеніе всей первой половины его догматической системы.

Послѣ рѣчи о томъ, quid sit Deus, авторъ разсуждаетъ о бытіи Божіемъ,—отвѣчаетъ на вопросъ: an sit Deus? [4]). Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ авторъ видитъ для себя весьма важную задачу, вызванную, такъ сказать, злобою дня. Онъ жалуется на возрастающій со дня на день [5]) атеизмъ, отрицающій бытіе Божіе. „Есть такіе люди, говоритъ авторъ, которые открыто исповѣдуютъ это нечестіе (т. е. отрицаніе бытія Божія) и усердно собираютъ аргументы для доказательства того, что нѣтъ Бога. Эти мыши, которыхъ—великое множество, разворяютъ домы (magna copia mures isti infestant domos). Тѣ, которые стараются убѣдить себя въ такомъ богохульствѣ, любятъ называться честнымъ, но опошленнымъ ими именемъ *политиковъ* (politici), и слывутъ въ народѣ за *натуралистовъ*" (§ 46). Отсюда слѣдуетъ, что атеисты были люди болѣе или менѣе образованные, старавшіеся обосновать свое невѣріе на началахъ естествознанія и претендовавшіе на званіе интеллигенціи русскаго общества (politici). Этотъ атеизмъ былъ плодомъ того поверхностнаго ознакомленія русскихъ съ западно-европейскою наукою, которое, подъ предлогомъ возведенія національныхъ началъ на степень общечеловѣческихъ, во многихъ тогдашнихъ людяхъ поколебало добрыя

[1]) Theol. Procop., p. 350. [2]) ibid. 322.

[3]) Подъ строго-логическимъ опредѣленіемъ Θеофанъ разумѣетъ «объясненіе» самой «природы» вещи (§ 2),—такое опредѣленіе, въ которомъ всѣ предикаты вещи выводятся изъ опредѣляющаго предиката, какъ изъ своей причины (§§ 7 и 11). Такое понятіе о строго-логическомъ опредѣленіи существовало у Аристотеля (лог. Владиславлева, прим. стр. 28), Боэція (ibid. стр. 73) и затѣмъ во всѣ средніе вѣка.

[4]) Prout de aliis rebus, ita et Deo prius definitionem vel saltem descriptionem quaerimus, quid sit, tum quaerimus, an sit (p. 326).

[5]) In dies ingravescit malum (§ 46).

начала русской народности. Съ такими-то людьми авторъ имѣетъ дѣло. Онъ хочетъ доказать противъ нихъ истину бытія Божія на началахъ разума (потому что св. Писаніе для нихъ не имѣетъ авторитета). Онъ хочетъ убѣдить ихъ въ бытіи Божіемъ, пользуясь всѣмъ богатствомъ своихъ философскихъ, историческихъ и естественно-научныхъ знаній. Богатство научнаго матеріала [1]) и строгая логическая послѣдовательность дѣлаютъ этотъ отдѣлъ одною изъ самыхъ лучшихъ частей во всемъ трактатѣ. Авторъ приводитъ восемь доказательствъ бытія Божія. Первое доказательство берется отъ созерцанія міра вообще (argumentum ex contemplatione creaturarum); второе—отъ созерцанія малаго міра, т. е. человѣка [2]); третье—отъ всеобщей врожденности нравственнаго закона, или нравственныхъ правилъ (ex judicio publico et communi omnibus hominibus, quo quisque absque ullo doctore novit, haec quidem esse honesta, at illa turpia et pudenda) [3]); четвертое—изъ факта мученій совѣсти [4]); пятое—изъ всеобщности идеи Бога въ родѣ человѣческомъ (ex communi omnium omnino nationum consensu) [5]); шестое—„изъ необходимости необходимо существующей причины“ (ex necessitate causae necessario existentis); седьмое—изъ разумной цѣлесообразности природы (ex rerum naturalium gubernatione) и осьмое—изъ непреложной истинности св. Писанія, особенно открывающейся въ дѣйствительности чудесъ и пророчествъ, о которыхъ оно повѣствуетъ. Первое, второе и седьмое изъ перечисленныхъ доказательствъ состав-

---

[1]) Третья глава, заключающая въ себѣ разсужденіе о «бытіи Божіемъ противъ атеистовъ», и по объему своему есть самая большая изъ всѣхъ главъ трактата.

[2]) Здѣсь живописно изображаются устройство человѣческаго тѣла и жизнь человѣческой души. Для ознакомленія съ телеологической стороной структуры человѣческаго тѣла авторъ рекомендуетъ прочитать сочиненіе Галена (знаменитаго анатома 2-го христіанскаго вѣка): de usu partium humanarum.

[3]) Главные факты, которыми авторъ подтверждаетъ всеобщую врожденность нравственнаго закона, — слѣдующіе: 1) Маленькія дѣти, только лишь начавшія пользоваться своимъ умомъ, уже обнаруживаютъ сознаніе нравственныхъ требованій, напр. стыдятся хвалить себя. 2) Самые грубые люди стараются скрывать свои безчестные поступки и сердятся, когда ихъ упрекаютъ въ послѣднихъ. 3) Добрые обычаи варварскихъ народовъ.

[4]) Здѣсь берется то же самое нравственное сознаніе, о которомъ говорится въ предыдущемъ доказательствѣ, только съ другой стороны: тамъ оно мыслится со стороны интеллектуальной, какъ познаніе (notitia), а здѣсь со стороны чувства, какъ «строжайшій судья поступковъ». Какъ на самое обычное обнаруженіе мученій совѣсти, авторъ указываетъ на боязнь грома и другихъ грозныхъ явленій природы. Изъ не переносимаго мученія совѣсти объясняется происхожденіе и самаго атеизма нечестивыхъ людей. Чтобы успокоить какъ нибудь свою совѣсть, эту лающую собаку (canem latrantem), нечестивый человѣкъ старается изгнать изъ своего сознанія нарочно идею Бога,—увѣрить себя въ томъ, что Бога нѣтъ. Совѣсть здѣсь является такимъ образомъ «таинственнымъ ощущеніемъ Божества» (arcanus de sublimi natura sensus, sensus divinitatis, § 77, tactus divinitatis», §§ 51 и 52).

[5]) Всеобщность вѣры въ Бога авторъ объясняетъ изъ двухъ причинъ: а) изъ природной врожденности людямъ идеи Бога и б) изъ преданія (traditio) самооткровенія Божія, полученнаго первыми людьми.

ляютъ позднѣйшее телеологическое доказательство, третье и четвертое равняются позднѣйшему нравственному доказательству, а шестое—космологическому. Окидывая общимъ взглядомъ всѣ эти доказательства, мы замѣчаемъ, что всѣ они основываются на опытѣ, всѣ они апостеріорны, т. е. направляются отъ дѣйствій къ причинѣ [1]). Θеофанъ самъ выставляетъ на видъ эту черту: omnia (argumenta), uti vides, говоритъ онъ, a posteriori demonstrant. Апріорныя доказательства, выходящія изъ причины (ex causa), выводящія бытіе Божіе изъ самаго понятія о Богѣ, онъ признаетъ несостоятельными съ формально-логической стороны. Такой именно участи подвергается онтологическое доказательство Анзельма кентерберійскаго: Богъ есть бытіе совершеннѣйшее; какъ совершеннѣйшій, Онъ необходимо долженъ быть мыслимъ существующимъ; иначе Онъ не будетъ бытіемъ совершеннѣйшимъ. Θеофанъ приводитъ это доказательство (на стр. 377 подъ num. 3) [2]), не упоминая имени Анзельма. Противъ него онъ дѣлаетъ такое критическое замѣчаніе: „когда идетъ рѣчь о сущности или совершенствѣ вещи всегда слѣдуетъ отдѣлять отъ нихъ въ мысли существованіе вещи“ (praescindere, sev dissimilare, mentem de rei existentia, p. 378). Авторъ не хочетъ этимъ сказать, что бытіе вещи нельзя считать совершенствомъ или качествомъ вещи и что поэтому нельзя заключать отъ небытія вещи къ ея несовершенству (какъ впослѣдствіи возражалъ Кантъ), онъ даже прямо называетъ существованіе вещи совершенствомъ ея [3]). Онъ хочетъ только сказать, что, когда берется понятіе совершеннѣйшаго Существа для вывода изъ него бытія, или существованія, то нельзя напередъ полагать въ немъ бытіе, какъ извѣстное; но какъ неизвѣстное еще, *требующее доказательства*, слѣдуетъ предварительно отсѣкать (praescindere) его отъ сказуемаго большей посылки. Дѣлать заключеніе о неизвѣстномъ можно только изъ извѣстнаго, а не изъ неизвѣстнаго. Если же это справедливо, то доказательство Анзельма несостоятельно. Такимъ образомъ Θеофанъ критикуетъ онтологическое доказательство только съ формально-логической стороны, не вдаваясь ни въ метафизическую, ни психологическую его оцѣнку. Критиковать съ метафизической и психологической сторонъ для Θеофана, какъ не философа, было не по силамъ.

---

[1]) Пятое доказательство—«изъ общаго согласія народовъ» также относится къ опытнымъ доказательствамъ. Оно болѣе приближается къ космологическому доказательству, чѣмъ къ онтологическому, потому что сущность его состоитъ въ причинномъ объясненіи опытнаго явленія—всеобщности идеи Бога въ родѣ человѣческомъ.

[2]) Въ основѣ излагаемаго здѣсь доказательства полагается понятіе: ens summa bonum et *sine ullo defectu*, *sine ulla imperfectione*. Бытіе, которое есть высочайшее благо и которое всесовершенно, необходимо существуетъ, ибо, если оно не существуетъ необходимо, но можетъ быть и не быть, то оно не есть всесовершенное бытіе (si enim necessario non existeret, sed et esse et non esse posset hoc ipso *non careret defectu*). Кромѣ этого доказательства, на этой же страницѣ подъ num. 1 и 2 приводятся доказательства бытія Божія изъ понятія: «ens a se».

[3]) Quia ad hanc unam *perfectionem*, hoc est *existentiam*... mentem non advertimus et cet (p. 379).

Сообщивъ необходимыя предварительныя понятія о Богѣ, Θеофанъ переходитъ къ изложенію подробнаго ученія о Немъ. Планъ его изложенія таковъ: сначала онъ говоритъ о сущности Божіей, насколько она можетъ быть мыслима отдѣльно отъ своихъ свойствъ (гл. IV—VII), а затѣмъ о свойствахъ Божіихъ (гл. VIII—XIX) [1].

Божественная сущность, по Θеофану, (говоря вообще) есть единство. Понятіе единства заключаетъ въ себѣ двѣ стороны—единство исключающее, или отрицательное, и единство положительное. Въ первомъ случаѣ является то, что обыкновенно въ догматическихъ системахъ называется „единствомъ", а во второмъ случаѣ является простота, или чистѣйшая духовность. Единство и простота принадлежатъ самой божественной сущности, они даже мысленно не отдѣлимы отъ послѣдней [2]: если мы отдѣлимъ ихъ мысленно отъ сущности Божіей, то представленіе послѣдней сдѣлается совершенно безсодержательнымъ. Переводя эти два понятія на языкъ конкретный, мы получаемъ понятіе абсолютнаго духа. Итакъ, Богъ, по своей сущности, есть *абсолютный духъ*. Разсмотримъ каждое изъ этихъ двухъ понятій.

Въ силу своего отрицательнаго единства, Богъ есть бытіе, которое столь *превосходитъ* всякое другое бытіе, что не существуетъ и не можетъ существовать *другаго бытія подобнаго Богу*,—бытія, котораго бы Онъ не превосходилъ (§ 74) [3]. Богъ есть единственъ,—unicus, solus [4]. Это понятіе весьма важно въ системѣ Θеофана. Въ немъ коренятся двѣ главнѣйшія мысли его міровоззрѣнія—идея абсолютности Бога, т. е. безконечнаго различія между Богомъ и тварью, и гносеологическій принципъ, именно принципъ неадэкватности человѣческаго мышленія съ божественнымъ бытіемъ. Понятно отсюда, почему Θеофанъ такъ много заботится объ основаніи этого понятія. Приведя нѣсколько философскихъ доказательствъ, обыкновенно употребляемыхъ въ данномъ случаѣ, и найдя ихъ несостоятельными, онъ предлагаетъ слѣдующія два доказательства, какъ наилучшія. Первое доказательство—апріорное: Богъ безконе-

---

[1]) Нужно замѣтить, что это дѣленіе заключается въ Θеофановой системѣ только implicite,—оно нигдѣ не высказывается въ качествѣ отдѣльнаго положенія соотвѣтственно требованіямъ строго-логическаго дѣленія. Только въ началѣ VIII гл. авторъ,—послѣ того, какъ уже изложилъ ученіе о сущности Божіей,—между прочимъ замѣчаетъ: «что сказано до сихъ поръ, тѣмъ объясняется сущность Божія, насколько она мысленно можетъ быть отдѣляема отъ своихъ свойствъ» (Quae dicta sunt hactenus explicabant Dei essentiam, ut est distincta per rationem a suis proprietatibus). Такимъ образомъ дѣленіе это носитъ скрытый характеръ. Авторъ это сдѣлалъ, можетъ быть, потому, что не хотѣлъ казаться занимающимся схоластическими тонкостями.

[2]) Мысль о томъ, что единство и простота даже мысленно не отдѣлимы отъ божественной сущности, содержится въ § 107.

[3]) При этомъ Θеофанъ приводитъ текстъ Второз., VI, 4: «слушай Израиль, Господь (Iehova) Богъ вашъ Господь (Iehova) единъ есть».

[4]) Слово «unus» не выражаетъ понятія исключающаго единство или единственности, единичности.

ченъ во всѣхъ отношеніяхъ (in omni ratione); посему не можетъ существовать нѣсколько безконечныхъ существъ (такъ какъ всѣ они не могутъ быть безконечны во всѣхъ отношеніяхъ). Второе доказательство—апостеріорное: все въ природѣ стремится къ одному началу, къ одной высочайшей цѣли, къ какому то высшему единству. Такое стремленіе тварнаго бытія есть, очевидно, самооткровеніе *единаго* Бога; если бы было нѣсколько безконечныхъ существъ, то всѣ они открывали бы свое величіе въ природѣ, чего на самомъ дѣлѣ мы не замѣчаемъ. Это доказательство Θеофанъ считаетъ „сильнѣйшимъ убѣжденіемъ“ (suasio validissima). Больше же всего онъ доказываетъ данное понятіе отрицательно—чрезъ опроверженіе противоположнаго ему языческаго многобожія [1]). Впрочемъ, нужно замѣтить, что опроверженіе язычества для Θеофана важно и само по себѣ, при томъ взглядѣ, какой онъ имѣетъ на политеизмъ. По нему, политеизмъ, по своему источнику, есть *суевѣріе*: оно возникло не изъ серьезнаго отношенія человѣка къ Богу, не изъ предварительной критической работы его разума, а изъ легкомысленнаго отношенія къ Богу, отвращающагося отъ всякаго теоретическаго обоснованія мысли (§ 77). По послѣднему пункту своего послѣдовательнаго развитія политеизмъ совпадаетъ съ *атеизмомъ*: такъ какъ каждый языческій богъ имѣетъ начало бытія, такъ какъ нѣтъ у язычниковъ ни одного бога вѣчнаго, то язычество въ сущности отрицаетъ бытіе вѣчнаго существа, т. е. бытіе Бога (§ 90). По той и другой своей сторонѣ—и какъ суевѣріе, и какъ атеизмъ, язычество имѣло не мало точекъ соприкосновенія съ нравственнымъ состояніемъ тогдашняго русскаго общества и потому опроверженіе его имѣло практическій интересъ помимо (указаннаго) его теоретическаго значенія—тѣсной связи съ идеею отрицательнаго единства.

Въ силу другой черты своей сущности—простоты, Богъ есть чистѣйшій духъ, и свободенъ отъ всякой сложности. Простота Бога не имѣетъ собственнаго (proprius) сходства даже съ простотою конечныхъ духовъ: она далеко превосходитъ послѣднюю [2]). Конечно, есть въ Богѣ различные аттрибуты, но они не суть части въ собственномъ смыслѣ, потому что реально (re ipsa) они не раздѣляются ни между собою, ни отъ сущности Божіей; они раздѣляются только per rationem или per conceptum nostrum (§ 98). Божественные аттрибуты не отдѣлимы реально и отъ божественныхъ Лицъ (§ 109). Первую мысль авторъ иллюстрируетъ логическими формулами, въ которыхъ каждый изъ божественныхъ аттрибутовъ упот-

[1]) Въ опроверженіи язычества, которому спеціально посвящена 5-я глава, Θеофанъ раскрываетъ слѣдующія главныя мысли. 1) Самая многочисленность боговъ обнаруживаетъ вымыселъ. 2) Имена боговъ суть признаки лжи. 3) Языческія боги, по признанію самихъ язычниковъ, имѣютъ начало бытія. 4) Дѣла боговъ постыдны. 5) Языческіе боги страдаютъ слабостью и страхомъ смерти. 6) Знаніе боговъ чрезвычайно невелико. 7) Боги враждебны между собою. 8) Непомѣрная жестокость языческой религіи. 9) Крайнее безуміе языческаго культа. 10) Смѣшная спеціализація патронатства языческихъ боговъ.

[2]) Theol. Procop., p. 405, num. 2. Эта мысль подробно не раскрывается.

ребляется въ качествѣ сказуемаго къ каждому другому свойству и къ божественной сущности, и наоборотъ (§ 108). Вторая мысль также поясняется на логическихъ примѣрахъ, въ которыхъ божественныя свойства предикатируются о божественныхъ Лицахъ, и наоборотъ (§ 109). Словомъ, божественные аттрибуты реально суть одно и тоже (idem, § 108) между собою, съ божественною сущностью и божественными Лицами. Такому понятію о Богѣ совершенно противоположно воззрѣніе антропоморфизма [1]), допускающаго въ Богѣ сложность, каковое воззрѣніе Θеофанъ и опровергаетъ (въ гл. VII).

За ученіемъ о сущности Божіей слѣдуетъ ученіе о божественныхъ свойствахъ. Для удобства систематическаго раскрытія этого ученія, авторъ прибѣгаетъ къ логическому дѣленію божественныхъ свойствъ, въ основѣ котораго лежитъ его идея безконечнаго различія между Богомъ и тварью. Онъ дѣлитъ божественныя свойства на два разряда—свойства абсолютныя (absoluta attributa), опредѣляющія Бога независимо отъ отношенія Его къ внѣшнему міру (ad extra), и свойства относительныя (relativa), опредѣляющія Бога въ отношеніи къ тварямъ. Къ послѣднимъ относятся: правосудіе, милосердіе, милость, благодать [2]), предопредѣленіе, отверженіе и др. [3]). Рѣчь объ этихъ свойствахъ должна входить во вторую часть системы, гдѣ говорится de Deo ad extra. Къ первымъ свойствамъ, т. е. абсолютнымъ, относятся: совершенство, вѣчность, неизмѣримость, неизмѣняемость, премудрость, всемогущество, свобода и благость, безсмертная жизнь и блаженство. Между ними главными свойствами, по премуществу отличающими Бога отъ тварей, Θеофанъ считаетъ четыре: вѣчность, неизмѣримость, всемогущество и премудрость (§ 151 втор. тракт.). Въ излагаемомъ трактатѣ разсматриваются только абсолютныя свойства. Мы не будемъ останавливаться на всѣхъ этихъ свойствахъ. Остановимся только на тѣхъ изъ нихъ, раскрытіе которыхъ заслуживаетъ особеннаго вниманія. Сюда относятся: вѣчность (с. X), неизмѣримость (с. XI), премудрость (с. XIII) и божественная воля (сс. XV—XVI).

Вѣчность Божія исключаетъ всякое ограниченіе времени. Нерѣдко слово „вѣчность“ въ Писаніи употребляется въ несобственномъ смыслѣ, въ смыслѣ продолжительнаго періода времени („*во-вѣкъ*“:

---

[1]) Θеофанъ раздѣляетъ антропоморфитовъ на грубыхъ, учившихъ, что Богъ, подобно человѣку, имѣетъ физическіе члены, и утонченныхъ, утверждавшихъ, что въ Богѣ есть вѣчныя, несозданныя качества, реально отдѣльныя отъ божественной сущности. Къ первымъ онъ относитъ: авдіанъ и послѣдователей Елксая, къ послѣднимъ извѣстныхъ паламитовъ (XIV в.), признававшихъ ѳаворскій свѣтъ за несозданную качественность Божества, отдѣльную отъ Его сущности. Вопреки паламитамъ, Θеофанъ утверждаетъ, что ѳаворскій свѣтъ былъ обыкновеннымъ тѣлеснымъ веществомъ (res corporea), подлежавшимъ чувственнымъ глазамъ апостоловъ, хотя и выражавшимъ величіе Божества (p. 412). Повѣствованіе евангельское, говоритъ Θеофанъ, въ данномъ случаѣ нужно понимать буквально, а не аллегорически (p. 411—412).

[2]) Точное опредѣленіе этого свойства находится въ Theol. Procop. lib. sept. c. I, § 4 (volum. III). [3]) Theol. Procop., p. 310.

Исх. XXI, 6; Іис. Нав. XIV, 9). Но въ собственномъ смыслѣ „вѣчно“ только то, что не имѣетъ ни начала, ни конца,—что противоположно времени какъ ex anteriore, такъ и ex posteriore. При этомъ нужно обратить вниманіе на то, что не всякое начало исключается вѣчностью, понимаемою въ строгомъ смыслѣ. Начало бываетъ двоякаго рода: одно есть начало времени, начало *бытія* (esse) предмета во времени (и называется initium или principium secundum tempus), другое есть начало въ смыслѣ *причины*, отъ которой предметъ происходитъ, или „получаетъ свое бытіе“ (и называется initium secundum originem или ordinem). Вѣчность исключаетъ только начало по бытію, но не начало въ смыслѣ причины бытія. Въ конечномъ бытіи оба эти начала неразлучны другъ отъ друга. Но въ безконечномъ бытіи есть только одно начало—начало по происхожденію. Вотъ почему въ Богѣ Сынъ и Св. Духъ вѣчны и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ происхожденіе отъ Отца. Затѣмъ, вѣчность Божія—„необходима“ (necessaria): Богъ вѣченъ по своей природѣ, a se, такъ что не можетъ не быть вѣчнымъ, тогда какъ ангелы и люди вѣчны a parte post только по божественной благодати. Наконецъ, божественная вѣчность—непрерывна, т. е. исключаетъ всякіе моменты бытія, тогда какъ безконечность тварей неизбѣжно соединена съ преемствомъ моментовъ. Изъ всего этого вытекаетъ слѣдующее опредѣленіе вѣчности Божіей, заключающее въ себѣ три главныхъ момента: „вѣчность Божія есть продолженіе существованія божественной природы, не имѣющее начала и конца по времени (первый моментъ опредѣленія), не происходящее отъ другаго, но необходимо присущее самой природѣ (второй моментъ), не преемственное, но всегдашнее и непрерывное“ (третій моментъ) [1]),

Неизмѣримость Божія исключаетъ всякое ограниченіе мѣста. Словомъ „мѣсто“ (locus) называются различные роды пространства. Авторъ различаетъ: пространство, которое находится въ области существующаго физическаго міра, и пространство, которое находится внѣ существующаго міра (extra mundum). Первое называется мѣстомъ „физическимъ“, а второе „воображаемымъ“. Затѣмъ, авторъ различаетъ пространство, принадлежащее тѣламъ и подлежащее измѣренію, отъ пространства, свойственнаго духамъ и не подлежащаго измѣренію. Первое пространство называется описательнымъ (locus circumscriptivus) [2]), а второе ограничительнымъ (locus definitivus). „Locus definitivus“ выражаетъ только ту мысль, что данное существо, находясь въ одномъ мѣстѣ, не можетъ въ тоже время на-

[1]) Aeternitas Dei est essentialis divinae naturae duratio, initio temporis et fine carens, non ab alio derivata, set ipsi naturae necessario insistens non successiva sed permanens et continua (p. 424).

[2]) Это пространство иначе называлось «locus dimensivus», или «commensurativus», потому что оно подлежитъ измѣренію (mensio. Corp. reformatorum, v. XIII, 1846. p. 366) По опредѣленію Θеофана, «описательное мѣсто» есть «тѣло (corpus), которымъ объемлется (circumambitur) и какъ бы описывается (circumscribitur) другое тѣло» (p 426). Такъ, описательное мѣсто скалы, находящейся въ водѣ, есть поверхность (superficies) воды, окружающей скалу (ibid).

ходиться и въ другомъ мѣстѣ,—выражаетъ мысль только объ ограниченіи [1]). Такому именно ограниченію подлежатъ человѣческія души и ангелы. Богъ не подлежитъ никакому изъ упомянутыхъ пространственныхъ ограниченій,—не объемлется никакимъ мѣстомъ. Затѣмъ, Богъ все наполняетъ, вездѣ находится не частично, не протяженно,—не такъ, чтобы одна часть Его находилась здѣсь, а другая въ другомъ мѣстѣ, но „вездѣ весь".—Отсюда вытекаетъ слѣдующее опредѣленіе неизмѣримости Божіей: „неизмѣримость Божія есть такое существенное свойство, въ силу котораго Богъ вездѣ находится не экстенсивно, но весь (одинъ моментъ опредѣленія), и не только въ вещахъ тварныхъ, но и въ пространствахъ воображаемыхъ, не подвергаясь ни описательному, ни дефинитивному ограниченію мѣста [2]) (другой моментъ опредѣленія) [3]).

Божественная премудрость опредѣляется такъ: „Премудрость есть такое существенное свойство, по которому Богъ однимъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ актомъ представленія вдругъ (simul) вообще все знаетъ истинно и въ собственномъ смыслѣ, совершеннѣйшимъ образомъ, вѣрно (certe), ясно (evidenter), раздѣльно (distincte) и необходимо, не имѣя ничего неизвѣстнаго для себя, ничего преемственно (successive) не познавая, ничего не забывая" [4]). Анализировавъ это и безъ того подробное опредѣленіе, разъяснивъ каждую его часть, Ѳеофанъ указываетъ на различные виды (species) божественной премудрости, или божественнаго знанія. Цѣль дѣленія этого свойства—„показать", что въ Богѣ находится въ высочайшей мѣрѣ и въ единствѣ (eminenter et identice) все то, что у насъ находится раздѣльнымъ и различнымъ [5]). Обращая вниманіе на образъ божественнаго знанія, авторъ дѣлитъ послѣднее на *теоретическое* (speculativa), въ которомъ Богъ только въ своей сущности познаетъ какъ Себя Самого, такъ и тварей,—безотносительно къ своему опредѣленію о созданіи послѣднихъ (praescindendo a decreto faciendi illas..., иначе называемое знаніемъ *необходимымъ*), и *практическое* (practica), въ которомъ Богъ познаетъ твари съ цѣлію произведенія ихъ (cum intentione efficiendi eas), или уже какъ произведенныя (иначе называемое знаніемъ свободнымъ—libera). Самое же обыкновенное схоластическое дѣленіе (на основаніи различія объектовъ знанія) есть

---

[1]) «Ограничительное мѣсто есть пространство (spatium), въ которомъ что-либо пребываетъ и внѣ котораго не простирается, будетъ ли это пространство тѣлесное, или воображаемое» (p. 426).

[2]) Immensitas Dei est essentialis Dei proprietas, vi cujus ubique Deus est totus non extensive nec in rebus tanquam conditis, sed in spatiis etiam imaginariis excludendo terminum loci tam descriptivum quam definitivum (p. 428).

[3]) Ѳеофанъ одобряетъ различіе, которое дѣлали схоластики между формальнымъ вездѣприсутствіемъ, или присутствіемъ по существу (per essentiam), присутствіемъ чрезъ вѣдѣніе (per praesentiam) и присутствіемъ по силѣ (per potentiam. § 428). Различіе это, по его мнѣнію, необходимо имѣть въ виду при рѣшеніи возраженій въ родѣ слѣдующихъ: почему говорится, что Богъ обитаетъ на небѣ? почему говорится, что Богъ приходитъ къ кому-либо и обитаетъ въ немъ и проч.?

[4]) Theol. Procop. 439 стр. [5]) Theol. Procop. p. 442.

дѣленіе на знаніе *простаго представленія* (simplex intelligentia), знаніе *созерцанія* (scientia visionis) и знаніе *среднее* (scientia media). Предметомъ перваго знанія служитъ бытіе возможное безотносительно къ его осуществленію въ дѣйствительности [1]). Предметъ втораго есть бытіе дѣйствительное, которое Богъ какъ бы созерцаетъ своими глазами. Предметъ третьяго знанія есть то, что не было и *не будетъ*, но было бы, если бы исполнилось извѣстное условіе. По этому знаніе третьяго рода иначе называется еще *условнымъ* (conditionata). „Среднимъ" оно называется потому, что оно есть какъ бы среднее между первымъ и вторымъ знаніемъ. Предметъ его не есть только возможное, потому что онъ *долженъ* былъ осуществиться при исполненіи даннаго условія, и не есть дѣйствительное, потому что онъ никогда не осуществился и не осуществится вслѣдствіе неисполненія условія, и такимъ образомъ есть нѣчто среднее между возможнымъ и дѣйствительнымъ [2]). Такъ какъ это знаніе нѣкоторыми отвергается, то авторъ усиленно старается защитить его. Онъ доказываетъ, что предметы средняго знанія существуютъ, указывая на два мѣста св. Писанія — 1 Цар. XXIII, 11 и слѣд и Мѳ. XI, 21. Въ первомъ мѣстѣ мы находимъ слѣдующее: Давидъ, будучи въ городѣ Кеилѣ и узнавъ, что Саулъ намѣренъ напасть на городъ, спросилъ Бога, предадутъ ли его жители Кеиля въ руки Саула, и получилъ отвѣтъ: „предадутъ". Тогда Давидъ бѣжалъ изъ города, вслѣдствіе чего и городъ не подвергся нападенію Саула и Давидъ не былъ преданъ въ руки своего врага. Здѣсь два обстоятельства — нападеніе Саула на Кеиль и выдача Давида жителямъ Кеиля зависѣли отъ условія: если бы Давидъ остался въ городѣ; но такъ какъ это условіе не исполнилось, то не осуществились и оба обстоятельства. Во второмъ мѣстѣ Писанія читаемъ: *„Горе тебѣ, Хоразинъ! горе тебѣ, Виѳсаида! ибо если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленныя въ васъ, то давно бы они во вретищѣ и пеплѣ покаялись"*. Здѣсь обращеніе къ Богу тирянъ и сидонянъ обусловливается совершеніемъ среди нихъ чудесъ: если бы, говоритъ Спаситель, между ними совершены были чудеса, то они непремѣнно обратились бы къ Богу. Изъ этихъ примѣровъ Писанія видно, что предметы средняго знанія существуютъ; слѣдовательно, существуетъ и среднее знаніе.

Волѣ Божіей, этому широчайшему богословскому понятію, принадлежитъ два главныхъ аттрибута—свобода (libertas) и благость (bonitas) [3]). Что разумѣется подъ свободою воли? Свобода воли состоитъ въ отсутствіи всякаго препятствія къ совершенію или несо-

[1]) Предикатъ «simplex» указываетъ на то, что вещи, составляющія предметъ этого знанія, мыслятся находящимися только въ умѣ Божіемъ

[2]) Въ поясненіе этого Ѳеофанъ приводитъ такой примѣръ: «Я вчера могъ быть въ сраженіи, но не былъ и потому не былъ убитъ; но еслибы я былъ въ сраженіи, то былъ ли бы я убитъ, или нѣтъ? Я, конечно, не знаю, что произошло бы, но Богъ знаетъ это». Предположимъ, что я былъ бы убитъ. Въ такомъ случаѣ смерть моя должна была бы произойти при исполненіи условія. если бы я принялъ участіе въ сраженіи, но она не произошла, потому что я не пошелъ въ сраженіе. Р 443.

[3]) О свободѣ Божіей говорится въ гл. XV, а о благости Божіей—въ гл XVI.

вершенію дѣйствія и въ способности дѣлать выборъ между дѣйствіями и между совершеніемъ или несовершеніемъ чего-либо (pro arbitratu suo hoc vel illud agere, item agere vel non agere). Такому понятію о свободѣ противоположны понятія: насилія (vis), или внѣшняго принужденія (coactio) къ совершенію какого либо дѣйствія, и (понятіе) необходимости (necessitas), т. е такого внутренняго влеченія, которому воля не можетъ сопротивляться. Конечно Богъ, какъ всемогущій, не подлежитъ никакому внѣшнему принужденію: не можетъ быть никакихъ преградъ для Того, во власти Котораго находится все существующее. Но отъ необходимости Онъ не вполнѣ свободенъ. Онъ свободенъ отъ необходимости только въ одномъ отношеніи—въ отношеніи къ тварямъ. Тварь Богъ любитъ свободно, но не необходимо, потому что въ твари нѣтъ такого блага, которое бы давало ей право на любовь Божію, которое бы нѣчто привносило въ Бога. Даже человѣкъ, это величайшее твореніе Божіе, не имѣетъ въ себѣ ничего такого, что бы обязывало Бога любить его, такъ что Богъ, „могъ бы не любить его, не творить, по паденіи не спасать, но оставить въ погибели“ (§ 157). Иначе Богъ относится къ другому объекту своей воли—Себѣ Самому. Богъ есть величайшее благо (summum bonum); какъ премудрый, Онъ сознаетъ это (т. е. что Онъ есть величайшее благо) и потому любитъ Себя въ высочайшей степени (maxime) [1]),—любитъ себя необходимо (necessario), такъ что *не можетъ не любить Себя* (non potest se non amare) [2]). Что значитъ эта повидимому странная мысль о подчиненіи Бога необходимости? Это значитъ, что въ самой природѣ Божіей есть законы, вопреки которымъ Богъ не можетъ дѣйствовать, что дѣйствія Божіи не суть плодъ произвола (libido), но плодъ нравственной необходимости, нравственной свободы. Любя Себя необходимо, Богъ въ тоже время любитъ Себя *въ высшей степени свободно:* „amare necessario est maxime volentis“. Внутренняя необходимость и совершенная внутренняя свобода въ Богѣ — это два неотдѣлимыя другъ отъ друга понятія. Понять, какимъ образомъ въ всесовершеннѣйшемъ существѣ совмѣщаются эти двѣ кажущіяся противоположности, не по силамъ ограниченному человѣческому уму. — При объясненіи другаго аттрибута божественной воли—благости Божіей [3]),

---

[1]) Въ доказательство мысли о такой любви Бога къ Себѣ Самому Θеофанъ приводитъ текстъ, Исх 42, 8: «*Я—Іегова, это—имя Мое, и славы Моей не дамъ другому*» (pp. 455—456).

[2]) Особенно рѣзко выражаетъ эту мысль Квенштедтъ: «Voluntas Dei de se ipso, ad intra, naturalis est Deo et *simpliciter necessaria*, qua Deus se et proprietatis suas prorsus necessario vult *non libere*, ita ut non possit non velle aut aliter atque aliter velle, quod (смягчаетъ прежнія выраженія) non derogat vel omnipotentiae vel beatitudini divinae, sed perfectionem et *immutabilitatem* Dei arguit» («Syst. theologicum», 1685, p. 290).

[3]) Свойство это опредѣляется слѣдующимъ образомъ: Благость Божія въ обширномъ смыслѣ есть расположеніе желать, дѣлать и сохранять только добро (propensum esse ad nihil nisi ad bonum volendum, agendum, retinendum), вообще нравственное совершенство, святость воли (bonus Deus est, hoc est: recta ipsius voluntas

авторъ особенно старается уяснить дѣйствія послѣдней. Для этого онъ разсматриваетъ эти дѣйствія, по аналогіи съ человѣческими дѣйствіями, съ трехъ точекъ зрѣнія: 1) по порядку человѣческихъ чувствованій: 2) по движенію волеваго процесса, происходящаго при совершеніи дѣйствія, и 3) по порядку добродѣтелей или благихъ дѣйствій Божіихъ. Нельзя не замѣтить, что аналогія божественныхъ дѣйствій съ человѣческими здѣсь проводится уже слишкомъ далеко, и потому по мѣстамъ являются произволъ и ненужныя схоластическія тонкости.

Раскрытіе ученія о другихъ свойствахъ Божіихъ—всесовершенствѣ, неизмѣняемости, всемогуществѣ, безсмертной жизни и блаженствѣ не отличается такою оригинальностью и полнотою, какъ объясненіе выше разсмотрѣнныхъ свойствъ, хотя въ каждомъ [1]) изъ нихъ хорошо намѣчаются существенныя черты [2]).

Глава II. Изложеніе содержанія втораго и третьяго трактатовъ.

Трактаты de Deo trino и de processione Spiritus Sancti находятся въ тѣснѣйшей связи съ предыдущимъ трактатомъ, служатъ непосредственнымъ продолженіемъ послѣдняго Здѣсь находитъ свое исполненіе данное Θеофаномъ въ предисловіи перваго трактата обѣщаніе раскрыть ученіе о божественныхъ Лицахъ, ихъ отношеніяхъ (relationes) и отличительныхъ свойствахъ (notiones) [3]). Ученіе о Троицѣ, составляющее предметъ втораго и третьяго трактатовъ, есть

---

est, nihil vult iniquum, falsum, malum; omnia, quae vult, agit, facit, bona et recta sunt..., pp 458—459), такъ что въ понятіе благости кромѣ понятій милосердія и милости входитъ и понятіе правосудія (justitia, p. 459). Но понимаемая въ собственномъ смыслѣ благость Божія означаетъ только милость и благоволеніе (lenitatemet benignitatem) Божіе къ тварямъ (p. 459).

[1]) Напримѣръ всемогущество Божіе опредѣляется такимъ образомъ. «Всемогущество Божіе есть такое свойство, которое можетъ быть называемо силою (virtus) и мощью (fortitudo): такъ какъ Богъ *можетъ дѣлать все, что захочетъ и что не вноситъ противорѣчія*» (omnia possit quaecunque voluerit, et quaecunque chimaeram non involvunt..., p. 451). Здѣсь всемогущество Божіе опредѣляется такимъ образомъ, что eo ipso предотвращаются многія изъ возраженій, дѣлаемыхъ противъ него, въ родѣ слѣдующаго: Богъ не можетъ дѣлать зла, слѣдовательно не всемогущъ и проч.

[2]) Кромѣ приведеннаго выше дѣленія божественныхъ свойствъ (на абсолютныя и относительныя), основаннаго на идеѣ различія между Богомъ и тварью, Θеофанъ приводитъ еще другое дѣленіе, основанное на принципѣ познанія,—дѣленіе на свойства положительныя (affirmativa), приписывающія Богу какое-либо совершенство, и отрицательныя (negativa), отрицающія отъ Бога какое-либо несовершенство (§ 111) Кругъ отрицательныхъ свойствъ, съ его точки зрѣнія, чрезвычайно широкъ. «Quotquot res sunt imperfectae, imo quotquot creatae, omnia talia negativis nominibus exprimi de Deo possunt» (§ 179). Даже утвердительныя свойства, по скольку они разсматриваются какъ субъективныя представленія, должны быть предикатируемы о Богѣ только въ отрицательной формѣ (etiam omnia supra enumerata attributa... prout a nobis intellecta... per negationem tantum de Deo praedicari debent (ibidem). Нельзя не видѣть здѣсь яснаго выраженія гносеологическаго принципа Θеофана—принципа неадэкватности человѣческаго мышленія съ божественнымъ бытіемъ.

[3]) Theol. Procop. p. 309.

необходимый соотвѣтствующій членъ ученія о Богѣ единомъ по существу. Безъ раскрытія этого ученія первый трактатъ являлся бы незаконченнымъ, половинчатымъ.

Второй трактатъ, который озаглавливается: «Liber secundus de augustissimo mysterio sanctissimae et individuae Trinitatis" имѣетъ своимъ предметомъ собственно троичное число Лицъ въ Богѣ. Ближайшая цѣль этого трактата есть защитить истину троичности Лицъ въ Богѣ отъ нападеній еретиковъ. Трактатъ этотъ есть „панoплія противъ враговъ Троицы" [1]) и особенно противъ *соцініанъ*, этихъ замѣчательнѣйшихъ антитринитаріевъ. Въ виду высокаго умственнаго развитія и богатой богословской эрудиціи передовыхъ людей соцініанства, Θеофанъ чувствуетъ необходимую потребность—дать своимъ слушателямъ запасъ основательныхъ богословскихъ свѣдѣній для борьбы съ этими грозными врагами. Онъ жалуется на то, что „замысловатыя сочиненія" соцініанъ „тревожатъ міръ", что „вездѣ летаютъ сочиненія Социна, Крелла, Валентина и другихъ подобныхъ людей и, попадая въ руки неопытныхъ, тиранятъ ихъ совѣсть" [2]). Могъ ли образованный Θеофанъ оставаться глухимъ къ столь энергичной пропагандѣ лжеученія? Защищать въ такое время ученіе о Троицѣ, этотъ важнѣйшій христіанскій догматъ, было прямымъ долгомъ всякаго богослова. „Мы видимъ, говоритъ Θеофанъ, сколь много великихъ умовъ какъ въ древности, такъ и въ наши времена, и съ какими средствами стремились и стремятся къ ниспроверженію этой тайны. Еслибы мы не имѣли подъ руками всѣхъ и притомъ яснѣйшихъ свидѣтельствъ св. Писанія; еслибы мы не умѣли защищать ихъ отъ возраженій еретиковъ; еслибы мы не проникали въ узлы ихъ софизмовъ; если бы мы не прибѣгали къ анализу многихъ мѣстъ, къ правильному чтенію и наивѣрнѣйшимъ объясненіямъ; еслибы не было у насъ въ готовности различныхъ данныхъ (instantiae) для опроверженія доказательствъ противниковъ: то это значило бы проиграть свое дѣло или, лучше сказать, измѣнить своему дѣлу [3]). Вотъ чего требовалъ долгъ православнаго богослова! Этимъ-то требованіямъ и удовлетворялъ излагаемый трактатъ, получая чрезъ это живой современный интересъ. Съ этой стороны, т. е. какъ панoплія противъ соцініанства, этотъ трактатъ является отдѣльнымъ законченнымъ цѣлымъ.

Сообразно указанной цѣли трактатъ de Deo trino излагается съ большою научностью. Эта научность проявляется уже въ самомъ планѣ трактата, отличающемся строгою методичностью, доходящею до математической постепенности. Послѣ мастерскаго историческаго очерка ученій, отвергавшихъ или искажавшихъ истину троичности [4]),

[1]) Theol. Procop. p. 282. [2]) ibid. p. 821. [3]) Theol. Procop. p. 821.

[4]) Авторъ дѣлитъ враговъ ученія о троичности на явившихся внѣ христіанства и явившихся въ средѣ самаго христіанства Къ первымъ относятся іудеи, магометане и язычники, а къ вторымъ—1) уничтожавшіе различіе лицъ въ Богѣ (Савеллій, Павелъ Самосатскій, Михаилъ Серветъ и его послѣдователи), 2) уничтожавшіе равенство лицъ въ Богѣ (Арій, Гентиле, Македоній и Евномій) и 3) заблуждающіеся относительно ученія о происхожденіи лицъ въ Богѣ—паписты и протестанты.

(praefatio) и краткаго изложенія ученія о единствѣ Божіемъ (с. I), авторъ доказываетъ истины: 1) вообще *множества* Лицъ въ Богѣ (с. II, n. 1), 2) реальнаго *различія* Лицъ (с II, n. 2), 3) *троичнаго* числа Лицъ (с. II, num. 3), 4) *личнаго* бытія Сына и Духа Святаго (с. VI), 5) божества Сына (сс. VII—XIV) и 6) божества Духа Святаго (с. XV). Здѣсь, слѣдовательно, мы видимъ движеніе мысли отъ менѣе опредѣленнаго къ болѣе опредѣленному. Множество лицъ въ Богѣ (неопредѣленное понятіе), троичность лицъ (болѣе опредѣленное понятіе) и Отецъ, Сынъ и Духъ Святый (совершенно опредѣленное понятіе)—вотъ логическія ступени раскрытія ученія о Троицѣ въ данномъ трактатѣ [1]). Кромѣ этихъ дидактическихъ частей въ трактатѣ есть части полемическія, доказывающія тѣже самыя истины отрицательно, чрезъ прямое опроверженіе мнѣній противниковъ. Сюда главнымъ образомъ относятся главы: III—V и XVI—XVIII. Всѣ эти части (того и другаго рода) въ отношеніи раскрытія характеризуются двумя общими чертами. Вопервыхъ, богословскія истины доказываются почти исключительно на основаніи св. Писанія,—элементъ философскій здѣсь незначителенъ (въ отличіе отъ перваго трактата, въ которомъ философскій элементъ находится въ довольно значительномъ объемѣ). Это обстоятельство, кромѣ величайшей высоты излагаемаго предмета, объясняется тѣмъ, что социніане, противъ которыхъ направляется трактатъ, нападали на православный догматъ главнымъ образомъ на почвѣ св. Писанія [2]). Ѳеофанъ, чтобы опровергнуть ихъ, естественно долженъ былъ стать на туже самую почву. Во вторыхъ, логическій центръ тяжести всего трактата лежитъ въ идеѣ божества Сына. Къ этой идеѣ направляются всѣ части трактата. Не говоря уже о томъ, что отдѣлъ собственно «о божествѣ Сына Божія“ занимаетъ почти половину всего трактата (весь трактатъ заключаетъ въ себѣ 172 листа; изъ нихъ 75 листовъ посвящены отдѣлу de divinitate Filii Dei), во всѣхъ другихъ частяхъ трактата на ученіе о Сынѣ Божіемъ обращается самое большее вниманіе. Такъ, въ отдѣлѣ, гдѣ доказывается реальное различіе Лицъ (§§ 7—19), изъ $4^1/_2$ листовъ 3 листа посвященны ученію о Сынѣ Божіемъ; въ отдѣлѣ, гдѣ доказывается троичное число Лицъ на основаніи Писанія ветхаго завѣта (§§ 20—34), изъ 14 листовъ 8 листовъ занимаетъ ученіе о Сынѣ Божіемъ. Происхожденіе этой черты объясняется изъ требованій оппозиціоннаго отношенія Ѳеофана къ социніанамъ, которые всю свою полемику противъ догмата троичности сосредоточивали на ученіи о божествѣ Христа [3]) и тѣмъ самымъ заставляли Ѳеофана сосредоточиваться на томъ же.

За образецъ православнаго ученія о Троицѣ авторъ беретъ для себя такъ называемый аѳанасіевскій символъ. По крайней мѣрѣ его

---

[1]) Въ виду этого страннымъ кажется отзывъ г. Морозова объ этомъ трактатѣ, какъ объ «одномъ изъ наиболѣе запутанныхъ по изложенію» («Ѳ. Прок. какъ писатель», Морозова, 1880 г., стр. 135).

[2]) «Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit», Baur, 3 Th. 1843, s. 166.

[3]) ibid., s. 128.

православное исповѣданіе св. Троицы, находящееся въ „praefatio“, какъ онъ самъ замѣчаетъ [1]), есть сокращеніе послѣдняго. Вотъ какъ здѣсь передается православное ученіе собственно о троичности Лицъ. По природѣ своей Богъ есть единъ, но имѣетъ нѣсколько Лицъ. Онъ троиченъ въ Лицахъ: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ (trinus scilicet in personis est). Отецъ ни отъ кого другаго не имѣетъ своего бытія, Сынъ отъ Отца рождается, и Духъ Святый исходитъ единственно отъ того же Отца (ab edem solo Patre), каковые образы происхожденія непостижимы (modis originum ineffabilibus). Каждое же Лицо есть дѣйствительный и истинный Богъ, и каждому Лицу собственны (propria) всѣ божественные аттрибуты и все, что можно говорить о Богѣ; и посему всѣ три Лица между собою во всемъ равны и имѣютъ единую и одну и туже сущность.... И такъ (ergo) Отецъ есть Богъ, и Сынъ есть Богъ, и Духъ Святый есть Богъ: однако не три Бога, но одинъ Богъ“ [2]). На основаніи этого „исповѣданія“ авторъ и раскрываетъ свое ученіе въ трактатѣ. Мы не будемъ передавать все содержаніе послѣдняго,—остановимся только на главныхъ моментахъ его, а именно: раскроемъ 1) умозрительную сторону догмата, какъ представлялъ ее авторъ, 2) сущность ученія о Сынѣ Божіемъ и 3) сущность ученія о Святомъ Духѣ.

Сколь ни незначительное мѣсто отводитъ Ѳеофанъ философіи въ ученіи о Троицѣ, сколь ни незначительную роль онъ даетъ философскимъ аксіомамъ при разсужденіи объ этой великой тайнѣ, тѣмъ не менѣе онъ пользуется философіею, какъ вспомогательнымъ сред-

---

[1]) Expositio haec, говоритъ Ѳеофанъ, *eadem* est cum illa ampliore Divi Athanasi in Symbolo suo, sed tantum *brevius* conclusa (p. 493).

[2]) Theol. Procop., p. 492—493. Мы не привели здѣсь первой части «исповѣданія» въ которой излагается ученіе о единствѣ Бога по существу *безотносительно* къ Лицамъ. Если же сравнить все исповѣданіе съ аѳанасіевскимъ символомъ, то найдемъ между ними слѣдующую формальную разницу. Въ «изложеніи» Ѳеофана сначала говорится о единствѣ Бога по существу *безотносительно къ Лицамъ*; затѣмъ—о различіи Лицъ въ Богѣ и наконецъ о равенствѣ и единосущіи Лицъ. Въ символѣ же Аѳанасія о единствѣ Бога по существу безотносительно къ Лицамъ вовсе не говорится; здѣсь рѣчь идетъ исключительно о Богѣ *троичномъ въ Лицахъ*, и порядокъ мыслей слѣдующій Сначала (въ первой половинѣ) говорится о единосущіи и равенствѣ Лицъ; затѣмъ (во второй половинѣ) о различіи Лицъ между собою и наконецъ повторяется мысль о равенствѣ и единосущіи Лицъ. Слѣдовательно, въ порядкѣ изложенія мыслей есть разница. Выраженіе Ѳеофана: «Pater ergo Deus, et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus est; non tamen sunt tres Dii, sed unus Deus» есть буквальное повтореніе словъ символа: «Тако: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ». Выраженіе Ѳеофана: «omnes tres personae sibi invicem per omnia aequales sunt et substantiam unam eandemque habent» есть варіація словъ символа: «цѣлы три ипостаси соприсносущи суть себѣ и равны». Однимъ словомъ, первая часть изложенія Ѳеофана: «Deus unus et unicus... compositionem et similitudinem» вовсе не находится въ аѳанасіевскомъ символѣ; дальнѣйшая часть: «ita ergo in natura sua unus est Deus... propria sunt» есть въ собственномъ смыслѣ сокращеніе соотвѣтствующихъ частей символа, и наконецъ остальная часть, начиная со словъ: «atque adeo omnes.. , есть почти буквальное повтореніе выраженій символа.

ствомъ, тамъ, гдѣ это необходимо для освѣщенія извѣстныхъ богословскихъ понятій. Такъ именно онъ поступаетъ при раскрытіи понятія лица,—понятія, имѣющаго весьма важное значеніе для даннаго догмата.

Умозрительное ученіе о божественныхъ Лицахъ находится въ VI гл. излагаемаго трактата, гдѣ „explicantur voces: οὐσία—essentia, ὁμοούσιος—consubstantialis, ὑπόστασις—persona [1]). Θеофанъ выходитъ изъ понятія о тварномъ лицѣ. Опредѣливъ различныя значенія слова „persona", онъ говоритъ, что „persona" (по гречески πρόσωπον, по польски osoba) въ ученіи о Троицѣ означаетъ „первичную субстанцію" (prima substantia), или „разумную" (rationalis) „отдѣльную природу" (singularis natura) [2]). Болѣе точное опредѣленіе „лица" есть слѣдующее: лицо есть индивидуумъ или первичная субстанція разумной природы [3]). Съ этимъ опредѣленіемъ совершенно согласно тутъ же [4]) приводимое Θеофаномъ опредѣленіе Боэція: „лицо есть недѣлимая субстанція разумной природы" (persona est naturae rationabilis individua substantiva) [5]). Въ этихъ схоластическихъ опредѣленіяхъ лица выдвигаются два главные признака—недѣлимость и реальность. Прежде всего лицо есть „недѣлимое"—individuum, или, что тоже, „первичная субстанція"—prima substantia, такъ какъ, по Θеофану, первичная субстанція недѣлима, не можетъ дѣлиться на цѣлые субъекты, существуетъ только въ одномъ субъектѣ (nonnisi in uno subjecto est) [6]). Отсюда выводится основной признакъ, сущность (formalis ratio) личности. Эта основа личности есть „недѣлимость, исключеніе сообщенія съ (другими) субъектами, отдѣленіе, или отрицаніе соединенія" (indivisibilitas, seu exclusio communicationis subjectorum, seu separatio, seu negatio unionis) [7]),—это есть существованіе чрезъ себя (per se), самостоятельность [8]). Вообще личность, или лицо въ абстрактномъ смыслѣ, есть величина отрицательная, а не положительная. Это Θеофанъ доказываетъ и свято-отеческими спорами о Лицѣ Христа Спасителя, происходившими по поводу ереси Несторія. „Когда Несторій училъ", говоритъ

---

[1]) Theol. Procop. p. 590. [2]) ibid., p. 591.

[3]) Persona igitur nihil aliud est nisi ipsum individuum seu prima substantiva, sed tamen naturae rationalis. Ibid. pp. 591—592. [4]) Ibid. p. 591.

[5]) Это мѣсто Θеофанъ беретъ изъ сочиненія «Liber de persona et duabus naturis» (Der Begriff. «Person», Braun. 1876 S. 47),—сочиненія, принадлежность котораго Боэцію (умершему въ 524 или 526 гг.) нѣкоторыми изслѣдователями отрицается (Kirchen—Lexicon Wetzer, на слово «Boethius»).

[6]) Prima (т. е. substantia) est *individua* .., potest quidem, si res est corporea dividi in suas partes, at non *in tota subjecta*: nam pes, manus, oculus non sunt homines, sed hominis partes. Theol. Procop. p. 591.

[7]) Ibid. 592; ср. p. 583 num. 2. Ratio personae есть mera negatio unionis (§ 75, p. 594).

[8]) Бытіе чрезъ себя *въ низшемъ видѣ* существуетъ и въ неразумной природѣ; оно называется «suppositum» или «subsistentia» (§ 73. p. 592), каковымъ выраженіямъ въ русскомъ языкѣ соотвѣтствующихъ словъ нѣтъ. Имъ развѣ могутъ приблизительно соотвѣтствовать выраженія: «отдѣльная самостоятельная вещь» и «особь».

онъ, „что во Христѣ два лица, то ничто иное говорилъ, какъ только то, что природа человѣческая не соединена (non esse unitam) съ божественною. И отцы, защищая противоположное, т. е. что во Христѣ одно лицо, утверждали только то, что человѣческая природа воспринята и соединилась съ божественною... Отсюда ясно видно, что одно только соединеніе (unio) природъ препятствуетъ называть одну изъ нихъ (aliquid) лицомъ, и наоборотъ: одно только отрицаніе соединенія дѣлаетъ лицомъ“ [1]). Ѳеофанъ не принимаетъ того мнѣнія, по которому сущность тварной личности полагается in positivo [2]). Если онъ и говоритъ, что „лицо (persona) состоитъ изъ положительнаго субъекта и отрицательной формы (esse ex subjecto positivo et forma negativa), то говоритъ о лицѣ, понимаемомъ въ конкретномъ [3]) смыслѣ, и слѣдовательно подъ положительнымъ субъектомъ разумѣетъ природу (natura), а не личность На этотъ признакъ указываетъ самое слово „prima“, находящееся въ наименованіи „prima substantia“. Чтобы понять значеніе употребленнаго здѣсь слова „prima“, нужно вспомнить, что схоластики различали между prima substantia и secunda substantia, разумѣя подъ „*первичною*“ субстанціею дѣйствительно существующій отдѣльный предметъ, по скольку онъ воспринимается нами непосредственно,—познается нами путемъ первичнаго воспріятія, а подъ „*вторичною*“ субстанціею—общее понятіе (universale), познаніе котораго пріобрѣтается чрезъ абстракцію, путемъ вторичной психической дѣятельности, а не непосредственно [4]). Ѳеофанъ также говоритъ о „первичной“ и „вторичной“ субстанціяхъ и различаетъ ихъ между собою точно такимъ же образомъ [5]). И такъ, лицо есть субстанція первичная, т. е. дѣйствительно существующая и непосредственно воспринимаемая нами. Этого нельзя сказать о природѣ (natura) самой въ себѣ. Природа независимо отъ лица, сама по себѣ есть только возможность, дѣйствительно не существуетъ,—дѣйствительное бытіе она получаетъ только въ лицѣ, такъ что лицо есть реализація природы. Вотъ почему лицо называется „realis forma“ [6]), „modus substantiae“ [7]). Лицо есть сама

---

[1]) § 74, p. 593.

[2]) Litigant hic Theologi scholastici et Philosophi disputantes: in positivo ne an in negativi consistit personae seu ὑποστάσεως ratio? Nos breviter quaestionem hanc expedimus, *in negativo* eam statuendo in rebus quidem creatis. Th. Proc. p. 593.

[3]) Illud *concretum* persona, esse ex subjecto positivo et forma negativa. Ibidem.

[4]) Braun, Der Begriff «Person», s. 56.

[5]) Prima (т. е. substantia) est realis ipsa rei natura. Prima.. non est generalis, sed singularis. Secunda vero est eadem rei natura non ut in se est, sed ut mente nostra, juxta generalem sui rationem considerata, hoc est, quod vocant, universale. Въ противоположной первичной субстанціи вторичная субстанція, какъ общее понятіе, дѣлима, потому что она находится въ отдѣльныхъ субъектахъ (secunda haec substantia est divisilibis, hoc est, dividi potest in singularia, in quibus reperitur, ut natura hominis in Petrum Paulum, etc.). Theol. Procop. p. 591.

[6]) Theol. Procop. p. 585.

[7]) Ibid. p. 584. Терминъ «substantia» здѣсь употребляется въ значеніи сущности,

природа, поскольку послѣдняя мыслится какъ реальное бытіе [1]). Этими двумя признаками—недѣлимостью и реальностью исчерпывается сущность понятія о тварномъ лицѣ. Въ сравненіи съ тварнымъ лицомъ божественныя Лица мыслятся иначе. Основной признакъ конечнаго лица, какъ мы видѣли, состоитъ въ отрицаніи; въ Богѣ же онъ состоитъ „въ положительномъ“ (in positivo), потому что божественнымъ Лицамъ „приписываются положительные предикаты: производить, быть производимымъ“ (producere, produci.—§ 75). Такимъ образомъ выраженіе: „лицо“, взятое отъ конечнаго бытія, въ приложеніи къ Богу далеко не точно. Если оно употребляется о Богѣ, то только для того, чтобы не молчать,—чтобы имѣть возможность говорить о Немъ прилично (cum decentia). Этимъ названіемъ указывается только то, что божественныя Лица не суть три части Бога, или три модуса, или три акциденціи, или три качества, но „tria quaedam per se subsistentia, quemadmodum subsistunt personae (licet per longam analogiam)“ [2]). Подобно этому и единосущіе божественныхъ Лицъ не имѣетъ примѣра въ тварномъ бытіи: единосущіе это означаетъ не величайшее сходство (summam similitudinem) по природѣ (какъ въ тварномъ бытіи), но то, что всѣ три Лица имѣютъ природу совершенно одну и туже, одну по числу (§ 76). Если таково единосущіе божественныхъ Лицъ, то какъ должно представлять себѣ Ихъ различіе между собою и различіе между Ними и природою? Θеофанъ учитъ, что божественныя Лица различаются другъ отъ друга не только per rationem, но и re ipsa [3]); божественныя же Лица и природа различаются между собою только per rationem, слѣдовательно, не реально [4]). Ту и другую мысль авторъ поясняетъ на сравненіи божественной троичности съ треугольникомъ (приводимомъ въ опроверженіе одного изъ философскихъ доказательствъ Крелла въ § 61). Въ треугольникѣ углы реально различаются между собою, но пространство его обще всѣмъ угламъ, такъ что одно и тоже пространство въ цѣлости (totum) приписывается каждому углу (потому что подъ угломъ разумѣется не только край—extremitas—пространства, находящагося между двумя наклоненны-

---

или природы. Θеофанъ говоритъ: лицо есть entitas, «si modo entitatem *non* accipias pro substantia, *sed* pro quodam substantiae modo». Такимъ образомъ прямо говорится, что «substantia» не понимается (non accipias) въ смыслѣ «entitas» или «persona». Иногда въ системѣ Θеофана вмѣсто слова «substantia» употребляется слово «natura». Такъ въ § 247 п. 1, Θеофанъ, употребивъ выраженіе: «unitatem *substantiae* Christi et Spiritus S.», дальше говоритъ о Духѣ Святомъ: «qui ejusdem *naturae* est cum Christo», замѣнивъ такимъ образомъ ранѣе употребленное слово «substantia» словомъ «natura». Въ смыслѣ «substantia» употребляется и слово «essentia», о чемъ замѣчаетъ самъ Θеофанъ: «in hoc mysterio (т. е. въ ученіи о Святой Троицѣ) vox οὐσία et essentia sumitur pro substantia» (§ 74. pp. 594—595).

[1]) Prima (т. е. substantia) est realis ipsa rei natura (p. 591).

[2]) Theol. Procop. p. 594.

[3]) Авторъ доказываетъ это (въ с II num. 11) пятью доказательствами, основанными на текстахъ священнаго Писанія.

[4]) Persona non est natura, *modo* nostro *cognoscendi et concipiendi* (p. 578).

ми линіями, но все это пространство) и только умомъ (nonnisi ratione), но сколько оно относится къ извѣстному углу, различается отъ того или другаго угла. Пространство это можно сравнить съ божественною природою, а углы съ божественными Лицами. На этомъ примѣрѣ хорошо иллюстрируются оба указанныя различія.— Высказанными замѣчаніями исчерпывается сущность умозрительной части разсматриваемаго трактата. Теперь обратимся къ экзегетической его части и прежде всего къ центральному логическому пункту ея—ученію о Сынѣ Божіемъ [1])

Въ ученіи о божествѣ Сына Божія довольно видное мѣсто отводится идеѣ сыновства Христа, такъ какъ эта идея своеобразно была понимаема социніанами. Социніане отрицали собственно „сыновство“ Христа и признавали только „усыновленіе“ Его. Съ ихъ точки зрѣнія „Сынъ Божій“ есть простой человѣкъ (merus homo)

---

[1]) Раскрытію ученія собственно о божествѣ Сына и Духа Святаго Ѳеофанъ предпосылаетъ доказательство того, что Сынъ и Духъ Святый суть Лица (с. VI, § 77). Это положеніе доказывается тѣмъ, что Сыну и Духу Святому приписываются въ Писаніи такіе предикаты, которые не могутъ приличествовать дѣйствіямъ, свойствамъ, или простымъ силамъ Такъ, Духъ Святый называется «утѣшителемъ» въ Еванг. Іоан. XIV 16 (§ 77 num. 5); Сыну и Духу Святому дается наименованіе «Господь» (ibid. num. 5) и приписываются дѣйствія: посылать, быть посылаемымъ въ качествѣ посла, приходить, свидѣтельствовать, учить, раздѣлять дарованія, учреждать служенія, говорить и др. (ibid. num. 7) Еще раньше въ § 25 (на стр. 525) Ѳеофанъ выводитъ личное бытіе Сына и Духа Святаго изъ того, что Сынъ Божій называется «ангеломъ» у Ис. 63, 9 и что о Духѣ Святомъ говорится у Ис. 63, 10 какъ объ «оскорбляемомъ» израильтянами. Дѣйствительно, всѣ подобныя выраженія Писанія, представляющія простую, а не фигуральную рѣчь, были бы непонятными, если бы не указывали на личное бытіе Сына и Духа Святаго Что касается доказательства вообще троичнаго числа Лицъ въ Богѣ, то троичное число божественныхъ Лицъ доказывается въ главѣ II изъ свящ. Писанія ветхаго завѣта (§§ 20—34) и новаго завѣта (§§ 35—53). Изъ Писанія ветхаго завѣта Ѳеофанъ приводитъ 8 свидѣтельствъ; изъ нихъ первыя пять (Ис. 6, 3; Быт 18 гл.; 2 Цар. 23, 2; Ис. 61, 1 и Пс 44, 7 Ис. 48 16), въ которыхъ мысль о троичности Лицъ ясна только при свѣтѣ Писанія новаго завѣта, суть слабѣйшія и, по сознанію самого Ѳеофана, имѣютъ силу только противъ отрицателей ученія о Троицѣ, принимающихъ Писаніе новаго завѣта (р 523); три послѣднія свидѣтельства (Ис. 63. 7: «*И сказалъ: по истинѣ они народъ Мой, въ несчастіи не объяла ихъ скорбь, но Ангелъ лица спасалъ ихъ; по любви и милости своей Онъ освободилъ ихъ и, возлагая на себя, самъ носилъ ихъ во всѣ дни вѣка, ибо, когда они возмутились и оскорбили Духа святости Его, Онъ сдѣлался для нихъ врагомъ* и пр.; Аггг 2, 4—5: «*Ободрись нынѣ, Зоровавель, говоритъ Іегова, и ободрись, Іисусъ, Сынъ Іоседека, великій священникъ, и ободрись, весь народъ земли сей, говоритъ Іегова, и оканчивайте*», т. е. постройку храма: «*ибо я съ вами, говоритъ Іегова Господь воинствъ, съ Словомъ, чрезъ котораго заключилъ съ вами завѣтъ при исходѣ изъ Египта, и Духомъ Своимъ, пребывающимъ среди васъ*; Пс. 32, 6· «*Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ*», по сознанію Ѳеофана, суть яснѣйшія (clarissimi loci.—р 523) и имѣютъ силу противъ іудеевъ Изъ Писанія новаго завѣта приводятся слѣдующія 10 свидѣтельствъ· Мѳ. 3, 16; 28, 19, Іоан. 15, 26; 2 Кор. 13, 13; 1 Іоан. 5, 7; Гал. 4, 6; Еф. 2, 22; 3, 14; 2 Кор. 1, 21—22 и Апок. 1, 4—5.

и только „чрезъ славное усыновленіе воспринятъ былъ въ Сына Божія“ (excellenti adoptione in Filium Dei assumtus est) [1]). Это усыновленіе, т. е. уподобленіе Богу, совершилось постепенно въ теченіе всей земной жизни Христа; различные моменты его обозначаются въ Писаніи наименованіями: „естественный, единородный, первороженный и собственный Сынъ Божій (§ 111). Христосъ сдѣлался „естественнымъ“ Сыномъ Божіимъ вслѣдствіе зачатія во чревѣ Маріи силою Св. Духа безъ содѣйствія мужа [2]). Онъ есть „единородный“ Сынъ Божій, потому что есть „возлюбленнѣйшій“ Бога, потому что „только одинъ Онъ сдѣлался наслѣдникомъ всего и возвышенъ надъ всѣми сынами Божіими. Онъ есть „первороженный“ по отношенію къ обновленной имъ твари [3]). Наконецъ, Онъ сдѣлался „собственнымъ“ Сыномъ Божіимъ, когда чрезъ воскресеніе Свое воздвигнутъ былъ изъ нѣдръ земли [4]). Вопреки такому ученію социніанъ Ѳеофанъ доказываетъ, что Христосъ есть Сынъ Божій собственно вслѣдствіе вѣчнаго рожденія [5]) отъ Отца и единосущія съ Нимъ, а не вслѣдствіе какихъ либо условій земной жизни. Если Онъ можетъ быть называемъ Сыномъ Божіимъ вслѣдствіе зачатія отъ Св. Духа во чревѣ Маріи и вслѣдствіе Своего воскресенія, то „maxime improprie“ (§ 112), въ смыслѣ въ высшей степени несобственномъ. Съ этой точки зрѣнія и наименованія: естественный, собственный, первороженный и единородный, прилагаемыя къ Сыну Божію, получаютъ другой смыслъ. Наименованія „естественный“ и „собственный“ указываютъ на то, что Христосъ по природѣ своей, по существу Своему произошелъ отъ Отца [6]); слово „первороженный“ указываетъ на *предвѣчное* рожденіе; наконецъ, терминъ „единородный“ указываетъ на то, что Христосъ есть „единственный“ (unicus) Сынъ Божій, не имѣющій братьевъ по природѣ (§ 109) [7]). Такимъ образомъ мысль объ „усы-

---

[1]) Theol. Procop. p. 647, n. 10.

[2]) Ibid. Въ подтвержденіе этой мысли социніане указываютъ на текстъ Лук. I, 35, *Духъ Святый найдетъ на тебя* и пр Theol. Procop. p. 649.

[3]) Theol Procop. p 649

[4]) По свидѣтельству кн. Дѣян. ап. XIII, 32 и 33, говорятъ социніане, слова 2 пс. «*Ты—Сынъ мой: Я нынѣ родилъ Тебя*» исполнились въ воскресеніи Христа. Ibid.

[5]) Между другими мѣстами Писанія, обыкновенно приводимыми въ доказательство истины вѣчнаго рожденія Сына (см. §§ 10—16), Ѳеофанъ приводитъ текстъ: Іоан V, 26. «*Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Себѣ самомъ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ себѣ самомъ*» (§ 12).

[6]) По воззрѣнію социніанъ, божественный, сверхъестественный элементъ во Христѣ есть только *акциденція* Его человѣческой природы (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Baur, 1843, s. 139).

[7]) Въ пользу такого понятія о сыновствѣ Христа Ѳеофанъ приводитъ 14 свидѣтельствъ св. Писанія новаго завѣта (въ § 110) Вотъ характеристика этихъ свидѣтельствъ, сдѣланная самимъ авторомъ въ § 111. Первыя три изъ этихъ доказательствъ (a,Мо 3, 17 и 17, 5; b,Мѳ. 16, 23 и слѣд. и c,Мѳ. 28, 19) показываютъ, что Христосъ не есть усыновленный Сынъ, четвертое, пятое, шестое и седьмое свидѣтельства показываютъ, что Христосъ есть единородный Сынъ Божій (Іоан. 1, 14, 1. 18, 3, 16) и пребываетъ въ Отцѣ (Іоан. 5, 26); осьмое (Іоан. 5, 16—18) и девя-

новленіи“ Христа, т. е. о воспринятіи Его въ Сына по благодати, падаетъ. Изъ понятія же о Христѣ, какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, естественно слѣдуетъ заключеніе, что Онъ есть истинный Богъ.

Въ ученіи о сыновствѣ Христа, какъ мы видѣли, уже выступаетъ идея *вѣчности* Сына Божія,—идея, имѣющая *самое важное* значеніе въ доказательствѣ божества Христа. На ней-то Θеофанъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе. Такое значеніе этой идеи зависитъ отъ значенія аттрибута вѣчности вообще. Аттрибутъ этотъ, по взгляду автора, занимаетъ первое мѣсто между тѣми четырмя главными аттрибутами (вѣчностію, неизмѣримостію, всемогуществомъ и премудростью), которые по преимуществу отличаютъ Бога отъ тварей [1]). „Что не имѣющій начала и конца есть несозданный и потому Самъ Богъ, этого никто не будетъ отрицать; развѣ только безумный или непонимающій словъ“ (§ 151). Доказать, что Сынъ вѣченъ, значитъ прямо доказать, что Онъ—Богъ [2]). Вотъ почему въ ученіи о божествѣ Сына центръ тяжести полагается въ идеѣ вѣчности [3]). Затѣмъ, идею вѣчности Θеофанъ беретъ не со всѣхъ сторонъ, а главнымъ образомъ съ той, которая называется „a parte ante“, т. е. со стороны *безначальности*. Это дѣлается въ противовѣсъ социніанамъ, которые своимъ ученіемъ о томъ, что Христосъ не существовалъ до своего человѣческаго рожденія, отрицали собственно безначальность Сына, а не безконечность Его.

О всѣхъ выраженіяхъ Писанія, которыми описывается вѣчность a parte ante, авторъ дѣлаетъ одно общее замѣчаніе. Всѣ эти выраженія, взятыя буквально, указываютъ на опредѣленное время (terminatum tempus) и повидимому не указываютъ на существованіе, не имѣющее начала, каковы напр. выраженія: „*прежде созданія міра*“ (Еф. I, 4; 1 Петр. I, 20; Іоан. XVII, 24), „*прежде вѣковыхъ временъ*“ (2 Тим. I, 9; Тит. I, 2), прежде созданія горъ и образованія земли (Пс. 89, 2, Притч. VIII, 23). Но всѣ эти изреченія слѣдуетъ понимать въ усиленномъ значеніи, эмфатически; взя-

---

тое (Іоан. 19, 7) доказательства показываютъ, что Христосъ въ силу своего сыновства равенъ Отцу; десятое свидѣтельство (Римл. 8, 32) указываетъ на собственнаго (proprium) Сына Божія; одиннадцатое (Коллос. 1, 15)—на вѣчнаго Сына Божія; двѣнадцатое (Евр. 1, 3)—на Сына Божія по естеству (naturalem); тринадцатое (Евр. 1. 5) и четырнадцатое (1 Іоан. 5, 20)—на истиннаго Сына, превосходнѣйшаго ангеловъ, истиннаго Бога и вѣчную жизнь (verum Filium, excellentius Angelis natum, eundemque Deum verum et vitam aeternam). Theol. Procop. p. 648

[1]) ibid. § 151, p. 685

[2]) По сознанію самихъ социніанъ, идея вѣчности имѣетъ важное значеніе. «Если бы можно было доказать, говоритъ Ostorodius, что Христосъ существуетъ отъ вѣчности, то изъ этого безусловно можно было бы заключать, что Онъ имѣетъ Божественную природу, то есть, что Онъ есть единый истинный Богъ» (Gerh., exeg. l. IV, § 48a).

[3]) Не удивительно поэтому, что часть трактата, заключающая въ себѣ ученіе о вѣчности Сына (с. XI, §§ 152—180) есть самая лучшая во всемъ трактатѣ въ экзегетическомъ отношеніи. Особенно хорошо объясняетъ Θеофанъ прологъ св. Іоанна (§ 153—161), Евр VII, 1, 2 и 3 (§ 173—175) и тѣ мѣста, гдѣ Христосъ говоритъ о Себѣ, какъ нисшедшемъ съ неба и восходящемъ на небо (§§ 176—179).

тыя въ такомъ смыслѣ, они указываютъ на бытіе, не имѣющее начала (§ 152). Сюда именно относятся мѣста Писанія, дающія мысль какъ о до-мірномъ существованіи Христа, такъ и о существованіи Его „до своей матери“ [1]). Первая мысль доказывается слѣдующими мѣстами Писанія: прологомъ св. Іоанна, Прем. VIII, 22, Мих. V, 2; Іоан. XVII, 5, Кол. I, 17; Евр. I, 10 и Апок. I, 4 (§§ 153—167). Раскрытіе этой мысли имѣетъ значеніе собственно противъ аріанъ, которые утверждали, что существовать до міра еще не значитъ быть вѣчнымъ, что Сынъ Божій существовалъ до міра и однако былъ сотворенъ [2]). Раскрытіе второй мысли направляется непосредственно противъ социніанъ [3]), какъ отрицавшихъ существованіе Христа до Его человѣческаго рожденія. Для обоснованія этой мысли, Θеофанъ доказываетъ, что Христосъ существовалъ въ ветхомъ завѣтѣ Здѣсь то мы встрѣчаемся съ любимою идеею Θеофана—идеею „ангела великаго совѣта“. Познакомимся ближе съ этою идеею [4]).

Мысли объ ангелѣ Іеговы Θеофанъ касается въ весьма многихъ мѣстахъ трактата,—онъ возвращается къ ней при всякомъ удобномъ случаѣ. Больше же всего онъ раскрываетъ ее при объясненіи текста Ис. 63, 9: „*Ангелъ лица* (т. е. Іеговы) *спасалъ ихъ; по любви и милости своей Онъ освободилъ ихъ и, возложивъ на себя* (imponens sibi), *самъ носилъ* (bajulabat) *ихъ во всѣ дни вѣка* (§ 25)“. Кто разумѣется здѣсь подъ ангеломъ—„носителемъ“ народа? Это

[1]) Изъ приведенныхъ Θеофаномъ (въ XI гл §§ 153—180) 14 доказательствъ вѣчности Сына первыя 7 доказываютъ «до-мірное» бытіе Сына, а послѣднія 6 доказываютъ существованіе Его «до своей матери» (8-е доказательство, въ которомъ изъ текста 2 Кор. 8, 9 доказывается, что Христосъ имѣлъ божество до своего вочеловѣченія составляетъ переходъ отъ первой половины доказательствъ къ второй). Основаніемъ къ такому дѣленію служитъ замѣчаніе самого Θеофана, сдѣланное на стр. 706 послѣ § 168. Приведя первыя 8 доказательствъ вѣчности Сына, онъ говоритъ: «alia, quae sequuntur, argumenta probant, Filium Dei fuisse ante matrem suam» (ср. конецъ § 152). Такимъ образомъ приведенное нами дѣленіе принадлежитъ самому Θеофану, хотя оно и не выражено имъ вполнѣ ясно

[2]) Кромѣ древнихъ аріанъ Θеофанъ могъ разумѣть здѣсь и социніанъ, именно тѣ раннія фракціи ихъ, которыя принимали аріанскую мысль о сотвореніи Сына Божія Богомъ до существованія міра. Таковы именно были въ XVI в. социніане «пинчовіане» (называвшіеся такъ отъ города Пинчово, который былъ резиденціею ихъ главы, см. Io Laur. Moshemii, Institut. histor. ecclesiast antiquae et recentioris libri quatuor, Helmstadii; 1764, p. 717 not. q) и затѣмъ послѣ нихъ «фарновіане», называвшіеся такъ по имени главнаго представителя ихъ Фарновія, умершаго около 1614 года (ibid. pp. 714 et 724). Указанная аріанская мысль не могла пріобрѣсти себѣ между социніанами общеобязательнаго значенія, и послѣ смерти Фарновія уже не имѣла для себя защитниковъ.

[3]) О вышеупомянутыхъ доказательствахъ существованія Сына Божія до матери Θеофанъ замѣчаетъ, что они «pugnant recta contra samosatenos» (p. 706).

[4]) Идея эта въ древности была раскрываема отцами и учителями церкви, съ одной стороны противъ іудеевъ, съ другой—противъ антитринитаріевъ. Противъ іудеевъ раскрывали ее, напр. Іустинъ мученикъ (см. Theol. Proc. p. 751) и Кипріанъ (ibid. p 755). Противъ антитринитаріевъ ъ—напр. Тертулліанъ въ сочиненіи противъ Праксея (см. Bellarm. «De Christo» lib. I, c X, p. 143a). Въ борьбѣ съ новѣйшими антитринитаріями богословы снова обратили вниманіе на эту идею.

Тотъ, о Которомъ говоритъ Богъ Отецъ (у Ос. I, 7): „*сохраню ихъ*“, т. е. израильтянъ, „*чрезъ Іегову Бога ихъ*“, называя такимъ образомъ хранителя израильскаго народа „*Іеговою Богомъ*“ (§ 6, п. 5). Это Сынъ Божій; это „совѣтникъ“ (Ис. IX, 6), что LXX перевели: „*великаго совѣта Ангелъ*“ (§ 28 и 139). Этого-то Ангела призывалъ Іаковъ, испрашивая у Него благословенія своимъ внукамъ, сыновьямъ Іосифа (Быт 48, 16) [1]). Этотъ же Ангелъ боролся съ патріархомъ Іаковомъ и благословилъ его (Быт. 32. 24 и слѣд.), являлся Аврааму у дубравы Мамре въ сопровожденіи двухъ тварныхъ ангеловъ (Быт. XVIII), удержалъ Авраама отъ закланія сына и клялся ему самимъ собою (Быт. XXII, 11, 15 и 16), предводилъ израильтянъ въ огненномъ и облачномъ столпахъ (Исх. XIV, 19), являлся Моисею въ кустѣ горѣвшемъ и несгаравшемъ (Исх. 3, 2—§ 27), вывелъ израильтянъ изъ Египта и ввелъ ихъ въ землю, текущую молокомъ и медомъ (Исх. III, 8), являлся Іисусу Навину (VI, 2) и Гедеону (Суд. VI, 12 и 13), обѣщая имъ побѣды надъ врагами, являлся Маною и женѣ его и принялъ отъ нихъ всесожженіе (Суд. XIII), являлся наконецъ Захаріи, который видѣлъ стоящими предъ лицемъ Его Іисуса, великаго первосвященника, и сатану (Зах. III, 1). Этотъ Ангелъ есть и „*ангелъ завѣта*“ (Мал. III, 1), потому что чрезъ Него заключенъ былъ нѣкогда завѣтъ съ народомъ (Агг. II, 4 и 5.—§ 32). Отъ Него же древніе пророки получали познаніе Отца (§ 110, num. 5). Вообще онъ постоянно говорилъ къ народу, такъ какъ ему принадлежало „praecipuum officium loquendi“ (§ 106). „Въ какихъ бы мѣстахъ Писанія мы ни находили, что Богъ говоритъ къ народу, вездѣ найдемъ, что говоритъ Сынъ (развѣ только гдѣ особенный признакъ указываетъ въ говорящемъ Отца“,—§ 106). Вотъ почему Ангелъ великаго совѣта называется „*Словомъ*“ (1 Ц. III, 21; 2 Цар. VII, 21.—§ 32). Наконецъ, Сыну Божію приписывается власть наказывать противящихся Ему: такъ, Онъ погубилъ Содомъ и Гоморру (Быт. XIX, 24.—§ 6, п. 4).—Изъ всего этого очерка богоявленій слѣдуетъ, что Сынъ Божій былъ „хранителемъ и носителемъ“ израильскаго народа и притомъ непрерывнымъ, „во всѣ дни вѣка“ [2]). Мало этого. Сыну Божію принадлежало *непосредственное* руководство вообще ветхозавѣтнымъ домостроительствомъ спасенія,—Онъ былъ непосредственнымъ начальникомъ ветхозавѣтнаго спасенія людей,—Онъ особенно заботился о ветхозавѣтной церкви (ea persona, quae curam Ecclesiae totam peculiariter in se terminat, utpote quae carnem nostram pro nobis erat assumtura) [3]), былъ „*главою*“ ея [4]). Если же такова была дѣятельность Сына Божія въ ветхомъ завѣтѣ, то въ чемъ

---

[1]) Сообщать благодать въ качествѣ первовиновника ея свойственно только одному Богу (gratiam dare Deo soli convenit), поэтому здѣсь подъ Тѣмъ, у кого испрашивается благодать, разумѣется, очевидно, Богъ (§ 26).

[2]) Прекрасно характеризуетъ Іисусъ Христосъ свои отношенія къ народу израильскому, сравнивая Себя съ *птицею*, которая *собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья*, въ извѣстныхъ словахъ, обращенныхъ къ Іерусалиму. Мѳ. 23, 37 (§ 204.

[3]) Theol. Procop. p. 614. [4]) Ibid.: «caput Ecclesiae».

состояло отношеніе къ ветхозавѣтному домостроительству спасенія Отца и Духа Святаго? вѣдь, по ученію самого автора, внѣшнія дѣйствія Божіи совершаются всѣми тремя лицами Троицы (personae Trinitatis... ad extra non nationalibus actionibus, sed substantialibus et communibus agunt, et agunt ut sunt unus Deus—p. 541). На это нужно отвѣтить, что Отецъ и Духъ Святый дѣйствовали тогда *чрезъ Сына*, такъ что богоявленія Сыну принадлежали peculiariter [1]), а Отцу и Духу Святому вообще. Такъ, „одинъ только Сынъ Божій являлся въ видѣ ангела по причинѣ того великаго и славнаго посланничества, которое Онъ имѣлъ принять въ человѣческой плоти", Отецъ же и Духъ Святый никогда не являлись въ видѣ ангела [2]), хотя явленія Сына Божія совершались, конечно, при участіи Ихъ воли [3]). Болѣе обстоятельнаго разъясненія этихъ мыслей у Θеофана мы не находимъ [4]).

---

[1]) *Deum* semper fere in Angelo suo magno, *in Filio*, inquam apparuisse et locutum fuisse (p. 537).

[2]) Theol. Procop. p. 519.

[3]) Мысль о томъ, что чрезъ Сына открываются тварп Отецъ и Духъ Святый,— Θеофанъ проводитъ такъ далеко, что, по его ученію, даже ангеламъ знаніе объ Отцѣ открываетъ Сынъ (объясняя въ § 292 текстъ Мѳ. II, 27: «*Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына и кому Сынъ хочетъ открыть*» на стр. 806 онъ говоритъ: «Patet nimirum, de solis hominibus hic sermonem esse; qui quidem juxta nostrum dogma et ad angelos referri debet,. nam et illis revelat Deus Filius· sed Christus eum hoc loco dirigit ad homines и проч.) Изъ этой же мысли Θеофанъ выходитъ, когда объясняетъ явленіе Аврааму трехъ странниковъ въ смыслѣ явленія Сына Божія въ сопровожденіи двухъ тварныхъ ангеловъ (§ 21). Нельзя не замѣтить, что такое воззрѣніе на Сына страдаетъ крайностью. безпристрастное изученіе св. Писанія не подтверждаетъ его.

[4]) Особенно точно выражаетъ эти мысли реформатскій богословъ Амандъ Полянскій. Дѣйствія Бога во внѣ, говоритъ онъ, по своему *началу* (*inchoatio*) общи всѣмъ тремъ Лицамъ, но по *выполненію* (*terminatio*) собственны (propria) только какому нибудь одному Лицу. Такъ, явленіе Св. Духа въ видѣ голубя и огненныхъ языковъ было «собственнымъ» дѣломъ Св. Духа, на сколько только въ Немъ одномъ оно нашло свое осуществленіе (habuit terminum), хотя самый видъ (species) голубя и огненныхъ языковъ образованъ былъ всѣми тремя Лицами (syntagma theol. lib. IV, c. II). Въ другомъ мѣстѣ Амандъ говоритъ, что внѣшнія дѣйствія Божества quoad ipsam operationem seu effectionem принадлежатъ всѣмъ тремъ Лицамъ, но quoad efficiendi ordinem et modum принадлежатъ какому либо одному Лицу (Synt. teolog., lib. III, c. V, p. 208). Другіе протестантскіе богословы (какъ напр. Гунній) о данномъ предметѣ вообще учатъ, что Божественное существо единое у всѣхъ трехъ Лицъ, въ каждомъ изъ нихъ существуетъ подъ особымъ *личнымъ характеромъ* (Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Chr., II Th., 1853, s. 824. Bemerk. 35). На основаніи этой мысли Deutschmann училъ о воплощеніи Христа, что Божественная природа воплотилась не постольку, поскольку она обща Отцу и Духу Святому, но постольку, поскольку она существуетъ въ *Лицѣ Сына Божія* (ibid.). Мысль о нѣкоторой модификаціи (modificare) божественной сущности въ каждомъ изъ Лицъ Θеофанъ высказываетъ мимоходомъ въ §. 64 подъ num. 3, но, къ сожалѣнію, не раскрываетъ ее Одинъ изъ отечественныхъ подражателей Θеофана, Сильвестръ Лебединскій, учитъ: «Una persona divina habet essentiam Dei non sub tribus, sed uno subsistendi modo» (Compend. theologiae classicum, Mosquae 1805.

Такимъ образомъ идея непосредственнаго руководства ветхозавѣтнаго домостроительства Сыномъ Божіимъ, столь рельефно характеризующая Его дѣятельность, прекрасно доказываетъ Его существованіе въ ветхомъ завѣтѣ

Кромѣ аргументовъ, взятыхъ изъ идей сыновства и вѣчности, Θеофанъ доказываетъ божество Сына всевозможными другими аргументами: изъ общихъ мѣстъ Писанія ветхаго (гл. VII—VIII) и новаго завѣта (сар. IX), изъ именъ (с. X), изъ аттрибутовъ—всемогущества, премудрости и неизмѣримости (с. XI), дѣлъ (с. XII) и почитанія (с. XIII), приписываемыхъ Сыну въ Писаніи, изъ свидѣтельствъ отцевъ церкви и даже свидѣтельствъ сивиллъ (с. XIV). Словомъ, какія только мѣста Писанія хоть сколько нибудь относятся къ доказываемой истинѣ, всѣ они здѣсь приводятся, съ какихъ только сторонъ можно подойти къ этой истинѣ на основаніи Писанія, всѣ онѣ берутся во вниманіе. Стремленіе автора къ полнотѣ доходитъ даже до того, что заставляетъ его нерѣдко повторяться чрезъ приведеніе въ различныхъ мѣстахъ однихъ и тѣхъ же текстовъ. Впрочемъ, подробности этой обширной научной аргументаціи не представляютъ чего-либо оригинальнаго въ догматическомъ отношеніи (почему мы и опускаемъ ихъ), хотя въ экзегетическомъ онѣ очень интересны.

Ученіе о Духѣ Святомъ Θеофанъ раскрываетъ очень немного сравнительно съ ученіемъ о Сынѣ. Это обстоятельство обусловливается отношеніемъ автора къ социніанству. Социніане вообще немного занимались вопросомъ о божествѣ Духа Святаго: „non multum iis curandum sit (ut et ipsi fatentur) de hac quaestione, sed totum negotium ad divinitatem Filii oppugnandam illis incumbat“ [1]). „Они спорятъ за преимущество Отца, но, если это преимущество нарушается признаніемъ какого либо лица, равнаго Отцу, то, по ихъ мнѣнію, все равно, одно ли это лицо, или два“ [2]). Поэтому и Θеофанъ, направляя свой трактатъ противъ социніанъ, не считаетъ нужнымъ много заниматься доказательствомъ истины божества Духа Святаго. Положительному ученію о Духѣ онъ посвящаетъ всего только одну цѣлую главу—XV и десять параграфовъ, находящихся въ концѣ II гл. (§ 44—53). Вотъ наиболѣе замѣчательныя черты этого ученія.

Божество Духа Святаго прекрасно доказывается чрезъ сравненіе Его съ Христомъ и Отцемъ (§ 247). Сначала Духъ Святый сравнивается съ Христомъ, какъ Богомъ. Съ этой точки зрѣнія Онъ представляется *равнымъ* Христу, потому что, по Писанію, какъ

с. XXI, § 6, p. 160). Въ этомъ же смыслѣ выражается Иннокентій архіепископъ херсонскій, когда говоритъ, что «каждое Лицо имѣетъ умственно-нравственную самостоятельность такъ, какъ у насъ различаются мыслящія существа» (Соч. Иннок арх. херс. и тавр, т. XI, 1877 г., стр. 308).

[1]) Theol. Procop. p. 799 § 284. Валентинъ Гентиле (Gentilis) всегда говорилъ, что о Духѣ Святомъ нѣтъ вопроса (de Spiritu Sancto non esse quaestionem). Bellarm. «de Christo», lib. I, c. XIII, p. 147b.

[2]) Bellarm. Ibidem.

Христосъ посылаетъ Духа, такъ и Онъ самъ посланъ былъ Духомъ (Лук. IV, 18), и затѣмъ—*единосущнымъ* Христу, почему Духъ и называется Духомъ Христа" (Рим. VIII, 9) [1]). Въ сравненіи съ Христомъ по Его человѣческой природѣ (cum Christo, qua homo est), Духъ Святый является *большимъ* Христа (major esse Christo). Вотъ главные моменты этой зависимости Христа отъ Духа: Духъ Святый совершилъ воплощеніе Сына (Мѳ. I, 20), освятилъ Христа (Лук. IV, 18), совершалъ чудеса Его (Мѳ. XII, 28), предалъ Его на смерть (Евр. IX, 14) и воскресилъ изъ мертвыхъ (Римл. VIII, 11) [2]). А такъ какъ эти же самыя дѣйствія по отношенію къ Христу, какъ человѣку, т. е. совершеніе воплощенія Его (Рим. VIII, 3), освященіе Его (Іоан. X, 36), совершеніе чудесъ Его (Іоан. XIV, 10), преданіе Его на смерть (Рим VIII, 32) и воскрешеніе изъ мертвыхъ (Дѣян. II, 24), приписываются и Отцу, то отсюда слѣдуетъ, что Духъ Святый *равенъ* Отцу [3]). Въ другомъ мѣстѣ (въ § 53) эту же мысль о единосущіи Духа Святаго съ Богомъ авторъ выводитъ изъ наименованія Духа „перстомъ Божіимъ" у Луки XI, 20: „*Если я перстомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царствіе Божіе*" [4]). Чрезъ это наименованіе Духъ Святый представляется какъ бы нѣкоторымъ членомъ Бога (quasi membrum aliquod Dei), чѣмъ обозначается не то, что Духъ Святый есть часть Бога, но то, что Онъ есть „ὁμοούσιος Богу". Затѣмъ, это же наименованіе указываетъ на то, что Духу Святому „особенно" принадлежатъ „чрезвычайныя дѣйствія Божіи, совершаемыя въ церкви" [5]). Духъ Святый обладаетъ и безконечно-многими дарами. Это видно изъ наименованія Его „*семью духами*" въ Апок 1, 4,—этомъ замѣчательномъ мѣстѣ Писанія („*Іоаннъ седми церквамъ, находящимся въ Асіи благодать вамъ и миръ отъ Того, который есть, и былъ, и грядетъ, и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его, и отъ Іисуса Христа*) [6]). Эти семь духовъ въ Апокалипсисѣ называются еще „*семью огненными свѣтильниками, горѣвшими предъ престоломъ*" (Апок. IV, 5), что вполнѣ прилично Святому Духу, который являлся въ огнѣ (Дѣян. II, 3). Они же называются „*семью рогами и семью очами агнца*" (Апок. V, 6), т. е. Іисуса Христа, и „*семью очами камня*" (Зах. III, 9), подъ которыми разумѣется тотъ же Христосъ, какъ „сильный". Подъ этими рогами и очами разумѣются дары Святаго Духа, безъ мѣры излитые на Христа [7]) (Іоан. III, 34). Что здѣсь выражается прикровенно, о томъ

---

[1]) Theol. Procop. § 247 p. 767. [2]) Ibid. p 768.

[3]) Theol. Procop. pp. 768—769.

[4]) У Мѳ. XII, 28 это мѣсто читается такъ: «*Если Я Духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царствіе Божіе*» (§ 53).

[5]) Theol. Procop. § 53, p. 560.

[6]) Ѳеофанъ цѣлыхъ 7½ листовъ (въ с II pp. 545—59) посвящаетъ объясненію этого текста. Онъ объясняетъ его по всѣмъ правиламъ священной герменевтики, опровергая при этомъ неправильныя толкованія на это мѣсто Корнелія a Lapide и Генриха Кирхера.

[7]) Это Ѳеофанъ доказываетъ такъ. Въ Апок. V, 6, читаемъ «*Посреди старцевъ*

прямо и ясно говоритъ Исаія въ извѣстныхъ словахъ своихъ: „*почіетъ на Немъ* (т. е. Христѣ) *Духъ Господень, духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія, и исполнитъ Его духъ страха Божія*“ (Ис. XI, 1—3). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ седмеричное число не есть опредѣленное число, но употреблено для выраженія безконечнаго множества [1]). Оно указываетъ на обнаруженіе многоразличныхъ даровъ Святаго Духа [2]), которые—безконечно многочисленны. Вотъ наиболѣе оригинальныя черты доказательства истины божества Духа Святаго.

Остальныя доказательства этой истины (въ гл. XV) имѣютъ совершенно одинъ характеръ съ отвѣтствующими имъ доказательствами божества Сына: они берутся изъ общихъ мѣстъ Писанія ветхаго и новаго завѣта (§§ 239—241), изъ именъ (§§ 242—243), атрибутовъ (§ 244), дѣлъ (§ 245) и почитанія (§ 246), приписываемыхъ Св. Духу въ Писаніи. Краткость изложенія ихъ почти граничитъ съ конспективностью.

Переходимъ къ изложенію содержанія третьяго трактата: „de processione Spiritus Sancti“.

Трактатъ объ исхожденіи Св. Духа съ логической стороны есть, такъ сказать, часть втораго трактата: въ послѣднемъ трактатѣ говорится о троичности божественныхъ Лицъ (о множествѣ, различіи и троичномъ числѣ Лицъ въ Богѣ, и о томъ, что каждое Лицо есть истинный Богъ), а въ трактатѣ объ исхожденіи Св. Духа говорится объ отношеніяхъ Лицъ между собою и произведеніи ихъ (de personarum inter se relationibus et processionibus) [3]). Если этотъ трактатъ получилъ самостоятельное внѣшнее положеніе по отношенію къ предъидущему трактату, то отнюдь не вслѣдствіе логическихъ требованій системы, но лишь въ виду исторической важности вопроса объ исхожденіи Св. Духа [4]), вопроса, который составляетъ

стоялъ Агнецъ... имѣющій семь роговъ и семь очей, которые суть семь духовъ Божіихъ», Если бы число 7 въ выраженіи «*семь духовъ Божіихъ*» было опредѣленнымъ, то въ такомъ случаѣ число духовъ было бы не 7, а 14, именно 7 духовъ, прикровенно обозначаемыхъ рогами, —7 обозначаемыхъ очами. А такъ какъ здѣсь стоитъ не 14, а «7 духовъ», то, слѣдовательно число 7 берется въ неопредѣленномъ смыслѣ (§ 47 p. 552, § 51 p. 257).

[1]) Septenarius numerus non est determinatus numerus, sed pro incerto, hoc est, pro maxima eaque perfectissima et sufficientissima *multitudine* adhibitus (§ 651, p. 557). «Septem, id est infinite», говорится въ § 51 (p 559).

[2]) Седмеричное число здѣсь означаетъ «многоразличную и совершенную благодать Св. Духа (§ 49, p. 556); Св. Духъ здѣсь понимается какъ «septenarius, idest multiformis propter perfectam omnium donorum exhibitionem» (§ 48, p. 553).

[3]) Theol. Procop. p. 493 praefat. (къ второму трактату).

[4]) Замѣтимъ при этомъ, что онъ раскрывалъ православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа не только противъ папистовъ, но и противъ протестантовъ. Противъ послѣднихъ онъ защищаетъ это ученіе въ сочиненіи «Apologia fidei», написанномъ имъ въ отвѣтъ на письма нѣкоторыхъ лютеранскихъ ученыхъ къ печерскому монаху Михаилу Шію (Schi). (Сочиненіе это находится въ «Illustrissimi ac reverendissimi Theophan. Procopowicz miscellanea Sacra», Wratislaviae, 1744). Здѣсь въ «disputatio de processione Spiritus Sancti» (на стр. 21—50) кратко, но очень обстоя-

историческое начало и главный пунктъ великаго догматическаго разногласія между восточною и западною церквами.

Трактатъ начинается подробною „исторіею спора объ исхожденіи Святаго Духа“ (historia controversiae de processione Spiritus Sancti). Планъ этого историческаго очерка намѣченъ Θеофаномъ въ слѣдующихъ вопросахъ. „Откуда, по какимъ причинамъ, по чьей винѣ и въ какое время возникъ этотъ споръ? Какихъ защитниковъ и какихъ противниковъ имѣлъ догматъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына? Кѣмъ или когда прибавлено къ символу слово Filioque? какое потомъ развитіе имѣлъ этотъ споръ? на какихъ соборахъ имъ занимались? какія бѣдствія навлекъ онъ на церковь? какія трагическія явленія (tragoediae) произошли отсюда? наконецъ, въ какомъ положеніи находилось дѣло отъ начала раздора до нашего времени“ [1]). Очень обстоятельное и подробное изложеніе по этому плану доведено самимъ авторомъ лишь до исторіи ферраро-флорентійской уніи [2]) и продолжено уже издателемъ. Затѣмъ послѣ введенія

тельно опровергаются шесть главныхъ доказательствъ латинянъ, которыя они выводятъ въ пользу своего ученія изъ св Писанія Къ «Apologia fidei» мы не разъ будемъ обращаться при изслѣдованіи излагаемаго трактата.

[1]) Theol. Procop. p 826.

[2]) Сущность содержанія изложенной самимъ Θеофаномъ исторіи спора состоитъ въ слѣдующемъ. Начало спора объ исхожденіи Св. Духа не можетъ быть относимо ни къ V в.,—къ временамъ бл. Θеодорита и св Кирилла александрійскаго, потому что эти отцы оказались вполнѣ согласными между собою въ ученіи о данномъ предметѣ (pp. 827—831), ни къ VII в.,—къ временамъ св Максима мученика, потому что подозрѣніе латинянъ въ неправомъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа св. Максимъ считаетъ неосновательнымъ (pp. 832—833). Начало спора между самими латинянами слѣдуетъ относить къ концу VIII в. и началу IX, къ каковому времени относится знаменитый аахенскій соборъ 809 г. (pp. 833—834). Когда и кѣмъ сдѣлано прибавленіе къ символу вѣры, неизвѣстно (plane incertum est—p 843); во всякомъ случаѣ оно произошло послѣ времени аахенскаго собора (p. 843), такъ какъ послы аахенскаго собора еще только хлопотали предъ папою Львомъ III о дозволеніи внести прибавленіе въ символъ (p 844). Затѣмъ, прибавленіе къ символу сдѣлано было въ первый разъ въ Германіи и Галліи (p 845), а не въ Испаніи (въ § 265 излагаемаго трактата Θеофанъ основательно доказываетъ, что на толедскомъ соборѣ 589 г. символъ вѣры былъ читанъ безъ прибавленія). Скоро загорѣлся споръ по данному догмату между латинянами и греками: начало этого новаго періода спора слѣдуетъ относить ко времени столкновенія патріарха Фотія съ папою Николаемъ, произшедшаго по поводу болгарскихъ дѣлъ (p. 849) Споръ этотъ получилъ сильную поддержку въ національной враждѣ латинянъ съ греками, исторически выросшей на почвѣ гражданскихъ отношеній востока къ западу (p. 848), а потому принялъ острый характеръ и сдѣлался необыкновенно живучимъ.. Данный спорный вопросъ составлялъ предметъ занятій соборовъ латеранскаго 1215 г. (p 863), ліонскаго (pp. 869—872) и ферраро-флорентійскаго собора (p. 877). Этотъ же споръ былъ одною изъ причинъ того ужаснаго погрома, который потерпѣла отъ латинянъ византійская имперія во время четвертаго крестоваго похода (pp. 859—863). Эти мысли обстоятельно раскрываетъ Θеофанъ, когда говоритъ объ уніи восточной церкви съ западною, которая была вводима во времена четвертаго крестоваго похода папою Иннокентіемъ III-мъ (pp. 858—863), о лионской уніи (pp. 865—876) и уніи ферраро-флорентійской (pp. 877—882). Въ разсказѣ объ этихъ уніяхъ Θеофанъ старается оттѣ-

въ трактатъ, въ которомъ объясняется значеніе словъ „missio“ и „processio“ и выясняется „status quaestionis“ (cap. I) [1]), слѣдуютъ: положительная часть изслѣдованія (гл. 2—5), въ которой Ѳеофанъ положительно доказываетъ истинность православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ единаго Отца на основаніи св. Писанія, ученія святыхъ отцевъ и свидѣтельствъ разума, и отрицательная часть изслѣдованія (гл. 6—18), въ которой онъ опровергаетъ доказательства латинянъ, приводимыя ими въ пользу своего ученія на основаніи тѣхъ же данныхъ. Остановимся на главныхъ моментахъ объясненія вводныхъ понятій и обѣихъ частей изслѣдованія.

Главный вопросъ, рѣшаемый въ трактатѣ, формулируется такимъ образомъ: исходитъ ли отъ вѣчности (an procedat ab aeterno), т. е. получаетъ ли свое бытіе (an habeat suum esse), Святый Духъ отъ Сына, какъ и отъ Отца, или только отъ Отца (a solo Patre) (§ 5)? Благодаря такой постановкѣ вопроса (status quaestionis), разрѣшеніе общей задачи трактата (налагаемой на него его общимъ положеніемъ въ системѣ: дать ученіе объ отношеніяхъ божественныхъ Лицъ между собою и произведеніи ихъ) получается не непосредственно, но чрезъ разрѣшеніе указаннаго частнаго вопроса объ исхожденіи Св. Духа [2]). Отсюда происходитъ то, что изъ четырехъ главныхъ общихъ понятій излагаемаго трактата: relatio, notio, processio и missio только два послѣднія—processio и missio, какъ имѣющія особенно близкое отношеніе къ частному вопросу объ исхожденіи Св. Духа, наиболѣе выдвигаются на видъ и разъясняются. Вотъ содержаніе этихъ понятій. Исхожденіе (processio) есть произведеніе (productio) одного Лица другимъ [3]). Исхожденіе Сына от-

---

нить главнымъ образомъ ту мысль, что указанныя уніи, не были плодомъ добровольнаго и искренняго согласія грековъ, но были дѣломъ насильственнымъ по отношенію къ послѣднимъ Къ сожалѣнію, въ изложеніи исторіи флорентійской уніи самъ Ѳеофанъ успѣлъ только сдѣлать очеркъ стѣснительнаго политическаго положенія византійской имперіи въ періодъ времени отъ смерти императора Михаила Палеолога до времени царствованія Іоанна Палеолога включительно,—періодъ, непосредственно предшествовавшій времени флорентійской уніи, между тѣмъ исторію флорентійскаго собора, на который, какъ на «голову Медузы» (р. 877), латиняне указываютъ православнымъ, онъ спеціально изслѣдовалъ: извѣстно, что имъ было написано (не дошедшее до насъ) сочиненіе «Examen concilii Florentini», о которомъ онъ не разъ упоминаетъ въ излагаемомъ трактатѣ (именно на стр. 1088 и 1173).

[1]) Сюда же можетъ быть отнесена XX-я глава, въ которой выясняются понятія, означаемыя словами. «relatio», «notio» и «processio», такъ какъ выясненіе этихъ понятій въ логическомъ отношеніи имѣетъ вводное значеніе въ системѣ даннаго трактата.

[2]) Вслѣдствіе такой постановки главнаго вопроса, данный трактатъ и получилъ самостоятельное формальное положеніе по отношенію къ второму трактату.

[3]) Processio est unius personae ab altera persona productio (§ 327 p. 1228). Глаголъ «procedere», отъ котораго происходитъ слово «processio», въ классической латыни не имѣетъ значенія «происходить» — oriri, а употребляется въ смыслѣ глаголовъ—progredi, succedere bene vel male, valere и др. (§ 1); въ рѣчи объ исхожденіи Св Духа этотъ глаголъ уже abusive употребляется. 1) въ смыслѣ «mitti» и 2) главнымъ образомъ въ смыслѣ «oriri ex principio suo» (§ 2).

личается отъ исхожденія Св Духа. Исхожденіе Сына называется рожденіемъ (generatio,—§ 327), исхожденіе же Духа Святаго не имѣетъ особеннаго имени (nomen speciale); называется общимъ именемъ исхожденіе [1]), подобно тому, какъ и вообще третье Лицо не имѣетъ особеннаго имени (peculiare nomen) и называется общимъ именемъ (vocabulo generali) „Духа“ [2]). Исхожденіе Лицъ представляетъ три стороны: образъ (modus), вѣчность (aeternitas) и непрерывность (perpetuitas) (§ 327). Образъ происхожденія Лицъ намъ неизвѣстенъ (§ 328). Съ двухъ послѣднихъ сторонъ рожденіе Сына отъ Отца и исхожденіе Св. Духа отъ Него же мыслятся вѣчными (§ 329) и непрерывными (§ 330). Непрерывность произведенія божественныхъ Лицъ требуется неизмѣняемостію Бога, въ силу которой все, что ни есть въ Богѣ, никогда не перестаетъ существовать и никогда не начинаетъ существовать иначе (aliter,—§ 330). Къ свойствамъ происхожденія божескихъ Лицъ относится и то, что Они производятся не произвольно (libere) и не вынужденно (coacte), но добровольно (sponte), т. е. по природѣ (natura) [3]). Произведенію божескихъ Лицъ, какъ совершающемуся добровольно, или по природѣ, воля сопутствуетъ (comitatur), но не предшествуетъ (antecedit) [4]). Отъ понимаемаго въ такомъ смыслѣ „исхожденія“—processio строго различается „посланничество“—missio. Посланничество есть „особенное (singularis) внѣшнее, временное, благодатное дѣйствіе (gratiae operatio) по преимуществу (peculiariter, или singulariter, или singulari titulo) приписываемое какому-либо одному Лицу святой Троицы, но совершаемое этимъ Лицомъ на основаніи согласія (consensus) и содѣйствія (cooperatio) обоихъ остальныхъ Лицъ [5]). Оно можетъ быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ: ad quem и a quo (§ 20). Въ отношеніи ad quem быть посылаемымъ—mitti значитъ начинать совершеніе (incipere operari) въ комъ-либо особенныхъ благодатныхъ дѣйствій, которыя прежде не были совершаемы, и посланничество поэтому означаетъ начинаніе благодатнаго дѣйствія (gratiosi operis inceptio, § 20). Опредѣлить посланничество въ отношеніи a quo значитъ указать основаніе его (missionis rationem) – вопросъ, рѣшаемый богословами различно. Латиняне основываютъ посланничество на предвѣчномъ исхожденіи одного Лица отъ другаго [6]). Признавая такое „мнѣніе“ несправед-

[1]) Processio Spiritus Sancti ne nomen quidem speciale prodidit, sed tantum dicitur processio, propter quod Christi dictum: qui a Patre procedit (§ 328 p 1230).

[2]) Tertiam personam, sicuti non exprimitur ejus processionis modus, sed tantum vocabulo proponitur, ita non habere peculiare nomen in scriptura. Nomen enim Spiritus non est personale (nisi in quantum Tertiae Personae communiter tribuitus) § 162 p. 1047.

[3]) Alia quoque adjuncta considerari possunt, ut quod productiones illae (т. е. divinarum personarum) sint nec liberae, nec coactae, sed spontaneae, scilicet naturales (§ 331 p. 1231). [4]) ibidem.

[5]) Это опредѣленіе quoad verba не находится у Θеофана. оно есть группировка въ одно цѣлое различныхъ чертъ опредѣляемаго понятія, разсѣянныхъ авторомъ въ различныхъ мѣстахъ I и VI главъ.

[6]) Theol. Procop. p. 921 § 12 et pp. 1029—1030 § 127.

ливымъ (§ 12), Θеофанъ, согласно съ ученіемъ св. Григорія Богослова и нѣкоторыхъ другихъ отцевъ, полагаетъ, что основаніе посланничества лежитъ въ согласіи (consensus), или содѣйствіи (cooperatio) Лицъ (§ 13), въ единосущіи (societas naturae) Ихъ (§ 129). Впрочемъ, разрѣшеніе вопроса объ основаніи посланничества, какъ не данное въ св. Писаніи, есть дѣло личнаго мнѣнія (opinio). Принятое Θеофаномъ ученіе отцевъ объ этомъ предметѣ есть только предположеніе (conjectura, § 12), полезное лишь для освѣщенія обсуждаемаго догмата и опроверженія софизмовъ противниковъ (§ 19). но не безусловно вѣрная истина [1]). Во всякомъ случаѣ болѣе точное выясненіе этого понятія необходимо, потому что оно, подобно другому понятію processio, имѣетъ важное значеніе въ обѣихъ частяхъ изслѣдованія, какъ положительной, такъ и отрицательной.

Въ положительной части изслѣдованія Θеофанъ доказываетъ православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа прежде всего на основаніи текста Іоан. XV, 26 (во II гл.), этого единственнаго мѣста Писанія, въ которомъ ясно говорится объ исхожденіи Св. Духа. Въ объясненіи этого мѣста онъ старается доказать, что здѣсь говорится о предвѣчномъ, а не временномъ исхожденіи Св. Духа. Сознаваясь, что глаголъ procedere (ἐκπορεύεσθαι), взятый самъ по себѣ, не доказываетъ этой мысли, такъ какъ онъ самъ по себѣ означаетъ. и временное, и вѣчное исхожденіе (§ 26), онъ доказываетъ данную мысль изъ свойствъ всего текста объясняемаго мѣста. Основанія. приводимыя имъ, суть слѣдующія: 1) цѣль Спасителя—утѣшить учениковъ своихъ, опечаленныхъ мыслію о Его возвращеніи къ Отцу, чрезъ указаніе на величіе имѣющаго придти Утѣшителя, больше всего выражающееся въ Его предвѣчномъ исхожденіи отъ Отца, 2) необходимость избѣжать тавтологіи, неизбѣжной при допущеніи тождественнаго значенія выраженій—„*Который отъ Отца исходитъ*“ и „*котораго Я пошлю вамъ отъ Отца*“, 3) вставочный характеръ предложенія: „*Духъ истины, который отъ Отца исходитъ*“. требующій, чтобы оно заключало въ себѣ мысль, отличную отъ предыдущей мысли о временномъ посланничествѣ Св. Духа и 4) форма настоящаго времени глагола „*исходитъ*“, которая въ сравненіи съ формою будущаго времени глагола „*посылать*“ находитъ свое достаточное объясненіе лишь въ допущеніи мысли о вѣчномъ исхож-

---

[1]) Приступая къ вопросу объ основаніи (ratio) «посланничества», Θеофанъ говоритъ: «Ingenuus quidem, minimeque curiosus Theologus contentus erit verbis sacrae scripturae, quod scilicet mitti Sanctum Spiritum ab illa doceamur; nec ultra quidquam, *quod ipsa non edocet*, scrutabitur, atque adeo nec causam hujusmodi verborum requiret, sed demus conjecturae» и пр. (§ 12 p. 921). Изъ того, что разрѣшеніе даннаго вопроса относится къ области личнаго мнѣнія, произошло то, что нѣкоторые изъ отечественныхъ православныхъ богослововъ не считали предосудительнымъ принимать римско-католическую форму разрѣшенія онаго. Такъ поступаетъ, напр., авторъ богословской системы «Summa theologiae dogmaticae», читанной въ с.-петербургской духовной академіи въ 1812 г. (рукоп. библіот. этой академіи № 98) Въ § 278 этой системы онъ говоритъ: «missio S. Sancti in tempore et ad Apostolos aliosque fideles est aeternae processionis Spiritus manifestatio vel consequens et effectus».

деніи (§ 27). Мысль о томъ, что въ этомъ текстѣ говорится о предвѣчномъ исхожденіи отъ одного Отца, доказывается отрицательно,— чрезъ то соображеніе, что Христосъ, упомянувъ о Себѣ вмѣстѣ съ Отцомъ въ отношеніи къ посланничеству, въ рѣчи о вѣчномъ исхожденіи умалчиваетъ о Себѣ (§ 29). Затѣмъ Ѳеофанъ приводитъ въ пользу доказываемаго догмата свидѣтельства изъ 20 восточныхъ отцевъ [1]) (если не считать тѣхъ писаній, которыя суть плоды трудовъ нѣсколькихъ отцевъ, каковы суть: никео-цареградскій символъ и посланіе восточныхъ епископовъ къ Іоанну, епископу антіохійскому, въ гл. III) и изъ 16 латинскихъ отцевъ [2]) (если не считать двухъ свидѣтельствъ двухъ толедскихъ соборовъ, приведенныхъ въ §§ 96—97, въ гл. IV). Всѣ эти свидѣтельства какъ восточныхъ, такъ и западныхъ отцевъ раздѣляются Ѳеофаномъ на три разряда. Къ первому классу относятся тѣ свидѣтельства, въ которыхъ говорится о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца безъ упоминанія о Сынѣ, какъ въ текстѣ св. Іоанна XV, 26 (§§ 39—43 и 75—86). Такого рода мѣстъ въ твореніяхъ отцевъ встрѣчается безчисленное множество (§§ 39 и 75); Ѳеофанъ приводитъ для примѣра только наиболѣе замѣчательныя изъ нихъ. Свидѣтельства втораго рода суть тѣ, въ которыхъ или ясно (verbis expressis) [3]) отрицается предвѣчное исхожденіе Св. Духа отъ Сына, или утверждается только то, что одинъ Отецъ есть причина Св. Духа (§ 44—59 и 87—97). Наконецъ, къ третьему классу свидѣтельствъ относятся такія мѣста отеческихъ твореній, въ которыхъ спеціально говорится о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа и вообще о личныхъ различіяхъ и отношеніяхъ въ Богѣ, но въ которыхъ о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Сына умалчивается, между тѣмъ какъ, по требованію хода рѣчи, непремѣнно слѣдовало бы упоминаніе объ исхожденіи отъ Сына, если бы отцы дѣйствительно вѣрили этому (§§ 60—73 и 98—107). Доказательства послѣдняго рода Ѳеофанъ считаетъ сильнѣйшими [4]) въ сравненіи съ доказательствами

[1]) Вотъ имена этихъ отцевъ учителей: Аѳанасій великій, Діонисій ареопагитъ, Іустинъ философъ, Григорій чудотворецъ, Василій великій, Григорій назіанзинъ, Епифаній кипрскій, Григорій нисскій, Синезій, епископъ птолемаидскій, Кириллъ александрійскій, Ѳеодоритъ кирскій, Анастасій синаитъ, Максимъ мученикъ, Дамаскинъ, Оригенъ, Іоаннъ Златоустъ, Ноннъ египтянинъ, Дидимъ александрійскій, Ефремъ Сиринъ и патріархъ Фотій

[2]) Имена этихъ отцевъ и учителей суть слѣдующія: Тертулліанъ, Кипріанъ карѳагенскій, Сильвестръ епископъ римскій, Иларій пиктавійскій, Дамасъ епископъ римскій, Исаакъ, Амвросій медіоланскій, Іеронимъ, Идацій (Idacius) славный, Августинъ, Павлинъ епископъ ноланскій, Просперъ аквитанъ, Рустикъ діаконъ кардиналъ, епископъ Фульгенцій, Пелагій первый этого имени римскій папа и Григорій двоесловъ. Изъ этихъ отцевъ и учителей больше всего свидѣтельствъ Ѳеофанъ приводитъ изъ блаж. Августина (именно 8 свидѣтельствъ, въ §§ 85, 91—92 и 99—101), потому что латиняне борются съ нами главнымъ образомъ «подъ предводительствомъ этого Ахиллеса» (sub hoc Achille § 86).

[3]) Theol. Procop. p. 943 § 38.

[4]) Quo quidem argumenti genere cum ex auctoritate probatur, vix quidquam efficacius reperio (Theol. Procop. pp. 986—987 § 60).

двухъ первыхъ родовъ. Привести всѣ такія мѣста онъ считаетъ дѣломъ невозможнымъ по причинѣ ихъ многочисленности (§ 60) и поэтому ограничивается приведеніемъ только нѣкоторыхъ изъ нихъ [1]).

Въ отрицательной части изслѣдованія Θеофанъ прежде всего опровергаетъ (въ гл. VI—XI) шесть главныхъ доказательствъ латинянъ, которыя они приводятъ въ пользу своего ученія изъ Писанія. Эти доказательства суть слѣдующія: 1) посланничество Св. Духа Сыномъ есть доказательство Его предвѣчнаго исхожденія отъ Сына, такъ какъ какимъ Лицомъ посылается другое Лице, тѣмъ послѣднее и производится (§ 127) [2]); 2) дуновеніе Христа на апостоловъ съ словами: „*пріимите Духа Святаго*“ прикровенно означаетъ предвѣчное исхожденіе Св. Духа отъ Сына (§ 137) [3]); 3) слова Христа: „все принадлежащее Отцу Мое есть“, на основаніи которыхъ латиняне формулируютъ такое доказательство: все принадлежащее Отцу принадлежитъ Сыну; Отцу принадлежитъ произведеніе Св. Духа; слѣдовательно, это принадлежитъ и Сыну“ (§ 142) [4]); 4) наименованія Св. Духа „*Духомъ Христа*“ (Рим. VIII, 9), „*Духомъ Сына*“ (Гал. IV, 6) и „*Духомъ устъ Христа*“ (2 Θесс. II, 8), гдѣ, по воззрѣнію латинянъ, самою силою слова (vi vocis) означается, что Духъ есть дыханіе Сына и что, слѣдовательно, Духъ есть отъ Сына (§ 153) [5]); 5) изреченіе Христа: „*отъ Моего пріиметъ*“ (Іоан. XVI, 14—15), изъ котораго латиняне выводятъ такой силлогизмъ: что Св. Духъ имѣетъ, то тожественно съ Нимъ, или есть Его сущность; но что получаетъ отъ Сына, то имѣетъ; слѣдовательно (ergo) то, что получаетъ, есть Его сущность, и посему Онъ получаетъ отъ Сына самую сущность или, что тоже, исходитъ

---

[1]) Помимо древнихъ латинскихъ отцевъ и учителей, Θеофанъ указываетъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ латинскихъ учителей, которые или совсѣмъ отвергали латинскій догматъ, или по крайней мѣрѣ сомнѣвались въ немъ, а именно: Альбина Алкуина, Павлина аквилейскаго съ его соборомъ, значительную часть (magnam partem) отцевъ ахенскаго собора, Анастасія библіотекаря, Іоанна VIII римскаго папу и Варлаама монаха калабрійскаго (§ 106).

[2]) Въ опроверженіе этого доказательства Θеофанъ доказываетъ, что посланничество Св. Духа не можетъ быть основываемо на Его предвѣчномъ исхожденіи отъ Сына (§§ 129—130). Посланничество, какъ opus ad extra, есть дѣло общее всѣмъ тремъ Лицамъ (§ 132). Поэтому Св. Духъ и самъ посылаетъ Себя Самого (Іоан. 3, 8 и 1 Коринѳ. 12, 11.—§ 132),—и Сынъ посылается Духомъ Святымъ (Ис. 61, 1; 48, 16; Лук. 4, 18.—§ 133). Это показываетъ, что основаніе посланничества лежитъ въ единосущіи Лицъ, а не въ происхожденіи ихъ одного отъ другаго.

[3]) Противъ этого доказательства Θеофанъ доказываетъ, что упомянутое дуновеніе не только не означаетъ исхожденія отъ Сына, но вообще не означаетъ никакого исхожденія (§ 138). Оно обозначаетъ только даруваніе (datio, donatio, exhibitio) благодати Св. Духа (§ 139), хотя относительно значенія послѣдней святые отцы разногласятъ между собою (§ 140)

[4]) По утвержденію Θеофана, въ приведенныхъ словахъ Христа говорится о существенныхъ, а не личныхъ свойствахъ (§ 146).

[5]) Приведенныя наименованія Θеофанъ объясняетъ отчасти въ смыслѣ единосущія (§ 158), отчасти въ смыслѣ временнаго посланничества (§ 159 и 165).

отъ Него (§ 170) [1]); 6) слова Христа: „*не отъ Себя говоритъ будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ*“ (Іоан. XVI, 13), на основаніи которыхъ латиняне заключаютъ такимъ образомъ: „знаніе одного Лица тождественно съ Лицомъ въ Троицѣ; но слышать есть получать знаніе; слѣдовательно, слышать значитъ получать Лицо, или свое личное бытіе, или себя самого; итакъ, Святый Духъ, когда слышитъ отъ Сына, получаетъ отъ Него свое бытіе“ (§ 177) [2]). Главныя изъ этихъ доказательствъ суть первое и четвертое доказательства [3]). Въ „Apologia fidei“ оба эти доказательства стоятъ на первыхъ мѣстахъ (четвертое доказательство здѣсь стоитъ на второмъ мѣстѣ). Наиболѣе употребляемымъ между латинянами доказатель-

[1]) Въ данномъ силлогизмѣ латиняне выраженіе «*отъ Моего*» отождествляютъ съ выраженіемъ «отъ Меня» (§ 171), Θеофанъ доказываетъ, что отождествлять эти выраженія нельзя. По его объясненію, подъ притяжательнымъ «*отъ Моего*» разумѣется то ученіе Христа, которое апостолы еще не могли вмѣстить, но которое они имѣли постигнуть по просвѣщеніи ихъ Духомъ Святымъ (§ 172). Это есть то «*многое*», о которомъ Христосъ сказалъ: «*Еще многое имѣю сказать вамъ*» (Іоан. 16, 12),— то «*будущее*», о которомъ сказано въ Ев. Іоанна 16, 14: «*Когда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину... и будущее возвѣститъ вамъ*» (§ 172). «*Мое*», о которомъ говоритъ Христосъ, принадлежитъ и Отцу. По объясненію Θеофана, изреченіе Христа: «*все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть, посему Я сказалъ, что отъ Моего приметъ*» (Іоан. 16, 15), есть силлогизмъ, въ которомъ находятся большая посылка и заключеніе и нѣтъ меньшей посылки, каковою должно быть предложеніе: «Святый Духъ получаетъ отъ принадлежащаго Отцу» (§ 173). Поэтому полный силлогизмъ будетъ такого рода:

Все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть;
Святый Духъ получаетъ отъ принадлежащаго Отцу;

Слѣдовательно Св. Духъ *получаетъ отъ Моего* (совершенно правильная форма перваго модуса первой фигуры категорическаго силлогизма). При такомъ восполненіи силлогизма Христа отнюдь не можетъ быть выводима изъ него мысль объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына. Силлогизмъ латинянъ: «*все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть*; Отецъ имѣетъ произведеніе Св. Духа,—слѣдовательно и Я имѣю произведеніе Св. Духа» совершенно произволенъ: къ евангельской большей посылкѣ они присоединяютъ заключеніе, котораго въ Евангеліи нѣтъ, и потому силлогизмъ ихъ совершенно неевангельскій (§ 173).

[2]) Въ опроверженіе этого доказательства Θеофанъ доказываетъ, что послѣ словъ: «*что услышитъ*» слѣдуетъ подразумѣвать не выраженіе «отъ Меня», но выраженіе «отъ Отца» (§§ 179—180). На вопросъ: что «*слышалъ*» Св Духъ, латиняне отвѣчаютъ, что Св. Духъ «*слышалъ*», т. е. *получалъ свое бытіе*. По объясненію же Θеофана, Св. Духъ слышалъ именно то, что говорилъ (§ 182). То, что Онъ слышалъ, суть «тайны домостроительства Христова», различныя происшествія,—словомъ, все то, что Св. Духъ говорилъ и совершалъ въ церкви во славу Божію (§ 181). «*Слышать*» въ сущности значитъ тоже, что «быть *посылаемымъ*»—mitti. Въ этомъ выраженіи, подобно нѣкоторымъ другимъ выраженіямъ, въ которыхъ Христосъ говоритъ о Себѣ самомъ («*ученіе Мое не есть Мое*», «*Я ничего не могу творить Самъ отъ Себя*», «*какъ слышу, такъ и сужу*»—Іоан. 5, 30; «*пославшій Меня есть истиненъ, и что Я слышалъ отъ Него, то и говорю*» и пр.) выражается «обязанность посланника» (legati munus), каковымъ можетъ быть и Духъ Святый, такъ какъ для посланничества не требуется непремѣнно вочеловѣченіе (§ 183).

[3]) Haec duo sint praecipua vestra argumenta, говоритъ Θеофанъ объ этихъ доказательствахъ въ «Apologia fidei» (p. 30).

ствомъ Θеофанъ находитъ четвертое доказательство; послѣднее и протестантскими богословами цѣнится выше всѣхъ другихъ доказательствъ [1]). Кромѣ этихъ доказательствъ Θеофанъ приводитъ еще другія доказательства латинянъ (въ гл. XII), изъ которыхъ заслуживаетъ вниманія собственно только одно доказательство, выводимое изъ словъ Апокал. XXII, 1: „*И показалъ мнѣ чистую рѣку воды жизни, свѣтлую, какъ кристаллъ, исходящую отъ престола Бога и Агнца*“, гдѣ подъ рѣкою латиняне разумѣютъ Св. Духа, *исходящаго отъ престола Бога и Агнца*“, т. е. отъ Отца и Сына (§ 185) [2]). Какъ это доказательство, такъ и вышеприведенныя главныя доказательства латинянъ обстоятельно опровергаются на основаніи св. Писанія и ученія св. отцевъ.

Столь же основательно Θеофанъ разсматриваетъ (въ отрицательной части) свидѣтельства латинянъ, которыя они приводятъ въ пользу своего ученія изъ отеческихъ твореній (въ гл. 14, 15 и 17). Всѣ эти свидѣтельства онъ дѣлитъ на два разряда, изъ которыхъ одни повреждены, или совершенно измышлены латинянами, а другія не поняты ими.

Всего поврежденныхъ и подложныхъ мѣстъ въ отеческихъ твореніяхъ Θеофанъ указываетъ 123. Изъ нихъ въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ (въ гл. XIV) онъ указываетъ поврежденныхъ мѣстъ— 51 (въ составъ этого числа входятъ и тѣ девять поврежденій, которыя Θеофанъ перечисляетъ подъ одною рубрикою въ § 234 [3]) и

---

[1]) Et haec satis sint ad vulgatissimum latinorum argumentum (здѣсь говорится о четвертомъ доказательствѣ), quod vel solum esse video, cur Protestantes Theologi articulum hunc, non reformarint, ut facile colligitur ex eorum scriptis (Theol. Procop. p. 1052, § 169).

[2]) По объясненію Θеофана, подъ «рѣкою» здѣсь разумѣется божественная благодать, которая непрерывно будетъ изливаться на святыхъ небеснаго Іерусалима (§ 186).

[3]) Поврежденія эти находятся въ слѣдующихъ отеческихъ твореніяхъ: 19 поврежденій находятся въ твореніяхъ Аѳанасія великаго, именно въ твореніяхъ: «книгѣ противъ аріанъ» (§ 206), «изложеніи вѣры» (§ 207), «libellus de passione imaginis Christi» (§ 208), «второмъ символѣ Аѳанасія» (§ 209), посланіи къ Серапіону (§§ 210—212); рѣчи на никейскомъ соборѣ (§ 212) и «liber de propriis personis et de unita nomine Deitatis» (§§ 213—214); 9 поврежденій въ діалогѣ Геннадія патріарха константинопольскаго (§ 234); 3 поврежденія—въ книгѣ о Св. Духѣ Дидима александрійскаго (§§ 215—217); 3 поврежденія въ твореніяхъ Кирилла александрійскаго—Thesauri (§ 225), толкованіи на Ев. Іоанна (§ 226) и книгѣ о правой вѣрѣ къ царицамъ (§ 227); 2 поврежденія въ книгахъ противъ Евномія (§ 218) и посланіи о различіи между сущностью и ипостасью (§ 219); 2 поврежденія у Григорія нисскаго въ его твореніяхъ: «Quod non sint tres Dii» (§ 220) и homil. in orationem dominicam (§ 221); 2 поврежденія у Никиты Хоніата въ твореніи — «сокровище православной вѣры» (§§ 230—231); 1—въ актахъ 7 вселенскаго собора (§§ 201—202); 1—въ актахъ перваго вселенскаго собора (§ 203); 1—въ такъ называемой литургіи евангелиста Марка (§ 254); 1—въ «изложеніи вѣры» Григорія чудотворца; 1—въ «ritualis Syrorum» Севера патріарха александрійскаго (§ 222); 1—въ эѳіопской литургіи (§ 223); 1—въ повѣствованіи о Варлаамѣ и Іосифѣ, приписываемомъ Іоанну Дамаскину (§ 224); 1—у Іустина мученика въ его «de recta fide confessio» (§ 228); 1—у императора Льва мудраго (§ 229); 1—у Константина Гарменопула въ книгѣ о

въ твореніяхъ западныхъ отцевъ (въ гл. XV)—72 поврежденія [1]). Больше всего повреждены изъ отеческихъ твореній—творенія Аѳанасія великаго (изъ восточныхъ отцевъ) и Августина (изъ западныхъ отцевъ). Больше всего поврежденныхъ и подложныхъ мѣстъ изъ твореній восточныхъ отцевъ приводится у Ѳомы Аквината въ его сочиненіи „opusculum contra graecos“ [2]). Приводя отеческія мѣста, поврежденныя латинянами, Ѳеофанъ обыкновенно возстановляетъ и правильное чтеніе ихъ на основаніи научныхъ данныхъ.

Изъ латинскихъ доказательствъ, основываемыхъ на неправильно понятыхъ мѣстахъ отеческихъ твореній, Ѳеофанъ насчитываетъ до

православной вѣрѣ (§ 232) и 1—въ посланіи патр. Фотія къ болгарскому царю Михаилу (§ 233).

[1]) Эти поврежденія Ѳеофанъ указываетъ въ слѣдующихъ отеческихъ твореніяхъ: 12 поврежденій указываются у Августина въ твореніяхъ—66 посланіи (§ 248), о Троицѣ (§§ 249, 250, 252 и 254), о времени (§ 251), 99 tractatus in Ioannem (§ 252), діалогѣ, состоящемъ изъ 65 вопросовъ (§ 253) и «de Trinitate et unitate» (§§ 255, 257); 8 поврежденій у Беды въ его комментаріѣ на кн. Боэція о Троицѣ (§ 272), комментаріяхъ на посланія къ римлянамъ, коринѳянамъ и галатамъ (§ 276 nn 7—9), homilia aestivali Dominica (ibid. n. 10), комментаріѣ на VII—VIII гл. Ев Іоанна (ibid. n. 11), книгѣ «о шести дняхъ творенія» (ibid. n. 12) и книгѣ объ «элементахъ философіи» (ibid. n. 13); 7 поврежденій у Алкуина въ кн. о Троицѣ (§ 276 n. 19), трактатѣ на слова: *«сотворимъ человѣка»* (ibid. n. 20), кн. объ «употребленіи псалмовъ» (ibid. n. 21), комментаріѣ на Іоанна (ibid. n. 22—23) и въ призываніи пресвятой Троицы» (ib. n. 24); 4 поврежденія у Іеронима—въ «exsplanatio fidei ad Cyrillum» (§ 244) и expositio fidei ad Augustinum et Alypium» (§§ 245—247); 3—у Амвросія въ кн о Св. Духѣ (§§ 240 и 242) и кн. «о символѣ» (§ 241); 3—у Еферія, епископа уксамскаго (Uxamensis) и Беата пресвитера въ книгахъ противъ Емеванда, толетскаго архіепископа (§§ 273 и 276 nn. 16 и 32); 2—въ приписываемой Аѳанасію великому книгѣ «de unita natura divinitatis» (§§ 258—259); 2 -у папы Григорія великаго въ его «morales» (§ 266) и «dialogi» (§ 267); 2—у Исидора испанскаго въ его «lib. originum» (§ 267) и epistola ad Claudium ducem» (§ 269), затѣмъ по одному поврежденію—въ твореніяхъ Кипріана еп. карѳагенскаго (§ 236), Иларія пиктавійскаго (§ 237), папы Либерія (§ 238), папы Дамаза (§ 239), Руфина пресвитера аквилейскаго (§ 243), Евсевія емескаго (Emesenus.—§ 260), Евгенія еп. карѳагенскаго (§ 261), Рустика кардинала (§ 262), Вигилія еп. тридентинскаго (§ 263), папы Гормизды (§ 264), папы Агаѳона (§ 270), Павлина еп. аквилейскаго (§ 274), Рабана мавра (§ 275), Гильдефонса (Hildephonsus) еп. толетскаго (§ 276 n. 4), Апонія (§ 276 n. 5), папы Адріана (§ 276 n. 17), «ordo Romanus de divinis officiis», (§ 271), «ordinatio episcoporum Gallica» (§ 276 n. 6) и въ актахъ соборовъ—гельдтфельдскаго (Heldtfeldensis) 680 г. (§ 276 n. 1), толетскихъ—589 (§ 265), 675 (§ 276 n. 2), 693 (ib. n. 3), 653 (ib. n. 25), 681 (ib. n. 28), 683 (ib. n. 29), 688 (ib. n. 30) и 694 (ib. n. 31) г., conc. Gentiliacensis 767a (ibid. n. 14), Emeritensis 666a (ibid. n. 26) и Bracarensis (ib. n 27).

[2]) Такихъ мѣстъ въ указанномъ сочиненіи Ѳомы Аквината Ѳеофанъ насчитываетъ до 13-ти (§§ 210—213). Изъ нихъ одиннадцать мѣстъ, приводимыхъ изъ посланія св. Аѳанасія великаго къ Серапіону и его рѣчи, произнесенной на никейскомъ соборѣ, таковы, что не находятся ни въ одномъ изъ существующихъ нынѣ латинскихъ и греческихъ изданій твореній св. Аѳанасія (§ 213 pp. 1082—1083) Склоняясь въ пользу объясненія послѣдняго обстоятельства преднамѣреннымъ обманомъ со стороны Аквината, Ѳеофанъ иронически замѣчаетъ на счетъ «ангельскаго учителя»: «Nimirum doctor Angelicus potuit legere, quae scripta non sunt» (p. 1083. § 213).

51 (въ гл. XVII). Чаще всего такія доказательства основываются на твореніяхъ св. Аѳанасія: въ одномъ 4 нумерѣ § 301-го приводится до 10 возраженій латинянъ, дѣлаемыхъ на основаніи твореній св. Аѳанасія. Остановимся на самомъ общеупотребительномъ изъ этихъ доказательствъ, основываемомъ на ученіи св. отцевъ объ исхожденіи Св. Духа „чрезъ Сына“ [1]). Это замѣчательное ученіе находится въ твореніяхъ Григорія чудотворца, Епифанія кипрскаго, Максима мученика, Іоанна Дамаскина (p. 1148, § 292) и др. отцевъ. Паписты въ выраженіи „чрезъ Сына“ обыкновенно отождествляютъ „per“ съ „a“ или „ex“ (§ 294). Опровергая такое пониманіе, Ѳеофанъ объясняетъ выраженіе „чрезъ Сына“ въ смыслѣ „*послѣ Сына*“ (post Filium) въ смыслѣ не временной послѣдовательности, но „природнаго порядка“ происхожденія Лицъ, какъ онъ представляется въ нашемъ умѣ [2]). По мнѣнію Ѳеофана, отцы, употребляя выраженіе „чрезъ Сына“ въ указанномъ смыслѣ, имѣли въ виду аналогію св. Троицы съ умомъ, познаніемъ и волею. Отцы „обращали вниманіе“, говоритъ онъ, „на свойства, имена или дѣйствія Сына и Св. Духа, которыя по преимуществу (singulariter) приписываются тому или другому Лицу; напр. на то, что Сынъ называется Λόγος или словомъ (Sermo) Отца, а Духъ Святый благостію Божіею, которая есть свойство воли. Итакъ, какъ въ человѣкѣ прежде существуетъ познаніе (cognitio), чѣмъ воля, прежде знать (scire), чѣмъ хотѣть (velle), такъ они по приличной аналогіи разсуждали, что прежде происходитъ рожденіе Сына, который есть слово (Sermo) или познаніе (cognitio) Бога, чѣмъ исхожденіе Св. Духа, который представляется подъ образомъ воли“ [3]). Въ подтвержденіе этого объясненія Ѳеофанъ приводитъ (въ § 292-мъ) одно замѣчательное мѣсто [4]) изъ слова Ефрема Сирина „de confessione

---

[1]) Nihil vero vulgariùs et majore cum jubilo latini objicitant, quam illa Patrum dicta, in quibus asseritur Spiritus Sanctus a Patre per Filium procedere (292, p. 1148).

[2]) Объясняя мѣсто изъ Ефрема Сирина, Ѳеофанъ говоритъ: «Cum dicit (т. е. Ефремъ Сирянъ) Spiritum Sanctum per Filium conjungi et effulgere, intelligit post Filium: sed quia illud post non naturae aut temporis ratione ponit verum ratione ordinis naturalis, aut nostrae contemplationis; ne putet aliquis, esse Spiritum Sanctum post Filium aut natura, diligenter occurrit et se ipsum explicat (p 1152. § 292).

[3]) Theol. Procop. p. 1155, § 293. Въ основѣ такого представленія объ отношеніи между познаніемъ и волею, а отсюда—между Сыномъ и Духомъ Святымъ (по мнѣнію Ѳеофана) лежитъ метафизическое воззрѣніе Аристотеля на природу (natura), по которому «esse» представляется прежде «existere», «existere» прежде «agere», равно какъ cogitare» представляется прежде «velle», хотя кто мыслитъ, тотъ вмѣстѣ и желаетъ (Theol. Procop. 1150, § 292).

[4]) Вотъ это мѣсто (приведенное на стр. 1150—1151). Сказавъ о томъ, что Отецъ родилъ Сына изъ Своей «природы чуждой всякой необходимости и свободной», св. Ефремъ далѣе продолжаетъ: «И желая другаго соучастника Духа Святаго, Отецъ не родилъ Его, но произвелъ изъ сущности, *не прежде Сына, чтобы мы не могли говорить, что воля Его подчинена необходимости* (non ante Filium, ne dicamus necessitate voluntatem ejus subjectam esse). А что далѣе мы говоримъ, что Св Духъ *послѣ Сына* (post Filium), то это означаетъ не время, но лице (id non temporis, sed personae est significativum): такъ какъ одна и таже есть безначальная сущность Духа и Сло-

et sui ipsius reprehensione", два классическія мѣста изъ Григорія нисскаго (одно изъ его первой книги противъ Евномія, начинающееся словами: „Отецъ безначаленъ и нерожденъ и всегда умопредставляется какъ Отецъ", и другое изъ книги „quod non sint tres Dii", въ которомъ говорится о непосредственномъ отношеніи Сына и посредственномъ отношеніи Св. Духа къ Отцу) и одно классическое мѣсто изъ посланія Василія великаго къ своему брату (гдѣ говорится, что Св. Духъ „чрезъ Сына и вмѣстѣ съ Сыномъ—per Filium et uno cum Filio—познается").—Остальныя изъ опровергаемыхъ Ѳеофаномъ доказательствъ латинянъ, выводимыхъ изъ неправильно понятыхъ мѣстъ отеческихъ твореній, не имѣютъ того значенія, какимъ отличается разсмотрѣнное доказательство.

Познакомившись съ главными моментами содержанія изслѣдуемыхъ трактатовъ, разсмотримъ послѣдніе съ другой точки зрѣнія. Сравнимъ ихъ съ тѣми явленіями философской и богословской мысли, подъ вліяніемъ которыхъ они написаны; разсмотримъ, какъ авторъ ихъ, съ одной стороны, полемизируетъ съ этими явленіями и, съ другой стороны, пользуется ими, какъ положительными источниками для своихъ трактатовъ. Это составитъ второй отдѣлъ нашего изслѣдованія.

Отдѣлъ второй.

Сравнительно-историческій анализъ трактатовъ.

Глава III. Отношеніе Ѳеофана къ философіи.

Всматриваясь въ содержаніе изложенныхъ трактатовъ, легко замѣтимъ, что оно отличается неодинаковымъ характеромъ. Тогда какъ одни данныя этого содержанія вполнѣ превосходятъ человѣческій умъ, запечатлѣны характеромъ непостижимости, другія отличаются характеромъ естественно-философскимъ, по скольку разумъ и самъ по себѣ можетъ доходить до нихъ Къ истинамъ послѣдняго рода относится по преимуществу ученіе о бытіи Бога, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ (составляющее содержаніе перваго трактата). Отсюда происходитъ то, что въ изслѣдуемыхъ трактатахъ авторъ иногда входитъ въ соприкосновеніе съ философскими системами. Особенно сказалось на нихъ вліяніе новой философіи. Новый полетъ человѣческой мысли, начавшійся со временъ Бэкона и Декарта, имѣвшій столь важное культурное значеніе, конечно не могъ не обратить на себя вниманіе европейски образованнаго Ѳеофана. И, дѣйствительно, мы знаемъ, что онъ интересовался сочиненіями новыхъ философовъ: читалъ Бэкона, Декарта [1]), Вольфа [2])

ва... Отецъ не нуждается во времени для рожденія Сына и безъ всякаго промежутка времени произвелъ *послѣ Слова* (post Verbum) Духа Святаго». Спеціальнаго разъясненія этого мѣста у Ѳеофана нѣтъ

[1]) Чистовичъ. Ѳеофанъ Прок и его время, стр. 22. [2]) ibidem., стр. 625.

и другихъ философовъ, нарочито полемизировалъ со Спинозою „въ разсужденіи о безбожіи", опровергая его „аѳеизмъ" [1]). Это знакомство его съ философіею на сочиненіяхъ его отразилось двоякимъ образомъ соотвѣтственно двойственному характеру философіи. Съ одной стороны, философія, пользуясь libertate cogitandi, въ многихъ пунктахъ міровоззрѣнія стала въ противорѣчіе съ богословіемъ и чрезъ это вызвала богослововъ на защиту подвергшихся нападенію христіанскихъ истинъ. Отсюда исходитъ апологетическая дѣятельность Ѳеофана, его оппозиціонное отношеніе къ философіи. Съ другой стороны, новая философія заключала въ себѣ элементы, которые, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, могли служить къ болѣе глубокому обоснованію нѣкоторыхъ откровенныхъ истинъ. Отсюда исходитъ положительное вліяніе философіи на автора изслѣдуемыхъ трактатовъ, обнаружившееся въ заимствованіи имъ изъ оной нѣкоторыхъ элементовъ.

Отрицательное вліяніе философіи на Ѳеофана замѣчается главнымъ образомъ въ III главѣ перваго трактата—въ доказательствахъ бытія Божія, и именно въ раскрытіи понятій о безусловной причинѣ бытія и о разумной цѣлесообразности природы.

Въ шестомъ доказательствѣ бытія Божія авторъ говоритъ о необходимости, „необходимо существующей" (necessario existentis), или безусловной причины. Условные (contingentes) предметы, или вторичныя причины, не могли произвести сами себя, потому что въ такомъ случаѣ они должны были бы существовать прежде своего существованія (что, очевидно, составляетъ абсурдъ). Съ другой стороны, рядъ вторичныхъ причинъ не можетъ простираться въ безконечность, потому что въ такомъ случаѣ сила дѣйствія (vis agendi) членовъ этого ряда основывалась бы ни на чемъ. Слѣдовательно, должна существовать причина необходимая, не происшедшая ни отъ какого другаго бытія,—Богъ (§§ 56—57). Очевидно, что въ такомъ доказательствѣ не оставляется мѣста для мысли о *случайномъ* происхожденіи бытія. Между тѣмъ существовали защитники послѣдняго мнѣнія. Къ нимъ-то затѣмъ и обращается авторъ. Онъ говоритъ о матеріалистахъ-атомистахъ, защитникахъ теоріи о вѣчной матеріи (§ 58). По воззрѣнію этихъ мыслителей, мельчайшія элементарныя частицы (minutissimae elementales particulae), составлявшія первобытную хаотическую массу, первоначально были смѣшаны другъ съ другомъ и находились въ быстромъ движеніи, потомъ сами собою, *случайно* (sponte et temere) такъ совпали другъ съ другомъ, что произвели существующій міръ. Опровергая эту теорію, авторъ дѣлаетъ противъ нее одно вѣское, но за то рѣшающее, возраженіе: естественный опытъ (experientia naturalis) не подтверждаетъ ее,—въ природѣ нѣтъ ни одного примѣра происхожденія чего либо изъ случайнаго соединенія элементарныхъ частицъ. Встрѣчаются въ природѣ примѣры, только кажущіеся фактами произвольнаго самозарожденія. Таковъ, напримѣръ, фактъ слѣдующій: когда бочка изъ-подъ

[1]) Богословскія сочин. Ѳеоф. Прок., ч. IV, 1774 г.

вычерпаннаго вина выставляется на теплый воздухъ, то тотчасъ производитъ множество микроскопическихъ мухъ. Въ этомъ фактѣ нельзя видѣть случая, ибо онъ происходитъ „изъ такого соединенія элементовъ, которое предначертано верховнымъ умомъ“. Въ заключеніе Θеофанъ иронически замѣчаетъ о противникахъ, что, вѣроятно, „философія такого рода и въ ихъ голову пришла случайно“ (§ 58). Не трудно понять, почему Θеофанъ касается здѣсь этого воззрѣнія. Въ то время атомистическая теорія была господствующею въ физикѣ: существованіе ученыхъ послѣдователей этой теоріи Лейбницъ († 1716) считаетъ характерною чертою своего „вѣка“, называя ихъ „воскресителями“ философіи Демокрита и Епикура, „атомистами“ (corpusculares) и натуралистами“ (naturalistae) [1]). Извѣстны замѣчательнѣйшіе атомисты XVII в.—Зеннертъ († 1637) и Гассендъ († 1655). Даже самъ Лейбницъ, этотъ ревнитель богословія, давалъ понятіе о монадахъ очень близкое къ понятію объ атомахъ [2]). Можетъ быть, эта теорія именно въ томъ видѣ, въ какомъ изобразилъ ее Θеофанъ, и составляла предметъ ходячаго мнѣнія тѣхъ „натуралистовъ“ (§ 46), противъ которыхъ онъ доказываетъ бытіе Божіе. Вотъ почему авторъ не позволяетъ себѣ пройти ее молчаніемъ.

Еще болѣе заботится Θеофанъ о раскрытіи понятія о разумной цѣлесообразности природы. Онъ раскрываетъ его въ трехъ своихъ доказательствахъ—первомъ, выходящемъ отъ созерцанія міра вообще (§ 48), второмъ, выходящемъ отъ созерцанія физіологической и психологической структуры человѣка (§ 50), и наконецъ въ законченной философской формѣ въ седьмомъ доказательствѣ (§ 59). Не ограничиваясь этимъ, авторъ раскрываетъ данное понятіе и отрицательно въ §§ 63—66. Здѣсь онъ передаетъ слѣдующія возраженія противъ телеологическаго доказательства—противъ физической цѣлесообразности: 1) человѣкъ, это высшее существо, при рожденіи является слабѣйшимъ изъ всѣхъ животныхъ, 2) часто происходятъ вредныя для жизни явленія природы—землетрясенія, наводненія, повальныя болѣзни и проч. и 3) часто природа допускаетъ ошибки, напр. въ рожденіи чудовищъ,—противъ нравственной цѣлесообразности: нерѣдко глупые, лѣнивые, преступные и вообще вредные люди благоденствуютъ, а великіе и заслуженные мужи увядаютъ забытые и забросанные грязью. Всѣ эти возраженія авторъ опровергаетъ, стараясь защитить всеобщее значеніе идеи цѣлесообразности. Нужно замѣтить, что только эта идея удостоивается такого вниманія автора: ни одно изъ другихъ доказательствъ не раскрывается столь всесторонне. Это ясный признакъ того, что телеоло-

[1]) God. Guil. Leibnitii opera philosophia omnia, edit. Erdman. 1840, p. confessio naturae contra atheistas (сочиненіе написанное въ 1668 г.), p. 45.

[2]) La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire sans parties.—Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilite possible. Et ces Monades sont *les vèritables Atomes* de la Nature et en un mot *les Elément* des choses (Leibnitii opera philosophica omnia, p. II, La Monadologie p. 705, nn. 1 et 3).

гическая идея въ это время особенно нуждалась въ защитѣ. Дѣйствительно, идея эта подвергалась всеобщему нападенію со стороны новой философіи. Бэконъ († 1626) изгонялъ ее, какъ вредную, изъ физики и считалъ ее умѣстною только въ метафизикѣ [1]),—онъ называлъ телеологію безплодною дѣвою, посвященною Богу [2]). Декартъ († 1650) готовъ былъ изгнать цѣли не только изъ физики, но и метафизики,—онъ думалъ, что мы не можемъ познавать ихъ по причинѣ слабости нашего ума [3]). Наконецъ, Спиноза († 1677), какъ отрицавшій въ Богѣ разумъ, отвергалъ самое существованіе цѣлей: онъ называлъ ихъ „humana figmenta [4])“ и „ignorantiae asylum“ [5]); онъ оспаривалъ ихъ наиболѣе послѣдовательно и глубоко изъ всѣхъ философовъ [6]). Вообще въ то время механическій способъ изъясненія природы былъ господствующимъ въ натурфилософіи: какъ идеалисты (Claubergius, Raeus, Spinoza, Clerselier, Heerbord, Gobias Andreae, Henricus Regius), такъ и эмпирики (Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc.) старались объяснять тѣлесную природу только изъ величины, фигуры и движенія [7]). Только Лейбницъ, защищавшій богословскіе интересы, умѣлъ возвыситься надъ этимъ взглядомъ до живаго воззрѣнія на природу; по его воззрѣнію, тѣлесныя явленія не могутъ быть объяснены безъ предположенія „безтѣлеснаго начала“—Бога [8]). Не такихъ ли противниковъ нравственнаго воззрѣнія на міръ, съ каковыми боролся Лейбницъ, и имѣетъ въ виду Ѳеофанъ? Если это предположеніе справедливо, то онъ является въ данномъ случаѣ защитникомъ той идеи, которую защищали современные ему ученые Вилльямъ Дергамъ, Джонъ Рэй (John Ray), Шваммердаммъ [9]), и которая послѣ него (въ XVIII в.) составляла предметъ

---

[1]) Бэконъ. Собраніе сочиненій, перев. Бибикова, Спб. 1874, т. I, о достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ, стр. 274—277.

[2]) Feuerbach, Gesch. der neuern philosophie, 1837, s. 8.

[3]) Renati Des-Cartes Principia philosophiae, Amstelodami 1685, p. prima, n. XXVIII; Apendix, continens objectiones quintas in Renati Des-Cartes, Amstelodami, 1685 de vero et falso, p. 33. Renati Des-Cartes opera philosophica p. I.

[4]) Spinosae, Opera poshuma, 1677, Ethicae pars prima, p. 36. На этой же страницѣ признаніе цѣлей называется «предразсудкомъ»—«praejudicium».

[5]) Ibidem. p. 37. [6]) См. послѣднія страницы первой части этики.

[7]) Leibnitii opera philosophica, p. I. Epistola ad Jacobum Thomasium, p. 48. Перечисливъ упомянутыхъ философовъ, Лейбницъ говоритъ: «Regulam illam omnibus istis philosophiae restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus, *nisi per magnitudinem, figuram et motum*».

[8]) Эта мысль раскрыта въ первой части сочиненія «Confessio naturae contra atheistas», озаглавленной такимъ образомъ: «Quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo» (Leibnitii, Opera philosophica omnia, p. I, p. 45). Здѣсь Лейбницъ доказываетъ бытіе «премудраго Бога, управителя всѣмъ міромъ». По нему цѣли необходимы и въ физикѣ—мысль раскрытая въ «Extract d'une lettre a M-r Bayle sur im principe général, utile a l'explication des lois de la nature» (ibid. pp. 104—106).

[9]) Fortlage, Darstellung und der Beweise fur Daseyn Gottes, 1840, ss. 215—216.

апологіи Реймара, Фабриція, Лессера, Альвардта, Рора, Боннэ, Вольфа, Палея [1]) и многихъ другихъ ученыхъ.

Положительное вліяніе философіи на Θеофана является болѣе значительнымъ, чѣмъ отрицательное, хотя многими философскими элементами, которые могли быть полезными для богословія, онъ еще не воспользовался. За то вліяніе это менѣе осязательно, чѣмъ отрицательное: здѣсь можетъ быть рѣчь только о формальномъ вліяніи, но не матеріальномъ, потому что христіанское ученіе какъ первоначально возникло не изъ философіи, такъ и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи существенно не нуждается въ послѣдней. Къ тому же широкаго пользованія философіею не позволялъ автору его гносеологическій принципъ—подчиненіе разума вѣрѣ, хорошо выражаемый въ афоризмѣ: „ancilla sit humana ratio divinae theologiae“ [2]). Этотъ принципъ удерживалъ его отъ свободныхъ и широкихъ обобщеній и заставлялъ постоянно держаться почвы св. Писанія.

Обратимъ вниманіе на метафизическое понятіе Θеофана о Богѣ. Въ первой главѣ мы видѣли, что авторъ различаетъ между сущностью Бога и Его свойствами. Замѣчательно представленіе его о божественной сущности, насколько она мыслится независимо отъ свойствъ. Онъ не хочетъ представлять ее безсодержательною, онъ мыслитъ ее, какъ полноту бытія. Божественная сущность является у него абсолютнымъ духомъ: такое содержаніе (т. е. абсолютную духовность) даютъ ей два главнѣйшіе аттрибута—единство и простота. Но авторъ не хочетъ называть эти два свойства аттрибутами [3]), потому что они даже per rationem не отдѣлимы отъ сущности,—они болѣе, чѣмъ аттрибуты. Что же они такое? какъ же слѣдуетъ назвать ихъ? почему, затѣмъ, такихъ свойствъ ни больше, ни меньше, какъ два? Все это—вопросы, отвѣтовъ на которые не можетъ дать намъ обращеніе къ западнымъ богословскимъ системамъ, служившимъ образцами для Θеофана, потому что тамъ не встрѣчается аналогическаго явленія. Отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ кажется, можетъ только философія, и именно система Спинозы, съ которою Θеофанъ былъ хорошо знакомъ. Въ метафизикѣ этого философа существуютъ два главныя понятія—понятіе субстанціи, того, что существуетъ само по себѣ, и понятіе состояній, т. е. того, что существуетъ на субстанціи, приписывается ей въ качествѣ сказуемаго [4]). Между состояніями онъ различаетъ два рода—аттрибуты, т. е. состоянія независимыя отъ другихъ состояній, и модусы, т. е. состоянія, которыя могутъ быть измѣняемы другими состояніями [5]). Логическій предшественникъ Спинозы Декартъ разли-

---

[1]) ibid [2]) Theol. Procop, p. 793. § 277.

[3]) Quandam etiam ista, quae exposuimus dici possunt et praedicata et attributa Dei, ut *unitas*, *simplicitas*: quia tamen nomine attributorum proprietates ab essentia per rationem distinctae capiuntur; ideo *sequentia tantum vocamus attributa*, de quibus quaedam... dicenda sunt (§ 107 p. 413).

[4]) Omnia, quae sunt, vel *in se*, vel *in alio* sunt, hoc est extra intellectum nihil datur praeter *substantias*, ejusque *affectiones*. Ethicae pars prima, p. 3.

[5]) Unumquodque attributum per se absque alio concipitur (ibid. p. 45). Per modum

чалъ между состояніями: 1) въ собственномъ смыслѣ состояніе,—то, что измѣнчиво (modi), 2) свойство,—то, что болѣе или менѣе характеризуетъ предметъ (qualitates), и 3) аттрибуты, т. е состоянія неизмѣнныя (attributa) [1]; между послѣдними онъ выдѣлялъ два „преимущественные аттрибута“ (praecipua attributa), которые находятся въ особенно тѣсной связи съ субстанціей—мышленіе (cogitatio) и протяженіе (extensio), [2]. Эти-то „преимущественные аттрибуты“ Декарта и суть „аттрибуты“ Спинозы, система котораго вообще есть послѣдовательное развитіе декартовой системы. По ученію Спинозы, существуетъ единая безконечная субстанція—Богъ [3]. Содержаніе ея опредѣляется двумя аттрибутами—мышленіемъ и протяженіемъ (духомъ и матеріею) [4]. Аттрибуты эти тожественны съ субстанціею [5], они не отдѣлимы отъ нея реально. Каждый аттрибутъ столь же абсолютенъ, какъ и субстанція, есть абсолютное цѣлое, безусловно вполнѣ выражаетъ субстанцію [6]. Такимъ образомъ въ субстанціи нѣтъ дѣйствительнаго различія,—она есть только единство (хотя она и не безсодержательна [7]. Не сходно ли это понятіе божественной субстанціи въ формальномъ отношеніи съ Θеофановымъ понятіемъ о томъ же? Конечно, представленіе аттрибутовъ въ матеріальномъ отношеніи у Спинозы и у Θеофана различно: Θеофанъ не приписываетъ Богу матеріальности подобно Спинозѣ; но различеніе въ божественной сущности именно двухъ преимущественныхъ аттрибутовъ и отношеніе ихъ къ ней въ качествѣ содержанія суть мысли общія тому и другому. Вѣроятно, здѣсь Спиноза повліялъ на Θеофана. Даже, можетъ быть, Θеофанъ ввелъ простоту въ качествѣ втораго преимущественнаго аттрибута именно въ противоположность протяженію, второму преимущественному аттрибуту Спинозы: между прочимъ, въ „разсужденіи о безбожіи“ онъ сильно возмущается тѣмъ, что Спиноза приписываетъ Богу матеріальность [8]. Нельзя при этомъ пройти молчаніемъ еще одинъ пунктъ

---

intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Ibid. p. 1.

[1]) Princ. Philos. pars I, n. LVI, p. 15. Renati Des-Cartes opera philosophica p. I.

[2]) Princ. philos. pars. I, n. LIII, p. 14. Ren. Des-Cartes opera philosophica, p. I.

[3]) Deum esse unicum hoc est in rerum natura nonnisi unam substantiam, dari, eamdem absollute infinitam esse. Ethicae pars prima, p. 12.

[4]) Rem extensam, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei (ibid. p. 12). Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans (ibid. p. 42). Exstensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa (ibid.)

[5]) Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Chr. Th. II, 1853, s. 938.

[6]) Baur, Die Chr L. v. d. Dr. s. 500. [7]) ibid., s. 538.

[8]) «Той самый міръ, сіесть, всѣхъ вещей собраніе божествомъ нарекъ», говоритъ Θеофанъ о Спинозѣ. «Въ особенности же того жъ міра части разсуждаемыя аффектаціями или модификаціями, то есть качествами, либо дѣленіями божества таковаго назвалъ... Ибо ежели по силѣ системы его подобаетъ быти Богу: тогоному слѣдуетъ матеріальну быти, то есть, тѣлесному. Еще же посему подобало бы Богу быти и человѣкомъ и прочими всякими животными: и которая животная, о сколь многая! когда погибаютъ, то толико и самому Богу тѣмъ же бѣдамъ подпадати слѣдовало бы. А сіе послѣднее смѣха и негодованія есть достойно... отъ мнѣнія сего

сходства Θеофана съ Спинозою. Спиноза, хотя отрицаетъ у Бога волю, поколику она есть модусъ мышленія [1]), однако признаетъ за нимъ особаго рода свободу. Богъ свободенъ, если подъ свободою разумѣется отсутствіе внѣшняго принужденія [2]). Въ этомъ смыслѣ, т. е. въ отношеніи къ внѣшнему принужденію, въ Богѣ нѣтъ необходимости. Но въ Немъ есть необходимость въ смыслѣ дѣйствія только по законамъ своей природы: „кромѣ совершенства своей природы Онъ не опредѣляется къ дѣйствію никакою внѣшнею или внутреннею причиною“ [3]). „Свобода и необходимость въ Немъ одно“ [4]). Эти же понятія о свободѣ, какъ отсутствіи внѣшняго принужденія, и о внутренней необходимости Θеофанъ раскрываетъ на первомъ планѣ въ ученіи о волѣ Божіей (въ гл. XV), хотя на ряду съ ними онъ говоритъ и о нравственной свободѣ Бога, отрицаемой Спинозою (о чемъ мы говорили въ первой главѣ нашего разсужденія). Такимъ образомъ, здѣсь мысли Θеофана и амстердамскаго философа довольно осязательно совпадаютъ другъ съ другомъ.

Обращаемся теперь къ гносеологическому вопросу. Извѣстно, какъ смотритъ Θеофанъ на отношеніе между вѣрою и знаніемъ. Принципъ его есть покореніе разума въ послушаніе вѣрѣ. Всякій разъ какъ встрѣчается съ непостижимыми откровенными тайнами (см. §§ 136, 137, 145, 149, 156 перваго трактата и §§ 56, 61, 260 втораго трактата), онъ откровенно признается въ незнаніи. Отвѣчая на одно изъ подобныхъ возраженій (именно на возраженіе изъ мысли о непримиримости неизмѣняемости Божіей съ измѣняемостію Его обѣтованій вслѣдствіе внѣшнихъ условій), онъ говоритъ: „въ такихъ случаяхъ мы будемъ болѣе мудры, если не будемъ много мудрствовать и признаемся въ своемъ незнаніи“ (§ 136, трак. I). Онъ глубоко сознаетъ ту истину, что божественная мудрость для естественнаго разума иногда кажется глупостью. Отсюда происходитъ его правило: „Quidquid vel stultissimum videtur esse, quod in verbo suo tradidit nobis Deus, pro summo sapientia habendum est“ [5]). Эту же самую мысль только въ другой формѣ выражаетъ ап. Павелъ (1 Кор. II, 23—24) [6]). Впрочемъ, это не значитъ, что Θеофанъ совершенно изгоняетъ самодѣятельность разума изъ богословской области. Всѣ вышеприведенныя выраженія онъ направляетъ собственно противъ крайняго субъективизма схоластиковъ, которые отождествляли бытіе и мышленіе, вѣ-

---

суемудреца приходило бы самому божеству таковое несовершенство, что ужасно и помыслити». «Разс. о безб.» стр. II въ IV т. богосл. сочин Θеоф. Прокоповича.

[1]) Deum non operari ex libertate voluntatis (Ethica, p. 29 corollarium I). Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus (ibid. p. 28).

[2]) Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit (ibid. p. 17, propositio XVII). Sequitur, solum Deum esse causam liberam; Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate agit (ibid. corollarium II).

[3]) Baur. Die Chr. L. v. d. Dr., s. 506. [4]) ibidem.

[5]) Theol. Procop. p. 450.

[6]) Theol. Procop. p. 451.

ру и науку [1]). Онъ строго различаетъ вѣру и науку и послѣднюю ставитъ на второе мѣсто послѣ первой, хотя, съ другой стороны, не признаетъ діаметральной противоположности между ними въ смыслѣ тертуллiановскаго выраженія: credo, quia absurdum est. Если сравнимъ съ этимъ воззрѣніемъ воззрѣнія философовъ, то что мы увидимъ? Возьмемъ корифеевъ новой философіи Бэкона, Декарта и Лейбница. По мнѣнію Бэкона, разуму принадлежитъ второстепенное мѣсто въ богословіи,—разумъ имѣетъ своею задачею объяснять тайны по ихъ содержанію и извлекать слѣдствія, только такъ, чтобы тамъ не было излишняго любопытства, а здѣсь было соотвѣтствіе слѣдствій съ принципами [2]). По Декарту, человѣкъ долженъ безпрекословно принимать то, что Богъ самъ открылъ о Себѣ самомъ или о чемъ-либо другомъ [3]), въ предметахъ вѣры „божественный авторитетъ долженъ быть предпочитаемъ нашему разумѣнію“ [4]). Упомянувъ о тайнахъ вѣры, онъ такъ заключаетъ свое сочиненіе—Principia philosophiae: «haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati. . submitto» [5]). Еще яснѣе отношеніе между вѣрою и знаніемъ раскрываетъ Лейбницъ въ своемъ „разсужденіи о согласіи вѣры съ разумомъ и употребленіи философіи въ богословіи“, написанномъ противъ Bayle [6]). Bayle думалъ, что человѣческій разумъ можетъ только разрушать, но ничего не можетъ созидать [7]), что онъ, подобно Моисееву закону, можетъ только приводить человѣка къ сознанію своего безсилія и необходимости откровенія. Вопреки ему Лейбницъ учитъ, что между вѣрою и знаніемъ нѣтъ противоположности. Откровенная истина, которая не можетъ быть понимаема тварнымъ духомъ, есть выше разума, но не противъ разума [8]). Лейбницъ допускаетъ различіе между понятіями au dessus de la raison и contre la raison, отрицаемое Бэйлемъ [9]). Откровенныя

---

[1]) О неправильномъ направленіи схоластическаго богословія Θеофанъ говоритъ очень часто, см. напр. стр. 315, 451, 452, 491—492, 546—547.

[2]) Бакон, собраніе сочин. (перев. Бибикова, т. I) о достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ, кн. 9, гл 1.

[3]) Ita si forte nobis Deus de se ipso, vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere, quam vis non clare intelligamus, nec ullo modo mirabimur, multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant. Ita nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. Princ philosoph. p. I, n. XXIV, p. 7.

[4]) Princ. Philosoph. p. I, n. LXXVI, p. 23. [5]) ibid. p. IV, n. CCVII, p 222.

[6]) Disours de la conformité de la foi avec la raison (Leibnitii op. philos: p II, pp. 479—503).

[7]) M-r. Bayle croit aussi, que la raison humaine est un principe de destruction et non pas d'edification, que c'est une coureuse qui ne sait où s'arreter (Leibn. opera philosoph. p. II, p. 492 n. 46).

[8]) Ainsi les Mystères la peuvent passer (т. е. notre raison), mais ils ne sauraient y être contraires (Discours de la conformitè p. 496, n 61). Les Mystères surpassent notre raison... et ne contredisent á aucune des vèrités où cet enchaînement nous peut mener» (ibid. n. 63). [9]) ibid. p. 486 n. 23 и p. 495 n. 60.

тайны сообразны съ высочайшимъ и всеобщимъ разумомъ, который существуетъ въ Богѣ; сообразны онѣ и съ частью этого разума, „который мы имѣемъ и который есть даръ Божій. Нашъ разумъ такъ отличается отъ божественнаго разума, какъ капля воды отъ океана или конечное отъ безконечнаго. Что въ насъ противорѣчитъ откровеннымъ тайнамъ, то есть не естественный свѣтъ, не цѣпь истинъ, но пагуба, тьма, ложь [1]). Такимъ образомъ между высшимъ и низшимъ разумомъ существуетъ количественная разница и противорѣчія между тѣмъ и другимъ нѣтъ. Очевидно, что воззрѣнія всѣхъ этихъ философовъ на отношеніе между вѣрою и знаніемъ въ общемъ вполнѣ согласны съ Θеофановымъ воззрѣніемъ на оное. То важное разграниченіе между понятіями contra rationem и supra rationem, которое дѣлаетъ Лейбницъ, находится и у Θеофана въ § 59 втораго трактата (о чемъ мы уже говорили въ предыдущей главѣ).

Если теперь отъ этой общей основы вопроса о познаніи обратимся къ его деталямъ, то и здѣсь найдемъ черты сходства философскихъ системъ съ Θеофановымъ ученіемъ. Такъ, Θеофанъ различаетъ два рода познанія вещей: познаніе „слитное“ (confusa) и „раздѣльное“ (distincta, § 2 трак. I). „Слитное“ познаніе есть то, которое слегка (quodammodo) касается предмета, обращаетъ вниманіе какъ бы на верхушку его (corticem ejus), но не проникаетъ въ сущность природы его. „Раздѣльное“ же познаніе есть самое яснсе и глубокое, проникающее въ самую глубь природы предмета. Это различеніе между слитнымъ и раздѣльнымъ знаніемъ впервые появилось въ философіи у Декарта. У послѣдняго это различеніе вытекаетъ изъ его основнаго положенія: „cogito ergo sum“. Я увѣренъ, что я существую, потому что я мыслю, потому что я ясно сознаю невозможность того, чтобы кто нибудь мыслилъ и въ тоже время не существовалъ. Отсюда вытекаетъ критерій достовѣрности всякаго знанія: достовѣрно то, что мой разумъ признаетъ за истинное съ такою же ясностью, съ какою онъ признаетъ положеніе „cogito ergo sum“ [2]). Этотъ критерій ясности и раздѣльности знанія послѣ Декарта былъ признаваемъ всею послѣдующею философіею. Его мы находимъ у Спинозы въ его ученіи о неадэкватныхъ, или неясныхъ и слитныхъ идеяхъ, и идеяхъ адэкватныхъ, или ясныхъ и опредѣленныхъ [3]), у Лейбница въ его ученіи о темныхъ, ясныхъ и раздѣльныхъ представленіяхъ [4]), или о совершенномъ и несовершенномъ знаніи [5]), и у другихъ философовъ. Подобно ученію о слитномъ и раздѣльномъ знаніи, и въ ученіи объ ис-

[1]) Leibn. op. phil. p. 488, n. 39. p. 496 n. 61.

[2]) Ibid. omne esse verum quod valde clare et distincte percipio (Ren. Des-Car. Opera philosophica, p. II, medit. tertia p. 15).

[3]) У Спинозы различаются ideae adaequatae, claraе, distinctae и ideae inadaequatae, mutilatae, confusae (см. Ethica p. II de mente p. 69, 72—73).

[4]) См. 22 гл. сочиненія «Nouveax essais», озаглавленную такъ: Des idées claires et obscures, distinctes et confuses (Leib. op. philosophica p. I p. 288).

[5]) См. разсужденіе Meditationes de cognitione, veritate et ideis (ib. p. 79 и слѣд.).

точникахъ познанія Θеофанъ стоитъ на той же философской почвѣ, признавая врожденныя идеи. Онъ учитъ, что въ душѣ нашей есть врожденные принципы (innata principia), которые суть какъ бы сѣмена или зачатки (semina seu rudimenta) знаній и искусствъ (§ 50 тр. I). Таковы, напримѣръ, положенія: что тожественно съ третьимъ, то тожественно между собою; что равно одному и тому же, то равно между собою и проч. (§ 50). Такова же идея Бога, которую авторъ считаетъ врожденною [1]). Такъ какъ авторъ не раскрываетъ подробно своего пониманія ученія о врожденныхъ идеяхъ, то трудно точно опредѣлить его отношеніе въ данномъ пунктѣ къ знаменитымъ защитникамъ этого ученія Декарту и Лейбницу. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что мысль о врожденности основныхъ идей изложена авторомъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ системъ новой философіи, потому что она не встрѣчается въ находившихся у него подъ руками богословскихъ системахъ съ тѣми деталями, какія представлены выше (между тѣмъ какъ мысль о ясномъ и раздѣльномъ знаніи и взглядъ на отношеніе между вѣрою и знаніемъ онъ могъ заимствовать непосредственно изъ западныхъ богословскихъ системъ).

Несомнѣнно также то, что космологическое доказательство бытія Божія, заключающее отъ существованія „причинъ условныхъ“ (causae contingentes) къ существованію „причины безусловной“ (causa necessaria, § 56), Θеофанъ изложилъ непосредственно по Лейбницу. Извѣстно, что Лейбницъ первый положилъ въ основу космологическаго доказательства понятіе „contingentia“ въ своей Теодицеѣ [2]), давъ ему и соотвѣтствующее этой перемѣнѣ названіе: «argumentum a contingentia mundi“ [3]). Вотъ почему въ тѣхъ богословскихъ системахъ, которыми пользовался Θеофанъ и которыя всѣ изданы были въ свѣтъ раньше Теодицеи Лейбница [4]), этого терми-

---

[1]) Идею эту авторъ называетъ «*innata* mentibus lux» (въ § 55 перв. тракт.). Съ этомъ же параграфѣ о той же идеѣ онъ выражается такъ: *insita* est haec de Deo cogitatio humanis mentibus». Въ «разсужденіи о безбожіи» встрѣчается такое выраженіе «знаніе о Богѣ человѣкамъ *врожденное* и въ *сердцахъ* людскихъ *написанное* и пр. (с. 6, 4 т. богосл. соч. Θеоф.). Имѣя въ виду эти ясныя свидѣтельства самого автора, мы думаемъ, что мнѣніе достопочтеннаго Червяковскаго, что «Θеофанъ не признаетъ такъ называемой врожденной идеи о Богѣ» (Хр. Чт. 1878 г. ч. 1, с. 334) составлено поспѣшно.

[2]) Вотъ какимъ образомъ изложено здѣсь упоминаемое доказательство. «Dieu est la première Raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont *contingentes* et n'ont rien en elles qui rende leur existence *nécéssaire*; étant manifeste que le temps, l'espace et la matiére, unies et uniformes en elles mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvemens et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes* et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle (Leib. op. philos. p. II, Théodicée, p. 506 n. 7).

[3]) Kritik der reinen Vernuft, p. 471. Emmanuel Kant's Sammtliche Werke, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. W. Schubert, Leipzig. 1833, Th. II.

[4]) Теодицея Лейбница въ первый разъ вышла въ свѣтъ въ 1710 г. (Leibnitii

на въ данномъ мѣстѣ не встрѣчается [1]). Между тѣмъ у Θеофана онъ есть, что служитъ яснымъ подтвержденіемъ высказанной выше мысли объ отношеніи его къ Лейбницу [2]).

Если отъ вопросовъ философско-богословскихъ перейдемъ къ области собственно *психологической*, то увидимъ здѣсь другое явленіе. Въ этой послѣдней области Θеофанъ стоитъ больше *на почвѣ средневѣковыхъ понятій*, чѣмъ на почвѣ понятій новой философіи, которыя въ это время еще многими не были поняты и не получили популярности. Такъ, отношеніе между душею и тѣломъ онъ представляетъ въ смыслѣ полной зависимости послѣдняго отъ первой: душа образуетъ (informat) тѣло въ теченіи всей жизни послѣдняго (§ 171 тр. I). Личность онъ понимаетъ въ смыслѣ существованія per se, а не въ смыслѣ единства сознанія, или самосознанія, какъ понимали ее Декартъ [3]), Локкъ [4]) и Лейбницъ [5]). Классификацію чувствованій (affectus) Θеофанъ приводитъ всецѣло по Θомѣ Аквинату (§ 161 тр. I). Онъ дѣлитъ чувствованія на желательныя (concupiscibiles) и страстныя, или чувствованія гнѣва (irascibiles). Къ первымъ относятся: любовь (amor), желаніе (desiderium), радость (gaudium), ненависть (odium), отвращеніе (fuga) и печаль (tristitia); къ послѣднимъ принадлежатъ: надежда (spes), отчаяніе (desperatio) гнѣвъ (ira), смѣлость (audacia) и страхъ (timor). Эти же самыя одиннадцать чувствованій перечисляетъ Аквинатъ и также дѣлитъ ихъ на указанные два разряда [6]). Изъ психическихъ способностей Θеофанъ отводитъ видное мѣсто волѣ (насколько можно судить по его ученію о „волѣ Божіей“)· подъ нее онъ подводитъ и желанія и въ собственномъ смыслѣ чувствованія (§ 161), не признавая такимъ образомъ за чувствованіями самостоятельнаго значенія. Это много напоминаетъ ту дихотомію души на умъ и волю, которая получила свое начало въ средніе вѣка и была господствующею въ XVII и XVIII вѣкахъ [7]) до временъ Канта.

---

opera philosophica. p. I praefatio p. XXXIII), между тѣмъ позднѣйшая изъ богословскихъ системъ, которыми пользовался Θеофанъ,—система Голлазія издана въ первый разъ въ 1707 г. (Goss., Gesch. der pract. Dogmatik. 1857, B. II, s. 495).

[1]) Gerhard вмѣсто «contingentia» употребляетъ въ данномъ мѣстѣ терминъ «possibilia» (Exegesis l. II, § 61). У Аманда Полянскаго вмѣсто понятія условности вещей стоитъ старое понятіе движенія—motus (Synt. theol. l. II, c. IV, num. X). Въ системахъ Квенштедта и Голлазія вовсе не приводится космологическаго доказательства.

[2]) Космологическое доказательство формы Лейбница находится и въ сочиненіи Вольфа († 1754): Theologia naturalis. P. I, cap. I, § 24 и 99). Но сочиненіе это издано было лишь въ 1736—1737 гг. и потому при написаніи своего богословія Θеофанъ не могъ воспользоваться имъ. [3]) Braun, der Begriff «Person» s. 131. [4]) ibidem., s. 133. [5]) Non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et *conscientiam sui* et *memoriam pristini status*, et ut verbo dicam, *personam* servat, т. е. homo (Epistola ad Wagnerum p. 466 т. V Leibnitii opera philosophica pars II).

[6]) Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilitet spes et desperatio, timor et audacia, et ira cui nulla passio opponitur (Sum. theol. t. II, qu, XXIII, art. 4, p. 201a. изд. Migne 1841).

[7]) Н. Грота «Психол. чувствованій въ ея истор. и глав. основахъ» 1880. с. 61 и 65.

Изъ всего вышесказаннаго объ отношеніи Ѳеофана къ философіи видно, что прямыхъ заимствованій изъ послѣдней въ изслѣдуемыхъ трактатахъ очень немного. И это понятно. Ѳеофанъ, по складу своего ума, не былъ философомъ [1]), онъ былъ человѣкомъ практическимъ, онъ не могъ долго удерживаться на отвлеченной высотѣ и вездѣ искалъ непосредственнаго отношенія къ окружающей его дѣйствительности [2]). Но одно важное значеніе могло имѣть для него знакомство съ могучимъ движеніемъ новой богословской мысли: оно могло развить въ немъ тотъ критицизмъ и то стремленіе къ самостоятельности, которыя характеризуютъ общее направленіе его ума.

Насколько Ѳеофанъ обладалъ критическимъ талантомъ, это отчасти увидимъ изъ его отношенія къ социніанству, разсмотрѣніе чего составляетъ предметъ изслѣдованія слѣдующей главы.

Глава IV. Отношеніе Ѳеофана къ социніанству.

Другимъ послѣ философіи явленіемъ мысли, вліявшимъ на изслѣдуемые трактаты, было социніанство: опроверженіе его составляетъ главную цѣль написанія втораго трактата. Такимъ образомъ для правильнаго пониманія втораго трактата необходимо ближе познакомиться съ исторіею социніанства, и опредѣлить отношеніе къ нему Ѳеофана.

Первоначальнымъ источникомъ социніанства былъ тотъ свободный антирелигіозный образъ мыслей, который въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ распространился въ Италіи [3]) и породилъ германскую реформацію. Ближайшимъ родоначальникомъ его на этой почвѣ былъ Михаилъ Серветъ, сожженный въ Женевѣ въ 1555 г. [4]). За Серветомъ къ болѣе раннимъ антитринитаріямъ относятся: Грибальди, Бландрата, Альціати, Гентиле и др. [5]). Впрочемъ, Италія недолго была мѣстопребываніемъ социніанъ. Преслѣдуемые инквизиціею, они перешли въ Швейцарію и Германію [6]), гдѣ представители гуманизма сочувственно принимали ихъ, какъ людей образованныхъ. Здѣсь же получили свое научное образованіе корифеи социніанства—Лелій Социнъ, родившійся въ Сіенѣ въ 1525 г. [7]) и Фавстъ Социнъ, родившійся тамъ же въ 1539 г. [8]) (дядя и племянникъ). Эти два лица соединили разрозненныхъ унитаріевъ въ одну церковную общину и выработали для нихъ систему вѣроученія. Теперь, подъ вліяніемъ нѣмецкой реформаціи, унитаризмъ Сервета сдѣлался „социніанствомъ“ [9]). Но, вотъ, скоро

---

[1]) Морозовъ, Ѳеоф. Прок., какъ писатель, стр. 147. [2]) ibidem., стр. 280.

[3]) Geschichte der christ. Kirche, Baur, 1863, s. 440.

[4]) Theol. Procóp. lib. ses., p. 486. [5]) Baur, Die chr. Lehre von der Dreieinig. s. 105, прим. [6]) Baur, Gesch. d. chr. Kirche, s. 451. [7]) Otto Fock, Der Socinianismus, Kiel, 1847, erste Abtheil, p. 135. [8]) ibid. p. 159.

[9]) Baur, Die chr. Lehr. v. d. Dr., s. 107 прим. и Gesch. d. chr. Kirch., s. 450. Нѣкоторые ученые, напр. Вальхъ въ «Bibliotheca theologica selecta» (t. I, p. 950),

обнаружилось, что социніанство въ своемъ ученіи находится въ противорѣчіи съ протестантствомъ, и социніане стали подвергаться преслѣдованію со стороны протестантовъ. Ихъ стали гнать отовсюду— изъ Швейцаріи, Германіи, Англіи и Нидерландовъ. Куда имъ было обратиться? Пріютомъ для нихъ могла служить только Польша Въ Польшѣ въ это время, въ правленіе Сигизмунда II Августа (1548—1572), „друга протестантовъ“ [1]), и Стефана Баторія (1574—1586), человѣка свободомыслящаго, предоставлялась полная свобода вѣроисповѣданія самымъ разнороднымъ религіознымъ партіямъ [2]). Либеральное правительство еще гордилось тѣмъ, что въ цѣломъ свѣтѣ нигдѣ такъ не уважается свобода мысли, слова и дѣла, какъ въ Польшѣ [3]). Сюда, дѣйствительно, и устремились социніане, и съ уваженіемъ были принимаемы поляками „за свои познанія и утонченные нравы“ [4]). Еще Лелій Социнъ путешествовалъ сюда изъ Германіи и имѣлъ успѣхъ въ распространеніи своего ученія даже при дворѣ Сигизмунда Августа [5]). Послѣ него Фавстъ Социнъ въ 1579 г. совсѣмъ переселился въ Польшу и жилъ здѣсь до самой смерти: онъ умеръ польскимъ дворяниномъ въ Люловицѣ въ 1604 году [6]). Фавстъ Социнъ окончательно утвердилъ социніанство въ Польшѣ. Благодаря дѣятельности Фавста социніанская община пришла въ цвѣтущее состояніе, которое продолжалось и послѣ смерти этого замѣчательнаго социніанскаго дѣятеля. Средоточіемъ научнаго образованія социніанъ съ начала XVII в. былъ польскій городокъ Ракова (Rakau), находившійся въ сандомірскомъ воеводствѣ [7]). Здѣсь находилась знаменитая „раковская школа“ (основанная въ 1602 г.) [8]), въ которой нерѣдко обучалось до тысячи воспитанниковъ и между ними до 300 польскихъ дворянъ; справедливо современники называли ее „сарматскими Аѳинами“ [9]). Такое цвѣтущее состояніе социніанской общины продолжалось до 30-хъ годовъ XVII ст.; съ этого времени началось ея паденіе. Іезуиты, впервые явившіеся въ Польшу при Стефанѣ Баторіѣ [10]) и стѣснившіе протестантовъ [11]), принялись, наконецъ, и за социніанъ. И вотъ уже въ 1632 г., при избраніи короля Владислава IV, благодаря старанію іезуитовъ, дѣлались попытки положить конецъ терпимости социніанъ [12]). Затѣмъ, въ 1638 г., послѣ кощунства, совершеннаго раковскими студентами надъ распятіемъ Спасителя, состоялось опредѣленіе варшавскаго сейма, по которому школа, типографія и церковь социніанъ, находившіяся въ Раковѣ, были у нихъ отобраны, и

считаютъ нужнымъ строго различать между «социніанствомъ» и антитринитаризмомъ Сервета.

[1]) Baur, Gesch. d. chr. Kirch., s. 452. [2]) ibidem.

[3]) Морозовъ, «Ѳеоф. Прокоп., какъ писатель», стр. 44.

[4]) Baur, Gesch. d. chr. K., s. 452. [5]) Kirch.—Lex.. Wetzer, на слово «Socin».

[6]) Ibid. [7]) Baur, Gesch. d. chr. K., s. 452.

[8]) Moshemii Institut. hist. ecclesiast., p. 718. [9]) Baur, Gesch. d. chr. K. s. 454.

[10]) Руков. ко всеоб. истор., ч. 3, Иловайскій, 1877 г., стр. 106.

[11]) Baur, Gesch. d. chr. K., s. 217

[12]) Baur, Gesch. d. chr. K., s. 455.

всѣ учителя школы были изгнаны отсюда [1]). Наконецъ въ половинѣ XVII в. социніанамъ нанесенъ былъ рѣшительный ударъ. Въ 1658 г., въ правленіе Яна Казиміра, королевскимъ эдиктомъ назначено было послѣднимъ срокомъ терпимости социніанъ 16-е іюля 1660 г. [2]). Этотъ эдиктъ безпощадно былъ приведенъ въ исполненіе: социніане были изгнаны, успѣвъ спасти только малую часть своего имущества [3]). Такъ кончилось существованіе социніанской общины въ предѣлахъ Польши. Главнымъ мѣстопребываніемъ социніанъ теперь сдѣлалась Трансильванія, или семиградская область. Вотъ нѣсколько словъ о состояніи социніанства въ этой области.— Социніанство распространилось въ Трансильваніи изъ Польши еще въ XVI в. Впервые оно принесено сюда въ 1563 году [4]) социніанинома Георгомъ Бландратой († 1590 г.) [5]). Съ тѣхъ поръ здѣшняя социніанская община все болѣе и болѣе росла и особенно увеличилась чрезъ присоединеніе [6]) къ ней значительной части социніанъ, изгнанныхъ изъ Польши. Во времена Ѳеофана Прокоповича центромъ социніанства былъ семиградскій городъ Кляузенбургъ (Klausenburg): здѣсь находились ихъ главная церковь, коллегіумъ и типографія [7]). Отсюда-то распространялись теперь по всему свѣту ихъ сочиненія [8]), тревожившія умы многихъ людей, хотя сами они уже не могли открыто являться въ другія страны для распространенія своего ученія и даже въ Трансильваніи стали подвергаться нападеніямъ со времени перехода этой области подъ власть австрійскаго императорскаго дома [9]).

Изъ вышесказаннаго видно, что мѣстомъ процвѣтанія социніанства была Польша,—страна смежная съ Россіею. Такая близость главнаго мѣста развитія социніанства съ Россіею, конечно, не могла остаться безъ вліянія на послѣднюю, тѣмъ болѣе, что въ составъ Польши входили нѣкоторыя русскія области, въ которыхъ значительно распространено было социніанство, и что нѣкоторые социніанскіе проповѣдники издавали тенденціозныя сочиненія на русскомъ языкѣ. Таковъ, напримѣръ, былъ литовецъ Симонъ Будный, ученый социніанскій проповѣдникъ, бывшій священникомъ въ Kleczъ и затѣмъ въ Losc'ѣ [10]), издавшій между многими другими сочиненіями два сочиненія на русскомъ языкѣ (въ Несвижѣ въ 1562 г.): „Катихизисъ“ и „обѣ оправданіи грѣшнаго человѣка предъ Богомъ“ [11]). Въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ, подобно многимъ дру-

[1]) ibidem. [2]) ibidem. [3]) ibidem.

[4]) Moshemii, Instit. hist. ecclesiast., p. 718. [5]) Niedner. Gesch. der chr. Kirch., 1846, s. 684 [6]) Baur, Gesch. der chr. Kirch., s. 458, [7]) ibidem. s. 618.

[8]) Theol. Procop. lib. sec., p. 821—822.

[9]) Otto Fock, Der Socianismus erste Abth., 260. По приказанію императора Карла VI, въ 1716 г. церковь, коллегіумъ и типографія, находившіеся въ Кляузенбургѣ, были разрушены (ibidem).

[10]) Sandii, Bibliotheca anti-trinitariorum, Freistadii, 1684, p. 54.

[11]) Полное заглавіе этого катихизиса—слѣдующее: «Катихизисъ, то естъ наука стародавная христіаньская, отъ светого писма для простыхъ людей языка рускаго въ пытаніяхъ и отказѣхъ събрана» (Библіологич. словарь и черновые къ нему ма-

гимъ соцініанскимъ катихизисамъ и исповѣданіямъ вѣры, антитринитарныя идеи пропущены столь осторожно и лукаво [1]), что „простые люди языка русскаго“ едвали могли различать въ нихъ ложь отъ истины и безопасно пользоваться ими. Все это способствовало проникновенію соцініанскихъ идей въ Россію. Уже въ XVI в. появилось въ Великороссіи религіозное движеніе, аналогичное съ соцініанствомъ; это были ереси Матѳея Башкина и Ѳеодосія Косаго, отрицавшія догматъ троичности лицъ въ Богѣ [2]). Хотя эти ереси по своему происхожденію, можетъ быть, и самобытны, но во всякомъ случаѣ связь съ соцініанствомъ нѣкоторыхъ моментовъ развитія ихъ несомнѣнна. Учителемъ Башкина, по его собственному сознанію, былъ литовецъ аптекарь Матѳей [3]); о Ѳеодосіѣ же Косомъ извѣстно, что онъ, бѣжавъ изъ Москвы, прямо присталъ къ польскимъ антитринитаріямъ [4]). О Косомъ преосв. Филаретъ говоритъ, что онъ, „начитавшись соцініанскаго ученія, прямо высказывалъ самыя дерзкія выходки Социна [5]). Опроверженіемъ ереси Косаго служило сочиненіе Зиновія Отенскаго „Истины показанія къ вопросившимъ о новомъ ученіи“,—этотъ замѣчательный богословскій памятникъ XVI вѣка, служившій нѣкоторымъ образомъ прецедентомъ втораго трактата Ѳеофана. Если столь значительно соцініанство вліяло на Великороссію, то тѣмъ болѣе это необходимо сказать о Малороссіи. По свидѣтельству Ѳеофана, соцініанскіе проповѣдники „не такъ

теріалы П. М. Строева, изд. А. Ѳ. Бычкова, Спб., 1882 г., стр. 34). Какъ этотъ трудъ, такъ и другое упомянутое сочиненіе Буднаго изданы послѣднимъ при содѣйствіи Матвѣя Кавечинскаго, намѣстника несвижскаго и Лаврентія Крышковскаго (тамъ же, стр. 35 и Опытъ росс. библ. Сопикова, ч. I, 793).

[1]) Старецъ Артемій, бывшій игуменъ Троицкаго Сергіева монастыря, въ своихъ посланіяхъ къ Симону Будному (помѣщенныхъ въ IV томѣ русской исторической библіотеки, издаваемой археографическою коммиссіею) такъ говоритъ о катихизисѣ Буднаго. «Тако убо, въ переднихъ, перины мягки велми постлали есте; можетъ же поломати кости възлегій на нихъ» (Рус. истор. библ. т. IV, Спб. 1878 г. столб. 1289). «А яже, по сихъ подъ тою мягкостію и ножа остры уготовасте, не тѣлеса закалающа (менѣе бы было злое), но душа злымъ ученіемъ вѣчной смерти предающе» (столб. 1290). При этомъ Артемій указываетъ слѣдующіе примѣры намѣренно допущенныхъ выраженій, заключающихъ въ себѣ неправильныя мысли. «И въ своихъ суемудренныхъ книжкахъ подъ прикрытіемъ невидѣнія пишутъ», говоритъ онъ о еретикахъ, «отдѣляючи Сына и Духа Святаго отъ божества, якоже самъ, твоя милость (съ паномъ Кавешинскимъ и Кришкевскимъ) писали есте въ книжкахъ, нарицаемыхъ отъ васъ «Оправданіе», въ нейже на концы сице запечатлѣлъ еси: «*Богу нашему слава съ Отцемъ и Святымъ Духомъ*». Не мню азъ отъ невѣжества тако писати вамъ. Каждый бо вѣсть отъ наученыхъ, яко же «Богъ» имя о съвръшеномъ божествѣ пріемлется, а не о единомъ лицѣ» (столб. 1314). Потомъ, паки изъисняючи мудрованіе ваше, а значнѣй писали есте въ тыхъ же книжкахъ другій конецъ тако: «*Богу единому слава съ Сыномъ и Святымъ и Духомъ*». Сице бо исповѣдающе, на пути погибели сташа. Разлучивъ бо естества божественнаго единства, извѣщалъ еси смертныя глаголы богохульныхъ ересей» (ст. 1315).

[2]) Рук. къ церк. ист., Знам., стр. 177; Церк. истор. Филарета, періодъ 3, 1857 г., стр. 86. [3]) Рук. къ церк. истор., Знамен., стр. 177.

[4]) Истор. рус. церк. Филарета, пер. 3, стр. 64; рук. къ церк. истор., Знамен., стр. 179. [5]) Истор. русс. церк. Филарета, періодъ 3, стр. 89.

давно“ (paucis abhinc annis) проникли даже въ Кіевъ [1]). Во времена самого Ѳеофана социніанство имѣло здѣсь значительный успѣхъ: многіе неопытные люди были прельщаемы ихъ сочиненіями [2]). Все это показываетъ, что социніанство имѣло тогда близкое отношеніе къ судьбамъ нашего отечества.

Такова внѣшняя исторія социніанства. Какимъ оно является съ своей внутренней стороны? Насколько твердо стояло оно въ своей догматикѣ? Мы отвѣтимъ на эти вопросы, если охарактеризуемъ систему общепринятаго ими вѣроученія.—Главные пункты ихъ вѣроученія слѣдующіе: „въ сущности божества есть только одно лице“ [3]); Сынъ Божій есть только простой человѣкъ усыновленный въ Бога [4]), которому впрочемъ приличествуетъ божеское [5]) почитаніе (divinus honor); Духъ Святый есть только безличная вѣчная сила (virtus) Отца [6]); вочеловѣченія Сына Божія не было [7]); смерть Христа не имѣетъ искупительнаго значенія, будучи только примѣромъ высокаго самоотверженія, подкрѣпляющимъ его ученіе [8]); наконецъ, человѣкъ спасается своими собственными силами, безъ внутренняго содѣйствія благодати [9]). Очевидно, что такимъ ученіемъ низпровергаются всѣ основы христіанства, разрушаются всѣ пункты православной догматики. Такое поразительное явленіе въ исторіи богословія Ѳеофанъ справедливо объясняетъ тѣмъ, что социніане колебали центръ православной догматики — ученіе о Троицѣ, отъ котораго „получаютъ свою силу“ всѣ остальныя догматическія ученія [10]). Повредивъ это основное православное ученіе, они какъ бы стремглавъ низвергаются съ вершины горы, не имѣя силъ остановиться ни на одномъ богословскомъ пунктѣ. Оцѣнивая всю ихъ систему съ одной общей точки зрѣнія, нужно сказать, что въ ней замѣчаются противорѣчія, разрозненность, безпринципность [11]). То Богъ представляется какъ абсолютное существо въ ученіи о Немъ, какъ абсолютной волѣ [12]), то Онъ низводится въ область конечнаго бытія чрезъ ограниченіе свойствъ—предвѣденія, вѣчности и всемо-

[1]) Omnis illa ministrorum colluvies, quae *paucis abhinc annis* per Poloniam et Volhyniam sparsa fuit et *in hanc nostram civitatem* irrepserat, nunc vero in angulo Transylvaniae erroris suae sedem constituit (Procop., Theol., lib. sec. p. 486).

[2]) Volant ubique... illius furfixis hominum libelli et *in manus imperitorum involantes misere miseras conscientias excruciant.* Ibidem.

[3]) Catechesis racoviensis, ed Oederi, qu. 71.

[4]) Baur, Die chr. L. v. d. Dreiein. s. 128, 138, 139. Впрочемъ названія purus или merus homo социніане избѣгаютъ.

[5]) Cat. Racov. Oederi, qu 237. Социніане называли Христа даже «истиннымъ Богомъ» (verus Deus.—Cat. Racov. qu. 120) въ смыслѣ обожествленія Его. Впрочемъ, между ними были и лица, отрицавшія почитаніе Христа. Замѣчательнѣйшими представителями партіи послѣдняго рода (немногочисленной въ сравненіи съ противною партіею) были: Францискъ Давидисъ, Симонъ Будный, Іаковъ Палеологъ, Христіанъ Франкенъ и Іоаннъ Зоммеръ (Moshem. Instit. hist. eccles. p. 723).

[6]) Catechesis racoviensis, ed. Oederi, qu. 371. [7]) Baur, Die chr. L. v. d. Dreiein. s. 129.

[8]) Gerh. hoci theol. t. I, De Deo P. et act. e. Filio § 100 и § 150 num. 4.

[9]) Gerh De Deo P. et act. e. F. § 151. [10]) Procop., Theol., lib. sec., p. 816.

[11]) Ibidem. [12]) Meier, Die Lehre on vder Trintat, 1844, 213, s. 24 и 19.

ществa [1]); то допускается возможность соединенія безконечнаго съ конечнымъ въ ученіи объ обожествленіи Христа, то эта возможность отрицается чрезъ отрицаніе православнаго ученія о вочеловѣченіи Сына Божія. Вездѣ замѣтна смѣсь раціонализма съ мистицизмомъ. Словомъ, трудно сказать, что служитъ въ ихъ системѣ организующею мыслію. Но не такимъ является социніанство, если обратимъ вниманіе на частности его системы, на тѣ доказательства, которыми оно обосновываетъ свое ученіе. Здѣсь сразу бросается въ глаза значительная ученость социніанскихъ писателей. Съ этой-то стороны и казалось опаснымъ для православія разрушительное движеніе социніанской мысли. Вотъ почему Θеофанъ считаетъ социніанъ самыми опасными врагами ученія о Троицѣ, какихъ только знаетъ церковная исторія. Социніане „приложили всѣ силы ума, все стараніе и тщательность, все усиліе и трудъ, подвинули, какъ говорятъ, всякій камень для того, чтобы поколебать эту святѣйшую тайну; я думаю, говоритъ Θеофанъ, что древніе савелліане и аріане не совершили даже *десятой части* того труда, который представляютъ сочиненія этихъ немногихъ людей: ибо для того, чтобы увернуться отъ какого либо одного свидѣтельства Писанія, они издаютъ большіе трактаты“ (§ 58). Социніане чрезъ раскрытіе и защиту своего ученія создали цѣлую литературу: въ ихъ лагерѣ было болѣе 40 писателей [2]), усердно работавшихъ на литературномъ поприщѣ въ пользу своего ученія. Понятно, что аріанство, эта грандіозная въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ секта, въ отношеніи количества и качества своихъ ученыхъ силъ далеко не можетъ равняться съ социніанствомъ. Этимъ-то умственнымъ превосходствомъ противниковъ и объясняетъ Θеофанъ тѣ необычайные успѣхи, какіе имѣло ихъ ученіе въ Польшѣ въ XVII столѣтіи [3]).

Изъ вышесказаннаго видно, какимъ направленіемъ должно отличаться научное сочиненіе, имѣющее цѣлью разбить социніанскую систему. Во-первыхъ, оно должно обращать преимущественное вниманіе на главное заблужденіе противниковъ, которымъ опредѣляются всѣ другія ихъ заблужденія, т. е. на заблужденія относительно ученія о Троицѣ. Во-вторыхъ, чтобы быть радикальнымъ, оно должно ударять на сильнѣйшую сторону противниковъ, т. е. на ихъ частную аргументацію. Тому и другому требованію вполнѣ удовлетворяетъ трактатъ Θеофана.

---

[1]) Baur, Die chr. L. v. d. Dr. ss. 111 и 114.

[2]) Вальхъ въ «Bibliotheca theologica selecta» (t. I. c. V) перечисляетъ социніанскихъ писателей въ количествѣ 41. Изъ нихъ главнѣйшими имъ считаются 15 писателей (Лелій Социнъ, Фавстъ Социнъ, Валентинъ Шмальцъ, Іоаннъ Креллъ, Христофоръ Креллъ, Христофоръ Остородтъ, Георгъ Енъединъ, Іеронимъ Московскій, Іона Шлихтингъ, Волькель, Штегманнъ старшій, Штегманнъ младшій, Мартинъ Руаръ, Людовикъ Вольцогенъ и Самуилъ Креллъ).

[3]) At proximo superiore seculo cum Faustus Socinus ex Italia ad Helvetias et inde in Poloniam emigravit, ac tantum brevi profecit, ut pene toto illo regno sua toxica disperserit, quanam, quaeso alia... vi tantopere promovit res suas, nisi: *acutissimis suis suorumque scriptis* (p. 821).

Посмотримъ теперь, какъ Θеофанъ удовлетворяетъ второму изъ сейчасъ указанныхъ требованій, именно, какъ онъ опровергаетъ частные аргументы „самосатцевъ“ [1]), направленныя противъ догмата о пресвятой Троицѣ. Здѣсь мы будемъ имѣть дѣло съ полемическою частью трактата.

Такъ какъ по ученію противниковъ догматъ о пресвятой Троицѣ противорѣчитъ и разуму, и свящ. Писанію, то доказательства ихъ естественно распадаются на два разряда: на философскія и богословскія.

Разборомъ чисто философскихъ доказательствъ Θеофанъ много не занимается, потому что онъ въ принципѣ отвергаетъ ихъ компетентность въ дѣлѣ разсужденія о тайнѣ пресвятой Троицы. Эта величайшая тайна находится „внѣ сферы предметовъ, доступныхъ нашему пониманію“,—„*выше нашего пониманія*“ (§ 59), такъ что она не можетъ быть ни *доказываема*, ни *опровергаема* изъ естественнаго разума. Законы внутренней жизни Бога не совпадаютъ съ законами нашего мышленія. Поэтому доказательства изъ естественнаго разума (ex naturali ratione) должны быть просто отвергаемы чрезъ отрицаніе слѣдствій, хотя бы выводъ въ нихъ и былъ совершенно правиленъ въ отношеніи къ силлогистической формѣ. На такія доказательства даже вовсе не стоило бы отвѣчать (mera naturalis ratiocinatio digna, cui nihil respondeatur—§ 59); ихъ вовсе не слѣдовало бы допускать на „богословскій форумъ“ (§ 61). Принципъ при разсужденіи о божественныхъ тайнахъ есть не разумъ, но вѣра, господствующая надъ разумомъ. Тайна Троицы не только выше нашего разума, но и вообще „*выше природы*“ (supra naturam) [2]). Поэтому доказательства противниковъ противъ тайны Троицы, въ которыхъ заключается отъ естественнаго бытія къ сверхъестественному, ложны: въ нихъ дѣлается заключеніе a non causa, ut causa. Подобныя доказательства легко опровергаются чрезъ разграниченіе между „естественнымъ“ и „сверхъестественнымъ состояніемъ“ (§ 59). Вотъ примѣры подобнаго доказательства. Два бытія реально различныя не могутъ быть реально однимъ и тѣмъ же. Но Отецъ и Сынъ

[1]) Названіе »Samosateni« есть самое любимое наименованіе Θеофана, прилагаемое къ социніанамъ (названіе «Sociniani» онъ употребляетъ болѣе рѣдко), основанное, очевидно, на сопоставленіи ученія послѣднихъ съ ученіемъ древняго антитринитарія Павла Самосатскаго: въ данномъ случаѣ онъ слѣдуетъ Беллярмину, у котораго въ разсужденіи «de Christo» (находящемся въ первомъ томѣ его сочиненія «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos») довольно часто употребляется это названіе въ приложеніи къ социніанамъ, и Николаю Цихонскому, которому принадлежитъ сочиненіе: «Credo arianorum, seu confessionis socinianorum, vel *samosatenistarum*, vulgo arianorum, symboli apostolici vestem luxlaniciis fraudulenter indutae, imposturae detectae» (Walchii, Biblioth. theolog. selecta, t. I, p. 938). У западныхъ богослововъ, писавшихъ противъ социніанъ, наиболѣе употребительными названіями послѣднихъ были два: «photinani» и «sociniani».

[2]) По воззрѣнію Θеофана, естественное откровеніе, дающее познаніе только о единствѣ Бога и о другихъ Его общихъ свойствахъ, не можетъ научить догмату о троичности (p. 484).

реально различны между собою. Слѣдовательно, Отецъ и Сынъ не могутъ быть реально однимъ и тѣмъ же Богомъ. Обѣ посылки здѣсь совершенно правильны, но съ выводомъ нельзя согласиться, потому что аксіома, составляющая большую посылку, правильна только въ области конечнаго бытія, а не безконечнаго. Помимо этого общаго недостатка, многія чисто философскія доказательства противниковъ страдаютъ частными логическими недостатками. Для примѣра авторъ разбираетъ два философскія доказательства, взятыя изъ сочиненія Іоанна Крелла „De uno Deo Patre“ (полное заглавіе котораго есть слѣдующее: „De uno Deo Patre libri duo, in quibus multa etiam de Filii Dei et Spiritus Sancti natura disseruntur“) [1]. Первое доказательство (изъ lib. II sect. I, cap. II), такого рода. „Богъ есть троиченъ въ лицахъ; но каждое Лицо есть Богъ; слѣдовательно, каждое Лицо есть троично въ Лицахъ“ (§ 61). Второе доказательство (взятое изъ lib. II sect. I, cap. III сочиненія „De uno Deo Patre“) слѣдующее. „Что реально тожественно съ чѣмъ-либо однимъ, то реально тожественно между собою. Но божественныя Лица реально тожественны съ одною божественною сущностью. Слѣдовательно, божественныя лица тожественны между собою, или не различаются другъ отъ друга“ (§ 62). Въ первомъ доказательствѣ Ѳеофанъ находитъ слѣдующіе недостатки. 1) Большая посылка не общая, какъ это требуется силлогистическими правилами, а частная, потому что понятіе Богъ не есть *родовое* понятіе при данномъ содержаніи. 2) Здѣсь замѣчается ошибка—quaternio terminorum: слово „Богъ“ въ большей посылкѣ берется абстрактно, т. е. въ раздѣленіи отъ Лицъ, а въ меньшей конкретно, т. е. въ соединеніи съ извѣстнымъ Лицемъ, и посему вмѣсто трехъ терминовъ—„Богъ“, „троичный въ Лицахъ“, и „Лицо“ является 4 термина—два термина изъ слова „Богъ“ и термины: „троичный въ лицахъ“ и „Лицо“. Во второмъ доказательствѣ авторъ также находитъ quaternio terminorum: здѣсь понятіе тожественности или единства въ большей посылкѣ берется абстрактно (по отношенію къ божественнымъ Лицамъ), а въ меньшей конкретно. По образцу этихъ доказательствъ (замѣчаетъ авторъ) опровергаются и другія пять доказательствъ Крелла, которыя онъ (т. е. авторъ) приводитъ въ § 63.

Иначе относится Ѳеофанъ къ доказательствамъ противниковъ, основаннымъ на св. Писаніи, или такъ называемымъ „богословскимъ доказательствамъ“. Къ нимъ онъ относится съ величайшимъ вниманіемъ, признавая за ними полное право входа на „богословскую арену“. Что собственно служитъ характернымъ признакомъ, дѣлающимъ эти доказательства богословскими? Этотъ признакъ состоитъ въ томъ, что по крайней мѣрѣ одна изъ посылокъ доказательства, и именно та, въ которой лежитъ *вся сила его*, берется изъ *Писанія* [2]. Съ этой

---

[1]) Сочиненіе это находится въ 4 томѣ Iohannis Chrellii Francі operum omnium Irenopoli, post annum Domini 1656 (въ Bibliotheca fratrum Polonorum—собраніи социніанскихъ сочиненій, изданномъ Андреемъ Виссоватымъ).

[2]) Procop., Theol., lib. sec , § 64, p. 582.

точки зрѣнія авторъ не считаетъ богословскими доказательства въ родѣ слѣдующихъ. Каждое изъ божественныхъ лицъ или безконечно, или конечно. Если божественныя лица безконечны, то ихъ не можетъ быть много, потому что безконечное можетъ быть только одно. Если же они конечны, то должны быть безконечны по числу, чтобы соотвѣтствовать безконечной субстанціи. Или вотъ еще примѣръ. Множество лицъ служитъ или къ сохраненію вида, или къ усовершенствованію одного лица чрезъ другое. Ни то, ни другое не необходимо для Бога. Слѣдовательно, множества Лицъ въ Богѣ нѣтъ. Въ обоихъ этихъ доказательствахъ богословскій элементъ слишкомъ слабъ. Въ первомъ доказательствѣ—дилеммѣ вся сила лежитъ въ двойной меньшей посылкѣ (in assumtione duplici); во второмъ доказательствѣ вся сила заключается въ большей посылкѣ; между тѣмъ ни первая посылка, ни послѣдняя не основываются на Писаніи (с. IV). Такими доказательствами Ѳеофанъ не занимается много; вниманіе свое онъ сосредоточиваетъ только на доказательствахъ такого рода, которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ указанному понятію о богословскомъ доказательствѣ.

Богословскія доказательства опровергаются Ѳеофаномъ чрезъ разборъ одного изъ важнѣйшихъ соцініанскихъ сочиненій, направленнаго противъ догмата о пресвятой Троицѣ. Нужно замѣтить, что Ѳеофанъ имѣлъ подъ руками сочиненія нѣсколькихъ соцініанскихъ писателей — Фавста Социна, Іоанна Крелла, Валентина Шмальца († 1622 г.) [1]), Адама Гослава († 1640 г.) [2]),—изъ которыхъ первые три принадлежатъ къ числу главнѣйшихъ ученыхъ представителей соцініанства,—и другихъ отчасти безъимянныхъ авторовъ [3]). Изъ сочиненій Фавста Социна имъ упоминаются слѣдующія, какъ находившіяся у него подъ руками: animadversiones in assertiones Collegii Posnaniensis de uno et trino Deo [4]), defensio animadversionum adversus Gabrielem Evtropium edita Racoviae anno 1618 [5]), scriptum

[1]) Sandii, Bibliotheca anti-trinitariorum, p. 99.

[2]) Otto Fock, Der Socianismus, erste Abtheil., s. 193.

[3]) Ad primum quidem nihil reperi apud *Socinum, Chrellium, Smalcium* et alios quos *penes nos* habemus (Procop. Theol. p. 622 § 93). Apud Socinum, Smalcium, Chrellium, *Goslaum* aliosque anonymos ullam potui reperire exceptionem (ibid. p. 654 § 116). Сочиненій Франциска Давидиса († 1579), извѣстнаго представителя партіи соцініанъ, отрицавшихъ почитаніе Христа, авторъ, какъ самъ объ этомъ замѣчаетъ (p. 742), не имѣетъ. Христофора Остородта († 1611) и Георгія Енъедина († 1597) онъ цитуетъ по сочиненію лютеранскаго богослова Іосіи Штегманна «Photinianismus» (lib. sec. §§ 124, 126 и 135).

[4]) Procop. Theol. p. 627. Полное заглавіе этого сочиненія слѣдующее: Animadversiones in assertiones theologicas de Trino et Uno Deo adversus novos samosatenicos, ex praelectionibus collegii Posnaniensis excerptas. Написано и въ первый разъ издано въ свѣтъ это сочиненіе около 1583 г. Sandii, Bibl. antitr. p. 70.

[5]) Ibid., lib. sec. §§ 111 et 58. Это сочиненіе написано Фавстомъ Социномъ около 1584 г., въ защиту предъидущаго сочиненія. Полное заглавіе его слѣдующее: Defensio animadversionum in assertiones theologicas collegii Posnaniensis de Trino et Uno Deo adversus Gabrielem Eutropium Sadecium Canonicum Posnaniensem. Sandii, Bibliothanti-trinit. p. 71.

de invocatione Dei editum inter miscellanea theologica Racoviae typis Sebastiani Sternacii anno 1611 [1]) и epistola de actu baptismi editionis Racoviensis anno 1613 [2]). Изъ произведеній Іоанна Крелла онъ имѣлъ подъ руками (упомянутое нами выше) сочиненіе „de uno Deo Patre“ [3]), а изъ сочиненій Валентина Шмальца—refutatio secundi libri Martini Smiglecii [4]). Такимъ образомъ Ѳеофанъ не мало знакомъ былъ съ первоисточниками вѣроученія социніанъ. Онъ однако не призналъ нужнымъ заниматься спеціальнымъ опроверженіемъ доказательствъ, находящихся во всѣхъ знакомыхъ ему ихъ сочиненіяхъ,—считая совершенно достаточнымъ для своей цѣли опровергнуть спеціально только одно социніанское сочиненіе—„de uno deo Patre“, принадлежащее Іоанну Креллу. Это обстоятельство объясняется взглядомъ Ѳеофана на Крелла. Креллъ, по его взгляду, есть самый лучшій представитель социніанъ по богословской эрудиціи. „Одинъ онъ, говоритъ о немъ Ѳеофанъ, съ величайшимъ усердіемъ (summo studio) и съ особеннымъ стараніемъ тщательнѣйшимъ образомъ все изслѣдовалъ (§ 268) и „собралъ въ одну книгу“ (§ 252). Въ сочиненіи его „de uno deo Patre“ авторъ видитъ самое полное выраженіе антитетической стороны социніанскаго ученія о Троицѣ. Поэтому опровергнуть это сочиненіе значитъ опровергнуть ученіе всѣхъ социніанъ. „Въ немъ одномъ, говоритъ о Креллѣ авторъ, будутъ поражены и Арій и Самосатскій со всѣми ихъ послѣдователями“ (§ 268). Такой взглядъ Ѳеофана на Крелла и его упомянутое сочиненіе совершенно справедливъ. Креллъ, вышедшій изъ школы Эрнеста Зонера, профессора философіи альсторфскаго университета [5]), дѣйствительно, былъ замѣчательнѣйшимъ социніанскимъ ученымъ [6]). Объ упомянутомъ сочиненіи его Бауръ отзывается такъ: «на антитеческую часть его (т. е. сочиненія) можно смотрѣть какъ на *самое полное* собраніе всѣхъ доказательствъ, которыя съ этой точки зрѣнія направляемы были противъ церковнаго догмата“ (т. е. о Троицѣ) [7]). По остроумію это сочиненіе можетъ быть сравнено лишь съ сочиненіемъ Іоанна Людовика Вольцогена († 1661 г.), заключающимъ въ себѣ также

[1]) Procop. Theol. pp. 741 et 748. [2]) Ibid. p. 817. [3]) Procop, Theol, pp. 565, 569—580, 708 и др. [4]) Ibid. p. 668. [5]) Baur, Gesch. d. chr. K. S. 454.

[6]) Іоаннъ Креллъ родился въ 1590 г. во Франконіи, германской области. Онъ прекрасно изучилъ Аристотеля и его комментаторовъ,—хорошо владѣлъ языками, германскимъ, польскимъ, латинскимъ, греческимъ и еврейскимъ. Притѣсняемый за свои убѣжденія, онъ оставилъ свое отечество и удалился въ Польшу, именно въ Ракову, гдѣ и жилъ до самой смерти. Умеръ онъ въ 1633 г. на 43-мъ году своей жизни (отъ эпидемической болѣзни). См. vita Ioannis Chrellii francі въ Io. Chrellii Francі opera omnia tom. I. Креллъ оставилъ послѣ себя комментаріи почти на весь новый завѣтъ,—они занимаютъ первые три тома (въ двухъ фоліантахъ) его operum omnium (въ Bibl. fratrum Polonorum). Дидактическія и полемическія сочиненія его занимаютъ 4-й т. его operum omnium. Изъ полемическихъ сочиненій его замѣчательнѣйшія: «de uno Deo Patre», «de Deo ejusque attributis» и «de Spiritu Sancto»; изъ дидактическихъ этическіе трактаты.

[7]) Baur, Die chr. Lehre von der Deien., S 191.

критику церковнаго ученія о Троицѣ: Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes, nemlich von dem einigen Gott dem Vater und von dem einigen Gott in einem Wesen und dreien Personen, im J. C. 1646 (переведеннымъ на латинскій языкъ Штегманномъ младшимъ) [1]). Цѣлью упоминаемаго сочиненія Крелла служитъ доказать, что „нѣтъ другаго верховнаго Бога, кромѣ Отца“ [2]). Положеніе это доказывается въ двухъ книгахъ: въ первой оно подробно „аргументируется свидѣтельствами св. Писанія“, а во второй— доказательствами отъ разума. Ѳеофанъ опровергаетъ только первую книгу въ XVI—XVIII гл. своего трактата, такъ что всѣ возраженія Крелла, находящіяся въ этихъ главахъ, берутся именно изъ этой книги.

Разбирая возраженія Крелла противъ божества Сына, авторъ дѣлитъ ихъ на два разряда (§ 250). Къ первому разряду относятся доказательства „косвенно“ опровергающія божество Сына Божія, именно, выходящія изъ положенія, что „только одинъ Отецъ есть верховный Богъ“. Возраженія втораго рода „прямо“ направляются противъ божества Сына Божія. Идея этого дѣленія не принадлежитъ самому Ѳеофану: онъ взялъ ее у Крелла. Основное положеніе сочиненія Крелла, что „нѣтъ другаго верховнаго Бога, кромѣ Отца“, въ первой книгѣ его доказывается сначала *прямо* (directe)—чрезъ обоснованіе положенія, что „одинъ только Отецъ есть верховный Богъ“ (sectio prima), а затѣмъ *косвенно* (inderecte)— чрезъ обоснованіе положенія, что ни Сынъ Божій (sectio secunda), ни Духъ Святый (sectio tertia), не есть верховный Богъ. Ѳеофанъ и беретъ это дѣленіе Крелла; но, такъ какъ предметъ его главной мысли (въ XVI и XVII гл.) есть божество Сына, а не божество Отца (какъ у Крелла), то, держась этой точки зрѣнія, прямые аргументы Крелла (доказывающіе исключительно божество Отца) онъ называетъ косвенными, а косвенные (опровергающіе божество Сына)—прямыми. Такимъ образомъ, примѣненіе этого дѣленія у Ѳеофана получило нѣкоторую варіацію. Косвенныхъ доказательствъ Крелла Ѳеофанъ насчитываетъ семь [3]); они выводятся изъ слѣдующихъ мѣстъ Писанія 1) Іоан. XVII, 3, 2; 2) 1 Кор. VIII, 6; 3) Еф. IV, 6; 4) 1 Кор. XII, 4—6; 5) 1 Тим. II, 5; 6) Іоан. V, 44; Рим. XVI, 27; Іуд. 4 и 7) изъ видѣній книги Даніила и Апокалипсиса, въ которыхъ Богъ представляется, какъ *„единый царь“*. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ Креллъ въ выраженіяхъ—*„единый Богъ“*, *„единый истинный Богъ“*, *„единый премудрый Богъ“* и проч., употребляе-

[1]) Otto Fock, Der Socinianismus, erste Abtheil., SS 202—203. [2]) Такъ говорится въ небольшомъ отдѣлѣ, находящемся въ началѣ сочиненія и носящемъ заглавіе: scopus et distributio hujus operis» (p. 3).

[3]) У Крелла на самомъ дѣлѣ находится не 7 доказательствъ, а 8; но 4-е доказательство Крелла—изъ словъ Христа, Мѳ. 24, 36 и Мр. 13, 32 (p. 12, c. IV) Ѳеофанъ опускаетъ, вѣроятно потому, что считаетъ его тожественнымъ съ другимъ доказательствомъ противника—изъ Мр. 13, 32, находящимся въ той же книгѣ, sect. II c. IX (каковое доказательство Ѳеофанъ и опровергаетъ ниже—въ XVII гл.).

мыхъ объ Отцѣ, слово „*единый*“ относитъ къ субъекту „*Отецъ*“, такъ что выходитъ, что только одинъ Отецъ есть Богъ. Напримѣръ, выраженіе: „*да познаютъ Тебя единаго истиннаго Бога*“ (Іоан. XVII, 3), онъ понимаетъ въ такомъ смыслѣ: да познаютъ, что *только Ты, Отче*,—истинный Богъ (quod tu Pater solus es verus Deus), относя такимъ образомъ слово „solus“ къ слову „Pater“. Такое объясненіе Θеофанъ признаетъ ошибочнымъ и опровергаетъ его діалектически. Указавъ на свойство терминовъ, называемое appellatio, которое состоитъ въ томъ, что извѣстный терминъ можетъ быть относимъ только къ извѣстному слову предложенія, авторъ говоритъ, что въ упомянутыхъ выраженіяхъ Писанія слово „единый“ слѣдуетъ относить не къ субъекту „Отецъ“, а къ предикату „Богъ“. Напримѣръ, упомянутое выраженіе: „*да познаютъ Тебя единаго истиннаго Бога*“ слѣдуетъ понимать не въ этомъ смыслѣ: tu Pater solus es verus Deus, а въ такомъ: tu Pater es solus verus Deus—„*да познаютъ, что Ты, Отче,—единый истинный Богъ*“. Въ первомъ случаѣ одному Отцу приписывается божество, а во второмъ—Отцу приписывается аттрибутъ единства, общій всѣмъ тремъ лицамъ. На вопросъ о томъ, на чемъ основывается въ данномъ случаѣ отнесеніе термина „единый“ къ предикату именно, а не къ субъекту, авторъ отвѣчаетъ такъ: „такъ какъ и къ человѣческой рѣчи часто прилагается такое объясненіе; напримѣръ, если царствуютъ два царя, то я отлично могу сказать объ одномъ изъ нихъ: ты, Гонорій—царь, который есть одинъ истинный царь“ [1]). Такимъ образомъ авторъ основываетъ свое объясненіе на непосредственномъ чувствѣ естественности, простоты.—Прямыя возраженія Крелла противъ божества Сына авторъ дѣлитъ на два разряда: изъ нихъ одни берутся изъ тѣхъ же мѣстъ Писанія, гдѣ о Христѣ говорится уничиженно (humiliter), гдѣ Ему приписываются такія качества, которыя повидимому неприличны верховному Богу (§ 268); другія изъ нихъ берутся изъ величественныхъ выраженій Писанія о Христѣ—ex magnificis plenisque gloriae praedicatis (§ 269). Къ первымъ относятся 28 возраженій, дѣлаемыхъ на основаніи различныхъ мѣстъ Писанія главнымъ образомъ Новаго завѣта [2]). Къ вторымъ принадлежатъ слѣдующія 7 возраженій, которыя выводятся: 1) изъ наименованія Христа Сыномъ Божіимъ, 2) изъ 1 Кор. XV, 24 и сл.,

---

[1]) Procop., Theol., p. 775.

[2]) Эти мѣста Писанія—слѣдующія: 1) Іоан. VII, 16 и 17; VIII, 28; XII, 49 и 50 и XIV, 10 и 24; 2) Іоан. VII, 28 и 29, VIII, 42; 3) Іоан. V, 30; VI, 38; 4) Іоан VIII, 50 и 54; 5) Іоан. XII, 44; 6) Мрк. XIII, 32; 7) Мѳ. XX, 23; 8) Матѳ. XIX, 17; 9) Мѳ. XXVI, 39; Лук. XXII, 42; 10) Евр. V, 4; 11) Іоан. XIV, 28; 12) Гал. IV, 4; 13) Іоан. X, 18; XII, 49; Рим. V, 19. Фил. 11, 8; Евр. VIII, 2; 14) Іоан. XVII; Мѳ. XXVI, 39 и сл., Лук. XXII, 41 и сл.; Мѳ. XXVII, 46; Евр. V, 7; 15) Іоан. III, 35; 16) Дѣян. II, 36 и Фил. II, 9; 17) Іоан. V, 36; XI, 41, I, 3; Кол I, 16 и 20; 18) Іоан. VIII, 16; 19) Іоан. VIII, 14; 20) Іоан. VIII, 29; 21) Іоан. XX, 17; апок. III; 12; Мѳ. XXVII, 46; Еф. I, 17; 22) 1 Кор. XI, 3; 23) 1 Кор. III, 21—23; 24) Евр. V, 6 и псал. CX, 4; 25) Дѣян. III и XIII, 33; Гал. I, 1; 1 Θесс. I, 9; 26) Ис. XI, 2, 27; Мѳ. IV, 1 и слѣд.; Лук. IV, 1 и слѣд.; 28) Кол. I, 13; апок. III, 14.

гдѣ о Сынѣ говорится, что Онъ предастъ царство Отцу и Самъ покорится Ему; 3) изъ наименованія Христа *„образомъ Божіимъ“* (2 Кор. IV, 4), *„образомъ Бога невидимаго“* (Кол. I, 15), *„образомъ ѵпостаси Отчей“* (Евр. I, 3); 4) изъ того, что апостолы и евангелисты не упоминаютъ о воплощенномъ Богѣ въ самыхъ благопріятныхъ для этого упоминанія мѣстахъ; 5) изъ идеи усыновленія Христа; 6) изъ наименованія Христа *„первороженнымъ всея твари“* (Кол. I, 15) и 7) изъ наименованія Христа *„равнымъ Богу“* (Фил. II, 6). Здѣсь нужно замѣтить, что этой группировки прямыхъ возраженій на два указанные разряда у Крелла нѣтъ: у него возраженія того и другаго рода приводятся въ смѣшанномъ порядкѣ [1]). Идея этого дѣленія принадлежитъ самому Θеофану, что ясно показываетъ, что авторъ не ограничивается простымъ логическимъ опроверженіемъ доказательствъ противника, но вмѣстѣ съ этимъ обобщаетъ послѣднія, ищетъ въ нихъ общей, организующей мысли. Благодаря этому критика Θеофана получаетъ характеръ фундаментальности. Но обратимся къ его экзегетическому опроверженію указанныхъ возраженій. Возраженія, взятыя изъ величественныхъ предикатовъ, приписываемыхъ Сыну, авторъ опровергаетъ по одиночкѣ, каждое отдѣльно и большею частію кратко, такъ какъ почти всѣ мѣста Писанія, на которыхъ они основываются, подробно защищены имъ въ дидактической части трактата. Гораздо большее вниманіе онъ обращаетъ на возраженія, взятыя изъ уничижающихъ предикатовъ, приписываемыхъ Христу. Изъ этихъ 28 возраженій послѣднія 18 взяты изъ утвердительныхъ уничижающихъ предикатовъ, а первыя 10—изъ отрицательныхъ уничижающихъ предикатовъ. Возраженія, взятыя изъ утвердительныхъ уничижающихъ предикатовъ, рѣшаются очень просто. Аттрибуты эти собственно приличествуютъ человѣческой природѣ Христа, но вслѣдствіе единенія божественной и человѣческой природъ въ одномъ лицѣ, употребляются и о всемъ лицѣ Христа Поэтому и говорится вообще о Христѣ, что Отецъ *„больше“* Его (Іоан. XIV, 28), что Онъ *„получилъ заповѣдь“* отъ Отца (Іоан. X, 18), что Богъ есть *„глава“* Христа (1 Кор. X, 1 и 3), что Отецъ есть Его *„Богъ“* (Іоан. XX, 17) и пр. Для рѣшенія первыхъ десяти возраженій, взятыхъ изъ отрицательныхъ уничижающихъ аттрибутовъ, авторъ прибѣгаетъ уже къ другимъ пріемамъ, а именно къ предположенію „таинственнаго способа выраженія“ и образа выраженія „чрезъ приспособленіе къ слушателямъ“.

[1]) Изъ 28 доказательствъ, находящихся у Θеофана въ § 269, первыя 23 у Крелла приводятся непрерывно другъ за другомъ въ sect. II, с. IV—XXV (pp. 25—46), 24 и 25 доказательства—въ сс. XXVIII и XXIX; 26, 27 и 28-е непрерывно другъ за другомъ въ с. XXXIII—XXXV, семь возраженій, находящіяся у Θеофана въ §§ 277—283, у Крелла приводятся въ слѣдующихъ мѣстахъ sect. II: первое—въ с. II (p. 20), второе—въ с. XXVI (p. 47) третье—въ с. XXX (p. 51), четвертое—въ с. XXXII (p. 59), пятое—въ с. XXXI (p. 52), шестое—въ с. XXXV (p. 62) и седьмое—въ с. XXXVI (p. 62). Ясно, что доказательства того и другаго рода у Крелла перемѣшаны между собою.

Таинственный способъ выраженія состоитъ въ томъ, что „о предметѣ, извѣстномъ для слушателей, мы говоримъ словами, повидимому простыми, но на самомъ дѣлѣ эмфатически (per emphasin) указывающими на нѣчто сокровенное“ [1]). Такой способъ выраженія весьма употребителенъ въ обыкновенной рѣчи и больше всего приличествуетъ „посланникамъ“. Христосъ же былъ „*посланникъ Божій*“ (legatus Dei), каковымъ и признаваемъ былъ со стороны народа, и посему могъ употреблять означенный способъ выраженія. Какъ посланникъ Божій, Христосъ говоритъ: „*ученіе Мое не Мое, но пославшаго Меня*“ (Іоан. VII, 16), показывая этимъ, что презирающіе Его ученіе презираютъ чрезъ это самого Бога (§ 274). Какъ посланникъ Божій, Онъ говоритъ, что „*не знаетъ*“ дня послѣдняго суда (Мр. XIII, 32): это не то значитъ, что Онъ дѣйствительно не зналъ дня послѣдняго суда (что Онъ зналъ его это видно изъ того, что Онъ ясно указалъ всѣ признаки приближенія своего будущаго пришествія), но это значитъ то, что „по обязанности посланничества Ему не должно было открывать дня суда, такъ какъ это не было поручено Ему Отцемъ“ (§ 276). Другой способъ выраженія—чрезъ аккомодацію состоитъ въ томъ, что говорящій на время соглашается съ слушателями въ томъ, въ чемъ на самомъ дѣлѣ онъ не долженъ съ ними соглашаться. „Когда мы знаемъ, что слушатели наши имѣютъ неправильное мнѣніе о какомъ-либо предметѣ, то прежде чѣмъ совершенно опровергнуть это мнѣніе ихъ, мы можемъ (обыкновенно такъ и дѣлаемъ) чрезъ молчаливую уступку или утверждать вмѣстѣ съ ними то, что не должно утверждать, или отрицать то, что не должно быть отрицаемо“ [2]). Такъ поступаетъ и Христосъ. Приспособляясь къ понятію о Немъ юноши, какъ о простомъ человѣкѣ, Онъ говоритъ ему: „*зачтмъ ты называешь Меня благимъ? никто не благъ, какъ только одинъ Богъ*“ (Мѳ. XIX, 17) [3]). Примѣняясь къ понятію о Немъ слушателей, какъ о посланникѣ Божіемъ, Онъ говоритъ имъ: „*не ищу воли Моей*“ (Іоан. V, 30),—„*вѣрующій въ Меня не въ Меня вѣруетъ, но въ пославшаго Меня*“ (Іоан. XII, 44) и проч. Что лежитъ въ основѣ выраженій подобнаго рода (т. е. выраженій по способу аккомодаціи)? Смыслъ такого образа выраженія состоитъ въ томъ, что Христосъ хотѣлъ *постепенно* научить своихъ слушателей слову Божію. Конечно, онъ могъ всего Себя разомъ, вдругъ открыть народу и ученикамъ, но провидѣнію Его угодно было иначе. Желая постепенно (sensim) пріобрѣсть слушателей для Бога, Онъ многое скрывалъ отъ нихъ, откладывая откровеніе онаго до другаго болѣе благопріятнаго времени. *Еще многое имѣю сказать вамъ, но вы теперь не можете вмѣстить* (Іоан. XIV, 12), сказалъ Онъ однажды ученикамъ своимъ. Даже не о всемъ, что видѣли ученики, Христосъ позволялъ имъ всюду проповѣдывать до воскресенія

[1]) Procop., Theol. p. 787. [2]) Theol. Procop. p. 781.

[3]) Если бы слова эти нужно было понимать буквально, то въ такомъ случаѣ слѣдовало бы заключать, что Христосъ, который не совершилъ никакого грѣха (1 Петр. 2, 22), подверженъ грѣху.

своего (Мѳ. XVII, 9). Въ этой-то постепенности наученія слушателей и лежитъ глубокій смыслъ аккомодаціи.

Противъ божества Духа Святаго Креллъ дѣлаетъ 14 возраженій на основаніи св. Писанія въ lib. I sect. III [1]). Дѣлая эти возраженія онъ имѣетъ цѣлію доказать, что Духъ Св. есть не лицо, но простая дѣятельная сила (vis efficax) Божія, которая наполняетъ людей и возбуждаетъ въ нихъ извѣстныя желанія, мысли и дѣйствія [2]). Каждое изъ этихъ возраженій Ѳеофанъ опровергаетъ отдѣльно (въ гл. XVIII). Вообще же личное бытіе Духа онъ доказываетъ слѣдующими основаніями: 1) въ словахъ учрежденія таинства крещенія Духъ Св. третьимъ сопричисляется къ двумъ лицамъ, 2) Духъ Св. мыслитъ, I Кор. II, 10; 3) желаетъ I Кор. XII, 11; 4) раздаетъ (distribuere) дарованія (ibidem) и 5) посылаетъ пророковъ и апостоловъ, Дѣян. XIII, 2 etc. (§ 296; ср. § 77 num. 7). Послѣдніе четыре предиката особенно свидѣтельствуетъ о личномъ бытіи Духа, потому что они приложимы только къ бытію въ себѣ, т. е. личному и разумному бытію.

Наконецъ, въ заключеніе первой книги (Sect. III, c. XVI) [3]) Креллъ высказываетъ какъ результатъ всего своего предыдущаго изслѣдованія то, что догматъ о Троицѣ совершенно не содержится въ Писаніи—ни буквально, ни implicite, такъ что не можетъ быть выведенъ изъ него даже путемъ послѣдовательнаго заключенія. Между тѣмъ, думаетъ Креллъ, если этотъ догматъ столь важенъ для каждаго изъ насъ, что составляетъ program et puppim нашего спасенія, то онъ долженъ быть изложенъ въ Писаніи какъ можно яснѣе, и именно quoad verba: „illud requirimus, ut ostendant, ubi scriptum sit, Deum esse unum essentia, trinum personis“. Это странное сужденіе Ѳеофанъ опровергаетъ въ с. III, § 60. Приведя буквально половину 16-й главы Крелла, онъ отвѣчаетъ такъ. Нѣтъ нужды требовать, чтобы догматъ о Троицѣ quoad verba содержался въ Писаніи: если необразованные люди не могутъ сами воспринимать это ученіе непосредственно изъ Писанія, то зато существуютъ учители и служители, которые должны извлекать истину изъ Писанія и

---

[1]) Возраженія эти выводятся изъ слѣдующихъ основаній: 1) изъ того, что Духъ Св. нигдѣ въ Писаніи не называется ясно (aperte) «Богомъ»; 2) изъ того, что нигдѣ не предписывается почитаніе Духа; 3) изъ того, что о Духѣ Св. умалчивается во многихъ мѣстахъ, благопріятныхъ для упоминанія о Немъ; 4) изъ Мѳ. XI, 27; 5) изъ Іоан. XVI, 13 и слѣд.; 6) изъ того, что Духъ Святый часто именуется отдѣльно отъ Бога 7) изъ наименованія Его «*силою Божіею*»; 8) изъ приведенія истины божества Духа къ абсурду: если Духъ Св единъ съ Отцемъ, то Христосъ есть Сынъ и Духа Св. 9) изъ наименованія Духа «*даромъ*», «*залогомъ вѣрующихъ*», «*печатью*» и проч.; 10) изъ Іоан IV, 13; Дѣян. II, 17; Числъ XI, 25; 11) изъ запрещенія «*угашать*» Духа; 12) изъ выраженія: «*отъ Отца исходитъ*»; 13) изъ выраженія «*Духъ все испытываетъ, и глубины Божія*» и 14) изъ Богоявленія во время крещенія Христова на Іорданѣ.

[2]) Procop., Theol., p. 799. [3]) Глава эта носитъ такое заглавіе: «Conclusio libri primi, in qua ostenditur, adversariorum de Trinitate sententiam ipso sacrarum litterarum silentio refutari» (p. 87).

учить ей народъ. Нельзя также требовать того, чтобы тайна Троицы во всѣхъ своихъ частяхъ сразу была раскрыта въ какомъ либо одномъ мѣстѣ Писанія: почти всѣ догматы, къ которымъ относится и изслѣдуемый догматъ, такъ выражены въ Писаніи, что всестороннее познаніе ихъ достигается только чрезъ сравненіе различныхъ мѣстъ послѣдняго. При этомъ авторъ, для подтвержденія мысли о соотвѣтствіи догмата о Троицѣ Писанію, указываетъ на два яснѣйшія мѣста Писанія, которыя Креллъ справедливо называетъ „двумя Ахиллами" защитниковъ Троицы—Мѳ. XXVIII, 19: „*Шедше научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*", и Іоан. V, 7: „*Тріе суть свидѣтельствующіи на небеси, Отецъ, Слово и Святый Духъ*". О первомъ изъ этихъ мѣстъ онъ говоритъ, что здѣсь тайна Троицы предлагается даже quoad verba [1])

Такъ Ѳеофанъ критикуетъ сочиненіе „de uno Deo Patre".

Обозрѣвая общее положеніе обѣихъ противныхъ сторонъ, мы замѣтимъ слѣдующее. Прежде всего, при пересмотрѣ доказательствъ Крелла, невольно бросается въ глаза то обстоятельство, что почти всѣ эти доказательства берутся исключительно изъ св. Писанія Новаго Завѣта. Это явленіе — не случайное: въ основѣ его лежитъ своеобразное социніанское воззрѣніе на отношеніе между Писаніемъ Вѣтхаго Завѣта и Писаніемъ Новаго Завѣта, по которому ветхозавѣтное Писаніе имѣетъ только историческое, а не догматическое значеніе, такъ что одно новозавѣтное Писаніе вполнѣ достаточно для христіанина, и чтеніе ветхозавѣтнаго Писанія только полезно, но не необходимо для него [2]). При обращеніи къ логической сторонѣ возраженій Крелла оказывается, что они отличаются характеромъ радикальности. Энергія Крелла къ опроверженію православнаго догмата столь велика, что онъ старается подкопать самыя существенныя библейскія основанія единосущія Сына и Духа съ Отцемъ. Остроуміе его столь велико, что самыя ясныя мѣста онъ находитъ возможнымъ перетолковать въ свою пользу. Что яснѣе, напр., наименованія Христа „*равнымъ Богу*"? Повидимому, совершенно нечего сказать противъ этого библейскаго доказательства. Но нѣтъ... Креллъ находитъ, что сказать и тутъ. „Если Христосъ, говоритъ онъ, называется равнымъ Богу, то это значитъ, что Онъ не есть тотъ же самый Богъ: ибо ничто не можетъ быть называемо равнымъ себѣ самому" (§ 283), — ибо равенство двухъ предметовъ непремѣнно предполагаетъ ихъ различіе. Мысль въ формальномъ отношеніи совершенно правильная, хотя изъ нея и не слѣдуетъ, что Христосъ не есть Богъ [3]). Или напр., въ яснѣйшемъ доказательствѣ божества Духа: «*Духъ все испытываетъ и глубины*

[1]) Procop. Theol. p. 575.

[2]) Otto Fock. Der Socinianismus, zwiete Abth., pp. 325—326. Ср. въ Cath Racov. 1739 примѣч. (2-е) Едера на стр. 17—18

[3]) Ѳеофанъ, соглашаясь съ этою мыслію, говоритъ, что по православному ученію и полагается различіе между Сыномъ и Отцемъ, именно въ отношеніи лицъ,—различіе совершенно достаточное для понятія «равный» (p. 283).

Божія“ (1 Кор. II, 10). Креллъ обращаетъ вниманіе на слово «испытывать» и объясняетъ послѣднее въ смыслѣ: пытаться, стараться узнать что либо неизвѣстное, откуда и заключаетъ, что Духъ св. не есть Богъ (§ 302). Словомъ, діалектика его на столько ловка, что изъ каждаго даннаго мѣста Писанія онъ умѣетъ извлекать черты, повидимому подкрѣпляющія его взглядъ. Къ сожалѣнію, остроуміе Крелла переходитъ должную мѣру и дѣлается крайнимъ раціонализмомъ, который вообще есть одна изъ характерныхъ чертъ социніанскаго экзегезиса. Хотя социніане провозгласили принципомъ своей системы разумъ, подчиненный Писанію, но рядомъ съ нимъ у нихъ стоитъ другое начало — Писаніе, подчиненное разуму [1]). Тамъ, гдѣ священный текстъ не согласуется съ ихъ догматическими предположеніями, они не стѣсняются авторитетомъ Писанія, и для примиренія послѣдняго съ своими предположеніями прибѣгаютъ къ самымъ произвольнымъ гипотезамъ. Такъ, при объясненіи многихъ текстовъ они прибѣгаютъ къ теоріи различія между «Deus summus» и „Deus non summus“ (§ 81),—различія между верховнымъ, единымъ Богомъ и низшимъ Богомъ, получающимъ свою власть отъ единаго Бога [2]). Для объясненія мѣстъ — Еф. IV, 9 и 10, Іоан. III, 13 и др. они предполагаютъ, что Христосъ во время сорокадневнаго пребыванія въ пустынѣ, до выступленія на общественное служеніе, восходилъ на небо и тамъ принялъ отъ Отца ученіе (§ 179). Для объясненія текста—Колосс. I, 16 они принимаютъ странную гипотезу, состоящую въ томъ, что добрые ангелы нуждались въ возрожденіи (regeneratio) или возстановленіи (restauratio), потому что природа ихъ была повреждена чрезъ паденіе «priorum angelorum» [3]). Такой произволъ въ предположеніяхъ дѣлаетъ объясненія социніанъ „натянутыми“—coactae (какъ выражается Θеофанъ § 260), слишкомъ искусственными, такъ что слово Божіе у нихъ является не „ученіемъ“, а „загадками сфинкса“ (§ 171). Совершенно противоположнымъ характеромъ отличается экзегезисъ Θеофана. Смотря на Писаніе, какъ на ясное само по себѣ, какъ на такое, большая часть (plurimi) мѣстъ котораго на столько ясны (clari) и прозрачны (perspicui), что не нуждаются въ объясненіи (§ 172), Θеофанъ, естественно, принципомъ своего экзегезиса дѣлаетъ простоту, естественность. Многія мѣста онъ объясняетъ примѣнительно къ обыкновенному, ходячему слововыраженію [4]); отсюда происходятъ его частыя ссылки на „usum in sermone humano“ (напр. въ § 260). Въ несоотвѣтствіи толкованія съ „употребленіемъ въ человѣческой рѣчи“ онъ всегда видитъ важный недостатокъ перваго. На ряду съ простотою и естественностью экзегезисъ Θеофана отличается и научною глубиною. Для примѣра достаточно указать на прекрасное раскрытіе имъ понятія аккомодаціи, которое могло бы служить украшеніемъ и для современнаго руководства по догмати-

[1]) Baür, Die chr. Lehre d. Dreievn., § 166. [2]) Cath. Racov. Oederi qu. 78. [3]) Amand. Pol., Syntagma theol., lib. III, c. V, p. 209. [4]) См. напр. объясненіе текста—Еф. IV, 9 и 10 въ § 178.

ческому богословію. При этомъ авторъ строго держится правилъ священной герменевтики: при толкованіи текстовъ онъ обыкновенно обращаетъ вниманіе на контекстъ рѣчи даннаго мѣста, аналогію его съ параллельными мѣстами и согласіе отцевъ и новѣйшихъ богословъ [1]). Нечего уже говорить о томъ, что Θеофанъ не принижаетъ авторитетъ ветхозавѣтнаго Писанія предъ авторитетомъ Писанія новозавѣтнаго: чрезъ весь его трактатъ рельефно проходитъ мысль о глубокомъ единствѣ и гармонической связи между обоими завѣтами. Если въ чемъ либо можно упрекнуть Θеофанову полемику съ социніанскимъ ученіемъ, то только въ партикуляризмѣ. Обращая *все* свое вниманіе на частную аргументацію социніанъ, онъ не даетъ общей, тѣмъ болѣе философско-исторической критики всѣхъ ихъ нападокъ на церковный догматъ о Троицѣ. Принимая возраженія противниковъ въ томъ видѣ, въ какомъ они дѣлаются ими, онъ борется съ ними на ихъ же почвѣ и не даетъ имъ рѣшительнаго удара съ точки зрѣнія болѣе широкой, возвышающейся надъ узкой точкой зрѣнія противниковъ. Впрочемъ, этотъ недостатокъ всецѣло зависитъ отъ несовершенства полемическихъ пріемовъ того времени, въ какое жилъ авторъ.

Въ заключеніе главы укажемъ слѣды вліянія полемики съ социніанствомъ на раскрытіе дидактической части втораго трактата. Въ различныхъ мѣстахъ второй главы нашего разсужденія намѣчено было нѣсколько чертъ, явившихся вслѣдствіе оппозиціоннаго отношенія автора къ социніанству, а именно: 1) истины доказываются почти исключительно на основаніи св. Писанія; 2) логическій центръ трактата лежитъ въ ученіи о божествѣ Сына; 3) видное мѣсто отводится идеѣ сыновства Христа и 4) идея вѣчности Сына раскрывается по преимуществу со стороны a parte ante. Къ этимъ чертамъ здѣсь нужно присоединить еще слѣдующія три. 1) Въ противоположность социніанамъ, отвергавшимъ аѳанасіевскій символъ и называвшимъ его кощунственно „символомъ Сатанасія“ [2]), Θеофанъ въ „praefatio“ полагаетъ этотъ символъ за образецъ изложенія православнаго ученія о Троицѣ 2) Въ соотвѣтствіе социніанской теоріи различенія между „Deus summus“ и „Deus non summus“ (§ 81), или „Deus subordinatus“ [3]), Θеофанъ во всѣхъ аргументахъ божества Сына старается показать, что Сынъ есть верховный Богъ, а не подчиненный, считая эту социніанскую теорію за „stramineum asylum“ [4]). 3) Въ противоположность социніанскому ученію объ обожествленіи Сына, или возвышеніи Его до совершеннаго подобія съ Богомъ (§ 133), авторъ выдвигаетъ на видъ (особенно въ гл. X и XIII) идею Бога „ревнителя“,—Бога, который сказалъ: „*не дамъ славы своей другому*“ (Ис. XLII, 8). Такимъ образомъ и дидактическая часть трактата, подобно полемической, вполнѣ разсчитана на борьбу съ социніанами.

---

[1]) Procop., Theol., p. 549 § 46. [2]) Такъ называлъ аѳанасіевскій символъ Георгій Нигеръ (Bellarm. Disput. t. I p. 110). [3]) Quenst. Systema theologicum, 1685. p. 305, h. [4]) Procop., Theol. p. 572

Глава V. Отношеніе Ѳеофана къ протестантскому и римско-католическому ученіямъ о Св. Троицѣ.

Протестантство съ самаго начала своего появленія провозгласило въ дѣлѣ религіи принципъ субъективизма. Держась этого начала, оно сосредоточило главное вниманіе на вопросахъ сотеріологическихъ и антропологическихъ и вообще цѣнило важность догматическихъ истинъ по стольку, по скольку онѣ приближались къ указаннымъ вопросамъ и по скольку могли находить для себя основаніе въ человѣческомъ самосознаніи. Естественно, что съ этой точки зрѣнія истины теоретическія, къ каковымъ по преимуществу относится догматъ о Св. Троицѣ, не могли получить особенной важности: онѣ казались имъ слишкомъ безжизненными и слишкомъ непостижимыми, чтобы могли служить однимъ изъ главныхъ предметовъ вниманія богословствующаго ума. Вотъ почему въ первой протестантской системѣ—„Loci theologici“ Меланхтона, именно въ первомъ изданіи его (1521 г.) [1]), совершенно опущено было ученіе о Троицѣ. Такое индиферентное отношеніе реформаторовъ къ догмату о Троицѣ подало поводъ римско-католическимъ богословамъ обвинять ихъ въ отверженіи этого догмата [2]). Но скоро протестанты поняли легкомысленность своего пропуска. Уже самъ Меланхтонъ во второе [3]) изданіе „Loci“ внесъ вопросы: „quod sit unus Deus?“ и „quod sint tres personae divinitatis?“ [4]). Затѣмъ, послѣ Меланхтона на догматъ о Троицѣ протестанты обратили еще большее вниманіе, съ одной стороны вслѣдствіе борьбы ихъ съ антитринитаріями и съ другой—вслѣдствіе усиленія вліянія на ихъ богословіе философіи, къ которой первоначально они относились далеко недружелюбно [5]). Наконецъ, вполнѣ подобающимъ уваженіемъ этотъ догматъ сталъ пользоваться въ періодъ лютеранской схоластики (въ XVII в.), когда протестантскіе богословы старались оградить схоластикою лютеранское ученіе, опредѣленное въ formula concordiae, и чрезъ это закрѣпить за нимъ значеніе общепринятой въ протестантскомъ мірѣ догмы [6]). Проведенное — было проте-

---

[1]) Corpus reformatorum, vol. XXI, a. 1854, p. 29 et. seqq.

[2]) Беллярминъ считаетъ Лютера, Меланхтона, Кальвина, Цвинглія и др. врагами ученія о «Троицѣ», которые «in insidiis absconditi delitescunt», и родоначальниками новыхъ антитринитаріевъ (Disput., t. I. pp. 107 et 115).

[3]) Относительно того, когда было сдѣлано это второе изданіе, ученые разногласятъ. Одни относятъ его къ 1531 г., другіе—къ 1533 г., третьи—къ 1536 г. Самъ Bindseil, издатель «(Corp. reform.», относитъ его къ 1535 г. Ibid. pp. 231 et 232.

[4]) Ibidem pp. 257—269.

[5]) Лютеръ смотрѣлъ на Аристотеля, какъ «на проклятаго, безбожнаго и лукаваго язычника» (Feuerbach, Geschiechte der neuern philosophie, 1837, s. 4). Разумъ онъ называетъ «die alte Frau Wettermacherin» (Hagenbach, Encykl. und Methodol. d. Fh. W., 1880, ss. 66 et 70).

[6]) Архим. Сильвестра «Опытъ правосл. догмат. богословія», Кіевъ 1878 г., т. I, стр. 148 и 149. Протестантство возникло въ періодъ господства схоластической философіи: Лютеръ († 1546) и Меланхтонъ († 1560), эти апостолы протестантства,

стантами различіе между основнымъ и не основнымъ ученіемъ вѣры, между членами вѣры „primarii“ и членами „secundarii“ теперь стало сглаживаться, такъ что всѣ догматы въ отношеніи своей важности, оказались одинаково существенными [1]). Къ этому именно времени относятся догматическія системы „Loci theologici“ Іоанна Герарда (Ioannis Gerhardus) [2]), „Systema theologicum“, или „Theologia didactio-polemica“ Андрея Квенштедта (Quenstedt) [3]) и „Examen theologicum acroamaticum“ Давида Голлазія (Davidus Hollasius) [4]). Въ этихъ системахъ, отличающихся немалыми качествами — точностію и полнотою изложенія, разсматриваемый нами догматъ раскрытъ очень обстоятельно и подробно. Особенно это нужно сказать о девятитомной системѣ Герарда, гдѣ ученіе о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ занимаетъ шесть большихъ трактатовъ: два находящіеся въ экзегезисѣ (locus secundus и locus tertius) и четыре находящихся въ первомъ

умерли еще до времени рожденія родоначальниковъ новой философіи—Бэкона (род въ 1561 г.) и Декарта (род. въ 1596). Поэтому протестанты, не имѣя своей философіи, въ силу необходимости не могли сразу отрѣшиться отъ схоластики (сочиненія Меланхтона: «Dialectica» и «Erotemat. dialect.», пользовавшіяся большимъ уваженіемъ протестантовъ основаны на философіи Аристотеля). Лишь съ появленіемъ національно-германской философіи Лейбница (котораго впослѣдствіи смѣнили два новые свѣтила—Кантъ и Гегель) протестантское богословіе получило возможность обосновать свою философскую сторону (неизбѣжную въ богословіи) на началахъ, незаимствованныхъ отъ схоластической философіи.

[1]) Tholuck, Das kirchliche Leben des 17-ten Jahrh. 1861. 1 Abtheil., s. 80.

[2]) Герардъ, называемый протестантами «великимъ», родился въ 1582 году, съ 1612 г. онъ былъ профессоромъ богословія въ Іенѣ, гдѣ и жилъ до своей смерти, послѣдовавшей въ 1637 г. (Gass. Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854. I B., s. 260). Первое изданіе его главнаго сочиненія «Loci theologici» сдѣлано было въ девяти частяхъ въ Іенѣ въ теченіи 12 лѣтъ—съ 1610 по 1622 годъ; въ 1625 г. это изданіе дополнено было новымъ сочиненіемъ: «Exegésis sive uberior explicatio articulorum de sacra scriptura, de Deo et persona Christi» (Ibid. s. 261, Bemerk.). Система эта замѣчательна по обилію собраннаго въ ней догматическаго матеріала (ibid. s. 299), хотя расположеніе послѣдняго страдаетъ недостаткомъ — слишкомъ внѣшнею систематизаціею. У насъ подъ руками находится изданіе Francofurti et Lamburgi. 1657.

[3]) Іоаннъ Андрей Квенштедтъ, главный представитель старой виттенбергской школы, родился въ 1617 г., умеръ въ 1688 г., будучи профессоромъ богословія въ Виттенбергѣ (Gass., Gesch. d. pr. Dogm., I B., s. 357). Главное его сочиненіе «Systema theologicum» вышло въ четырехъ частяхъ въ первый разъ Vitterberge 1685, незадолго до смерти автора (ibid.). Этимъ изданіемъ мы и пользуемся. Система эта представляетъ собою компиляцію изъ трудовъ предшественниковъ и современниковъ автора (ibid.); больше же всего ея авторъ слѣдовалъ Фридриху Кенигу (Georg. Walchii, Bibl. theol. sel. 1757, t. I, p. 58 и Franc. Buddei, Isagoge historico-theologica 1730, 359 a.).

[4]) Давидъ Голлазій, послѣдній представитель лютеранскаго «догматизма», родился въ 1648 г., умеръ въ 1713 г. (Gass. Gesch. d. protest. D., II B., s. 495). Сочиненіе его «Examen theologicum acroamaticum», хотя въ первый разъ издано въ 18-мъ стол. (Holm. et Lips. 1707), но по духу и формѣ принадлежитъ еще къ 17 столѣтію (ibid.). У насъ подъ руками—изданіе Lipsiae 1763.

томѣ собственно „Loci theologici“ („de natura Dei“, „de tribus Elohim“, „de Deo Patre et aeterno ejus Filio“ и „de Spiritu sancto“.

Характерная черта ученія о Троицѣ вышеупомянутыхъ лютеранскихъ системъ схоластическаго періода есть усиленное проведеніе идеи единства, подчиненіе идеи троичности идеѣ единства. Идея единства, понимаемая въ смыслѣ отрицательномъ и положительномъ, проходитъ чрезъ все ихъ ученіе о Богѣ въ Себѣ Самомъ. Герардъ едва-ли не считаетъ единство за самое существенное свойство Бога, слѣдовательно за самую божественную сущность, по крайней мѣрѣ, онъ выдѣляетъ его изъ ряда божественныхъ аттрибутовъ и ученіе о немъ предпосылаетъ ученію о послѣднихъ, разумѣя подъ нимъ (т. е. единствомъ) какъ единственность, такъ и недѣлимость [1]). Ѳеофанъ, какъ мы видѣли выше (въ гл. I), довольно рѣшительно считаетъ единство за божественную сущность. При этомъ онъ формально разчленяетъ понятіе единства на два частныхъ понятія—„единство“ въ собственномъ смыслѣ и „простоту“, и послѣдняго понятія не различаетъ отъ недѣлимости и духовности, чего не замѣчается у Герарда. Впрочемъ изъ сказаннаго еще не видно, въ чемъ состоитъ успленіе идеи единства въ лютеранскихъ системахъ. Это уяснится изъ нижеслѣдующаго.

Съ понятіемъ о божественной сущности тѣсно связанъ вопросъ объ отношеніи свойствъ между собою и объ отношеніи ихъ къ сущности. По воззрѣнію лютеранскихъ богослововъ, свойства тожественны между собою и съ сущностью. Тѣмъ не менѣе они существуютъ въ Богѣ realiter, т. е. дѣйствительно: абсолютная простота Бога исключаетъ только составъ, но не реальность свойствъ,—изъ тожества съ сущностію слѣдуетъ не то, что они не существуютъ, но то, что они суть тоже, что Богъ [2]). Различіе божественныхъ свойствъ между собою и отъ сущности не есть просто различіе rationis ratiocinantis (=per meram intellectus nostri operationem), но различіе rationis ratiocinatae [3]), т. е. принимаемое нашимъ умомъ съ принудительностію [4]). Для различія этого существуетъ нѣкоторое основаніе (fundamentum), которое находится не въ самомъ Богѣ, но, такъ сказать, внѣ Бога: это суть „diversa connotata extrinseca (*внѣшніе* признаки) v. g. diversi effectus aut respectus, aut negationes, ad quorum ordinem Deus a nobis concipitur“ [5]). Свойства различаются между собою и отъ сущности не ἐσωθεν, но ἐξωθεν,

[1]) Exeg. l. II, c. VI и Loci, de nat. Dei c. VI. Отъ единства въ смыслѣ недѣлимости Герардъ различаетъ духовность и простоту, подъ которыми онъ разумѣетъ безтѣлесность и несложность. Духовность и простота занимаютъ въ его системѣ первыя мѣста между божественными аттрибутами. Нужно замѣтить еще то, что дѣленіе единства на единственность и недѣлимость въ разсматриваемыхъ лютеранскихъ системахъ explicite не выражено. [2]) Quenst. pars prima, p. 298.

[3]) Ibidem. p. 300. [4]) Dorner, Gesch. der protest. Theologie, 1867, s. 563.

[5]) Quenst. pars prima, p. 300. Эту же мысль выражаетъ Герардъ, когда говоритъ, что божественные аттрибуты различаются между собою и отъ сущности «eminenter et virtute» (Exeg. l. II, § 110).

или ratione ἐνεργείας [1]). А такъ какъ отъ различія дѣятельности нельзя заключать къ различію въ дѣйствующей причинѣ [2]), то ясно, что объективность различія въ самомъ Богѣ слѣдуетъ отрицать. Итакъ Богъ, по воззрѣнію лютеранскихъ богослововъ, есть безразличное единство Въ этомъ отношеніи они слѣдуютъ за ѳомистами, которые также отрицали объективность различія въ Богѣ и признавали различіе только въ смыслѣ rationis ratiocinatae [3]). Въ противоположность ѳомистамъ, скотисты защищали объективность различія въ Богѣ, признавая, что божественные аттрибуты различаются между собою и отъ сущности „по самой природѣ предмета независимо отъ всякой дѣятельности нашего ума“ (distinctione formali ex natura rei, secluso omni actu et opere nostri intellectus) [4]). По скотистамъ божественныя свойства суть не только формы (modi) нашего познанія, но и формы объективнаго бытія Бога, по ѳомистамъ же и лютеранскимъ богословамъ различеніе свойствъ есть лишь необходимая форма нашего Богопознанія

Эта же идея безразличнаго единства проводится лютеранскими богословами и въ ученіи объ отношеніи божественныхъ Лицъ къ сущности. Признавая, конечно, реальность различія Лицъ между собою [5]), объ отношеніи ихъ къ сущности они утверждали, что Лица раздѣляются отъ послѣдней не realiter, а только ratione, такъ какъ иначе вмѣсто троицы была бы четверица (quaternitas) [6]). Яснѣе сказать, Лица различаются отъ сущности такъ-же, какъ свойтва—отъ сущности, т. е. ratione ratiocinata [7]). Такимъ образомъ и здѣсь отрицается объективность различія Лицъ отъ сущности. Къ такому воззрѣнію лютеране приводятся своеобразнымъ раскрытіемъ понятія лица. Они выходятъ изъ синтетическаго, слитнаго опредѣленія лица, а не аналитическаго, раздѣльнаго. Лицо они опредѣляютъ такимъ образомъ: „лицо есть substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae non suntentatur in alio vel ab alio“ [8]), или: „persona est substantia individua, intelligens, per se ultimato et immediate subsistens, incommunicabilis, non sustentata ab sive in alio“ [9]). Въ обоихъ этихъ опредѣленіяхъ нѣтъ указанія на отличеніе Лица отъ природы. „Personalitas“ (т е. „persona“ въ абстрактномъ смыслѣ) въ лютеранскихъ системахъ опредѣляется только какъ „свойство“ (proprietas) и какъ „образъ бытія“ (modus subsistendi, τροπος ὑπάρξεως), которыя дѣлаютъ субстанцію

---

[1]) Quenst., pars prima, p. 302. [2]) Ibidem, p. 303. [3]) Ibidem, p. 300.

[4]) Ibidem, p. 301. [5]) Gerh., Loci de tribus Elohim. c. III.

[6]) Gerh., Exegesis. l. III, §§ 167 — 168, Loci de tr. Elohim. § 83. Социніане, опровергая православное ученіе о Троицѣ, возражали между прочимъ, что православные допускаютъ не троицу, а четверицу: сущность, Отца, Сына и Святаго Духа (Bellarm., Disput. de Christo, lib. II, c. VIII). Поэтому лютеранскіе богословы, имѣя въ виду это возраженіе социніанъ, особенно старались избѣгать рѣзкаго различенія между лицами и природою.

[7]) Nec ob id concipienda est ex natura et supposito compositio, sed distinctio tantum, *non* tamen *realis*, sed solum *rationis ratiocinatae* (Quenst. pp. 349—350, n. IV).

[8]) Gerh., Loci de nat. Dei. § 37. [9]) Qnenst. pars prima, p 231 θέσις XII.

несообщимою, существующею чрезъ себя и проч. [1]) Понятно, что свойство и образъ бытія, какъ таковые, немыслимы безъ субстанціи, на которой они должны существовать. При такомъ раскрытіи понятія лица, естественно, трудно было хоть сколько нибудь раздѣлять между Лицами и природою, и оказалось необходимымъ признать объективное безразличіе между первыми и послѣднею. Такъ и думается, что упомянутые богословы хотѣли бы представить Бога безсодержательною абстракціею, чистымъ отрицаніемъ, чуждымъ всякой положительной опредѣленности,—хотѣли бы явиться мистиками даже въ столь трудномъ для идеализаціи ученіи о Богѣ въ Себѣ.

Если теперь сравнимъ лютеранское раскрытіе ученія объ отношеніи свойствъ между собою и къ сущности и объ отношеніи Лицъ къ послѣдней съ Θеофановымъ раскрытіемъ того же, то увидимъ между ними и сходство, и различіе. Θеофанъ въ данномъ случаѣ обнаруживаетъ нѣкоторую нерѣшительность, неопредѣленность, раздвоенность. Съ одной стороны, онъ различаетъ божественную сущность отъ аттрибутовъ [2]), выдѣляетъ изъ послѣднихъ два преимущественные аттрибута—единство и простоту и explicite относитъ ихъ къ сущности, чего нѣтъ въ лютеранскихъ системахъ; соотвѣтственно этому и въ ученіи о лицѣ онъ даетъ не только синтетическое, конкретное, но и аналитическое, абстрактное опредѣленіе онаго [3]). Давая раздѣльное опредѣленіе лица, онъ примыкаетъ къ Беллярмину, который также выходитъ изъ аналитическаго понятія о лицѣ. Беллярминъ опредѣляетъ лицо какъ первичную субстанцію (prima substantia) въ разумной природѣ [4]), какъ „основаніе природы и всего, что относится къ природѣ“ (fundamentum naturae et omnium, quae ad naturam consequuntur) [5]). Въ этихъ опредѣленіяхъ лицо ясно различается отъ природы. При послѣдовательномъ развитіи этого воззрѣнія слѣдовало бы признать объективность различія, дѣлаемаго между божественными лицами и природою. У Беллярмина нѣтъ этого вывода подобно тому, какъ нѣтъ его и у Θеофана, хотя послѣдній и высказываетъ мимоходомъ въ lib. sec. § 56 мысль о томъ, что божественныя лица между собою и отъ сущности „болѣе различаются, чѣмъ божественные аттрибуты, которые имѣютъ идеальное (virtualem) различіе“. Съ другой стороны, Θеофанъ прямо говоритъ, что свойства раздѣляются между собою и отъ сущности solum per rationem [6]), что лица различаются отъ сущности также per rationem [7]). Тамъ, гдѣ нужно категорически высказываться по вопросу о различіи божественныхъ свойствъ между собою и отъ сущности и о различіи божественныхъ лицъ отъ сущности, онъ говоритъ только о субъективномъ, мысленномъ различіи. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ Θеофанъ склоняется на сторону усиленнаго лютеранскаго проведенія идеи единства. Положеніе: „in Divinitate nihil est distinctum praeter Personas“ принимается имъ за одно изъ „богословскихъ началъ“ (principia theologica) [8]).

[1]) Gerh., Loc. III § 57 и Holl. p. 285. [2]) Procop., Theol., p. 413. [3]) Procop., Theol., lib. sec. §§ 73—74. [4]) Disputationes, t. I, p. 158, a. [5]) Ibid., p. 158, b.
[6]) Procop., Theolog., lib. I, § 98. [7]) Ibidem., p. 578. [8]) Ibidem., lib. III, § 124.

Кромѣ раскрытаго общаго вопроса о Св. Троицѣ есть еще другой частный вопросъ, по которому Ѳеофанъ становится въ соприкосновеніе съ западными богословами: это — вопросъ о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа. Здѣсь онъ является безусловно полемизирующимъ. Въ отношеніи упоминаемаго ученія онъ мало полемизируетъ только съ протестантами. Относительно ихъ онъ вообще замѣчаетъ, что большинство ихъ слишкомъ легко и поверхностно (admodum leviter et perfunctorie) касаются даннаго вопроса [1]). Виттенбергскіе богословы, писавшіе къ патріарху Іереміи [2]), и составители аугсбургскаго исповѣданія [3]) не потрудились тщательно изслѣдовать этотъ догматъ. Изслѣдовавъ все богословіе, протестанты только этотъ догматъ оставили не изслѣдованнымъ [4]). Между тѣмъ, если-бы они серьезнѣе занялись изученіемъ его (замѣчаетъ Ѳеофанъ), то или совершенно согласились бы съ нами, или, по крайней мѣрѣ, не стали бы считать слѣпо принятаго ими латинскаго ученія за вѣрное и несомнѣнное [5]) Въ виду такого отношенія протестантовъ къ ученію о предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа, Ѳеофанъ естественно оставляетъ ихъ и вниманіе свое сосредоточиваетъ главнымъ образомъ на римскихъ католикахъ.

Обращаясь къ доказательствамъ, приводимымъ папистами въ пользу своего ученія, мы легко замѣчаемъ, что между ними не мало есть доказательствъ слишкомъ схоластичныхъ [6]), мелочныхъ [7]) и даже абсурдныхъ [8]). Доказательствъ схоластичныхъ и мелочныхъ Ѳеофанъ не игнорируетъ, — онъ опровергаетъ ихъ, такъ что одна часть его трактата объ исхожденіи Св. Духа (именно въ XVIII гл.) имѣетъ такое спеціальное заглавіе: „Subtilitatulae quaedam latinorum excutiuntur“, причемъ, конечно, отвѣты его носятъ такой же характеръ схоластичности и мелочности. Но отъ опроверженія абсурдныхъ доказательствъ онъ отказывается: mentis moderatio не позволяетъ ему заниматься опроверженіемъ такихъ доказательствъ, которыя суть не болѣе, какъ легкомысленная болтовня гнусная и нелѣпая). На ряду съ абсурдными доказательствами у латинянъ встрѣчаются и крайне раціоналистическія доказательства. Укажемъ для примѣра на два доказательства Іоанна Провинціала (предло-

---

[1]) Procop , Theol., § 115. [2]) Ibidem. [3]) Procop., Apologia fidei, p. 47.

[4]) Ibidem., p. 21. [5]) Ibidem.

[6]) Таковы, напримѣръ, находящіяся въ lib. III, §§ 108 — 114 возраженія латинянъ на свидѣтельства отцевъ, которыя приводятся православными въ пользу своего ученія (исключая находящихся здѣсь 2-го и 5-го возраженій Циховскаго, которыя носятъ экзегетическій характеръ и не могутъ быть названы схоластичными).

[7]) Таковы, наприм., возраженія Корнелія a Lapide и Беллярмина, находящіяся въ lib. III, § 141.

[8]) Таково, наприм. (находящееся въ lib. III, § 312), доказательство Циховскаго, которое состоитъ въ слѣдующемъ: «Если бы Духъ производимъ былъ только Отцемъ, а не Отцемъ и Сыномъ, то Онъ производимъ бы былъ безъ силы и премудрости, ибо Сынъ есть сила и Премудрость Божія; слѣдовательно, это произведеніе было бы немощно, по скольку оно — безъ силы, и неразумно, по скольку оно — безъ премудрости». [9]) Procop., Theol., lib. III, § 312.

женныя послѣднимъ на флорентійскомъ соборѣ), изъ которыхъ одно есть слѣдующее: по Св. Писанію, Христосъ дѣйствуетъ чрезъ Св. Духа; слѣдовательно, Св. Духъ исходитъ отъ Сына, „такъ какъ кто дѣйствуетъ чрезъ другаго, тотъ сообщаетъ послѣднему силу дѣйствія“ [1]), а другое состоитъ въ слѣдующемъ: по ученію Писанія, мы чрезъ Духа дѣлаемся сообразными (configuramur) Сыну Божію; слѣдовательно, Св. Духъ получаетъ отъ Сына бытіе, такъ какъ то, чрезъ что что-либо дѣлается сообразнымъ другому, должно имѣть свое бытіе отъ того, кому бываетъ сообразно другое (причемъ послѣдняя мысль доказывается изъ примѣра физическаго міра) [2]). Въ обоихъ этихъ доказательствахъ вѣрны только большія посылки; меньшія же посылки и заключенія совершенно произвольны. Къ раціоналистическимъ же доказательствамъ слѣдуетъ отнести доказательство Ѳомы Аквината, основываемое на извѣстной западной аналогіи, употребляемой для поясненія акта предвѣчнаго исхожденія Св. Духа. Доказательство это слѣдующее: „Сынъ происходитъ чрезъ умъ (intellectus), какъ слово (verbum), Духъ же Святой чрезъ волю (voluntas), какъ любовь (amor); но необходимо, чтобы любовь исходила изъ слова, ибо мы любимъ что-либо не иначе, какъ воспринявъ оное умомъ (mentis conceptione); слѣдовательно, Св. Духъ исходитъ отъ Сына“ [3]). Ѳеофанъ отвѣчаетъ на это, что отцы не знаютъ такихъ образовъ происхожденія божественныхъ Лицъ поскольку они выдаются латинянами за несомнѣнно вѣрныя. Затѣмъ, если даже допустить означенные образы происхожденія божескихъ Лицъ, то отсюда не будетъ слѣдовать вывода, дѣлаемаго Ѳомою, такъ какъ познаніе не есть причина (causa) любви, но только conditio sine qua non послѣдней. Если и можетъ быть сдѣланъ отсюда какой либо выводъ, то только выводъ къ извѣстной отеческой мысли о порядкѣ происхожденія божескихъ Лицъ, — мысли о томъ, что „Сынъ по порядку есть прежде (prior) Св. Духа и мыслится прежде Его (prae intelligitur), какъ познаніе (cognitio) мыслится прежде любви [4]). Нельзя не признать этого опроверженія Ѳеофана вполнѣ основательнымъ. Въ приведенномъ доказательствѣ Ѳомы, дѣйствительно, обнаруживается слишкомъ большая вѣра въ силу разума,— тотъ схоластическій раціонализмъ, которому Ѳеофанъ противопоставляетъ свой принципъ неадекватности человѣческаго мышленія съ божественнымъ бытіемъ. Впрочемъ, не смотря на свою сильную вѣру въ разумъ, латиняне невольно сознаютъ свое безсиліе и безпомощность въ борьбѣ съ православнымъ догматомъ: обнаруженіе этого сознанія Ѳеофанъ видитъ въ томъ, что они усиленно заботятся о многочисленности своихъ доказательствъ [5]), такъ какъ это есть „свойство людей безпомощныхъ и боящихся за свое дѣло [6]).

Вышеизложенныя черты аргументаціи папистовъ приложимы и къ аргументаціи тѣхъ двухъ римско-католическихъ богослововъ, съ которыми по преимуществу полемизируетъ Ѳеофанъ въ изложеніи

---

[1]) Ibid., § 187. [2]) Ibid., § 188. [3]) Procop., Theol., lib. II, § 306. [4]) Ibidem.
[5]) Procop., Theol., l. III, § 184. [6]) Ibidem., § 178).

ученія объ исхожденіи Св. Духа. Эти богословы суть іезуиты—Николай Циховскій, которому принадлежатъ сочиненія „Colloquium Kioviense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio“ и „Tribunal Sanctorum patrum orientalium et occidentalium de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, Cracoviae 1659“ [1]), и знаменитый Беллярминъ, которому принадлежитъ сочиненіе „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos“ [2]). Въ послѣднемъ сочиненіи—въ XX—XXX главахъ втораго общаго спора „secunda controversia generalis de Christo capite totius ecclesiae“ перваго тома находится трактатъ „de processione Spiritus Sancti a Filio“, противъ котораго и полемизируетъ Ѳеофанъ.

Оба упомянутые богослова—Циховскій и Беллярминъ въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа допускаютъ идею единоначалія въ Троицѣ: Отецъ и Сынъ суть „одинъ дыхатель“ (unus spirator), „одно начало“ (unum principium), одинъ производитель Духа Святаго (хотя Они суть duo, какъ производящіе чрезъ дыханіе—spirantes producentes), подобно тому, какъ Они суть одинъ творецъ, одно начало міра; Отецъ и Сынъ производятъ Св. Духа „единымъ дыханіемъ“ (uno spiratione spirant), подобно тому, какъ они творятъ единымъ дѣйствіемъ [3]). При этомъ, по ихъ ученію, Сыну принадлежитъ *активное* участіе въ произведеніи Духа, „*активное вліяніе*“ (activus influxus) на послѣднее: Св. Духъ „*производится* Сыномъ“ (a Filio produci) [4]). Въ противоположность такому воз-

---

[1]) Николай Циховскій былъ польскій іезуитъ, начальникъ училищъ въ городѣ Познани и впослѣдствіи миссіонеръ. Умеръ онъ въ Краковѣ въ 1669 г. Procop Theol., p. 1016, not. z.

[2]) Беллярминъ, іезуитъ и кардиналъ, «знаменитый полемистъ католической церкви» (Baur. Gesch. d. chr. K., 4 B., 1863, s. 268), родился въ 1542 г., умеръ въ 1621 г. Его Disputationes' имѣютъ классическое значеніе, какъ первое сочиненіе, въ которомъ защита католическаго и опроверженіе протестантскаго вѣроученій ведутся путемъ основательнаго методическаго изслѣдованія» (Baur, Gesch. d. chr. K., s. 269). Первый томъ этого труда (первоначально раздѣленнаго на три тома) вышелъ въ свѣтъ въ первый разъ въ 1581 г., второй томъ — въ 1583 г., третій — въ 1592 (Francisci Buddei, Isagoge historico-theologica, Lipsiae, 1730, p. 1081, b.). Количество изданій этого сочиненія, равно какъ и количество ученыхъ, полемизировавшихъ съ авторомъ онаго, весьма велико (G. Walchii, Biblioth. theol. sel., t. I, pp. 663—664). У насъ подъ руками находилось четырехтомное изданіе Venetiis, 1721 г

[3]) Patrem et Filium omnia Patris habentem ita *unum* esse *spiratorem*, *ut* sunt unus Deus *unus creator* (Cichovius въ Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, Adami Zoernikav, Regiomonti 1774, p. 637); Filium a Patre habere ut *simul* sit principium Spiritus Sancti (Cichovius, ibidem., p. 698). Licet Pater et Filius sint *duo spirantes*, tamen *unica spiratione* spirant, et *unum principium* sunt Spiritus Sancti (Bellarm., Disputationes, t. I, p. 183, a). Sicut ergo Pater et Filius, immo etiam Spiritus Sanctus *unum* sunt *mundi principium* et *una actione* creant, quia unam essentiam habent: ita quoque Pater et Filius unum sunt principium Spiritus Sancti, et una spiratione spirant, quia *unam* habent *potentiam spirativam* (Bellarm. ibid., p. 183. b).

[4]) *Activus influxus, quem necessario praesupponit processio per Filium*, null modo potest in consubstantialitatem referri eo quod actiones sunt suppositorum; refer-

зрѣнію Ѳеофанъ раскрываетъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ единаго Отца, допуская при этомъ нѣкоторый природный порядокъ въ происхожденіи лицъ (произведеніе Сына мыслится какъ бы прежде произведенія Св. Духа). По Ѳеофану, дѣйствіе произведенія Св. Духа не отдѣлимо отъ лица Отца,—есть самое лицо Отца (ipsissimam personam Patris) и потому съ этой точки зрѣнія римско-католическое ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, какъ одного производителя, есть сліяніе двухъ лицъ (Отца и Сына),—савелліанизмъ [1]). По римско-католическому ученію, единеніе Отца съ Сыномъ больше единенія Его съ Св. Духомъ, такъ какъ Отецъ, кромѣ единства сущности съ Сыномъ, которое имѣетъ и съ Св. Духомъ, имѣетъ еще нѣчто другое общее съ Сыномъ—силу произведенія Св. Духа, которой Св. Духъ не имѣетъ [2]). Изъ послѣдней же мысли вытекаетъ въ свою очередь дуализмъ, раздвоенность между Отцемъ и Сыномъ съ одной стороны и Св. Духомъ съ другой стороны [3]). Такимъ образомъ все представленіе о Троицѣ извращается: вмѣсто Троицы является двоица. Въ основѣ этого заблужденія лежитъ слабость сознанія той важной истины, что Св. Духъ исходитъ отъ лица Отца, а не просто отъ сущности Отца; поэтому Ѳеофанъ, не смотря на свой субъективизмъ въ ученіи о различіи между божественными лицами и сущностію, настаиваетъ на необходимости различать между лицомъ и сущностію. „Въ святой Троицѣ," говоритъ онъ, „есть только двоякіе предикаты существенные и личные" (praedicata substantialia et personalia) [4]): средняго между сущностію и лицомъ нѣтъ [5]). Всѣ дѣйстія Божіи ad intra суть личныя, а не существенныя, такъ что каждое изъ нихъ собственно только одному лицу Св. Троицы; поэтому и произведеніе Св. Духа свойственно только одному лицу и не можетъ быть переносимо на другое лицо [6]).

---

tur ergo in actionem communem Patri et Filio (Cichovius въ Tract. theol. orth. de proc. S.S. a solo Patre Adami Zoernikav. p. 697). Spiritus Sanctus *producitur* a duobus necessario, necessitate *producentium* (Bellarm., Disputationes, t. I, p. 183, b). Spiritum Sanctum *a Filio produci* (Bell. ibidem., p. 177, a).

[1]) *Productionem Spiritus sancti* activam esse *ipsissimam personam Patris*, ergo non convenire personae Filii: alioqui enim eadem operatio esset etiam ipsissima persona Filii, atque adeo Filius a Patre non distingueretur: qui est *sabellianismus* (Procop., Theol., lib. III, § 119). Pater cum Filio in unum principium, in unum producatorem, in unam spirandi actionem confunditur (Procop., ibid., § 123).

[2]) Tanta est unitas Spiritus Sancti cum Patre, quanta et Filii cum Patre: at hoc cum dogmate Latinorum cohaerere non potest. Nam Pater cum Filio majorem, cum Spiritu Sancto minorem haberet unitatem. Cum Filio enim praeter unitatem substantiae, quam et cum Spiritu Sancto habet, haberet etiam aliud quid commune, vim scilicet producendi Spiritus Sancti, quam ipse non habet cum Spiritu Sancto (Procop., Theol. lib. III, § 122).

[3]) Latini nobis *dualitatem* etiam, eamque magis mirabilem, quam sit Trinitas, exhibent; nam Patrem et Filium duas personas esse, unicum tamen productorem. (Procop., Theol. lib. III, § 125). [4]) Procop., Theol. lib. III, § 117.

[5]) In Sancta Trinitate quidquid est, aut substantia est, aut subsistentia, medium non datur (ibid.). [6]) Ibidem, § 118.

Помимо этихъ общихъ замѣчаній противъ римско-католическаго ученія у Θеофана есть опроверженіе отдѣльныхъ пунктовъ вышеупомянутыхъ сочиненій Циховскаго и Беллярмина: весь его трактатъ „объ исхожденіи Св. Духа“ испещренъ полемическими замѣчаніями противъ послѣднихъ (хотя цѣльнаго и систематическаго опроверженія этихъ сочиненій у него нѣтъ). Противъ Циховскаго дѣлаются замѣчанія на страницахъ: 841, 846, 944, 991, 1016—1020, 1034, 1044, 1080, 1121, 1156, 1159, 1160—1161, 1165, 1166—1667, 1174, 1177, 1178, 1182, 1186, 1193, 1194, 1199, 1205—1206 и 1207, причемъ на стр. 1199 (въ § 313) сочиненіе „Tribunal“ прямо называется по своему заглавію [1]). Вышеупомянутый трактатъ Беллярмина: „ de processione Spiritus Sancti a Filio“ [2]) цитуется подъ общею формулою: „lib. II de Christo c. (N)“ на страницахъ: 939, 967, 981, 1033, 1039, 1043, 1072, 1076, 1081, 1091 и 1133. На всѣхъ этихъ страницахъ и еще кромѣ того на страницахъ: 827, 841, 940, 1034, 1040, 1166, 1173—1174, 1181, 1186 и др. дѣлаются замѣчанія противъ этого трактата, такъ что изъ 11 главъ послѣдняго каждая глава, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ, подвергается опроверженію. При опроверженіи Θеофанъ указываетъ и приводимыя для доказательства поврежденныя мѣста отеческихъ твореній Такихъ мѣстъ указывается у Циховскаго одно [3]), а у Беллярмина—до 17-ти [4]). Изъ приводимыхъ Беллярминомъ (въ XXV гл.) въ пользу римско-католическаго ученія 15 свидѣтельствъ изъ восточныхъ отцовъ—11 мѣстъ, какъ поврежденныя, опровергнуты въ 14-й главѣ Θеофанова трактата, а изъ приводимыхъ имъ (въ XXIV гл) 15 свидѣтельствъ изъ западныхъ отцовъ въ 15-й главѣ Θеофанова трактата доказана поврежденность 6-ти мѣстъ [5]).

Изъ всего сказаннаго въ данной главѣ слѣдуетъ, что Θеофанъ въ отношеніи ученія объ исхожденіи Св. Духа является безусловно полемизирующимъ съ западными богословами, онъ не находитъ воз-

---

[1]) Cichovium, qui in suo tribunali perhibet etc.

[2]) Этотъ трактатъ состоитъ изъ 11 главъ (XX—XXX). Послѣ вступленія (гл. XX) и разсужденія о происхожденіи «ереси» (т. е. православнаго ученія объ исхожденіи Св Духа отъ единаго Отца—(гл. XXI) въ немъ слѣдуютъ: сначала положительная часть, въ которой ученіе объ исхожденіи Духа отъ Сына доказывается на основаніи св. Писанія (гл. XXII), свидѣтельствъ соборовъ (гл. XXIII), отцовъ западныхъ (гл. XXIV) и восточныхъ (XXV гл.) и на основаніи разума (XXVI гл.), затѣмъ отрицательная часть, въ которой опровергаются доказательства (XXVII г) и возраженія (XXIX гл.) православныхъ и доказывается законность прибавленія къ символу вѣры Filioque (XXVI I гл.), наконецъ, заключеніе, въ которомъ неправота грековъ доказывается историческимъ судомъ Божіимъ надъ греческою имперіею (XXX гл.).

[3]) Procop., Theol., lib. III, § 270. [4]) Ibid., § 282.

[5]) Въ трактатѣ объ исхожденіи Св Духа Θеофанъ полемизируетъ еще (кромѣ Циховскаго) съ другимъ польскимъ іезуитомъ Θеофиломъ Руткою. На страницахъ: 981, 1090, 1095, 1156 и 1222 онъ опровергаетъ нѣкоторые пункты сочиненія послѣдняго. Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio. Поврежденныхъ мѣстъ изъ отеческихъ твореній, встрѣчающихся въ этомъ сочиненіи, Θеофанъ указываетъ только три (Procop., Theol., lib. III, §§ 219, 228 et 229.

можнымъ стать въ какое либо примирительное съ ними положеніе, тогда какъ въ отношеніи постановки умозрительной стороны общаго ученія о Св. Троицѣ онъ оказывается подражателемъ ихъ. Эта неодинаковость отношеній Θеофана объясняется, конечно, тѣмъ обстоятельствомъ, что въ первомъ случаѣ онъ имѣетъ дѣло съ догматомъ, точно опредѣленнымъ въ православной церкви и не дающимъ православному богослову ни малѣйшаго повода къ колебанію, а во второмъ случаѣ имѣетъ дѣло съ такою стороною вѣроученія о Троицѣ, которая въ православной церкви не имѣетъ обязательнаго для богослова точнаго изложенія.

Въ какой мѣрѣ Θеофанъ слѣдовалъ западнымъ богословамъ, это вполнѣ уяснится лишь изъ слѣдующей главы, предметъ которой составляетъ изслѣдованіе источниковъ разсматриваемыхъ трактатовъ.

Глава VI Источники изслѣдуемыхъ трактатовъ.

Анализъ разсматриваемыхъ трактатовъ по отношенію къ тѣмъ источникамъ, которыми пользовался авторъ при составленіи ихъ, опредѣленіе выбора матеріала и способа пользованія имъ,—разрѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ весьма важно для опредѣленія научности Θеофанова труда. Уяснивъ себѣ отношеніе Θеофана къ тѣмъ источникамъ, которые служили для него не столько черновымъ матеріаломъ для построенія зданія, сколько образцами для пользованія имъ, мы опредѣлимъ степень его *самостоятельности*. Понятіе же о степени самостоятельности автора и понятіе о свойствахъ выбора чернового матеріала дадутъ намъ возможность составить себѣ вообще понятіе объ *учености* автора

Разсмотримъ сначала источники, служившіе черновымъ матеріаломъ для Θеофана, затѣмъ источники, которые служили для него по преимуществу образцами для изложенія матеріала.

Источниковъ перваго рода—весьма много. Не считаемъ нужнымъ подробно изслѣдовать употребленіе этого матеріала, такъ какъ такой трудъ не далъ бы никакого значительнаго результата. Ограничимся лишь простымъ указаніемъ тѣхъ источниковъ.

Изъ области знаній, подготовляющихъ къ богословію, т. е. изъ области богословской пропедевтики, Θеофанъ пользовался сочиненіями: „Sobria philosophia“ Валтасара Мейснера [1]), „Libri politicorum“ Юста Липсія († 1606) [2]) и „Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti etc. Антонія Поссевина († 1611) [3]).

---

[1]) Theol., p. 338. [2]) Θеофанъ ссылается на «exempla politica» (p. 386) и «politica monita» (p. 394) Юста Липсія, этого знаменитаго ученаго 16-го вѣка.

[3]) Theol., lib. III, § 224. Полное заглавіе упомянутаго сочиненія Поссевина слѣдующее: «Apparatus sacer ad scriptorem veteris et novi Testamenti, eorum interpretes, synodos, et patres latinos et graecos, horum versiones, theologos scholasticos, quique contra hereticos egerunt, chronographos et historicos ecclesiasticos, eos, qui casus conscientiae explicarunt, qui canonicum jus sunt interpretati, poetas sacros et libros pios quocumque idiomate conscriptos (Buddei, Isagoge historico-theologica 1730. p. 76, b) Уже изъ этого заглавія можно усматривать богословско-энциклопедическій харак-

Главнымъ источникомъ богословія—св. Писаніемъ авторъ пользовался по слѣдующимъ изданіямъ: по славянской Библіи [1]), Editio graeca [2]), Latina vulgata [3]), Latina versio кальвинистовъ Юнія († 1602) и Тремеллія [4]) и Latina versio scripturae sacrae editionis Argentoratensis anno 1697 Севастіана Шмидта [5]). Не зная еврейскаго языка [6]), Θеофанъ пользовался текстомъ еврейской Библіи не непосредственно, но по латинскому переводу съ послѣдней Юнія и Треммелія, отличающемуся буквальною и даже нерѣдко излишнею точностію [7]) По отношенію къ св. Писанію ветхаго завѣта онъ всегда предпочитаетъ другимъ чтеніямъ чтеніе еврейской Библіи, какъ подлинное [8]), считая переводъ LXX испорченнымъ во многихъ мѣстахъ [9]); по отношенію же къ Писанію новаго завѣта онъ всегда предпочитаетъ чтеніе греческой Библіи [10]). Что касается изъясненія священнаго текста, то въ этомъ отношеніи Θеофанъ руководился: экзегетическими трудами Еразма Роттердамскаго [11]). экзегетическими трудами Еммануила Тремеллія и Франца Юнія [12]), комментаріями іезуита Корнелія a Lapide († 1637) [13]), объясненіями на труднѣйшія мѣста Писанія Августа Шфейффера († 1698) [14]), комментаріями

теръ сочиненія, заключающаго въ себѣ имена и исторію всѣхъ вообще церковныхъ писателей (Kirchen-Lexicon, Wetzer, на слово «Possevin»).

[1]) Lib. II, § 163. Здѣсь Θеофанъ приводитъ такой славянскій текстъ мѣста Мих. 5, 2: J ty Wiflejéme, dóme Jetratha' jedà mal jesy w' tysiastschach' júdowich': is tebé bo isydet' mnie Starieischina etc. Is'chodi sche iehò is koni dniy wiétschaich. Это славянское изданіе Библіи есть острожское изданіе, упоминаемое въ Prolegomena (p. 182: «editio slavonica Ostrogiensis»). [2]) Lib. II, §§ 33 et 124.

[3]) Lib. II, §§ 32, 39, 83, 124, 131 etc. Въ Prolegomena — § 224 num. II упоминается сикстинское изданіе Вульгаты: Editio vulgata jussu Sixti V papae edita Antverpiae, ex officina Plantiniana, 1619, in octavo.

[4]) Theol., pp. 321, 516, 535 etc. Въ lib. III, § 166 упоминается «codex biblicus Tremellianus editionis Hanoviensis anno 1602»

[5]) Lib. III, § 166. Въ противоположность переводу Юнія и Тремеллія переводъ Шмидта носитъ характеръ болѣе парафраза, чѣмъ перевода (Buddei, Isagoge hist. theol. p. 1339, b) и потому Θеофанъ имъ пользовался мало.

[6]) Морозова, Θеоф. Прок., какъ писатель, стр. 131; Чистовича, Θеоф. Прокоп. и его время, стр. 589. [7]) Kirchen-Lexicon, Wetzer, на слово «Junius».

[8]) См. напримѣръ, Theol., p. 535. [9]) Ibid., p. 539.

[10]) Graeca lectio procul dubio praeferenda est, utpote authentica et ipse primus fons atque regula ceterarum (т. е. lectionum). Theol., p. 541.

[11]) Theol., pp. 544, 657, 658 etc. На стр. 658-й упоминаются «Paraphrases in epistolas Pauli» Еразма. Θеофанъ относится съ большимъ уваженіемъ къ этому знаменитому гуманисту. Ego quidem ejus scripta, говоритъ онъ, non solum seria, sed etiam falsa ac jocosa non possum legere sine admiratione» (p. 658). [12]) Lib. III, § 158.

[13]) Theol., pp. 313, 319, 340, 502, 513, 517, 529, 531, 550, 552, 558 etc.

[14]) Theol., pp. 515 (гдѣ цитуются «explicationes difficiliorum locorum Scripturae» Шфейффера), 539, 540, 575. Подлинное заглавіе этого сочиненія есть слѣдующее: «Dubia vexata scripturae sacrae, sive loca difficiliora veteris testamenti, sirca quae auctores dissident vel haerent et c. succincte decisa» etc. (Buddei, Isagoge hist.—theol. p. 1530. a).

на новый завѣтъ кальвиниста Августина Марлората (Marloratus) [1]), катеною греческихъ отцовъ на псалмы (catena graecorum patrum in psalmos) іезуита Валтасара Кордерія († 1650) [2]), трудами іезуитовъ: Генриха Кирхера [3]), Іакова Тирина (Tyrinus) [4]), Маріаны († 1624) [5]), Еммануила Sa [6]), Франца de Mendosa [7]) и Іоанна Мальдоната († 1583) [8]), комментаріями Альфонса Тостата († 1455 [9]) и конкорданціями [10]).

Чѣмъ руководился Θеофанъ въ области другаго источника богословія—св. преданія? Если обратимъ вниманіе на изданіе отеческихъ твореній, то увидимъ, что въ изслѣдуемыхъ трактатахъ упоминается болѣе 60 изданій 16—18 вѣковъ [11]). Трудно сказать, какія изъ этихъ изданій были у Θеофана подъ руками; потому что въ трактатѣ объ исхожденіи Св. Духа (въ которомъ по преимуществу и цитуются мѣста изъ отеческихъ твореній) издатель исправилъ отеческія мѣста по новымъ, болѣе вѣрнымъ изданіямъ [12]), которыхъ самъ авторъ не имѣлъ подъ руками. Въ силу послѣдняго обстоятельства совершенная опредѣленность ссылокъ—указаніе страницы, года и мѣста изданія не можетъ доказывать того, что это изданіе было у автора подъ руками. Встрѣчаются въ изслѣдуемыхъ трактатахъ совершенно опредѣленныя ссылки на такія изданія, которыхъ, безъ сомнѣнія, Θеофанъ не могъ имѣть подъ руками во время написанія трактатовъ,—ссылки, которыя, безъ сомнѣнія, происходятъ отъ издателя; таковы цитаты—„ex germana Chrystostomi de nativitate Christi homil. tom. 6 juxta editionem Parisiensem anno 1724 p. 395“ [13])

---

[1]) Lib. III. § 31 (гдѣ данный «Commentarius in novum Testamentum» называется «celebrissimus»), 158, 166 etc.

[2]) Theol. p. 635. Полное заглавіе этого сочиненія—слѣдующее: «Expositio patrum graecorum in Psalmos, a Balthasare Corderio Soc. Jesu ex vetustissimis Sac. caes. Mejestatis et Sereniss. Bavariae Ducis Mss. Codicibus ἀνεκδότοις concinnata, i n Paraphrasin, Commentarium, et Catenam digesta, Latinitate donata et annotationibus illustrata, Antverp. 1643—46 (Kirchen Lexicon, Wetzer, на слово «Corderius»). Составныя части этого труда: парафразъ, комментарій, катена и примѣчанія легко усматриваются изъ самаго заглавія.

[3]) Theol. p. 550. [4]) Theol. p. 556. [5]) ibidem. [6]) ibidem. [7]) ibidem.

[8]) Theol. p. 808 et 1055. Мальдонатъ былъ однимъ изъ великихъ католическихъ экзегетовъ и однимъ изъ ученѣйшихъ богослововъ своего вѣка (Kirchen-Lexicon, Wetzer, на слово «Maldonatus»). Θеофанъ называетъ его «acutus admodum scripturae interpres» (p. 808).

[9]) Theol. p. 556. Тостату принадлежатъ замѣчательные Commentarii in scripturam Buddei, Isagoge hist.—theol p. 1481).

[10]) Theol. p. 736 (liber «Concordantiarum»).

[11]) Число отцевъ и учителей церкви (восточныхъ и западныхъ), на которыхъ ссылается Θеофанъ, простирается до 90. Наиболѣе часто цитуются Θеофаномъ изъ восточныхъ отцевъ—Аѳанасій великій, изъ западныхъ—блаженный Августинъ. Часто также цитуются Василій великій, Кириллъ александрійскій, Григорій Назіанзинъ и Епифаній Кипрскій.

[12]) Объ этомъ издатель замѣчаетъ въ своемъ предисловіи («lectori benevolo») къ тратакту «объ исхожденіи св. Духа». См главу нашего изслѣдованія «о подлинности трактатовъ». [13]) Lib III. 301 num. 10.

и „epistola ad Gregorium fratrem suum, quae est num. XXXVIII, alias XLIII, tom III. edit. Parisiens. anno 1730“ [1]). Несомнѣнно бывшими подъ руками у автора можно считать только тѣ изданія, относительно которыхъ онъ самъ дѣлаетъ замѣчанія: penes nos, noster codex, nostra editio и под. Таковыя изданія — слѣдующія: Bibliotheca Patrum de la Bigne anno 1576 [2]), Athanasii opera editionis Commelianae [3]), Editio operum Basilii Iani Cornarii [4]) и изданіе твореній Тертулліана Antverpensi anno 1589 Іакова Памелія († 1587) [5]). Судя по Prolegomena, у Θеофана были подъ руками еще слѣдующія изданія, къ ссылкамъ на которыя дѣлается прибавленіе — „ut apud nos est“, или „ut penes nos est“: Clementi Alexandrini Stromata [6]), Eusebii Pamphili Demonstratio evangelica, Paris 1628 [7]), Epiphanii opera, Basileae 1560 [8]) и Eusebii Historia ecclesiae Basileae 1549 и Basileae 1587 [9]). Относительно остальныхъ изданій, цитуемыхъ въ трактатахъ Θеофана, нельзя навѣрное сказать, находились ли они у него подъ руками: однѣ изъ этихъ цитатъ онъ могъ заимствовать изъ тѣхъ второисточниковъ, которыми онъ пользовался; другія же изъ нихъ могли подвергнуться измѣненію со стороны издателя. Помимо изданій святоотеческихъ твореній, Θеофанъ ссылается еще на слѣдующіе патристическіе труды: акты флорентійскаго собора, изданные Горацiемъ Юстиніаномъ [10]), Collectio conciliorum Северина Бинія [11]), Collectio conciliorum іезуитовъ Лаббе и Коссартія [12]), Opuscula aurea theologica quorundam clarissimorum virorum posteriorum graecorum circa proce-

---

[1]) Ibidem. § 49. Нельзя предполагать, что подобныя цитаты суть позднѣйшія поправки Θеофана, такъ какъ изслѣдуемые трактаты носятъ на себѣ всѣ слѣды поспѣшной и неисправленной самимъ авторомъ работы.

[2]) Lib. III § 234. Къ ссылкѣ на это изданіе здѣсь дѣлается прибавленіе. penes nos

[3]) Къ ссылкѣ на это изданіе дѣлаются прибавленія: «*noster* codex» (lib. III, § 207), «*nostra* editio» (lib. III, § 214) и editio, quae *penes nos* est (lib. III, § 209). На присоединенныя къ этому изданію variae lectiones Фелькмана Коронея Θеофанъ ссылается въ lib. III, § 208.

[4]) In editione Iani Cornarii *qua nos utimur*, ita legimus (lib. III, § 301. num. 7) Въ другомъ мѣстѣ (въ lib. III, § 292. p. 1153) это изданіе точнѣе означается такимъ образомъ: editio Basiliensis anno 1566 interprete Iano Cornario Medico. Ср.. lib. III, § 194.

[5]) Lib III, § 236: Iacobus Pamelius in editione, quae *penes nos* habetur, Antverpiensi anno 1589 etc. Это изданіе снабжено примѣчаніями, біографіею Тертулліана и обозрѣніемъ заблужденій послѣдняго (Kirchen-Lexicon, von Wetzer на слово «Pamelius»

[6]) Prolegomena § 26. [7]) Ibid. § 5». [8]) Ibid. § 194· [9]) Ibid. § 218. [10]) Lib, III. § 216. Упоминаемые акты изданы Romae anno 1638 (Buddei, Isag. p. 1025 a.).

[11]) Lib. III, § 238. num. 9.

[12]) Ibid. pp. 1103 et 1105. Это изданіе соборовъ, состоящее изъ 17 частей (въ томахъ fin ol.) начато было іезуитомъ Лаббе; послѣ него оно было окончено іезуитомъ Коссартіемъ и издано подъ заглавіемъ: «Sacrosancta Concilia Stud. Labbei et Cossarti, Paris 1672. Въ первыхъ двухъ частяхъ этого изданія заключается conciliorum apparatus. Buddei Isag. p. 706. a и Kirchen-Lexicon von Wetzer на слово «Labbe».

ssionem Spiritus Sancti Петра Аркудія († 1633) [1]) и Indiculus scriptorum Augustini Поссидія [2]).

Обращаемся теперь къ догматическому и полемическому богословію. Изъ этой области Θеофанъ имѣлъ особенно много источниковъ, какъ первостепенныхъ, такъ и второстепенныхъ (хотя относительно большинства ихъ трудно сказать, пользовался ли онъ ими непосредственно, или посредственно). Опуская богословскія системы Аманда Полянскаго, Беллярмина, Герарда, Квенштедта и Голлазія, которыя для Θеофана имѣли значеніе болѣе, чѣмъ черновой матеріалъ, и богословскую литературу, относящуюся къ социніанству, о которой мы уже говорили (въ IV главѣ нашего изслѣдованія), мы укажемъ здѣсь на слѣдующія сочиненія: Thesaurus orthodoxae fidei Parisiis ann. 1561 excusus Никиты Хоніата [3]), Libri quatuor sententiarum Петра Ломбарда († 1164) [4]), Summa totius theologiae [5]) и Opusculum contra Graecos [6]) Θомы Аквината († 1274), систему Дунсъ-Скотта [7]) († 1308), Commentaria in quatuor libros sententiarum Дуранда Порціанскаго († 1333) [8]), Quaestiones super quatuor libros sententiarum et in centiloquium theologicum Вильгельма Оккама († 1347) [9]), комментарій на Ломбарда Петра de Alliaco [10]), Controversiae inter Thomam et Scotum Іоанна de Rada [11]), систему Григорія ариминскаго (ariminensis) [12]), Introductio in theologiam Петра Абелярда († 1142) [13]), De theologicis dogmatibus Петавія († 1652) [14]), Institutio christianae fidei Кальвина [15]), Systema theologiae лютеранина Еразма Брохманна 1652) [16]), De republica ecclesiastica архіепископа Марка Антонія de Dominis († 1624) [17]),

[1]) Lib. III, § 203 («aurea opuscula theologica edita ab Arcudio Romae anno 1630»). Въ lib. III § 205 Θеофанъ ссылается на collectio sententiarum ss. Patrum, находящееся между этими opuscula. По этому же собранію Аркудія отъ цитуетъ Векка (lib. III, § 203).

[2]) Lib. III, § 252. Поссидій былъ другъ и ученикъ блаж. Августина (Kirchen-Lexicon von Wetzer, на слово «Possidius»).

[3]) Lib. III, § 230. [4]) Ibid. §§ 240, 244, 249, etc. [5]) Ibid. §§ 304, 306, etc.

[6]) Ibid. §§ 210, 211 и 212. Упоминаемое сочиненіе Θомы «Contra errores Graecorum» замѣчательно обиліемъ подложныхъ мѣстъ, приводимыхъ изъ твореній отцевъ, и съ этой стороны служило предметомъ изслѣдованія многихъ ученыхъ, изъ которыхъ одни оправдываютъ «ангельскаго» учителя, другіе—обвиняютъ.

[7]) Ibid. § 304. [8]) Ibid. § 306. [9]) Ibid. §§ 306—307. [10]) Ibid. § 303. [11]) Ibid. § 304. [12]) Ibid. § 306. [13]) Ibid. § 244. [14]) Ibid. § 301 num. 12, § 241 etc. [15]) Theol. p. 485.

[16]) Lib. III, § 106. Полное заглавіе упоминаемой системы — слѣдующее: «Universae theologiae systema, in quo omnes et singuli religionis christianae articuli ita pertractantur, ut vera sententia adferatur et adseratur, controversiae priscae et recentes expediantur, praecipui conscientiae casus ex verbo divino decidantur. Въ первый разъ эта система вышла въ свѣтъ Hafniae 1633. Buddei, Isagoge p. 354. b. и Walchii Bibliothec. theol. selecta p. 56.

[17]) Lib. III, §§ 106 и 209. Первая часть этого замѣчательнаго сочиненія (состоящаго изъ 10 кн.) въ первый разъ вышла въ свѣтъ въ Лондонѣ въ 1617 г. Сочиненіе это пользуется большимъ уваженіемъ у лютеранъ и реформатовъ: въ немъ оспаривается монархическая власть римск. первосвященника въ пользу предоставле-

De Deo uno et trino [1]) и Commentationes ac disputationes in summam theologiae Thomae Aquinatis [2]) іезуита Франца Суареца († 1617), Petri Damiani Opera editionis Parisiensis an. 1642 [3]), De Trinitate [4]) и Epistola ad fratres Lugdunenses [5]) Альбина Алкуина († 804), Contra Graecorum opposita, romanam ecclesiam infamantium libri quatuor Ратрамна, корбейскаго монаха [6]), De trina Deitate Гинкмара, архіепископа реймскаго [7]), Monomachia pro S Trinitate [8]) и Epistola refutatoria Graecorum [9]) доминиканца Бернарда Паксилла, Liber de arcanis catholicae veritatis Петра Галатина [10]), Prodromus ad refutationem Alcorani Romanae editionis 1691 Людовика Морракція [11]), Apotheosis Аврелія Пруденція († 413) [12]),

нія полной церковной власти каждому отдѣльному епископу. Walchii Biblioth. theol. sel. t. II, pp. 209 — 210. Замѣчателенъ высказываемый здѣсь взглядъ на ученіе объ исхожденіи Св. Духа. Ученіе о томъ, исходитъ ли Св. Духъ отъ единаго Отца, или и отъ Сына, авторъ относитъ не къ членамъ вѣры (articuli fidei), но къ области богословскаго мнѣнія (Procop. Theol. lib. III. § 106 прим. y), и ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына признаетъ болѣе вѣроятнымъ только какъ богословское мнѣніе (lib. III, § 106).

[1]) Theol. pp. 315 et 481. Указываемое сочиненіе Суареца издано Moguntiae 1607 (Walhcii, Biblioth. theol. sel. t. I, p. 174).

[2]) Theol. p. 437. Упоминаемое сочиненіе состоитъ изъ 19-ти томовъ, которые всѣ вмѣстѣ въ первый разъ изданы были въ 1619 — 1629 гг. Walchii, Biblioth. Theol. sel. tom. I, p. 151, и tom. II, p. 1116).

[3]) Lib. III, § 244. Въ частности, изъ указаннаго собранія трудовъ Даміани Θеофанъ цитуетъ слѣдующія два сочиненія. oratio de fide catholica (lib. III, § 214) и opuculum de processione Spiritus Sancti (ibidem и lib. III, § 247). [4]) Lib. III. §§ 140 и 276.

[5]) Theol. p. 835. Кромѣ указанныхъ догматическихъ сочиненій Алкуина, Θеофанъ цитуетъ еще экзегетическіе труды его: Comment. in Ioannem (lib. III § 180), liber de psalmorum usu (lib. III § 276), трактатъ на слова: «сотворимъ человѣка» (ibid.) и др.

[6]) Lib. III. §§ 213 et 215. Въ упоминаемомъ сочиненіи Ратрамна доказывается ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына изъ св. Писанія и отцевъ церкви греческихъ и латинскихъ.

[7]) Lib. III, § 270. Въ подлинномъ заглавіи упомянутаго сочиненія стоятъ слова: «de una et non trina Deitate». Находящееся здѣсь выраженіе «non trina» объясняется своеобразнымъ взглядомъ Гинкмара на значеніе слова «Deitas», по которому послѣднее означаетъ только божественную сущность и потому «Божество»—Deitas не можетъ быть названо «троичнымъ». Kirchen-Lexicon von Wetzer, на слово «Hincmar von Rheims».

[8]) Theol. p. 556. [9]) Lib. III. § 211.

[10]) Theol. p. 344. Упоминаемое сочиненіе (состоящее изъ 12-ти книгъ) направлено главнымъ образомъ противъ іудеевъ: христіанскія истины здѣсь доказываются какъ изъ св. Писанія ветхаго завѣта, такъ и изъ комментаріевъ на Талмудъ. Этотъ трудъ въ первый разъ вышелъ въ свѣтъ въ 1668 году. Buddei Isagoge p. 1217.

[11]) Theol. p. 481. Полное заглавіе упоминаемаго сочиненія есть слѣдующее: «Prodromus ad refutationem alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae religionis notas Mohammedanae sectae falsitas ostenditur, christianae religionis veritas comprobatur. Сочиненіе это (состоящее изъ четырехъ частей) пріобрѣло себѣ большую похвалу, хотя опроверженіе магометанства здѣсь ведется не вездѣ тщательно и твердо (Walchii Biblioth. theol. sel. tom. I, p. 899) Въ изданіи 1698 года это сочиненіе составляетъ первый томъ двухъ-томнаго труда, носящаго общее заглавіе: «Alcorani textus universus» etc. (Buddei Isagoge p. 1221. a). [12]) Theol. p. 484. Apotheosis, написан-

Commentarii in Thomam Гавріила Васкеца († 1604) [1]), Petri Pithoci Historia controversiae de processione Spiritus Sancti [2]), Collectanea de processione Spiritus S. a Filio Θеодула, авреліанскаго епископа († 840) [3]). Отвѣтъ тюбингенскихъ богослововъ на отвѣтъ Іереміи II, патріарха константинопольскаго [4]), Vetus templum occidentale Іоанникія Голятовскаго [5]), Tribunal sanctorum patrum orientalium et occidentalium de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio Николая Циховскаго и Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio Θеофила Рутки [6]).

Обширному знакомству Θеофана съ догматико-полемическою литературою соотвѣтствовало немалое знакомство его съ литературою церковной и гражданской исторіи. Въ этой области, кромѣ трудовъ Тита Ливія (исторіи пуническихъ войнъ) [7]) и Іосифа Флавія [8]) (contra Appionem), онъ ссылается на слѣдующія сочиненія: церковную исторію Евсевія Памфила [9]), Сократа [10]), Созомена [11]), Руфина [12]), Евагрія [13]) и Никифора Каллиста Ксантопула [14]), Vitae Romanorum Pontificum и другіе труды Анастасія библіотекаря [15]), исторію Георгія Пахимера [16]), исторію Никифора Григоры [17]), исторію Іоанна Кантакузена [18]), De Symeonum scriptis diatriba и другіе труды Льва Алляція [19]), анналы Баронія [20]), Chronographia vitas recentiorum imperatorum complectens Льва грамматика [21]), Lexicon hebraicum Іоанна Буксторфа [22]), Monarchia Turcica англичанина Рикотта [23]), труды Авраама Бухольцера [24]), Historia Hierolymitana Іакова de Vitriaco [25]), Spicilegium veterum editum a Luca Dacherio [26]) сочиненіе о лже-исидоровскихъ декреталіяхъ Давида Блонделля [27]) труды

ный гекзаметрами есть защита божества Христа противъ унитаріевъ различныхъ видовъ (Kirchen-Lexicon, на слово «Prudentius»)

[1]) Lib. III. § 211. Васкецъ былъ однимъ изъ самыхъ видныхъ богослововъ періода новѣйшей схоластики; его сравниваютъ съ Суарецомъ (Kirchen - Lexicon von Wetzer, на слово «Vasquez»).

[2]) Lib. III. § 270. [3]) Theol. p. 846. [4]) Lib. III, § 153.

[5]) Ibid. § 313. Подлинное заглавіе упоминаемаго сочиненія есть слѣдующее: Starykosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Duchas. od Oyca Same nie od Syna pokaznié. Roku p. 1678.

[6]) Объ обоихъ послѣднихъ трудахъ мы уже упоминали въ предыдущей главѣ нашего изслѣдованія.

[7]) Theol. p. 479. [8]) ibid. p. 336. [9]) Theol pp. 598 и 602. [10]) Ibid pp. 598, 600 605—608. [11]) ibid pp. 598, 603, 607. [12]) Ibid. pp. 490 и 760. [13]) ibid. p. 598. [14]) Lib. III, §§ 80 et 239. [15]) Theol. p. 839 (гдѣ цитуется vita Leonis III), lib. III §§ 131, 201 etc. [16]) Theol. pp. 867, 873, 874, 876, etc. [17]) Ibid. pp. 873, 875, 877 etc.

[18]) Ibid. p. 878. [19]) Ibid. p. 412, 861 etc. [20]) Lib. III. §§ 80, 202, 270, 315 etc.

[21]) Theol. p. 850.

[22]) Ibid. p. 343—348. Въ этомъ лексиконѣ даются свѣденія о различныхъ еврейскихъ древностяхъ чрезъ сообщеніе мнѣній о нихъ раввиновъ (Buddei, Isagoge p. 781. b.). [23]) Theol. p. 483. [24]) Ibid. p. 755 et 1198. [25]) Ibid. pp. 1079—1080.

[26]) Ibid. p. 1115. Вѣроятно, по этому собранію Дахера и читалъ Θеофанъ вышеупомянутое сочиненіе Ратрамна, монаха корбейскаго, «contra Graecorum opposita, romanam ecclesiam infamantium, libri quatuor» (lib. III. §§ 213 et 215).

[27]) Lib. III. § 238. Подлинное заглавіе этого знаменитаго сочиненія (изданнаго

Михаила Бефера (Beutherus) [1]), De vitis pontificum romanorum Варѳоломея Платины [2]), Annales Francorum ab anno 741 ad annum 814 [3]), труды писателей (изъ которыхъ заимствуются свѣденія о Польшѣ)—Стриковскаго [4]), Кохановскаго [5]) Миховскаго [6]) и Кромера [7]).

По каноническому праву Ѳеофанъ пользовался (непосредственно или посредственно) сочиненіемъ Мелхіора Гитторпія „Scriptores de divinis officiis Romae an. 1601“ [8]), Jus Graeco—Romanum cura Marquardi Freheri editum [9]), трудами Зонары [10]), Вальсамона [11]), Матѳея Властаря [12]) и Граціана [13]). Въ области филологіи Ѳеофанъ ссылается на „Dictionarius undecim linguarum“ Амвросія Калепина [14]), эѳіопскій лексиконъ и грамматику Іова Людольфа Saxo [15]) и Lexicon graeco-latinum editionis Basileensis an. 1563 ex officina Hieronymi Curionis [16]). Изъ поэтовъ авторъ ссылается, кромѣ вышеупомянутаго христіанскаго поэта Пруденція, на Марціала [17]), Виргилія [18]), Горація [19]), Овидія [20]), неаполитанскаго поэта Іакова Санназара (Sannazarius) [21]).—Изъ сочиненій, относящихся къ другимъ родамъ науки и вообще дѣятельности человѣческаго духа, на которыя ссылается авторъ, нужно указать на слѣдующія: Libri de usu partium humanarum Галена [22]) (по медицинѣ), Philosophia Confucii—liber editus Parisiis [23]) (по исторіи языческихъ религій), Itinerarius каноника Іоанна Дубдана [24]) (по описанію путешествій) [25]).

Этотъ перечень источниковъ, на которые ссылается Ѳеофанъ, свидѣтельствуетъ какъ объ его широкомъ знакомствѣ съ ученою литературою, такъ и объ его умѣньи выбирать нужный ему матеріалъ. Встрѣчаемыя въ цитатахъ, замѣчательныя въ области экзегетики имена Еразма Роттердамскаго, Юнія и Тремеллія, Мальдоната, Тостата, знаменитыя въ области догматики имена главныхъ средневѣковыхъ схоластиковъ и знаменитое имя Петавія, этого реформатора

Genevae 1628) есть слѣдующее: «Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. seu editio et censura nova epistolarum omnium, quas piissimis urbis Romae praesulibus, a beato Clemente ad Siricium etc. nefando ausu, infelici eventu, Isidorus cognomento mercator supposuit, Franciscus Turrianus iesuita adversus Magdeburgenstum ἐλέγχους, aculeato stylo defendere conatus est (Buddei, Isagoge p. 524. b.).

[1]) Lib. III. § 313. [2]) Theol. pp. 853—854, 120 etc.

[3]) Ibid. p. 833. По замѣчанію издателя (находящемуся подъ буквою s) упоминаемые здѣсь анналы находятся въ «historia Francorum scriptorum Parisiis anno 1636 ab Andrea Du Chesne edita». Изъ этой исторіи Du Chesne Ѳеофанъ заимствуетъ еще свидѣтельства Кеноба, Егингарда и автора жизни Карла великаго (p. 833).

[4]) Theol. p. 371. [5]) Ibidem. [6]) Ibidem. p. 864. [7]) Ibidem. [8]) Lib. III. § 271.

[9]) Ibid. § 232. [10]) Theol. p. 851. [11]) Ibidem. [12]) Ibidem. [13]) Ibidem.

[14]) Ibid. pp. 347, 337 et 1156. [15]) Lib. III § 223. [16]) Lib. III. § 292 (здѣсь къ цитатѣ дѣлается прибавка: «quod, т. е. Lexicon, penes nos est»). [17]) Ibid. § 283.

[18]) Ibid. § 316. [19]) Ibid. § 317. [20]) Theol. pp. 364, 391—394, 396—397, 399, 504—505.

[21]) Lib. III. § 317. Упоминаемый поэтъ жилъ въ концѣ XV и началѣ XVI вѣка См. прим. X, сдѣланное издателемъ къ § 317).

[22]) Theol. pp. 355—356. [23]) Ibid. p. 369. [24]) Lib. III. § 315.

[25]) Въ Theol. pp. 556 и 558. Ѳеофанъ ссылается на извѣстные уважаемые папистами труды—Glossa ordinaria interlinearis и Glossa marginalis.

католическаго богословія (обратившаго его на путь положительнаго изслѣдованія на основаніи св. Писанія и св. Преданія), знаменитыя въ области византійской исторіи имена Калликста Ксантопула, Пахимера, Григоры, Кантакузена, знаменитыя въ наукѣ каноническаго права имена Зонары, Вальсамона, Властаря, Граціана и пр. показываютъ, что авторъ умѣлъ оцѣнивать научный матеріалъ и воздавать ему должную дань; а встрѣчаемыя имена второстепенныхъ писателей свидѣтельствуютъ о стремленіи автора къ научной точности, которая не оставляетъ безъ вниманія и сравнительно слабыхъ произведеній мысли. Впрочемъ, наиболѣе важное значеніе для науки имѣетъ опредѣленіе отношенія Ѳеофана не къ черновому матеріалу, но къ тѣмъ источникамъ, которые служили для него образцами при изложеніи этого матеріала и отношеніемъ въ которымъ можетъ быть измѣряема его самостоятельность. Къ этимъ источникамъ мы и обращаемся.

Въ литературѣ обыкновенно высказывается мнѣніе, что образцами для богословія Ѳеофана служили богословскія системы лютеранскихъ ортодоксальныхъ богослововъ XVII вѣка—Герарда; Квенштедта и Голлазія [1]). По отношенію къ изслѣдуемымъ трактатамъ это мнѣніе нуждается въ значительномъ ограниченіи. Для этихъ трактатовъ упомянутыя лютеранскія системы служили лишь второстепенными пособіями; главными же образцами для нихъ были: Syntagma theologiae реформатскаго богослова Аманда Полянскаго, Disputationes de controversiis christianae fidei знаменитаго католическаго богослова Роберта Беллярмина [2]) и Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre также знаменитаго православнаго богослова (перешедшаго изъ лютеранства въ лоно православной церкви) Адама Зерникова [3]). Такимъ образомъ Ѳеофанъ, этотъ ревностный противникъ католицизма, далеко не совсѣмъ отрѣшился отъ католическихъ системъ: какъ во веденіи въ богословіе [4]), такъ и въ изслѣдуемыхъ трактатахъ „Disputationes“ Беллярмина служили для него весьма важнымъ руководствомъ; его полемика съ католицизмомъ не была слѣпою ненавистью къ послѣднему, не различающею въ немъ хорошаго, достойнаго заимствованія отъ худаго, достойнаго отвращенія; онъ воздавалъ честь и хорошимъ ка-

---

[1]) Порфирьевъ, исторія рус слов., ч. II, отд. I, 1880 г., стр. 46; истор. слов. митр. Евгенія, ч. II на слова «Ѳеофанъ Прокоповичъ»; Догм. богосл. преосв. Макарія, 1856, т. I, стр. 41; Чистовича, Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время, 1868, стр. 18 и 37; Морозова, Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ писатель. Спб., 1880, стр 128.

[2]) Указанные труды Аманда Полянскаго и Беллярмина служили главными образцами и для Ѳеофанова введенія въ богословіе, какъ это видно изъ изслѣдованія т. Червяковскаго («Христ. Чт.», 1878, т. I, стр. 18—32)

[3]) Въ статьѣ «Адамъ Зерниковъ», находящейся въ Трудахъ кіев. д. академіи, 1860, ч. II, справедливо замѣчается о трактатѣ Ѳеофана «de processione Spiritus Sancti», что онъ «весь одолженъ трактатамъ Зерникова» (стр. 204).

[4]) См. въ изслѣдованіи Червяковскаго о введеніи въ богословіе Ѳеофана статью: «Источники введенія въ богословіе Ѳеофана Прокоповича», находящуюся въ «Христ. Чт.», 1878 г., ч. I, стр. 18—32.

толическимъ системамъ. Итакъ, въ чемъ же обнаруживается вліяніе на него указанныхъ главныхъ источниковъ? Каково—вліяніе на него второстепенныхъ его источниковъ? Къ разрѣшенію этихъ вопросовъ и направляется предлагаемое подробное разсмотрѣніе отношенія автора какъ къ главнымъ, такъ и второстепеннымъ образцамъ.

Главнымъ источникомъ для Θеофанова трактата „de Deo uno“ служила система Аманда Полянскаго — „Syntagma theologiae christianae“ [1]). Самый уже планъ трактата, не находящійся въ точности ни въ одной изъ западныхъ системъ, больше всего приближается къ плану II книги системы Аманда. Планъ послѣдняго представляетъ слѣдующія части: раздѣленіе всего богословія и въ частности раздѣленіе первой части богословія; описаніе Бога; бытіе Божіе; о сущности Божіей (и о единствѣ); объ именахъ Божіихъ; о существенныхъ свойствахъ вообще; о простотѣ, всесовершенствѣ, безконечности, вѣчности, неизмѣримости и пр., и наконецъ о фигуральныхъ свойствахъ Бога. Главное отличіе Θеофанова плана отъ представленнаго состоитъ только въ томъ, что Θеофанъ 1) ученіе объ именахъ Божіихъ полагаетъ между описаніемъ Бога и ученіемъ о бытіи Божіемъ, 2) свойства перечисляетъ въ меньшемъ количествѣ, чѣмъ Амандъ, и 3) вмѣсто ученія о фигуральныхъ свойствахъ Бога полагаетъ ученіе объ отрицательныхъ аттрибутахъ. При выполненіи первой половины этого плана Θеофанъ мало заимствуетъ изъ Аманда. Есть заимствованія только въ главахъ: II-й объ именахъ Божіихъ и IV-й о простотѣ Божіей; а именно этимологію слова Θεὸς, находящуюся въ § 29 (с. II mum. I), Θеофанъ беретъ съ p. 134 a (с. III) Аманда [2]), §§ 38—43 (с. II mum. IV—IX) изъ VI-й гл. [3]), §§ 97 и 98 (с. VI, 1 и 2 возраженія противъ простоты Божіей) — изъ с. VIII objectiones I и II [4]). Пользованіе

[1]) Амандъ Полянскій фонъ-Полянсдорфъ († 1610), реформатскаго вѣроисповѣданія, долго былъ профессоромъ богословія въ Базелѣ (въ Швейцаріи.—Gass. Gesch. d. prot. Dogm. s. 396 и Buddei Isagoge p. 1131 в.). О главномъ его сочиненіи «Syntagma theologiae», изданномъ въ первый разъ Hanoviae 1615, Валхъ дѣлаетъ такой отзывъ: «opus est copiosum; nec solum fidei, sed etiam vitae dogmata complectitur, pro regulis methodi scholasticis, satis distincte ac perspicue tradita» (Walchii, Biblioth. theol. sel. tom. I, p. 218). У насъ подъ руками находится изданіе Hanoviae 1615.

[2]) Амандъ здѣсь перечисляетъ тѣ же 5 мнѣній о производствѣ слова Θεὸς, какія находятся у Θеофана, и въ такомъ же порядкѣ, какъ у послѣдняго.

[3]) Здѣсь объясняются имена: Iah (у Θеоф. VI-е имя, у Аманда II-е), Eheje (у Θ. V-е, у Ам. III-е), Schaddai (у того и другаго VI-е) и (Iehova) Sabaoth (у Ам. безъ num.), Adonai (у того и другаго VII-е), Heljon (у того и др. VIII-е). При объясненіи перваго изъ этихъ именъ Θеофанъ прямо цитуетъ: «apud. Am Polanum Lib. II, Syntag. cap. VI». При разъясненіи слова «Helion», тотъ и другой приводятъ тексты—Пс. 9, 3 и Лук. I, 32 въ одномъ порядкѣ и объемѣ. При разъясненіи слова «Sabaoth»—оба они указываютъ на тексты—Быт. 31, 1 и 2 и 4 Ц. 6, 17 (для доказательства той мысли, что «воинствами» называются ангелы), Исх. 7, 4 (въ доказательство того, что «воинствами» называется «церковь», или «народъ Божій») и Іис. Нав. 6, 2 (въ подтвержденіе той мысли, что подъ воинствами разумѣются и ангелы и люди вмѣстѣ, имѣющіе единую главу—Сына Божія).

[4]) Возраженій этихъ въ другихъ протестантскихъ системахъ, которыми пользо-

Амандомъ доходитъ даже до повторенія его ошибокъ: такъ въ § 43 Θеофанъ, подобно Аманду (p. 140 a.), неправильно цитуетъ: „Исх. 7,7“ вмѣсто „Исх. 7,4“. Гораздо больше зависимость отъ Аманда замѣчается во второй половинѣ трактата—въ ученіи о свойствахъ Божіихъ. Здѣсь дѣлаются заимствованія изъ него въ каждой главѣ, за исключеніемъ главъ XV, XVI и двухъ послѣднихъ — XVIII и XIX. Заимствованія эти слѣдующія. Общій планъ Θеофановой VIII гл. есть повтореніе общаго плана VII гл. Аманда (понятіе о свойствахъ, отношеніе послѣднихъ между собою и къ сущности, ученіе убиквитаріевъ и дѣленіе свойствъ); глава IX почти вся берется изъ IX главы Аманда [1]); § 122 (c. X)—изъ XI главы [2]);

вался Θеофанъ, нѣтъ. Только первое изъ нихъ: «Богъ троиченъ, слѣдовательно Онъ не простъ» находится у Гер. (Exeg. l. II, § 134). Но сомнительно, чтобы Θеофанъ взялъ его изъ Герарда: потому что у послѣдняго мѣсто изъ Іустина мученика, входящее въ составъ отвѣта Θеофана на оное возраженіе приведено не все, а только частью, и притомъ съ чтеніемъ, отличнымъ отъ чтенія Θеофана, между тѣмъ какъ у Аманда это мѣсто находится вполнѣ и чтеніе его буквально сходно съ чтеніемъ Θеофана.

[1]) Опредѣленіе «всесовершенства» Аманда очень сходно съ Θеофановымъ опредѣленіемъ послѣдняго; иногда встрѣчаются буквально одинаковыя выраженія (ниже они подчеркнуты).

Вотъ то и другое опредѣленіе.

Ам.

«Perfectio Dei est essentialis Dei proprietas, per quam intelligitur, essentiae divinae *nihil* plane *deesse*, sed *omnia* ipsam *integerrimo modo ab aeterno* in aeternum atque etiam *perfectiones omnium rerum in se* habere, atque esse *exemplar* ac *causam* omnis perfectionis, Naturae et Gratiae».

Θеоф.

«Est igitur perfectio Dei, quod scilicet *nihil* Deo *desit*, nihilo Deus indigeat, sed *omnia modo integerrimo* in se ipso *ab aeterno* habeat, omnesque *omnium* tam existentium, quam possibilium *rerum perfectiones in se* ipso contineat, atque adeo omnium etiam sit *causa* et *exemplar*».

Затѣмъ всѣ 7 возраженій противъ всесовершенства Божія, находящіяся у Θеофана, съ отвѣтами на нихъ, за исключеніемъ 2-го возраженія, находятся у Аманда. Гдѣ послѣдній, отвѣчая на какое либо возраженіе, приводитъ тексты Писанія, тамъ и Θеофанъ приводитъ тѣ же тексты. Различіе только въ томъ, что Амандъ эти возраженія приводитъ въ другомъ порядкѣ, чѣмъ Θеофанъ.

[2]) Опредѣленіе вѣчности Аманда сходно съ Θеофановымъ опредѣленіемъ послѣдней за исключеніемъ того, что у Аманда не указывается одного элемента Θеофанова опредѣленія, а именно существованія вѣчности a se. Затѣмъ амандовъ анализъ этого опредѣленія также одинаковъ съ Θеофановымъ анализомъ онаго. Указавъ, что въ собственномъ смыслѣ вѣчно то, что не имѣетъ ни начала, ни конца, Амандъ показываетъ, что̀ означаетъ понятіе вѣчности, взятое improprie. Взятое въ несобственномъ смыслѣ, это понятіе употребляется или для обозначенія того, что не имѣетъ конца, хотя имѣетъ начало по времени, или для обозначенія продолжительнаго періода времени (поясняя послѣднюю мысль, Амандъ, какъ и Θеофанъ, приводитъ мѣсто—Исх. 21, 6). При этомъ Амандъ разъясняетъ понятіе начала (principium), различая между началомъ secundum tempus и началомъ ordinis, или originis ortus (далѣе у Θеофана слѣдуетъ указаніе на «необходимость» вѣчности Божіей, чего у Аманда не находится). Затѣмъ авторъ указываетъ на то, что вѣчность—непрерывна (continua), не имѣетъ преемства моментовъ,—для нее существуетъ только «теперь», въ которомъ заключено и настоящее и будущее. Всѣ эти мысли и въ такомъ же порядкѣ раскрываются и Θеофаномъ.

§ 125 (с. XI)—изъ XII гл. [1]); глава XII почти вся берется изъ XIII гл. [2]); §§ 141 и 141 (с. XIII num. I) — изъ главы XVIII [3]); § 150 (с. XIV) — изъ XXIX [4]); наконецъ, на выборъ

[1]) Раскрытіе Амандомъ понятія неизмѣримости въ общемъ очень сходно съ Θеофановымъ раскрытіемъ онаго. Указавъ на мѣсто физическое и духовное, Амандъ различаетъ между мѣстомъ circumscriptivus и мѣстомъ definitivus и прекрасно опредѣляетъ послѣднія. Затѣмъ, уясняя «образъ вездѣприсутствія Божественной сущности», указываетъ a) на то, что Богъ не имѣетъ протяженія (exstensionem), b) на вездѣприсутствіе вѣденіемъ (praesentia) и c) на вездѣприсутствіе дѣйствіемъ (potentia). Эти же мысли и въ такомъ же порядкѣ находятся и у Θеофана, но въ деталяхъ есть различіе.

[2]) Заимствованія изъ Аманда здѣсь очевидны. Подобно Θеофану, Амандъ характеризуетъ неизмѣняемость отрицательно — чрезъ указаніе на отсутствіе перемѣны какъ въ сущности, такъ и въ существенныхъ свойствахъ. Доказательства неизмѣняемости Божіей отъ разума у него тѣже, что и у Θеофана, а именно: изъ бытія въ себѣ, простоты, безконечности, неизмѣримости, вѣчности и всесовершенства. Изъ 5 возраженій, находящихся у Θеофана, у Аманда есть 4: I II, III и V (по нумераціи Θеофана) и приводятся въ такомъ же порядкѣ, какъ у перваго. Всѣ тѣ мѣста Писанія, какія находятся въ возраженіяхъ у Θеофана, приводятся въ тѣхъ же мѣстахъ и у Аманда (за исключеніемъ текста—Рим. XI, 36, не находящагося у послѣдняго). Особенно поразительно сходство въ третьемъ возраженіи, почти буквально взятомъ изъ Аманда. Вся первая половина § 136 Θеофана, начиная съ словъ: «Deus promittit quaedam» и кончая словами «quod tamen non fecit» есть почти буквальное повтореніе періода Аманда, начинающагося словами: «nec tamen id factum est». Θеофанъ опустилъ только изъ средины этого періода фразу, «Promiscit Math. 19, 28 Apostolos sespuros super solia duodecim et judicaturus duodecim tribus Israelis: cum tam Iudos, unus ex his duodecim perierit», и затѣмъ кое гдѣ сдѣлалъ ничтожныя варіаціи.

[3]) Здѣсь говорится de sapientia Dei. Θеофаново опредѣленіе премудрости («Sapientia Dei est essentialis proprietas, per quam vere et proprie, uno, aeterno et immutabili intelligendi actu, simul, omnino omnia perfectissime, certe, evidtenterque, distincte et necessario novit nihil inquam ignorans, nihil successive discens, nihil obliviscens») буквально есть у Аманда. Θеофанъ выпустилъ изъ опредѣленія послѣдняго только два слова, одно «seu immutabiliter», находящееся у Аманда между словами «necessario» и «novit», и другое «et cognoscens», находящееся между словами «discens» и «nihil». Затѣмъ Амандъ анализируетъ это опредѣленіе слѣдующимъ образомъ: 1) разъясняетъ, почему въ этомъ опредѣленіи «премудрость» Божія не подводится подъ общее понятіе «познаніе» (при этомъ онъ различаетъ тѣже виды «познанія», какія различаетъ и Θеофанъ); 2) разъясняетъ мысль о томъ, что Богъ познаетъ «vere et proprie» (оба богослова приводятъ здѣсь текстъ 1 Іоан. 3, 20); 3), выясняетъ, что Богъ познаетъ per seipsum, а не чрезъ «образы, отвлеченные чувствомъ отъ вещей и отпечатлѣвшіеся въ душѣ»; 4) что Богъ познаетъ однимъ простымъ актомъ, а не дискурсивно и не преемственно (здѣсь оба богослова приводятъ текстъ Дѣян. 15, 18); 5) что Богъ познаетъ «вообще все»—настоящее, прошедшее и будущее, дѣйствительное и возможное и пр. (Ам. здѣсь приводитъ 15 свидѣтельствъ изъ св. П., изъ которыхъ 9:—Евр. 4, 13; пс. 89, 8; пс. 93, 11; пс. 138, 1 и сл.; Притч. 17, 3; Іер. 16, 17; Іоан. 21, 17; Мѳ. 10, 29 и сл. и 1 Кор. 2, 10—находятся и у Θеофана); наконецъ 6) Ам. разъясняетъ остальные моменты опредѣленія: «совершеннѣйшимъ образомъ», «вѣрно и ясно», «раздѣльно», «необходимо и неизмѣняемо». Всѣ эти мысли даже въ деталяхъ (которыхъ мы не приводимъ) находятся у Θеофана.

[4]) Всѣ четыре возраженія противъ всемогущества Божія и отвѣты на нихъ, находящіеся у Θеоф. въ XIV гл., во всѣхъ деталяхъ приводятся у Аманда. Тексты

текстовъ § 172 (с. XVII) имѣла небольшое вліяніе гл. XV [1]). Въ большей части изъ этихъ процитованныхъ мѣстъ Θеофанъ заимствуетъ изъ реформатскаго богослова опредѣленіе свойствъ и анализъ онаго, т. е. самую существенную часть въ ученіи о свойствахъ: такъ именно онъ поступаетъ въ отношеніи къ свойствамъ— вѣчности, неизмѣримости, премудрости и, отчасти, всесовершенства и неизмѣняемости. Такой выборъ Θеофана понятенъ: опредѣленія свойствъ и анализъ этихъ опредѣленій у Аманда отличаются замѣчательною точностію и строго-логическою послѣдовательностью, свойствами очень дорогими для автора академическаго учебника.

Теперь перейдемъ къ *лютеранскимъ богословамъ*. Системы этихъ богослововъ, какъ мы замѣтили выше, служатъ лишь второстепенными источниками для даннаго трактата. Θеофанъ предпочитаетъ имъ Аманда. Это обстоятельство, кромѣ сейчасъ указанныхъ достоинствъ изложенія Аманда, отсутствующихъ въ лютеранскихъ системахъ объясняется тѣмъ, что въ лютеранскихъ системахъ и въ ученіи „о единомъ Богѣ“ обнаруживаются вѣроисповѣдныя разности: такъ, лютеране вездѣ стараются поставить въ связь ученіе о сущности Божіей и божественныхъ свойствахъ съ своею христологіею, именно съ своимъ монофизическимъ взглядомъ на взаимообщеніе Божескихъ и человѣческихъ свойствъ въ Іисусѣ Христѣ [2]). У Аманда этого не замѣчается Въ данномъ отдѣлѣ

Писанія—Быт. 19, 22 и 18, 17 и два мѣста изъ твореній блаж. Августина, приводимыя обоими богословами, у обоихъ читаются буквально сходно.

[1]) Въ указанномъ параграфѣ Θеофанъ, для доказательства безсмертной жизни Бога, приводитъ 11 мѣстъ Писанія. Изъ нихъ первыя три: Втор. 32, 40, Езек 33, 11 и Дан. 4, 31 приводятся и Амандомъ для доказательства той же мысли. Конечно, это ничтожное сходство само по себѣ не можетъ подавать ни малѣйшей мысли о заимствованіи Θеофаномъ изъ Аманда. Но дѣло въ томъ, что въ данномъ случаѣ Θеофанъ повторяетъ ошибку Аманда,—цитуетъ, подобно послѣднему, «Дан. 4, 34» вм. Дан. 4, 31»· ясно, что авторъ здѣсь пользовался Амандомъ.

[2]) Герардъ ученіе объ отношеніи свойствъ къ сущности и между собою ставитъ въ связь съ ученіемъ объ общеніи природъ во Христѣ, доказывая, что изъ ученія лютеранъ объ общеніи свойствъ въ Лицѣ Христа нельзя заключать (какъ это дѣлаетъ, напр., Амандъ Полянскій въ Syntagma lib. II c. 7), что они раздѣляютъ свойства отъ сущности и между собою (Exeg. lib. II § 3). Затѣмъ, изъ соединенія ученія о божественныхъ свойствахъ съ ученіемъ объ общеніи свойствъ во Христѣ вытекаютъ лютеранскія дѣленія нѣкоторыхъ свойствъ. Такъ, лютеранскіе богословы раздѣляютъ между неизмѣримостью (immensitas) и вездѣприсутствіемъ (omni praesentia); первое свойство есть аттрибутъ абсолютный и вѣчный, а второе свойство есть аттрибутъ относительный, начавшій существовать только съ началомъ бытія тварей (Qu. pars. I pp. 288—289), по отношенію къ Богу несущественный (Exeg. l. II § 181). Различаютъ они также между премудростію (omnisapientia), какъ аттрибутомъ абсолютнымъ и существеннымъ, и всевѣдѣніемъ (omniscientia), какъ аттрибутомъ относительнымъ, который можетъ быть приписываемъ и тварному бытію (Exeg. l. II § 258). Подобныя дѣленія разсчитаны на то, чтобы оправдать перенесеніе оныхъ свойствъ на человѣческую природу Христа: Герардъ тотчасъ послѣ рѣчи о различіи между неизмѣримостію и вездѣприсутствіемъ (Exeg. l. II § 181) говоритъ о «вездѣприсутствіи» Христа по человѣческой природѣ (ibid. § 182), и въ ученіи о божественной премудрости (Exeg. l. II, sectio XIV) онъ также говоритъ о сообщеніи этого свойства человѣческой природѣ Христа (ibid. § 263).

догматики реформатскій богословъ ближе стоитъ къ православному богослову, чѣмъ богословы лютеранскіе. Вотъ почему въ данномъ случаѣ Θеофанъ предпочелъ имъ Аманда. Тѣмъ не менѣе авторъ пользовался и ими. Изъ всѣхъ трехъ лютеранскихъ богослововъ онъ взялъ: дѣленія свойствъ (ср. Θеоф. § III с. VIII, съ Gerh., Loci t. I de nat Dei §§ 61—62, Exeg l. II, §§ 105 и 113; Quenst., p. 285 a и Holl. p. 237 — 238 quaest. XXIV) [1]) и общее ученіе о божественной волѣ (ср. Θеоф. с XV съ Gerh., Exeg. l. II §§ 276 — 280, Loci. t. I. de nat. D. § 168, Qu. p. 290. 6. θες. XXVII и XXVIII и Holl. pp. 261 — 263) [2]). Затѣмъ, понятіе о

[1]) Θеофанъ дѣлитъ божественныя свойства a) на абсолютныя и относительныя, b) на положительныя и отрицательныя Въ основѣ перваго дѣленія лежитъ главная догматическая мысль Θеофана de Deo ad intra и ad extra; въ основѣ втораго дѣленія лежитъ мысль о путяхъ естественнаго богопознанія. При самомъ изложеніи ученія о свойствахъ авторъ слѣдуетъ первому дѣленію. Оба эти дѣленія находятся и у лютеранскихъ богослововъ. Голлазій, указывая три дѣленія свойствъ: a) на положительныя и отрицательныя, b) покоющіяся и дѣятельныя и c) абсолютныя и относительныя, при изложеніи ученія о свойствахъ держится двухъ послѣднихъ дѣленій. Герардъ, перечисляя девять дѣленій, между которыми упоминаетъ и Θеофановы дѣленія,—наилучшимъ дѣленіемъ считаетъ дѣленіе свойствъ на ἀκοινωνητὰ и κοινωνητὰ (не сообщаемыя и сообщаемыя), которое въ сущности очень близко подходитъ къ дѣленію свойствъ на абсолютныя и относительныя. Квенштедтъ, приводя два дѣленія свойствъ: 1) на абсолютныя и относительныя и 2) на положительныя и отрицательныя, слѣдуетъ первому дѣленію. Изъ этого видно, что Θеофановы дѣленія суть излюбленныя дѣленія лютеранскихъ богослововъ. И это понятно. Соотвѣтственно тому субъективизму, съ какимъ они смотрятъ на божественныя свойства, они должны были принимать такія дѣленія послѣднихъ, въ основѣ которыхъ лежалъ бы тотъ же принципъ субъективизма Что дѣленіе свойствъ на положительныя и отрицательныя субъективно, это очевидно: оно прямо напоминаетъ ходячія богословскія положенія о способахъ естественнаго богопознанія—via negationis, via eminentiae и via causalitatis. Но также ли субъективно дѣленіе свойствъ на абсолютныя и относительныя? Имѣя въ виду то воззрѣніе лютеранскихъ богослововъ, по которому отношеніе твари къ Богу—реально, а отношеніе Бога къ твари—идеально, а не реально (Gerh., Loci, de nat. D. § 61), и на поставленный вопросъ нужно отвѣтить утвердительно. Нельзя при этомъ не замѣтить, что оба эти дѣленія страдаютъ недостатками въ логическомъ отношеніи. Противъ дѣленія свойствъ на абсолютныя и относительныя нужно сказать, что, съ одной стороны, въ Богѣ все абсолютно, все самостоятельно, поскольку Онъ есть бытіе въ себѣ и неизмѣняемъ, а съ другой стороны, и тѣ свойства, которыя называются абсолютными, какъ-то вѣчность и пр., заключаютъ въ себѣ отношеніе къ міру, поскольку они показываютъ намъ отличіе существа Божія отъ міра. Недостатки же дѣленія свойствъ на положительныя и отрицательныя сознаетъ и самъ Θеофанъ, когда говоритъ, что утвердительныя свойства, поскольку они разсматриваются какъ субъективныя представленія, должны быть предикатируемы о Богѣ только въ отрицательной формѣ (Theol. lib. I, § 179).

[2]) Всѣ лютеранскіе богословы главными аттрибутами божественной воли считаютъ благость и свободу. По воззрѣнію ихъ, благо есть единственный объектъ божественной воли,—желать зла не свойственно свободѣ (Holl. p. 261: «voluntas Dei est ipsa essentia divina, quatenus concipitur per modum potentiae, *bonum*, ab intellectu cognitum, appetentis et malum aversantis». Qu. p. 290: «voluntas Dei est, qua ipse ab aeterno a se ipso uno constantique et liberrimo actu vult omne *bonum* ab intellectu cognitum»). Въ ученіи о свободѣ, другомъ главномъ аттрибутѣ божественной воли,

жизни Божіей—§ 171 (с. XVII) онъ могъ взять изъ Gerh., Loci t. I de nat D. § 101 [1]), ученіе о блаженствѣ Божіемъ—с. XVIII изъ Gerh. Exeg. lib. II §§ 306 и 307 [2]), при изложеніи ученія о среднемъ знаніи (§§ 143—144 с. XIII) онъ могъ имѣть въ виду Holl. p. 257 [3]). Еще можно указать на нѣкоторыя мѣста Θеофанова трактата сходныя въ общемъ съ соотвѣтствующими мѣстами системы Герарда; а именно параграфы 1—5 (с. I) сходны съ Exeg. l. II § 90, параграфы 71—74 (с. IV)—съ Exeg. l. II § 96, пара-

---

всѣ лютеранскіе богословы различаютъ свободу Божію ad intra и ad extra Поскольку божественная свобода имѣетъ объектомъ саму себя (т. е. самого Бога), она безусловно необходима, а поскольку объектъ ея внѣшній міръ, постольку она свободна отъ необходимости. Но и упомянутая божественная необходимость есть нравственная и потому въ то же время есть *свободнѣйшее* отношеніе Бога къ Себѣ самому (Holl. p. 263: Tertia (necessitas) est naturalis, vitalis et *summe voluntaria*. Haec magna perfectio est Et talis necessitas volendi atque amandi est in Deo respectu summi et infiniti boni» Exeg. Gerh. lib. II § 280: «Non est quaedam necessitas extrinseca et violanta; sed naturalis, intrinseca et summe voluntaria, quae non est imperfectio quaedam sed summa perfectio»). Эту черту *необходимости* отношенія Бога къ Себѣ самому, согласія Его съ *законами* своей природы особенно рельефно выставляютъ лютеранскіе богословы. Всѣ эти мысли находятся и у Θеофана, какъ это мы видѣли въ первой главѣ нашего изслѣдованія.

[1]) У обоихъ богослововъ здѣсь раскрываются двѣ главныя мысли: a) жизнь тварей состоитъ въ движеніи (motus), b) жизнь Бога не есть движеніе, свойственное тварямъ, допускающее преемство моментовъ. Этотъ параграфъ Герарда могъ послужить прототипомъ для соотвѣтствующаго параграфа Θеофана.

[2]) Основные моменты понятія блаженства Божія, намѣченные Θеофаномъ: 1) что Богъ обладаетъ всѣми благами, 2) отсутствіе недостатка, 3) блаженство per se, а не per participationem и 4) сознательное обладаніе благомъ - приводятся и у Герарда въ томъ же порядкѣ, только съ присоединеніемъ къ нимъ нѣкоторыхъ другихъ моментовъ (не находящихся у Θеофана). Конечно, у Герарда приводятся и оба классическія мѣста Писанія, приводимыя Прокоповичемъ для доказательства блаженства Божія: 1 Тим. I, 11 и VI, 15.

[3]) Нѣкоторые протестанскіе богословы не признаютъ «средняго знанія». Такъ, Квенштедтъ предметъ средняго знанія относитъ къ предметамъ знанія «простаго представленія» (Qu. p. 317, n. III) и считаетъ излишнимъ допускать какое-то третье знаніе Божіе кромѣ знанія простаго представленія и знанія созерцанія (Qu. p. 317). Герардъ признаетъ среднее знаніе, но говоритъ о немъ чрезвычайно кратко, опредѣляя его такимъ образомъ: (scientia) media est, qua novit, si hoc est, illud futurum (Exeg. lib. II § 244. b). Болѣе обстоятельно говоритъ о немъ Голлазій. Онъ такъ опредѣляетъ среднее знаніе: «Scientia media dicitur, qua Deus cognoscit, quae sub conditione futura sunt, i. e. quae absolute futura non sunt, essent tamen futura, si haec vel ista conditio adimpleretur; quamvis ob defectum istius conditionis *saepe non eveniant*». Такимъ образомъ, предметъ средняго знанія есть условное *будущее*, которое можетъ *осуществиться*. Въ этомъ Голлазій различается отъ Θеофана. По Θеофану, обстоятельства, составляющія предметъ средняго знанія, никогда не осуществятся: это суть res, quae non sunt, *neque erunt*, sed fuissent tamen, si aliqua conditio intervenisset» (Chr. orth. theol., p. 443) Не смотря на это различіе въ опредѣленіи средняго знанія, Галлазій обосновываетъ послѣднее такъ же, какъ Θеофанъ. Онъ приводитъ мѣста Писанія: 1 Ц 23, 5 и сл.—о пребываніи Давида въ Кеилѣ и Мѳ. 11, 21—о Тирѣ и Сидонѣ, каковыя мѣста Писанія находятся и у Θеофана.

графъ 128 (с. IX)—съ Loci t. I, de nat. Dei, §§ 120 и 118; но здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ изъ вышеупомянутыхъ мѣстъ, нѣтъ данныхъ, которыя давали бы право рѣшительно утверждать заимствованіе этихъ мѣстъ изъ Герарда.—Наконецъ, считаемъ нужнымъ замѣтить, что порядокъ и количество доказательствъ бытія Божія, находящихся у Θеофана (с. III) почти тождественны съ порядкомъ и количествомъ таковыхъ же доказательствъ у Меланхтона (Corp. reform., 1854, vol. XXI. pp. 641—643); вѣроятно, Θеофанъ знакомъ былъ съ трудами и этого богослова [1])

Вотъ тѣ мѣста трактата De Deo uno, которыя составлены по образцу западныхъ богословскихъ системъ.

За исключеніемъ означенныхъ выше мѣстъ, въ разсматриваемомъ трактатѣ остальныя *принадлежатъ самому Θеофану* и могутъ быть отнесены къ самостоятельнымъ [2]). Сюда относятся a) главы, которыя во всемъ составѣ принадлежатъ Θеофану, b) главы, которыя въ большей своей части принадлежатъ ему и c) главы, въ которыхъ только по нѣскольку параграфовъ принадлежитъ ему. Къ первымъ относятся главы: V (опроверженіе языческаго многобожія), VII (опроверженіе антропоморфизма), XVI (о благости Божіей) и XIX

[1]) Въ «Loci theologici» въ отдѣлѣ de creatione (въ процитованномъ мѣстѣ) и въ «Initia doctrinae physicae» (Corp. reform. Halis Saxonum, 1846, p. 200—201) Меланхтонъ приводитъ слѣдующія девять доказательствъ бытія Божія. Первое доказательство берется «отъ дѣйствій, доказывающихъ художника», второе «отъ природы ума человѣческаго», третье—отъ врожденнаго «различенія честнаго и постыднаго», четвертое—отъ мысли о томъ, что идея Бога обща всѣмъ людямъ, пятое—«отъ мученій совѣсти», шестое—«отъ политическаго общества», седьмое—«отъ ряда дѣйствующихъ причинъ», или отъ необходимости единой первопричины, восьмое—«отъ конечныхъ причинъ» и девятое—отъ предсказанія будущихъ событій. Первыя три изъ этихъ доказательствъ соотвѣтствуютъ первымъ тремъ доказательствамъ Θеофана, четвертое доказательство соотвѣтствуетъ пятому доказательству Θеофана, пятое—четвертому, седьмое—шестому, восьмое—седьмому, девятое—восьмому Такимъ образомъ Θеофанъ опустилъ только шестое доказательство Меланхтона («отъ политическаго общества»), вслѣдствіе чего вмѣсто девяти Меланхтоновыхъ доказательствъ у него образовалось восемь; затѣмъ авторъ поставилъ пятое доказательство («отъ мученій совѣсти») на мѣсто четвертаго (отъ всеобщаго согласія людей въ признаніи бытія Божія), считай болѣе логичнымъ говорить о мученіяхъ совѣсти тотчасъ послѣ рѣчи «о различеніи честнаго и постыднаго» (третье доказательство), чѣмъ послѣ рѣчи о всеобщей врожденности людямъ идеи Бога. Конечно, если Θеофанъ пользовался здѣсь Меланхтономъ, то взялъ изъ него только схему доказательствъ, обильное же содержаніе этой схемы принадлежитъ ему самому. У лютеранскихъ богослововъ Θеофанъ не могъ ничѣмъ воспользоваться въ данномъ случаѣ. У Квенштедта и Голлазія вовсе нѣтъ этихъ доказательствъ. Нельзя также думать, чтобъ Θеофанъ пользовался здѣсь Герардомъ (хотя у послѣдняго и есть разбираемыя доказательства), потому что изъ Герарда не можетъ быть выясненъ порядокъ Θеофановыхъ доказательствъ. Послѣднее нужно сказать и объ Амандѣ съ тою добавкою, что изъ него не можетъ быть выяснено и количество доказательствъ Θеофана.

[2]) Подъ самостоятельностью автора мы разумѣемъ независимость его отъ системъ Аманда Полянскаго, Беллярмина, Герарда, Квенштодта и Голлазія, которыя одни только служили въ собственномъ смыслѣ образцами для изслѣдуемыхъ частей его системы.

(объ отрицательныхъ аттрибутахъ Божіихъ). Къ вторымъ относятся слѣдующія главы съ самостоятельными въ нихъ частями: I (§§ 6—25), III (подробное раскрытіе доказательствъ бытія Божія и §§ 61, 67 и 69), IV и VI (§§ 92—96, 99 и 100). Наконецъ, къ параграфамъ послѣдняго рода принадлежатъ: §§ 27, 28, 30—37, 28 и 44 (гл. II), §§ 107—110 (лишь въ подробностяхъ, гл. VIII), § 113 (гл. IX), § 121 (гл. X), §§ 124, 126 и 127 (гл. XI), § 137 (гл. XII), §§ 140, 145—147 (гл. XIII), § 149 (гл. XIV), § 156 (гл. XV) и § 173 (гл. XVII). Къ оригинальнымъ частямъ слѣдуетъ отнести также параграфы, заключающіе въ себѣ нравственное приложеніе теоретическаго ученія (usus contemplationis), которымъ обыкновенно заканчивается каждая [1]) глава трактата. Такимъ образомъ самостоятельный элементъ въ данномъ трактатѣ весьма значителенъ.

Отношеніе Θеофана къ богословскимъ образцамъ во второмъ трактатѣ можно представить въ слѣдующихъ чертахъ.

Главнымъ источникомъ для трактата de Deo trino, представляющаго защиту истины троичности по преимуществу отъ нападеній соцініанъ, служило знаменитое сочиненіе Беллярмина: „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos“ и именно—второй отдѣлъ перваго тома его: „secunda controversia generalis de Christo capite totius ecclesiae“. Хотя богословская литература, направленная противъ соцініанства—очень велика [2]) и одно изъ лучшихъ сочиненій въ этой области, именно „Photinianismus, hoc est succincta refugatio errorum photinianorum“ Іосифа Штегманна (вышедшее въ свѣтъ Rinthelii 1613), Θеофанъ имѣлъ подъ руками [3]), тѣмъ не менѣе въ качествѣ главнаго руководства при изложеніи даннаго трактата онъ взялъ только сочиненіе Беллярмина. Въ упомянутомъ сочиненіи Штегманна, составляющемъ опроверженіе всей соцініанской системы, ученіе о Троицѣ раскрывается очень кратко (въ disputat V—VII) и притомъ только полемически въ отношеніи къ соцініанству; но такъ какъ Θеофану нужно было изложить это ученіе полно и притомъ не только полемически, но и положительно (въ виду задачи написанія цѣлой богословской системы), то ясно, что это сочиненіе не могло служить для него руководствомъ при изложеніи разбираемаго трактата. Трактатъ Беллярмина „de Christo“, и отличающійся полнотою содержанія, и заключающій въ себѣ оба элемента—положительный и полемическій, могъ служить для него въ данномъ случаѣ самымъ пригоднымъ образцомъ. Вотъ почему Θеофанъ такъ часто цитуетъ Беллярмина и такъ часто пользуется имъ въ изложеніи ученія de

---

[1]) За исключеніемъ главъ IV, VII и VIII.

[2]) Однихъ такихъ писателей противъ соцініанства, которые называются «generales», и которые опровергали соцініанское ученіе во всей его цѣлости, или по крайней мѣрѣ, во всѣхъ его главныхъ пунктахъ, въ Bibliotheca theologica selecta Вальха (tom. I, pp. 928—938) перечисляется въ количествѣ 78 (изъ лютеранъ—36, изъ реформатовъ—36, изъ папистовъ—6).

[3]) По этому сочиненію Θеофанъ цитуетъ соцініанъ Остородта и Еньедина въ lib. II, §§ 124, 126 et 135.

Deo trino. Прежде всего самый планъ трактата de Deo trino близко подходитъ къ плану I и II книгъ de Christo. Содержаніе этихъ книгъ слѣдующее. Въ первой книгѣ, послѣ сообщенія историческихъ свѣденій о новыхъ антитринитаріяхъ (въ praefatio), говорится о единствѣ Божіемъ и затѣмъ доказывается божество Бога Сына девятью классами доказательствъ: первымъ—изъ того и другаго завѣта, вторымъ—изъ ветхаго завѣта, третьимъ—изъ новаго завѣта, четвертымъ—изъ именъ Божіихъ, пятымъ—изъ аттрибутовъ Божіихъ, шестымъ—изъ дѣлъ Божіихъ, седьмымъ—изъ свидѣтельствъ отцевъ, восьмымъ—изъ свидѣтельствъ сивиллъ и девятымъ—изъ видѣній и чудесъ; далѣе доказывается божество Св. Духа и въ заключеніе рѣшаются возраженія социніанъ какъ противъ божества Сына Божія, такъ и противъ божества Св. Духа. Во второй книгѣ сначала говорится о значеніи словъ, употребляемыхъ въ ученіи о святой Троицѣ: „сущность“, „ὁμοούσιος“, „ипостась“ и пр., затѣмъ доказывается различіе Лицъ, опровергаются возраженія противниковъ противъ различія Лицъ въ одной сущности и пр.—Если два члена плана второй книги (различіе Лицъ и опроверженіе возраженій антитринитаріевъ противъ различія Лицъ) поставить между двумя членами первой книги (единствомъ Бога и доказательствомъ божества Сына), то въ планѣ первой книги мы найдемъ почти весь планъ Θеофанова трактата. Главное различіе между ними будетъ состоять только въ томъ, что у Θеофана за доказательствомъ божества Сына „изъ дѣлъ“ слѣдуетъ доказательство онаго „изъ почитанія“, подобающаго Сыну, каковое доказательство у Беллярмина соединено въ одно съ доказательствомъ „изъ дѣлъ“.—Кромѣ общаго плана, зависимость Θеофана отъ Беллярмина обнаруживается и въ частностяхъ содержанія этого плана. Въ послѣднемъ отношеніи авторъ сдѣлалъ изъ Беллярмина слѣдующія заимствованія. Находящіяся въ praefatio историческія свѣденія о Михаилѣ Серветѣ и его послѣдователяхъ (pp. 485 и 486) и о Валентинѣ Гентиле (pp. 488 и 489) онъ взялъ изъ praefatio къ разсужденію Беллярмина de Christo (pp. 107—109) [1]),

[1]) Заимствованія здѣсь сдѣланы буквально съ немногими пропусками и вставками. Выпущены тѣ мѣста, въ которыхъ высказывается неблагопріятный отзывъ о протестантахъ, и особенно тѣ, гдѣ намекается на происхожденіе отъ протестантовъ ученія социніанъ (согласно съ взглядомъ Беллярмина на происхожденіе ученія новыхъ антитринитаріевъ). Такъ выпущено слѣдующее мѣсто, заключающее въ себѣ ядовитое выраженіе о Кальвинѣ: «Cum igitur ille (т. е. Гентиле) Genevae ab insano illo spiritu impulsus, in renovando arianismo occupatus esset, interim *ab alio spiritu Calvinus agitur*, «ut se Valentino opponat, sic *inter se daemonibus colludentibus*» (Bel. p. 109). Вмѣсто выраженія Беллярмина: «Valentinus fit reus haereseos apud tribunal *haereticī* Magistrâtus» (p. 109) авторъ говоритъ: «Valentinus.. reus haereseos apud tribunal *Genevensis* Magistratus» (p. 488,—замѣняетъ слово «haereticī» словомъ «Genevensis»). Опущено также слѣдующее мѣсто: Is cum... *in scholis Lutheranorum*, quibus operam dabat, identidem reperti audiret, Verbum Dei non esse Patrum aut ecclesiae explicationi, sed spiritus solius testimonio atque judicio alligatum, coepit et ipsa spiritum jactare et eo spiritu admonente admirari, cur Lutherani cum Papistis de Ecclesia et Sacramentis tantopere contenderent, de Christo ipso litem nullam haberent, atque ita cum dissentirent de corpore, de capite convenirent» (pp. 187 и 108). Вмѣсто вы-

§ 2 (с. I, библейскія свидѣтельства о единствѣ Божіемъ)—изъ de Christo I lib. III c. p. 118. a. b. [1]), §§ 7—12 и 15 (с. II num. II,—о реальномъ различіи лицъ между собою) составлены по De Christo (lib. II c. VI § 161 [2]), глава IV (опроверженіе трехъ соци-

раженія Беллярмина «Hic (т. е. Валентинъ Гентиле) primum studio rerum novarum ex patria sua consentia Genevam *ad Calvinum* venit, fama Calviniauae eruditionis, ut ipse dicebat, imprimis permotus, sed non diu inter discipulos atque auditores se numerari passus est» etc. (p. 118)—авторъ говоритъ: «Hic ex patria sua consentia Genevam se contulit, permotus, ut ipse dicebat, Calviniauae cruditionis fame, sed mox» и пр., опуская такимъ образомъ выраженіе: sed non diu inter discipulos atque auditores se numerari passus est», стараясь чрезъ это ослабить мысль Беллярмина о связи Гентиле съ Кальвиномъ. Очевидно, авторъ не согласенъ съ мнѣніемъ Беллярмина о происхожденіи ереси новыхъ антитринитаріевъ отъ протестантовъ (Bell. p. 115), хотя и не считаетъ своимъ долгомъ опровергать оное подробно.—По мѣстамъ сдѣланы нѣкоторыя прибавленія къ тексту Беллярмина, вызванныя особеннымъ положеніемъ автора. Такъ, въ фразу Беллярмина: «omnis illa ministrorum colluvies, quae nunc in Transylvania erroris sui sedem constituit» между словами «quae» и «nunc» вставлено выраженіе: «paucis abhinc annis per Poloniam et Volhyniam sparsa fuit, et in hanc nostram civitatem irrepserat» (Theol. p. 486).—Помимо этихъ варіацій стремленіе автора къ самостоятельности обнаруживается еще въ томъ, что онъ не хочетъ согласиться съ мнѣніемъ Беллярмина объ отношеніи ученія Гентиле къ ученію Арія, дѣлая по этому поводу небольшое полемическое замѣчаніе (Theol., p. 489).

[1]) Весь этотъ параграфъ почти буквально заимствованъ изъ Беллярмина. Тексты приводятся тѣже самые, въ томъ же самомъ порядкѣ и раздѣлены по тѣмъ же самымъ рубрикамъ, какъ у Беллярмина (за исключеніемъ четырехъ текстовъ—изъ Прем. 12 гл., Екл. I гл., Еф. 4 гл. и Тим. 2 гл., которые есть у Беллярмина, и не находятся у Θеофана), причемъ даже такія мелочныя вставки между текстами, какъ «et infra», «ibidem», «id ipsum in aliis prophetis passim reperies», находятся въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ, какъ у Беллярина. Объясненія къ текстамъ, взятымъ изъ пятокнижія Моисеева и Новаго Завѣта почти буквально заимствованы изъ таковыхъ же объясненій того же богослова. Приведемъ для примѣра одно сравненіе:

Белл.

Porro ex omnibus et singulis locis aperte colligi unum numero esse verum Deum, non unum Specie, ex similibus loquutionibus potest intelligi. Non enim de uno aliquo homine, recte dicerimus, *iste est solus homo, aut iste solus est verus homo, aut praeter istum nullus est homo: aut iste homo et nemo alius*: cujus rei non potest reddi alia causa, nisi quia natura humana non est in uno solum individuo, sed in multis. Rectissime autem *de sole*, cui una tantum natura individua est, dicimus, iste solus est verus sol, unus est in mundo sol, praeter cum non est alius sol». (p. 118).

Θеоф.

«Ex his et omnibus locis clare ostenditur unitas individua Dei: nam cur de homine dicere non liceat: *iste solus est homo, solus verus homo, praeter istum nullus est homo, iste homo est et nemo alius*... cur, inaquam, de homine ita loqui non possimus, nisi quia homo species est, in qua multi ejusdem naturae sunt? Jam vero *de sole* eodem modo loqui licet, quia unicus est (p. 491).

Ясно, что сходство этихъ двухъ текстовъ простирается даже на частности.

[2]) Доказывая предвѣчное рожденіе Сына отъ Отца (чѣмъ въ свою очередь доказывается реальность различія лица Сына отъ другихъ лицъ Св. Троицы), Беллярминъ приводитъ слѣдующіе тексты: Притч. 8, 22 «*Господь стяжа мя*», Іоан. 5, 26: «*Яко же Отецъ имать живетъ въ Себѣ*» и 1 Іоан. 5, 20: «*да будемъ во истинномъ Сынѣ Его*» (p. 161a). Эти же мѣста и въ такомъ же порядкѣ приводятся у Θеофана;

ніанскихъ возраженій противъ различія Лицъ) составлена по образцу с. XII lib. II de Christo [1]), § 73 (С. VI, ученіе о лицѣ) примыкаетъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ de Christo lib. II cc. IV и V [2]), глава VII (доказательства божества Сына изъ ветхаго и новаго завѣта) составлена по de Christo lib. I c. IV [3]), §§ 104—108 (с. VIII) (доказательства божества Сына изъ ветхаго и новаго завѣта) со

Θеофаново объясненіе ихъ по существу также сходно съ объясненіемъ Беллярмина (Theol. § 12, 11 и 15). Особенно обращаютъ на себя вниманіе параграфы 8-й, гдѣ авторъ доказываетъ различіе лицъ изъ употребленія слова «иной», и 9-й, гдѣ онъ доказываетъ реальность различія лицъ изъ употребленія предлоговъ «у», «въ», «съ» и пр.; они буквально заимствованы съ p. 161 b сочиненія Беллярмина съ допущеніемъ по мѣстамъ незначительныхъ варіацій.

[1]) Возраженія эти слѣдующія. Первое. Лица въ Богѣ, или безконечны или конечны: если безконечны, то должно существовать только одно Лицо, потому что безконечное можетъ быть только одно; если же конечны, то Лица должны быть безконечны по числу, чтобы соотвѣтствовать безконечной сущности. Второе: множество Лицъ служитъ или къ сохраненію вида, или къ усовершенствованію одного Лица чрезъ другое; но ни то, ни другое не необходимо для Бога—ни сохраненіе, потому что Богъ вѣченъ, ни усовершенствованіе, потому что Онъ всесовершенъ; слѣдовательно, множество лицъ для Бога не необходимо. Третье возраженіе берется изъ мысли о лицѣ, какъ совершенствѣ. Всѣ эти три возраженія находятся въ 12 гл. II кн. de Christo, каковую главу Θеофанъ и цитуетъ въ §§ 64 и 65. Отвѣтъ Беллярмина на первое возраженіе составляетъ третью мысль отвѣта Θеофана на тоже возраженіе (первыхъ двухъ мыслей Θеофанова отвѣта у Беллярмина нѣтъ). На второе возраженіе Θеофанъ даетъ свой собственный отвѣтъ и опровергаетъ отвѣтъ на оное Беллярмина, въ основѣ котораго лежитъ мысль о томъ, что всякое разумное существо имѣетъ природную потребность двоякаго внутренняго произведенія (producendi)—познанія и любви. Столь же самостоятельно Θеофанъ отвѣчаетъ и на третье возраженіе.

[2]) Первая 1/3 § 73 трактата Θеофана de Deo trino составлена по началу V гл. lib. II de Christo Беллярмина. Раскрывая понятіе лица, Беллярминъ говоритъ здѣсь между прочимъ слѣдующее Словомъ «persona» иногда обозначается качество, причемъ приводится для примѣра выраженіе: «agere aliquem personam regis»; затѣмъ, это слово употребляется въ значеніи «маски комедіантовъ»; наконецъ, оно употребляется въ значеніи «prima substantia». Тутъ же Беллярминъ приводитъ одно выраженіе изъ «lib de inventione in topicis et partitionibus» Цицерона Эти же мысли съ тѣмъ же примѣромъ—представлять лицо царя («посланникъ представляетъ лицо царя») находятся и у Θеофана въ вышеуказанномъ мѣстѣ. Затѣмъ, находящееся въ концѣ § 73 святоотеческое объясненіе мѣста: «καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» (Евр. 1, 3) почти буквально находится у Беллярмина въ lib. II c. IV (p. 158 a).

[3]) Здѣсь для доказательства божества Сына приводятся такія мѣста ветхаго завѣта, въ которыхъ говорится объ истинномъ Богѣ Израиля и которыя въ новомъ завѣтѣ объясняются о Христѣ. Такихъ доказательствъ Беллярминъ приводитъ одиннадцать. Они суть слѣдующія: 1) Числъ, 21, 5 и 1 Кор. 10, 9. 2) Исх. 20, 2, Втор. 32, 12 и Іуды 5 ст. 3) Псал. 67, 18 и 19 и Еф. 4, 7, 8. 4) Пс. 96, 7 и Евр. 1, 6. 5) Пс. 101, 26 и Евр. 1 гл., 6) Ис. 6, 1 и сл. и ев. Іоан. 12. 41. 7) Ис. 8, 13—15 и Лук. 2, 34; Римл. 9, 30—33 и 1 Петр. 2, 6 и 7 8) Ис. 45, 22 и 23, и Римл. 14, 10 и 11. 10) Ис. 44, 1 и Апок. 1, 17 и 11) Малах. 3, 1; Мѳ. 2 гл. Лук. 1 гл. Всѣ эти мѣста въ такомъ же порядкѣ и подъ тѣми же нумерами приводятся и у Θеофана. Различіе изложенія Θеофана отъ изложенія Беллярмина въ данномъ случаѣ состоитъ въ слѣдующемъ. Вмѣсто 11 мѣста Беллярмина (Малах. 3, 1) Θеофанъ при-

ставлены по de Christo lib. I c. V [1]), гл. IX въ §§ 110, 116, 118—122 и 127—130 (доказательства божества Сына изъ новаго завѣта) составлена по de Christo lib. I c. VI [2]), глава X въ отно-

---

водитъ текстъ—Ис. 7, 14 (объ Еммануилѣ), а 11-е мѣсто Беллярмина («*се Азъ посылаю ангела Моего и приготовитъ путь предъ лицемъ Моимъ*»), гдѣ подъ ангеломъ разумѣется Іоаннъ Креститель, вполнѣ основательно соединяетъ въ одно доказательство съ 8 мѣстомъ Беллярмина («*Гласъ вопіющаго въ пустынѣ приготовите путь Господу*»—Ис. 40, 3), гдѣ содержится пророчество о томъ же Іоаннѣ Крестителѣ. Затѣмъ, Ѳеофанъ свидѣтельство Апок 6, 8, входящее въ составъ 6-го доказательства Беллярмина, и подробное объясненіе этого текста опустилъ. Наконецъ, всѣ перечисленныя 11 мѣстъ Писанія у Ѳеофана объясняются и нѣкоторыя изъ нихъ очень подробно, между тѣмъ какъ у Беллярмина одни изъ этихъ мѣстъ объясняются очень кратко, а другія оставляются безъ всякаго объясненія. Вторая половина VII гл., гдѣ опровергаются возраженія социніанъ противъ приведенныхъ мѣстъ Писанія, также составлена по Беллярмину. Послѣдній приводитъ социніанскія возраженія противъ 1, 3, 4, 5, 6, 9 и 10-го изъ вышеприведенныхъ доказательствъ: всѣ они въ томъ же самомъ порядкѣ и почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ находятся и у Ѳеофана (Ѳеофанъ здѣсь нѣсколько разъ цитуетъ IV гл. I кн. de Christo). Опроверженіе этихъ возраженій у Ѳеофана болѣе подробно, чѣмъ у Беллярмина (особенно обстоятельно опровергаются у Ѳеофана социнианскія возраженія противъ 1, 5 и 10 доказательствъ). Самостоятельность автора обнаруживается и въ томъ, что въ § 97 на стр. 627 и 628 онъ приводитъ одно социніанское возраженіе, не находящееся у Беллярмина, которое непосредственно беретъ изъ находящагося у него подъ руками («penes nos habetur» p.—627) сочиненія Фавста Социна «Animadversiones».

[1]) Ѳеофанъ приводитъ въ этой главѣ 6 доказательствъ изъ ветхаго завѣта. Изъ нихъ 5 доказательствъ, а именно: a) пс. 2, 12, b) Ис. 35, 4—6, c) Ис 52, 5—7, d) Зах. 2, 10, 11 и e) Зах. 12, 10, въ этомъ же самомъ порядкѣ находятся у Беллярмина, хотя и слѣдуютъ у него не непосредственно другъ за другомъ, но перемѣшаны съ другими мѣстами Писанія, не находящимися у Ѳеофана. Почти все сказанное Беллярминомъ въ объясненіе этихъ текстовъ приводится и у Ѳеофана. При этомъ изрѣдка встрѣчаются буквальныя заимствованія въ родѣ слѣдующаго:

Белл.	Ѳеоф.
«Denique sic exponunt Patres, Tertullianus lib 4 in Marcion. ante medium. Eusebius lib. 6 demonstr. cap. 24. Ambrosius lib. 2 de Fide, c. 3. Hieronymus et Cyrillus in hunc locum» (p. 124. b.).	«Sic et Patres intelligunt. Tertullianus lib. IV in Marcionem ante medium; Eusebius lib. VI Demonstrat. Evangelicae, c. XXIV. Ambrosius lib. II de fide, c. III Hieronymus (опущено: et Cyrillus) in hunc locum» (p. 638).

Чаще же всего Ѳеофанъ дѣлаетъ заимствованія съ нѣкоторыми варіаціями, которыя состоятъ отчасти въ пропускахъ, отчасти въ добавленіяхъ. Такъ, Ѳеофанъ опустилъ: a) тексты Ис. 52 гл 9, 10 и 12 ст., приведенные Беллярминомъ въ объясненіи мѣста Ис. 52, 5 и 6, b) изъ объясненія Беллярмина на мѣсто Зах. 2, 10 и 11 цѣлые три періода, начинающіеся словами: «Hic locus efficacissimus est» и оканчивающіеся словами: «licet quibusdam interpositis, quae non mutant sensum, ut patet» (p. 125a), и c) свидѣтельства отцевъ и учителей церкви, приведенныя Беллярм. въ объясненіи мѣста Исх. 35, 4—6. Къ добавленіямъ Ѳеофана слѣдуетъ отнести: a) объясненіе Валтасара Кордерія, находящееся въ § 104, и b) то, что въ объясненіи мѣста Ис. 35, 4—6, кромѣ двухъ свидѣтельствъ новаго завѣта, приведенныхъ Беллярминомъ (Мѳ. 11, 4 и 5 и Іоан. 15, 23), онъ питуетъ еще 18 мѣстъ изъ новаго завѣта.

[2]) Въ этой главѣ Ѳеофанъ приводитъ одиннадцать доказательствъ. Изъ нихъ у

шеніи выбора текстовъ Писанія, составляющихъ „особенныя доказательства божества Сына изъ божественныхъ именъ", и въ частности въ §§ 137, 138 и 144, составлена подъ вліяніемъ de Christo lib. I c. VII [1]), § 140 (c. X) написанъ подъ вліяніемъ седьмаго доказательства Беллярмина, находящагося въ de Christo lib. I c. VI (p. 128. a.) [2]), §§ 151 и 176 (c. XI) написаны подъ вліяніемъ de Christo lib. I c. VIII (p. 135) [3]), §§ 199, 210 и 211 (c. XII)—также

Беллярмина находятся слѣдующія семь. I, II—Лук. 1, 16 и 17, IV—Гал. 1, 1 (по нумераціи Беллярмина IX), V—Филиппис. 2, 5 и слѣд. (по нумераціи Беллярмина X), VIII—Іоан. 1, 14 (у Беллярмина XIII), IX—Іоан. 10, 30 (у Беллярмина IV) и X—Іоан. 16, 15 (у Беллярмина VI). Въ I-мъ доказательствѣ Θеофанъ приводитъ 14 свидѣтельствъ св. Писанія, изъ которыхъ у Беллярмина находятся 8 (а именно слѣдующія: Мѳ. 16, 23, Іоан. 3, 16, Рим. 8, 32, 1 Іоан. 5, 20, Кол. 1, 15, Іоан. 19, 7 и Іоан. 5, 16), изъ этихъ осьми мѣстъ Писанія первыя семь Θеофанъ объясняетъ самостоятельно, а объясненіе послѣдняго изъ нихъ (Іоан. 5, 16) беретъ изъ Беллярмина (періодъ Θеофана, начинающійся словами: «Si columnia haec Judeorum» и кончающійся словами. «Sed confirmavit etiam» буквально взятъ изъ Беллярмина—ср. Theol. p. 645 и Bell. p. 126. b) Объясненія II, IV-го доказательствъ у обоихъ богослововъ въ сущности тожественны. Въ объясненіи V-го доказательства положительная часть (§ 119) самостоятельна, а полемическая часть (§§ 120—122) чрезвычайно сходна съ соотвѣтствующимъ объясненіемъ Беллярмина. изъ послѣдняго Θеофанъ беретъ толкованіе Еразма Роттердамскаго на выраженіе *«быть во образѣ Божіемъ»* и опроверженіе онаго, толкованіе Франциска Давидиса на слова *«образъ Божій»* и трансильванское объясненіе выраженія: *«не считалъ хищеніемъ быть равнымъ Богу»*. Наконецъ, объясненіе IX доказательства («Я и Отецъ—одно») Іоан. 10, 30, состоящее изъ пяти пунктовъ, всецѣло взято изъ Беллярмина (Bell. pp. 126 и 127); толкованіе Златоуста на данное мѣсто, находящееся въ полемической части этого объясненія, также находится у Беллярмина (Bell. p. 127 a.).

[1]) Въ этой главѣ Θеофанъ приводитъ 13 доказательствъ изъ св. Писанія. Всѣ эти доказательства находятся у Беллярмина за исключеніемъ двухъ—VI-го (1 Тим. 3, 15) и XII-го (Мѳ. 22, 43—45),—при чемъ V доказательство Θеофана, состоящее изъ текста Римл. 9, 5, приводится у Беллярмина не въ VII гл., а VI). Въ отношеніи объясненія текстовъ сходство съ объясненіями VII гл. Беллярмина представляютъ только два доказательства I и VII (по нумераціи Θеофана). Въ объясненіи перваго доказательства, состоящаго изъ текста Іер. 23, 5 и 6, оба богослова опровергаютъ одно и тоже ложное толкованіе раввиновъ на это мѣсто и приводятъ одни и тѣже тексты—Исх. 17, 15 и 1 Кор. 1, 30 (Theol. § 138 и Bell. pp. 133 и 134). Въ объясненіи седьмаго доказательства, которое берется изъ наименованія Христа «всевышнимъ» (Пс. 82, 19, пс. 86, 5 и Лук. 1, 76), оба богослова чрезвычайно кратки. Вообще же нужно сказать, что X гл. Θеофана написана гораздо подробнѣе и обстоятельнѣе VII главы Беллярмина.

[2]) Въ этомъ параграфѣ находится доказательство божества Сына, взятое изъ восклицанія Ѳомы: *«Господь мой и Богъ мой»* (Іоанн. 20, 28). Θеофаново объясненіе на это мѣсто состоитъ изъ трехъ мыслей; изъ нихъ первыя двѣ служатъ первыми двумя мыслями объясненія Беллярмина (Bell. p. 128 a.), третьей же мысли у Беллярмина нѣтъ.

[3]) Въ соотвѣтствіе параграфу 151 (составляющему начало XI гл. Θеофана) гдѣ говорится о главныхъ аттрибутахъ Божіихъ вообще, и у Беллярмина въ началѣ VIII гл. мы также находимъ рѣчь о главныхъ аттрибутахъ (attributa praecipua) Божіихъ. Къ нимъ Беллярминъ относитъ слѣдующія шесть аттрибутовъ: вѣчность, неизмѣримость, всемогущество, премудрость, благость и величіе (Bell ·

подъ вліяніемъ de Christo lib. I c. IX (pp. 137 и 139) [1]), вторая половина § 225 (c. XIII, возраженія Франциска Давидиса противъ Фавста Социна по вопросу о почитаніи Христа) взята изъ de Christo lib. I c. VIII (p. 137) [2]), глава XIV (отдѣлы I, II и III) состав-

135 a); Θеофанъ же къ главнымъ аттрибутамъ относитъ только первые четыре изъ перечисленныхъ, т. е. вѣчность, неизмѣримость, всемогущество и премудрость (перечисляя ихъ въ томъ же порядкѣ, какъ и Беллярминъ). Изъ всѣхъ 13 доказательствъ XI главы Θеофана, общихъ обоимъ богословамъ, только объясненіе XII доказательства Θеофана, взятаго изъ Іоан. 3, 13 (§ 176), сходно съ соотвѣтствующимъ объясненіемъ Беллярмина (p. 135 b.): оба богослова видятъ въ этомъ текстѣ указаніе на *неизмѣримость* Божественной природы Христа.

[1]) Изъ всѣхъ доказательствъ, находящихся въ XII гл. Θеофана только три—II, XIII и XIV-е представляютъ сходство по изложенію съ соотвѣтствующими доказательствами Беллярмина. Во II доказательствѣ (§ 199) Θеофанъ сначала доказываетъ текстами (Іоанн. 1, 3, Колос. 1, 16 и Евр. 1, 2 и 10), что «твореніе есть дѣло Сына Божія», а потомъ (текстами Ис. 44, 24 и Іер. 10, 11), что дѣло творенія свойственно только одному Богу. Это же самое мы находимъ и Беллярмина (Bell. p. 137 b.); различіе его отъ Θеофана состоитъ только въ томъ, что онъ доказательство второй мысли Θеофана предпосылаетъ доказательству его первой мысли. XIII доказательство, въ которомъ Сыну приписывается предсказаніе будущаго (§ 210), всецѣло взято изъ Беллярмина (Bell. § 139 b.). Послѣдній, приведя текстъ—Ис. 41, 23, гдѣ предсказаніе будущаго представляется признакомъ для различенія ложныхъ боговъ отъ истиннаго Бога, говоритъ далѣе, что предсказаніе будущаго, свойственное Христу, отличается отъ таковаго же «дѣла», свойственнаго пророкамъ, и именно a) тѣмъ, что Христосъ *какъ Богъ* предсказывалъ будущее, и b) тѣмъ, что всѣ пророки въ дѣлѣ предсказанія будущаго были просвѣщаемы Христомъ, какъ говорится въ 1 Петр. 1, 10 и 11. Эти же самыя мысли въ такомъ же порядкѣ излагаются и у Θеофана. Въ IX доказательствѣ (въ которомъ божество Сына доказывается изъ совершенія Имъ чудесъ—211) сходство Θеофана съ Беллярминомъ состоитъ въ томъ, что тотъ и другой a) въ доказательство того, что совершеніе чудесъ есть дѣло только одного Бога, приводятъ одни и тѣ же тексты (пс. 71, 8, пс. 85, 10 и пс. 135, 3 и 4) и въ одномъ и томъ же порядкѣ, b) указываютъ, что Христосъ творилъ чудеса собственною силою, а пророки и апостолы — силою, полученною отъ Христа, и c) въ доказательство послѣдней мысли приводятъ одинъ и тотъ же текстъ—Дѣян. 3, 6. Остальныхъ мыслей, находящихся у Θеофана въ этомъ доказательствѣ, у Беллярмина нѣтъ.

[2]) Беллярминъ въ VIII гл. изъ сочиненія Франциска Давидиса «lib. contra Faustum» приводитъ слѣдующее возраженіе противъ божескаго почитанія Христа. «Если Христосъ долженъ быть почитаемъ какъ Богъ, то въ такомъ случаѣ вмѣстѣ съ папистами должно будетъ говорить, что Христосъ единъ съ Отцемъ, и должно будетъ возстановить Троицу, на которую мы до сихъ поръ нападали». Какимъ образомъ Францискъ Давидисъ въ упомянутомъ сочиненіи объясняетъ мѣста Писанія, приводимыя его противниками въ защиту божескаго почитанія Христа, Беллярминъ не хочетъ указывать и только «для примѣра» передаетъ толкованіе Франциска Давидиса на Дѣян. 7, 59, состоящее изъ трехъ мыслей, и отвѣчаетъ на каждую изъ послѣднихъ. Все это, т. е. возраженіе Франциска Давидиса, толкованіе его на Дѣян. 7, 59 и опроверженіе онаго, находимъ мы и у Θеофана. Несомнѣнно, что послѣдній все это заимствовалъ изъ Беллярмина, такъ какъ онъ сочиненій Франциска Давидиса подъ руками не имѣлъ (какъ самъ объ этомъ здѣсь же замѣчаетъ: «libros ejus non habemus»—Theol. p. 742) и потому непосредственно изъ нихъ заимствовать не могъ. Замѣчаніе же Θеофана объ авторахъ, которыхъ онъ читалъ по поводу дан-

лена изъ X, XI и XII главъ lib I de Christo [1]), наконецъ, глава XV (о божествѣ Святаго Духа) составлена подъ вліяніемъ de Christo

---

наго мѣста: «*Quomodo* autem *adducta loca pro colendo Christo ille* (т. е Францискъ Давидъ) *detorqueat*.., *nec auctores* quos habemus *referant*» (p. 742), какъ нельзя лучше можетъ быть прилагаемо и къ Беллярмину, что само собою ясно изъ вышесказаннаго

[1]) XIV гл. Θеофана состоитъ изъ 3-хъ отдѣловъ, изъ которыхъ въ первомъ божество Сына доказывается изъ предсказаній сивиллъ, во второмъ—изъ свидѣтельствъ отцевъ и учителей церкви и въ третьемъ—изъ видѣній и чудесъ. Первому отдѣлу соотвѣтствуетъ XI гл. Беллярмина (озаглавленная такъ: «octava classis ex Sybyllis»). Оба богослова очень высоко цѣнятъ предсказанія сивиллъ: по Θеофану, сивиллы предсказывали по божественному вдохновенію (proleg. §§ 50 и 251), а по Беллярмину, «сивиллы многое предсказали (даже) яснѣе, чѣмъ нѣкоторые изъ пророковъ» (Bell. p. 146 b.). Оба богослова указываютъ на то, что Климентъ Алекс., Лактанцій и Августинъ часто цитуютъ въ своихъ твореніяхъ свидѣтельства сивиллъ, упоминаютъ объ акростихѣ, который Константинъ великій привелъ въ своей рѣчи къ отцамъ перваго вселенскаго собора, и приводятъ одинъ и тотъ же сивиллинъ стихъ изъ Лактанц. кн. 4, гл. 18. Второму отдѣлу соотвѣтствуетъ X гл. Беллярмина (надписанная такъ: «septima classis ex patribus»). Въ этой гл. Белл очень тщательно собралъ и распредѣлилъ по вѣкамъ свидѣтельства отцевъ и учителей церкви (начиная съ вѣка мужей апостольскихъ и кончая опредѣленіями тридентскаго собора), сосредоточивая вниманіе главн. образомъ на отцахъ и учителяхъ церкви первыхъ пяти вѣковъ. При этомъ авторъ вездѣ опровергаетъ неправильное пониманіе социніанами тѣхъ или другихъ отеческихъ мѣстъ. Такимъ образомъ Беллярминъ представлялъ въ данномъ случаѣ очень богатый выборъ отеческихъ свидѣтельствъ. Отсюда-то Θеофанъ и взялъ отеческія свидѣтельства, ограничиваясь первыми тремя вѣками, послѣднее онъ сдѣлалъ, вѣроятно, въ соотвѣтствіе тому, что социніане только отцевъ и учителей первыхъ трехъ вѣковъ считали согласными съ собою въ ученіи о Богѣ (Bell. p. 139. b. c. X). Онъ беретъ тѣхъ же самыхъ отцовъ и учителей, тѣже самыя мѣста изъ ихъ твореній, съ тѣми же частными поясненіями къ этимъ мѣстамъ и большею частію въ томъ же самомъ порядкѣ, какъ Беллярминъ. Самый текстъ отеческихъ мѣстъ большею частію буквально тожественъ съ соотвѣтствующими мѣстами католическаго богослова. Если бы мы захотѣли подробно указать въ данномъ случаѣ пункты сходства обоихъ богослововъ, то пришлось бы выписать большую часть XIV гл. Θеофана буквально, а потому лучше укажемъ различіе между ними. Различіе это показываетъ, что Θеофанъ не списывалъ слѣпо съ Беллярмина. Онъ опускаетъ всю полемическую часть X гл. Беллярмина и приводимыя послѣднимъ свидѣтельства Климента римскаго, Діонисія Ареопагита и Марціала (такъ какъ творенія этихъ лицъ онъ не считаетъ несомнѣнно подлинными). Затѣмъ, Θеофанъ дѣлаетъ нѣкоторыя добавленія. Такъ онъ приводитъ слѣдующія мѣста, не находящіяся у Беллярмина: два мѣста изъ Игнатія, одно мѣсто изъ Іустина мученика (изъ его «разговора съ Трифономъ») и одно мѣсто изъ посланія Діонисія александрійскаго къ Діонисію римскому. Историческія свѣденія объ ученіи Оригена и Діонисія александрійскаго, сообщаемыя Беллярминомъ, онъ значительно пополняетъ. Кромѣ того, авторъ расходится съ Беллярминомъ во взглядѣ на Тертулліана: католическій богословъ всѣ трудныя мѣста твореній этого учителя старается объяснять въ православномъ смыслѣ, Θеофанъ же относится къ нему очень неблагосклонно и готовъ признать его неправославнымъ. Наконецъ, авторъ тѣ отеческія мѣста, которыя беретъ у Беллярмина, повѣряетъ по находящимся у него подъ руками отеческимъ твореніямъ. Это видно изъ того, что онъ иногда выставляетъ цифры страницъ, находящихся у него подъ руками отеческихъ твореній (см. § 234

lib. I. c. XIII [1]). Такимъ образомъ въ большей части главъ изслѣдуемаго трактата, именно въ 13-ти главахъ изъ 19-ти (и въ пре-

num. 3 и 4, § 235 nn. 10 и 11) Отсюда происходитъ то, что нѣкоторыя изъ отеческихъ мѣстъ онъ приводитъ болѣе подробно, чѣмъ Беллярминъ. Напримѣръ, мѣсто изъ второй апологіи Іустина мученика, начинающееся словами: «Profitemur nos talium», онъ добавляетъ на концѣ слѣдующею фразою: «atque unicuique discere et nosse volenti, pro eo atque edocti sumus, condite haec tradentes», и въ срединѣ между словами—«qui ab eo venit» и «Filium et Spiritum» вставляетъ такое выраженіе: «atque ista nos et aliorum obsequentium exaequatorumque (ad voluntatem ipsius) bonorum angelorum exercitum docuit» (Bell. p. 141. a. Theoph. p. 750). Третьему отдѣлу XIV гл. соотвѣтствуетъ XII гл. Беллярмина, надписанная такъ: «nona classis ex divinis testimoniis visionum et miraculorum». Здѣсь Беллярминъ указываетъ 12 чудесныхъ явленій. Изъ нихъ Θеофанъ приводитъ только первыя четыре, а именно: 1) явленіе Григорію чудотворцу Богородицы съ Іоанномъ Богословомъ, 2) видѣніе Антоніемъ великимъ алтаря Господня, попираемаго пятами нечестивыхъ, 3) видѣніе Петромъ, епископомъ александрійскимъ, Христа въ раздранной одеждѣ и 4) чудо внезапной смерти Арія (причемъ соблюдается Беллярминовъ порядокъ перечисленія). Первой половины третьяго отдѣла, гдѣ авторъ указываетъ признакъ того, какимъ образомъ слѣдуетъ различать истинныя видѣнія и чудеса отъ ложныхъ, у Беллярмина нѣтъ.

[1]) Общая схема этого отдѣла у Беллярмина слѣдующая. Божество Св. Духа онъ доказываетъ: a) изъ ветхаго завѣта, b) изъ новаго завѣта, c) изъ сравненія нѣкоторыхъ мѣстъ ветхаго и новаго завѣта, d) изъ божественныхъ именъ, усвоемыхъ Духу въ Писаніи, e) изъ аттрибутовъ, приписываемыхъ Духу (неизмѣримости, всемогущества, всевѣдѣнія, благости и божескаго почитанія), f) изъ дѣлъ, усвоемыхъ Духу (творенія, сохраненія, спасенія и оправданія, предсказанія будущаго, совершенія чудесъ и управленія церковію), g) изъ сравненія Св. Духа съ Христомъ и h) изъ отцевъ церкви. Этотъ же планъ выдержанъ и у Θеофана. Отступленія его отъ Беллярмина въ данномъ случаѣ состоятъ только въ томъ, что между аттрибутами онъ упоминаетъ вѣчность, чего у Беллярмина нѣтъ, и божеское почитаніе Духа, отнесенное Беллярминомъ къ аттрибутамъ выдѣляетъ изъ числа послѣднихъ и придаетъ ему значеніе самостоятельнаго доказательства (8-е доказательство). Что касается содержанія этой схемы, то у Θеофана оно несравненно подробнѣе, чѣмъ у Беллярмина. Всѣ тексты, приведенные послѣднимъ, не только находятся у Θеофана, но и добавлены большимъ количествомъ другихъ текстовъ. Такъ, въ доказательствѣ изъ сравненія мѣстъ ветхаго и новаго завѣта Беллярминъ приводитъ только 4 текста, а Θеофанъ—8. Въ доказательствѣ изъ сравненія Духа съ Христомъ Беллярминъ дѣлаетъ сравненіе съ Христомъ, какъ человѣкомъ, а Θеофанъ, кромѣ того, сравниваетъ Духа съ Христомъ, какъ Богомъ (и затѣмъ сравниваетъ его еще съ Богомъ Отцемъ). Дословныя заимствованія изъ Беллярмина замѣчаются только въ двухъ мѣстахъ: Первое мѣсто есть «отрицательное доказательство» (§ 239), состоящее въ томъ, что Духъ Св. нигдѣ въ Писаніи не называется тварью, даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ перечисляются всѣ главнѣйшія творенія и гдѣ Духъ Святый непремѣнно долженъ былъ бы быть упомянутъ, если бы Онъ былъ тварью: встрѣчающіяся здѣсь фразы: «Psalm. c. II et CXXVIII ubi excitantur omnes creaturae ad laudem Dei, et nominatim angeli, coeli, aquae, homines, bestiae» etc. и «Sic etiam Coloss. I recensentur nobilissimae creaturae, throni, dominationes, principatus, potestates»—съ буквальною точностію находятся у Беллярмина (Theol. p. 763 Беллар. p. 148 a). Другое мѣсто есть вторая часть (num. 2) IX доказательства, гдѣ Духъ Святый сравнивается съ Христомъ, какъ человѣкомъ. Здѣсь Θеофанъ непосредственно другъ за другомъ приводитъ тѣ самые 9 текстовъ, на какіе ссылается Беллярминъ, и въ томъ же самомъ порядкѣ, въ какомъ они находятся у послѣдняго (Theoph. p. 768, Bell p. 149 a).

дисловіи), сдѣланы изъ Беллярмина заимствованія и нерѣдко самыя капитальныя; *только въ шести главахъ* (3-ей, 5-ой, 16-ой, 17-ой, 18-ой и 19-ой) Θеофанъ не пользовался этимъ богословомъ. Нѣкоторыя главы почти всецѣло взяты изъ Беллярмина: таковы—главы 7-я и особенно 8-я и 14-я. Ясно отсюда, что ходячее мнѣніе о Θеофанѣ, какъ такомъ богословѣ, который въ своей системѣ пользовался больше протестантскими, чѣмъ католическими богословами, въ отношеніи къ изслѣдуемому трактату совершенно не оправдывается. Протестантскими богословами авторъ пользовался гораздо менѣе.

Обратимся къ обозначенію пунктовъ зависимости его отъ системъ этихъ богослововъ.

Системою Аманда Полянскаго Θеофанъ пользовался только въ трехъ главахъ своего трактата—II-й, V-й и XI-й. Параграфъ 27 (с. II объ Ангелѣ Іеговы) составленъ по с. V lib. III p. 207. a. означенной системы [1]), глава V (возраженія Савеллія противъ различія Лицъ въ Богѣ) составлена по lib III, с. XI Аманда [2]),

---

[1]) Доказывая божество Сына изъ тѣхъ свидѣтельствъ Писанія, гдѣ Сынъ Божій въ безусловномъ смыслѣ называется Іеговою, Амандъ раскрываетъ между прочимъ и ученіе объ Ангелѣ Іеговы. Онъ указываетъ на слѣдующія Богоявленія: 1) Сынъ Божій, какъ Ангелъ, являлся Аврааму, обѣщалъ ему рожденіе Исаака и возвѣстилъ о предстоящей гибели Содома и Гоморры—Быт. 18 гл.; 2) являлся Іакову въ видѣніи лѣствицы—Быт. гл. 28 и 31 (причемъ приводится параллельное мѣсто изъ Осіи 12, 5); 3) являлся Моисею въ купинѣ—Исх. гл. 3 и 4 (здѣсь указывается на параллельное мѣсто—рѣчь первомученика Стефана, находящуюся въ Дѣян. гл 7); 4) предводилъ израильтянъ въ облачномъ столпѣ—Исх. 13, 21; 5) являлся Іисусу Навину—Іис Нав 6, 2, 6) являлся Гедеону—Суд. 6, 12 и 13, 7) являлся Маною—Суд гл 13 и 8) являлся Захаріи, который видѣлъ ангела и стоявшихъ предъ нимъ первосвященника Іисуса и сатану—Зах. III, 1. Всѣ эти мѣста Писанія и въ такомъ же порядкѣ приводятся у Θеофана. Различіе изложенія послѣдняго отъ изложенія Аманда состоитъ главнымъ образомъ 1) въ томъ, что вмѣсто указанія на явленіе Бога Іакову въ видѣніи лѣствицы Θеофанъ на стр. 527 указываетъ на явленіе Бога въ борьбѣ съ Іаковомъ, каковое явленіе Амандъ приводитъ на стр. 206 въ ряду доказательствъ божества Сына изъ наименованія «Богъ» и 2) въ томъ, что указаніе на явленіе Сына въ облачномъ столпѣ у Θеофана предшествуетъ указанію на явленіе Его Моисею въ купинѣ.

[2]) Всѣ пять возраженій, находящіяся въ V-й гл. Θеофана, приводятся у Аманда. Возраженія эти слѣдующія (будемъ передавать ихъ въ порядкѣ Аманда) a) изъ Іоан. 14, 9 (I-е у Ам. и Θеоф.); b) изъ Іоан. 14, 10 (II-е у Ам. и Θеоф.); c) изъ Іоан 16, 15 (V-е у Ам. и Θеоф.); d) изъ Іоан. 10, 30 (у Ам. VI-е, у Θеоф. IV), и e) изъ силлогизма: «Сила Вышняго есть самъ Отецъ; Сынъ есть сила Вышняго, и Духъ Святый есть также сила Вышняго; слѣдовательно, Отецъ есть Сынъ и Духъ Святый» (Ам. p. 235. a—предыдущій членъ второй посылки доказывается текстомъ—1 Кор. 1, 2 и 4; послѣдующій членъ той же посылки доказывается текстомъ—Лук. 1, 35). Послѣднее возраженіе (у Ам. VIII-е, у Θеоф. III-е) Θеофанъ заимствуетъ почти съ буквальною точностью. Что касается отвѣтовъ Θеофана на указанныя возраженія, то нужно сказать, что сходство съ Амандомъ представляютъ отвѣты на I-е, II-е и III-е возраженія (по нумераціи Θеофана): изъ Аманда взяты — вторая мысль на I-е возраженіе, первая мысль отвѣта на II-е возраженіе и вторая мысль отвѣта на III-е возраженіе.

въ §§ 191—194 (с. XI—доказательства „неизмѣримости“ Сына Божія) выборъ текстовъ могъ быть сдѣланъ подъ вліяніемъ lib. III c. V, p. 210 n. III тойже системы [1]). Цитатъ изъ Аманда почти вовсе не дѣлается; единственная цитата изъ него встрѣчается въ § 49 (с. II) на стр. 556: здѣсь авторъ ссылается на „Syntagmatis theologici lib. III c. VI“, откуда онъ заимствуетъ свѣденіе о толкованіи кардинала Hugo de Sancto Charo на текстъ—Апок. 1, 4 (Ам. p. 218. a).

Повидимому нѣсколько болѣе авторъ пользовался системою Герарда. Подъ вліяніемъ этого богослова могли быть составлены: §§ 135 и 136 (с. X.—ср. съ Exeg. lib. IV § 46 [2]), глава XII въ § 198 (ср. съ Loci Theologici t. I de Deo P. et act. e Filio § 81 и Exeg. l. IV, § 55) [3]) и въ отношеніи перечисленія дѣлъ благодати, усвояемыхъ Сыну (ср. съ Exeg. l. IV § 55) [4]), и параграфы 239, 244 и 245 (nn. 1, 4, 7 и 8 c. XV) въ отношеніи выбора текстовъ, входящихъ въ ихъ составъ (ср. съ Loci theol. t. I de Spir. Sancto §§ 24, 25, 33, 37, 40, 45, 46, 49, 52 и 55) [5]).

---

[1]) Тексты, входящіе въ составъ Θеофановыхъ «доказательствъ неизмѣримости Сына Божія»—Іоан. 3, 13, Мѳ. 18, 20, Іоан. 14, 23 и Мѳ. 18, 20—у Аманда приводятся вмѣстѣ, непосредственно другъ за другомъ и почти въ томъ же порядкѣ (только текстъ—Іоан 14, 23 у него слѣдуетъ послѣ текста—Мѳ. 28, 20, а не раньше его, какъ у Θеофана).

[2]) Въ указанномъ мѣстѣ системы Герарда говорится объ употребленіи имени—«Богъ». Имя это понимается объ «единомъ истинномъ Богѣ»: 1) тогда, когда оно употребляется безусловно (тогда какъ о тваряхъ оно употребляется всегда съ присоединеніемъ какого-либо ограниченія), и 2) тогда, когда оно добавляется какими-либо эпитетами, приличествующими «одному только истинному и вѣчному Богу», каковы напр. прилагательныя — «великій», «истинный», «благословенный надъ всѣми». Эти два обстоятельства и служатъ признаками того, гдѣ «именемъ Богъ» означается «единый истинный Богъ». Имя «Іегова» никогда не приписывается никакой твари. Въ этихъ же мысляхъ состоитъ сущность содержанія §§ 135 и 136, составляющихъ вторую половину введенія въ X гл. Θеофана.

[3]) Приведенію доказательствъ божества Сына изъ частныхъ дѣлъ, усвояемыхъ Ему, у Θеофана (гл. X) предшествуетъ «общее» доказательство, состоящее изъ текста—Іоан. 5, 17, изъ котораго выводится, что Сынъ совершаетъ «тѣже дѣла и такимъ же образомъ, какія и какимъ образомъ совершаетъ Отецъ», причемъ означенный текстъ обстоятельно объясняется (с. X num. I). Такое же общее доказательство, предшествующее частнымъ доказательствамъ изъ дѣлъ Сына, мы находимъ и у Герарда.

[4]) Герардъ перечисляетъ слѣдующія «дѣла благодати», приписываемыя Сыну: избраніе ко спасенію, призваніе, учрежденіе служенія, возрожденіе, оправданіе, отпущеніе грѣховъ, обновленіе, воскрешеніе изъ мертвыхъ, прославленіе и нѣкоторыя другія. Подобное перечисленіе благодатныхъ дѣлъ (каковаго у Беллярмина нѣтъ) очень близко къ Θеофанову перечисленію послѣднихъ. Θеофанъ перечисляетъ ихъ такъ: избраніе, призываніе, обращеніе, оправданіе, усыновленіе, освященіе, воскрешеніе изъ мертвыхъ, дарованіе жизни вѣчной и постановленіе служителей для созиданія церкви (§§ 202—208).

[5]) Въ XV гл. Θеофана сходство съ Герардомъ представляютъ доказательства I-е, VI-е и VII. Всѣ тексты, входящіе въ составъ I-го доказательства (изъ сравненія мѣстъ ветхаго и новаго завѣта), находятся у Герарда, за исключеніемъ двухъ—Пс.

Есть еще и другія мѣста въ анализируемомъ трактатѣ сходныя съ соотвѣтствующими мѣстами системы Герарда. Такъ, систему послѣдняго напоминаютъ—первый отдѣлъ II-й гл. (гдѣ доказывается множественность лицъ въ Богѣ) въ отношеніи выбора текстовъ Писанія (ср. съ Exeg. l. III §§ 152—157 и Loci theol. t. I de tribus elohim §§ 6—8) и въ объясненіи мѣстъ—Быт. 1, 26 (ср. съ Exeg. l. III §§ 116, 118 и 19 и Loci theol. t. I de trib. eloh. § 7), Быт. 11, 7 (ср. съ Exeg. l. III, § 154 num. 7) и Быт. 19, 24 (ср. съ Exeg. lib. III, § 155 и L. theol. t. I de trib. eloh. § 8), § 21—о явленіи Аврааму трехъ странниковъ (ср. съ Exeg. l. III § 164), параграфъ 39—объясненіе текста 1 Іоан. 5, 7 (ср. съ Loci. theolog. t. I de trib. eloh. § 18) параграфъ 76—о единосущіи Божественныхъ Лицъ (ср. съ Exeg. lib. III § 49) и параграфъ 164—объясненіе текста Іоан. 17, 5 (ср. съ Loci theol. t. I de Deo P. et act. e Fil. § 47). Но сходство этихъ мѣстъ съ Герардомъ не настолько велико, чтобы можно было съ большею или меньшею степенью вѣроятности усматривать въ нихъ прямое вліяніе этого богослова или заимствованіе изъ него; сходство это могло произойти и случайно. Есть наконецъ, и такія мѣста въ данномъ трактатѣ, въ которыхъ можно допускать одновременное вліяніе не одного западнаго богослова, но нѣсколькихъ. Такъ, напримѣръ, мысль Θеофана о Сынѣ Божіемъ, какъ вождѣ и хранителѣ израильскаго народа (Theoph. §§ 26—28), проводится во всѣхъ системахъ протестантскихъ богослововъ, которыми онъ пользовался — у Герарда (Exeg. lib. III §§ 139 и 144), Квенштедта (Syst. theol. pp. 346 и 347), Голлазія (Exam. theol. p. 299) и Аманда Полянскаго (Synt. theol. 207. a.). Общая постановка силлогистическаго опроверженія социніанскихъ возраженій противъ различія Лицъ въ Богѣ (Theol. c. III) [1]) также совершенно одна и таже у всѣхъ означенныхъ богослововъ, за исключеніемъ Голлазія, который вовсе не занимается опроверженіемъ означенныхъ возраженій (см. Quenst. p. 350 n. VI, p. 351 n. XVII и p. 318 θεσις 1. Amand. Pol. lib. III c. VII pp. 220 и 222 и c. IX p. 229 и 230. Gerh. Exeg.

94, 7 и 8 и Евр. 1, 1 (Gerh. §§ 24 и 25). Доказательство VI (изъ божественныхъ аттрибутовъ) также почти все находится у Герарда: у послѣдняго приводятся всѣ тексты Θеофана, доказывающіе вѣчность (Gerh. § 33), неизмѣримость (Gerh. § 37), благость и мудрость Духа (Gerh. § 40). Доказательство VII-е доказываетъ божество Св. Духа «изъ аттрибутовъ, свойственныхъ только Богу». Изъ текстовъ, входящихъ въ составъ этого доказательства, у Герарда приводятся: всѣ пять текстовъ, усвояющіе Духу дѣло «творенія и сохраненія» (Gerh. §§ 45 и 46), всѣ тексты, приписывающіе Духу «оправданіе и спасеніе», за исключеніемъ одного — Іоан. 1, 13 (Gerh. § 49), текстъ 1 Кор. 12, 4, приписывающій Духу «раздѣленіе дарованій» (Gerh. 55 §), и текстъ Римл. 8, 15, показывающій, что «Spiritus Sanctus impellit ad preces» (Gerh. § 52. Θеофанъ въ данномъ случаѣ выражается такъ: «movet corda nostra ad orandum». — p. 567). Ясно, что Герардъ значительно вліялъ здѣсь на выборъ текстовъ автора.

[1]) Характерныя черты этой постановки суть, съ одной стороны, мысль о трансцедентальномъ характерѣ тайны Троицы, и съ другой — указаніе въ возраженіяхъ противниковъ логической ошибки—quaternio terminorum.

l. III §§ 167 — 169). Конечно, въ подобныхъ случаяхъ Θеофанъ, какъ хорошій знатокъ западныхъ богословскихъ системъ, долженъ былъ имѣть въ виду всѣхъ означенныхъ богослововъ.

Изъ предыдущаго анализа даннаго трактата ясно, что авторъ не слѣпо руководился западными образцами. То, что онъ заимствовалъ здѣсь изъ послѣднихъ, почти всегда старался варіировать; буквальныхъ заимствованій у него сравнительно весьма немного. Мало этого. Многія части изслѣдуемаго трактата вполнѣ оригинальны. Такъ, есть не мало главъ, которыя въ меньшей своей части (т. е. лишь въ нѣкоторыхъ параграфахъ) принадлежатъ самому Θеофану; сюда относятся главы — I-я (§§ 1, 3 и 4), VIII (§§ 102 и 103), IX (§§ 109, 111—115, 117, 123—126 и 131) и XV (§ 249). Есть затѣмъ главы, въ которыхъ большая часть содержанія принадлежитъ самому Θеофану; сюда относятся praefatio (стр. 479—484, 490 — 493 и отчасти 485, 487 и 489) и главы: II-я (§§ 13, 14, 16—20, 22 — 26, 28 — 38, 40 — 57), III-я (все содержаніе кромѣ общихъ частей), IV-я (отвѣты на возраженія), V-я (отвѣты на возраженія— § 67 nn. 1 и 3, § 68 n. 2, § 69 n. 1, § 70 resp. и § 71 resp.), VI-я (§§ 77—80), X-я (§§ 132—134, 139, 141—143 и 145—150), XI-я (§§ 152—163, 165—175, 177—190 и 195—196), XII-я (§§ 197 и 200 — 209) и XIII-я (все содержаніе за исключеніемъ § 225). Есть, наконецъ, такія главы, которыя во всемъ своемъ составѣ написаны Θеофаномъ самостоятельно; таковы именно главы: XVI — XVIII (опроверженіе возраженій Крелла противъ божества Сына и Духа Святаго) и XIX («usus doctrinae orthodoxae de s. Trinitate»). Особенно рельефно самостоятельность ума автора выражается въ главахъ XVI-й, XVII-й и XVIII-й: содержащаяся здѣсь глубоко-научная критика сочиненія Крелла—„de uno Deo Patre“ не имѣетъ для себя примѣра ни въ одной изъ тѣхъ западныхъ богословскихъ системъ, которыхъ мы выше касались. Эта критика ясно показываетъ, что авторъ обладалъ далеко не дюжинною способностію къ научному богословскому мышленію.

Переходимъ къ *анализу третьяго изъ изслѣдуемыхъ трактатовъ*.

Главнымъ образцемъ для Θеофанова трактата „de processione Spiritus Sancti“ служило знаменитое сочиненіе „Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre“ православнаго богослова Адама Зерникава [1]). Характеръ этого труда Зерни-

[1]) На основаніи автобіографіи Зерникава (см. статью въ «Труд. кіевск. дух. акад.» 1860, ч. II: «Адамъ Зерникавъ»—обозрѣніе рукописи, содержащей въ себѣ автобіографію Зерникава) и жизнеописанія послѣдняго (Vita Adami Zoernicavii viri eruditissimi ex ea narratione, quam olim Adamus sua manu scripserat, compressioribus verbis collecta et saltem adumbrata), предпосланнаго изданію упомянутаго труда его (Regiomonti 1774 — 1775), мы имѣемъ возможность сообщить слѣдующія свѣденія о жизни этого замѣчательнаго человѣка. Адамъ Зерникавъ родился 21 сентября 1652 года въ Кенигсбергѣ отъ родителей лютеранскаго вѣроисповѣданія. Получивъ образованіе въ кенигсбергской академіи, въ которой изучалъ философію и богословіе, онъ предался путешествіямъ, во время которыхъ изучалъ богословіе, юридическія

кава—патрологическій: авторъ здѣсь почти исключительно занимается свидѣтельствами отцевъ и соборовъ,—онъ „думалъ, что ученіе объ исхожденіи Св. Духа нельзя доказать ясно и очевидно на основаніи св. Писанія и что онъ сдѣлаетъ стоющее дѣла, если предприметъ доказать ученіе восточныхъ единодушныхъ согласіемъ св. отцевъ и учителей какъ греческихъ, такъ и латинскихъ“ [1]). Непрерывность ряда отеческихъ свидѣтельствъ, приводимымъ изъ цѣлыхъ осьми вѣковъ, рѣшительность и неопровержимость отдѣльныхъ свидѣтельствъ, заимствуемыхъ, такъ сказать, ex ipsis venis visceribusque отеческихъ

науки, военную архитектуру, геометрію, астрономію, астрологію и языки. Послѣ ученыхъ занятій въ Іенѣ онъ занимался въ библіотекахъ, гамбургской, оксфордской (библіотекѣ бодлейской), кембриджской, лондонской (библіотекѣ коттоніанской) и падуанской. Добытое путемъ серьезнаго изученія богословія убѣжденіе въ истинности ученія православной церкви и желаніе послужить на пользу Россіи чрезъ занятіе въ ней какого либо болѣе или менѣе высокаго поста побудило его отправиться въ Россію. Изъ Падуи чрезъ Аугсбургъ, Прагу и Польшу онъ прибылъ въ Малороссію и, присоединившись въ Черниговѣ къ православной церкви, поступилъ на службу къ малороссійскому гетману. Резиденція гетмана—Батуринъ сдѣлалась его постояннымъ мѣстопребываніемъ. Пріобрѣтя большой запасъ знаній во время путешествій и изучивъ, кромѣ природнаго и латинскаго языковъ, языки: англійскій, французскій, итальянскій, польскій и русскій, онъ представлялъ собою человѣка блестяще образованнаго по тому времени. Но не судилъ Богъ этому многообѣщавшему иностранцу совершить для нашего отечества все то благо, какое онъ желалъ сдѣлать: онъ умеръ въ бѣдности и неизвѣстности неоцѣненный современниками (при жизни своей онъ «paucis obolis dignus judicabatur» и даже «derisui habebatur», какъ говоритъ Θеофанъ. См. praefat. къ изданію трактатовъ Зерникава объ исхожд. Св. Духа). На основаніи: 1) того, что Θеофанъ до своего времени, когда былъ ректоромъ академіи (т. е. около 1713 г.) полагаетъ отъ кончины Зерникава 20 л. (Apologia Fidei, p 22), и 2) того, что преосв. Самуилъ митроп. кіевскій отъ кончины его до времени изданія его трактатовъ (1774—1775 г.) считаетъ 80 лѣтъ (Praefat. къ изд. тракт. Зерникава объ исхожд. Св. Духа), время смерти Зерникава полагаютъ около 1692 года Къ сочиненіямъ Зерникова кромѣ трудовъ по военному искусству, принадлежатъ: исповѣданіе вѣры, разсужденіе объ антихристѣ, разсужденіе о крещеніи, опроверженіе на книгу Θеофана Рутки объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына (существуетъ ли гдѣ-нибудь теперь это сочиненіе, намъ неизвѣстно) и знаменитые «Православно-богословскіе трактаты объ исхожденіи Св. Духа отъ единаго Отца». Послѣднее сочиненіе издано преосвящ. митрополитомъ кіевскимъ Самуиломъ Миславскимъ въ Кенигсбергѣ въ двухъ частяхъ — первая въ 1774, а вторая—въ 1775 г. (издатель имѣлъ подъ руками и автографъ сочиненія противъ Рутки, хотя и «multis locis castigandum». См. Praefat. къ изданію трактата Зерникава объ исхожденіи Св. Духа), каковое изданіе и находится у насъ подъ руками. Такимъ образомъ трактаты Зерникава изданы въ свѣтъ позже изданія Θеофанова трактата объ исхожденіи Св. Духа, (изданнаго впервые въ 1772 г.).—Отъ вышеприведенныхъ замѣчаній о жизни Зерникава нѣсколько различны біографическія замѣчанія о послѣднемъ комментатора Θеофанова трактата объ исх. Св. Духа, находящіяся на стр. 826 (по лейпцигск. изданію 1882 г.): это различіе произошло отъ того, что комментаторъ не имѣлъ подъ руками найденной преосв. Самуиломъ автобіографіи Зерникава,—писалъ эти замѣчанія на основаніи слуховъ («audivi», говоритъ онъ) и потому допустилъ нѣкоторыя неточности.

[1]) Praef. къ изд. тракт. Зерникава объ исхожд. Св. Духа. Regiomonti 1774—1775.

твореній, остроуміе и знаніе дѣла въ опроверженіи возраженій противниковъ, ясность, естественность и ненатянутость въ изслѣдованіи предмета, мягкость въ полемикѣ—вотъ достоинства этого труда, по суду преосв. Самуила [1]). Особенно замѣчательно огромное количество или полнота, приводимыхъ здѣсь отеческихъ свидѣтельствъ: здѣсь есть все, что можно привести по вопросу объ исхожденіи Св. Духа изъ отеческихъ твореній и соборныхъ актовъ; на почвѣ св. преданія данный вопросъ здѣсь исчерпанъ вполнѣ. Словомъ, этотъ трудъ есть классическое [2]) произведеніе: другаго труда, равнаго ему, до сихъ поръ не явилось въ православной церкви. По отзыву Θеофана, разбираемое сочиненіе Зерникава стоитъ выше всѣхъ подобныхъ произведеній, написанныхъ до его (т. е. Θеофана) времени не только православными, но и лютеранами [3]). Понятно отсюда, почему Θеофанъ для своего трактата объ исхожденіи Святаго Духа образцомъ взялъ „православно богословскіе трактаты“ Зерникава: послѣдніе служили для него надежнымъ руководствомъ при изслѣдованіи (такъ, въ § 86-мъ, указавъ на мѣста изъ твореній блаж. Августина, Θеофанъ говоритъ: locos Augustini pro nostra sententia citari ab Adamo Zoernicaw et a nobis, illo duce, quaesitos.. esse), почему онъ такъ часто и ссылается на нихъ (на стр. 833, 845, 864, 874 и въ §§ 81, 86, 95, 207, 209, 214, 218, 234, 236, 237, 244, 253, 264 etc.). Впрочемъ, не смотря на всю авторитетность этихъ трактатовъ, Θеофанъ не слѣдуетъ имъ слѣпо: онъ провѣряетъ приводимыя здѣсь свидѣтельства отцевъ и историковъ по первоисточникамъ, по скольку послѣдніе доступны для него [4]); затѣмъ, въ виду своей задачи изложенія ученія о всѣхъ догматахъ богословской си-

[1]) Praefatio къ изданію трактатовъ Зерникава Regiomonti 1774—1775. Единственный недостатокъ въ этомъ трудѣ преосв. Самуилъ видитъ въ томъ, что авторъ не пользовался лучшими новѣйшими изданіями отеческихъ твореній (Ibidem).

[2]) Такъ именно и называетъ сочиненіе Зерникава англичанинъ Овербекъ (см. въ Христ. Чт. за 1882 г. сентябрь—октябрь, статью Овербека «Безспорныя преимущества православной каѳолической церкви предъ всѣми другими христіанскими исповѣданіями» стр 388).

[3]) Θеофанъ называетъ Зерникава «hujus controversiae (т. е. спора объ исхожденіи Св. Духа) scriptor inter omnes cum graecos tum latinos, solidissimus et sine comparatione maximus» (p. 826). Затѣмъ, упомянувъ о его сочиненіяхъ—трактатахъ объ исхожденіи Св. Духа и опроверженіи книги Θеофила Рутки, онъ говоритъ о немъ слѣдующее: «Et quotquot ante ipsum de hac controversia ex utraque parte scripsere tametsi ille quidem inaequales inter se fuerint, omnes tamen collati cum illo, tyrones jure merito vocari debent (p. 827) Сколь глубоко сознавалъ Θеофанъ важное значеніе «православно-богословскихъ трактатовъ» Зерникава, это видно изъ того, что онъ, уже будучи епископомъ псковскимъ, хлопоталъ объ изданіи ихъ: по его ходатайству изданы были два повелѣнія отъ имени императора Петра I-го (сначала къ кіевскому митр. Іосафу Кроковскому, а по смерти его къ его намѣстнику Григорію Гошкевичу, о немедленной высылкѣ въ сенатъ того автографа трактатовъ Зерникава, который былъ подъ руками у Θеофана въ бытность его ректоромъ академіи, хотя не извѣстно, выполнены ли были эти высочайшія повелѣнія или нѣтъ (praef. къ изданію тракт. Зерн объ исхожд. Св. Духа).

[4]) Citata ab ipso (т. е Ад Зерник.) dicta in ipsis fontibus in libris, inquam, ex quibus citat (quos quidem reperire licuit), quaesivimus, говоритъ Θеофанъ (Theol. p. 827).

стемы, а не объ одномъ лишь догматѣ исхожденія Св. Духа, онъ, естественно, сокращаетъ подробное содержаніе трактатовъ Зерникава,—извлекаетъ изъ него лишь самое существенное [1]). Это отношеніе Θеофана къ Зерникаву яснѣе будетъ видно изъ точнаго сопоставленія ихъ трудовъ.

Прежде всего самый планъ Θеофанова трактата есть подражаніе плану „православно-богословскихъ трактатовъ“ Зерникава. Планъ послѣднихъ есть слѣдующій: все сочиненіе, состоящее изъ 19-ти трактатовъ, дѣлится на двѣ части. Первая часть, обнимающая первые 7 трактатовъ, есть положительная: здѣсь православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа доказывается положительно. Вторая часть, обнимающая остальные 12 тракт. (съ 8-го по 19-й) — отрицательная: здѣсь православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа доказывается отрицательно, чрезъ опроверженіе доказательствъ, приводимыхъ латинянами въ пользу своего ученія. Въ первой части истинность православнаго ученія доказывается изъ ученія отцевъ и учителей церкви восточныхъ (тракт. 1—2) и западныхъ (тракт. 3—5) и изъ богословскихъ началъ (тракт. 6-й); въ заключеніе этой части излагается каноническое ученіе о неизмѣняемости никеоконстантинопольскаго символа вѣры (тр. 7). Въ второй части опровергаются доказательства, приводимыя латинянами въ пользу своего ученія изъ св. Писанія (тр. 8—14), твореній восточныхъ отцевъ (тр. 15), богословскихъ началъ (тр. 16) и исторіи попытокъ къ соединенію восточной церкви съ западною, бывшихъ въ XIII и XV вѣкахъ (тр. 17—19). Этотъ же планъ положенъ въ основу и Θеофанова трактата объ исхожденіи Св. Духа. Подобно трактатамъ Зерникава, трактатъ Θеофана дѣлится на двѣ части (только implicite, а не explicite): положительную (сс. II—V) и отрицательную (сс. VI—XVIII). При этомъ Θеофанъ произвелъ въ планѣ слѣдующія дополненія и измѣненія. Прежде всего онъ предпослалъ трактату исторію спора, въ которую внесъ то, о чемъ говорится у Зерникава въ 17—19 трактатахъ, и введеніе (с. I), котораго у Зерникава вовсе нѣтъ. Затѣмъ, первую часть плана Зерникава Θеофанъ дополнилъ изложеніемъ доказательствъ истинности православнаго ученія на основаніи св. Писанія (с. II); трактатъ Зерникава о поврежденіяхъ въ твореніяхъ восточныхъ и западныхъ отцевъ и учителей церкви изъ первой части онъ перенесъ во вторую часть, именно въ тотъ отдѣлъ послѣдней, въ которомъ опровергаются доказательства латинянъ, заимствуемыя изъ ученія отцевъ и учителей церкви; изложеніе каноническаго ученія о неизмѣняемости символа вѣры онъ перенесъ изъ первой части въ конецъ всего трактата, въ качествѣ

---

[1]) Указавъ на различные роды отеческихъ свидѣтельствъ, Θеофанъ говоритъ: «ex omnibus istis aliqua nos selegimus, eaque e tanto cumulo paucissima: quae tamen pro ratione professionis nostrae sufficient, cum universae theologiae dogmata, non unum hunc singulari opera articulum tractandum suscepcrimus (§ 38). Quae ille (т. е. Ад. Зерникавъ) copiose tractat, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Θеофанъ, nos, quantum fieri potest, brevissime... exponemus» (§ 200).

приложенія къ всему трактату (с. 19). Наконецъ, въ качествѣ приложенія къ трактату онъ внесъ еще главу „объ отношеніяхъ, личныхъ свойствахъ и произведеніи божескихъ Лицъ“ (с. 20), которой вовсе нѣтъ у Зерникава Все остальное изъ плана Зерникава удержано въ томъ же видѣ и въ планѣ Ѳеофанова трактата.

Столь же много зависитъ Ѳеофанъ отъ Зерникава и въ выполненіи плана. Такъ, исторія спора составлена подъ вліяніемъ 1-го, 5-го, 17-го и 18-го трактатовъ Зерникава: часть исторіи этого спора, въ которой говорится объ отношеніи къ вопросу объ исхожденіи Св Духа св Максима мученика (pp 831—832), могла быть написана подъ вліяніемъ 1-го и 5-го трактатовъ [1]); изложеніе спора о догматѣ исхожденія Св. Духа, бывшаго въ концѣ VIII и началѣ IX вѣковъ только между самими латинянами (pp. 833—842), сдѣлано несомнѣнно подъ вліяніемъ 5-го трактата [391—396 [2]), стр. 364—365, 369—386]; разсужденіе о прибавленіи къ символу Fi-

---

[1]) Приводимое здѣсь Ѳеофаномъ мѣсто изъ посланія св. Максима къ пресвитеру Марину: «Sanctissime Papa, qui nunc est... nulla cum varietate communionem» (p. 831—832) буквально сходно и въ томъ же объемѣ приводится у Зерникава въ I-мъ трактатѣ, на стр. 116. Мѣсто изъ Анастасія библіотекаря (въ которомъ объясняются указанныя мѣста св. Максима—p. 832), буквально сходно приведено у Зерникава въ 5-мъ трактатѣ на стр. 409 (только у Зерникава это мѣсто распространено къ концу).

[2]) Приводимые Ѳеофаномъ на стр. 833 шесть историческихъ свидѣтелей (Адо епископъ Viennensis, Эмоній, авторъ франкскихъ анналовъ отъ 741 г. по 814 годъ, авторъ жизни Карла Великаго, монахъ Coenobius Egolisinensis и Егингардтъ въ анналахъ) въ пользу мысли о томъ, что споры, бывшіе по данному догматическому вопросу въ концѣ VIII и началѣ IX вѣковъ, происходили только между самими латинянами, въ томъ же самомъ порядкѣ приводятся у Зерникава на стр. 372—373. Подтвержденіемъ вліянія въ этомъ мѣстѣ Зерникава можетъ служить то обстоятельство, что Ѳеофанъ здѣсь же, т. е. на стр. 833, прямо цитуетъ Зерникава. Затѣмъ, оба богослова указываютъ на то, что поводомъ къ возникновенію спора по данному предмету между латинянами послужило разногласіе въ пониманіи твореній св. Іоанна Дамаскина, впервые тогда появившихся между латинянами (Theoph. p. 833—834 и Zoern. pp. 364—365). У обоихъ богослововъ также буквально сходно, въ одномъ и томъ же объемѣ и порядкѣ приводятся три мѣста изъ разговора пословъ, отправленныхъ аахенскимъ соборомъ къ папѣ Льву III (Theoph. p. 834 и Zoern. p. 364).—Въ доказательство того, что западная церковь не всегда учила объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, Ѳеофанъ приводитъ пять основаній, изъ которыхъ пятое основаніе состоитъ въ указаніи на то, что многіе знаменитые мужи того времени противились нововводимому догмату объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Theoph. p. 835). Послѣднее основаніе есть и у Зерникава (Zoern. p. 365): оба богослова здѣсь ссылаются на Альбина Алкуина, приводя изъ его посланія къ іоннскимъ братьямъ одно и тоже замѣчательное мѣсто «Novas, fratres clarissimi, Hispanici erroris sectas tota nobis cavete intentione... symboli catholicae fidei nova nolite inserere» (только у Зерникава это мѣсто распространено къ концу). Приводимое Ѳеофаномъ возраженіе Генриха Канизія, касающееся упомянутаго посланія Алкуина, и опроверженіе его (Theoph. p. 835 — 836) во всѣхъ деталяхъ находятся у Зерникава на стр. 366. Другимъ, кромѣ Алкуина, знаменитымъ противникомъ измѣненія символа у Ѳеофана указывается Павлинъ аквилейскій. Рѣчь о Павлинѣ аквилейскомъ (Theoph. pp. 836—837) находится и у Зерникава на стр. 369—371; указаніе на созваніе Павлиномъ въ 791 г собора въ Forum-Iulium (Theoph. p. 830) дѣлается

lioque (Theoph. pp. 842—846) написано подъ вліяніемъ того же пятаго трактата [стр. 390, 398—405 и 409 [1])]; исторія спора о

у Зерникава на стр. 369; мѣсто изъ рѣчи Павлина аквилейскаго, произнесенной на соборѣ: «Propter varios haereticorum errores... textum Symboli retinere» (Theoph. pp. 836—837) приводится у Зерникава на стр. 369; другое мѣсто изъ той же рѣчи Павлина: «Enimvero non est in argumento fidei... quam docere praesumere» (Theoph 837) буквально сходно и въ томъ же самомъ объемѣ приводится у Зерникава на стр 369—370; дѣлаемое Θеофаномъ на стр. 837-й указаніе на то, что Павлинъ въ своей рѣчи предостерегаетъ отъ прибавленія къ символу и, хотя не запрещаетъ объясненія символа, однако учитъ, что самый текстъ долженъ быть сохраняемъ въ неповрежденномъ видѣ, находится у Зерникава на стр. 370; находящееся у Θеофана на стр. 837 указаніе на поврежденіе упомянутой рѣчи Павлина латинянами дѣлается у Зерникава на стр. 371. — Наконецъ, въ описываемомъ спорѣ между латинянами видное мѣсто принадлежитъ еще папѣ Льву III. Разсужденіе Θеофана объ отношеніи этого папы къ данному спору (Theoph. 832 — 841) написано также подъ значительнымъ вліяніемъ Зерникава. Высказываемая здѣсь на стр. 839 мысль о томъ, что ахенскіе послы старались доказать папѣ Льву III справедливость ученія объ исхожденіи св. Духа отъ Сына, обстоятельно раскрывается у Зерникава на стр. 374—381 съ приведеніемъ буквальныхъ выдержекъ изъ бесѣды пословъ. Высказываемая затѣмъ на стр. 839 мысль о томъ, что послы, послѣ разсужденія о данномъ догматѣ, разсуждали съ папою о прибавленіи къ символу Filioque, находится у Зерникава на стр. 381. Замѣчаніе Θеофана (на р. 839) о томъ, что весь разговоръ ахенскихъ пословъ съ папою Львомъ III записанъ Смарагдомъ и находится въ анналахъ Баронія подъ 809-мъ годомъ, дѣлается у Зерникава на стр. 381 (причемъ весь этотъ разговоръ по записямъ Смарагда буквально приводится у Зерникава на стр. 381—386). Указаніе на то, что Левъ III сдѣлалъ двѣ серебряныя доски, на которыхъ былъ начертанъ неповрежденный символъ и сдѣлана была надпись: «Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis» (Theoph. p 839), дѣлается у Зерникава на стр. 391; всѣ историческіе свидѣтели и ученые, на которыхъ ссылается Θеофанъ на стр. 839 — 840 для доказательства достовѣрности этого факта (кромѣ Северина Бинія) приводятся у Зерникава, а именно: Анастасій библіотекарь, Петръ Абелярдъ и Петръ Ломбардъ — на стр. 391, Петръ Даміани и Фотій—на стр. 392, Баронія—на стр. 393, Беллярминъ—на стр. 394 и Николай Циховскій на стр. 395. Объясненія Баронія, Беллярмина и Циховскимъ факта положенія папою Львомъ III въ храмѣ двухъ досокъ съ написаннымъ на нихъ неповрежденнымъ символомъ и опроверженіе этихъ возраженій (Theoph. pp. 840—841) находятся у Зерникава. на стр. 393—396.

[1]) Мысль Θеофана о томъ, что время прибавленія къ символу Filioque неизвѣстно (Theoph. pp. 842—843) высказывается у Зерникава на стр. 398. Оба богослова передаютъ мнѣніе Антонія архіепископа флорентійскаго и Θомы а Iesu, которые думали, что прибавленіе къ символу сдѣлано какимъ-либо неизвѣстнымъ теперь папою или какимъ-либо неизвѣстнымъ соборомъ, и опровергаютъ это мнѣніе (Theoph. p. 843 и Zoern. pp. 399—400). Оба богослова передаютъ и опровергаютъ мнѣніе Андрея родосскаго, который утверждалъ, что символъ съ извѣстною прибавкою существовалъ еще во времена св. Максима мученика (Theoph. pp. 843—844 и Zoern. pp. 400—401). Какъ велико здѣсь вліяніе Зерникава на Θеофана, видно изъ того, что какъ Зерникавъ тотчасъ послѣ указанія на Антонія флорентійскаго и Θому а Iesu упоминаетъ Андрея родосскаго (на стр. 309) и затѣмъ снова упоминаетъ его на слѣдующей страницѣ (400) такъ и Θеофанъ дважды упоминаетъ Андрея родосскаго и въ тѣхъ же мѣстахъ, хотя упоминаніе его въ первомъ мѣстѣ, повидимому, совершенно излишне. Затѣмъ, оба богослова передаютъ мнѣніе Мануила Калеки, Іосифа

данномъ догматѣ, происходившаго между латинянами и греками въ IX и началѣ X вѣка (Theoph. pp. 846—855) изложена подъ вліяніемъ перваго (стр. 138—139, 150—151, 163, 165—166, 173) и пятаго (стр. 405 и 412—421) трактатовъ [1]); разсказъ Θеофана

мефонскаго и Генебрарда, которые утверждали, что прибавлен е къ символу сдѣлано въ IV в. папою Дамасомъ (Theoph. p. 844 и Zoern. 402), и опровергаютъ его чрезъ указаніе на разсужденіе ахенскихъ пословъ съ папою Львомъ III и чрезъ ссылку на Петавія, признающаго означенное мнѣніе ложнымъ (Theoph. p. 844—845 и Zoern. p. 403). Вслѣдствіе того, что латиняне не знаютъ первовиновника увеличенія символа, и Θеофанъ и Зерникавъ называютъ ихъ акефалами (Theoph. p. 845 и Zoern. p. 398). Не рѣшая вопроса о времени прибавленія къ символу, Θеофанъ положительно высказывается относительно мѣста, гдѣ впервые было сдѣлано это прибавленіе, считая такимъ мѣстомъ, подобно Зерникаву, не Испанію, а Германію и Галлію (Theoph. p. 845 и Zoern. p. 390). Затѣмъ Θеофанъ по Зерникаву (см. Зерник. стр. 404—405), какъ самъ объ этомъ замѣчаетъ на стр. 845, указываетъ лицъ, противившихся увеличенію символа (Haymo епископа Halberstandensis, Рабана мавра и Смарагда). Для подтвержденія мысли о томъ, что нѣкоторые латиняне не одобряли увеличенія символа, Θеофанъ, подобно Зерникаву, ссылается на свидѣтельство Θеодульфа епископа авреліанскаго въ сочиненіи «Collectanea de processione Spiritus Sancti a Filio» (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 403). Оба богослова опровергаютъ здѣсь между прочимъ мысль Циховскаго, состоящую въ томъ, что будто-бы упомянутое сочиненіе Θеодульфа написано было противъ Фотія патріарха константинопольскаго (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 404). Различіе между богословами въ опроверженіи этой мысли состоитъ лишь въ томъ, что Зерникавъ указываетъ на время смерти (840 г.) Людовика, императора Галліи и Германіи, и ничего не говоритъ о времени смерти Θеодульфа, Θеофанъ же—наоборотъ—указываетъ время смерти послѣдняго (840 г.) и ничего не говоритъ о времени смерти императора Людовика. Эти мысли богослововъ служатъ въ опроверженіи посылками; посылки различны; но заключеніе, выводимое изъ нихъ одинаково у обоихъ богослововъ, именно мысль о значительномъ разстояніи времени выхода въ свѣтъ упомянутаго сочиненія Θеодульфа отъ времени спора Фотія объ исхожденіи Св. Духа (начавшагося съ 864 г.). Опредѣленіе времени смерти Θеодульфа—вопросъ спорный, такъ какъ различные историки рѣшаютъ его различно (Ἀδαμ. Ζοιρνικαβίου βορούσσου τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐν Πετρόπολει 1797 τομ. Α΄σελ. 445 not. 41); поэтому осторожный въ историческихъ выводахъ Зерникавъ совершенно умолчалъ о годѣ смерти Θеодульфа, но менѣе осторожный Θеофанъ не послѣдовалъ его примѣру въ данномъ случаѣ. Въ подтвержденіе доказываемой мысли о томъ, что нѣкоторые латиняне не одобряли увеличенія символа, Θеофанъ, подобно Зерникаву, ссылается, наконецъ, на Анастасія библіотекаря, который ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына понималъ въ смыслѣ временнаго посланничества Его Сыномъ (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 409).

[1]) Здѣсь можно указать на слѣдующіе пункты сходства Θеофана съ Зерникавомъ. Разсказъ Θеофана о столкновеніи между византійскими императорами и папою Николаемъ, происшедшемъ по поводу дѣйствій латинскихъ миссіонеровъ въ Болгаріи (Theoph. p. 847), съ тѣми же подробностями передается у Зерникава въ I-мъ тракт. на стр. 138—139 и менѣе подробно—въ V-мъ на стр. 405. Замѣчаніе о томъ, что этотъ разсказъ основанъ на посланіи папы Николая къ Гинкмару архіепископу реймскому (Theoph. p. 847), у Зерникава дѣлается на стр. 139 (въ I тр.) и стр. 405 (въ V тр.). Мысли о низложеніи Фотія съ престола папою Адріаномъ II и императоромъ Василіемъ македонянниномъ (Theoph. p. 850) и о возстановленіи его константинопольскимъ соборомъ съ согласія папы Іоанна VIII-го и того же византійскаго императора (Theoph. p. 850) высказаны у Зерникава на стр. 150—151. Указа-

о попыткѣ къ соединенію восточныхъ христіанъ съ западными, бывшей при папѣ Иннокентіѣ III и въ началѣ царствованія императора Михаила Палеолога (Theoph. pp. 858—868), написанъ въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ по образцу семнадцатаго [стр. трактата 919—921, 926, 928, 936—939, 941, 957—958 [1])]; въ изложеніи исторіи лі-

---

ніе на то, что, при низложеніи Фотія съ престола великимъ соборомъ, никто не обвинялъ его въ ереси (Theoph. pp. 850—851), находится у Зерникава на стр. 150. Указаніе на другой константинопольскій соборъ, бывшій при папѣ Іоаннѣ VIII (въ 879 г.), на которомъ Фотій опять былъ возстановленъ на престолѣ (Theoph. p. 851), дѣлается у Зерникава на стр 151. Оба богослова замѣчаютъ при этомъ, что на послѣднемъ соборѣ было 383 отца и что на немъ присутствовали легаты папы Іоанна VIII, которые подтвердили соборное осужденіе, произнесенное на латинское прибавленіе къ символу (Theoph. p. 851 и Zoern. p. 163). Тотъ и другой приводятъ мнѣніе Баронія, который утверждалъ, что упомянутый соборъ будто бы вымышленъ Фотіемъ и на самомъ дѣлѣ вовсе не происходилъ (Theoph. p. 851 и Zoern. p. 163). Θеофаново опроверженіе этого мнѣнія (pp. 851—852) почти во всѣхъ своихъ частяхъ находится у Зерникава на стр. 165—166. Именно, для доказательства дѣйствительности указаннаго собора Θеофанъ ссылается на слѣдующія свидѣтельства о немъ: посланіе папы Іоанна VIII къ Фотію, посланіе его къ императорамъ, 203-е посланіе его и свидѣтельства—Іосифа бріеннскаго, Зонары, Вальсамона, Властаря и Граціана,—всѣ эти свидѣтельства (и въ такомъ же порядкѣ) приводятся у Зерникава на стр 165—166. При ссылкѣ на нѣкоторыя изъ этихъ свидѣтельствъ Зерникавъ приводитъ здѣсь подлинныя выдержки изъ писателей; у Θеофана этого нѣтъ,—онъ вовсе не приводитъ здѣсь подлинныхъ выдержекъ.—Страницы 852—853, на которыхъ говорится объ отношеніи къ данному догмату папы Іоанна VIII, написаны подъ вліяніемъ V трактата Зерникава (стр. 412—421). Это вліяніе сказывается здѣсь въ слѣдующемъ. Указаніе на посланіе папы Іоанна VIII къ Фотію, въ которомъ онъ говоритъ о несправедливости возводимаго на него обвиненія въ принятіи ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына (Theoph. p. 852), дѣлается у Зерникава на стр. 412. Замѣчательное мѣсто, приводимое Θеофаномъ изъ этого посланія Іоанна VIII-го: «Reverentiae itaque tuae iterum significamus.... una cum Juda illos collocamus» (Theoph. p. 852) почти буквально сходно приводится у Зерникава на стр. 413—414. Оба богослова указываютъ на мнѣніе Баронія, который по двумъ приводимымъ имъ основаніямъ признаетъ данное посланіе Іоанна VIII за вымышленное Фотіемъ или какимъ-либо другимъ грекомъ (Theoph p. 852 и Zoern. p. 417), причемъ эти основанія Зерникавъ передаетъ не своими словами (какъ это дѣлаетъ Θеофанъ), но чрезъ приведеніе подлиннаго текста изъ Баронія. Θеофаново опроверженіе этихъ основаній Баронія (Theoph. pp. 852—853) также находится у Зерникава: всѣ мысли этого опроверженія почти въ такомъ же порядкѣ высказываются у Зерникава на стр. 419—421. Наконецъ, указаніе на то, что папа Сергій побуждалъ галльскихъ епископовъ къ защитѣ новаго латинскаго догмата (Theoph. p. 854) дѣлается у Зерникава на стр. 173.

[1]) Въ чемъ обнаружилось вліяніе XVII-го трактата на Θеофана? Прежде всего въ томъ, что Θеофанъ, подобно Зерникаву, послѣ разсказа о спорахъ между Фотіемъ и современными ему римскими папами, опускаетъ всѣ споры по данному вопросу, происходившіе между восточными и западными въ X и XII вѣкахъ, въ теченіи цѣлыхъ 300 лѣтъ, въ томъ числѣ и знаменитый разрывъ патріарха Михаила Керулларія съ папою Львомъ IX, и прямо приступаетъ къ разсказу о попыткѣ къ соединенію восточныхъ христіанъ съ западными, бывшей въ началѣ XIII в. во время четвертаго крестоваго похода. Затѣмъ, какъ Θеофанъ, такъ и Зерникавъ разсказъ о спорахъ изъ-за престола между Комненами и Ангелами, вызвавшихъ нашествіе латинянъ на Константинополь, о взятіи послѣдняго латинянами и ихъ жестокомъ

онской уніи (Theoph. pp. 867—876—написанной вообще независимо отъ Зерникава) на стр. 874 Θеофанъ заимствовалъ изъ 18-го трак-

обращеніи съ греками излагаютъ по однимъ и тѣмъ же источникамъ—сочиненіямъ Никиты Хоніата и Льва Аллація (которыя они неоднократно цитуютъ); неудивительно поэтому, что между разсказами ихъ есть немало общаго. Такъ, тирада Θеофана, начинающаяся на стр. 861 словами: «monachos, qui cum illis communicare noluerint» и оканчивающаяся на той же страницѣ словами: «donec omnia in cineris versa sunt» (гдѣ описываются неистовства, которымъ предавались латиняне на островѣ Кипрѣ) есть буквальная выдержка изъ сочиненія Льва Аллація «de perpetua Eccles. orient. et occident. consensione»; а это мѣсто Аллація почти буквально сходно и почти въ томъ же объемѣ приведено у Зерникава на стр. 921. Но такъ какъ Θеофанъ здѣсь пишетъ непосредственно по первоисточникамъ, то у него есть и нѣчто такое, чего нѣтъ у Зерникава: именно у Зерникава нѣтъ разсказа Θеофана о поруганіи крестоносцевъ надъ мощами св. Димитрія, почивавшими въ одномъ ѳессалоникскомъ храмѣ (Theoph. p. 862), и разсказа о насильственной смерти греческаго императора Дуки Мурзуфла и императора новооснованной восточной латинской имперіи Балдуина (Theoph. p. 863). На прямомъ заимствованіи изъ Зерникава основано только одно мѣсто (на стр. 864), въ которомъ Θеофанъ указываетъ на то, что Адамъ Зерникавъ «въ большомъ количествѣ собралъ свидѣтельства изъ дѣяній и посланій Иннокентія» для доказательства мысли объ отвращеніи грековъ отъ общенія съ латинянами, не смотря на мнимо-совершившуюся унію съ ними, каковыя свидѣтельства Зерникавъ, дѣйствительно, и приводитъ на стр. 919, 926, 928 и 941.— За разсказомъ объ указанной уніи грековъ слѣдуетъ разсказъ о соединеніи съ латинскою церковію югозападной Руси, именно—княжества галицкаго,—разсказъ, написанный подъ вліяніемъ того же Зерникава. Такъ, указаніе на то, что галичане послѣ смерти Романа избрали латинянина Коломанна (сына венгерскаго короля Андрея), который обѣщалъ папѣ Иннокентію присоединить Галицію къ латинской церкви (Theoph. 864), дѣлается у Зерникава на стр. 919. Замѣчаніе объ основаніи латинскихъ монастырей въ 1230 г. въ Галиціи и Кіевѣ (Theoph. p. 864) дѣлается у Зерникава на стр. 920. Какъ Θеофанъ, такъ и Зерникавъ, указываютъ на то, что галицкій князь Даніилъ обѣщалъ (въ 1246 г.) папѣ перейти со всею своею страною въ латинскую церковь (Theoph. p. 864; у Зерник. стр. 920, фраза Θеофана: «anno item MCCXLVI Daniel Dux Russiae se cum omni gente sua in obedientiam et unionem romanae ecclesiae promisit transiturum» есть буквальное повтореніе фразы Зерникава). Затѣмъ, оба богослова выставляютъ на видъ, что галичане изгнали отъ себя Коломанна, боясь потерять свою вѣру, и что Даніилъ, давшій папѣ обѣщаніе относительно уніи лишь изъ желанія получить отъ него королевскую корону, не выполнилъ онаго, почему польскій хроникеръ Миховскій, повѣствуя объ его смерти, и называетъ его «схизматикомъ» (Theoph. pp. 864—865 и Zoern. pp. 957—958). Впрочемъ всѣ эти свѣденія о попыткахъ соединенія Галиціи съ латинскою церковію не слѣпо заимствуются Θеофаномъ изъ Зерникава, но провѣряются имъ по первоисточникамъ—польскимъ хроникамъ Миховскаго и Кромера, которыя онъ и цитуетъ на стр. 864—865.—Послѣ рѣчи о попыткахъ соединенія югозападной Руси съ латинскою церковію, Θеофанъ говоритъ о томъ, какъ поступили греки съ латинянами по отнятіи у послѣднихъ Константинополя Михаиломъ Палеологомъ, и здѣсь онъ употребляетъ нѣкоторыя фразы, буквально заимствованныя изъ Зерникава. Далѣе, на стр. 866—867, Θеофанъ говоритъ, что латиняне, идя въ свою страну по изгнаніи изъ Константинополя, разрушали все, встрѣчавшееся имъ въ предѣлахъ византійской имперіи; въ тѣхъ же выраженіяхъ говоритъ объ этомъ и Зерникавъ на стр. 938—939; при чемъ однако пользуется только resumè подлинныхъ свидѣтельствъ, приводимыхъ Зерникавомъ изъ сочиненія «Bellum sacrum» тирскаго архіепископа Вильгельма (Zoern p. 937). Наконецъ, относительно общаго порядка изложенія исторіи попытки къ уніи,

тата Зерникава (Zoern. p. 998) свѣденія о буллѣ папы Мартина, которою отлученъ былъ отъ общенія съ церковію императоръ Михаилъ Палеологъ Кромѣ того, изложеніе ученія объ исхожденіи Св. Духа, какъ оно раскрываемо было въ V-мъ в. восточными отцами— Θеодоритомъ и Кирилломъ александрійскимъ (Theoph. pp 827—831), въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ имѣетъ сходство съ соотвѣтствующими частями перваго трактата Зерникава (стр. 74—75, 79, 89, 92—94, 97); но здѣсь нѣтъ ясныхъ признаковъ, которые давали бы право рѣшительно утверждать заимствованіе изъ послѣдняго. *Третья глава* изслѣдованія Θеофана составлена по первому трактату Зерникава: параграфы 40 и 45—59 составлены по страницамъ: 3, 6, 7—10, 14, 17—18, 23, 27—28, 36—37, 42, 45, 47—53, 57—58, 72—74, 79, 81, 109, 116—117, 122—123, 125—126, 128—132 [1]), а параграфы 68-й и 70-й по страницамъ:

бывшей при Иннокентіѣ III, нужно замѣтить, что въ этомъ отношеніи Θеофанъ различается отъ Зерникава. Зерникавъ, передавъ довольно подробно исторію завоеванія Константинополя латинянами и указавъ на бывшія въ тоже время попытки присоединенія Галиціи къ латинской церкви (pp. 909—920), высказываетъ положеніе, что ссылка латинянъ, для доказательства правоты своего ученія, на унію, предпринятую Иннокентіемъ III, неосновательна (p 920), и обосновываетъ это положеніе на пяти доказательствахъ (pp. 920—960), въ которыхъ выставляется на видъ главнымъ образомъ насильственный характеръ уніи и отвращеніе отъ нея восточныхъ христіанъ, выражавшееся при всякомъ удобномъ случаѣ. Вообще порядокъ изложенія Зерникава главнымъ образомъ внутренняго характера. центральною мыслію здѣсь является положеніе о неосновательности ссылки латинянъ на унію, предпринятую Иннокентіемъ III; тогда какъ порядокъ изложенія Θеофана—чисто внѣшній, строго хронологическій, въ которомъ внутренняя сторона вполнѣ подчинена внѣшней послѣдовательности фактовъ по времени. Отсюда происходитъ въ свою очередь другое различіе: Θеофанъ ограничивается болѣе простымъ положительнымъ изложеніемъ и мало вдается въ полемику съ противниками; тогда какъ методъ изложенія Зерникава даетъ ему возможность заняться въ обширномъ размѣрѣ и полемикою съ неправославными богословами, тенденціозно относящимися къ описываемымъ имъ фактамъ.

[1]) Почти всѣ мѣста изъ отеческихъ твореній, составляющія главное содержаніе перечисленныхъ параграфовъ Θеофана, находятся у Зерникава. Относительно такъ называемаго аѳанасіевскаго символа (Theoph. § 40) оба богослова указываютъ на поврежденія символа латинянами и опровергаютъ одно и тоже возраженіе Цихоскаго, основываемое на указанныхъ изреченіяхъ. Два мѣста изъ Діонисія ареопагита (находящіяся въ § 45) приводятся у Зерникава на стр. 3. Мѣсто изъ св. Іустина мученика (въ § 46) и мѣсто изъ исповѣданія вѣры св. Григорія чудотворца (въ § 47) находятся у Зерникава—первое на стр. 6, второе—на стр. 9—10. Мѣсто изъ творенія св. Аѳанасія противъ послѣдователей Савеллія: «segregamur quoque» (въ § 48) приводится у Зерникава на стр. 14. Два мѣста изъ посланія св. Василія великаго къ брату Григорію о различіи между сущностью и Лицомъ въ Божествѣ (въ § 49) находятся у Зерникава на стр. 23, находящееся въ первомъ изъ этихъ мѣстъ ученіе св отца о зависимости (cohaeret, или pendet=ἤρτηται) Св. Духа отъ Сына оба богослова понимаютъ въ томъ смыслѣ, что не одинъ св. Духъ, но и Сынъ есть причина даровъ Св. Духа, сообщаемыхъ тварямъ (Zoern. pp. 25—26). Приводимое въ томъ же § 49 замѣчательное мѣсто изъ III кн. св. Василія великаго «Deinde dicit a Sanctis quidem se dedicisse... tamen non jure sequi» находится у Зерникава на стр. 27—28; главною мыслью этого мѣста оба богослова считаютъ слѣдующую мысль: Св. Духъ не есть второй отъ Сына «по достоинству», но Сынъ есть второй отъ

20, 22, 28, 70, 74, 78 и 90—92 [1]) почти съ полнымъ соблюде-

Отца «по достоинству», т. е. по происхожденію. Находящіяся въ § 50 свидѣтельства изъ твореній св Григорія Назіанзена у Зерникава приводятся въ слѣдующихъ мѣстахъ: свидѣтельство изъ 29 слова противъ Арія—на стр. 36, свидѣтельство изъ 37 слова—на стр. 37, два свидѣтельства изъ 14 слова—на стр. 38, первыя два свидѣтельства изъ 23 слова—на стр. 39 и 38, третье свидѣтельство изъ того же слова—на стр. 47, четвертое свидѣтельство изъ того же слова—на стр. 45, свидѣтельство изъ 24 слова—на стр. 42. Свидѣтельство св. Епифанія кипрскаго изъ Haeresi 76 противъ одиннадцатой главы Аэція «Nam et ingenitus est Pater...» (Theoph. § 51) приводится у Зерникава на стр. 48. Тутъ же оба богослова критикуютъ переводъ Петавія, который въ выраженіи св. Епифанія «καὶ πνεῦμα ἐνηνοχέναι τὸν μόνον μόνῳ ἐπὶ μονογενεῖ γεννήτορα» (находящемся въ сейчасъ указанномъ мѣстѣ) предлогъ ἐπὶ переводитъ чрезъ cum: по Θеофану ἐπὶ здѣсь слѣдуетъ переводить чрезъ praeter. по Зерникаву—чрезъ propter, или post, или praeter (Zoern. p. 49). Другія свидѣтельства изъ св. Епифанія, приводимыя въ § 51, у Зерникава находятся въ слѣдующихъ мѣстахъ: свидѣтельство изъ опроверженія второй главы Аэція на стр. 51—52, четыре свидѣтельства изъ опроверженія 8, 14, 15 и 23-й главъ Аэція на стр. 52, два свидѣтельства изъ опроверженія 27 гл. и одно свидѣтельство изъ опроверженія 32 гл. на стр. 53, свидѣтельство изъ haeresi 65 на стр. 50, свидѣтельство изъ Ancorat'a на стр. 49. Изъ свидѣтельствъ другихъ отцовъ находятся у Зерникава—мѣсто изъ св. Григорія нисскаго (Theoph § 52) на стр. 58, мѣсто изъ Синезія, епископа птолемаидскаго (§ 53) на стр. 72, мѣсто изъ исповѣданія о Троицѣ св. Кирилла александрійскаго (§ 54) на стр. 77—74, мѣсто изъ комментарія того же св. Кирилла на Луку (§ 54) на стр. 81, мѣсто изъ бл. Θеодорита изъ его опроверженія IX анаѳематизма Кирилла александрійскаго (Theoph. p. 827 и § 55)—на стр. 89; извѣстное мѣсто изъ посланія восточныхъ епископовъ къ Іоанну еп. антіохійскому о примиреніи съ св. Кирилломъ александрійскимъ (Theoph. pp. 829—830 и § 56) на стр. 79 и 99, мѣсто изъ Анастасія синаита (§ 57) на стр. 109, мѣсто изъ посланія св. Максима мученика къ Марину пресвитеру кипрскому (Theoph. § 831—832 и § 52) на стр. 116, мѣсто изъ богословскихъ главъ того же св. Максима (§ 58) на стр. 116—117, мѣсто изъ книги о православной вѣрѣ гл. 12 св. Іоанна Дамаскина (§ 59) на стр. 125, мѣсто изъ посланія того же св. отца къ архимандриту Іоанну о трисвятой пѣсни (§ 59) на стр. 122, мѣсто изъ діалога противъ манихеевъ того же отца (§ 59) на стр. 126, мѣсто изъ слова на св. субботу того же св. отца (§ 59) на стр. 123. По поводу свидѣтельствъ изъ св. Іоанна Дамаскина оба богослова опровергаютъ мнѣніе Беллярмина (находящееся въ lib. II de Christo c. 25), состоящее въ томъ, что будто бы по ученію св. Дамаскина нужно *вѣрить*, но не *говорить*, что Св. Духъ исходитъ отъ Сына (Theoph. § 59 и Zoern. pp. 130—131), касаются возраженія латинянъ, которые отрицаніе Дамаскинымъ исхожденія Св. Духа отъ Сына понимаютъ въ смыслѣ отрицанія того, что Сынъ есть непроизводная причина св. Духа (Theoph. § 59 и Zoern. pp. 128—130) и опровергаютъ мнѣніе Ѳомы Аквината и другихъ состоящее въ томъ, что будто св. Дамаскинъ былъ несторіанинъ (Theoph. § 59 и Zoern. pp. 131—132).

[1]) Находящіяся въ § 68—свидѣтельство изъ книги о Св. Духѣ Дидима александрійскаго (n. 1), свидѣтельство св. Ефрема Сирина (n. 2) и свидѣтельство св. Василія великаго въ словѣ противъ савелліанъ (n. 3) приводятся у Зерникава—первое на стр. 20, второе на стр. 22, третье на стр. 28. Приводимое Θеофаномъ въ num. 4 § 68 свидѣтельство изъ бесѣды св. Златоуста о Св. Духѣ представляетъ собою resumè обширной выдержки изъ этой бесѣды, которую Зерникавъ приводитъ на страницѣ 70. Пятому пункту § 68, въ которомъ авторъ ссылается на защиту св. Кирилломъ своихъ анаѳематизмовъ противъ возраженій бл. Ѳеодорита, не приводя самыхъ свидѣтельствъ соотвѣтствуютъ 74 и 78 стр. трактатовъ Зерникава, гдѣ

ніемъ порядка мыслей, изложенныхъ на тѣхъ и другихъ страницахъ. *Четвертая глава* составлена большею частію по четвертому и отчасти по первому трактатамъ Зерникава: параграфы 76—85 составлены по стр. 310—316, 319, 322, 324, 333 четвертаго трактата [1]); параграфы 87—97 по страницамъ 309, 311—312, 318—319, 325—326, 332—334, 346—347, 354—355, 359 пятаго трактата [2]); параграфы 98—104 по страницамъ 320, 326, 328—331, 343, 352—353, 357 четвертаго трактата [3]); параграфы 108—114

приводятся подлинныя свидѣтельства. У обоихъ богослововъ высказываются мысли о томъ, что бл. Ѳеодоритъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына называлъ хулою (Theoph. § 70 и Zoern. § 90); оба богослова также считаютъ неосновательною мысль Циховскаго, будто бл. Ѳеодоритъ предъ лицомъ папы Льва великаго отказался отъ своего порицанія ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына (Theoph. § 70 и Zoern. pp. 90—91).

[1]) Всѣ свидѣтельства изъ западныхъ отцевъ, находящіяся въ §§ 76—79, приводятся у Зерникава, а именно свидѣтельства Тертулліана (§ 76) и св. Кипріана карѳагенскаго (§ 77)—на стр. 310, свидѣтельство Сильвестра, еп. римскаго съ однимъ и тѣмъ же указаніемъ на источникъ цитаты (§ 78)—на стр. 310—311, два свидѣтельства Иларія пиктавійскаго—на стр. 311—312 Свидѣтельство изъ «исповѣданія» Дамаса папы римскаго, историческія свѣденія объ этомъ исповѣданіи, указаніе на источники, въ которыхъ оно передается, и опроверженіе мнѣній Баронія о поврежденности его (§ 80) находятся у Зерникава на стр. 312—316: различіе между богословами здѣсь состоитъ лишь въ томъ, что упомянутое мнѣніе Баронія Зерникавъ передаетъ подлинными словами послѣдняго, а Ѳеофанъ резюмируетъ своими словами, и еще въ томъ, что у Зерникава нѣтъ Ѳеофанова указанія на подложность книги, приписываемой Баронію Геннадію, патр. константинопольскому. Всѣ свидѣтельства, приведенныя въ §§ 81—85, въ томъ же порядкѣ находятся у Зерникава: два свидѣтельства изъ книги Исаака о происхожденіи Лицъ (§ 81)—на стр. 316, свидѣтельства изъ св. Амвросія медіоланскаго (§ 82)—на стр. 319, свидѣтельства изъ бл. Іеронима (§ 83—на стр. 322), свидѣтельство изъ Идація славнаго (§ 84)—на стр. 324, свидѣтельство изъ блаж. Августина (§ 85)—на стр. 333.

[2]) Всѣ отеческія свидѣтельства, находящіяся въ перечисленныхъ параграфахъ, за исключеніемъ одного (мѣста изъ блаж. Августина, совершенно не находящагося у Зерникава) въ томъ же порядкѣ приводятся у Зерникава: мѣсто изъ Тертулліана (§ 87)—на стр 309, изъ Иларія (§ 88)—на стр. 311, изъ папы Дамаса (§ 89)—на стр. 312, два мѣста изъ св. Амвросія медіоланскаго (§ 90)—на стр. 318—319, мѣсто изъ блаж. Августина (§ 91)—на стр. 325—326 (и еще на стр. 332), первыя три мѣста изъ блаж Августина (въ § 92)—на стр. 333—334, мѣсто изъ посланія Павлина еп. ноланскаго къ Аманду (§ 93)—на стр. 346 изъ Проспера аквитана (§ 94)—на стр. 347, изъ діакона Рустика (§ 95) въ поврежденномъ чтеніи—на стр. 354—355 и въ возстановленномъ на стр. 287), свидѣтельства толедскихъ соборовъ 638 (§ 96) и 675 (§ 97) гг. на стр. 359.

[3]) Всѣ свидѣтельства отцевъ, приведенныя здѣсь, въ томъ же порядкѣ находятся у Зерникава: свидѣтельство бл. Іеронима (§ 98)—на стр. 320, блаж. Августина изъ lib. contra sermonem arian (§ 99)—на стр. 99, блаж. Августина изъ lib. I contra Maximinum и изъ lib. II de Trinitate (подлиннаго текста которыхъ Ѳеофанъ не приводитъ—§ 100)—на стр. 328—330, бл. Августина изъ 100 трактата на Іоанна (§ 100)—на стр. 331, изъ того же отца: Factum a Filio dicunt Sp. S. etc. (§ 101)—на стр. 343, изъ еп. Фульгенція (§ 102)—на стр 352, изъ Пелагія перваго этого имени папы римскаго (§ 103)—на стр. 352, свидѣтельство изъ Григорія Двоеслова (§ 104)—на стр. 357.

по страницамъ 178—195 перваго трактата [1]); причемъ во всѣхъ параграфахъ сохраненъ порядокъ мыслей указанныхъ страницъ. *Глава пятая* въ параграфахъ 117—118, 120—122, 125—126 составлена по шестому трактату [2]). *Глава шестая* во всѣхъ пара-

[1]) Въ указанныхъ параграфахъ опровергаются «excepliones latinorum ad testimonia patrum secundi generis». Порядокъ всѣхъ этихъ возраженій у обоихъ богословъ одинъ Возраженіе латинянъ, что Отецъ есть непроизводная причина Св. Духа, а Сынъ—производная (§ 108), высказывается у Зерникава на стр. 178. Изъ отвѣтовъ Ѳеофана на это возраженіе, находящихся въ § 109, отвѣтъ подъ num. 1 у Зерникава приводится на стр. 183—184 подъ знакомъ «sexto», отвѣтъ подъ num. 3—на стр. 178—179, отвѣтъ подъ num. 4—на стр. 181—182 подъ цифрою 4, отвѣтъ подъ num. 9—на стр. 184 подъ знакомъ «septimo». Первое возраженіе Циховскаго (§ 110) во всѣхъ деталяхъ находится у Зерникава на стр 185, всѣ пять отвѣтовъ Ѳеофана на это возраженіе (§ 110) находятся у Зерникава на стр. 185—186 и именно—въ слѣдующемъ порядкѣ (по нумераціи Ѳеофана): 1, 4, 5, 2 и 3. Второе возраженіе Циховскаго и отвѣтъ на него (§ 111) находятся у Зерникава на стр. 186—188. Третье возраженіе Циховскаго и 2 и 3 отвѣты на него (§ 112) находятся у Зерникава на стр. 189; прочихъ трехъ отвѣтовъ у Зерникава нѣтъ. Четвертое возраженіе Циховскаго и 1, 2 и 4 отвѣты Ѳеофана (§ 113)—у Зерникава на стр. 193 (указанные отвѣты у Зерникава приводятся въ слѣдующемъ порядкѣ, по нумераціи Ѳеофана: 2, 1 и 4). Наконецъ, 5-е возраженіе Циховскаго (§ 114) приводится у Зерникава на стр 194, изъ 3-хъ отвѣтовъ Ѳеофана на это возраженіе (§ 114) первый отвѣтъ приводится на стр. 194—195, второй на стр. 195, третьяго отвѣта нѣтъ у Зерникава.

[2]) У обоихъ богословъ въ указанныхъ главахъ приводится девять доказательствъ «изъ богословскихъ началъ», хотя по содержанію своему доказательства одного изъ нихъ не совпадаютъ съ доказательствами другаго. § 116-му, составляющему введеніе къ даннымъ доказательствамъ Ѳеофана, у Зерникава нѣтъ соотвѣтствія. *Первое* доказательство Ѳеофана (§ 117) есть первое и у Зерникава. Первой формы аксіомы этого доказательства нѣтъ у Зерникава; вторая же съ буквальною тожественностію приводится у него на стр. 431 и съ нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ на стр. 436 и 438. Зерникавъ, подобно Ѳеофану, раскрываетъ на стр. 436 — 437 мысли о томъ, что нѣтъ чего-либо средняго между сущностію и лицомъ и что тѣ свойства, которыя употребляются въ рѣчи только о двухъ Лицахъ, какъ напр. causatum esse, non generari и пр. «опираются на двухъ различныхъ образахъ личнаго бытія» или «раздѣляются на два личныя свойства». Всѣ цитаты изъ твореній отцевъ, приведенныя Ѳеофаномъ, есть у Зерникава, хотя въ другомъ порядкѣ (кромѣ этихъ цитатъ у него есть много другихъ цитатъ, не находящихся у Ѳеофана). Мѣсто изъ св. Іустина мученика «Quaecunque de divinis tribus subsistentiis» etc. буквально сходно и въ томъ же объемѣ приводится у Зерникава на стр. 431; мѣсто изъ блаж. Іеронима «Nec est prorsus aliquis in Trinitate gradus» etc. буквально сходно и въ томъ же объемѣ приводится у Зерникава на стр. 432. Прочія цитаты у Зерникава приводятся съ подлиннымъ текстомъ, у Ѳеофана же безъ онаго. Главная мысль *втораго* доказательства Ѳеофана (§.118) есть также главная мысль втораго доказательства Зерникава.—*Третье* же доказательство Ѳеофана отлично отъ третьяго доказательства Зерникава. Ѳеофанъ доказываетъ, что личныя дѣйствія на самомъ дѣлѣ не различаются отъ Лицъ и потому произведшее Св. Духа есть самое Лицо Отца, которое не должно быть смѣшиваемо съ Лицомъ Сына; Зерникавъ же доказываетъ, что произведеніе Св. Духа относится къ Лицу, а не къ сущности Отца, и что производится Лицо, а не сущность Св. Духа, и что, слѣдовательно, произведеніе Св. Духа не можетъ быть приписываемо двумъ Лицамъ. Такимъ образомъ Зерникавъ въ своемъ доказательствѣ выходитъ изъ различія между лицомъ и сущностью, Ѳеофанъ же доказываетъ данную истину изъ отношенія лич-

графахъ: 127—136, составлена по восьмому трактату [1]). *Глава*

ныхъ дѣйствій къ лицу, не выступая во-внѣ изъ понятія лица самого въ Себѣ.— Мысль о единомъ началѣ въ Богѣ, составляющая сущность *четвертаго* доказательства Θеофана, въ четвертомъ же доказательствѣ Зерникава не раскрывается въ положительномъ смыслѣ (въ положительной формѣ она высказывается въ VI и VIII доказательствахъ Зерникава), хотя въ этомъ доказательствѣ, подобно IV доказательству Θеофана, доказывается, что принятіе ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына ведетъ къ признанію въ Богѣ двухъ началъ вмѣсто одного (Zoern. p. 442). Оба богослова въ IV доказательствѣ признаютъ несостоятельнымъ дѣлаемое съ извѣстною цѣлію указаніе латинянъ на то, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, хотя суть три Лица, однако суть одинъ Творецъ, опровергая его тѣмъ, что творчество относится собственно къ сущности Бога (Theoph. § 121 и Zoern. p. 445 и 447) Оба богослова также доказываютъ допущеніе двухъ началъ въ Богѣ папистами изъ приводимой для примѣра мысли о рожденіи Сына отъ Отца и Св. Духа (Theoph. § 121 num. 2 и Zoern. p. 443 «quinto»). Главная мысль *пятаго* доказательства Θеофана (§ 122), состоящая въ томъ, что, по смыслу латинскаго догмата, единство между Отцемъ и Сыномъ больше единства между Отцемъ и Св. Духомъ высказывается у Зерникава въ VII доказательствѣ —*Шестаго* (§ 123) и *седьмаго* (§ 124) доказательствъ Θеофана у Зерникава нѣтъ.—*Осьмое* доказательство Θеофана (§ 125, состоящее въ указаніи на то, что изъ латинскаго ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына вытекаетъ дуализмъ, по которому мыслятся —на одной сторонѣ Отецъ и Сынъ, а на другой сторонѣ — Св. Духъ) входитъ въ составъ IX доказательства Зерникава —*Девятое* доказательство Θеофана (§ 126) сходно съ V доказательствомъ Зерникава. Въ этомъ мѣстѣ Зерникавъ, подобно Θеофану, доказываетъ, что «modus existendi ipsam personam constituit» (почти буквально сходное съ этимъ выраженіе находится у Θеофана въ § 126-мъ) и что произведеніе Св. Духа относится къ образу личнаго бытія Отца. Оба богослова высказываютъ мысль о томъ, что «образы личнаго бытія основываются на причинѣ и причиненномъ» (это выраженіе употребляется обоими богословами—Theoph. § 126 и Zoern. p. 450) и опровергаютъ возраженіе латинянъ, состоящее въ томъ, что будто произведеніе Св. Духа не относится къ Лицу Отца, какъ Отца (Theoph. § 126 и Zoern. pp 453—454). Наконецъ нужно замѣтать, что у Зерникава во всѣхъ девяти доказательствахъ, исключая 2-го, 6-го и 9-го приводятся свидѣтельства изъ твореній св. отцевъ; тогда какъ у Θеофана отеческія свидѣтельства приводятся только въ двухъ доказательствахъ—первомъ и четвертомъ.

[1]) Въ указанныхъ частяхъ трудовъ обоихъ богослововъ опровергается доказательство латинянъ, заимствуемое изъ ученія св Писанія о посланничествѣ Св. Духа Сыномъ. Указываемые въ § 127 Θеофана силлогизмы латинянъ и обоснованіе большей посылки («какимъ Лицомъ посылается другое Лицо, отъ того оно и исходитъ») чрезъ то, что въ основѣ посланничества не можетъ лежать ни повелѣніе, ни совѣтъ, но только произведеніе Сыномъ, находятся у Зерникава во введеніи къ VIII трактату (на стр. 481—482). Первый и второй отвѣты Θеофана на это возраженіе латинянъ (§ 128) тожественны съ I и II responsio Зерникава. Третій отвѣтъ Θеофана (§ 130) сходенъ съ III отвѣтомъ Зерникава. Четвертый отвѣтъ Θеофана (§ 131) тожественъ съ «respons. IV» Зерникава (исключая того, что Θеофановыхъ цитатъ изъ Иларія и Августина у Зерникава въ данномъ мѣстѣ нѣтъ). Пятый (§ 132) сходенъ съ пятымъ отвѣтомъ («respons. V») Зерникава, который, впрочемъ, гораздо обширнѣе Θеофанова отвѣта вслѣдствіе обилія отеческихъ мѣстъ (Zoern. pp. 485—491): опредѣленіе посланничества, какъ дѣйствія внѣшняго (ad extra), временнаго и общаго всѣмъ тремъ Лицамъ, у Зерникава находится на стр. 485; мѣста Іоанн. 3, 8 и 1 Кор. 12, 11 и свидѣтельство бл. Августина приводятся у Зерникава на стр. 489; мысль Θеофана о томъ, что Сынъ и Самъ Себя послалъ въ міръ (такъ какъ по-

седьмая (въ параграфахъ 173 и 140) составлена по девятому трактату [1]). *Глава восьмая* (въ параграфахъ 142—143, 145—147, 149—152) составлена по десятому трактату [2]). *Глава девятая* (въ

сланничество Его есть дѣло ad extra), составляетъ главный предметъ содержанія VI отв. Зерникава, гдѣ послѣдній подробно доказываетъ эту мысль изъ ученія отцевъ церкви (Zoern. pp. 491—494; Θеофанъ же высказываетъ эту мысль безъ всякой аргументаціи). Шестой отвѣтъ Θеофана (§ 133) соотвѣтствуетъ VII отв. Зерникава. Два мѣста изъ св. Писанія, приводимыя здѣсь Θеофаномъ находятся у Зерникава на стр. 498, въ доказательство того, что въ этихъ текстахъ говорящее Лицо есть Богъ, а не человѣкъ, Θеофанъ приводитъ четыре основанія, изъ которыхъ у Зерникава находится только послѣднее; изъ цитуемыхъ здѣсь Θеофаномъ отцевъ и учителей у Зерникава не цитуются только Прокопій и Григорій нисскій. Всѣ частнѣйшія возраженія, рѣшаемыя Θеофаномъ во II гл., опровергаются и Зерникавомъ. Возраженіе латинянъ противъ отвѣта Θеофана (состоящее въ мысли о томъ, что Сынъ посланъ былъ Св. Духомъ не по божеству, а по человѣчеству), опровергаемое послѣднимъ въ § 134, у Зерникава опровергается на стр. 504—523. Изъ трехъ пунктовъ Θеофанова опроверженія первый пунктъ по существу высказывается у Зерникава на стр. 504, третій пунктъ (сущность котораго состоитъ изъ мысли о томъ, что Св. Духъ не «по божеству», а по благодатнымъ дѣйствіямъ) раскрывается у Зерникава на стр. 513—524 (втораго пункта Θеофана нѣтъ у Зерникава). Опровергаемое Θеофаномъ въ § 135 возраженіе Беллярмина изъ lib II de Christo, состоящее въ указаніи на то, что не только дары Св. Духа, но самъ Духъ Св. дается намъ, приводится и опровергается у Зерникава на стр. 525—526 Возраженіе Беллярмина: почему Отецъ не называется посланнымъ (указанное Θеофаномъ въ концѣ § 135 и приведенное у Зерникава на стр. 527) разрѣшается нѣсколько различно: по Θеофану (§ 19), Отецъ потому не называется посланнымъ, что благодатныя дѣйствія, соединенныя съ посланничествомъ, въ св. Писаніи не приписываются Отцу какъ «собственныя и особенныя», Зерникавъ же причину этого видитъ въ томъ, что Отецъ—«непроизводенъ» (improductus), такъ какъ кто посылается, тотъ непремѣнно и производенъ (pp. 532—539). Возраженіе Циховскаго (опровергаемое у Θеофана въ § 136), направленное противъ 5-го отвѣта (по нумераціи Θеофана), у Зерникава приводится и опровергается на стр. 496—497 (въ «resp. VI»). Вообще нужно сказать, что въ VI гл. Θеофана—6 отвѣтовъ, а въ VIII-мъ трактатѣ Зерникава, соотвѣтствующемъ этой главѣ,—8 «отвѣтовъ». Первые четыре отвѣта Зерникава вполнѣ совпадаютъ съ первыми четырьмя отвѣтами Θеофана; изъ 5 и 6 отвѣтовъ Зерникава Θеофанъ сдѣлалъ одинъ, отвѣтъ—5-й; изъ его 7 го отвѣта онъ сдѣлалъ свой 6-й отвѣтъ.

[1]) Въ указанныхъ частяхъ обоихъ богослововъ опровергается доказательство латинянъ, заимствуемое изъ факта дуновенія Христа на апостоловъ съ произнесеніемъ словъ: «*Пріимите Духа Святаго*». Параграфъ 137, въ которомъ излагается это доказательство латинянъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ введенію (p. 541) въ IX трактатъ Зерникава. Оба богослова обстоятельно опровергаютъ это доказательство изъ ученія отцевъ (Theoph. § 140 и Zoern. pp. 541—555). Опроверженіе Θеофана состоитъ изъ пяти пунктовъ (numeri), которые всѣ находятся у Зерникава (num. 1—на стр. 543, n. II—на стр. 543 resp. IV, n. II—на стр. 544—551 въ resp. V, n. III на стр. 551—555 въ resp. V, n. IV—на стр. 541 въ resp. I, n. V на стр. 554—555 въ resp. V), съ тѣмъ только различіемъ, что отеческія свидѣтельства приводятся у Θеофана по большей части безъ подлиннаго текста, а у Зерникава—съ подлиннымъ текстомъ.

[2]) Какъ положительная, такъ и отрицательная части указанной главы Θеофана написаны подъ вліяніемъ Зерникава. Доказательство латинянъ, выводимое изъ словъ

параграфахъ 153, 158—167 и 169) составлена по одиннадцатому трактату [1]). *Глава десятая* (въ параграфахъ 170, 171 и 173—

Христа: «*все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть*», Θеофанъ опровергаетъ въ 6-ти пунктахъ, каковые всѣ, исключая послѣдняго, находятся у Зерникава Параграфъ 142-й, въ которомъ излагается указанное свидѣтельство латинянъ, тожествененъ съ введеніемъ (р 569) къ X трактату Зерникава. Numerus I, содержащій въ себѣ опроверженіе ad absurdum (§ 143), находится у Зерникава на стр. 569 въ resp I. Numerus III (§ 145) весь находится у Зерникава на стр. 572—574: мысль о томъ, что Св. Духъ имѣетъ все, что имѣютъ Отецъ и Сынъ, такъ какъ иначе единство между Отцемъ и Сыномъ было бы больше единства между Отцемъ и св Духомъ, и цитаты изъ отцевъ—Дионисія ареопагита, Василія великаго, Августина и папы Льва великаго находятся у Зерникава на стр. 572 (порядокъ этихъ цитатъ у обоихъ богослововъ—одинъ и тотъ же, всѣ эти цитаты у Зерникава—съ подлиннымъ текстомъ, а у Θеофана почти всѣ онѣ—безъ текстовъ), цитаты Θеофана изъ Дидима александрійскаго, Епифанія кипрскаго, Іеронима и Златоуста въ такомъ же порядкѣ приводятся у Зерникава на стр. 574 въ resp. IV (у Θеофана безъ текстовъ, у Зерникава—съ текстами); находящееся въ концѣ даннаго параграфа (т. е. § 145) заключеніе ad absurdum у Зерникава читаемъ на стр. 573. Составляющая сущность IV пункта (§ 146) мысль о томъ, что слова «*все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть*», слѣдуетъ понимать въ смыслѣ единосущія, высказывается у Зерникава на стр. 575 (въ resp. V). Numerus V (§ 147). приводимыя здѣсь Θеофаномъ цитаты изъ отцевъ—Діонисія ареопагита, Θеофила антіохійскаго, Тертуллиана, Аѳанасія великаго, Иларія пиктавійскаго, Василія великаго, Амвросія, Іеронима, Епифанія, Златоуста, Кирилла александрійскаго и Августина въ такомъ же порядкѣ и почти всѣ съ текстами (у Θеофана безъ текстовъ) приводятся у Зерникава на стр. 576—583 (въ resp. V); приводимая въ концѣ даннаго параграфа цитата изъ Григорія назіанзена у Зерникава приводится (съ подлиннымъ текстомъ, у Θеофана—безъ онаго) на стр. 571 (въ resp. II). Приводимое и опровергаемое Θеофаномъ въ § 149 возраженіе латинянъ (состоящее въ указаніи на то, что нѣкоторые отцы, напр. Григорій назіанзенъ и Іоаннъ Дамаскинъ, приписывая все отеческое Сыну, исключаютъ изъ этого только одну «нерождаемость», и, слѣдовательно, произведеніе св. Духа не исключаютъ изъ того, что есть обще Отцу и Сыну) находится у Зерникава на стр. 584—586: самое изложеніе указаннаго возраженія находится у Зерникава на стр 584; изъ четырехъ пунктовъ опроверженія Θеофана 1 и 2 пункты въ обратномъ порядкѣ приводятся у Зерникава на стр. 585, 3-й и 4-й пункты—на стр. 585—586. Опровергаемое Θеофаномъ въ § 150 возраженіе латинянъ, (сущность котораго состоитъ въ слѣдующемъ: по ученію св. отцевъ, все, принадлежащее Сыну, принадлежитъ Отцу за исключеніемъ отчества: но производить Св. Духа не значитъ «быть Отцемъ»; слѣд., произведеніе Св. Духа не исключается изъ принадлежащаго Сыну) у Зерникава приводится на стр. 587 и одинаково опровергается на стр. 588, 590 и 592. Опровергаемое Θеофаномъ въ § 151 возраженіе Беллярмина опровергается у Зерникава на стр. 595—596. Наконецъ, заключеніе VIII гл. (§ 152) заимствовано съ стр. 597 трактатовъ Зерникава.

[1]) Въ указанныхъ частяхъ сочиненій обоихъ богослововъ опровергается доказательство латинянъ, заимствуемое изъ наименованія Св Духа «*Духомъ Сына*». У Θеофана это доказательство излагается въ § 153, причемъ въ томъ же § излагаются основываемые на этомъ доказательствѣ три силлогизма латинянъ. У Зерн. указанное доказательство и первые два силлогизма приводятся на стр. 598 во введеніяхъ XI трактату (приводимыхъ здѣсь Θеофаномъ двухъ текстовъ: Рим. 8, 9 и Гал. 4, 6 у Зерникава нѣтъ), третій силлогизмъ латинянъ приводится у Зерникава на стр. 611; излагаемое въ концѣ § 153 мнѣніе Циховскаго и тюбингенскихъ богослововъ (будто греки нарочито изгладили въ своихъ кодексахъ слово «*Іисусъ*» въ текстѣ 2 Ѳессал.

176) составлена по двѣнадцатому трактату [1]). *Глава одиннадца-*

2, 8) у Зерн. передается на стр. 616—617. Отвѣтъ Θеофана на эти возраженія и силлогизмы латинянъ состоитъ изъ 11-ти пунктовъ. Первыхъ четырехъ пунктовъ нѣтъ у Зерникава. Пятый пунктъ (§ 158) у Зерникава находится на стр. 604—608: оба богослова ссылаются здѣсь на однихъ и тѣхъ же отцевъ (у Зерникава съ текстами, а у Θеофана въ большей части безъ оныхъ); указаній Θеофана на толкованія новѣйшихъ богослововъ: Марлората, Тремелія и Юлія у Зерникава нѣтъ. Шестой пунктъ (Θеоф. § 159; у Зерникава стр. 608): оба богослова приводятъ здѣсь однѣ и тѣже двѣ цитаты (Θеофанъ безъ текстовъ, а Зерникавъ—съ текстами). Седьмой пунктъ (Θеоф. § 160, у Зерникава стр. 599—600) тотъ и другой ссылаются здѣсь на отцевъ, которые, признавая Св. Духа «*Духомъ Сына*», вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаютъ произведеніе Его Сыномъ (порядокъ цитатъ изъ отеческихъ твореній у обоихъ—одинъ и тотъ же). Находящаяся въ VIII пунктѣ (§ 161) мысль о томъ, что наименованіемъ «Духъ Сына» нѣкогда пользовались аріане для доказательства того, что Духъ Святый сотворенъ Сыномъ, высказывается у Зерникава на стр 598 (мысли второй половины даннаго параграфа у Зерникава нѣтъ) Въ IX пунктѣ (§ 162) Θеофанъ опровергаетъ первый силлогизмъ латинянъ, состоящій въ томъ, что по силѣ самаго слова «Духъ» Сына есть «дыханіе» (spiratio) Сына и потому Духъ отъ Сына. Опроверженіе этого силлогизма у Зерникава находится на стр. 600—602 и составляетъ предметъ содержанія «отвѣта 11-го»: Зерникавъ, подобно Θеофану, указываетъ здѣсь на то, что имя «Духъ» есть имя общее всей Троицѣ, хотя и усвояется какъ «собственное» третьему Лицу Божества (р. 600), и потому по силѣ самаго слова «Духъ» Сына отнюдь не означаетъ «дыханія» (spiratio) Сына или Лица, произведеннаго чрезъ дыханіе Сына (р. 602); Θеофановы цитаты изъ отцевъ въ такомъ же порядкѣ и съ текстами (у Θеофана безъ текстовъ) приводятся у Зерникава на стр. 601—602 (нѣкоторыхъ изъ отцевъ, на которыхъ ссылается Θеофанъ, Зерникавъ не цитуетъ). Составляющая сущность X пункта (въ которомъ опровергается второй силлогизмъ латинянъ) мысль о томъ, что Св. Духъ потому называется «Духомъ Отца», что Онъ единосущенъ Ему и исходитъ отъ Него, высказывается у Зерникава на стр. 603. Въ опроверженіи третьяго силлогизма латинянъ богословы нѣсколько различаются между собою: причину наименованія Св. Духа «*Духомъ устъ Христа*» Θеофанъ видитъ въ томъ, что Св. Духъ посылается Христомъ къ людямъ (§ 165), а Зерникавъ—въ единосущіи Св. Духа съ Христомъ (на стр. 611). Оба богослова одинаково опровергаютъ мнѣніе латинянъ, состоящее въ томъ, что будто греки преднамѣренно изгладили въ своихъ кодексахъ слово «*Іисусъ*» въ текстѣ 2 Θессалон. 2, 8 (Theoph. § 165): указаніе Θеофана на безполезность для грековъ уничтоженія слова «Іисусъ» у Зерникава дѣлается на стр. 619; указаніе Θеофана на обычность разночтеній въ различныхъ кодексахъ Библіи, происходящихъ вовсе не per malitiam, у Зерникава находится на стр. 617, причемъ вмѣсто одного примѣра разночтеній, приведеннаго Θеофаномъ, Зерникавъ приводитъ нѣсколько другихъ примѣровъ, не находящихся у перваго (Zoern. pp. 617—618); но указанія Θеофана на то, что греческое чтеніе текста 2 Θессалон. 2, 8 принимаетъ большая часть современныхъ латинскихъ ученыхъ, у Зерникава нѣтъ. Оба богослова одинаково опровергаютъ возраженіе латинянъ, состоящее въ томъ, что, если по причинѣ единосущія Св. Духъ называется «*Духомъ Сына*», то должно употреблять и выраженія «Сынъ Св. Духа» и «Отецъ Св. Духа» (Theoph. § 167 и Zoern. pp. 608—609) Наконецъ, возраженіе латинянъ, выводимое изъ наименованія Сына рукою Бога, а Св. Духа—перстомъ Божіимъ (Theoph. § 169), опровергается у Зерникава на стр. 612—614.

[1]) Въ указанныхъ частяхъ трудовъ обоихъ богослововъ опровергается доказательство латинянъ, заимствуемое изъ словъ Христа: (Св Духъ) «*отъ Моего пріиметъ*». Зерникавъ излагаетъ это доказательство на стр. 620 (во введеніи къ XII тр.), а въ

тая (въ параграфахъ 177—180) составлена по тринадцатому трактату [1]). *Глава деьнадцатая* (въ параграфахъ 185—189) составлена по четырнадцатому трактату [2]). *Глава четырнадцатая* составле-

---

другой формѣ на стр 628, Θеофанъ же формулируетъ это докательство въ § 170 въ сущности тожественно съ обѣими упомянутыми формами Зерникава. Θеофаново опроверженіе этого доказательства состоитъ изъ *шести пунктовъ*, каковые всѣ, исключая втораго пункта, находятся у Зерникава. Высказываемая въ п I-мъ (§ 171) мысль о томъ, что латиняне неправильно понимаютъ выраженіе: «*отъ Моего*» въ смыслѣ «*отъ Меня*» у Зерникава выражается на стр. 621. Въ п. III-мъ (§ 173) Θеофанъ возстановляетъ неполный силлогизмъ, выражаемый въ словахъ: «*все, что имѣетъ Отецъ, Мое есть, почему Я сказалъ: отъ Моего приметъ*». Зерникавъ возстановляетъ этотъ силлогизмъ на стр 621 одинаково съ Θеофаномъ. Въ п. IV (у Θеоф. § 174, у Зерникава стр. 629—639) оба богослова ссылаются на отцевъ, которые выраженіе «*отъ Моего*» понимаютъ какъ «*отъ Меня*», но только въ смыслѣ единосущія всѣ цитаты Θеофана изъ отеческихъ твореній въ такомъ же порядкѣ и съ текстами (у Θеофана—безъ текстовъ) приводятся у Зерникава Находящіяся въ п. V (у Θеоф. § 175) и въ п. VI-мъ (у Θеоф. § 176) главныя мысли у Зерникава раскрываются на стр. 641—643 и 650. Наконецъ, нельзя не обратить вниманія на то различіе между богословами, которое обнаруживается въ объясненіи текста «*отъ Моего приметъ*»: Зерникавъ въ этомъ объясненіи главнымъ образомъ настаиваетъ на томъ, что «*отъ Моего*» значитъ «отъ Отца» («Спаситель означаетъ, что Св. Духъ приметъ отъ того, что въ Немъ есть, т. е. отъ Отца, Который—въ Сынѣ»: Zoern. p. 627, resp. I), Θеофанъ же доказываетъ, что подъ словомъ «*отъ Моего*» здѣсь разумѣются тѣ наставленія Христа, которыя апостолы не могли еще вмѣстить, но которыя имѣли понять по просвѣщеніи отъ Св. Духа (§ 172)

[1]) Въ указанныхъ частяхъ трактатовъ обоихъ богослововъ опровергается доказательство латинянъ, заимствуемое изъ словъ Христа: (Св. Духъ) «*не отъ Себя говоритъ будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ*» (Theoph. § 177 и Zoern. p 662). По мнѣнію обоихъ богослововъ, это доказательство совершенно совпадаетъ съ предыдущимъ доказательствомъ, заимствуемымъ изъ словъ: «*отъ Моего приметъ*» (Theoph §§ 172 и 178, Zoern. p. 662). Оба богослова учатъ, что послѣ словъ «*что услышитъ*» нельзя подразумѣвать «отъ Меня»; но Св. Духъ получаетъ отъ Отца, какъ видно изъ предыдущаго объясненія словъ «*отъ Моего приметъ*»; слѣд. Св. Духъ отъ Отца и слышитъ (Theoph. § 179 и Zoern p. 663 resp. I). Впрочемъ то, что Св. Духъ слышитъ отъ Отца, собственно и Сыну (Theoph. § 179); эту мысль подобно Θеофану, высказываетъ Зерникавъ на стр. 665 и 669, гдѣ онъ говоритъ, что Св. Духъ слышитъ и отъ Сына, понимая это въ томъ смыслѣ, что «по причинѣ одной и тойже сущности не иное что Онъ возвѣщаетъ намъ, какъ то, что тожественно съ познаніемъ, истиною и волею Сына» (p. 665). Оба богослова указываютъ также на то, что разбираемымъ толкованіемъ латинянъ на данное мѣсто Писанія пользовались нѣкогда аріане для доказательства своего ученія о сотвореніи Св. Духа Сыномъ (Theoph. § 180 и Zoern. pp. 662 и 676), причемъ приводимыя Θеофаномъ въ § 180 цитаты изъ отцевъ и писателей въ такомъ же порядкѣ и съ текстами (у Θеофана — въ большей части безъ текстовъ) приводятся у Зерникова на стр. 663—665.

[2]) Указанная глава трактата Θеофана, въ которой опровергаются три доказательства латинянъ, вся, за исключеніемъ § 184-го (заключающаго въ себѣ общую оцѣнку этихъ доказательствъ), написана подъ вліяніемъ Зерникава. Первое доказательство Зерникава заимствуется изъ текста Апок. 21, 1 (Theoph. § 185 и Zoern. p. 681). Θеофаново опроверженіе этого доказательства состоитъ изъ трехъ пунктовъ (§ 186). Перваго пункта нѣтъ у Зерникава. Главная мысль втораго пункта, состоящая въ томъ, что подъ исхожденіемъ «*рѣки воды живой отъ престола Бога и*

на по второму трактату: Corruptelae 1—8 (§§ 201—209) изложены по порядку 198—212 страницъ Зерникава (corr. 1—8) [1]); corruptelae

Агнца» въ текстѣ Апок. 22, 1 разумѣется временное посланничество Св. Духа, высказывается у Зерникава на стр. 683. Третій пунктъ есть сокращеніе 681—684 стр. Зерникава Оба богослова указываютъ здѣсь толкованія на данное мѣсто различныхъ отцевъ, изъ которыхъ, по мнѣнію однихъ, подъ «*рѣкою воды живой, исходящей отъ престола Бога и Агнца*», разумѣется крещеніе, по мнѣнію другихъ плодъ крещенія, по мнѣнію третьихъ—вѣчная благодать Божія, которая нѣкогда будетъ изливаться на святыхъ новаго Іерусалима. Оба богослова склоняются въ сторону послѣдняго мнѣнія (истеченіе рѣки есть еще *будущее*,—рѣка еще *должна* орошать святый градъ и новый Іерусалимъ—Zoern. p. 683). Главное различіе между богословами въ данномъ случаѣ состоитъ. 1) въ томъ, что Зерникавъ, говоря о двухъ послѣднихъ толкованіяхъ, цитуетъ самыхъ отцевъ, которые держались этихъ объясненій, чего у Ѳеофана нѣтъ, и 2) въ томъ, что Зерникавъ, послѣ указанія на толкованіе даннаго мѣста Писанія о плодѣ крещенія, приводитъ еще два отеческія толкованія онаго, изъ которыхъ по одному это мѣсто объясняется о Христѣ, а по другому—объ ученіи ветхаго и новаго завѣта, каковыхъ толкованій у Ѳеофана нѣтъ. Пар. 187, содержащій въ себѣ второе доказательство латинянъ, принадлежащее Іоанну провинціалу (сущность котораго—въ слѣдующемъ: по св. Писанію, Христосъ дѣйствуетъ чрезъ Св. Духа; слѣдов., Св. Духъ исходитъ отъ Сына, такъ какъ кто дѣйствуетъ чрезъ другаго, тотъ сообщаетъ послѣднему силу дѣйствія) во всѣхъ своихъ дегаляхъ представляетъ сокращеніе 684—688 стр. Зерникава. Зерникавъ подобно Ѳеофану учитъ, что правильнѣе думать, что «Св. Духъ дѣйствовалъ чрезъ Христа» (стр. 685), а не наоборотъ, что выраженія Писанія въ родѣ слѣдующаго: «*Христосъ въ Духѣ изгонялъ демоновъ*» и др. слѣдуетъ понимать о человѣческой природѣ Христа, по которой Онъ получилъ всю полноту даровъ Св Духа (рр 685—686); причемъ цитаты Ѳеофана изъ твореній отеческихъ въ такомъ же порядкѣ и съ текстами (у Ѳеофана безъ текстовъ) приводятся у Зерникава на стр 686—687. Въ соотвѣтствіе (послѣдней въ § 187) мысли о томъ, что Сынъ дѣйствуютъ чрезъ Св. Духа и какъ Богъ, въ смыслѣ посланничества на внѣшнее дѣло, Зерникавъ учитъ, что «Христосъ совершалъ чудеса чрезъ Св. Духа etiam per divinitatem suam» (р. 687), понимая это въ томъ смыслѣ, что «Сынъ безъ общенія и содѣйствія Св. Духа не можетъ дѣйствовать» (рр. 687—688). Третье доказательство латинянъ (положеніе Іоанна Пров.—«мы чрезъ Духа сообразны бываемъ Сыну Божію») опровергается у Ѳеофана въ § 188. Изъ Ѳеофанова опроверженія этого доказательства у Зерникава находятся только слѣдующія мысли. 1) мысль о томъ, что сообразованіе насъ Христу есть «особенное» дѣло Св. Духа и въ тоже время дѣло общее всей Троицѣ (Zoern. p. 689) и 2) общая мысль о неправильности заключенія отъ естественнаго къ божественнымъ тайнамъ (Zoern. p. 690). Параграфу 189 соотвѣтствуетъ заключеніе XIV трактата Зерникава (на стр. 691—692). Сходство между богословами здѣсь самое общее: тотъ и другой указываютъ на совершенную произвольность латинскихъ доказательствъ, основываемыхъ на Писаніи.

[1]) Первое поврежденіе у Ѳеофана (§§ 201—202) есть и первое поврежденіе у Зерникава. Начало § 201 есть почти буквальное повтореніе текста Зерникава о поврежденномъ чтеніи символа вѣры въ актахъ VII всел. собора, принесенныхъ на соборъ флорентійскій кардиналомъ Юліаномъ. Различіе между богословами въ данномъ случаѣ состоитъ 1) въ томъ, что Ѳеофанъ выпустилъ изъ средины текста Зерникава слова «versiones etiam latinae cum graeco textu editae... anno 1672 columna 554» (гдѣ перечисляются латинскія изданія актовъ упомянутаго собора, снабженныя греческимъ текстомъ, которыя также повторяютъ указанное поврежденіе символа вѣры), и 2) въ опредѣленіи засѣданія (флорентійскаго собора), на которомъ былъ вынесенъ кардиналомъ Юліаномъ древній кодексъ VII вселенскаго собора, каковымъ, по Ѳеофану, было 5-е засѣданіе, а по Зерникаву—3-е засѣданіе. Послѣднее различіе произошло,

24—27 (§§ 215—218) изложены по стр. 213—227 (corruptelae 9—12) съ сохраненіемъ порядка этихъ же страницъ или поврежденій [1]); corruptelae 29—33 (§§ 220—224) изложены по порядку

очевидно, вслѣдствіе того, что въ опредѣленіи времени указаннаго происшествія Θеофанъ руководился не тѣми данными, какими руководился Зерникавъ: мнѣніе Θеофана совпадаетъ съ мнѣніемъ Бинія и Гардуина, издателей актовъ даннаго собора, и нѣкоторыхъ другихъ издателей оныхъ, а мнѣніе Зерникава совпадаетъ съ мнѣніемъ Сгуропула, автора исторіи флорентійскаго собора (Αδαμ. Ζωρν 1797, t. A'. σελ. 207, not. I). Θеофаново доказательство поврежденія символа вѣры въ актахъ VII собора (§ 201) состоитъ изъ девяти пунктовъ, изъ которыхъ первый находится у Зерникава на стр. 198—199 и составляетъ его первое доказательство второй пунктъ—на стр. 199 (2-е доказ. Зерникава), третій пунктъ—на той же 199 стр. и входитъ въ составъ 2-го доказ Зерникава, IV пунктъ буквально заимствуется съ 200 стр. (3-е доказ. Зерникава), V-й пунктъ буквально заимствуется съ той же стр (4-е доказ Зерникава), VI-й пунктъ находится на той же стр. и составляетъ 5-е доказ. Зерникава, IX-й пунктъ—на той же стр. и составляетъ 6-е доказательство Зерникава (VII-го и VIII-го пунктовъ у Зерникава нѣтъ). Оба богослова совершенно одинаково опровергаютъ ссылку Юліана на историка Мартина (Martinus Polonus), утверждающаго, что на VII вселенскомъ соборѣ разсуждали между прочимъ объ исхожденіи Св Духа (Theoph. § 202 и Zoern. pp. 201—202). Оба богослова также указываютъ на утвержденіе Беллярмина, будто греки, а не латиняне имѣютъ обычай повреждать книги (Theoph. § 202 и Zoern. p. 201), и совершенно одинаково опровергаютъ ссылку Баронія на приверженца латинянъ Калеку (Theoph. § 202 Zoern. pp. 202—204). Второе поврежденіе (§ 203) всецѣло взято изъ 2-го поврежденія у Зерникава (p. 206); третье—изъ втораго (§ 204. p. 207). Всѣ мысли 4-го поврежденія (§ 205) въ такомъ же порядкѣ находятся въ 4-мъ поврежденіи у Зерникава (p. 208; различіе только въ цитатахъ, такъ у Θеофана цитата Зерникава изъ твор. Григорія чуд дополнена указаніемъ на изданіе—Gerardo Vossio Paris. 1621, и вновь приведены, въ t. XXVI p. 383, цитаты изъ max. Bibl. patrum Lugd., чего у Зерникава нѣтъ). Всѣ мысли 5-го поврежденія (§ 206) заимствованы изъ 5-го же поврежденія у Зерникава (pp. 208—209; цитаты Θеофанова трактата: «Montfauconii editio operum Athanasii tom. I p. 564» у Зерникава вовсе нѣтъ). Шестое поврежденіе (§ 207) составлено по 6-му поврежденію у Зерникава (pp. 209—210), на котораго и ссылается самъ Θеофанъ (цитаты Θеофана изъ «edit. commeliana» у Зерникава нѣтъ). Седьмое поврежденіе (§ 208) составлено по 7-му поврежденію Зерникава (p. 210): у Зерникава нѣтъ только ссылки Θеофана на edit. parisiens. an. 1608», его указанія на то, что разсказъ «de passione imaginis Christi» не есть произведеніе св. Аѳанасія и что въ обоихъ греческихъ экземплярахъ этого разсказа нѣтъ упоминанія объ исхожденіи Св. Духа, и наконецъ его цитатъ изъ Беллярмина и Фелькмана Коронея. Осьмое поврежденіе (§ 209) изложено по 8-му поврежденію Зерникава (pp 210—212): изъ четырехъ основаній, приводимыхъ Θеофаномъ въ доказательство поврежденности аѳанасіевскаго символа, первыя три въ такомъ же порядкѣ находятся у Зерникава на стр. 211 (четвертаго основанія Θеофана нѣтъ у Зерникава).

[1]) Двадцать четвертое поврежденіе (§ 215) составлено по 9-му поврежденію Зерн. (pp. 213—214), у котораго это поврежденіе изложено подробнѣе, чѣмъ у Θеофана, такъ что послѣднему оставалось дѣлать только выборъ изъ довольно обильнаго матеріала перваго. XXV-е поврежденіе (§ 216) изложено по 10-му поврежденію Зерникава (pp. 215—218); о мѣстѣ изъ Дидима александрійскаго: «Loqui ergo Patrem et audire Filium» etc. Θеофанъ говоритъ нѣсколько подробнѣе, но за-то вмѣсто краткаго указанія Θеофана на Ратрамна у Зерникава находится довольно длинное разсужденіе о немъ (pp. 215—217). XXVI-е поврежденіе, въ которомъ разбирается

241—247 страницъ Зерникава (corruptelae 13—17) [1]); corruptelae 38—43 (§§ 229—234) изложены по страницамъ 248—252 (corruptelae 18—23) съ нѣкоторымъ измѣненіемъ порядка этихъ страницъ или поврежденій [1]). *Глава пятнадцатая* составлена по третьему

мѣсто изъ Дидима алекс., изложено по 11-му поврежденію Зерникава (pp. 218—219). Поврежденіе XXVII e (§ 218), гдѣ говорится о поврежденности классическаго мѣста изъ III кн. противъ Евномія св. Василія великаго «Cur necesse est, si dignitate» etc. во всѣхъ своихъ частяхъ написано по 12-му поврежденію Зерникава pp. 219—227). Оба богослова приводятъ неправильное чтеніе этого мѣста Іоанномъ Провинціаломъ и правильное чтеніе его Маркомъ ефесскимъ. Сравнивая обоихъ богослововъ нужно сказать, что о данномъ поврежденіи Зерникавъ говоритъ гораздо обстоятельнѣе Θеофана (вмѣсто двухъ листовъ послѣдняго Зерникавъ посвящаетъ этому предмету цѣлыхъ 11-ть листовъ). О данномъ поврежденіи Зерникавъ говоритъ столько, сколько не говоритъ ни объ одномъ другомъ поврежденіи: сначала онъ положительно доказываетъ поврежденность чтенія Іоанна Провинціала (на стр. 219—224); потомъ опровергаетъ объясненія этого мѣста, предложенныя Іоанномъ Провинціаломъ на 20—23 засѣданіяхъ флорентійскаго собора (на стр. 225—233); наконецъ, опровергаетъ одно возраженіе Беллярмина (на стр. 233—234) и девять возраженій Циховскаго (на стр 234—241). Θеофанъ въ своемъ трактатѣ дѣлаетъ заимствованія только изъ первой части этого разсужденія Зерникава; второю и третьею частями онаго онъ не пользуется (къ второй части онъ отсылаетъ самого читателя); кромѣ того онъ ссылается на недошедшее до насъ его сочиненіе Examen concilii Florentini.

[1]) Поврежденіе XXIX (§ 220) изложено по 13 поврежденію Зерникава (pp. 241—243): всѣ мысли и цитаты Θеофана находятся у послѣдняго, хотя въ нѣсколько иномъ порядкѣ. Поврежденіе XXX-е (§ 221) написано по 14-му поврежденію Зерникава (pp. 243—246). Всѣ мысли и цитаты XXXI-го поврежденія (§ 222) въ такомъ же порядкѣ приводятся въ 15-мъ поврежденіи Зерникава (p. 246). XXXII-е поврежденіе (§ 223) все взято изъ 16-го поврежденія Зерникава (pp. 246—247), гдѣ рѣчь идетъ о символѣ въ еѳіопской литургіи. Текстъ Θеофана представляетъ буквальное повтореніе текста Зерникава, съ опущеніемъ только нѣсколькихъ незначительныхъ словъ и съ измѣненіемъ одной фразы Зерникава XXXIII-е поврежденіе (§ 224) изложено по 17-му поврежденію Зерникава (p. 247): къ матеріалу, заимствованному изъ Зерникава, Θеофанъ прибавилъ только доказательство поврежденности даннаго разсказа о Варлаамѣ и Іоасафѣ (приписываемаго св. Дамаскину) чрезъ указаніе на то, что св. Дамаскинъ въ другихъ мѣстахъ ясно отрицаетъ исхожденіе Св. Духа отъ Сына, и ссылку на «vitae sanctorum» Петра Скарги (чего у Зерникава нѣтъ). Сколь близко слѣдуетъ здѣсь Θеофанъ порядку мыслей Зерникава, это видно, напримѣръ, изъ того, что какъ Зерникавъ въ концѣ рѣчи о данномъ поврежденіи цитуетъ Беллярмина, потомъ Алляція (не приводя текстовъ ни изъ одного изъ нихъ), наконецъ, приводитъ текстъ изъ Беллярмина, относящійся къ вышеприведенной изъ него цитатѣ, такъ и Θеофанъ все это приводитъ точно въ такомъ же порядкѣ, хотя естественнѣе было бы привести свидѣтельство Беллярмина тотчасъ послѣ цитаты изъ него, а не послѣ цитаты изъ Алляція.

[2]) XXXVIII-му поврежденію (p. 229) Θеофана соотвѣтствуетъ 19-е Зерникава (p. 248): различіе между богословами здѣсь состоитъ въ томъ, что Θеофанъ поврежденное чтеніе указываемаго здѣсь мѣста изъ Льва мудраго императора приводитъ по Θеофилу Руткѣ, а Зерникавъ—по «послѣднему кельнскому изданію библіотеки отцевъ» (вслѣдствіе чего чтенія ихъ нѣсколько различаются другъ отъ друга). XXXIX-е поврежденіе (§ 230) Θеофана составлено по 21-му—Зерникава (p. 249); оба богослова доказываютъ поврежденность приводимаго здѣсь мѣста изъ Никиты Хоніата 1) тѣмъ, что въ словахъ, слѣдующихъ за даннымъ мѣстомъ, самъ Никита отрицаетъ исхожденіе Духа отъ Сына и 2) ссылкою на Льва Алляція, признающаго это мѣсто пов-

трактату: введеніе въ главу (§ 235) и corruptelae 1—37 (§§ 236—272) изложены по порядку страницъ 257—297 (по введенію въ трактаты и по corruptelae 1—37) [1]); 38-е поврежденіе (§ 273) изложено

реженнымъ. XL-е поврежденіе (§ 231) всецѣло взято изъ 22-го поврежденія Зерникава (p. 250) XLI-е поврежденіе (§ 232) Ѳеофана представляетъ буквальное повтореніе 20-го поврежденія Зерникава (p 249), съ измѣненіемъ только нѣсколькихъ выраженій. Всѣ мысли и цитаты XLII поврежденія (§ 233) взяты изъ 18-го—Зерникава (p. 248) безъ всякихъ существенныхъ прибавленій и убавленій; самостоятельность Ѳеофана здѣсь обнаружилась главнымъ образомъ только въ томъ, что онъ рельефнѣе, чѣмъ Зерникавъ, выразилъ мысль послѣдняго о признанной самими латинянами оппозиціи патріарха Фотія латинскому ученію объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Наконецъ XLIII поврежденію (§ 234), въ которомъ идетъ рѣчь о «діалогѣ» Геннадія патріарха константинопольскаго, соотвѣтствуютъ corruptelae 23—25 Зерникава (pp. 250—256); впрочемъ Ѳеофанъ здѣсь гораздо самостоятельнѣе. Изъ Зерникава онъ здѣсь могъ заимствовать развѣ только мысль о томъ, что Геннадій особенно искаженъ латинянами, преимущественно предъ другими писателями; все остальное въ данномъ поврежденіи во всякомъ случаѣ принадлежитъ самому Ѳеофану. Ѳеофанъ беретъ для сравненія два изданія діалога Геннадія—одно, находящееся въ «Bibl. Patrum de la Bigne an. 1576», и другое, находящееся между твореніями св. Аѳанасія по коммеліанскому изданію; Зерникавъ же—1) изданіе діалога Basileae anno 1556 и изд. Bibl. Patrum a la Bigne Parisiis an. 1575 и 1589, 2) греческое изданіе діалога Helmestadii an. 1611 и 3) изданіе между твореніями св. Аѳанасія великаго. Отсюда происходитъ то, что поврежденія, указываемыя въ данномъ діалогѣ тѣмъ и другимъ богословомъ, неодинаковы; изъ указанныхъ Ѳеофаномъ девяти поврежденій только три (пятое, шестое и седьмое) находятся у Зерникава на стр. 252; другихъ поврежденій, указанныхъ Ѳеофаномъ, у Зерникава нѣтъ; взамѣнъ ихъ онъ отмѣчаетъ другія поврежденія, не находящіяся у Ѳеофана Нѣтъ у Зерникава также Ѳеофанова объясненія того, почему діалогъ Геннадія подвергся чрезвычайно большой порчѣ со стороны латинянъ (Theoph. pp. 1099—1102). Итакъ Ѳеофанъ измѣнилъ порядокъ 18—23 «поврежденій» Зерникава, давъ имъ въ своемъ трактатѣ такой порядокъ: 19-е поврежденіе (у Ѳеофана 38), 21-е (у Ѳеофана 39), 22-е (у Ѳеофана 40), 20-е (у Ѳеофана 41), 18-е (у Ѳеофана 42) и 23-е (у Ѳеофана 43).

[1]) Ѳеофанову введенію въ XV гл. (§ 235) вполнѣ соотвѣтствуетъ введеніе Зерникава въ III трактатѣ (Zoern. p. 257): оба богослова высказываютъ здѣсь ту мысль, что если латиняне повредили творенія тѣхъ восточныхъ отцевъ, которые обращались между ними не особенно часто, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ ожидать поврежденій ими твореній западныхъ отцевъ, какъ постоянно находившихся у нихъ подъ руками. Затѣмъ оба богослова указываютъ поврежденія въ твореніяхъ западныхъ отцевъ. Изъ числа первыхъ 37 поврежденій, указываемыхъ Ѳеофаномъ, 26 поврежденій изложены по соотвѣтствующимъ имъ 26 поврежденіямъ Зерникава, безъ всякихъ добавленій со стороны Ѳеофана, а именно: 2-е поврежденіе Ѳеофана (§ 237)—по 2-му поврежденію Зерникава (pp. 258—259), 4-е Ѳеофана (§ 239)—по 4-му Зерникава (pp. 266—267); затѣмъ начиная съ 5-го по 15-е по тѣмъ же по счету—и у Зерникава; 18-е поврежденіе (§ 253)—по 18 повр. (pp. 278—279), 22-е повр. (§ 257)—по 22-му повр. (pp. 281—282), 23—32 по 23—32 Зерникава и 36-е (§ 271)—по 36-му (p. 296). Сколь близко Ѳеофанъ слѣдуетъ Зерникаву при изложеніи перечисленныхъ поврежденій, видно изъ слѣдующаго примѣра. Въ 6 поврежденіи Зерникавъ, приведя текстъ изъ св. Амвросія «Spiritus vero S. qui ab utraque procedit, ille nec ipse capit» (по чтенію іезуита Петавія), замѣчаетъ: «Et hic substitit iesuita»; эту самую фразу въ этомъ же самомъ мѣстѣ мы читаемъ у Ѳеофана. При заимствованіи изъ Зерникава, Ѳеофанъ почти нигдѣ не исправляетъ послѣдняго; только въ одномъ мѣстѣ именно въ 26-мъ поврежденіи, упоминая Виктора, автора исторіи вандальскихъ

по страницамъ 300—301 (corzuptelae 39) [1]); 39-е поврежденіе (§ 274) изложено по страницамъ 302—303 (corr. 41) [2]); 40-е поврежденіе (§ 245) изложено по страницамъ 303—304 (corruptelae 43) [3]); отдѣлъ Ѳеофана, заключающійся въ §§ 276—278, изложенъ

гоненій, онъ называетъ его не епископомъ Утики (Uticensis, какъ у Зерникава), но еп. Viticensis и, кажется, болѣе правильно (см. Αδὰμ Ζοιρν., τομ. Α', σελ 311, not. 36). Переходимъ теперь къ остальнымъ 11 поврежденіямъ (находящимся въ числѣ первыхъ 37): I, III, XVI, XVII, XIX—XXI, XXXIII—XXXV и XXXVII. Хотя и эти поврежденія составлены по соотвѣтствующимъ имъ у Зерникава поврежденіямъ, но уже въ нихъ Ѳеофанъ дѣлаетъ нѣкоторыя добавленія отъ себя. Эти добавленія суть слѣдующія. Въ I поврежденіи (у Зерн тоже 1-е, стр. 257) добавленъ цитатъ: «in editione (твореній св. Кипріана карѳагенскаго), quae *penes nos* habetur, Antverpiensi anno 1589 p. 439»; въ III-мъ поврежд. (у Зерн. тоже 3-е, стр. 259—266) добавлены первыя шесть доказательствъ подложности посланія папы Либерія къ св. Аѳанасію; въ XVI (Зерн. тоже 16-е, стр. 276—277) добавлены доказательства поврежденности приводимаго здѣсь свидѣтельства блаж. Августина; въ XVII (у Зерник. 17-е стр. 277—278) добавлено послѣднее изъ четырехъ доказательствъ поврежденности приводимаго здѣсь свидѣтельства бл. Августина и указаніе на Поссидія; въ XIX (у Зерник. тоже 19-е, стр. 279—280) добавлено 3-е доказательство поврежденности приводимаго здѣсь свидѣтельства бл. Августина; въ XX (у Зерн. тоже 20, стр. 280) добавлены—первое, второе и четвертое доказательства поврежденности цитуемаго здѣсь мѣста изъ того же блаж. Августина; въ XXI-мъ (у Зерник. тоже 21-е, стр. 280—281) добавлены доказательства подложности всей книги «de unitate et Trinitate, приписываемой бл Августину; въ XXXIII (у Зерн. тоже 33-е, стр. 292) добавлено замѣчаніе относительно учености Исидора испанскаго; въ XXXIV (у Зерн. тоже 34-е, стр. 292—293) добавлены указаніе на подложное сказаніе о чудесахъ Іеронима, изданное подъ именемъ Кирилла іерусалимскаго, и замѣчаніе о томъ, что во времена папы Льва III споръ объ исхожденіи Св. Духа происходилъ только между самими латинянами и что между латинянами и греками споръ объ этомъ предметѣ возникъ лишь при патр. Фотіѣ; въ XXXV (у Зерн. тоже 35-е, стр. 293—296) добавлены замѣчаніе о томъ, что папа Агаѳонъ въ своемъ соборномъ посланіи жалуется на необразованность своихъ епископовъ, и указаніе на отношеніе кардинала Юліана къ польскому королю Владиславу; наконецъ, въ XXXVII (у Зерн тоже 37-е, стр. 297) добавлено указаніе на сходство поврежденія въ цитуемомъ здѣсь комментаріѣ Беды на кн. Боэція о Троицѣ съ вышеуказаннымъ (въ 34 corr.) поврежденіемъ въ посланіи Исидора испанскаго къ царю Клавдію.

[1]) Оба богослова доказываютъ поврежденность приводимаго здѣсь мѣста изъ Евѳеріа, еп. укзамскаго и Беата пресвитера контекстомъ рѣчи этого мѣста, но Ѳеофанова доказательства поврежденности даннаго мѣста изъ неправильнаго образа выраженія, замѣчаемаго въ немъ, нѣтъ у Зерникава.

[2]) Здѣсь оба богослова указываютъ поврежденіе въ актахъ аквилейскаго собора 791 года, собраннаго еп. Павлиномъ, гдѣ говорится, что будто Павлинъ одобрялъ прибавленіе къ символу Filioque. Ѳеофанъ не приводитъ здѣсь подлинныхъ свидѣтельствъ изъ актовъ упомянутаго собора, отсылая читателей къ своей «исторіи спора» (гдѣ говорится о Павлинѣ аквилейскомъ на стр. 836—838); Зерникавъ же приводитъ здѣсь подлинныя выдержки изъ означенныхъ актовъ. Оба богослова доказываютъ поврежденность даннаго мѣста указаніемъ на то, что во времена Павлина еще не было спора объ исхожденіи Св. Духа.

[3]) Поврежденность приводимаго здѣсь мѣста изъ Рабана мавра Ѳеофанъ доказываетъ изъ контекста рѣчи какъ этого самаго мѣста, такъ и слѣдующихъ за нимъ выраженій; затѣмъ онъ указываетъ на сходство этого поврежденнаго мѣста съ однимъ изъ вышеуказанныхъ поврежденныхъ мѣстъ въ твореніяхъ Исидора испан-

по соотвѣтствующему отдѣлу Зерникава, находящемуся на стр. 304—308 [1]). Вообще нужно сказать, что въ XV главѣ Θеофанъ приводитъ 40 поврежденій (по его собственному счисленію), если не считать тѣхъ 32-хъ поврежденій, которыя перечисляются имъ въ

скаго (здѣсь разумѣется 33-е поврежденіе, о которомъ рѣчь идетъ въ § 268). Все это въ такомъ же порядкѣ находится у Зерникава.

[1]) Указанный отдѣлъ у Θеофана носитъ такое заглавіе: «Corruptelae reliquae plusquam XXX uno argumento demonstratur», и почти такое же у Зерникава: «Corruptelae variae, et ingenti numero, unico argumento demonstrantur». Послѣ указанія (въ предыдущихъ §§) поврежденій въ произведеніяхъ древнихъ латинскихъ церковныхъ писателей, Θеофанъ въ § 276 перечисляетъ 32 поврежденія въ произведеніяхъ болѣе позднихъ латинскихъ учителей и въ актахъ болѣе позднихъ латинскихъ соборовъ. Всѣ эти поврежденія перечисляются у Зерникава на стр. 304—305, только въ нѣсколько иномъ порядкѣ, чѣмъ у Θеофана, и притомъ безъ всякой нумераціи. Первыя два изъ этихъ поврежденій приводятся у Зерникава на стр. 304 непрерывно одно за другимъ. Поврежденія 3—24 въ томъ же порядкѣ перечисляются у Зерникава на стр. 305 (только не непрерывно одно за другимъ). Замѣчаніе Зерн. соотвѣтствующее XIV поврежденію Θеофана и находящееся на стр. 305 Зерн. очень кратко; подробнѣе объ этомъ поврежденіи Зерникавъ говоритъ въ поврежденіи 38 (по нумераціи Зерн.) на стр. 297—300; кажется, изъ послѣдняго-то мѣста и заимствовалъ Θеофанъ свои мысли, находящіяся въ XIV повр. (указаніе Θеофана на короля Пипина у Зерн.—на стр. 297; Θеофановы цитаты изъ «франскихъ анналовъ» и изъ «Chronicon Adonis Viennensis» etc. у Зерникава на стр. 298). О 17 и 18 Θеофановыхъ поврежденіяхъ Зерникавъ подробно говоритъ въ другихъ мѣстахъ, именно о первомъ—въ своемъ 40 повр. (на стр. 301—302), а о второмъ—въ своемъ 42 (на стр. 303), но изъ этихъ послѣднихъ мѣстъ Θеофанъ ничего не заимствуетъ. Повр. 25—27 въ томъ же порядкѣ и непосредственно другъ за другомъ перечисляются у Зерникава на стр. 304; повр. 28-е—у Зерн. на стр. 304—305; повр. 29—32 въ такомъ же порядкѣ (но не непосредственно одно за другимъ) перечисляются у Зерникава на стр. 305. Послѣ перечисленія этихъ поврежденій, въ концѣ § 276, Θеофанъ предположительно высказываетъ мысль, что, если свидѣтельства всѣхъ перечисленныхъ имъ латинскихъ писателей и соборовъ вѣрны, то въ такомъ случаѣ слѣдуетъ признать, что еще до конца VIII в. вся западная церковь признавала догматъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына и всюдѣ и всегда проповѣдывала его. У Зерникава эта мысль высказывается на стр 306 и повторяется на стр. 307 (у Θеофана же она повторяется въ слѣдующемъ параграфѣ, т. е. 277, на стр. 314). Противъ этой мысли направлены §§ 277—278 Θеофана. Въ § 277 Θеофанъ указываетъ на тотъ фактъ, что ахенскіе послы въ своей рѣчи къ папѣ Льву III говорили, что вопросъ объ исхожденіи Св. Духа «долго находился въ небреженіи», что онъ лишь «въ ихъ времена внезапно открылся», что онъ «возникъ недавно» (о чемъ у Зерникава замѣчено на стр. 306—307 и еще ранѣе на стр. 298—299 и 301—302). Находящихся въ срединѣ § 277 замѣчаній относительно времени жизни нѣкоторыхъ писателей, упомянутыхъ въ § 276, и времени происхожденія соборовъ, упомянутыхъ въ томъ же § у Зерникава въ данномъ отдѣлѣ нѣтъ). Итакъ, какъ же примирить вышеприведенныя 32 свидѣтельства, благопріятствующія латинянамъ, съ свидѣтельствами пословъ ахенскаго собора, папы Іоанна VIII и Алкуина, изъ которыхъ слѣдуетъ, что римская церковь въ ихъ времена, къ которымъ относятся указанныя 32 свидѣтельства, не могла учить объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына? Этотъ вопросъ задаютъ себѣ оба богослова (Theoph. въ § 277 на стр. 314 и въ § 278, стр. 315; Zoern. pp. 307—308) и рѣшаютъ его въ томъ смыслѣ, что указанныя 32 свидѣтельства повреждены (Theoph. въ § 277, стр. 314 и Zoern. p. 308).

§ 276; Зерникавъ же въ соотвѣтствующемъ этой главѣ трактатѣ приводитъ 43 поврежденія (по его собственному счисленію), причемъ также не считаются поврежденія, приведенныя имъ въ отдѣлѣ: „corruptelae variae, et ingenti numero, unico argumento demonstrantur". Но на самомъ дѣлѣ у Зерникава находится не 43, а также 40 поврежденій, такъ какъ три поврежденія его—38, 40 и 42 повторяются въ вышеуказанномъ отдѣлѣ, находящемся въ концѣ его III трактата (у Θеофана эти три поврежденія находятся въ числѣ 32 свидѣтельствъ, перечисляемыхъ въ § 276). Изъ 43 поврежденій, изложенныхъ у Зерникава Θеофанъ взялъ въ томъ же порядкѣ первыя 37, затѣмъ, опустивъ — 38, 40 и 42, взялъ поврежденія — 39, 41 и 43; изъ 39, перечисленныхъ Зерникавомъ въ отдѣлѣ: „corruptelae variae et ingenti numero" etc., Θеофанъ заимствовалъ 32 поврежденія, между которыми находятся и опущенныя имъ раньше 38, 40 и 42 (по нумераціи Зерникава). Такимъ образомъ количество поврежденій, указываемыхъ Зерникавомъ въ твореніяхъ западныхъ отцевъ и учителей—больше количества таковыхъ же поврежденій, указываемыхъ Θеофаномъ, на 7 (39—32=7). Совершенно противоположное замѣчается въ XIV главѣ, гдѣ указываются поврежденія въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ и учителей. Поврежденій послѣдняго рода Θеофанъ указываетъ 43, а Зерникавъ—25, или точнѣе сказать—23 (если въ соотвѣтствіе Θеофану, который всѣ поврежденія въ діалогѣ патріарха константинопольскаго Геннадія считаетъ за одно поврежденіе, указанныя Зерникавомъ три поврежденія въ томъ же діалогѣ Геннадія также считать за одно поврежденіе); слѣдовательно, поврежденій въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ и учителей у Θеофана указывается на 20 больше, чѣмъ у Зерникава [1]). Теперь переходимъ къ слѣдующимъ главамъ Θеофана. Глава *семнадцатая* составлена по пятнадцатому трактату Зерникава: шесть возраженій (§§ 292, 294—300), изъ которыхъ каждое основывается на свидѣтельствахъ нѣсколькихъ отцевъ и учителей, излагаются и опровергаются по порядку страницъ 693—702, 711—713, 715—716, 721—724, 727—729, 735—737, 740—743, 746—748 и 750—761 [2]);

---

[1]) Эти поврежденія, не указываемыя Зерникавомъ, суть слѣдующія: 13 поврежденныхъ отеческихъ мѣстъ въ «opusculum contra Graecos» Θомы Аквината (Theoph. §§ 210—212), одно поврежденное мѣсто въ сочиненіи Ратрамна, корбейскаго монаха. «adversus Graecos» (§ 213), одно мѣсто въ посланіи Карла великаго къ Льву III (§ 214), два мѣста въ сочиненіи Θеофила Рутки «de processione Spiritus S.» (§§ 219 и 228) и три мѣста въ твореніяхъ св. Кирилла александрійскаго по различнымъ латинскимъ изданіямъ (§§ 225—227). Такимъ образомъ въ XIV главѣ Θеофанъ значительно дополнилъ Зерникава.

[2]) Первое опровергаемое Θеофаномъ возраженіе латинянъ (§§ 292—294) заимствуется изъ ученія отцевъ объ исхожденіи Св. Духа «чрезъ Сына». Оба богослова считаютъ это доказательство латинянъ однимъ изъ самыхъ употребительныхъ («nihil vulgarius inter Latinos, quam testimonia illa»—у Зерникава p. 693; «nihil vero vulgarius et majore cum jubilo Latini objicitant, quam illa Patrum dicta», у Θеофана p. 1148). У обоихъ богослововъ приводятся цитаты изъ св. Григорія чудотворца, Епифанія, Максима мученика и Іоанна Дамаскина, въ которыхъ употребляется вы-

пятнадцать пунктовъ параграфа 301-го (num 2—16) изложены по по-

раженіе «чрезъ Сына» о предвѣчномъ произведеніи Св. Духа (Theoph. p. 1148 и Zoern. p. 694). Отвѣтъ Θеофана на это возраженіе состоитъ изъ семи пунктовъ. Первыхъ шести пунктовъ Θеофанова отвѣта совершенно нѣтъ у Зерникава. Въ 7 пунктѣ Θеофанъ объясняетъ выраженіе «чрезъ Сына» въ смыслѣ «послѣ Сына», въ смыслѣ умопредставляемаго нами порядка происхожденія божескихъ Лицъ, и ставитъ это отеческое воззрѣніе въ связь съ метафизическимъ взглядомъ Аристотеля на природу и съ такъ называемою западною аналогіею—ума, познанія и воли, которую въ данномъ случаѣ усвояетъ восточнымъ отцамъ. Такого объясненія выраженія «чрезъ Сына» съ точки зрѣнія аристотелевой философіи нѣтъ у Зерникава Объясняя выраженіе «чрезъ Сына» также въ смыслѣ «послѣ Сына», Зерникавъ учитъ только о томъ, что Сынъ и Св. Духъ произведены хотя «въ одно и тоже время» (eodem tempore), но такъ, что Сынъ произведенъ Отцемъ, когда никто не посредствовалъ, или никто не былъ произведенъ» (nullo mediante, sive producto nullo), а Св. Духъ произведенъ Отцемъ «уже по произведеніи, или по рожденіи Сына» («Filio jam producto sive generato—Zoern. p. 695),—хотя оба Лица произведены Отцемъ въ одно и тоже время прежде всѣхъ вѣковъ, но одно изъ нихъ рождается прежде другаго (altera ante alteram generatur), а другое исходитъ по рожденіи Сына (generato Filio—Zoern. pp. 696—697). Почти всѣ свидѣтельства отцевъ, приведенныя Θеофаномъ, находятся у Зерникава, а именно: текстъ изъ св. Іоанна Дамаскина—«et Filii quidem Spiritus, non tanquam ex ipso, sed tanquam etc.—у Зерникава на стр. 694, текстъ изъ св. Ефрема сирина—«non perturbatione, aut tempore, aut necessitate, ut mutatione, aut alia quacunque causa Pater Filium genuit» etc.—у Зерникава на стр. 695, текстъ изъ св. Григорія нисскаго—«Pater principio caret et ingenitus est» etc—у Зерникава на стр. 700, текстъ изъ того же св. отца—«ejus quod est ex causa aliam differentiam consideramus» etc—у Зерникава на стр. 696. Только мѣста изъ св. Василія великаго «quando quidem igitur Spiritus, a quo omnis bonorum contributio in creaturam scaturit» etc. и Θеофанова объясненія его (Theoph. pp. 1153—1155) нѣтъ у Зерникава. Находящаяся въ началѣ § 294 мысль о неправильности вывода латинянъ, которые изъ текста Іоан. 1, 3 заключаютъ, что предлогъ «рег» есть тоже, что «а» или «ex», высказывается у Зерникава на стр. 693, второй отдѣлъ указаннаго параграфа Θеофана весь находится у Зерникава на стр 702. Второе возраженіе латинянъ (Theoph. § 295), выводимое изъ отеческой мысли о томъ, что «Св. Духъ пребываетъ въ Сынѣ», излагается у Зерникава на стр. 711—712; изъ четырехъ пунктовъ, которыми Θеофанъ опровергаетъ это возраженіе, у Зерникава находится только третій пунктъ, именно на стр. 713 и 715—716; остальныхъ же трехъ пунктовъ Θеофанова опроверженія у Зерникава вовсе нѣтъ. Третье возраженіе латинянъ заимствуется изъ отеческой мысли о томъ, что Св. Духъ исходитъ «изъ устъ Бога» (Theoph. § 296): всѣ Θеофановы цитаты и свидѣтельства изъ отеческихъ твореній находятся у Зерникава. Оба богослова опровергаютъ данное возраженіе чрезъ указаніе 1) на то, что отцы, когда подъ «устами» разумѣютъ Сына, то не говорятъ, что Св. Духъ исходитъ «изъ устъ Бога», но только то, что Св. Духъ есть Духъ «устъ Бога» (Zoern. pp. 721 и 724), и 2) на то, что въ иныхъ случаяхъ у отцевъ подъ «устами» разумѣется Отецъ, какъ производящій Св. Духа (Zoern. pp. 721—722), подобно тому, какъ выраженіе «чрево Божіе» у отцевъ означаетъ Лицо Отца, рождающаго Сына (Zoern. pp. 722—723). Четвертое возраженіе латинянъ, выводимое изъ отеческаго наименованія Св. Духа «единосущнымъ» Отцу (Theoph. § 297), у Зерникава формулируется на стр. 727—728, оба богослова, полемизируя съ Циховскимъ, опровергаютъ это возраженіе чрезъ указаніе на то, что отъ произведенія одного лица другимъ справедливо дѣлается заключеніе къ единосущію ихъ между собою, но что обратное заключеніе—отъ единосущія Лицъ къ произведенію ихъ одного другимъ несправедливо (Zoern. pp. 728—729); Θеофанова опроверженія даннаго возраже-

рядку страницъ 751—752, 757—759, 761—763, 764—768, 770—772, 778—781, 783—788, 790—791, 803—807, 809—810, 850—854 [1]).

ния изъ примѣра объ отношеніи брата къ брату у Зерникава нѣтъ. Пятое возраженіе латинянъ (§§ 298—299) заимствуется изъ отеческаго выраженія—«единъ Сынъ отъ единаго Отца»: всѣ тексты и цитаты, приводимыя здѣсь Ѳеофаномъ изъ твореній отцевъ (св Григорія чудотворца, Василія великаго, Епифанія, Григорія нисскаго, Дамаскина и Марка ефесскаго) находятся у Зерникава. Мысль, перваго пункта, что данное отеческое выраженіе можно понять въ томъ смыслѣ, что только Сынъ происходитъ отъ Отца чрезъ рожденіе, ибо Св. Духъ происходитъ отъ Него не чрезъ рожденіе, высказывается у Зерникава на стр. 740—741. Второй пунктъ, въ которомъ данное мѣсто объясняется въ томъ смыслѣ, что Сынъ родился отъ Отца ἀμήτωρ, безъ матери, отъ единаго Отца, каковое рожденіе совершенно не похоже на наше человѣческое рожденіе, находится у Зерникава на стр 735—736. Оба богослова также опровергаютъ мнѣніе Циховскаго, который говоритъ, что будто Маркъ ефесскій не зналъ о существованіи отеческаго выраженія: «единъ Сынъ отъ единаго Отца» и потому будто высказывалъ на флорентійскомъ соборѣ, что нигдѣ не написано, что Сынъ рождается отъ единаго Отца (Theoph. § 299 и Zoern. pp 735—737). Шестое возраженіе латинянъ (§ 300) заимствуется изъ отеческаго наименованія Св. Духа «образомъ Сына»: почти всѣ тексты и цитаты, приводимые здѣсь Ѳеофаномъ изъ твореній отцевъ (св. Григорія чудотворца, Аѳанасія великаго, Кирилла александрійскаго и Іоанна Дамаскина), находятся у Зерникава. Изъ пяти пунктовъ опроверженія Ѳеофана на данное возраженіе у Зерникава находятся только 2 и 4 пункты (1, 3, 5 пунктовъ у него нѣтъ). Мысль втораго пункта, что данное наименованіе Св. Духа указываетъ на Его единосущіе съ Сыномъ, высказывается у Зерникава на стр. 743. Четвертый пунктъ: находящееся здѣсь указаніе на то, что, если рожденіе есть основаніе для наименованія Сына образомъ Отца, то въ такомъ случаѣ Св. Духъ, который есть образъ Сына, будетъ Сыномъ Сына (каковымъ умозаключеніемъ и пользовались нѣкогда аріане), дѣлается у Зерникава на стр. 742; другое указаніе Ѳеофана—на ложность силлогизма: «что есть образъ чего-либо, то произведено онымъ» и на справедливость обратнаго силлогизма: «что произведено чѣмъ-либо, то есть образъ послѣдняго»—по существу своему находится у Зерникава на стр. 746—747 и 750—751. Наконецъ, оба богослова передаютъ возраженіе латинянъ, почему Отецъ не называется образомъ Сына, а Сынъ образомъ Духа Святаго, и рѣшаютъ его съ точки зрѣнія отеческаго ученія о порядкѣ происхожденія Лицъ въ предвѣчномъ тринитарномъ домостроительствѣ Божества (Theoph. § 300 и Zoern. pp. 747—748); впрочемъ, по Ѳеофану, Сынъ можетъ быть называемъ и образомъ Св. Духа (posse et licere ita dici—§ 300).

[1]) Въ § 301 опровергаются такія возраженія латинянъ, изъ которыхъ каждое основывается на свидѣтельствѣ какого-либо одного отца или учителя церкви, а не нѣсколькихъ вмѣстѣ (на эту черту данныхъ возраженій указываетъ самъ Ѳеофанъ въ самомъ началѣ § 301 на стр. 1164). Въ разсматриваемыхъ пятнадцати пунктахъ даннаго параграфа опровергаются всего 42 возраженія, а именно: въ пунктахъ 2, 3, 6, 11, 15 и 16—по одному возраженію, въ пунктахъ 5 и 10—по два возраженія, въ пунктахъ 7, 8, 9 и 13—по три возраженія, въ пунктѣ 14—4 возраженія, въ пунктѣ 12—6 возраженій и 10 возраженій въ пунктѣ 4. Всѣ эти пункты составлены по Зерникаву. Изъ нихъ 11 пунктовъ какъ въ отношеніи изложенія возраженій, такъ и въ отношеніи опроверженія послѣднихъ составлены по Зерникаву безъ всякаго прибавленія со стороны Ѳеофана; такіе пункты суть слѣдующіе: 2 (составленный по стр. 751), 3 (составленный по стр. 751—752), 5 (составленный по стр. 782), 6 (составленный по стр. 783), 8 (составленный по стр. 804—807 и 809 - 810), 10 (составленный по стр. 824—825), 11 (составленный по стр. 827—829), 13 (составленный по

Глава *осьмнадцатая* изложена по XVI-му трактату: изложеніе введенія въ XVIII-ю главу и 8-ми латинскихъ доказательствъ отъ разума, а также опроверженіе послѣднихъ (§§ 303—304, 306—312) сдѣланы по стр. 856, 860, 862, 875—878, 882—885, 887—889, 890—892 и 906—908 съ небольшимъ измѣненіемъ порядка этихъ страницъ [1]); изложеніе и опроверженіе пяти историческихъ предпо-

---

стр. 848—850), 14 (сост. по стр. 850—852), 15 (сост. по стр. 853) и 16 (составленный по стр. 853—854). Добавленія къ Зерникаву сдѣланы Θеофаномъ только въ четырехъ пунктахъ—4 (составленномъ по стр. 752, 757, 759, 761, 763, 767—768, 770—772 и 778—781 Зерникава), 7 (составленномъ по стр. 784—788, 790—791 и 803—804), 9 (составл. по стр. 811—812, 814—816 и 823) и 12 (составл. по стр. 830—834, 836—837 и 845—846). Въ 4-мъ пунктѣ добавлены мѣсто изъ 2-го посланія къ Серапіону св. Аѳанасія «si recte de verbo Dei sensissent», опроверженіе чрезъ приведеніе къ абсурду возраженія латинянъ, основываемаго на словахъ св. Аѳанасія: «qualem proprietatem cognovimus» и цитата «Athanasius in symbolo». Въ 7-мъ пунктѣ добавлены: первый пунктъ опроверженія на возраженіе латинянъ, основываемое на ученіи св. Василія великаго о томъ, что всякое дѣйствіе Сына—обще Отцу, первые четыре пункта опроверженія на возраженіе латинянъ, основывающееся на изреченіи того же св. Отца: «Слово Бога есть Сынъ, Слово же Сына есть Духъ», и указаніе на (принадлежащее Θеофану) сочиненіе «Examen concilii Florentini». Въ 9-мъ пунктѣ добавлены: первые два пункта, конецъ 3-го, и конецъ 4-го пунктовъ, опроверженія на возраженіе латинянъ, основываемое на выраженіи св Епифанія: «Св. Духъ—изъ Отца и Сына». Наконецъ, въ 12-мъ пунктѣ добавлены: большая часть опроверженія на второе возраженіе латинянъ, основываемое на отеческомъ ученіи о томъ, что Св. Духъ есть «изъ субстанціи Сына» (только находящаяся въ этомъ опроверженіи мысль о томъ, что въ данномъ отеческомъ мѣстѣ говорится о единосущіи Св. Духа съ Отцемъ, имѣетъ для себя соотвѣтствіе на 832—833 стр. Зерникава), и первый пунктъ опроверженія на пятое возраженіе латинянъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Θеофанъ измѣнилъ мысли Зерникава: такъ онъ поступаетъ, напримѣръ, при опредѣленіи того различія между словами λόγος и ῥῆμα, которое оба богослова дѣлаютъ по поводу словъ св. Василія великаго: «Слово (sermo) Бога есть Сынъ, Слово же (verbum) Сына—Духъ» (Theoph. num. 7 и Zoern. pp. 787—788) и при объясненіи наименованія (находящагося у Синезія) Св. Духа «центромъ Отца» и «центромъ Сына» (Theoph. num. 11 и Zoern. pp. 827—829). По Зерникаву λόγος, или sermo, есть понятіе о мыслимой, представляемой вещи (conceptus rei cogitatae vel intellectae), внутреннее слово, а ῥῆμα, или verbum, есть внѣшнее слово; по Θеофану же λόγος, или sermo, есть perfectus et integer sermo, а ῥῆμα, или verbum, есть dictio una. Въ указанномъ наименованіи Св. Духа Синезіемъ Θеофанъ видитъ поэтическое выраженіе «взаимоотношенія Лицъ» (mutua personarum relatio), Зерникавъ же объясняетъ это наименованіе въ томъ смыслѣ, что «природа Отца и Сына ограничивается (или заключается) Духомъ Святымъ (in Spiritu S. terminatur) и не простирается на другихъ» (neque ad alios etiam extenditur). Въ первомъ примѣрѣ мы видимъ лишь небольшое видоизмѣненіе со стороны Θеофана, а во второмъ примѣрѣ усматриваемъ совершенное измѣненіе мысли Зерникава; въ обоихъ случаяхъ Зерникавъ выражается яснѣе Θеофана.

[1]) Во введеніи къ XVIII гл вліяніе Зерникава обнаружилось лишь въ томъ, что здѣсь Θеофанъ, подобно Зерникаву, приводитъ находящееся у послѣдняго мѣсто изъ комментаріевъ на Ломбарда Петра de-Alliaco для доказательства того, что и между самими латинянами были такіе богословы, которые сознавались въ слабости латинскихъ доказательствъ отъ разума, приводимыхъ въ пользу ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Theoph. § 303 и Zoern. p. 856 введеніе къ XVI трактату).

ложеній (historicae conjecturae) латинянъ (§§ 313, 315—317) сдѣ-

Гораздо большее вліяніе Зерникава обнаружилось въ изслѣдованіи Θеофана объ этихъ доказательствахъ. Первое доказательство, опровергаемое Θеофаномъ (§ 304), принадлежитъ Θомѣ Аквинату, и сущность его состоитъ въ слѣдующемъ. «Если бы Духъ не исходилъ отъ Сына, то Онъ ничѣмъ не различался бы отъ Сына»: у Зерникава оно отмѣчено подъ рубрикою. «argumentum I latinorum». Изъ четырехъ отвѣтовъ Θеофана на это доказательство первые три отвѣта находятся у Зерникава Первый отвѣтъ Θеофана, состоящій изъ ссылки на Скота и Іоанна de-Rada, отвергавшихъ данное доказательство Θомы, находится у Зерникава на стр. 856—875. Второй отвѣтъ Θеофана, — сущность котораго состоитъ въ указаніи на то, что не только «противоположныя» (oppositae) активныя отношенія, но и «пассивныя» (passivae) отношенія не могутъ совмѣщаться въ одномъ и томъ же субъектѣ, такъ какъ одинъ и тотъ же субъектъ не можетъ быть въ одно и тоже время рожденнымъ и не рожденнымъ,—высказывается у Зерникава на стр. 857—858 (въ «resp. I»), 860 (въ resp. III) и 862 (въ resp. III). Третій отвѣтъ Θеофана, состоящій въ указаніи на то, что различіе между Сыномъ и Св. Духомъ состоитъ въ образѣ (modus) произведенія ихъ Отцемъ—рожденіи и исхожденіи, находится у Зерникава на стр. 858—859 (въ «resp. II»); у обоихъ богослововъ въ одномъ и томъ же порядкѣ приводятся цитаты изъ Іустина мученика, Аѳанасія великаго, Ефрема Сирина, Григорія назіанзена, Епифанія и Августина. Второе доказательство опровергаемое Θеофаномъ (§ 306—также Θомы Аквината) основывается на извѣстной аналогіи ума и воли; у Зерникава оно есть «argumentum III latinorum». Мѣсто изъ Θомы Аквината, въ которомъ передается это доказательство. «Filius procedit per modum intellectus, ut verbum» въ такомъ же объемѣ передается у Зерникава на стр. 883—884. Всѣ пять отвѣтовъ Θеофана на это доказательство находятся у Зерникава. Первый отвѣтъ, состоящій въ указаніи на Оккама, Григорія ариминскаго и Дуранда порціанскаго, отвергавшихъ приведенное доказательство латинянъ, находится у Зерникава на стр. 884. Второй отвѣтъ Θеофана, состоящій въ указаніи на то, что отцы не знаютъ указываемыхъ Аквинатомъ образовъ происхожденія божественныхъ Лицъ, находится у Зерникава на стр. 884—885 и 887 (всѣ Θеофановы цитаты изъ отцовъ и учителей церкви почти въ такомъ же порядкѣ приводятся у Зерникава), только конца этого отвѣта,—въ которомъ говорится о слѣпомъ слѣдованіи нѣкоторыхъ нашихъ богослововъ разсматриваемому ученію Θомы объ образахъ происхожденія божескихъ Лицъ (вѣроятно, Θеофанъ разумѣетъ здѣсь Іоанникія Голятовскаго и Θеофилакта Лопатинскаго: см. Іоанникія Голятовскаго «Мессія правдивый Іисусъ Христосъ Сынъ Божій», типогр. кіевопечерской, року 1669, л. 287, 289—303 и Ист. московской слав.-грек.-латинской академіи, С. Смирнова, стр. 149) и дѣлается общее замѣчаніе относительно несостоятельности этого ученія Θомы,—нѣтъ у Зерникава. Третій отвѣтъ Θеофана, въ которомъ говорится, что изъ наименованія Сына Словомъ Божіимъ и премудростію и особеннаго усвоенія Св Духу «благости» и «любви» отнюдь не слѣдуетъ доказываемой латинянами мысли объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, такъ какъ премудрость и благость суть свойства, общія всѣмъ тремъ Лицамъ,—находится у Зерникава на стр. 887—889. Четвертый пунктъ,—въ которомъ доказывается, что и при допущеніи мысли о томъ, что Сынъ есть умъ, а Св. Духъ любовь, все-таки не слѣдуетъ изъ нея заключенія объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына,—имѣетъ себѣ соотвѣтствіе у Зерникава на стр. 891. Наконецъ пятый отвѣтъ Θеофана, выводимый изъ вопроса, чрезъ какую волю исходитъ Духъ Святый—чрезъ субстанціальную или ипостасную или какую либо среднюю, почти во всѣхъ деталяхъ находится у Зерникава на стр. 890—891. Третье доказательство, опровергаемое Θеофаномъ (§ 307, также Θомы Аквината) и основываемое на положеніи: «in rebus, in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur aliquis ordo in multitudini productorum», у Зерникава находится подъ рубрикою: «argumentum II,

ланы подъ вліяніемъ стр. 893—896 [1]). Глава *девятнадцатая* отчасти

latinorum». Приведенное положен е ѳомистовъ буквально сходно приводится у Зерникава на стр. 875. Изъ трехъ пунктовъ Ѳеофанова опроверженія на это доказательство первый пунктъ (въ которомъ дѣлается ссылка на Оккама, отвергавшаго данное доказательство) находится у Зерникава на стр. 876; третій (въ которомъ дѣлается указаніе на извѣстное отеческое ученіе о порядкѣ происхожденія божескихъ Лицъ) на стр. 876 (втораго пункта нѣтъ у Зерникава). Четвертое доказательство латинянъ, опровергаемое Ѳеофаномъ (§ 308), основывается на наименованіи Св Духа третьимъ Лицомъ; изложеніе этого доказательства у Зерникава дѣлается на стр 875—878 и 882, изъ двухъ пунктовъ Ѳеофанова опроверженія на это доказательство второй находится у Зерник. на стр. 877, 879 и 883 (перваго пункта нѣтъ у Зерникава). Остальныя четыре доказательства, опровергаемыя Ѳеофаномъ, принадлежатъ Циховскому, и всѣ они какъ въ отношеніи изложенія, такъ и опроверженія находятъ себѣ соотвѣтствіе у Зерникава, а именно: доказательство, основываемое на понятіи о constitutio Patris» (Theoph. § 309; опроверженіе этого доказательства у Ѳеофана дѣлается въ cap. V, num. IX изслѣдуемаго трактата, куда онъ и отсылаетъ читателя въ § 309), въ обоихъ указанныхъ отношеніяхъ находится у Зерникава на стр. 891—892; доказательство, основываемое на ученіи Варлаама, калабрійскаго монаха (§ 310)—на стр. 906—907; другое доказательство, дѣлаемое на основаніи ученія того же Варлаама (хотя на послѣдняго Ѳеофанъ здѣсь не указываетъ, § 311)—на стр. 907; доказательство, заимствуемое Циховскимъ изъ Гуго Ееріана (§ 312)—на стр. 907—908. Наконецъ, относительно порядка разсмотрѣнныхъ 8 доказательствъ нужно сказать, что порядокъ ихъ вообще тожественъ съ порядкомъ Зерникава; измѣненія, допущенныя въ этомъ отношеніи Ѳеофаномъ, состоятъ только въ томъ, что 2-е доказательство Зерникава онъ сдѣлалъ своимъ третьимъ доказательствомъ, а 3-е—2 мъ, вслѣдствіе чего и доказательство, основываемое на наименованіи Св. Духа третьимъ Лицемъ, входящее въ составъ 2-го доказательства Зерникава (по Ѳеофану 4 е доказательство), оказалось стоящимъ послѣ 3-го (по Ѳеофану 2-го) доказательства Зерникава.

[1]) Относительно данныхъ историческихъ предположеній латинянъ прежде всего нужно вообще сказать, что у Зерникава они изслѣдуются менѣе подробно и обстоятельно, чѣмъ у Ѳеофана. Это обстоятельство объясняется тѣмъ, что Зерникавъ, по его собственному замѣчанію, 1) не имѣлъ подъ руками книгъ необходимыхъ для болѣе полнаго и точнаго изслѣдованія о данномъ предметѣ и 2) считалъ данныя доказательства латинянъ не имѣющими отношенія къ ученію объ исхожденіи Св. Духа (Zoern. p. 892); Ѳеофанъ же отнесся къ данному предмету болѣе внимательно, — въ изслѣдованіи о немъ онъ пользовался трудами Бефера, Кальвизія, Бухгольцера, Готтингера и другихъ историковъ, и потому очеркъ его вышелъ объстоятельнѣе очерка Зерникава. Не смотря на все это и здѣсь сказалось вліяніе Зерникава. Первое изъ упоминаемыхъ доказательствъ состоитъ въ указаніи на разрушеніе византійской имперіи турками (§ 313); у Зерникава это доказательство излагается на стр. 899; изъ Ѳеофанова опроверженія на это доказательство у Зерникава находятся только указанія на то, что временныя бѣдствія часто посылаются Богомъ не для наказанія за грѣхи, но для другихъ премудрыхъ цѣлей (Zoern. p. 900), и на опустошеніе сарацинами Африки и истребленіе тамъ христіанства (Zoern. p. 899). Другое доказательство латинянъ, опровергаемое Ѳеофаномъ, состоитъ въ указаніи на то, что Константинополь взятъ былъ турками именно въ праздникъ Пятидесятницы (§ 313). Опроверженіе этого доказательства Ѳеофаномъ нѣсколько различается отъ опроверженія его Зерникавомъ. Зерникавъ положительно утверждаетъ, что Константинополь взятъ былъ 29 мая 1453 г., въ каковой годъ первый день праздника Пятидесятницы падаетъ на 20 мая (p. 902); Ѳеофанъ же не говорилъ ничего опредѣленнаго о времени взятія города, — онъ указываетъ только на то, что историки разногласятъ

составлена по седьмому трактату, а именно, § 320, по стр. 460—461, 463—464, 468—472 и 475 и § 321, по стр. 461—465 и469—473 [1]).

между собою въ опредѣленіи дня, мѣсяца и года взятія города и тутъ же приводитъ нѣсколько различныхъ мнѣній ихъ по этому предмету Изъ историковъ, на которыхъ ссылается Θеофанъ (въ концѣ § 313), у Зерникава упоминается только одинъ—Лаоникъ Халкондилъ (Zoern. p. 903). Опровергаемое Θеофаномъ доказательство латинянъ изъ мысли о реликвіяхъ перенесенныхъ изъ Греціи въ Италію (§ 315), у Зерникава опровергается на стр. 893—894: у обоихъ богослововъ находятся упоминаніе о мощахъ св. Николая, перенесенныхъ латинянами въ Италію (Zoern. p. 894), и мысль о подложности многихъ латинскихъ реликвій (Zoern p. 893); оба богослова также говорятъ о назоретскомъ домѣ Богородицы, чудеснымъ образомъ перенесенномъ въ Италію, гдѣ онъ существовалъ еще во времена каноника Іоанна Дубдана (путешествовавшаго въ 1652 г.), и указываютъ на то, что, по разсказамъ, какъ въ Палестинѣ, такъ и въ Италіи существуетъ цѣлый (integra, tota) домъ Богородицы (Zoern. p. 893). Опровергаемое Прокоповичемъ доказательство изъ чудесъ (§ 316) у Зерникава опровергается на стр. 894—895; изъ трехъ пунктовъ опроверженія Θеофана на это доказательство первый пунктъ (въ которомъ говорится о подложности многихъ латинскихъ чудесъ) и третій, (что чудеса могутъ быть совершаемы и ложными пророками) высказываются у Зерн. на стр. 895 (втораго пункта Θеофана нѣтъ у Зерникава). Послѣднее доказательство, относящееся къ разсматриваемымъ историческимъ предположеніямъ (Theoph. § 317), состоитъ въ указаніи на то, что защитники православнаго ученія объ исхожденіи св. Духа и противники латинскаго ученія о томъ же были люди нечестивые, у Зерникава это доказательство опровергается на стр. 895 — 898. Изъ восьми отвѣтовъ Θеофана на это возраженіе у Зерникава находятся слѣдующіе: первый отвѣтъ (гдѣ указывается на то, что Фотій, Михаилъ Керулларій и Маркъ ефесскій вовсе не суть наши главные и первоначальные руководители въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа отъ единаго Отца) и пятый отвѣтъ (гдѣ упоминается преступнѣйшій папа Сергій, «который первый побудилъ галловъ къ защитѣ этого догмата», т. е. догмата объ исхожденіи св. Духа отъ Сына) — на стр. 896, шестой отвѣтъ, въ которомъ говорится о патріархѣ Фотіѣ, — на стр. 897, восьмой въ которомъ говорится о Маркѣ ефесскомъ и упоминается о несчастной смерти кардинала Юліана, противоставшаго Марку ефесскому на флорентійскомъ соборѣ, — на стр. 898; отвѣтовъ 2—4 и 8 нѣтъ у Зерникава. Итакъ изъ пяти разсматриваемыхъ Θеофаномъ историческихъ предположеній первыя два имѣютъ себѣ соотвѣтствіе на 899—906 стр. у Зерникава, а послѣднія три—на стр. 893—898 у того же богослова.

[1]) XIX-я глава у Θеофана надписывается слѣдующимъ образомъ: «Singularis quæstio: utrum per sanctionem Ephesinæ synodi oecumenicæ tertiæ liceat sacro symbolo addere quidquam saltem quod verissimum esse constet; et ostenditur negative: atque adeo Latinos vocum illam: Filioque, quantumvis vera esset, symboli inserere nequaquam debuisse». Такому надписанію вполнѣ соотвѣтствуетъ надписаніе седьмаго трактата Зерникава: «In quo ostenditur, decreto illo synodorum oecumenicarum», etc. (p. 460). Но большая часть данной главы Θеофана составлена независимо отъ Зерникава. Прежде всего самый планъ указанной главы отличается отъ плана соотвѣтствующаго трактата Зерникава: Зерникавъ, приведя опредѣленіе III вселенскаго собора (pp. 460—461): 1) сначала доказываетъ, что въ этомъ опредѣленіи разумѣется не просто никейскій символъ, но никейскій символъ, дополненный на константинопольскомъ соборѣ (pp 461—463; 2) говоритъ о поводѣ къ составленію даннаго соборнаго опредѣленія (pp. 463—464) и 3) наконецъ, многочисленными свидѣтельствами отцовъ и соборовъ доказываетъ, что, по смыслу даннаго опредѣленія, запрещается прибавлять къ символу даже истинное ученіе (pp. 464—480); Θеофанъ же, выяснивъ сначала «status quaestionis» (§ 319), затѣмъ: 1) излагаетъ самое соборное опредѣленіе и указываетъ на повтореніе послѣдняго позднѣйшими соборами и отцами (§ 320),

Изъ предыдущаго сравнительнаго анализа третьяго трактата Θеофана ясно, сколь велико было вліяніе Зерникава въ этомъ трактатѣ при нѣкоторомъ, сравнительно небольшомъ, различіи мемду ними. Изъ 19-ти главъ даннаго трактата, написанныхъ самимъ Θеофаномъ 15-ть (III—XII, XIV—XV, XVII—XIX) составлены по Зерникаву, причемъ VI-я глава всецѣло изложена по послѣднему. Къ главамъ, которыя во всѣхъ частяхъ, всецѣло написаны независимо отъ Зерникава, относятся только четыре главы: I, II, XIII и XX. Къ главамъ, въ которыхъ большая часть написана независимо отъ Зерни-

---

2) выясняетъ предметъ опредѣленія и смыслъ онаго (§ 321) и 3) наконецъ опровергаетъ возраженія, дѣлаемыя латинянами по поводу обсуждаемаго предмета (§ 322) Очевидно, планъ Θеофана нѣсколько полнѣе плана Зерникава: у Зерникава вовсе нѣтъ послѣдняго члена Θеофанова плана Вліяніе Зерникава сказалось только въ двухъ параграфахъ: 320 и 321. Находящееся въ началѣ § 320 указаніе на поводъ къ составленію даннаго опредѣленія ефесскаго собора (появленіе несторіанскаго символа) дѣлается у Зерникава на стр. 463—464, причемъ это самое опредѣленіе буквально сходно и въ томъ же самомъ объемѣ приводится у Зерникава на стр. 460; у Зерникава находится и Θеофаново указаніе на повтореніе даннаго соборнаго опредѣленія V и VI вселенскими соборами (Zoern. p. 461) и затѣмъ константинопольскимъ соборомъ 879 года, по дѣлу возстановленія патріарха Фотія на каѳедрѣ (Zoern. p. 475); оба богослова также приводятъ мѣста изъ твореній св. Кирилла александрійскаго «nullo modo patimur» (Theoph num. 2 и Zoern. p. 464), изъ папы Агаѳона «quæ regulariter» (Theoph. num. 3 и Zoern. pp. 468—469) и изъ исповѣданія вѣры императора Юстиніана «qui in Epheso prius collecti sunt» (Theoph. num. 5 и Zoern. p. 463), въ каковыхъ мѣстахъ говорится о неизмѣняемости символа; наконецъ, оба богослова указываютъ на Павлина аквилейскаго, учившаго, что текстъ символа всегда долженъ быть сохраняемъ въ неповрежденности (Theoph. num. 4 и Zoern. pp. 469—470), и на разсужденіе папы Льва III съ послами ахенскаго собора—809 г. (Theoph. num. 6—7 и Zoern. pp. 471 — 472). Въ § 321 Θеофанъ говоритъ 1) о предметѣ даннаго опредѣленія III вселенскаго собора и 2) о смыслѣ этого опредѣленія. Изъ разсужденія Θеофана о предметѣ даннаго соборнаго опредѣленія только его доказательство, что въ данномъ опредѣленіи разумѣется не просто никейскій, но никео-константинопольскій символъ, по своему существу находится у Зерникава на стр. 461 — 463. Разсужденіе Θеофана о смыслѣ даннаго соборнаго опредѣленія состоитъ изъ 10 пунктовъ Главная мысль перваго пункта, что цѣлью составленія даннаго соборнаго опредѣленія было запрещеніе несторіанскаго символа и предостереженіе церкви отъ бѣдствій, могущихъ произойти отъ измѣненія символа, высказывается у Зерникава на стр. 463. Пунктовъ 2 — 6 нѣтъ у Зерникава. Седьмой пунктъ, въ которомъ говорится главнымъ образомъ о пониманіи даннаго соборнаго опредѣленія св Кирилломъ александрійскимъ, находится у Зерникава на стр. 463—465. Восьмой пунктъ, содержащій указаніе на папу Агаѳона, учившаго, что даже по словамъ (verba) символъ вѣры не долженъ быть измѣняемъ, находится у Зерникава на стр. 469. Находящееся въ девятомъ пунктѣ указаніе на ученіе Павлина аквилейскаго о неизмѣняемости символа вѣры дѣлается у Зерникава на стр. 469—470. Наконецъ, у Зерникава находится и десятый пунктъ Θеофана, въ которомъ указывается на разсужденіе папы Льва III съ послами ахенскаго собора (Zoern. pp 471—472), на вѣскость доказательствъ, которыя приводилъ на флорентійскомъ соборѣ Маркъ ефесскій въ пользу мысли о незаконности латинскаго прибавленія къ символу и на отношеніе къ этимъ доказательствамъ кардинала Юлиана, назвавшаго ихъ презрительнымъ терминомъ «puerilia argumenta» (Zoern. pp 472—473).

кава, относятся только двѣ главы: VII (§§ 138—139 и 141) и XI (§§ 181—183). Больше находится главъ, которыя въ меньшей своей части, т. е. лишь въ нѣкоторыхъ параграфахъ, написаны независимо отъ Зерникава. Къ параграфамъ такого рода принадлежатъ слѣдующіе: §§ 35—39, 41—44, 60—67, 69, 71—73 (гл. III), §§ 74—75, 86, 105—107 и 115 (гл. IV), §§ 116, 119, 123—124 (гл. V), §§ 144 и 148 (гл. VIII), §§ 154—157 и 168 (гл. IX), § 172 (гл. X), § 184 (гл. XII), §§ 200, 210—214, 219, 225—228 (гл. XIV), §§ 279—284 (гл. XV), §§ 291 и 293 (гл. XVII), §§ 302, 305 и 314 (гл. XVIII) и §§ 318, 319, 322 (гл. XIX). Изъ частей исторіи спора, написанныхъ самимъ Θеофаномъ, болѣе или менѣе независимо отъ Зерникава, изложены только начало ея (примѣрно стр 825—830) и конецъ ея (примѣрно стр. 867—882); слѣдовательно, изъ 58 страницъ (883—825), написанныхъ самимъ Θеофаномъ, только около 20 страницъ изложены болѣе или менѣе независимо отъ Зерникава. Одно изъ главнѣйшихъ указанныхъ добавленій Θеофана къ Зерникаву состоитъ въ изложеніи даннаго церковнаго ученія на основаніи св. Писанія, къ которому Зерникавъ, имѣвшій цѣлію написать трудъ патрологическаго характера, обращается сравнительно рѣдко. Въ трактатѣ Θеофана, глубоко сознававшаго важность св. Писанія для православнаго богословія, библейскій элементъ находится въ гораздо большемъ количествѣ, чѣмъ у Зерникава: въ самомъ началѣ своего трактата (въ гл. II) Θеофанъ положительно доказываетъ истинность православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа на основаніи текста Іоанна XV гл., 26, чего у Зерникава нѣтъ; опровергая (въ VII гл.) доказательство латинянъ, выводимое изъ факта дуновенія Христа на апостоловъ, въ § 138 онъ доказываетъ на основаніи св. Писанія, что дуновеніе Христа означаетъ дарованіе Св. Духа (чего у Зерникава также нѣтъ); опровергая (въ XI гл.) доказательство латинянъ, выводимое изъ текста Іоан. XVI, 13, онъ въ дополненіе къ Зерникаву говоритъ на основаніи св. Писанія (въ § 181) о томъ, какія тайны домостроительства Христова „*слышалъ*“ Св. Духъ, и приводитъ (въ § 183) параллельныя указанному тексту мѣста св. Писанія и проч. Изъ этого большаго вниманія Θеофана къ св. Писанію происходитъ въ свою очередь то обстоятельство, что Θеофанъ въ цитаціи мѣстъ Писанія болѣе точенъ, чѣмъ Зерникавъ, подобно тому, какъ послѣдній въ иныхъ случаяхъ болѣе точенъ, чѣмъ Θеофанъ, въ отношеніи къ цитаціи мѣстъ изъ твореній отцевъ и учителей церкви. У Зерникава обыкновенно встрѣчаются такія общія цитаты изъ св. Писанія: „Epistola ad Corinthos» [1]), «apud Ioannem» [2]), «Ioannis XVI» [3]) (у Θеофана: «Іоан. XVI, 3» [4])—по ошибкѣ вмѣсто Іоан. XVI, 13), «ex cap. XXI (по ошибкѣ вмѣсто XXII) Apocalypseos» [5]) (у Θеофана: «Apocalyp. XXII, 1») [6]); у Θеофана же иногда встрѣчаются такія общія цитаты изъ твореній отцевъ и учителей церкви: «Tom 2» [7]) (у Зерникава: «Tom II p. 171») [8]), «Tom 4» [9]) (у Зерникава: «Tom IV

[1]) Zoern. p. 618. [2]) Ibidem. [3]) Ibid.. p. 662. [4]) Theoph. § 177. [5]) Zoern. p. 681. [6]) Theoph. § 185. [7]) Theoph. § 162. [8]) Zoern. p. 601. [9]) Theoph. § 162.

colum. 88») [1]), «Tom 5» [2]) (у Зерникава: «Tom V, Part. I p. 637») [3]). Не говоримъ уже о томъ, что Ѳеофанъ весьма часто (въ видахъ краткости) цитаты изъ отеческихъ твореній, приводимыя Зерникавомъ съ текстами, приводитъ у себя или совершенно безъ текстовъ, или съ текстами болѣе или менѣе урѣзанными въ отношеніи объема. Различіе между богословами замѣчается еще въ ихъ полемикѣ. Кромѣ того, что Зерникавъ значительно больше Ѳеофана занимается полемикою съ Циховскимъ, главнѣйшее различіе между богословами въ данномъ отношеніи заключается въ *тонѣ* полемики, который у Зерникава вездѣ отличается мягкостію, а у Ѳеофана—весьма часто рѣзкостію и жестокостью. Такъ, говоря о неосновательномъ заключеніи Іоанна Провинціала отъ явленій физической природы къ божественнымъ тайнамъ (въ § 188), Ѳеофанъ теряетъ хладнокровіе и не скупится на бранчивыя выраженія; Зерникавъ же, говоря о томъ же самомъ, характеризуетъ аргументацію Іоанна Провинціала словомъ «lepide» [4]) и ужъ много-много употребляетъ выраженіе «perquam absurde» [5]) или «insulse» [6]) Говоря (въ § 209) о вымыслѣ Циховскаго (состоящемъ въ томъ, что будто греки на флорентійскомъ соборѣ, когда ничего не могли отвѣтить на представленное латинянами свидѣтельство изъ св. Аѳанасія великаго, сказали, что Аѳанасій написалъ это въ пьяномъ видѣ, Ѳеофанъ не могъ удержаться отъ ядовитаго замѣчанія на счетъ личности Циховскаго: «Si vero sobrius erat, cum haec scribebat iste Polonus, incredibili sane cum imprudentia mentitus est»; Зерникавъ же, говоря объ этомъ же самомъ (на стр. 212), ограничивается однимъ чисто объективно-научнымъ замѣчаніемъ, нисколько не касаясь личности польскаго богослова. Опровергая Баронія и Бинія (§ 270), Ѳеофанъ не мало горячится; Зерникавъ же въ опроверженіи мнѣній этихъ ученыхъ (на стр. 294—295) является спокойнымъ и хладнокровнымъ изслѣдователемъ. Наконецъ, въ отношеніи вообще изложенія можно указать на одну частную черту, отличающую Ѳеофана отъ Зерникава, состоящую въ томъ, что Ѳеофанъ болѣе Зерникава заботится о внѣшнемъ упорядоченіи излагаемаго матеріала: онъ часто подводитъ подъ опредѣленные пункты, обозначаемые цифрами, такой матеріалъ, который у Зерникава излагается въ болѣе или менѣе разсѣянномъ видѣ. Такъ поступаетъ Ѳеофанъ съ излагаемымъ матеріаломъ, напримѣръ: въ §§ 238 (ср. Zoern. pp. 263—265), 244 (ср. Zoern. pp. 271—272); 252 (ср. Zoern. p. 278), 253 (ср. Zoern. pp. 278—279) и 276 (ср. Zoern. pp. 304—305).

Послѣ подробнаго разсмотрѣнія отношенія Ѳеофана къ главнѣйшимъ источникамъ въ изслѣдуемыхъ трактатахъ можно приблизительно опредѣлить степень его самостоятельности въ послѣднихъ,—отвѣтить на вопросъ, чего же въ концѣ концовъ больше въ данныхъ трактатахъ, чужаго элемента, или элемента самостоятельнаго, что въ нихъ имѣетъ преобладающее значеніе—подражаніе образцамъ, или

---

[1]) Zoern. p. 601. [2]) Theoph. § 162. [3]) Zoern. p. 601.
[4]) Zoern. p. 687. [5]) Zoern. p. 688. [6]) Zoern. p. 689.

оригинальность. Соображая все вышесказанное, мы полагаемъ, что половина перваго трактата и добрая половина втораго самостоятельны,—что въ первыхъ двухъ трактатахъ элементъ самостоятельный по своему объему почти равенъ элементу заимствованному, а въ третьемъ трактатѣ, превосходящемъ всѣ остальныя части системы полнотою содержанія и обширностію эрудиціи, элементъ заимствованный больше элемента самостоятельнаго. Если въ первыхъ двухъ трактатахъ сила самостоятельнаго мышленія автора нисколько не уступаетъ его богатству знаній въ области западной богословской литературы, то третій трактатъ въ сущности есть не болѣе, какъ краткая передѣлка источника, служившаго для него образцомъ, гдѣ для оригинальности отводится очень небольшое мѣсто. Впрочемъ, послѣднее обстоятельство нисколько не принижаетъ Θеофана. Имѣя подъ руками новѣйшее (по отношенію къ нему) классическое произведеніе Зерникава, равнаго которому другаго труда даже до нашего времени не появилось въ православномъ мірѣ, могъ ли онъ поступить иначе, чѣмъ только переработать и восполнить этотъ замѣчательный трудъ? Поступая такъ, онъ являлся выполнителемъ необходимой исторической задачи непосредственнаго продолженія трудовъ своихъ предшественниковъ.

Здѣсь мы кончаемъ сравнительно-историческій анализъ данныхъ трактатовъ съ ихъ внутренней стороны. Для полной законченности этого анализа намъ остается только сказать о внѣшней сторонѣ изслѣдуемыхъ трактатовъ,—о методѣ изложенія ихъ, чѣмъ мы и займемся въ слѣдующей главѣ.

Глава VII. Методъ изложенія изслѣдуемыхъ трактатовъ.

Методъ изложенія, или раскрытія, можетъ быть разсматриваемъ съ двухъ сторонъ: со стороны объективной, со стороны отношенія автора къ началамъ православнаго богословія—св. Писанію и св. преданію, и со стороны субъективной, со стороны разума, или собственно логическихъ пріемовъ разума въ раскрытіи данныхъ истинъ. Обратимся къ обѣимъ этимъ сторонамъ даннаго вопроса, причемъ отношеніе къ св. Писанію и св. преданію для насъ будетъ имѣть значеніе, конечно, со стороны болѣе методологической, чѣмъ догматической самой въ себѣ [1]).

Вопросъ объ отношеніи Θеофана къ св. Писанію и св. преданію весьма интересенъ, потому что на немъ, между прочимъ, основывается ходячее обвиненіе этого богослова въ протестантизмѣ,—обвиненіе, которое возникло еще при жизни его и безпрестанно повторяется доселѣ. Дѣйствительно, въ данномъ ученіи Θеофанъ является

---

[1]) Впрочемъ, мы вынуждены коснуться въ данной главѣ и догматической стороны отношенія Θеофана къ преданію единственно вслѣдствіе невозможности почерпнуть изъ существующей литературы готовое ясное понятіе о данномъ предметѣ, не имѣя котораго (т. е. яснаго понятія) нельзя говорить о методологической сторонѣ отношенія Θеофана къ преданію.

настолько оригинальнымъ въ ряду другихъ отечественныхъ богослововъ, что всякій, въ первый разъ прочитавшій prolegomena его системы или какую угодно другую часть послѣдней, довольно легко можетъ придти къ мысли о его протестантизмѣ. Посмотримъ, насколько справедливо это обвиненіе.

Св. Писаніе есть единственное начало богословія [1])—вотъ положеніе Ѳеофана, изъ котораго естественно вытекаетъ другое положеніе: о чемъ не свидѣтельствуетъ св. Писаніе, то не должно быть считаемо за вѣрное [2]). Если бы для разрѣшенія какого либо труднаго догматическаго вопроса приведены были „яснѣйшія и согласныя другъ съ другомъ свидѣтельства изъ всѣхъ учителей всѣхъ вѣковъ и ничего не было бы приведено изъ Писанія, то первыя не имѣли бы никакого значенія (profecto nullum momentum esset) [3]). Какое же значеніе имѣютъ святоотеческія творенія? Писанія св. отцевъ, согласныя съ св. Писаніемъ, имѣютъ большое значеніе (magni momenti esse), но они не придаютъ вѣса св. Писанію (non verbo Dei pondus addunt),—они только показываютъ, какъ древняя церковь понимала Писаніе, и служатъ для насъ вспомогательнымъ средствомъ къ пониманію послѣдняго [4]). Свидѣтельства отдѣльныхъ отцевъ имѣютъ для богослова чисто научное, а не каноническое значеніе [5]), и потому они называются „человѣческими свидѣтельствами“ (humana testimonia) [6]). Что же касается connsesus patrum—единодушнаго согласія отцовъ и учителей церкви, то хотя Ѳеофанъ въ принципѣ признаетъ за нимъ каноническую непогрѣшимость [7]), тѣмъ не менѣе и для него требуетъ отъ богослова чисто научнаго отношенія, называя его въ этомъ смыслѣ „человѣческимъ свидѣтельствомъ“ (humanum testimonium) [8]). Если Ѳеофанъ приводитъ въ своихъ трактатахъ многочисленныя свидѣтельства отцевъ, то это ничего не говоритъ противъ его ученія о послѣднихъ, какъ человѣческихъ свидѣтельствахъ и о св. Писаніи, какъ единомъ началѣ богословія: отеческія свидѣтельства у него служатъ собственно не для доказательства раскрываемаго догмата, но для объясненія мѣстъ Писанія, приводимыхъ въ пользу этого догмата;—они доказываютъ

---

[1]) Utrum sola sacra Scriptura, seu solum Dei verbum pro principio Theologiæ haberi debeat? an et aliud praeterea aliquid? Quæstio est gravissima... Nos ad eam respondemus affirmative. Prolegom. § 16. Demonstratum igitur est, *solum Dei verbum, solam sacram Scripturam esse principium Theologiae*. Prolog. § 23.

[2]) Pro certo statuere nec valemus, nec debemus, eum nihil tale in sacra scriptura reperiamus. (Lib. III-я § 14).

[3]) Lib. III, § 25. [4]) Ibid. § 35.

[5]) Argumenti vis, non eorum (т. е. patrum) auctoritas valebit (Theol. lib. III § 194).

[6]) Lib. III §§ 35 и 191.

[7]) Si omnes (т. е. patres), ai maximo numero aliquid doceant, non divinum, quidem, sed *prope divinum* vocamus *oraculum*· locorum enim et temporum intervallis divisi in mendacium conspirare non poterant, neque inanimi consensu docecre, nisi quae per traditionem ab antecessoribus suis acceperant («Apologia Fidei» p. 52). Здѣсь «consensus patrum» называется «почти божественнымъ вѣщаніемъ».

[8]) Ibidem. § 115.

послѣдній лишь постольку, поскольку объясняютъ приводимыя для доказательства мѣста Писанія. Прекрасною иллюстраціею такого взгляда на отеческія творенія служатъ предлагаемыя Ѳеофаномъ (въ XIII главѣ третьяго трактата) правила разумнаго толкованія ихъ. Познакомимся съ этими правилами. Правила разумнаго толкованія отцевъ—двоякаго рода: одни изъ нихъ касаются предмета изслѣдованія, другія—самаго изслѣдователя [1]). Къ правиламъ перваго рода относятся слѣдующія пять. I) Недостаточно привести для свидѣтельства одного, двухъ или трехъ отцевъ, но нужно приводить „всѣхъ“ отцовъ, или по крайней мѣрѣ „весьма многихъ“ (bene multos) изъ нихъ [2]): ибо „одинъ, два или три учителя не могутъ открыть намъ мысли всей древней церкви“ [3]). II) Нужно обращать вниманіе на то, чтобы „не было много другихъ отцевъ противоположныхъ“ приводимыхъ отцамъ [4]); если же это есть, то нужно рѣшать выборъ между ними посредствомъ изслѣдованія того, которые изъ нихъ лучше доказываютъ свою мысль [5]). III) Должно обращать вниманіе на то, какими основаніями доказываютъ отцы свое сужденіе: если св. отецъ говоритъ о чемъ-либо безъ всякаго доказательства, то ничто не обязываетъ насъ вѣрить ему [6]); если же св. отецъ доказываетъ чѣмъ-либо свою мысль, то нужно взвѣшивать основанія, которыми онъ доказываетъ ее, и въ случаѣ шаткости послѣднихъ не слѣдуетъ вѣрить ему [7]). IV) Нужно приводить цѣлыя или неповрежденныя изреченія отцевъ. Для распознанія поврежденности отеческихъ мѣстъ указываются слѣдующіе признаки: а) различіе стиля даннаго мѣста творенія отъ стиля другихъ мѣстъ творенія, б) употребленіе новыхъ словъ, которыя во времена автора творенія еще не существовали, в) упоминаніе о предметахъ, не существовавшихъ во времена автора, г) различіе чтеній даннаго мѣста по различнымъ кодексамъ, д) явное противорѣчіе даннаго изреченія отца съ извѣстнымъ его ученіемъ и е) безсвязность контекста рѣчи [8]). V) Нужно обращать вниманіе на то, не подложно ли все отеческое твореніе, изъ котораго приводятся свидѣтельства (признаки поврежденности цѣлыхъ твореній тожественны съ признаками поврежденности отдѣльныхъ изреченій [9]). Правила, касающіяся самаго толкователя, суть слѣдующія: Должно обращать вниманіе во 1) на цѣль рѣчи автора, 2) на контекстъ рѣчи, 3) на параллельныя мѣста, 4) на «обстоятельства» (circumstantiae) даннаго изреченія, 5) на значеніе и выразительность (emphasis) словъ, ихъ этимологическій составъ и употребленіе, 6) на основныя начала и аксіомы ученія даннаго отца и 7) на смыслъ (собственный или образный), въ которомъ употреблены объясняемыя слова [10]). Наконецъ, вообще во время всего толкованія судьею должна быть совѣсть [11]). Изъ всѣхъ этихъ правилъ

[1]) Lib. III § 198. [2]) Ibid: § 191.

[3]) Ibidem. § 193. [4]) Ibid. § 191. [5]) Ibid. § 194.

[6]) Quod si fpntem dicti ejus non reperimus, quid nos coget, ut credamus? Lib. III § 195. [7]) Ibidem.

[7]) Lib. III. § 196. [8]) Ibidem. § 197. [10]) Ibid §§ 36 и 198.

[11]) In tota disputatione sedere debet judex conscientia. Ibid. § 199.

толкованія наиболѣе замѣчательны III и IV правила перваго разряда: здѣсь ясно устанавливается не каноническое, а чисто научное отношеніе къ отеческимъ твореніямъ на основаніи той главной мысли, что „сила доказательства“ (argumenti vis) отцевъ, а не авторитетъ ихъ (auctoritas) имѣетъ значеніе [1]). Критическое отношеніе къ этимъ твореніямъ, имѣющее цѣлію главнымъ образомъ возстановленіе правильнаго чтенія ихъ, есть обязанность для богослова. Θеофанъ дѣйствительно такъ и относится на практикѣ къ отеческимъ твореніямъ, блистательнымъ подтвержденіемъ чего служатъ его главы «о поврежденіяхъ» (кн. III гл. XIV и XV). Здѣсь Θеофанъ прилагаетъ къ дѣлу почти всѣ тѣ признаки для распознанія поврежденности отеческихъ мѣстъ, которые указаны имъ въ вышеприведенномъ IV-мъ правилѣ, относящемся къ предмету разумнаго толкованія. Такъ, говоря о поврежденіяхъ въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ (въ гл. XIV), онъ доказываетъ поврежденность отеческихъ мѣстъ (чаще всего) на основаніи сличенія чтеній различныхъ кодексовъ (въ §§ 201, 203—207, 209—211, 213—220, 224—229, 232 и 234 за тѣмъ — на основаніи явнаго противорѣчія даннаго изреченія отца съ его извѣстнымъ ученіемъ (въ §§ 211—212, 224, 229 и 231—232), на основаніи безсвязности контекста рѣчи (въ §§ 216, 218, 220—221 и 230) и на основаніи различія стиля рѣчи даннаго мѣста отъ стиля рѣчи другихъ мѣстъ одного и того же отца (въ §§ 211, 212 и 234); къ этимъ основаніямъ присоединяются иногда еще и другія основанія, а именно: признаніе поврежденности извѣстныхъ мѣстъ самими римско-католическими или протестантскими учеными (въ §§ 221, 223, 231 и 233), отсутствіе болѣе ранней цитаціи нѣкоторыхъ сомнительныхъ мѣстъ въ трудахъ защитниковъ ученія Filioque (въ §§ 201 num. 9, 204 и 216) и написаніе даннаго отеческаго творенія во время, предшествовавшее возникновенію спора объ исхожденіи Св. Духа (§ 201 num. 7 и § 222). Говоря о поврежденіяхъ въ твореніяхъ западныхъ отцевъ (въ гл. XV), Θеофанъ доказываетъ поврежденность отеческихъ мѣстъ чаще всего чрезъ сличеніе разно-чтеній даннаго мѣста (въ §§ 236, 239—240, 243—250, 252—253, 255 num. 3, 257—259, 261, 263—266, 270 num. 1, 3 и 4, и 271), изъ контекста рѣчи (въ §§ 236, 241—242, 248, 250, 253—254, 255 num. 1, 2 и 4, 260, 262, 268, 273 и 275) и изъ указанія на написаніе произведенія, содержащаго въ себѣ данное мѣсто до возникновенія спора объ исхожденіи Св. Духа (въ §§ 251, 252 num. 2, 269, 271—272, 274 и 276—278). Помимо этихъ основаній, поврежденность нѣкоторыхъ отеческихъ мѣстъ доказывается изъ стиля рѣчи даннаго мѣста (въ §§ 251 и 273), изъ указанія на несуществованіе нѣкоторыхъ предметовъ, упоминаемыхъ въ спорномъ мѣстѣ, во время жизни автора даннаго творенія (въ §§ 238 num. 3—6 и 8), изъ противорѣчія даннаго изреченія св. отца съ его извѣстнымъ ученіемъ (въ §§ 237 и 251), изъ признанія поврежденности данныхъ мѣстъ самими западными учеными (въ §§ 238 num. 9, 265,

[1]) Ibid. § 194.

и 283), изъ указанія на подложность всего произведенія, которому принадлежитъ данное мѣсто (въ §§ 252 и 256), и изъ отсутствія болѣе ранней цитаціи даннаго мѣста (въ сочиненіяхъ латинянъ въ пользу догмата Filioque (въ § 270, num. 2). Изъ этихъ замѣчаній можно видѣть, какъ тщательна Ѳеофанова критика въ отношеніи къ отдѣльнымъ мѣстамъ отеческихъ твореній. Мало этого. Усердіе Ѳеофана въ данномъ отношеніи простирается даже до крайности: иногда онъ занимается возстановленіемъ правильнаго чтенія отдѣльныхъ мѣстъ такихъ произведеній, которыя, по его же собственному сознанію, подложны во всей своей цѣлости, и время написанія и настоящій авторъ которыхъ неизвѣстны. Такъ, онъ возстановляетъ подлинное чтеніе въ твореніи „de unita natura divinitatis", ложно приписываемомъ св. Аѳанасію великому (въ §§ 258—259), въ твореніяхъ „99 tract. in Ioannem" (въ § 252) и „de Trinitate et unitate» (въ §§ 255—257), ложно приписываемыхъ блаж. Августину. Очевидно, что указаніе на поврежденность такихъ мѣстъ на можетъ доказывать православной истины даже отрицательнымъ образомъ, и доказываетъ развѣ только вообще libidinem corrumpendi libros латинянъ; поэтому возстановленіе подлиннаго чтенія такихъ мѣстъ является дѣломъ въ сущности излишнимъ. Если же Ѳеофанъ занимается возстановленіемъ подлиннаго чтенія такихъ мѣстъ, то вѣроятно—изъ подражанія Зерникаву, который также говоритъ о неподлинности этихъ мѣстъ, но съ тѣмъ различіемъ отъ Ѳеофана, что онъ не дѣлаетъ никакихъ замѣчаній о всецѣлой подложности твореній, къ которымъ относятся эти мѣста [1]) Такая тщательность, соединенная съ научностью, замѣчается не только въ оцѣнкѣ подлинности отеческихъ мѣстъ, но и вообще въ толкованіи отеческихъ свидѣтельствъ. Примѣромъ послѣдняго можетъ служить XVII-я глава третьяго трактата, гдѣ Ѳеофанъ, при толкованіи отеческихъ мѣстъ, пользуется всѣми тѣми семью правилами разумнаго толкованія, на которыя указываетъ въ §§ 36 и 198 (того же трактата) Здѣсь при объясненіи отеческихъ мѣстъ Ѳеофанъ обращаетъ вниманіе на цѣль рѣчи св. отца (въ 201, num. 4) [2]), на контекстъ рѣчи (въ § 202 num. 6 [3]) и въ § 301 num. 5, num. 7 [4]), на параллельныя мѣста (въ § 301 num. 9 resp. 3 [5]) и num. 12 resp. 3 [6]), на „обстоятельства" (въ § 301 numer. 13 [7]) и num. 16), на этимологію и

[1]) Доказывая подробно неподлинность отдѣльныхъ отеческихъ мѣстъ, Ѳеофанъ обыкновенно не занимается доказательствомъ подлинности цѣлыхъ книгъ. Встрѣчаясь съ подложными книгами, онъ обыкновенно ограничивается однимъ простымъ замѣчаніемъ о неподлинности послѣднихъ, безъ всякой аргументаціи съ своей стороны. Отступленія отъ этого пріема — рѣдки. Такое отступленіе находится, напримѣръ, въ lib. III § 256, гдѣ Ѳеофанъ, вопреки своему обыкновенію, обстоятельно доказываетъ неподлинность творенія «de unitate et Trinitate», ложно приписываемаго Августину, 1) различіемъ и барбаризмами стиля рѣчи и 2) тѣмъ, что часть этой книги (съ пятой главы до конца) почти вся заимствована изъ кн. блаж. Августина «Contra sermonem arianorum».

[2]) Theol. p. 1166. [3]) Ibid. pp. 1151—1154. [4]) Ibid. pp. 1172—1173.

[5]) Ibid. pp. 1175—1176. [6]) Ibid. pp. 1179—1180. [7]) Ibid. p. 1181.

переводъ даннаго мѣста на другой языкъ (въ §§ 294, 301 num. 4 [1]), num. 6 и num. 7 [2]), на отношеніе даннаго темнаго выраженія къ извѣстному ученію св. отца, которому принадлежитъ это выраженіе (въ § 301 num. 9 resp. I [3]) и на различіе собственнаго смысла отъ образнаго (въ § 301 num. 5). Итакъ, отношеніе Ѳеофана къ отеческимъ твореніямъ—научное. Протестантскій оттѣнокъ этого отношенія состоитъ единственно въ томъ, что Ѳеофанъ выставляетъ на первый планъ научное, а не каноническое значеніе св. отцевъ.

Не менѣе рельефно, чѣмъ въ отношеніи къ твореніямъ св. отцевъ, оригинальность Ѳеофана сказывается въ его отношеніи къ вселенскимъ соборамъ, на которые онъ такъ часто ссылается, и къ преданію вообще. Чтобы рѣшить вопросъ о томъ, насколько православно ученіе Ѳеофана о вселенскихъ соборахъ и преданіи, мы прибѣгнемъ къ сравненію его ученія съ ученіемъ о тѣхъ же предметахъ „Камня вѣры“ Стефана Яворскаго [4]) въ трактатѣ „о преданіяхъ“. Сравненіе съ Стефаномъ Яворскимъ имѣетъ важное значеніе потому, что направленіе послѣдняго обыкновенно считается противоположнымъ направленію Ѳеофана, и потому односторонность ученія Ѳеофана о данныхъ предметахъ, если только она есть у него, должна выразиться особенно рельефно при сравненіи съ своею предполагаемою противоположностію. Сравнивая этихъ двухъ знаменитыхъ отечественныхъ богослововъ, мы находимъ слѣдующіе пункты сходства.

---

[1]) Ibid. p. 1165. [2]) Ibid. p. 1172. [3]) Ibid. p. 1175.

[4]) Считаемъ нужнымъ сдѣлать здѣсь нѣкоторыя замѣчанія о «Камнѣ вѣры». Это знаменитое сочиненіе митрополита Стефана Яворскаго († 1722 г.), появленіе котораго вызвало въ свое время большое движеніе не только въ православной, но и не-православной литературѣ (см. напр. Walchii. Biblioth. Theol. sel. tom. sec. pp. 585—586), состоитъ изъ слѣдующихъ 12 трактатовъ: о святыхъ иконахъ, о честномъ крестѣ, о мощахъ святыхъ, о святѣйшей евхаристіи, о призываніи святыхъ, о душахъ святыхъ, о «благотвореніи представльшимся», о преданіяхъ, о святѣйшей литургіи, о постахъ святыхъ, о благихъ дѣлахъ и о наказаніи еретиковъ. Изъ всѣхъ этихъ трактатовъ наиболѣе важное значеніе въ поступательномъ движеніи отечественнаго богословскаго ученія имѣютъ трактаты о преданіяхъ и о благихъ дѣлахъ, каковые пункты догматическаго ученія въ до-петровскій періодъ сравнительно съ другими пунктами послѣдняго не были раскрыты. Ученіе Стефана вообще—православно. Увлеченіе латинскимъ богословіемъ у него обнаруживается, по нашему мнѣнію, единственно въ ученіи объ удовлетвореніи за «долгъ временнаго наказанія» (въ трактатѣ о «благотвореніи представльшимся»); остальныя выраженія Стефана, напоминающія папистическое ученіе, легко могутъ быть объяснены простою неточностію изложенія. Ученымъ образцомъ для Стефана служило сочиненіе Беллярмина «Disputationes»: почти всѣ трактаты его написаны подъ руководствомъ послѣдняго сочиненія; такъ, трактатъ о преданіяхъ (важный для насъ въ данномъ случаѣ) составленъ подъ вліяніемъ отдѣловъ указаннаго сочиненія Беллярмина—«de vebri Dei interpretatione» (lib. III primae controversiae generalis tomi primi), De verbo Dei non scripto (lib. IV primae controversiae generalis tomi primi), de consiliis et ecclesia (lib. I primæ controversiae generalis tomi secundi) и de conciliorum auctoritate (lib. II primæ controversiae generalis tomi secundi). У насъ подъ руками находится московское изданіе 1843 г., исправнѣйшее изъ всѣхъ московскихъ изданій.

ихъ другъ съ другомъ: 1) Оба богослова признаютъ присутствіе Христа и Св. Духа на законныхъ соборахъ [1]). 2) Оба богослова признаютъ непогрѣшимость въ дѣлѣ вѣры вселенскихъ соборовъ, собранныхъ во имя Христа [2]). 3) Оба богослова считаютъ вселенскіе соборы представляющими въ себѣ *всю* церковь [3]). 4) Оба богослова implicite различаютъ между матеріальною стороною преданія (т. е. богопреданными истинами самими въ себѣ) и формальною стороною онаго (т. е. голосомъ церкви, выражающимся главнымъ образомъ въ постановленіяхъ соборовъ, твореніяхъ святыхъ отцевъ и учителей и церковной практикѣ) [4]). 5) Изъ послѣдней мысли вы-

---

[1]) По Ѳеофану Христосъ присутствуетъ на законномъ соборѣ какъ «правитель и помощникъ»: Hujus modi igitur sancto conventui *directorem et auxiliatatorem* interesse Christum, ex fide promissionis ipsius minime dubitandum est (Proleg. § 285 p 269). По нему же Св. Духъ и благодать Христова соприсутствуютъ (assistere) законному собору: Et quod maximi momenti est, Spiritus Sanctus et gratia Christi *assistit* concilio legitimo (Proleg. § 285 p. 268). Стефанъ присутствіе Христа на законномъ соборѣ доказываетъ главнымъ образомъ текстомъ Мѳ. 18, 20 «*Идѣже есть два или тріе, собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ*» (III томъ, стр. 54), а присутствіе Св. Духа доказываетъ главнымъ образомъ формулою апостольскаго собора «*Изволися святому Духу и намъ*» (т. III, стр. 55).

[2]) Hoc pacto, *non errat in definiendis dogmatibus* concilium et maximae auctoritatis est (Theoph. Proleg. § 285 p. 269); concilia generalia legitime celebrata infallibilem et certissimam fidei esse regulam confitemur (Apol. fidei p. 52). «Соборы вселенскіе, во имя Господне собранные, въ членахъ вѣры заблужденію не подлежатъ» (Камень вѣры, т. III, стр. 54).

[3]) Cum enim synodus illa (т. е. третій вселенскій соборъ) quantumvis maxima, quippe quae *totam ecclesiam referebat,* fuerit nihilominus congregatio humana et est (Theoph. Theol. lib. III § 319 num. 4). «Соборъ бываетъ въ лицѣ всея церкве» (Камень вѣры, т. III, стр. 66), — «соборы суть въ лицѣ всея Церкве» (тамъ же стр 56); «понеже на соборахъ вселенскихъ отъ всея вселенныя бываютъ пастыри, всякъ же пастырь (подъ «пастырями» Стефанъ разумѣетъ исключительно епископовъ: «мірстіи люди не суть пастыріе, ниже иніи отъ причта церковнаго, развѣ единѣхъ епископовъ» — стр. 60—61) есть въ лицѣ своего словеснаго стада, якоже посланникъ въ лицѣ всего царствія (стр. 55—56).

[4]) У Ѳеофана это видно изъ той общей мысли его системы, по которой онъ, принимая *содержаніе* преданія, какъ истинное, отрицаетъ его, какъ *начало* богословія (разумѣя подъ «началами» послѣднія и ничѣмъ недоказываемыя основанія— Proleg. § 16). Различіе между «содержаніемъ» и «формальною стороною» преданія положительно утверждается въ изслѣдованіи г. Червяковскаго (см. Христ. Чт. 1877 г. ч. 1 стр. 326 и 328). Стефанъ также различаетъ между преданіемъ со стороны содержимаго, поколику оно есть только слово Христа и св апостоловъ, не вошедшее въ составъ Писанія («Преданіе здѣ нарицается ученіе нѣкое, въ св. Писаніяхъ, рекше въ Библіяхъ написанное, но отъ единаго другому явленое и послѣдовательнѣ содержимое»—Кам. в. т. III стр. 4—5), и преданіемъ, какъ содержащимъ это слово Христа и апостоловъ голосомъ церкви—хранительницы онаго слова («У насъ въ сицевыхъ дѣлехъ», т. е. въ дѣлахъ спорныхъ, «суть вселенстіи и помѣстніи соборы, суть учители, отцы богодухновенніи, въ догматѣхъ и въ толкованіи св. Писаній согласующіи»—Кам в. т. III стр. 30). Это двоякое пониманіе преданія находитъ у Стефана и Самаринъ («Стеф. Явор. и Ѳеоф. Прок.» въ V томѣ сочиненій Самарина стр. 35—36).

текаетъ то, что оба признаютъ преданіе со стороны формальной низшимъ св. Писанія, а со стороны матеріальной — равнымъ послѣднему [1]).

Такимъ образомъ оба богослова въ существенныхъ пунктахъ ученія о преданіи согласны между собою и обыкновенно предполагаемой противоположности между ними въ этомъ случаѣ совершенно не оказывается. Различіе между ними въ данномъ случаѣ состоитъ лишь въ томъ, что Стефанъ, не отрицая безусловно-важнаго значенія согласія опредѣленій вселенскихъ соборовъ съ св. Писаніемъ, авторитетъ соборовъ основываетъ главнымъ образомъ на просвѣщеніи отъ Духа Святаго [2]), а Θеофанъ, не отрицая важнаго значенія соприсутствія законному собору Христа и Св. Духа [3]), авторитетъ соборныхъ опредѣленій основываетъ главнымъ образомъ на согласіи ихъ съ св. Писаніемъ [4]) Это же нужно сказать и объ отношеніи богослововъ къ преданію вообще: Θеофанъ основываетъ авторитетъ преданія вообще на согласіи его съ св. Писаніемъ, а Сте-

---

[1]) Отвѣчая на вопросъ: «вящшія ли чести и почтенія суть соборы, или св. Писаніе», Стефанъ говоритъ: «не буди то намъ, еже соборы св. Писанію предпочитати» (Кам. в., т. III стр. 57), — «вящшаго глаголемъ быти преизящества св. Писаніе паче соборовъ, тыя бо точію суть толкователи св. Писанія» (стр. 58), и называетъ соборы «св. Писанію во извѣстіи и истинѣ подобными, аще и *неравночестными* (стр. 59). Съ другой стороны у Стефана встрѣчаются такого рода выраженія: «нѣкая апостольская преданія, яже въ св. Писаніи не обрѣтаются... *самому св. Писанію суть равночестна*» (стр. 111), «*равну честь и силу* имать слово царское, аще писано есть, аще усты провѣщанно» (стр. 72) и пр. Этотъ двоякій взглядъ на преданіе довольно ясно выражается у Θеофана въ слѣдующемъ мѣстѣ: «Quae ergo causa esset, cur Petri et Pauli epistolae scripturae essent canonicae, et verbum Dei, definitio autem 630 episcoporum (quo numero constabat chalcedonensis synodus) *aequali auctoritate non polleret*, eum tamen *et hic et ibi aeterna et infallibilis veritas sit*» (Proleg. § 281). Въ этомъ мѣстѣ опредѣленіе вселенскаго собора съ одной стороны ставится ниже св. Писанія («aequali auctoritate non polleret»), съ другой, уравнивается съ нимъ («et hic et ibi aeterna et infallibilis veritas sit»). Какъ равное Писанію Θеофанъ называетъ преданіе «вѣрнѣйшимъ *правиломъ* (regula) *вѣры*» (каковое названіе аналогично названію — «начало богословія») и почти готовъ назвать его «божественнымъ вѣщаніемъ» (divinum oraculum; Apol. fid. p. 52).

[2]) «Видите ли противницы, кто бысть судіа и опредѣлитель всякихъ распрь, въ догматѣхъ вѣры бывшихъ; соборы святіи, ово священнымъ Писаніемъ, ово же апостольскимъ преданіемъ, а *наипаче Духа Святаго присущіемъ* наставляеми, разумѣяеми и утверждаеми (Кам. в. т. III стр. 52).

[3]) По ученію Θеофана, Христосъ просвѣщаетъ умы отцевъ собора, открывая имъ разумъ къ уразумѣнію Писанія (illustrat autem mentes aperiendo intellectum ad intelligendas scripturas — Proleg. § 285 p. 269), такъ что благодаря этому отцы собора раскрываютъ мысль Писанія легче и лучше, чѣмъ частные учители въ отдѣльности (concilia... facilius et melius hoc praestent, quam singuli singillatim doctores— Proleg. § 285 p. 267).

[4]) Definitiones conciliorum... nihil aliud sint, nisi explicationes scripturae... definitiones conciliorum *pondus suum habent in Scriptura*, et *nihil valuissent, si inde non penderent* (Proleg. § 281).

фанъ—на происхожденіи отъ Бога [1]). Изъ этого-то въ сущности небольшаго различія и вытекаетъ извѣстное ученіе Ѳеофана о св. Писаніи, какъ единомъ началѣ богословія: основывая авторитетъ преданія на св. Писаніи, Ѳеофанъ естественно находитъ возможнымъ свести все богословіе къ одному началу—св. Писанію; Стефанъ же, не ставя въ такое соотношеніе Писаніе и преданіе, естественно, не находитъ возможнымъ подчинять эти начала богословія другъ другу и обоимъ имъ приписываетъ непосредственное происхожденіе отъ одного и того же верховнаго источника — Бога. Ѳеофанъ сливаетъ св. Писаніе и св. преданіе другъ съ другомъ, подчиняя ихъ одно другому, и въ этомъ отношеніи, конечно, не правъ. Вѣдь, исторически, въ сознаніи отдѣльныхъ членовъ церкви, преданіе возникло не путемъ логическаго вывода изъ Писанія, а *непосредственно* изъ того же источника, изъ котораго возникло Писаніе, т. е. отъ Христа и св. апостоловъ [2]). Поэтому въ дѣйствительности въ сознаніи отдѣльныхъ членовъ церкви преданіе никогда не сливалось до безразличія съ Писаніемъ. Эта несливаемость преданія съ Писаніемъ въ сознаніи отдѣльныхъ членовъ церкви поддерживается еще тою смѣною „частныхъ опредѣленій“ его содержанія, которая не имѣетъ мѣста въ отношеніи къ содержанію Писанія [3]). Въ силу этого, хотя справедливо, что всѣ догматическія истины преданія могутъ быть выведены изъ Писанія, но ставить одно Писаніе началомъ богословія значитъ дѣлать построеніе слишкомъ искусственное, слишкомъ схоластическое, не соотвѣтствующее дѣйствительной жизни. Богословіе должно отображать вселенское церковное сознаніе не ради себя самого, но ради отдѣльныхъ членовъ церкви,—должно быть отображеніемъ вселенскаго сознанія для сферы опытной, которую составляютъ отдѣльные немощные умы человѣчества, а не для сферы идеальной.

Въ виду вышесказаннаго мы обвиняемъ Ѳеофана только въ *схоластицизмѣ*, но не въ протестантизмѣ, или если угодно—въ проте-

---

[1]) «Равну бо силу имать глаголъ царскій, аще писаніемъ, аще реченіемъ происходящъ. Повелѣніе отъ кесаря Августа, во еже написати всю вселенную равну силу имѣяше, аще языкомъ, аще тростію произшедшее. множае паче слово Божіе равну силу имать, аще писаное, аще преданое. Не отъ хартіи, ниже отъ трости, ни отъ чернила, но ниже отъ языка имать слово Божіе силу, но *отъ Бога, отъ него же произыде*» (Кам. в т. III стр. 4).

[2]) Болѣе естественно основывать Писаніе на преданіи, чѣмъ преданіе на Писаніи, потому что большая часть Писанія исторически возникла чрезъ преданіе письмени того ученія, которое первоначально преподаваемо было устно.

[3]) По ученію подражателя Ѳеофана Иринея Фальковскаго, всякое истинное преданіе имѣетъ «нѣкоторыя частныя опредѣленія», которыя по существу своему (per se) измѣняемы и зависятъ отъ воли людей «omnis legitima traditio habet adjunctas sibi speciales quasdam determinationes, quae et mutabiles per se sunt, et ab arbitrio hominum vela ceteris conditionibus dependent». Въ этомъ обстоятельствѣ Ириней и видитъ причину того, почему истины преданія не могли быть ясно выражены въ свящ. Писаніи. Christianae, orthodoxae, dogmaticopolemicae Theologiae compendium, Iren. Falkowski, Mosquae 1802. tom. sec. p. 232.

стантскомъ схоластицизмѣ [1]), но не въ протестантскомъ вѣроученіи. Послѣ сравненія Ѳеофанова ученія о преданіи съ ученіемъ Стефана Яворскаго о томъ же, называть данное ученіе Ѳеофана неправославнымъ значитъ оказывать по отношенію къ нему большую несправедливость. Правда, у позднѣйшихъ подражателей Ѳеофана дѣйствительно встрѣчается неправильное ученіе о св. преданіи,—такъ, Иринеи Фальковскій отрицаетъ присутствіе въ церкви опредѣленнаго органа непогрѣшимости, что явно не согласуется съ православнымъ ученіемъ о непогрѣшимости вселенскихъ соборовъ [2]); но того, чему учили крайніе подражатели Ѳеофана, нельзя оставить въ вину самому Ѳеофану,—извращеніе ученія знаменитыхъ мужей ихъ послѣдователями есть обычное явленіе въ исторіи человѣческой мысли.

Обращаемся къ методу изложенія данныхъ трактатовъ со стороны *отношенія къ разуму*. Объ отношеніи Ѳеофана къ разуму вообще мы уже говорили раньше (въ III гл. нашего сочиненія на стр. 138—143); теперь скажемъ собственно о логическихъ пріемахъ автора въ изложеніи.

Обычными пріемами изложенія средне-вѣковыхъ схоластическихъ богослововъ были пріемы состязанія (disputatio) и вопросовъ и отвѣтовъ. Этими пріемами обыкновенно пользовались отечественные богословы, слѣдовавшіе по стопамъ средне-вѣковыхъ схоластиковъ Іоасафъ Кроковскій [3]), Ѳеофилактъ Лопатинскій [4]) и др.), и очень рѣдко богословы Ѳеофанова направленія (Сильвестръ Лебединскій [5]),

[1]) Протестантскимъ схоластицизмомъ, кажется, можетъ быть объяснено и ученіе Ѳеофана и его подражателей объ оправданіи одною вѣрою.

[2]) Unum hic notandum est, infallibilitatem hanc (т. е непогрѣшимость церкви) non membris Ecclesiae seorsim, vel *collectim* sumptis, говоритъ Фальковскій, sed ipsi Spiritui Christi in Ecclesia necessario (*neque tamen ita ut cuipiam loco vel personae adstrictus esse debeat*), habitanti a nobis tribui (Christianae, orthodoxae, dogmatico-polemicae theologiae compendium, tom sec. p. 184). Эти мысли Фальковскаго въ настоящемъ столѣтіи повторены Иннокентіемъ архіепископомъ херсонскимъ и таврическимъ, по ученію котораго «церковь вся непогрѣшима», «но въ комъ именно выражается (непогрѣшимость), этого указать не можно», — «опредѣленнаго органа непогрѣшимости нѣтъ», «изъ людей никто не имѣетъ непогрѣшимости, одинъ Духъ Святый непогрѣшимъ»,—подчинять дѣйствіе Св. Духа математическимъ разсчетамъ, нелѣпо» (сочиненій Инн., архіеп. херсон и тавр. т. XI, стр. 231).

[3]) Система ректора кіево-могилянской коллегіи Іоасафа Кроковскаго (находящаяся въ рукописи въ библіотекѣ кіево-печерской лавры) «Tractatus theologici in collegio kiiowo-mohileano traditi et explicati» читана была съ 1693 по 1697 гг. (Ист. кіев. акад. Булгакова, Спб. 1843, стр. 69). Disputationes et controversiae здѣсь постоянно встрѣчаются, какъ это видно изъ конспекта упоминаемой системы, приведеннаго въ «Ист. кіев. акад.» Булгакова, на стр. 69—74.

[4]) Система Ѳеофилакта Лопатинскаго, ректора московской славяно-латинской академіи (находящаяся въ рукописи въ библіотекѣ московской духовн. академіи) озаглавливается слѣдующимъ образомъ: Scientia sacra disputationibus theologicis ss. Ecclesiae Orientali, Scripturae Conciliis et patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Petro Alexiewiano Mosquensi an. 1706—1710. Ист. моск.-славяно-гр.-лат. акад. С. Смирнова, Москва 1855, стр 136.

[5]) Система Сильвестра Лебединскаго, ректора казанской академіи, въ первый разъ изданная въ Петерб. въ 1799 г., озаглавливается слѣдующимъ образомъ: Com-

по своему схоластическому изложенію немного возвышавшійся надъ Θеофилактомъ Лопатинскимъ). Θеофанъ, отрѣшившійся отъ католической схоластики, отрѣшился и отъ свойственныхъ послѣдней пріемовъ изложенія. Слабые слѣды вопросо-отвѣтовъ остались у Θеофана только въ отвѣтахъ (respondeo) на возраженія (objectiones, excipere) или доказательства (argumenta) [1]); формы же диспутаціи у него совершенно нѣтъ. Обычная форма Θеофанова изложенія есть разсужденіе (tractatus), причемъ иногда (впрочемъ довольно рѣдко) встрѣчаются примѣчанія—notae (напр. въ I книгѣ §§ 44, 67, 96, 118 и 125). Хотя „трактатъ“ есть обычная форма изложенія Θеофана, тѣмъ не менѣе нельзя представлять себѣ его систему собраніемъ трактатовъ, не имѣющихъ между собою внутренней органической связи. Дѣло въ томъ, что „tractatus“ (= πραγματεία) само въ себѣ означаетъ разсужденіе, какъ произведеніе совершенно законченное, не нуждающееся ни въ „прецедентахъ“, ни въ продолженіи; поэтому „трактаціонный“ способъ изложенія нерѣдко употреблялся въ западной схоластикѣ и былъ обыкновеннымъ въ отечественномъ богословіи до Θеофана Прокоповича [2]). Не то мы находимъ у Θеофана:

---

pendium Theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae et christianae maxime consonum, per theoremata et quaestiones expositum etc. Основательная оцѣнка пріемовъ изложенія этой системы сдѣлана въ «Исторіи старой казанской духовной академіи 1797—1818 г., А. Благовѣщенскаго, Казань 1875, стр. 86—87.

[1]) Вотъ примѣръ отвѣтовъ на возраженія изъ § 136 первой книги:

Tertia *objectio* est, quae superioris, quam confirmat, est veluti instantia, ut vocant, seu defensio: Deus promittit quaedam et quaedam minatur, quae tamen non facit, ergo est mutabilis etc.

Resp. Qui vel promittit vel minatur absolute, et non facit, vere mutabilis est: Deus vero vel quae promisit, vel quae minatus est et non facit, et promisit et minatus est subintellectis conditionibus etc. Quodsi instes interrogando: si promissiones et comminationes pendent ex conditionibus; hoc ipso mutabiles sunt, quia ex mutabilitatibus pendens: conditiones enim illae sunt mutabiles.

Resp. Nihil aliud jam nos respondere hic posse, nisi confitere, ut et ante fecimus, esse hoc unum ex mysteriis Dei incomprehensibilis ineffabilibus etc.

Приводимъ примѣръ и отвѣтовъ на доказательства изъ § 62 второй книги:

Tertium *argumentum* idem Chrellius cudit ex illo celebri metaphisico axiomate: Quae sunt eadem realiter cum aliquo uno, etiam inter se sunt realiter eadem etc.

Respondeo. 1) Et hoc ejusdem formae est cum priore, nempe mere philosophicum, atque eadem responsione dignum etc. 2) Similis syllogismus formari potest de triangulo. 3) Possunt praeterea et in hoc syllogismo eadem ratione, qua in superiore quatuor termini recenseri etc. 4) Et hoc ipso, quia non capimus, non possumus rem non perceptam ponere protermino syllogismi etc.

[2]) Образцомъ трактаціонно-безсвязнаго способа изложенія отечественныхъ богословскихъ произведеній можетъ служить «Камень вѣры», написанный почти одновременно съ системою Θеофана. Трактаты здѣсь большею частію располагаются безъ всякой связи между собою—не только внутренней, но и внѣшней, и даже иногда вопреки самымъ естественнымъ и простымъ требованіямъ порядка. Такъ, трактатъ о душахъ святыхъ—«о входѣ въ селенія небесныя душъ святыхъ, отъ телесъ изшедшихъ, и славы небесныя причастіи прежде втораго пришествія Христова» по

отъ стараго трактаціонно-безсвязнаго способа изложенія у него остались только внѣшніе слѣды, состоящіе 1) въ томъ, что каждая книга его системы имѣетъ особое предисловіе и особое оглавленіе содержанія (общаго предисловія и общаго оглавленія содержанія, которыя относились бы ко всей системѣ, у Ѳеофана нѣтъ), и 2) въ томъ, что II и III книги его (изъ числа книгъ изслѣдуемыхъ нами) заключаются славословіемъ къ Богу и словомъ „amen“. Внутреннихъ признаковъ даннаго способа изложенія у Ѳеофана нѣтъ,—изслѣдуемыя три книги соединены между собою строгою внутреннею связью: послѣ ученія о единомъ Богѣ (въ I книгѣ), онъ говоритъ о Троичности лицъ въ Богѣ (во II книгѣ) и затѣмъ вообще объ отношеніяхъ божескихъ лицъ между собою и произведеніи ихъ (въ III книгѣ). Органическая взаимная связь этихъ трактатовъ—очевидна.

Сдѣланныя замѣчанія о методѣ изложенія Ѳеофана касаются его отношенія къ средне-вѣковой схоластикѣ. Теперь сравнимъ методъ его изложенія съ методомъ раскрытія, употреблявшимся въ протестантскомъ схоластическомъ богословіи, что для насъ болѣе важно, чѣмъ первое.—Системы схоластическихъ протестантскихъ богослововъ, какъ относившіяся къ области умозрѣнія, обыкновенно излагаемы были методомъ дедуктивнымъ—путемъ вывода частнаго изъ общаго. Этому же методу слѣдуетъ и Ѳеофанъ: такъ, въ первой книгѣ онъ сначала даетъ общее *описаніе* Бога и доказываетъ *бытіе* Его, а затѣмъ говоритъ въ частности о *свойствахъ Божіихъ*, намѣченныхъ въ описаніи; во второй книгѣ, также нисходя отъ общаго къ частному, онъ доказываетъ постепенно истины—*множества* лицъ, реальнаго *различія* Лицъ, *троичности* Лицъ, *личнаго* бытія Сына и Духа Святаго и божества Сына и Духа Святаго. Изъ этихъ примѣровъ можно усмотрѣть и то, что порядокъ Ѳеофановой дедукціи—аналитическій: такъ, въ первой книгѣ общее описаніе Бога разлагается на свои составныя части—частныя свойства Божіи. Общіе моменты этой дедукціи у Ѳеофана и протестантскихъ схоластиковъ тожественны. У протестантскихъ богослововъ рѣшеніе каждаго вопроса обыкновенно распадается на двѣ части—положительную и отрицательную [1]). Подобно этому, у Ѳеофана не только отдѣльный трактатъ, но и почти каждый отдѣлъ или каждая глава трактата распадаются на двѣ указанныя части: такъ, въ третьей книгѣ положительную часть изслѣдованія составляютъ главы 2—5, а отрицательную главы 6—18; въ второй книгѣ послѣ доказательства различія Лицъ (гл. 11) опровергаются возраженія противъ этого различія (въ гл. III—V); послѣ доказательства божества Сына и Духа Святаго (гл. VII—XV) опровергаются возраженія противъ божества этихъ Лицъ (гл. XVI—XVIII); въ первой книгѣ почти въ каждой главѣ вторую половину состав-

требованію естественнаго порядка долженъ былъ бы предшествовать трактату о призываніи святыхъ; между тѣмъ онъ стоитъ послѣ него.

[1]) Въ системѣ Квенштедта каждая глава раздѣляется на двѣ части: sectio I didactica и sectio II polemica. Въ системахъ Герарда и Голлазія въ рѣшеніи каждаго вопроса сначала доказывается тезисъ, а потомъ опровергается antithesis, состоящій обыкновенно изъ нѣсколькихъ возраженій

ляетъ опроверженіе возраженій (objectiones). Частные моменты дедукціи какъ у Ѳеофана, такъ и у протестантскихъ богослововъ также тожественны. Полную схему этихъ моментовъ можно представить такимъ образомъ: положеніе; анализъ положенія; доказательства положенія изъ св. Писанія, отцевъ церкви и изъ разума (rationes); наконецъ, опроверженіе возраженій, дѣлаемыхъ на основаніи св. Писанія, отцевъ церкви и разума [1]). При этомъ нужно замѣтить, что эта схема нигдѣ не встрѣчается въ изслѣдуемыхъ трактатахъ Ѳеофана всецѣло, такъ что трудно указать такую главу, которая могла бы служить образцомъ употребленія всей этой схемы; въ различныхъ мѣстахъ данныхъ трактатовъ употребляются лишь различныя элементы послѣдней. Впрочемъ, допущеніе разнообразія въ употребленіи этой схемы со стороны Ѳеофана — вполнѣ благоразумно: благодаря этому его изложеніе отличается разнообразіемъ и не страдаетъ тѣмъ утомительнымъ однообразіемъ, тою копировкою одной главы съ другой, какими отличаются труды богослововъ, неотступно держащихся разъ навсегда предначертанной схемы, каковъ, напримѣръ, „Камень вѣры“ [2]). Къ указаннымъ частнымъ моментамъ дедукціи Ѳеофана можно отнести еще иногда употребляемый имъ пріемъ раскрытія даннаго положенія чрезъ „аксіомы“ (axiomata), много напоминающій математическій методъ изложенія философовъ Декарта и Спинозы (см. напримѣръ I книгу Ѳеофана § 96 и III книгу гл. V §§ 116—117 и слѣд.): такой пріемъ весьма часто употребляется въ системѣ Аманда Полянскаго, у котораго обыкновенно послѣ описанія (descriptio) предмета рѣчи слѣдуетъ explicatio descriptionis (анализъ описанія), затѣмъ раскрытіе ученія о данномъ предметѣ чрезъ аксіомы (axiomata) и, наконецъ — objectiones или explicationes, на которыя даются responsa.

До сихъ поръ мы видѣли сходство между Ѳеофаномъ и протестантскими богословами; но есть между ними и различіе въ изслѣдуемомъ отношеніи (въ этомъ различіи сказалось вліяніе на Ѳеофана новаго времени). Въ протестантскихъ системахъ Аманда Полянскаго, Квенштедта, Каликста и Голлазія постоянно употребляются при развитіи мысли кавзальная метода (главные моменты которой суть причины: дѣйствующая, формальная, матеріальная и конечная) и многоразличныя категоріи въ родѣ: materia (ex qua, de qua, circa qua),

---

[1]) Въ системѣ Герарда, кромѣ указанныхъ моментовъ, въ положительной части часто встрѣчаются рубрики: ex rationibus scholasticorum и ethnicorum testimoniis (т. е. confirmatur).

[2]) Планъ изложенія, употребляемый въ «Камнѣ вѣры» есть слѣдующій: въ положительной части истина доказывается 1) изъ св. Писанія, 2) изъ постановленій соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, 3) изъ ученія св. отцевъ и 4) изъ доводныхъ показаній, на св. Писаніи основанныхъ; въ отрицательной части находятся: опроверженія возраженій противниковъ («исправленія претыкающихся»), (слово «пре-тыканіе» есть буквальный переводъ латинскаго слова «ob-jectio»), расположенныя въ томъ же порядкѣ. Этотъ планъ изложенія безусловно, безъ малѣйшихъ отступленій сохраненъ въ каждомъ изъ 12 трактатовъ, такъ что каждый трактатъ по своей внѣшности безусловно похожъ на всѣ остальные трактаты.

forma, finis, subjectum (quo et quod, remotum et propinquum, medium, principium), terminus (a quo, per quem, ad quem) [1]) и пр.; затѣмъ въ системахъ Аманда Полянскаго и Голлазія крайне развита силлогистическая форма, такъ что безъ полнаго силлогизма не высказывается ни одной мысли, ни одного доказательства [2]). Но у Ѳеофана въ изслѣдуемыхъ трактатахъ каузальная метода вовсе не употребляется, если не считать одного мѣста—lib. III § 300 num. 5, гдѣ авторъ, для раскрытія понятія „образъ“ (въ объясненіи наименованія Св. Духа „образомъ Сына“) пользуется понятіями дѣйствующей и формальной причинъ; схоластическія категоріи у него употребляются очень рѣдко [3]); полные силлогизмы встрѣчаются у него чаще, чѣмъ категоріи, но все-же рѣдко сравнительно съ протестантскими системами [4]). Гораздо чаще Ѳеофанъ пользуется не полными силлогизмами въ доказательствахъ и опроверженіяхъ. При этомъ въ опроверженіяхъ Ѳеофанъ любитъ иногда доказывать неправоту противниковъ сначала косвенно, непрямо, а затѣмъ уже прямо. Такъ, въ lib. III § 292 въ опроверженіи возраженія латинянъ—что выраженіе „чрезъ Сына“ у отцевъ означаетъ „отъ Сына“, Ѳеофанъ сначала въ первыхъ четырехъ пунктахъ говоритъ о томъ, что, если отцы дѣйствительно учатъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, то еще нужно спросить, на какомъ основаніи они такъ учатъ: на основаніи Писанія, или частнаго откровенія отъ Бога, или преданія отъ апостоловъ, и замѣчаетъ, что ни изъ одного изъ этихъ источниковъ отцы не могли получить такого ученія; затѣмъ въ пятомъ пунктѣ указываетъ на то, что, по ученію отцевъ, причина Св. Духа есть только Отецъ; и наконецъ, только въ шестомъ пунктѣ прямо доказываетъ, что выраженіе „чрезъ Сына“ отцы понимали въ смыслѣ не „отъ Сына“, но „послѣ Сына“. Между опроверженіями Ѳеофана часто встрѣчаются также доказательства по аналогіи, или чрезъ аналогическіе примѣры [5]) и доказательства чрезъ приведеніе положеній противниковъ ad absurdum [6]); по мѣстамъ въ полемикѣ съ социніанами авторъ прибѣгаетъ къ указанію на логиче-

---

[1]) Изслѣдованіе Пл. Червяковскаго въ Христ. чт. 1878, ч. I, стр. 326.

[2]) Тамъ же стр. 327.

[3]) Примѣръ употребленія схоластическихъ категорій можно видѣть въ lib. III § 20, гдѣ Ѳеофанъ опредѣляетъ понятіе «посланничества» со стороны терминовъ a quo и ad quem.

[4]) Полные силлогизмы употребляются, напримѣръ, въ lib. I §§ 6—7 pp. 315—316 (въ опроверженіи Франциска Суареца) и §§ 11—13 pp. 324—327 (въ опроверженіи послѣдователей Суареца).

[5]) Такъ, въ lib. II § 301 (гдѣ опровергается одно изъ доказательствъ Крелла) Ѳеофанъ въ поясненіе мысли о томъ, что ученіе объ исхожденіи Св. Духа не предполагаетъ непремѣнно мысли о начальности бытія Его, приводитъ слѣдующій примѣръ изъ явленій природы: свѣтъ солнца и образы (species) созерцаемыхъ нами вещей непрерывно истекаютъ (emanant) изъ своихъ субъектовъ, и однако произошли не послѣ субъектовъ, но вмѣстѣ съ ними.

[6]) Напримѣръ, въ lib. I § 113, lib. III §§ 143—145, § 149 num. 1 и 2, § 186 num. 1, § 295 num. 2.

скую погрѣшность — petitio principii [1]). Наконецъ, обратимъ вниманіе на нравственное приложеніе догматическихъ истинъ (usus doctrinae), употребляемое Θеофаномъ [2]). Конечно, самый фактъ употребленія нравственныхъ приложеній, впервые появившихся лишь въ протестантскомъ богословіи (католическое и православное богословія ихъ не знали), свидѣтельствуетъ о подражаніи протестантамъ. Но характеръ нравственныхъ приложеній Θеофана отличается отъ характера таковыхъ же приложеній протестантскихъ богослововъ. Съ одной стороны usus doctrinae Θеофана не имѣетъ той схоластической расчлененности, какою отличаются нравственныя приложенія такихъ богослововъ, какъ Аманда Полянскаго (у котораго usus догматическихъ истинъ обыкновенно раздѣляется на διδασκαλία, или doctrina, ἔλεγχος или redargutio, ἐπανόρθωσις, или correctio, παιδία, или instructio, παράκλησις, или consolatio) и Герарда (у котораго usus practicus раздѣляется на παρακλητικὸς, или consolatorius, παραινετικὸς, или exhortatorius, νουθετικὸς и пр.); съ другой стороны Θеофановъ usus doctrinae лишенъ того піэтистическаго духа, какимъ проникнутъ suspirium Голлазія [3]). Приложенія Θеофана суть нравственно богословскія разсужденія, принимающія иногда проповѣдническій тонъ, соединенный съ глубиною и искренностію чувства [4]). Наконецъ, эти приложенія не имѣютъ того общаго характера, въ силу котораго они могли бы быть отнесены къ какому угодно времени, могли бы быть приписаны какому угодно автору, напротивъ въ нихъ по мѣстамъ довольно ярко просвѣчиваетъ личность Θеофана: такъ, здѣсь часто встрѣчаются сильныя обличенія лицемѣрія (наприм., въ lib. I § 90 p. 399, § 120 p. 421 и § 148 p. 451), въ которыхъ всякій узнаетъ энергичнаго автора

---

[1]) Напримѣръ, въ lib. II §§ 59 и 268. Въ полемикѣ съ папистами Θеофанъ почти вовсе не прибѣгаетъ къ petitio principii. Отсюда можно заключить, что онъ не раздѣлялъ того мнѣнія нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ (къ каковымъ относится, напримѣръ, Коридалъ, греческій богословъ XVII вѣка: см. его epistola dogmatica въ Tractatus Adami Zoernikaw Regiomonti 1774—1775 p. 1074), по которому въ папистическихъ доказательствахъ наиболѣе часто встрѣчается ошибка petitio principii.

[2]) Въ первой книгѣ системы Θеофана нравственное приложеніе дѣлается почти въ каждой главѣ; во II книгѣ находится только одно нравственное приложеніе—въ концѣ всей книги; въ третьей же книгѣ нѣтъ ни одного приложенія. Это напоминаетъ намъ систему Аманда, у котораго во II кн. (въ ученіи о единомъ Богѣ) нравственный выводъ дѣлается почти въ каждой главѣ, а въ III кн. (въ ученіи о троичномъ Богѣ) совершенно нѣтъ нравственныхъ приложеній.

[3]) Нравственныя приложенія Голлазія (suspiria) носятъ характеръ молитвъ, обращенныхъ къ Богу. Вотъ — для примѣра одно такое приложеніе, дѣлаемое Голлазіемъ къ ученію «de summo mysterio trinitatis». «Te, fons divinitatis et conditor orbis, Pater aeterne; te, nec posterior, nec minor Patre, servator generis humani et sospitator, aeterne Fili; te, qui ab utroque procedis neutri majestate inferior etc. p. 350. Exam. theol. acroamat.

[4]) Такимъ проповѣдническимъ тономъ отличается, напримѣръ, вторая половина нравственнаго приложенія, находящагося въ lib. I, § 148.

книги о блаженствахъ противъ ханжества и лицемѣрія—пороковъ, составлявшихъ нравственное пятно тогдашняго русскаго общества.

Въ заключеніе рѣчи о пріемахъ изложенія Ѳеофана въ изслѣдуемыхъ трактатахъ мы скажемъ тоже и тѣми же словами, что и какими словами сказалъ г. Червяковскій о методѣ введенія въ богословіе Ѳеофана: принадлежа по своимъ источникамъ къ XVII вѣку, изслѣдуемые трактаты по своему методу изложенія могутъ быть отнесены только къ тому времени, въ которое они дѣйствительно появились въ свѣтъ, т. е. къ началу XVIII столѣтія, хотя естественно отражаютъ на себѣ нѣкоторыя черты предшествовавшаго вѣка [1]).

Отдѣлъ третій.

Значеніе данныхъ трактатовъ Ѳеофана въ исторіи отечественнаго богословія.

Глава VIII.

До сихъ поръ мы обсуждали трактаты Ѳеофана о Богѣ въ Себѣ Самомъ, стоя главнымъ образомъ на почвѣ произведеній западноевропейской мысли,—на почвѣ западной философіи, социніанства, протестанства и римско-католичества; до сихъ поръ мы смотрѣли на Ѳеофана, какъ на европейскаго богослова, каковымъ онъ, дѣйствительно, прежде всего и является,—судили о немъ съ точки зрѣнія тѣхъ явленій западной мысли, которыя по преимуществу вліяли на его богословствованіе и по преимуществу опредѣляли характеръ послѣдняго. Но для полной оцѣнки изслѣдуемыхъ трактатовъ этого недостаточно. Хотя Ѳеофанъ, этотъ горячій поклонникъ западноевропейской науки, далеко не былъ славянофиломъ и довольно круто обращался съ многимъ изъ того, что справедливо чествовалъ православный народъ; тѣмъ не менѣе теоретически-научныя потребности православнаго богословія онъ прекрасно понималъ и изъ сознанія ихъ выходилъ въ своихъ богословскихъ трудахъ: онъ заимствовалъ лучшее изъ западнаго богословія для того, чтобы, внеся оное въ отечественное богословіе, возвысить послѣднее въ научномъ отношеніи въ интересахъ православія. Поэтому для полной оцѣнки изслѣдуемыхъ трактатовъ существенно важно взглянуть на нихъ съ точки зрѣнія отечественнаго богословія, сравнить ихъ съ предшествующимъ имъ и послѣдующимъ за ними состояніями ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ въ отечественномъ богословіи. Для этого, конечно, намъ нѣтъ нужды обозрѣвать состояніе ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ въ нашемъ богословіи, начиная съ самаго введенія христіанства въ нашемъ отечествѣ;—а достаточно лишь обозрѣть состояніе того ученія со времени появленія у насъ перваго наиболѣе полнаго научнаго богословскаго произведенія — „Просвѣтителя“ Іосифа Во-

---

[1]) Изслѣдованіе Пл. Червяковскаго въ Христ. Чт. 1878 г. ч. I стр. 321.

лоцкаго, т. е. съ конца XV и начала XVI вѣковъ; изъ послѣдующаго же за Ѳеофаномъ времени намъ слѣдуетъ сосредоточить свое вниманіе главнымъ образомъ на состояніи даннаго ученія въ нашемъ богословіи XVIII и начала XIX столѣтій, въ каковой періодъ по преимуществу сказалось вліяніе Ѳеофанова богословствованія. При такихъ условіяхъ мы правильно и болѣе или менѣе полно поймемъ значеніе разсматриваемыхъ трактатовъ.

А. Состояніе ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ въ отечественномъ богословіи до Ѳеофана Прокоповича и отношеніе къ нему ученія послѣдняго о томъ же.

Ученіе о свойствахъ Божіихъ и вообще о единомъ Богѣ въ отечественномъ богословіи до Ѳеофана Прокоповича раскрыто было весьма мало. Ученіе о свойствахъ Божіихъ раскрывалось главнымъ образомъ со стороны субъективной, а не со стороны объективной: на свойства Божіи смотрѣли больше какъ на „имена“ Божіи, чѣмъ какъ на дѣйствительныя формы бытія Бога. Такъ, въ XVI в. Зиновій Отенскій въ своемъ трудѣ „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи“ (въ гл. 38) выясняетъ нѣкоторыя свойства Божіи (всемогущество, премудрость, благость, праведность, долготерпѣніе и милость), уча о нихъ только какъ объ „именахъ“ Божіихъ [1]). Въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія [2]) между многочисленными наименованіями Бога: „Богъ“, „о ѳеосъ“, „деусъ“, „готъ“, „егее“, „егованъ“, саваоѳъ“ и пр. перечисляются „имена Божія разньствующая отъ твари и являющая естество Его едино“ (безначальный, недовѣдомый, неиспытаемый, несотворенный, неподвижимый, крѣпкій, непреложный, невидимый) [3]) и „знаменія изображающая естества Божія“ (святый, праведный, крѣпкій, милостивый, благоутробный, премудрый, благій) [4]); хотя уже здѣсь есть рѣчь между прочимъ и о „существенныхъ *свойствахъ*“ Божіихъ [5]). При этомъ у Лаврентія Зизанія выдвигается на видъ идея безконечнаго различія между Богомъ и тварью: „едино есть естество несотвореное Божіе и едино сотвореное, третіяго же нѣсть естества, ни сотворенаго, ниже несотвореного; но токмо два суть естества“ [6]). Эта идея выдвигается на видъ и въ „Зерцалѣ богословія“ Кирилла Транквилліона (въ первый разъ напечатанномъ въ 1618 г.) [7]): изъ всѣхъ свойствъ Божіихъ здѣсь спеціально говорится только о „*преимущественности*“ Божіей (въ 5-й главѣ первой части), состоящей въ томъ, что Богъ есть „бытность надъ всѣ

[1]) Изданіе Казань 1863, стр. 780—781.

[2]) Катихизисъ этотъ въ первый разъ былъ напечатанъ въ Москвѣ въ 1628 г. (Истор. рус. ц. Филарета, вып. IV, 1857 г., стр. 121, примѣч 268). Мы пользуемся гродненскимъ изданіемъ 1783 г.

[3]) л. 205. [4]) л. 205 на обор.

[5]) «Сіе есть свойство существенное, еже раздѣляется отъ существа созданія своего и воспѣвается превыше всякаго сущаго существа»; сюда относятся—благость, премудрость, вѣчность, «яко Богъ богомъ», яко Господь господемъ» и пр. (л 219 на обор.). [6]) л. 212 на обор.

[7]) Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина грекороссійской церкви, Спб. 1827 г. т. I, стр. 355. Мы пользуемся изданіемъ 1695 г.

бытности“ [1]), „первѣйше есть и вышше всѣхъ бытностей“ [2]). Еще меньше, чѣмъ ученіе о свойствахъ Божіихъ, раскрываемы были доказательства бытія Божія: атеизмъ былъ рѣдкимъ явленіемъ между русскими людьми и потому не было поводовъ къ обоснованію великой истины бытія высочайшаго Существа, хотя еще въ XVI в. мы находимъ глубоко-философскій опытъ изложенія доказательствъ бытія Божія (противъ еретика Ѳеодосія Косого) въ вышеупомянутомъ сочиненіи Зиновія Отенскаго „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи“ [3]). Болѣе обстоятельное раскрытіе ученія о бытіи Божіемъ и вообще о единомъ Богѣ является только въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣковъ въ богословскихъ курсахъ московской академіи и кіевской коллегіи [4]): такъ, въ богословской системѣ ректора кіево-могилянской коллегіи Іоасафа Кроковскаго (читанной съ 1693 по 1697 г.) находятся disputationes de existentia Dei, de ejusdem

---

[1]) Л. 6 наобор

[2]) Л. 7. Упоминаемая идея лежитъ также въ основѣ дѣленія всей системы Транквилліона на двѣ части: «о пресущественномъ существѣ Божіемъ» и «о четвертомъ мірѣ». «Тилко двѣ рѣчи (т. е. вещи) на свѣтѣ разныхъ: Богъ и створенія», говоритъ Транквилліонъ, «а ту разность великая межи Богомъ и сътворенямъ» (л. 9 на обор.). Различеніе Ѳеофана между дѣятельностію Бога ad intra и дѣятельностію Его ad extra explicite высказывается въ Nowa miara starey wiary»rocu P. 1676, Лазаря Барановича (стр 137 и слѣд.) и въ «Stary kosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie ducha S. od Oyca Same nie od Syna pokazuie», roku P. 1678, Іоанникія Галятовскаго (I ч. стр. 67).

[3]) Доказательства бытія Божія находятся въ первомъ «пришествіи крылошанъ» этого сочиненія (гл. 5—7 или стр. 51—69). Доказательства эти суть слѣдующія: космологическое (гл 5, 7 a.), доказательство отъ общаго согласія народовъ (гл. 6) и физико-телеологическое (гл. 7 b.). Доказательство космологическое излагается въ трехъ формахъ, изъ которыхъ въ первой дѣлается заключеніе отъ существованія различныхъ родовъ *животныхъ* къ бытію Творца (гл. 5a), во второй—отъ *міра вообще* къ бытію Творца (гл. 5b) и въ третьей—отъ измѣняемости и «небезначальности» небесъ, земли, воздуха и звѣздъ къ бытію «Неизмѣняемаго» и «Безначальнаго» (гл. 7a). Особенно замѣчательна первая форма космологическаго доказательства: здѣсь самобытный отечественный богословъ выходитъ изъ вопроса о томъ, «птица ли первобытное яицамъ, понеже птицы яица ражаютъ, или яица птицамъ первобытное, понеже изъ яицъ ражаются птицы» (стр. 53), и даетъ на этотъ вопросъ умный отвѣтъ, что на основаніи данныхъ «лѣтописательныхъ книгъ» нельзя выбиться изъ этой диллемы; при этомъ авторъ приводитъ возраженіе, состоящее въ томъ, что животныя могли произойти изъ воздуха, и въ опроверженіе онаго вполнѣ основательно доказываетъ «несамобытность» животныхъ ссылкою на *опытъ*: «Се убо преидоша лѣтъ 7074», говоритъ онъ, «и по воздушному пошествію и по обхожденію временъ не бысть никогда же нигдѣ же самобытно родоначальное животное нѣкое, или птица, или гадъ, или звѣрь, или скотъ, или человѣкъ, даже и доднесь ново никаковое незнаемое или отлично» (стр. 56).

[4]) Богословскія системы, читанныя въ указанное время въ упомянутыхъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, находятся въ рукописяхъ въ библіотекахъ московской духовной академіи и кіево-печерской лавры· вслѣдствіе внѣшнихъ условій мы не могли имѣть ихъ подъ руками и потому не можемъ сообщить о нихъ точныхъ свѣденій какъ по данному, такъ и по нижеслѣдующимъ вопросамъ.

simplicitate, invisibilitate, scientia, voluntate, providentia [1]); въ богословской системѣ ректора московской славяно-латинской академіи Ѳеофилакта Лопатинскаго (читанной въ 1706—1710 гг.) между чтеніями перваго года находится особое схоластическое чтеніе о единомъ Богѣ [2]).

Несравненно болѣе, чѣмъ ученіе о единомъ Богѣ, раскрыто было ученіе о св. Троицѣ. Этотъ догматъ есть одинъ изъ наиболѣе раскрытыхъ во всей догматикѣ до-петровскаго періода. Ученіе о св Троицѣ было, такъ сказать, матеріальнымъ принципомъ богословія нашихъ предковъ, каковое начало неложно указывало имъ чутье православія. И, дѣйствительно, мы видимъ, что это ученіе раскрываемо было какъ со стороны отрицательной (полемически), такъ и со стороны положительной (систематически). Обратимся къ обѣимъ этимъ сторонамъ. Полемически ученіе о св. Троицѣ раскрываемо было, съ одной стороны, противъ евреевъ [3]), съ другой стороны — противъ еретиковъ-антитринитаріевъ, каковыми были: жидовствующіе, послѣдователи ереси Ѳеодосія Косого и социніане. Евреи, всегда составлявшіе въ юго западной Россіи большую соціальную силу и всегда возбуждавшіе въ христіанахъ чувство вражды къ себѣ, иногда очень рѣзко заявляли о своей религіи, особенно во время движеній, происходившихъ по поводу появленія лжемессій. Не удивительно поэтому, что отечественные богословы иногда считали нужнымъ полемизировать съ этими исконными врагами христіанъ въ огражденіе христіанскаго ученія. Такъ въ „книгѣ о вѣрѣ единой, истинной и православной“, московскаго изданія 1648 г., главу 29 составляютъ „сказаніе о св. Троицѣ отъ пророковъ и отвѣты *жидомъ*“: здѣсь христіанское ученіе о Троицѣ положительно доказывается исключительно на основаніи св. Писанія ветхаго завѣта, по преимуществу на основаніи кн. Бытія (1 гл., 26; 3 гл. 22; 11 гл., 7; 18 гл.— явленіе Аврааму трехъ мужей; 26 гл.) и кн. псалмовъ Давида (изъ псалмовъ Давида приводятся между прочимъ свидѣтельства о „превѣчномъ“ и „послѣднемъ“ рожествѣ Христа, о Его крещеніи, распятіи, погребеніи, воскресеніи, вознесеніи, сѣдѣніи одесную Отца, судѣ надъ народами и „призваніи языкъ“). Самое обширное полемическое сочиненіе противъ евреевъ есть сочиненіе черниговскаго архимандрита Іоанникія Галятовскаго „Мессіа правдивый Іисусъ Христосъ Сынъ Божій“ („з типографіи кіевопечерской, року 1669“), посвященное „Мессіи правдивому“ [4]). Здѣсь подробно доказывается

[1]) Исторія кіевской академіи, Булгакова, Спб., 1843 г., стр. 74.

[2]) Исторія московской славяно-греко-латинской академіи. С. Смирнова, Москва 1855 г.. стр. 137

[3]) Писались еще полемическія сочиненія противъ магометанъ (напр. «Инока Максима грека», отвѣты христіаномъ противу агарянъ, хулящихъ нашу православную вѣру христіанскую» и др.); но такъ какъ эти сочиненія не имѣли большаго значенія въ поступательномъ раскрытіи ученія о св. Троицѣ, то разсмотрѣніе ихъ мы считаемъ для себя излишнимъ.

[4]) Это сочиненіе написано по поводу появленія между евреями лже-мессіи «Саббеа Себѣ» (см. «предмова до всѣхъ христіанъ правовѣрныхъ»).

христіанское ученіе о св. Троицѣ какъ положительно, такъ и полемически. Догматъ собственно о троичности Лицъ въ Богѣ доказывается во второй части этой „розмовы (т. е. бесѣды) о Мессіи» [1]: здѣсь въ пользу этого догмата приводятся 12 доводовъ изъ свящ Писанія ветхаго завѣта —Быт. 1. 26, 2. 18, 3. 22, 11, 7, 18 гл. (явленіе Аврааму трехъ мужей), Исх. 6. 3, 48. 16, 42, 1, Псал 66, 7—8, 44. 8, 56. 9 („*востани слово моя, востани псалтири и гусли: востану рано*“), и Екклез. 4. 12 („*вервъ треплетенный не скоро расторгнется*“), и 12 доводовъ изъ Писанія новаго завѣта: Мѳ. 3 гл. (богоявленіе во время крещенія Господа во Іорданѣ), 17 гл. (богоявленіе во время Преображенія Господа), Іоан. 14. 16, 15. 26, Мѳ. 28. 19, 1 Іоан. 5. 7, 2 Коринѳ. 13. 13, 1 Кор. 8. 4—6, Тит 3. 5—6, Дѣян. 2. 33, 10. 38 и Лук. 4. 18 [2]). Частнѣйшее ученіе о божествѣ Сына Божія находится въ первой части „розмовы о Мессіи“ въ „третіемъ пророцствѣ“. Здѣсь доказывается «предвѣчное рождество Христа Мессіи, ведлугъ божеской натуры Его, отъ Сына безъ Матки“ [3]) на снованіи мѣстъ Писанія ветхаго завѣта—Псал. 2. 7 [4]) Притч. 8. 22 и 30, Псал. 109. 3 [5]) и изъ мѣстъ новаго завѣта—Ев. Іоан. 1. 1 и 8 гл. [6]); затѣмъ доказывается существованіе „Божеской натуры во Христѣ“ тѣми мѣстами Писанія ветхаго завѣта, которыя въ Писаніи новаго завѣта прилагаются ко Христу, а именно: Ис. 40. 3 и св. Іоан. 1. 23, Ис. 9. 6 и Лук. 2. 11, Мѳ. 23. 34, 1 Кор. 10. 1 и 4, Исх. 31. 13 и Мѳ. 12. 8, Псал. 64. 5 и Іоан. 13. 18, Малах. 3. 6 и Евр. 1. 11—12, Іоиль 2. 31 и Мѳ. 24. 29—30, Псал. 44. 7 и Евр. 1. 8, Псал. 101. 26 и Евр. 1. 10, Ис. гл. 6 и Іоан. 12. 40—41, Ис. 35. 4—6 и Мѳ. 15. 30 — 31, Исх. 3. 14 и Апокал. 1, 8, Исх. 44. 6 и Апок. 1, 8 [7]); наконецъ, опровергаются возраженія, дѣлаемыя противъ божества Христа на основаніи болѣе, чѣмъ 20 различныхъ мѣстъ св Писанія новаго завѣта [8]).

---

[1]) Все упоминаемое сочиненіе Голятовскаго (иначе называемое «розмова о Мессіи») дѣлится на двѣ части—положительную и отрицательную, изъ которыхъ въ первой объясняются 50 ветхозавѣтныхъ пророчествъ и 12 ветхозавѣтныхъ прообразовъ («фѣгуръ») о Мессіи, а во второй отвергаются 24 «знака о Мессіи», приводимые евреями въ доказательство того, что обѣтованный Мессія еще не пришелъ.

[2]) Листы 291—297. [3]) Листъ 17.

[4]) Листъ 17. [5]) Листъ 25. [6]) Тамъ же.

[7]) Л. 28—33. Кромѣ того на л. 23 на обор. божество Христа доказывается текстомъ Филипп. 2. 6—7: «*Иже во образѣ Божіи сый не восхищеніемъ непщева быти* равенъ Богу».

[8]) Л 22 на обор.—38. Эти мѣста Писанія суть слѣдующія: 1) Дѣян 20 «*блаженнѣе есть паче дяти, нежели пріимати*», 2) Мѳ. 28: «*дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли*», 3) Іоан. 5. «*дастъ и Сынови живота имѣти въ Себѣ*», 4) Мѳ. 11· «*Вся Ми предана суть Отцемъ Моимъ, и никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ*», 5) Филипп. 2: «*даде Ему имя, еже паче всякаго имени*», 6) Іоан 17: «*да будутъ едино, якоже и Мы едино есмы*», 7) Іоан. 20: «*восхожу ко Отцу моему и Отцу вашему и Богу моему и Богу вашему*», 8) Дѣян. 2: *да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ* сотворилъ *есть, сего Іисуса его же вы распясте*», 9) Іоан. 10 «*Нѣсть ли писано въ законѣ вашемъ: Азъ рѣхъ, бози есте, аще оны рече боги, къ нимъ же Слово божіе бысть, и не*

Частнѣйшее ученіе о Духѣ Святомъ излагается въ той же первой части даннаго сочиненія Галятовскаго въ 50-мъ пророчествѣ: божество Св Духа здѣсь доказывается 8 доводами изъ Писанія новаго завѣта—Мѳ. 28. 19, Дѣян. 5. 4, 1 Кор. 12. 4—6, 2. 11, 12. 7—11, Дѣян. 15. 28 и 13. 2 [1]), четырмя доводами изъ Писанія ветхаго завѣта—2 Цар. 23. 2, Прем. Сол. 7. 22 и 1. 7, Іов. 33. 4 [2]), изъ сравненія Быт. 11. 7 съ Дѣян. 2. 4 и изъ сравненія мѣстъ—Ис. 43. 1, Іерем. 10. 1 и Іезек. 6. 3 съ мѣстами—2 Петр. 1. 21, Дѣян. 28. 25 и 5. 51—52 [3]); наконецъ, опровергаются и возраженія, дѣлаемыя противъ божества св. Духа на основаніи различныхъ мѣстъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣта [4]). Обозрѣвая всѣ эти доказательства изъ Писанія, приводимыя противъ евреевъ какъ въ московской „книгѣ о вѣрѣ единой“, такъ и въ сочиненіи „Мессіа правдивый“, мы легко замѣтимъ, что въ общемъ больше приводится доказательствъ изъ ветхаго завѣта, чѣмъ изъ новаго, каковое явленіе, конечно, вполнѣ объяснимо изъ характера религіи опровергаемыхъ противниковъ.—Другаго рода противники, въ полемикѣ съ которыми раскрываемо было ученіе о св. Троицѣ, были отечественные христіанскіе еретики, отрицавшіе этотъ догматъ, таковы были въ XV в. жидовствующіе, считавшіе Сына и Св. Духа безличными дѣйствіями единаго Бога Отца [5]) и въ XVI в. послѣдователи ереси Ѳеодосія Косого, который проповѣдывалъ „Бога единаго быти, а не въ Троицы“ [6]), и „Христа проста человѣка“ [7]), „а не

можетъ разоритися Писаніе, єгоже Отецъ освяти и посла въ міръ», 10) Лук. 18: *что Мя глаголеши блага? никтоже благъ токмо единъ Богъ*», 11) Іоан. 14: *Отецъ болій Мене есть*», 12) 1 Кор. 15: «*тогда и Самъ Сынъ покорится покорившему Ему всяческая*». 13) Іоан 19· «*се человѣкъ*», 14) Мѳ. 26: «*отселѣ узрите Сына человѣческаго*», 15) 2 Кор 13: «*распятъ бысть отъ немощи*», 16) Марк. 11: «*видѣ смоковницу издалеча имущу листвіе, пріиде аще убо обрящетъ на ней, и пришедъ къ ней, ничесоже обрѣте токмо листвіе*», 17) Мѳ. 26: «*всегда бо нищихъ имате съ собою, Мене же не всегда имате съ собою*», 18) Мѳ. 27: «*тогда видѣ Іуда, предавый Его, яко осуди́ша Его, раскаявся возврати тридесяте сребренники архіереомъ*», 19) мысль о посланничествѣ Сына Отцемъ и 20) ученіе о томъ, что Сынъ «пришелъ на свѣтъ», слѣдовательно перешелъ съ одного мѣста на другое и пр. Отсюда можно заключать, что отрицательная часть доказательства божества Сына у Галятовскаго поставлена довольно широко.

[1]) Листъ 247—248. [2]) Л. 249. [3]) Л. 249 на обор. и 250.

[4]) Л. 250 на обор —252. Эти мѣста Писанія суть слѣдующія: Римл. 8 «*Самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными*», 1 Кор 2—«*Духъ бо вся испытуетъ и глубины Божія*», Псал. 103—«*Творяй ангелы своя духи*» и «*отъимеши духъ ихъ, и исчезнутъ и въ персть свою возвратятся* и Псал. 47—«*Духомъ бурнымъ сокрушиши корабли варсійскія*».

[5]) Жидовствующіе утверждали, что «Богъ Отецъ Вседержитель не имать Сына, ни Св. Духа, единосущны и сопрестольны Себѣ, и яко нѣсть святыа Троица: а еже книги глаголютъ, яко Богъ Отецъ Вседержитель имать Слово и Духъ, то есть *слово произносно*, и *духъ на воздусѣ разливается*» («Просвѣтитель» Іосифа Волоцкаго, Казань 1882 г., стр. 5).

[6]) Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи, Зиновія Отенскаго, Казань 1863, стр. 111. [7]) Тамъ же, стр. 110 и 198.

Бога“ [1]). Въ опроверженіе ереси жидовствующихъ написанъ былъ знаменитый „Просвѣтитель“ Іосифа Волоцкаго, а противъ ереси Ѳеодосія Косого написано было еще болѣе замѣчательное сочиненіе Зиновія Отенскаго „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи“. Въ первомъ словѣ „Просвѣтителя“ доказывается личное бытіе и божество Сына [2]) и Св Духа [3]) исключительно на основаніи Писанія ветхаго завѣта, такъ какъ жидовствующіе признавали авторитетъ только Писанія ветхаго завѣта [4]). Здѣсь приводятся свидѣтельства изъ книгъ—Бытія [5]), Исхода, Псалмовъ, Даніила, Исаіи, Числъ, Второзаконія, Притчей, Варуха, Іереміи, Захаріи и Михея въ доказательство того, что Сынъ есть совѣтникъ Отцу, творецъ неба и земли, „предвѣчный“, „пророкъ“, „звѣзда отъ Іакова“, „камень“ и проч.; почти исключительно изъ тѣхъ же самыхъ книгъ приводятся свидѣтельства въ доказательство того, что Св. Духъ есть совѣтникъ Отцу, творецъ, „содѣтель“, посылающій пророковъ и проч. Вообще свидѣтельства изъ Писанія приводятся здѣсь въ обиліи. но безъ всякаго опредѣленнаго порядка и безъ всякихъ рубрикъ [6]). Въ сочиненіи „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи“ кругъ выбора доказательствъ изъ Писанія еще тѣснѣе и уже, чѣмъ въ „Просвѣтителѣ [7]): ученіе о св. Троицѣ здѣсь излагается главнымъ образомъ на основаніи Моисеева пятокнижія въ соотвѣтствіе тому, что Косой Моисеевымъ книгамъ приписывалъ авторитетъ предпочтительно предъ всѣми остальными книгами Писанія ветхаго и новаго завѣта, называя первыя „столповыми“ книгами [8]). Такъ, въ

---

[1]) Тамъ же, стр. 217.

[2]) Изданіе Казань, 1882 г., стр. 26—39. [3]) Тамъ же, стр. 40—44.

[4]) «Еретици», говоритъ препод. Іосифъ, «не пріемлютъ свидѣтельства апостольскаго и отечьскаго, но точію пророчьскаа свидетельства глаголютъ пріимати, аще и неблагочестивымъ разумомъ. Сего ради едина пророчьскаа свидѣтельства здѣ напишемъ: къ еретикомъ бо намъ слово, жидовская мудрьствующимъ». Просвѣтитель, стр. 26.

[5]) Весьма обстоятельно объясненъ здѣсь текстъ: *«сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію* (стр. 26—28) При толкованіи этого мѣста Іосифъ обращаетъ вниманіе на слово *«сотворимъ»* и затѣмъ на слова *«по образу нашему и поподобію»*

[6]) Кратко божество Сына и Св. Духа доказывается изъ Писанія ветхаго и новаго завѣта въ 5-мъ словѣ (стр 103—106), по поводу объясненія явленія Аврааму трехъ мужей (въ которыхъ Іосифъ видитъ три Лица св. Троицы). Помимо этого во 2-мъ словѣ доказывается, что Христосъ Сынъ Божій уже пришелъ на землю здѣсь приводятся пророчества о времени рожденія Христа (Быт. 49. 10, Дан. 9. 25 и 2. 31—36), Его распятіи (изъ Исаіи, Захаріи, Іереміи, Псалмовъ и Числъ), Его воскресеніи (изъ Псалмовъ, Захаріи, 1 Цар., Исаи) и Его второмъ пришествіи (изъ Малахіи, Исаіи, Іоиля, Псалмовъ и Даніила). Особенно хорошо объясненъ здѣсь текстъ Дан. 9. 25 (о 70 седминахъ; это объясненіе въ сущности тожественно съ объясненіемъ даннаго мѣста, предложеннымъ во «Введеніи въ православное богословіе», преосв. Макарія).

[7]) «Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи», Казань, 1863, стр. 208.

[8]) Данное сочиненіе Зиновія дѣлится на десять пришествій крылошанъ», или бесѣдъ, и на 56 главъ (по другому дѣленію, идущему рядомъ съ первымъ).

„первомъ пришествіи крылошанъ“, гл. 8—20, Зиновій приводитъ до 11-ти доказательствъ догмата о св. Троицѣ исключительно изъ Моисеевыхъ книгъ. Изъ всѣхъ этихъ доказательствъ особенно выдаются по своей философской постановкѣ первыя два. Въ одномъ изъ нихъ изъ понятія о Богѣ „живомъ“ (т. е. личномъ) выводится, что Отецъ имѣетъ Слово и Духъ: если Богъ—живъ, то Онъ не можетъ быть „безсловеснымъ и бездушнымъ“ (гл. 8). Другое доказательство основывается на текстѣ Быт. 1. 26: „*сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію*“ [1]). Здѣсь послѣ объясненія слова „*сотворимъ*“ (изъ того, что сказано „*сотворимъ*“, въ формѣ совѣта, а не „*сотворите*“ въ формѣ повелѣнія, Зиновій заключаетъ, что Богъ обращается къ *равночестнымъ* Себѣ) Зиновій обращаетъ вниманіе на слово „*образъ*“: образъ Божій проявляется въ человѣкѣ, разсуждаетъ онъ, въ трехъ видахъ— въ „умѣ“, „словѣ“ и „духѣ“, слѣдовательно и въ Богѣ—ни меньше ни больше какъ только три Лица, слѣдовательно и Богъ въ данномъ случаѣ совѣтовался съ Словомъ и Духомъ [2]). Эти два доказательства могутъ служить примѣромъ умозрительнаго раскрытія богословскихъ доказательствъ Зиновія. Вообще философскій элементъ въ трудѣ Зиновія находится гораздо въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ въ „Просвѣтителѣ“: въ этомъ между прочимъ заключается прогрессъ перваго труда предъ послѣднимъ въ отношеніи къ данному догмату. Другое, въ чемъ обнаруживается прогрессъ труда Зиновія предъ „Просвѣтителемъ“ состоитъ въ томъ,

[1]) Главы 9—13, стр. 87—112.

[2]) Понятіемъ «*образъ*» Зиновій пользуется очень широко, проводя аналогіи между образомъ Божіимъ въ человѣкѣ и божескою природою. Умъ нашъ раждаетъ слово «безтѣлеснѣ», «безстрастно», подобно этому и Слово Божіе «рожено нестрастно» (стр. 71—72). «Умъ ражаетъ слово безъ зачатія, безъ мѣшканія, кромѣ женства, безъ предѣла и кромѣ времене» (стр. 109). «Умъ бо рожаетъ слово, духомъ же являемо и духомъ убо, исходящимъ изъ устъ человѣка, познаваемо отечество ума и слова роженіе, якоже и въ самомъ божествѣ Духомъ Божіимъ познавается право вѣрующимъ Бога отечество и Слова Его сыновство соприсноное» (стр. 103). Остальныя доказательства, кромѣ приведенныхъ двухъ, заимствуются изъ слѣдующихъ мѣстъ Пятокнижія: 1) изъ текста: «*Слыши, Израилю, Господь Богъ твой Господь единъ есть*» (гл. 14), 2) Быт. 11. 7: «*Пріидите сошедше смѣсимъ языкъ ихъ*» (гл. 15), 3) изъ явленія Аврааму трехъ мужей, подъ которыми Зиновій разумѣетъ трехъ Лицъ св. Троицы (гл. 16, стр. 130—138), 4) изъ пришествія двухъ ангеловъ въ Содомъ и Гоморру, изъ чего выводится бытіе Слова и Св. Духа (по Зиновію, и Св. Духъ являлся въ ветхомъ завѣтѣ въ видѣ ангела—гл. 17, стр. 138—147), 5) изъ явленія Бога (здѣсь Зиновій разумѣетъ Сына) Аврааму при жертвоприношеніи Исаака (гл. 18, стр. 148—154), 6) изъ явленія Бога Іакову въ видѣніи имъ лѣствицы и въ борьбѣ съ нимъ мужа (въ обоихъ этихъ случаяхъ разумѣется Сынъ—гл. 19, стр. 155—167), 7) изъ благословенія Іаковомъ своихъ внуковъ (гл. 19, стр. 170—172) 8) изъ явленія Бога Моисею при купинѣ (Исх. гл. 3) и «показанія славы Божества а горѣ Моисею» (Исх. гл. 33), гдѣ въ обоихъ случаяхъ, по объясненію Зиновія, являлся Моисею Сынъ Божій (гл. 20, стр. 173—196), и 9) изъ Числъ 25. 4: «*И рече Господь къ Моисею: поими вся главы людски и обличи я Господу прямо солнцу*», гдѣ Зиновій обращаетъ вниманіе на то, что Господь повелѣваетъ обличить главы людски къ «*Господу*» же (гл. 20, стр. 197—198).

что въ немъ полемическій элементъ находится въ большемъ объемѣ, чѣмъ у Іосифа Волоцкаго: возраженія Косого противъ божества Христа, дѣлаемыя имъ на основаніи текстовъ — Дѣян. 2. 36. „*да разумѣетъ весь домъ израилевъ, яко и Господа и Христа сотворилъ есть Богъ сего Іисуса, его же вы распясте*“ и 1 Тимоф. 2. 5: „*единъ бо есть Богъ и единъ ходатай Богу и человѣкомъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ*“ [1]), спеціально опровергаются въ третьемъ „пришествіи крылошанъ“, гл. 22-й [2]); текстъ, на основаніи котораго Косой отрицалъ догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ, Второз. 6. 4: „*слыши, Израилю, Господь Богъ твой Господь единъ есть*“ [3]) въ опроверженіе его же объясняется въ первомъ „пришествіи крылошанъ“ гл. 14. Такимъ образомъ какъ противъ жидовствующихъ, такъ и противъ послѣдователей Ѳеодосія Косого полемика велась по преимуществу на основаніи св. Писанія ветхаго завѣта.—Кромѣ самобытныхъ русскихъ антитринитаріевъ, отечественные богословы полемизировали съ иноземными антитринитаріями—социніанами. Такъ какъ мѣстомъ процвѣтанія социніанъ была смежная съ Россіей Польша и такъ какъ они пропагандировали свое ученіе и въ Россіи [4]), то ясно, что отечественные богословы не могли безмолвно относиться къ ихъ ученію. И дѣйствительно мы находимъ, что еще въ XVI в. православные богословы писали сочиненія противъ социніанъ: извѣстны проникнутыя чувствомъ кротости посланія старца Артемія [бывшаго игумена троицкаго Сергіева монастыря къ Симону Будному [5])]. Но такъ какъ въ этихъ посланіяхъ относительно ученія о св. Троицѣ говорится мало и такъ какъ православіе самого Артемія (котораго нѣкоторые современники заподозривали въ антитринитаріанствѣ) составляетъ предметъ спора, то мы оставляемъ упомянутыя посланія и переходимъ къ XVII вѣку. Замѣчательный памятникъ полемики съ социніанами отъ XVII в. находится въ сочиненіи Захаріи Копыстенскаго „Книга о вѣрѣ единой, святой, соборной, апостольской церкви“, Кіевъ 1619 г. (иначе называемомъ „Азаріева вѣра“), откуда эта полемика всецѣло перепечатана въ такъ называемую Кириллову книгу (1644 г.). Въ этихъ сочиненіяхъ социніане называются

---

[1]) См. еще «Истины показаніе», стр. 43.

[2]) Слово «*сотворилъ*», находящееся въ текстѣ—Дѣян. 2. 36, Зиновій объясняетъ въ смыслѣ воскресенія изъ мертвыхъ: Іисусъ «отъ Бога *сотворенъ изъ воскресенія мертвыхъ и Господь и Христосъ*, а не оставленъ въ клятву, якоже повѣшенніи на древѣ прочіи мертвецы» (стр. 234). Въ объясненіе указанныхъ двухъ текстовъ, на которые ссылается Косой, Зиновій приводитъ до 15 свидѣтельствъ о божествѣ Христа изъ новаго завѣта (эти тексты не имѣютъ здѣсь самостоятельнаго значенія,—они имѣютъ здѣсь значеніе лишь постольку, поскольку объясняютъ два вышеупомянутые текста).

[3]) Другой текстъ, на основаніи котораго Косой отрицалъ догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ есть Исх. 20. 4 и 5 (или Второз. 5, 6 и 7): «*да не будутъ тебѣ боги иніи развѣ Мене* и пр.

[4]) Объ этомъ мы говорили въ IV главѣ нашего сочиненія.

[5]) Русская историческая библіотека, издаваемая археографическою коммиссіею, т. IV, С.-Петербургъ, 1878 г.

какъ отрицавшіе божество Сына—„аріанами“ [1]), и какъ отрицавшіе крещеніе дѣтей—„новокрещенцами“ [2]) (послѣднее названіе есть польское и перешло къ намъ изъ Польши [3]). Въ обѣихъ указанныхъ книгахъ перечисляются поимянно главнѣйшіе представители соцініанства и даже (какъ въ Кирилловой книгѣ) съ присоединеніемъ біографическихъ свѣденій о нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такъ въ Кирилловой книгѣ упоминаются: Михаилъ Серветъ, который считается ученикомъ Мартина Лютера [4]), „клевретомъ Кальвиновымъ“ и родоначальникомъ „новокрещенской вѣры“ [5]), „Георгій Бляндрата“ [6]), „Павелъ алтыатусъ“ [7]) (т. е. Alciati), „Лелиусъ соцынусъ“ [8]), „Францышекъ давыдовъ“ [9]) (т. е. Францискъ Давидисъ), „Будный“ [10]), „Чеховичъ“ [11]), „Валентинъ ентилисъ“ [12]) (т. е. Gentilis). Въ кіевской книгѣ о вѣрѣ единой на стр. 28 упоминаются: „Социнъ“, „Чеховичъ“, „Статоріуши“ [13]) и „Валянтыхъ“ [14]). Въ полемикѣ съ этими учеными противниками со стороны православныхъ употребляются

---

[1]) Кіевская книга о вѣрѣ единой, стр. 10 и 28; Кирил. кн. л. 204 на обор.

[2]) Кіев. кн. о вѣрѣ един., стр. 79, 80 и слѣд. Кирил. кн. л. 136 и 222 на обор. Изъ 7-й гл. первой книги и 24 гл. второй кн. (совершенно тождественныхъ между собою), которыя озаглавливаются такимъ образомъ: «о понуреню (въ Кирилл. кн.— «о понурении») новокрещенцовъ и о крещении дѣтей христіанскихъ, которому они противни суть», ясно видна указанная нами причина наименованія соцініанъ «новокрещенцами».

[3]) Названіе «Novvo-chrzczency» (=Novo-baptisantes, Novo-baptisati, Ana-baptistae) прилагалось къ соцініанамъ въ Польшѣ еще въ XVI в., какъ это видно изъ предисловія къ первому соцініанскому «Catechesis et Confessio», напечатанному въ Краковѣ въ 1574 г. (Moshemii, Institutionum hist. eccl. ant. et rec. lib. qu., p. 715, not. p.). Изъ посланія «de vita A. Wissowatii», приложеннаго къ Bibliotheca anti-trinitariorum Sandii, видно, что соцініане получили въ Польшѣ названіе «новокрещенцевъ» 1) потому, что допускали до таинства крещенія не дѣтей, а взрослыхъ, и 2) потому, что крестили не чрезъ окропленіе или обливаніе, а чрезъ погруженіе, что полякамъ, какъ папистамъ, естественно, казалось новостію (Sandii, Bibl. anti-trin., p. 225).

[4]) Листъ 9, въ отдѣлѣ подъ заглавіемъ «Предварщему убо по сихъ написанію, покраегранесію имущо сложеніе сицево».

[5]) «Потомъ же клевретъ кальвиновъ, еще же горшій еретикъ и иконоборецъ воста, Михаилъ Серветъ, родомъ отъ Испаніи, а учился въ школѣ люторской у нѣкоего Фалера. и *той нача учити* выше клеврета своего Кальвина, *новой безбожной вѣрѣ новокрещенской*... сего Сервета сожгли въ мѣстѣ Еневѣ» (т. е. Женевѣ). Л. 160 на обор. и 161.

[6]) Л. 161. [7]) Тамъ же. [8]) Тамъ же. [9]) Тамъ же. [10]) Тамъ же.

[11]) Л. 136 на обор., 137 и 161. Въ послѣднемъ мѣстѣ (т. е. на л. 161) говорится: «а въ Люблинѣ Чеховичь» и затѣмъ дѣлается упоминаніе о религіозномъ спорѣ Чеховича съ Будныимъ. Очевидно здѣсь разумѣется Martinus Czechovius, люблинскій священникъ, умершій въ 1608 г. (Biblioth. anti-trinit. Sandii, p. 50).

[12]) Листъ 161. О Валентинѣ Гентиле сообщаются здѣсь и нѣкоторыя біографическія свѣденія.

[13]) Между соцініанами были два Статорія — Петръ Статорій старшій, ректоръ школы въ Пинчовѣ (Sandii Biblioth. anti-trinit., p. 47), и Петръ Статорій младшій (отецъ и сынъ).

[14]) Имя Валентина между соцініанскими представителями носили Гентиле и Шмальцъ.

уже иные пріемы, отличные отъ тѣхъ пріемовъ, какіе были употребляемы въ опроверженіи ученія жидовствующихъ и послѣдователей Ѳеодосія Косого. Особенности этой новой полемики состоятъ 1) въ томъ, что догматъ о св. Троицѣ теперь доказывается больше на основаніи Писанія новаго завѣта, чѣмъ на основаніи Писанія ветхаго завѣта, въ соотвѣтствіе тому, что социніане признавали догматическое значеніе только за ново-завѣтнымъ Писаніемъ, и 2) главнымъ образомъ въ томъ, что теперь важное значеніе получили доказательства изъ твореній св. отцевъ и постановленій вселенскихъ соборовъ, такъ какъ социніане обосновывали свое ученіе и на свидѣтельствахъ отцевъ [1]). Отсюда происходитъ то, что въ первой главѣ кіевской книги о вѣрѣ (каковая глава есть первая и въ Кирилловой книгѣ) догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ (послѣ краткаго подтвержденія тремя текстами: Быт. 1. 26, 1 Кор. 8. 5—6 и Мѳ. 28. 19) доказывается многочисленными свидѣтельствами отцевъ, которыя приводятся въ хронологическомъ порядкѣ—по вѣкамъ изъ первыхъ девяти вѣковъ, а именно изъ перваго вѣка приводятся свидѣтельства св. апостола Іакова въ литургіи, Прохора въ житіи Іоанна богослова, Діонисія ареопагита, ахайскихъ пресвитеровъ и діаконовъ въ ихъ посланіи и св. Игнатія богоносца, изъ втораго вѣка—свидѣтельства св. Іустина мученика, св. Иринея и Климента александрійскаго, изъ третьяго вѣка—свидѣтельства отцевъ: Григорія чудотворца, Діонисія александрійскаго и Кипріана, изъ четвертаго вѣка—свидѣтельства I и II-го вселенскихъ соборовъ, святыхъ Аѳанасія великаго, Василія великаго, Григорія богослова, Григорія нисскаго, Кирилла іерусалимскаго и Епифанія кипрскаго, изъ пятаго вѣка—свидѣтельства III и IV вселенскихъ соборовъ, св. отцевъ Златоуста, Кирилла александрійскаго и Ѳеодорита, изъ шестаго вѣка—свидѣтельство V вселенскаго собора, изъ седьмаго вѣка—свидѣтельства VI вселенскаго собора и св. Іоанна Дамаскина, изъ осьмаго вѣка—свидѣтельство VII вселенскаго собора и изъ девятаго—свидѣтельство блаж. Ѳеофилакта. Такое обширное доказательство ученія „о пресвятѣй Троицѣ“ на основаніи свидѣтельствъ отцевъ теперь впервые встрѣчается въ нашей оригинальной богословской литературѣ; раньше даннаго времени такой аргументаціи ученія о Троицѣ мы не встрѣчаемъ. Частнѣйшее раскрытіе ученія о св. Троицѣ не менѣе оригинально. Такъ, въ четвертой главѣ кіевской книги о вѣрѣ (каковая глава въ Кирилловой книгѣ есть шестая) божество Сына доказывается сначала исключительно текстами изъ Писанія новаго завѣта (Римл. 9. 5, 14. 25—26, 1 Тим. 3. 16, Тим. 2. 13, Ефес. 5. 5, Іуд. 1. 4 и Іоан. 20. 28), а затѣмъ свидѣтельствами отцевъ и учителей — Игнатія богоносца, Прохора, Діонисія ареопагита, Іустина мученика, Иринея, Оригена, Григорія чудотворца, Кипріана, I вселенскаго собора, Аѳанасія ве-

[1]) Захарій Копыстенскій въ своей книгѣ о вѣрѣ говоритъ о социніанахъ: «А ижъ нѣкоторые смѣютъ мовити, жебы апостолове и ихъ ученицы, отцы святіи, которыи были *предъ первымъ вселенскимъ соборомъ*, не мѣли вызнавати, Бога вседержителя, единого въ Троици быти» (стр. 11—12).

ликаго, Василія кесарійскаго, Григорія богослова, Кирилла іерусалимскаго и Златоуста (причемъ отеческія свидѣтельства приводятся въ хронологическомъ порядкѣ—по вѣкамъ); въ пятой главѣ той-же книги о вѣрѣ (эта глава въ Кирилловой книгѣ есть седьмая) божество Св. Духа доказывается какъ изъ св. Писанія (Іов. 33. 4. Премуд. 1. 7, Ис. 48. 16, Іезек. 1 гл., Дѣяній гл. 28 и 13, 1 Кор. 2. 11), такъ и изъ твореній св отцевъ—Дамаскина, Кирилла іерусалимскаго, Григорія богослова и Іустина мученика. Помимо этого положительнаго обоснованія ученія о св. Троицѣ, въ обоихъ данныхъ памятникахъ XVII в. находятся прямыя опроверженія возраженій противниковъ. Такъ, во второй главѣ кіевской книги о вѣрѣ и Кирилловой книги о вѣрѣ опровергается возраженіе, состоящее въ томъ, что Христосъ не былъ на небѣ до своего рожденія отъ Дѣвы Маріи [1]): въ шестой (по Кирилловой книгѣ, девятой) главѣ кіевской книги о вѣрѣ опровергается до 11-ти возраженій противниковъ, дѣлаемыхъ на основаніи новозавѣтнаго Писанія, каковыя возраженія всѣ, исключая двухъ, впослѣдствіи снова были опровергаемы во II-й книгѣ богословской системы Θеофана въ полемикѣ съ социніанами [2]). Кромѣ

[1]) Кіев. кн. о вѣрѣ, стр. 35; Кирил. кн. л. 99 на об. — Въ опроверженіе этого возраженія доказывается, что Христосъ былъ на небѣ до своего рожденія отъ Дѣвы Маріи (приводятся тексты—Іоан. 3 «*никто не взшолъ на небо, только тотъ который зшолъ з неба сынъ человѣческій, сый на небесѣхъ*» и Евр. 4 *сшедый, тотъ есть возшеды превыше всѣхъ небесъ*), что Онъ былъ въ пустынѣ съ евреями (приводится текстъ 1 Кор. 10 «*пили отъ духовнаго, за ними идучого камене, а камень Христосъ*»), что Онъ былъ прежде Авраама (приводятся тексты: «*Авраамъ радъ бы былъ, а бы видѣлъ день Мой и урадовался*», и «*первѣй нѣжли Авраамъ былъ, я естемъ*»), что Онъ былъ прежде Адама (приводится текстъ Лук. 10 «*видѣхъ сатану, яко молнію съ небеси спадша*») и что Онъ былъ прежде всѣхъ вѣковъ (приводятся тексты: Іоан. 17. 5 и 24, 1 Петр. 1. 20, Колос. 1, 17 и Іоан. 1 гл.).

[2]) Такъ, неправильное пониманіе социніанами словъ евангелія Іоанна «*въ началѣ бѣ Слово*» (Кирил. кн. л. 136; кіев. кн. о вѣрѣ стр. 61—62) въ системѣ Θеофана обличается въ lib. II § 156; социніанское возраженіе, основываемое на употребленіи въ Писаніи слова «*Богъ*» (Кирил. кн., л. 137; кіев. кн. о вѣрѣ, стр. 63), опровергается у Θеофана въ lib. II § 135; возраженіе, дѣлаемое на основаніи текста Іоан. 20. 17 (Кирил. кн. л. 138; кіев. кн. о в., стр. 65), приводится у Θеофана въ lib. II, § 269 num. 21; возраженіе, дѣлаемое на основаніи текста 1 Кор. 11, 3 (Кирил. кн. л. 138 на об. и кіев. кн. о в. стр. 66), приводится у Θеофана въ lib. II, § 269 num. 22; возраженіе, дѣлаемое на основаніи текста Іоан. 14. 28 (Кирил. кн. л. 139 и кіев. кн. о в. стр. 66), у Θеофана приводится въ lib. II § 269 num. 11 и опровергается въ lib. II § 277; возраженіе, обоснованное на текстѣ Іоан. 6. 38 (Кирил. кн. л. 139 и кіев. кн. о в. стр. 67), привосится у Θеофана въ lib. II § 269 num. 3; возраженіе, обоснованное на текстѣ Дѣян. 3. 26 (Кир. кн. л. 141 на об. и кіев. кн. о в. стр. 72), приводится у Θеофана въ lib. II § 269 num. 25; возраженіе, основываемое на текстѣ Дѣян. 2. 36 «*Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса*» (Кирил. кн. л. 143 на об. и кіев. кн. о в. стр. 75—76), приводится у Θеофана въ lib. II § 269 num. 16; наконецъ, возраженіе, дѣлаемое на основаніи текста Іоан. 17. 3 (Кир. кн. л. 144 и кіев. кн. о в. стр. 77), находится у Θеофана въ lib. II § 253. Только двухъ возраженій новокрещенцевъ совершенно нѣтъ въ системѣ Θеофана, а именно: 1) возраженія, основаннаго на своеобразномъ толкованіи текста Римл. 9. 5 (Кир. кн. л. 137 на об. и кіев. кн. о в. стр. 64), и 2) возраженія: «чесо

книгъ—Кирилловой и кіевской о вѣрѣ единой, опроверженіе социніанскаго ученія мы находимъ и въ другихъ богословскихъ произведеніяхъ XVII вѣка: такъ, въ „Зерцалѣ богословіи“ Кирилла Транквилліона, въ I части, главѣ 10-й, дѣлаются полемическія замѣчанія противъ „аріанъ и понурцевъ“, „которіи отимуютъ предвѣчность Сыну Божему“; между многочисленными возраженіями противъ божества Христа, опровергаемыми въ сочиненіи Галятовскаго „Мессіа правдивый“—въ „третіемъ пророцствѣ“ на л. 22 на об.—38, не мало есть возраженій, принадлежащихъ социніанамъ [1]), и пр. — До сихъ поръ мы излагали ученіе о св. Троицѣ исключительно на основаніи богословскихъ произведеній полемическаго характера, такъ какъ въ нихъ по преимуществу видны моменты поступательнаго движенія въ раскрытіи этого ученія. Для полноты обзора состоянія даннаго догматическаго ученія въ описываемое время слѣдуетъ замѣтить, что это ученіе раскрываемо было и въ трудахъ положительно-систематическихъ. Образцомъ такого раскрытія можетъ служить систематическое ученіе о Богѣ въ Себѣ Самомъ, находящееся въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія [2]). Здѣсь въ ученіи „о Бозѣ Отцѣ“ [3]), послѣ описанія понятія о Немъ, доказывается исключительно на основаніи Писанія (ветхаго и новаго завѣта), что Отецъ есть „творецъ небу и земли“, „вседержитель и Господь“, „долготерпѣливъ и многомилостивъ“, „Отецъ Христовъ“ и „Отецъ нашъ“. Въ ученіи „о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ“ [4]), послѣ отвѣта на вопросъ: „что есть Христосъ“, Зизаній доказываетъ свидѣтельствами священнаго Писанія (ветхаго и новаго завѣта) и священнаго преданія, что Христосъ есть „Сынъ Божій“, Сынъ Божій „истинный“, „единородный“, „единый“, „возлюбленный“, „Богъ израилевъ“, „саваоѳъ“, „Богъ великій“, „Богъ благословенный“, „Богъ истинный и праведный“, „Богъ крѣпкій“, „творецъ небу и земли“, „предвѣчный“, „Господь и наслѣдникъ небеси и земли“, „Богъ и человѣкъ“, „равенъ Отцу въ величествіи божественномъ“, меньшій Отца по человѣчеству, вездѣсущій, всевѣдущій, прощающій грѣхи Своею силою, „ангелъ несотворенный“, „образъ Божій“, „царь“, „учитель“, „па-

---

ради Христосъ съ боязнію во время страсти возбраняя ученикомъ своимъ спати и повелѣваше имъ бдѣти и молитися и прошаше у Отца, дабы часъ смерти мимо отъ Него велъ» и пр. (Кир. кн. л. 139 на об. и кіев. кн. о в. стр. 68).

[1]) Таковы — возраженія, основываемыя на слѣдующихъ текстахъ св. Писанія: Іоан. 20: «*восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему*» (л. 24; ср. Procop. Theolog. lib. II § 269 n. 21), Дѣян. 2: «*Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса*» (л. 34; ср. Procop Theol. lib. II, § 269 n. 16), Іоан 10: «*Нѣсть ли писано въ законѣ вашемъ. «Азъ рѣхъ, боги есте, аще оны рече боги, съ нимъ же Слово Божіе бысть, и не можетъ разорится писаніе, его же Отецъ освяти и посла въ міръ*» (л. 34 на об.:; ср. Procop. Theol. lib. II § 135), Лук. 18: «*что Мя глаголеши блага? никтоже благъ токмо единъ Богъ*» (л. 34 на об.; ср. Procop. Theol. l. II § 269 n. 8), Іоан. 14: «*Отецъ Мой болій Мене есть*» (л. 36; ср. Procop. Theol. lib. II § 269 n. 11) и пр.

[2]) Въ гл. 56—70, л. 202—301. [3]) Гл. 67, л. 227—229 на об.

[4]) Гл. 68, л. 230—257.

стырь", начальникъ вѣры, „глава церкве", „основаніе церкве", „вышній посѣтитель", „избавитель", „священникъ во вѣки", „жертва единая совершенная", „умоленіе о грѣсѣхъ нашихъ и примиреніе съ Богомъ", „оправданіе наше", „слово Божіе", „единый ходатай", „судія праведный", Тотъ въ котораго нужно „вѣрить", который „славимъ" и „призываемъ". Въ ученіи „о Дусѣ Святѣмъ" [1]), послѣ описанія понятія о Духѣ, Зиновій доказываетъ на основаніи Писанія (ветхаго и новаго завѣта) и преданія, что Святый Духъ есть „живый", „Богъ", „творецъ", предвѣчно отъ Отца исходящій, „вседержитель", „всевѣдый", „превѣчный", отпускающій грѣхи, „утѣшитель", „учитель", „просвѣщеніе наше", „оживленіе наше", „помазаніе наше", „вода", „огнь" „сила и перстъ Божій", „печать обрученія спасенія нашего", Тотъ, въ котораго подобаетъ „вѣровати", который—„хвалимъ" и „призываемъ". Отсюда видно, что у Зиновія ученіе о Духѣ Святомъ, и особенно о Сынѣ, излагается очень подробно. Въ перечисленныхъ пунктахъ ученія о Сынѣ и Св. Духѣ содержатся всѣ рубрики Θеофановой системы: изъ божескихъ именъ, божескихъ свойствъ, божескихъ дѣлъ и божескаго почитанія. Даже можно сказать, что порядокъ указанныхъ пунктовъ изложенія Зизанія соотвѣтствуетъ порядку Θеофановыхъ рубрикъ, хотя послѣднія explicite и не формулированы у него. Здѣсь только подготовляема была почва для появленія системы реформатора отечественнаго богословія—Θеофана.

Обозрѣвая все сказанное о состояніи ученія о единомъ и троичномъ Богѣ до Θеофана и сравнивая съ этимъ состояніемъ даннаго ученія раскрытіе послѣдняго Θеофаномъ, мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ. Ученіе о бытіи Божіемъ въ предѣлахъ разсмотрѣнной литературы раскрыто было поверхностно, безъ всякихъ попытокъ на какой-либо болѣе или менѣе подробный анализъ библейскаго ученія о данномъ предметѣ и почти не шло далѣе простаго перечисленія библейскихъ именъ Божіихъ. Въ сравненіи съ этимъ, блещущее богатствомъ философскихъ, историческихъ и естественнонаучныхъ данныхъ ученіе Θеофана о бытіи Божіемъ является настоящею роскошью въ отечественномъ богословіи; а его глубокое и точное ученіе о свойствахъ Божіихъ оказывается не имѣющимъ для себя ни одного прецедента въ разсмотрѣнныхъ богословскихъ произведеніяхъ. Но нельзя этого сказать относительно ученія о троичности Лицъ въ Богѣ. Ученіе о троичности Лицъ до Θеофана раскрыто было довольно обстоятельно—какъ положительно, такъ и отрицательно, какъ на основаніи Писанія, такъ и на основаніи преданія. Поэтому трактатъ Θеофана de Deo trino имѣетъ для себя прецеденты: отдаленнѣйшіе—въ „Просвѣтителѣ" и „Истины показаніи", ближайшіе—въ Азаріевой вѣрѣ и Кирилловой книгѣ. Тѣ враги (социніане), противъ которыхъ по преимуществу Θеофанъ защищалъ ученіе о св. Троицѣ, были опровергаемы отечественными богословами и до него; заслуга же Θеофана состоитъ въ томъ, что онъ въ своемъ трактатѣ de Deo trino далъ наиболѣе полную защиту дан-

[1]) Гл. 69, л. 257 на обор.—279.

наго догмата отъ нападеній социніанства, равнаго которому другаго труда *въ этомъ родѣ* не явилось у насъ ни до него, ни послѣ него. Впрочемъ, не въ этомъ только состоитъ связь разсматриваемаго ученія Ѳеофана съ предшествующимъ ему періодомъ богословія. Между богословіемъ Ѳеофана и предшествующимъ ему богословіемъ мы находимъ тѣсную, органическую связь въ общей идеѣ Бога, которая одинаково проникаетъ оба эти богословія. Объяснимся. Обозрѣвая состояніе ученія о единомъ Богѣ въ богословіи до Ѳеофана Прокоповича, мы видѣли, что у нѣкоторыхъ богослововъ (Кирилла Транквилліона, Лаврентія Зизанія) рельефно выдвигается на видъ идея „пресущественности“ Бога. Эта идея получаетъ нѣкоторую, если можно такъ выразиться, какъ бы ветхозавѣтную окраску вслѣдствіе своеобразной постановки аргументаціи догмата о св. Троицѣ (общей большинству разсмотрѣнныхъ нами богословскихъ произведеній) по которой 1) данный догматъ доказывается больше ветхозавѣтнымъ Писаніемъ, чѣмъ ново-завѣтнымъ, 2) представляется раскрытымъ въ ветхозавѣтномъ Писаніи, и 3) вообще ветхій и новый завѣты мыслятся въ глубокомъ единствѣ между собою [1]). Отсюда, какъ результатъ общаго впечатлѣнія, получаемаго по прочтеніи разсмотрѣнныхъ богословскихъ произведеній, является представленіе о непостижимомъ [2]), безконечно различающемся отъ твари Богѣ, сокрытомъ отъ взоровъ богословствующаго ума въ ветхо-завѣтномъ облакѣ, такъ что богословъ боится видѣть даже въ откровенныхъ именахъ Божіихъ объективныя свойства Бога [3]). Эта же идея проводится и въ богословіи Ѳеофана, и при изложеніи ученія послѣдняго мы назвали ее идеею абсолютизма, т е. безконечнаго различія между Богомъ и тварью. Такимъ образомъ оба богословія—до-петровское и Ѳеофаново стоятъ на одной почвѣ и, можетъ быть, послѣднее въ данномъ случаѣ есть продуктъ перваго.

Теперь мы обращаемся къ состоянію ученія объ исхожденіи Св. Духа, каковое ученіе въ отечественномъ богословіи до Ѳеофана было еще болѣе раскрыто, чѣмъ ученіе о св. Троицѣ вообще, такъ какъ оно всегда, какъ и теперь, составляло главный предметъ разногласія между восточною и западною церквами. Опредѣливъ отношеніе трактата Ѳеофана объ исхожденіи Св. Духа къ трактатамъ Зерникава о томъ же, мы тѣмъ самымъ доказали всецѣлую зависимость Ѳеофана въ этомъ пунктѣ ученія отъ ученія объ этомъ до-

---

[1]) Напримѣръ, Іоанникій Галятовскій говоритъ объ этомъ такимъ образомъ: «во всѣхъ людей вѣрныхъ въ прирожономъ въ Моисеовомъ и въ Христовомъ законѣ, отъ початку ажъ до скончена свѣта мешкаючихъ, едина згроможена и зобрана есть святая каѳолическая церковь христіанская» («Месcіа правдивый», л. 150 на обор.).

[2]) О непостижимости Божіей рельефно говорится въ «Зерцалѣ богословія» Кирилла Транквилліона—части I, гл. 4-й—и въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія—гл. 56, л. 202 на обор.—203.

[3]) Практическою (впрочемъ довольно грубою) иллюстраціею такого представленія о Богѣ можетъ служить существовавшая нѣкогда на Руси своеобразная икона «Богоотца Савaоѳа», гдѣ Богоотецъ изображался въ образѣ Давида, который «имать рукавицу желѣзну и мечь» (Зин. Отен., «Истины показаніе», стр. 980 и 982).

гматѣ предшествовавшаго ему отечественнаго богословія. Теперь мы докажемъ только то, что знаменитые трактаты Зерникава (написанные около 1680 года) явились въ отечественномъ богословіи не ex abrupto, не безъ прецедентовъ,—что и они имѣли предъ собою уже значительно разработанную почву.—Начнемъ обозрѣніе съ XVI-го в. Изъ отечественныхъ богослововъ этого вѣка, писавшихъ объ исхожденіи Св. Духа, особенно обращаетъ на себя вниманіе Максимъ грекъ († 1556 г.), ученіе котораго о данномъ догматѣ изложено въ его „словѣ на латиновъ“ [1]), и „словъ о исхожденіи Св. Духа къ Николаю латынянину“ [2]), написанныхъ противъ папскаго легата Николая Шомберга (долго жившаго въ Москвѣ и хлопотавшаго о соединеніи православныхъ съ латинянами) [3]). Изложенное здѣсь ученіе Максима особенно замѣчательно по своей философской сторонѣ. Опровергая (въ 12-й гл. „слова на латиновъ“) ученіе папистовъ о томъ, что Св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына „аки отъ единаго начала“ [4]), онъ говоритъ, что съ точки зрѣнія этого ученія нужно признать, что Отецъ и Сынъ суть одно начало или по существу или по ипостаси. Въ первомъ случаѣ, разсуждаетъ онъ, будетъ слѣдовать, что Св. Духъ, какъ единосущный Отцу и Сыну, и самъ Себя производитъ и, какъ единосущный Отцу, производитъ и Сына [5]); а во второмъ—будетъ слѣдовать ересь Савеллія, сливавшаго божескія Лица [6]). Максимъ опровергаетъ также ученіе папистовъ объ исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, какъ чрезъ среду. Послѣдняго ученія держался Николай Шомбергъ, представлявшій себѣ исхожденіе Св. Духа такимъ образомъ, что Св. Духъ исходя отъ Отца, переходитъ къ Сыну и, пребывъ тутъ („ту пребудетъ“), возвращается къ отчей ипостаси [7]). Въ опроверженіе этого ученія Максимъ вполнѣ основательно указываетъ на то, что такимъ воззрѣніемъ вносятся въ представленіе о св. Троицѣ „мѣстное разстояніе ипостасей“ [8]), т. е. понятіе мѣста, и „разстояніе временное“ [9]), т. е. понятіе времени. На приводимыя Шомбергомъ доказательства,

[1]) Мы будемъ цитовать это «слово» по Кирилловой книгѣ, гдѣ оно помѣщено на л. 357—412.

[2]) Сочиненія пр. Максима грека, издан. при казанской духовной академіи, ч. I, Казань, 1859 г., стр. 323—340.

[3]) Тамъ же, стр. 4 и 235.

[4]) Слово на латиновъ, л. 402 на обор. (по Кирилл. кн.).

[5]) Тамъ же, л. 403. [6]) Тамъ же, л. 403 на обор.

[7]) Для поясненія такого способа представленія исхожденія Св. Духа Шомбергъ употреблялъ геометрическую фигуру, состоявшую изъ равносторонняго треугольника, окруженнаго кругомъ. Верхній уголъ этого треугольника изображаетъ Отца, а два нижніе—Сына и Духа Св.; кругъ, описывающій треугольникъ, изображаетъ безконечное божеское естество. По этой фигурѣ Св. Духъ представляется точкою окружности, которая (т. е. точка), начавъ свое движеніе съ Отца, переходитъ къ Сыну и затѣмъ по окружности возвращается къ Отцу: «яко кружало отъ точки начеснее и округъ обращено, круга совершаетъ; сице Духъ отъ Отца произшедъ, къ Сыну достизаетъ, и аще ту пребудетъ и не возвратитъ ся къ отчей ипостаси, несовершенна троица пребываетъ». Слово на латиновъ, л. 396 на об. (по Кир. кн.).

[8]) Тамъ же, л. 399 на обор. [9]) Тамъ же, л. 401 на обор.

заимствуемыя изъ сравненія Св. Духа съ любовію („любовь исходитъ отъ Сына ко Отцу, и сице является любовь отъ Сына исходити“) [1] и съ огнемъ (Отецъ есть солнце, а Духъ — теплота, или огонь), Максимъ отвѣчаетъ, что любовь въ Писаніи приписывается всей Троицѣ [2] и нигдѣ не приписывается Св. Духу „особнѣ“ [3], а огнемъ называется въ Писаніи не только Духъ, но и вообще Богъ (причемъ Максимъ ссылается на текстъ: „*Богъ нашъ—огнь поядающь*“ [4]). Вообще, по мнѣнію Максима, ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына вносится въ ученіе о Богѣ недостойное Его понятіе внутренняго *развитія* [5]). Такая основательная критика римско-католическаго догмата, естественно, нашла себѣ подражателей въ позднѣйшемъ богословіи. Такъ, трактатъ „о исхожденіи утѣшительнаго Параклита всесвятаго животворящаго Духа отъ Отца единаго“, находящійся въ сборникѣ о вѣрѣ единой (на листахъ 28—109 на об.), напечатанномъ въ Острогѣ въ 1588 г., составленъ подъ сильнымъ вліяніемъ Максима грека [6]); въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія по Максиму греку опровергаются ученіе латинянъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, какъ единаго начала [7]), и ихъ доказательство, основываемое на сравненіи Св. Духа съ любовію Отца и Сына [8]). Въ дальнѣйшее время умозрительная критика даннаго римско-католическаго догмата впервые достигла наибольшаго развитія въ сочиненіи черниговскаго архіепископа Лазаря Барановича „Nowa miara starey wiary“ (Roku Panskiego 1676), во второй части котораго—въ отдѣлѣ „u kogo schisma tàkie sophisma“ [9]) опровергаются 44 возраженія латинянъ, дѣлаемыя на основаніи разума.—Кромѣ умозрительнаго раскрытія ученія объ исхожденіи Св. Духа, въ періодъ богословія до Адама Зерникава мы находимъ и экзегетическое раскрытіе онаго. Такъ, классическій текстъ Іоан. 15. 26 объясняется въ „Просвѣтителѣ“ [10]), въ „словѣ на латиновъ“

---

[1]) Тамъ же, л. 409. [2]) Тамъ же, л. 410.

[3]) Слово на латинянъ, л. 409 на об. (по Кирилл. кн.). [4]). Тамъ же, л. 408 на об.

[5]) «Сіе убо (т. е. исхожденіе Св. Духа отъ Отца и Сына) устрояется отъ сего, яко Богъ *не бѣ изначала совершенен*, но токмо Отецъ и Сынъ, но послѣди раскаявся и воспріятъ недостаточное лице, сирѣчь Духъ, и испущаше единымъ дыханіемъ и тако *пріиде во исполненіе совершенія*» (Слово о исхожденіи Св. Духа, въ сочиненіяхъ Максима грека, ч. I, Казань, 1859 г., стр. 325).

[6]) Такъ, листы 30—45 даннаго трактата заимствованы изъ 1—3 гл. «слова на латиновъ» Максима грека почти буквально, съ небольшими измѣненіями, листы 68—76 такимъ же образомъ заимствованы изъ 17—20 гл. даннаго «слова на латиновъ»; листы 85—93 такимъ же образомъ составлены по 4—8 гл. указаннаго слова Максима и пр. Самъ авторъ сознается въ заимствованіи изъ Максима грека, когда говоритъ въ предисловіи къ своему трактату, что матеріалъ для послѣдняго онъ взялъ «отъ нѣкоихъ трудолюбивыхъ старецъ въ духовномъ любомудріи воспитанныхъ, *паче же отъ Максима инока святыа авонскыа горы сожителя*» (Острож. обор. о вѣрѣ ед. л. 30 на обор.).

[7]) Листъ 283 на об. 294—295. [8]) 299 и 300 на об. [9]) На стр. 257—312.

[10]) Седьмое слово стр. 182—183. При объясненіи даннаго текста Іосифъ опровергаетъ возраженіе латинянъ, состоящее въ томъ, что будто потому Христосъ не упоминаетъ здѣсь объ исхожденіи Св. Духа отъ Себя Самого, что говоритъ о Себѣ въ данномъ

Максима грека [1]), въ острожскомъ сборникѣ о вѣрѣ единой [2]), въ Азаріевой вѣрѣ [3]), въ „Nowa miara starey wiary“ Лазаря Барановича [4]); всѣ шесть главныхъ доказательствъ латинянъ, основываемыхъ на св. Писаніи (опровергаемыхъ у Θеофана въ lib. III cc. VI—XI), основательно опровергаются въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія [5]); доказательство латинянъ, основываемое на текстѣ Апокал. 22. 1: „*И показалъ мнѣ чистую рѣку воды живой, исходящую отъ престола Бога и Агнца*“ (опровергаемое у Θеофана въ lib. III, c. XII §§ 155—186), опровергается въ томъ же катихизисѣ Лаврентія Зизанія [6]) и въ сочиненіи черниговскаго архимандрита Іоанникія Галятовскаго „Stary kosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Ducha S. od Oyca same nie od Syna pokazuie“ [7]) (roku P. 1678); въ послѣднемъ же сочиненіи [8]) опровергается абсурдное доказательство Іоанна провинціала, о которомъ Θеофанъ говоритъ въ lib. III § 188.—Не менѣе полно раскрываемъ былъ данный догматъ на основаніи ученія отцевъ и учителей церкви. Примѣромъ такого раскрытія можетъ служить трактатъ „о исхожденіи Св. Духа“, находящійся въ 8-й гл. Азаріевой вѣры. Здѣсь авторъ приводитъ въ доказательство православнаго ученія о данномъ догматѣ вслѣдъ за свидѣтельствами апостольскими свидѣтельства отцевъ и учителей церкви въ хронологическомъ порядкѣ, по столѣтіямъ — изъ перваго вѣка (свидѣтельства Діонисія ареопагита, пресвитеровъ и діаконовъ ахайскихъ въ ихъ посланіи), втораго вѣка (св. Іустина мученика), третьяго вѣка (св. Григорія чудотворца), четвертаго вѣка (I-го и II-го вселенскихъ соборовъ, святыхъ Аѳанасія великаго, Василія великаго, Григорія назіанзена, Григорія нисскаго, Златоуста, Амвросія медіоланскаго, бл. Іеронима, папы Дамаса), пятаго вѣка (III вселенскаго собора, св. Кирилла александрійскаго, блаж. Θеодорита, папы Целестина, бл. Августина, IV вселенскаго собора), шестаго вѣка (V вселенскаго собора, папы Вигилія), седьмаго вѣка (VI вселенскаго собора, папы Агаѳона,

---

мѣстѣ по человѣческому естеству» (это возраженіе опровергается у Θеофана при объясненіи даннаго текста въ lib. III § 32).

[1]) Слово на латиновъ, л. 383 (по Кирилл. кн.). Въ объясненіи даннаго текста Максимъ грекъ обращаетъ вниманіе на различныя времена глаголовъ «*исходитъ*» и «*послю*».

[2]) Л. 78—79. При объясненіи даннаго текста авторъ опровергаетъ возраженіе, «яко того ради слово то» евангелистъ «вообразилъ отъ Отца Духу Святому исходити», «абы (прочіи ученицы) отчую власть увѣдали», «абы показалъ, яко не токмо отъ Сына, но и отъ Отца исходитъ» Духъ (ср. возраженіе опровергаемое у Θеофана въ lib. III § 31). [3]) Стр. 89.

[4]) На стр. 330—336, гдѣ рѣшается вопросъ: Czemuze Ian nápisal pochadzenie Ducha Swietego tylo od Oyca?

[5]) Первое изъ этихъ доказательствъ (по нумераціи системы Θеофана) опровергается на л. 264 и 286, второе—на л. 266—267 и 290, третье—на л. 281, четвертое—на л. 268, пятое—на л. 264—265 и 291, шестое—на л. 264—265 въ соединеніи съ пятымъ (что сдѣлано вполнѣ логично).

[6]) Листъ 292. [7]) Во второй части подъ num. 9. [8]) Тамъ же, подъ num. 7.

трулльскаго собора), осьмаго вѣка (VII вселенскаго собора, св. Іоанна Дамаскина), девятаго вѣка (папы Льва III, ахенскаго собора 809 г., константинопольскаго собора 879 г., папы Іоанна, папы Адріана, патріарха Фотія и Ѳеофилакта болгарскаго); затѣмъ авторъ ссылается на свидѣтельства: константинопольскихъ соборовъ 1053 и 1284 гг., „новыхъ восточныхъ богослововъ“ (Михаила Керулларія, Петра, Іоанна и Ѳеодора Вальсамоновъ, Нила Кавасилу, Григорія Паламу, Варлаама калабрійскаго и др.), ферраро-флорентійскаго собора (свид. XV в.) и патріарховъ александрійскихъ — Мелетія и Кирилла (свид. XVI и XVII вѣковъ). При этомъ нужно замѣтить, что авторъ соборныя опредѣленія приводитъ большею частію буквально и разъясняетъ; изъ каждаго отца онъ обыкновенно приводитъ не одно свидѣтельство, но нѣсколько свидѣтельствъ, и свидѣтельства однихъ отцевъ сравниваетъ съ свидѣтельствами другихъ. Здѣсь мы видимъ не простой перечень свидѣтельствъ, но опытъ болѣе или менѣе связнаго историческаго изслѣдованія. Примѣръ обстоятельнаго опроверженія возраженій латинянъ, основываемыхъ на свидѣтельствахъ отцевъ, можно видѣть въ вышеупомянутомъ сочиненіи Іоанникія Галятовскаго «Stary kosciol zachodni» etc., гдѣ во второй части [1]) авторъ опровергаетъ 12 доводовъ, заимствуемыхъ латинянами изъ учителей церкви восточной и западной (dowody doctorow wschodnich y zachodnich), и 13 доводовъ, заимствуемыхъ ими изъ ученія сѳборовъ (dowody z soborow uczynione) [2]). Вмѣстѣ съ этимъ мы находимъ у отечественныхъ богослововъ въ періодъ до Адама Зерникава и критическое отношеніе къ тексту отеческихъ твореній по данному догмату. Уже въ острожскомъ сборникѣ о вѣрѣ единой дѣлается общее указаніе на то, что латиняне повредили отеческія творенія по вопросу объ исхожденіи Св. Духа [3]); въ московской книгѣ о вѣрѣ единой точно указывается нѣсколько примѣровъ таковыхъ поврежденій, сдѣланныхъ латинянами [4]); а въ сочиненіи

---

[1]) На стр. 32—62.

[2]) По объясненію Галятовскаго, предлогъ «чрезъ» въ извѣстномъ спорномъ выраженіи отцевъ—«чрезъ Сына« означаетъ: «вмѣстѣ», въ «соединеніи съ кѣмъ-либо» (см. ч. II, стр. 19—24; «przez znaczy z kim wespol» говоритъ авторъ на стр. 20 этой части). Въ кіевской кн. о вѣрѣ единой это «чрезъ» объясняется въ смыслѣ единосущія: «А што нѣкоторыи мовятъ презъ Сына, теды презъ тую преповиціо отцы святыи разумѣютъ *злученіе истности*, то естъ *єдность и тожество натуры* Духа Святаго з Сыномъ» (стр. 143—144). Въ сочиненіи Лихудовъ «Мечецъ духовный», изданномъ въ 1690 г. (слѣдовательно, послѣ написанія трактатовъ Зерникава), данное «чрезъ» объясняется въ смыслѣ «абіе и купно»: *«еже абіе и купно* знаменуетъ, яко рещи: Св. Духъ изъ Отца чрезъ Сына исходитъ, рекше въ томже мгновеніи, въ неже Сынъ раждается, и Духъ купно исходитъ» (Изданіе Казань, 1866 г. «разглагольствіе» 18-е, стр. 205).

[3]) «Посихъ тогды въ книгахъ богословскихъ и учителей вселенскихъ о исхожденіи Духа Св. пристосоваючи водлугъ умысловъ своихъ *преправили* (т. е. латиняне)... и такъ всѣ писма учителей и богослововъ святыхъ, на свой строй *перекладивши*, единостаиие римскимъ и еллинскимъ языкомъ выдруковали» (л. 95).

[4]) Здѣсь поврежденія указываются: въ такъ называемомъ аѳанасіевскомъ сим-

Галятовскаго «Stary kosciol zachodni» etc. уже вполнѣ научно дѣлается опроверженіе 16 доводовъ латинянъ, основанныхъ на подложныхъ свидѣтельствахъ (dowody z textu falszywego) [1]. Наконецъ, были опыты рѣшенія каноническаго вопроса о прибавленіи къ символу Filioque и исторіи спора объ исхожденіи Св. Духа. Примѣры опытовъ перваго рода можно видѣть въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія [2]) и въ сочиненіи Лазаря Барановича «Nowa miara starey wiary» (во второй части котораго—въ rozdzial V говорится «o przydatku w Symbolum Càrogrodzkim y od Syna»); примѣры опытовъ втораго рода можно видѣть въ острожскомъ сборникѣ о вѣрѣ единой (на л. 93 на об.—94 на об.) и въ томъ же великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія (на л. 263) [3]).

Изъ сказаннаго о состояніи ученія объ исхожденіи Св. Духа до Адама Зерникава [4]) и изъ ранѣе предложеннаго изслѣдованія объ отношеніи трактата Θеофана объ исхожденіи Св. Духа къ трактатамъ о томъ же Зерникава слѣдуетъ, что все существенное содержаніе указаннаго трактата Θеофана выработано было ранѣе его въ отечественномъ богословіи и что, слѣдовательно, данный трактатъ Θеофана есть не оригинальное и самостоятельное произведеніе, а лишь сокращеніе всего выработаннаго по этому догмату предшествовавшими ему отечественными богословами. Заслуга Θеофана въ дан-

---

волѣ, въ твореніяхъ св. Кирилла, въ «словѣ на Евномія» св. Василія великаго, у св. Григорія нисскаго въ «Господнѣй молитвѣ», у Метафраста въ житіи Діонисія ареопагита и у св. Епифанія въ Анкоратѣ (л. 44, трактатъ «о исхожденіи пресвятаго и животворящаго Духа»).

[1]) Здѣсь указываются поврежденныя чтенія въ твореніяхъ: св. Василія великаго (1-й доводъ латинянъ), св Кирилла александрійскаго (2-й доводъ), св. Григорія нисскаго (3-й доводъ), св. Кипріана (4-й доводъ), Симеона метафраста (5-й доводъ), св. Аѳанасія великаго (6-й доводъ), Дидима александрійскаго (7-й доводъ), св. Варлаама (8-й доводъ), Іоанна Векка (11-й доводъ), св. Амвросія медіоланскаго (16-й доводъ); опровергается утвержденіе латинянъ, что будто догматъ «и отъ Сына» принимали—Θеофанъ патріархъ іерусалимскій (9-й доводъ), Петръ Могила (10-й доводъ), Алексѣй Комненъ греческій императоръ (12-й доводъ), Левъ греческій императоръ (14-й доводъ), Антоній печерскій (15-й доводъ), и, наконецъ, опровергается утвержденіе Беллярмина, высказанное въ lib. 2 de Christo cap. 30 (13-й доводъ). Правильное чтеніе отеческихъ твореній возстанавливается здѣсь главнымъ образомъ на основаніи сравненія различныхъ изданій ихъ

[2]) Л. 285—286. Здѣсь Зизаній доказываетъ, что «еретицы приписаша къ сложенію слово «и отъ Сына», ссылаясь главнымъ образомъ на «лѣтописи» и «дѣянія соборныя» (указывая между прочимъ и на сношенія аѳенскаго собора 809 г. съ папою Львомъ III).

[3]) Въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ начало латинскаго ученія «и отъ Сына» относится къ IX вѣку, именно къ временамъ Карла великаго («фряжскаго князя Карула»). Мы не упоминаемъ здѣсь о 25 главѣ Кирилловой книги («о римскомъ отпаденіи, како отступила отъ православныя вѣры и отъ святыя церкви») потому, что эта глава есть переводъ съ греческаго (См. «о такъ называемой Кирилловой книгѣ» А. Лилова, Казань, 1858 г., стр. 184).

[4]) Наилучшее изслѣдованіе по данному догмату въ періодъ до Адама Зерникава есть вышеупомянутое сочиненіе Іоанникія Галятовскаго «Stary kosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Duch S. od Oyca samę nie od Syna pokazuie».

номъ случаѣ состоитъ въ томъ, что онъ съумѣлъ удачно, — полно, сжато и научно, сгруппировать результаты изслѣдованія своихъ предшественниковъ.

Наконецъ, считаемъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній о методологической сторонѣ изложенія ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ въ отечественномъ богословіи до Прокоповича,—со стороны отношенія этого богословія какъ къ св. Писанію и св. преданію, такъ и къ разуму.

Въ указанный періодъ богословія догматическія истины были раскрываемы какъ на основаніи Писанія, такъ и на основаніи преданія. „Божественное Писаніе и святіи богоносніи отцы“ [1])—вотъ два начала богословія этого періода. Признавая Писаніе „божественнымъ» [2]), отечественные богословы относились къ нему съ такимъ благоговѣніемъ, что авторитетность мысли, высказанной въ немъ, ставили въ зависимость вовсе не отъ объема ея раскрытія и степени повторяемости ея въ ономъ, но исключительно отъ ея сверхъестественнаго происхожденія: „всякъ глаголъ *Божій*, замѣчали они, истиненъ есть,—аще и *вмалѣ* реченъ будетъ, *много превелій* есть“ [3]), „аще и *вмалѣ* реченъ будетъ“ „глаголъ Божій“, „*много трепетати* его должно“ [4]). Но, столь высоко почитая св. Писаніе, они не принижали предъ нимъ св. преданія. По ихъ убѣжденію, св. Писаніе можетъ быть правильно понимаемо не иначе, какъ только при руководствѣ отеческимъ толкованіемъ [5]). Святыхъ отцевъ они признавали просвѣщенными отъ св. Духа [6]), а ихъ творенія иногда называли „священными книгами“ [7]). Даже можно сказать, что въ нѣкоторомъ отношеніи на преданіе они обращали больше вниманія, чѣмъ на Писаніе. Это нужно сказать именно о научномъ изученіи указанныхъ источниковъ православнаго богословія. Отечественные богословы даннаго періода изучали Писаніе научнымъ образомъ менѣе, чѣмъ преданіе. Правда, мы видимъ, что нѣкоторые изъ нихъ при объясненіи текстовъ Писанія обращаются къ еврейской Библіи,

---

[1]) Великій катихизисъ Лаврентія Зизанія, л. 133 на обор.

[2]) Посланіе многословное, Зиновія отенскаго, изданіе (Андрея Попова) Москва, 1880 г., стр. 32.

[3]) Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи, Зиновія отенск. стр. 76.

[4]) Тамъ же, стр. 261.

[5]) «Всякъ кто иже аще не имать *отеческаго* разума не можетъ пріати и *апостольскый* разумъ, ниже можетъ послѣдовати *Христу* ниже пріити къ Богу» (Посланіе многословное, Зиновія отенскаго, стр. 154). «Всяко божественное Писаніе, ветхое же и новое, *о себѣ разрѣшеніе не имать*, аще не отци святіи, Божественнымъ исполнени Духомъ, якоже лѣпо есть, скажуть тако, якоже пишетъ» («Просвѣт.» Іосифа Волоц., стр. 110).

[6]) Кириллъ Транквилліонъ говоритъ о святыхъ отцахъ: «всѣ святыи учителѣ вселенскіи, теологове, будучи отъ Духа Святого въ разумѣхъ просвѣщеныи» и пр. (Зерцало богословія, гл. 6, л. 7 на об.). Святые отцы, по ученію Зиновія отенскаго, «Духа Святаго дарованіа якоже и божественніи апостоли пріаша» (Посланіе многословное, стр. 226).

[7]) См. напр, Посланіе многословное, Зиновія отен., стр. 30.

напримѣръ Лаврентій Зизаній въ своемъ великомъ катихизисѣ [1]) или Іоанникій Галятовскій въ своемъ сочиненіи „Мессіа правдивый“ [2]), но это суть лишь единичныя явленія, которыя не могутъ служить основаніемъ къ обобщенію; къ тому же у этихъ же богослововъ мы нерѣдко встрѣчаемъ довольно искусственныя, натянутыя, ненаучныя объясненія священныхъ текстовъ [3]). Не то мы видимъ въ отношеніи къ св. преданію: отеческія творенія тщательно изучаются, и критическое отношеніе къ тексту ихъ, встрѣчаемое въ XVI вѣкѣ, въ XVII вѣкѣ находитъ свое высшее развитіе въ „православно-богословскихъ трактатахъ“ Зерникава, гдѣ мы видимъ вполнѣ научное отношеніе къ упоминаемымъ твореніямъ. Одинъ изъ важныхъ для насъ результатовъ такого отношенія къ преданію въ разсматриваемый періодъ богословія есть тотъ, что догматы — о троичности Лицъ въ Богѣ, о божествѣ Сына и Духа Святаго въ данный періодъ богословія гораздо тщательнѣе и обстоятельнѣе обоснованы на ученіи святыхъ отцевъ, чѣмъ позднѣе въ обширной системѣ Ѳеофана (въ которой догматъ о троичности Лицъ въ Богѣ даже вовсе не подтверждается свидѣтельствами св. преданія). Теперь посмотримъ, какъ относятся отечественные богословы даннаго періода къ разуму. Въ основѣ отношенія къ разуму въ данномъ періодѣ богословія лежалъ обыкновенный принципъ православныхъ богослововъ—подчиненіе разума вѣрѣ. „Вѣра да предваряетъ, а не показаніе“ (т. е. доказательство отъ разума) [4]), говорили отечественные богословы. Вотъ почему они такъ сильно порицали папистовъ за то, что они „послѣдуютъ паче внѣшнему діалектическому вѣденію, неже внутреннѣй церковной и богодарованной философіи“, и пользуются „внѣшнимъ діалектическимъ вѣденіемъ“ „во обрѣтеніе божественныхъ догматъ“ [5]). „Иди умомъ“, говоритъ Максимъ грекъ, „къ училищемъ италійскимъ, и тамо узриши по подобію потоковъ текущихъ, наипаче потопляющихъ Аристотеля и Платона, и иже окрестъ ихъ; и никая въ нихъ догма крѣпка нещуется, ни человѣческая, ни божественная, аще не аристотельскія силлогизмы тѣмъ утвердятъ сію догму“ [6]). Но, отрицая схоластико-папистическое отношеніе къ разуму, отечественные богословы вполнѣ признавали права разума въ дѣлѣ посильнаго освѣщенія раскрываемыхъ догматовъ чрезъ анало-

---

[1]) При объясненіи текста Быт. 1, 2: «*Духъ Божій ношашеся верху водъ*» (л. 262).

[2]) При объясненіи нѣкоторыхъ текстовъ, относящихся къ ученію о Мессіи—л. 5 на обор., 27—28, 79 на обор., 165—166. Образцомъ научнаго объясненія текстовъ Писанія можетъ служить также прекрасное объясненіе текста Даніил. 9. 25 (о 70 седьмицахъ), находящееся въ «Просвѣтителѣ» (на стр. 51—56).

[3]) Такъ, напримѣръ, Іоанникій Голятовскій въ доказательство троичности Лицъ «въ единомъ Божествѣ» приводитъ текстъ Еккл. 4, 12: «*вервь треплетеный не скоро расторгнется*», также текстъ Пс. 56. 9: «*возстани слово моя, псалтыри и гусли: возстану рано*» (въ послѣднемъ текстѣ Голятовскій видитъ бесѣду трехъ Лицъ святой Троицы между собою—«Мессіа правд.», л. 293). Неестественность такого пониманія этихъ текстовъ—очевидна.

[4]) «Просвѣтитель», стр. 23.

[5]) Слово на латиновъ Максима грека, л. 364 на обор. [6]) Тамъ же, л. 364.

гіи: аналогіи они очень любили и очень часто употребляли ихъ для поясненія непостижимой тайны святой Троицы, примѣры чего можно видѣть въ „Просвѣтителѣ“ [1]), въ „словѣ о исхожденіи Св. Духа“ Максима грека [2]), въ великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія [3]) и пр. Признаніе законныхъ правъ разума сказывалось еще въ стремленіи излагать догматическій матеріалъ систематически: въ данный періодъ богословія мы находимъ опыты систематическаго изложенія какъ ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ (главы 56—70 великаго катихизиса Лаврентія Зизанія [4]), такъ и всего богословія („Зерцало богословіи“ Кирилла Транквилліона [5]), хотя обыкновенно употребляемымъ способомъ изложенія въ данный періодъ богословія мы находимъ способъ изложенія по трактатамъ, не имѣющимъ между собою внутренней связи (по такому способу изложены, напримѣръ, всѣ извѣстныя четыре книги о вѣрѣ—острожская, кіевская, Кириллова и московская). Что же касается употребленія частныхъ логическихъ пріемовъ изложенія, въ которыхъ также обнаруживается признаніе правъ разума, то относительно этого нужно замѣтить, что въ разсмотрѣнныхъ нами богословскихъ произведеніяхъ чаще встрѣчаются—форма вопросо-отвѣтовъ или отвѣтовъ на возраженія (въ „Посланіи многословномъ“ Зиновія Отенскаго, великомъ катихизисѣ Лаврентія Зизанія, «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича, «Stary kosciol zachodni» etc. Іоанникія Галятовскаго и др.) и форма бесѣды (напримѣръ, въ сочиненіи Галятовскаго „Мессіа правдивый“), чѣмъ форма строго логическаго разсужденія (примѣромъ чего мо-

---

[1]) Стр. 22, 23, 46, 47, 180—181, 187.

[2]) Сочиненіе преподобн. Максима грека, издан. Казань, 1859 г. ч. I, стр. 160—161. Употребляемыя здѣсь аналогіи суть слѣдующія: «умъ, слово и духъ—едина душа»; «дискосъ (т. е. кругъ), свѣтъ, лучи—едино солнце»; «подклѣть», «еже свыше подклѣта» и «горница»—одинъ «триковемъ» домъ; «корень, стебль, вѣтви, тріа сія едино древо»; «разстояніе, еже отъ утра до обѣда», «и еже отъ обѣда до полудни», «и еже отъ полудни до вечера»—«не три дни трія сія, но единъ день». Нѣкоторыя изъ этихъ аналогій, очевидно, взяты изъ чисто русской жизни.

[3]) Л. 34—35, 212, 215—216, 221, 223, 224, 225—226.

[4]) Планъ находящагося здѣсь систематическаго ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ есть слѣдующій: «что есть Богъ», «о многихъ именахъ Божіихъ», «описаніе Бога истиннаго и естественнаго», «о познаніи Бога», «о образѣ Божіи» («како святіи Бога видѣша»), «о составѣхъ Божіихъ», «о свойствѣ», «о свойствѣ существенѣмъ», «о свойствѣ лицевомъ», «о началкѣ» (т. е. началѣ) въ Божествѣ, «о различіи между существомъ и свойствомъ Лицъ», «что есть различно и что есть обще святѣй Троицѣ», «о Бозѣ Отцѣ», «о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ», «о Дусѣ Святѣмъ» и «о исхожденіи Духа Святаго».

[5]) Упоминаемое сочиненіе Транквилліона есть система, имѣющая въ себѣ *внутреннюю* связь. На основаніи идеи безконечнаго различія между Богомъ и тварью оно дѣлится на двѣ части, изъ которыхъ въ первой (состоящей изъ 15 главъ) излагается ученіе «о пресущественномъ существѣ Божіемъ», во второй части (состоящей изъ 35 гл.)—«о четверакомъ мірѣ, и о двоихъ мѣстехъ, о темномъ Вавилонѣ и о пресвѣтломъ Сіонѣ».

гутъ служить трактаты, составляющіе „слово на латиновъ“ Максима грека) [1]).

Сравнивая (на основаніи сказаннаго) Θеофана съ предшествовавшими ему богословами съ методологической стороны изложенія догматическаго матеріала, мы находимъ, что по вопросу объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ онъ вполнѣ согласенъ съ ними. Главное различіе Θеофана отъ нихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ заслуга его, состоитъ 1) въ томъ, что онъ внесъ въ отечественное богословіе строго научное отношеніе къ св. Писанію (но не къ преданію, которое и раньше его было разработываемо научно) и 2) въ томъ, что онъ далъ отечественному богословію *новую лучшую систему*, выработанную въ лучшемъ римско-католическомъ богословіи (Беллярмина) и въ богословіи протестантской схоластики (тогда какъ до него въ московской академіи и кіевской коллегіи господствовала римско-католическая система). Въ этомъ смыслѣ Θеофанъ справедливо можетъ быть названъ отцомъ *новаго направленія* отечественнаго *систематическаго* богословія, хотя онъ отнюдь не можетъ быть названъ отцомъ систематическаго богословія вообще, такъ какъ и до него существовали у насъ опыты систематическаго богословія.

В. Значеніе ученія Θеофана о Богѣ въ Себѣ самомъ для дальнѣйшаго состоянія отечественнаго богословія.

До сихъ поръ мы опредѣляли значеніе изслѣдуемыхъ трактатовъ на основаніи сравненія ихъ съ ученіемъ о Богѣ въ Себѣ самомъ въ предшествовавшемъ имъ отечественномъ богословіи. Но есть еще другой важный критерій для опредѣленія значенія богословскихъ произведеній — это степень вліянія ихъ на дальнѣйшее богословіе, степень жизненности ихъ въ послѣднемъ. Жизнь, исторія богословской мысли есть самый строгій судья надъ богословскими произве-

[1]) Считаемъ нужнымъ сдѣлать здѣсь замѣчанія относительно употребленія нѣкоторыхъ терминовъ въ ученіи о святой Троицѣ въ разсматриваемый періодъ отечественнаго богословія. Выраженія «единосущный», «единственный» и «купноестественный» теперь употребляемы были какъ выраженія синонимическія; яснаго различія между «существомъ» и «естествомъ» мы не находимъ. Понятіе «лица» чаще всего было выражаемо чрезъ слово «составъ». Что значитъ послѣднее выраженіе? Имѣя въ виду то обстоятельство, что въ богословскихъ сочиненіяхъ, написанныхъ на древнихъ языкахъ выраженіе—«*constitutivum* subsistendi или existendi» часто замѣняется выраженіемъ—«*modus* subsistendi или existendi, а выраженіе—τὸ συστατικὸν τοῦ ὑφεστηκέναι или τοῦ ὑπάρχειν часто замѣняется выраженіемъ—ὁ τρόπος τοῦ ὑφεστηκέναι или τοῦ ὑπάρχειν мы полагаемъ, что слово «составъ» указываетъ на *внѣшній образъ* и, слѣдовательно, даетъ раскрытое въ Θеофановой системѣ понятіе о лицѣ, какъ реализаціи природы (это напоминаетъ намъ выраженіе Канта—ein *constitutives* Princip, которое онъ употреблялъ въ смыслѣ реальнаго объективнаго начала въ противоположность выраженію—ein regulatives Princip употребляемому имъ въ смыслѣ формальнаго субъективнаго начала). Употребляемое нами выраженіе «лицо» въ данный періодъ богословія было употребляемо очень рѣдко; въ XVII в. оно было еще настолько непонятно для читателей, что Галятовскій, употребляя это слово въ сочиненіи «Мессіа правдивый», считалъ нужнымъ всякій разъ пояснять его словомъ «персона» (см. наприм. л. 96 сочиненія «Мессіа правдивый»: «не во двою лицу, т. е. не во двоихъ персонахъ», говоритъ авторъ).

деніями, изъ которыхъ одни по опредѣленію этого неумолимаго судьи выдвигаются на первый планъ и долго живутъ въ сознаніи отдѣльныхъ членовъ церкви, а другія отодвигаются назадъ и скоро предаются забвенію. Приложимъ этотъ критерій къ изслѣдуемымъ трактатамъ.

Разсматривая данные трактаты съ указанной стороны, мы находимъ, что они всегда имѣли большое значеніе въ отечественномъ богословіи до настоящаго времени включительно. Эпохою же самаго большаго вліянія ихъ былъ періодъ господства школы Ѳеофана въ отечественномъ догматическомъ богословіи,—періодъ Ѳеофанова направленія послѣдняго, простиравшійся съ пятидесятыхъ годовъ прошлаго XVIII столѣтія до двадцатыхъ годовъ настоящаго XIX столѣтія. Обращаемся къ этому періоду.

Новое направленіе, данное отечественному богословію Ѳеофаномъ, не сразу пріобрѣло себѣ господствующее положеніе, — оно должно было еще бороться нѣкоторое время съ старою схоластическою догматикою, должно было завоевать себѣ положеніе чрезъ борьбу съ послѣднею. Ближайшіе преемники Ѳеофана по каѳедрѣ богословія въ кіевской академіи не послѣдовали его примѣру, и продолжали идти прежнимъ схоластическимъ путемъ. Сюда относятся слѣдующіе схоластическіе учебники, читанные въ кіевской академіи: Tractatus Theologici diversi (учебникъ читанный съ 16 по 21 годъ), Theologia Christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et quaestiones divisa (читан. съ 21 года по 25), Theologia scholastica in Academia Kijowo—Mohilana dictata consuetisque disputationibus illustrata (читан. съ 25 по 29 г.), Cursus quadriennis Theologiae Christianae orthodoxae pro varietate materiarum in varios tractatus divisus (читан. съ 29 по 33 г.), Сильвестра Кулябки Tractatus Theologici pro diversitate materiarum varii, certo methodo ac ratione in disputationes atque quaestiones distributi etc. (читан. съ 41 по 45 г.), Tractatus theologicus de Deo uno et trino explicatus in Ac. K. M. Z—na ex anno 49 in 56 [1]) и др. Только съ пятидесятыхъ годовъ отечественные богословы начали ясно сознавать непригодность стараго схоластическаго направленія богословія и начали слѣдовать новому направленію онаго. Учебникъ ректора кіевской академіи—Георгія Конисскаго—Christiana orthodoxa theologia, читанный съ 51 по 55 годъ, представляетъ уже значительное подражаніе системѣ Ѳеофана: всѣ главы первой книги (de Deo ad intra quantum ad essentiam, exist. et attributa) и второй книги (de Deo quantum ad personas et perceptiones earum) первой части этой системы суть тѣ же самые, какія находятся въ первыхъ двухъ книгахъ системы Ѳеофана, причемъ и порядокъ ихъ совершенно одинаковъ съ порядкомъ главъ послѣдней [2]). Система богословія 1762 года, читанная въ московской ака-

[1]) Исторія кіевской академіи, Макарія Булгакова, стр. 137—138.

[2]) Вотъ—планъ первой книги первой части системы Конисскаго, тожественной съ планомъ первой книги Ѳеофана: Capita—a) de definitione Dei, b) de nominibus

деміи также представляетъ въ однихъ трактатахъ буквальное слѣдованіе системѣ Θеофана, а въ другихъ—легкія измѣненія и сокращеніе того, о чемъ подробно говорится въ послѣдней [1]). Изъ дальнѣйшаго богословія къ Θеофанову направленію принадлежатъ слѣдующія системы: „Православное ученіе или сокращенная христіанская богословія“ митрополита Платона (читан. съ 1763—1765 годахъ наслѣднику всероссійскаго престола Павлу Петровичу) [2]), „Церкви восточныя православное ученіе“ архимандрита Макарія Петровича (читан. въ тверской семинаріи въ 1764—1766 год.) [3]), „Orthodoxae Orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credentis“ ректора московской академіи Θеофилакта Горскаго (читан. съ 1769 по 1774 годъ) [4]), „Compendium orthodoxae theologicae doctrinae“ архимандрита Іоакинфа Карпинскаго (читан. въ коломенской семинаріи въ 1771—1772 гг.) [5]), „Compendium theologiae classicum didactico—polemicum“ ректора казанской академіи Сильвестра Лебединскаго (читан. съ 1797—1799 гг.) [6]), „Христіанская богословія“ іеромонаха Ювеналія Медвѣдскаго (составленная въ 1797 году для общаго удовлетворенія религіозной потребности христіанъ—„людей простыхъ и младыхъ юношей„) [7]), „Christianae, orthodoxae, dogmatico—polemicae, olim a clarissimo viro Theophane Prokopowicz ejusque continuatoribus adornatae, ac in tribus voluminibus primum MDCCLXXXII editae compendium“ преосвященнаго Иринея Фальковскаго (составл. въ 1795—1800 годахъ по предписанію Св. Синода) [8]), „Theologia“ (система читанная въ александроневской семинаріи или академіи въ концѣ прошлаго столѣтія [9]), „Summa theologiae dogmaticae“ (система читанная въ с.-петербургской духовной академіи въ 1812 г.) [10]) и др. Изъ всѣхъ этихъ

Ejus, c) existentia, d) unitate, e) simplicitate, f) de attributis D. in genere, g) de perfectione, h) infinitudine et aeternitate, i) immensitate, k) immutabilitate, l) sapientia, m) omnipotentia, n) voluntate, o) bonitate, p) vita et immortalitate, q) beatitudine et r) negativis attributis Dei (Исторія кіев. академіи Булгакова, стр. 141—142).

[1]) Исторія моск. слав.-гр.-лат. акад., Сергѣя Смирнова, стр. 155—156

[2]) Мы пользуемся русскимъ изданіемъ 1791 года.

[3]) У насъ подъ руками находится изданіе въ С.-Петербургѣ 1783 г.

[4]) У насъ подъ руками—изданіе Petropoli 1818 г.

[5]) У насъ подъ руками—editio altera Lipsiae 1790 г.

[6]) У насъ подъ руками—editio secunda Mosquae 1805 г.

[7]) У насъ подъ руками—изданіе второе, Москва, 1826.

[8]) У насъ подъ руками—изданіе Mosquae 1802 г.

[9]) Эта система находится въ рукописи въ библіотекѣ с.-петербургской духовной академіи подъ № 96 (названіе «Theologia» есть заглавіе находящееся на корешкѣ переплета). На принадлежность этой системы къ концу XVIII вѣка указываетъ 1) то, что между доказательствами бытія Божія находится доказательство изъ свойственнаго каждому человѣку «стремленія къ безконечному благу», появившееся въ отечественномъ богословіи лишь въ концѣ XVIII в. (это доказательство напоминаетъ нравственное доказательство Канта) и 2) то, что пріемы изложенія этой системы сходны съ пріемами изложенія системъ конца XVIII в. Сильвестра Лебединскаго и Иринея Фальковскаго.

[10]) Эта система находится въ рукописи въ библіотекѣ с.-петербургской духовной

девяти системъ наиболѣе важное значеніе въ духовно-учебномъ дѣлѣ имѣли двѣ системы — одна Ѳеофилакта Горскаго, другая Иринея Фальковскаго, которыя еще предписаніемъ коммиссіи духовныхъ училищъ отъ 1825 г. назначаемы были въ руководство для преподаванія въ академіяхъ догматическаго (система Ѳеофилакта Горскаго) и полемическаго (система Иринея Фальковскаго) богословій [1]). По этимъ то девяти системамъ мы и прослѣдимъ вліяніе Ѳеофана въ ученіи о Богѣ въ Себѣ самомъ.

Во всѣхъ перечисленныхъ девяти системахъ въ отдѣлѣ ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ находятся два главнѣйшіе признака зависимости отъ системы Ѳеофана. Первый изъ этихъ признаковъ касается матеріальной стороны даннаго догматическаго ученія и состоитъ въ томъ, что во *всѣхъ* этихъ системахъ выдвигается на видъ идея безконечнаго различія между Богомъ и тварью, которая такъ рельефно проводится въ Ѳеофановомъ ученіи о Богѣ въ Себѣ. Эта идея въ данныхъ системахъ выражается различно, — главнымъ образомъ 1) чрезъ то, что въ нихъ между свойствами, принадлежащими къ самой сущности Божіей, на первое мѣсто ставится единство, понимаемое въ отрицательномъ смыслѣ [въ системахъ Сильвестра Лебединскаго [2]), Иринея Фальковскаго [3]) и въ системѣ „Theologia“, читанной въ александроневской семинаріи или академіи [4])], или независимость—ascitas, independentia [въ «Summa theologiae dogmaticae» [5])], 2) чрезъ то, что за главное свойство сущности Божіей считается исключительно единство, также понимаемое въ смыслѣ отрицательномъ [въ системѣ Ѳеофилакта Горскаго [6])], независимость или самобытность (въ „сокращенной христіанской богословіи“ Платона [7]), 3) чрезъ то, что между свойствами Божіими вообще (безъ особеннаго отношенія ихъ къ сущности) на первое мѣсто ставятся или единство, понимаемое въ отрицательномъ смыслѣ (въ системѣ Ювеналія [8]), или свойства — необходимость бытія, самобытность и независимость (въ системѣ Макарія Петровича [9]), и 4) чрезъ дѣленіе свойствъ Божіихъ на свойства «immanentia, quiescentia, ad intra» и свойства «ad extra» (каковому дѣленію слѣдуетъ при изло-

академіи подъ № 98. О времени ея чтенія свидѣтельствуетъ сдѣланная на полѣ въ концѣ ея первой книги на стр. 126 надпись: «Ordinarius lectionibus ad finem deductum Junii 12 die MDCCCXII an. Gloria Dei in saeculum».

[1]) Исторія московской духовной академіи до ея преобразованія (1814—1870), С. Смирнова, Москва, 1879, стр. 19 и 27—28. Система Иринея Фальковскаго употреблялась въ первую четверть текущаго столѣтія въ качествѣ руководства въ академіяхъ—с.-петербургской (Чистовича, Ист. спб. дух. акад., стр. 188), московской (С. Смирнова, Ист. моск. сл.-гр.-лат. ак., стр. 293) и казанской (Благовѣщенскаго, Ист. старой казан. дух. акад., стр. 91).

[2]) Cap. XI. [3]) Lib. primus, cap. IV.

[4]) Lib. primus въ рѣчи de unitate Dei. [5]) § 234 (въ lib. II).

[6]) Pars I de credentis § 27. Выраженіе «unus» Горскій понимаетъ здѣсь въ смыслѣ «supremus et altissimus».

[7]) Часть I, § 4. По представленію даннаго свойства Богъ есть «существо всѣхъ высочайшее, которое ни отъ кого не зависи, само отъ себя есть и не быть не можетъ». [8]) Часть догматическая, разсужд. I, глава II. [9]) § 22.

женіи ученія о свойствахъ Божіихъ Іоакинфъ Карпинскій [1]). Вообще нужно сказать, что идея абсолютности, проводимая въ данныхъ системахъ, органически связываетъ Θеофана съ его подражателями въ раскрытіи ученія о Богѣ въ Себѣ. Другой главнѣйшій признакъ зависимости данныхъ системъ отъ системы Θеофана въ раскрытіи указаннаго догматическаго ученія касается формальной стороны и состоитъ въ томъ, что во всѣхъ этихъ системахъ данное догматическое ученіе раскрывается почти исключительно на основаніи св. Писанія, причемъ св. преданіе большею частію игнорируется [2]): по ученію этихъ системъ, „начало", „первѣйшее основаніе" богословія есть единственно св. Писаніе [3]); свидѣтельства же преданія должны быть приводимы „не для доказательства", но только для „объясненія" мѣстъ Писанія, для показанія того, что и древняя церковь понимала и толковала изреченія Писанія согласно съ нами [4]) „potius illustrationis gratia, quam ad confirmandum" [5]). Такое именно отношеніе къ св. Писанію и св. преданію мы и видѣли у Θеофана.

Помимо этого общаго вліянія системы Θеофана на раскрытіе ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ, вліяніе его сказалось и въ *частныхъ чертахъ* раскрытія этого ученія въ выше перечисленныхъ системахъ. Особенно сильно обнаружилось частнѣйшее вліяніе въ системахъ Иринея Фальковскаго, Сильвестра Лебединскаго и въ системѣ «Theologia», читанной въ александроневской семинаріи или академіи. Въ остальныхъ системахъ (Θеофилакта Горскаго, Ювеналія Медвѣдскаго, Іоакинфа Карпинскаго, Макарія Петровича и Summa theologiae dogmaticae) частнѣйшее вліяніе сказалось менѣе сильно. Прослѣдимъ это вліяніе въ каждой системѣ отдѣльно.

Система *Иринея Фальковскаго*. Эта система есть, такъ сказать, фотографическій снимокъ съ системы Θеофана, дополненной преосвящ. Самуиломъ мирославскимъ, — точное и пропорціональное сокращеніе послѣдней во всѣхъ частяхъ. Въ относящихся къ изслѣдуемому догматическому ученію первыхъ трехъ книгахъ количество, порядокъ и нумерація главъ каждой книги тѣ же, что у Θеофана; каждый находящійся здѣсь параграфъ есть сокращеніе соотвѣтствующаго па-

[1]) Compendium orthodox. theol. doctrinae § 69. Дѣленіе божескихъ свойствъ, основанное на понятіи о Богѣ ad intra и ad extra находится еще въ системахъ: Иринея Фальковскаго (liber primus § 37), Сильвестра Лебединскаго (с. XIII § 3), Ювеналія Медвѣдскаго (разсуж. I § 3, стр. 114—115), Макарія Петровича (§ 20, стр. 13) и др.

[2]) Исключеніе изъ этого составляетъ нѣкоторымъ образомъ лишь система Сильвестра Лебединскаго, гдѣ въ отдѣлѣ о единомъ Богѣ почти въ ученіи о каждомъ свойствѣ Бога въ положительной части приводятся въ пользу доказываемыхъ истинъ свидѣтельства отцовъ (patrum suffragia или dicta, или testimonia).

[3]) Горскій artic. I § 16 pp. 46—47: Falkowski prolegom. cap. IV; Ювеналій, предварительное разсужденіе 3, § 62, стр. 104; Sylvestris, cap. VII § 1; Summa theologiae dogmaticae p. 121 на об. (Здѣсь говорится, что «traditiones pro principiis fidei haberi non possunt, minime esse abnegandas, sed potius integre tenendas atque conservandas»); «Theologia», p. 8 на обор. § VI.

[4]) Христіанская богословія, Ювеналія, предварит. разсужд. 3-е, § 65, стр. 108.

[5]) Compendium theologiae classicum didactico-polemicum, archim. Silvestris, C. VII, § 1, p. 69.

раграфа Θеофановой системы. Фальковскій не прибавилъ здѣсь отъ себя ни одной существенной мысли (если не считать того, что находящееся въ lib. I на p. 65 возраженіе IV есть прибавка, не находящаяся у Θеофана). Во 2-й и 3-й книгахъ не только количество, но даже нумерація положительныхъ доказательствъ и опровергаемыхъ возраженій большею частію сохранены безъ всякой перемѣны. Фальковскій сдѣлалъ только нѣкоторые пропуски и измѣненія. Такъ, онъ опустилъ особыя оглавленія каждой книги, находящіяся въ системѣ Θеофана (ограничившись однимъ общимъ оглавленіемъ содержанія всей системы), и заключительныя славословія, находящіяся въ концѣ второй и третьей книгъ послѣдняго; слѣдовательно, уничтожилъ внѣшніе признаки безсвязно-трактаціоннаго способа изложенія, оставшіеся у Θеофана, — строже провелъ между его трактатами внѣшнюю систематизацію. Затѣмъ, Фальковскій выпустилъ: въ I книгѣ §§ 1, 2, 26—28, 33, 37, 45—46, 61—62, 67, 77, 124, 127, 140 и 169, во II книгѣ §§ 63, 94, 101, 110, 152, 155, 180, 228, 232, 236, 248, 273, 277 и 294, въ III книгѣ — исторію спора объ исхожденіи Св. Духа (изъ нея онъ дѣлаетъ только нѣкоторыя дополненія въ своей системѣ—lib. III § 25 nn. XI и XII) и §§ 1, 20, 24—25, 33, 37, 75, 100, 105, 189—190, 192, 202, 277 — 278, 284—285, 292 и 318 [1]); кромѣ этого, Фальковскій въ lib. III с. XIV изъ 43-хъ поврежденныхъ мѣстъ, указанныхъ Θеофаномъ въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ, выпустилъ 9 поврежденныхъ мѣстъ (означенныхъ у Θеофана подъ nn. XIII — XXI), приведя только 34 поврежденія. Измѣненія, сдѣланныя Фальковскимъ, относятся исключительно къ формальной сторонѣ — изложенію и состоятъ a) въ томъ, что авторъ иногда (впрочемъ очень рѣдко) измѣняетъ порядокъ мыслей Θеофана [2]), b) въ томъ, что онъ даетъ особенную нумерацію доказательствамъ каждаго изъ трехъ свойствъ Сына Божія—всемогущества, премудрости и неизмѣримости (тогда какъ у Θеофана нумерація всѣхъ этихъ трехъ видовъ доказательствъ есть продолженіе нумераціи доказательствъ вѣчности Сына) [3]), c) въ томъ, что онъ обыкновенно точно указываетъ количество тѣхъ доказательствъ, свидѣтельствъ или положеній, къ изложенію которыхъ приступаетъ (каковаго обыкновенія у Θеофана нѣтъ) [4]), d) въ томъ,

[1]) Большая часть изъ этихъ опущенныхъ параграфовъ составляютъ или введеніе или заключеніе къ главамъ или нѣкоторымъ отдѣламъ ихъ, и вообще суть столь общаго характера, что оказываются излишними для «сокращеннаго богословія».

[2]) Именно, въ lib. I p. 45 (сгруппированныя здѣсь въ одномъ мѣстѣ возраженія у Θеофана разбросаны по различнымъ параграфамъ), въ lib. I c. VII (въ рѣчи о грубыхъ антропоморфитахъ), lib. II cc. XVI и XVII (у Θеофана §§ 268—276) и lib. III c. XV (у Θеофана §§ 279—283). Compendium, Falkowski. Въ двухъ послѣднихъ мѣстахъ измѣненъ Фальковскимъ порядокъ слѣдованія отвѣтовъ за возраженіями [3]) Falkowski, Compendium lib. II §§ 102—104.

[4]) Такъ, Фальковскій точно указываетъ количество: доказательствъ божества Сына изъ божескихъ именъ (§ 69, p. 97), доказательствъ вѣчности (p. 99 оглавленіе § 84), всемогущества (p. 104 оглавленіе § 102), премудрости (p. 105 оглавленіе § 103) и неизмѣримости Сына Божія (p. 105 § 104), доказательствъ божества Сына изъ дѣлъ свойственныхъ одному Богу (p. 106 § 105), доказательствъ божества Сына

что многія мысли Θеофанова текста онъ вноситъ въ своей системѣ въ примѣчанія [1]). Такимъ образомъ, въ системѣ Иринея Фальковскаго мы всецѣло находимъ богословіе Θеофана, и потому то важное значеніе, какое имѣла въ духовно-учебномъ дѣлѣ въ текущемъ столѣтіи система перваго, въ сущности должно быть усвояемо системѣ послѣдняго.

Система *Сильвестра Лебединскаго*. Ученіе о единствѣ и троичности Лицъ здѣсь занимаетъ главы VIII—XXIII (16 главъ). Планъ ученія о Богѣ quantum ad essentiam, existentiam et attributa (гл. VIII—XX) [2]) вполнѣ сходенъ съ планомъ ученія Θеофана о томъ же; планъ же ученія (гл. XXI—XXIII) о пресвятой Троицѣ (состоящій въ слѣдующемъ: о реальномъ различіи Лицъ, троичномъ числѣ Лицъ, божествѣ Отца, Сына и Св. Духа и объ исхожденіи Св. Духа) есть сокращеніе плана ученія Θеофана о томъ же (у Сильвестра нѣтъ только двухъ первыхъ рубрикъ Θеофанова плана — о единствѣ Бога и множествѣ Лицъ). Въ частности положительная часть главы VIII-й составлена по с. I lib. I Θеофана [3]), полемическая часть главы VIII-й составлена по различнымъ мѣстамъ I книги

изъ призыванія, почитанія и поклоненія (р. 109 § 108),—указываетъ количество отеческихъ свидѣтельствъ о божествѣ Сына (р. 112 § 112) и видовъ доказательствъ божества Св. Духа (р. 114 § 114),—количество: косвенныхъ доказательствъ Крелла противъ божества Сына (р. 117 § 117), прямыхъ доказательствъ Крелла противъ божества Сына (р. 119 § 119), «другихъ» доказательствъ Крелла противъ божества Сына (р. 120 § 121), доказательствъ древнихъ духоборцевъ (р. 122 оглавленіе § 123), доказательствъ Крелла противъ божества Св. Духа (р. 122 оглавленіе § 124), положеній нравственнаго вывода изъ ученія о пресвятой Троицѣ (р. 124 § 125), свидѣтельствъ восточныхъ отцевъ «втораго рода» объ исхожденіи Св. Духа отъ единаго Отца (р. 133 § 25), западныхъ отеческихъ свидѣтельствъ трехъ классовъ о томъ же (р. 141 § 28), богословскихъ принциповъ, утверждающихъ православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа (р. 147 § 34), и поврежденныхъ латинянами мѣстъ въ твореніяхъ восточныхъ отцевъ, относящихся къ ученію объ исхожденіи Св. Духа (р. 157 § 64). Сюда же относится § 38 (въ lib. II), гдѣ группируются и классифицируются всѣ доказательства божества Сына (чего у Θеофана также нѣтъ).

[1]) Въ примѣчанія выносятся главнымъ образомъ возраженія и опроверженія ихъ (во всѣхъ трехъ книгахъ), затѣмъ—нравственные выводы изъ догматическаго ученія (въ первой книгѣ), нѣкоторыя положительныя доказательства обосновываемыхъ истинъ (во второй книгѣ, именно на стр. 94—96 доказательства III—XI и на стр. 98—99 доказательства II—XIII) и, наконецъ, нѣкоторыя историческія замѣчанія (напр., на стр. 85).

[2]) Этотъ планъ состоитъ въ слѣдующемъ: descriptio Dei, de Dei nominibus, de existentia Dei, de Dei unitate, de simplicitate Dei, de perfectione et infinitudine Dei (ученію объ этихъ двухъ свойствахъ авторъ предпосылаетъ ученіе о свойствахъ вообще), de aeternitate Dei, de immensitate Dei, de immutabilitate Dei, de sapientia Dei, de omnipotentia Dei, de libertate et bonitate, de vita, immortalitate et beatitudine Dei. У Сильвестра нѣтъ только послѣдней рубрики плана Θеофана—de negativis Dei attributis.

[3]) Параграфъ 2-й главы VIII, въ которомъ говорится о познаніи Бога, составленъ по §§ 2, 4—5 lib. I. Параграфъ 3-й, въ которомъ дается «описаніе Бога», есть буквальная выписка изъ § 14 lib. I (съ измѣненіемъ фразы Θеофана «quantum se ipsum nobis patefecit et aperuit» въ фразу «quantum revelavit S. Scriptura»). Па-

Θеофана [1]); глава IX (объ именахъ Божіихъ) составлена по сар. II lib I Θеофана [2]), гл. XII (о простотѣ Божіей) въ своей положительной части составлена по сар. VI lib. I того же [3]); гл. XIII въ §§ 1—3 (о свойствахъ Божіихъ вообще) составлена по главѣ VIII

раграфъ 4-й, въ которомъ каждый членъ предложеннаго въ § 3 «описанія Бога» подтверждается мѣстами Писанія, составленъ подъ вліяніемъ §§ 15—25 lib. I: здѣсь процитованы тѣ же самыя мѣста Писанія, что у Θеофана, и большею частію въ томъ же порядкѣ.

[1]) Въ этой части VIII гл. опровергаются возраженія, направленныя противъ «всѣхъ божескихъ свойствъ». Возраженіе противъ свободы Божіей, состоящее въ указаніи на то, что Богъ раскаивается въ своихъ дѣлахъ или совѣтахъ (pp 79 и 80), рѣшается у Θеофана въ § 135 lib. I, находящіяся въ отвѣтѣ на это возраженіе фразы: «cum amore bonum sit perfectionis... et quidem non maxime amore» «cogi enim ad aliquid est nolentis, at vero amore necessario, est maxime volentis» и «reliqua vero omnia extra se quaecunque Deus vult, vult cum summa libertate tam a coactione, quam a necessitate liber» (p. 80) буквально взяты изъ § 155 lib I. Возраженіе противъ неизмѣримости Божіей, состоящее въ указаніи на ученіе о пребываніи Бога на небѣ (p 81), опровергается у Θеофана въ § 128 lib. I. Возраженія противъ всемогущества Божія, дѣлаемыя на основаніи текстовъ—Быт. 19. 22 и 18 17 (pp. 82—83), рѣшаются у Θеофана въ § 150 lib. I, причемъ находящіяся въ отвѣтахъ на эти возраженія фразы: «sensus est: meum consilium est vos ex incendio eripere .. quare discede hinc quantocitius» (p. 82), «saepe enim pro nolle ponitur non posse» и «nolo occultare... ignarum illum nolim facere» (p. 83) буквально взяты оттуда же. Возраженіе противъ благости Божіей, дѣлаемое на основаніи текста Ис. 45. 7 (p. 83), опровергается у Θеофана въ § 167 lib. I. (Возраженіе противъ троичности Лицъ, дѣлаемое на основаніи текста 1 Кор. 8. 6, высказывается у Θеофана въ § 254 lib. II). Наконецъ, опредѣленія понятій—principium ordinis и principium temporis, находящіяся на стр. 78, буквально взяты изъ § 122 lib. I.

[2]) Параграфъ 1й составленъ по §§ 27—28 lib. I, причемъ періодъ «post Dei descriptionem sequitur agere de nominibus Dei... in S. Scriptura reperiuntur» съ незначительными варіаціями буквально взятъ изъ § 27, а выраженіе «propria tamen dicuntur, non quasi Dei naturam... et quasi propria vindicantur» буквально взято изъ § 28. Сильвестръ перечисляетъ 10 именъ: Iehova, Iah, El, Schaddai, Adonai, Eljon, Savaoph, Ehieh, Elohim и Κύριος, прибавивъ къ 9 именамъ, перечисляемымъ Θеофаномъ, имя Κύριος, не находящееся у послѣдняго. Observatio I § 4, гдѣ говорится о греческомъ имени «Θεὸς», все буквально взято изъ § 29 lib. I (съ небольшимъ пропускомъ и ничтожными варіаціями). Observatio II § 4, гдѣ говорится о латинскомъ имени «Deus», составлено по тому же § 29 Θеофана, причемъ выраженія «latina vox Deus sine dubio... in us latinam terminationem», «deducunt a verbo do, quod omnia, quae sunt, a Deo dentur» и др. буквально взяты изъ этого параграфа. Параграфъ 7 (гдѣ говорится о словѣ Eljon) составляетъ буквальное повтореніе § 42 lib. I (съ ничтожными варіаціями). Параграфъ 8 (гдѣ говорится объ имени Savaoph) весь буквально взятъ изъ § 43 lib. I. Параграфъ 13 (гдѣ дѣлается нравственный выводъ изъ ученія объ именахъ Божіихъ) въ большей своей части представляетъ собраніе буквальныхъ выписокъ изъ § 45 lib. I.

[3]) Опредѣленіе простоты Божіей: «Deum ita simplicem esse, ut careat partibus substantialibus et integralibus, tam omogeneis, quam heterogeneis» буквально взято изъ § 94 lib. I. Изъ доказательствъ простоты Божіей первое доказательство есть первое изъ доказательствъ Θеофана (Theoph. § 94), третье доказательство все есть буквальная выписка изъ втораго доказательства Θеофана (Theoph. ibidem), шестое есть третіе доказательство Θеофана (Theoph. ibidem), седьмое—все есть буквальная выписка изъ четвертаго доказательства Θеофана (Theoph. ibidem), приводимое Силь-

lib. I того же [1]); § 1 (гл. XIV о вѣчности Божіей) составленъ по § 122 (cap. X) lib. I [2]); гл. XV (о неизмѣримости Божіей) въ положительной и полемической частяхъ составлена по cap. XI lib. I [3]); гл. XVI (о неизмѣняемости Божіей) въ положительной и полемической частяхъ составлена по cap. XII lib. I [4]); num. IV § 2 гл. XVII (о премудрости Божіей) составленъ по § 141 cap. XIII lib. I [5]); въ полемической части главы XVIII-й (о всемогуществѣ Божіемъ) заимствованы изъ Θеофана всѣ пункты § 150 главы XIV lib. 1 [6]);

вестромъ въ VIII доказательствѣ мѣсто изъ Тертуллиана въ томъ же объемѣ приводится Θеофаномъ въ концѣ § 94.

[1]) Параграфъ 1 весь (за исключеніемъ перваго предложенія «prius, quam attributa divina... de attributis in genere») есть буквальная выписка изъ § 108 lib. I. Параграфъ 2 весь есть буквальная выписка изъ § 109 lib. I. Параграфъ 3 весь есть соединеніе двухъ буквальныхъ выписокъ изъ 111 lib. I.

[2]) Общій ходъ мыслей § 1 сходенъ съ общимъ ходомъ мыслей § 122 lib. I. Опредѣленіе вѣчности, находящееся въ § 1 Сильвестра, буквально взято изъ конца § 122 Θеофана

[3]) Опредѣленіе мѣстъ—«описательнаго» (circumscriptivus) и «ограничительнаго (definitivus—§ 1 observ I), «физическаго» (physicus) и «воображаемаго» (imaginarius—§ 1 observ. II) буквально взяты изъ § 125 lib. I Θеофана. Мѣсто изъ Златоуста, приведенное въ observ. IV § 1, приведено у Θеофана въ томъ же параграфѣ lib. I. Находящееся въ § 2 описаніе неизмѣримости Божіей все буквально взято изъ конца § 125 lib. I. Приведенныя въ параграфѣ 3 первое и третье доказательства неизмѣримости Божіей находятся у Θеофана въ § 126 lib. I, причемъ выраженія: «Deus est ens simplicissimum et est Spiritus... et solis rebus compositis» (это выраженіе находится въ первомъ доказательствѣ), «imperfectum enim est in uno loco existere... plura, quam pauciora loca» и «ergo cum divina substantia... et omnia complere se tota» (эти выраженія находятся въ третьемъ доказательствѣ) буквально взяты изъ того же параграфа. Нѣкоторыя изъ возраженій, приведенныхъ противъ неизмѣримости Божіей въ § 6, находятся у Θеофана въ § 128 lib. I, а именно: возраженіе первое есть первое возраженіе Θеофана, причемъ отвѣтъ на это возраженіе весь буквально взятъ изъ него же; возраженіе шестое есть третіе возраженіе Θеофана, причемъ самое возраженіе и отвѣтъ на оное буквально взяты изъ него же, возраженіе седьмое есть четвертое возраженіе Θеофана, причемъ отвѣтъ на это возраженіе буквально взятъ изъ Θеофана же.

[4]) Параграфъ 1-й составленъ по §§ 130—131 lib. I, причемъ выраженіе «sed non inter affirmativa ponimus: non enim aliquid negat de Deo, sed affirmat atque omnem ab ipso variationem removet» буквально взято изъ § 130 Θеофана, а опредѣленіе неизмѣняемости Божіей буквально выписано изъ § 131 послѣдняго. Изъ доказательствъ неизмѣняемости Божіей, приведенныхъ Сильвестромъ въ § 2, второе доказательство есть первое доказательство Θеофана (приведенное въ § 133 lib. I), причемъ выраженіе «ergo mutabilis, quod enim mutabile est, non nisi ab alio mutabile est» буквально взято изъ упомянутаго § 133. Изъ возраженій, приведенныхъ въ «полемической части»—въ § 5, возраженіе первое есть второе возраженіе Θеофана (§ 135 lib. I), второе—есть третье возраженіе Θеофана (§ 136 lib. I), четвертое—есть первое возраженіе Θеофана (§ 134 lib. I), пятое—есть пятое возраженіе Θеофана (§ 138 lib. I) причемъ и отвѣтъ на пятое возраженіе буквально выписанъ изъ § 138 Θеофана.

[5]) Опредѣленіе премудрости Божіей, находящееся въ num. IV § 2, все буквально взято изъ § 141 lib. I Θеофана.

[6]) Изъ семи возраженій, приводимыхъ здѣсь Сильвестромъ, послѣднія четыре во всемъ своемъ составѣ (и въ возраженіяхъ, и въ отвѣтахъ) буквально взяты изъ § 150 lib. I.

гл. XIX (о свободѣ и благости Бога) въ положительной части и отчасти въ полемической составлена по сс XV—XVI lib. I [1]); гл. XX (о жизни, безсмертіи и блаженствѣ Бога) отчасти составлена по с. XVII lib. I [2]); гл. XXI въ §§ 2—3 (о святой Троицѣ) составлена подъ вліяніемъ II—III отдѣловъ II-й главы II-й книги [3]); § 4 гл. XXII составленъ подъ вліяніемъ сс. VII — XIII lib, II [4]); § 5 гл. XXII составленъ подъ вліяніемъ с. XVII lib. II [5]); § 7 гл: XXII состав-

---

[1]) Первая половина параграфа 1-го поставлена по §§ 152—154 lib. I Θеофана, причемъ выраженіе: «praecipua voluntatis adjuncta» взято изъ § 152 lib. I, а выраженіе—«duo sunt: libertas et bonitas... vitium voluntatis arguitur» буквально взято изъ § 153 lib. I. Первая половина § 3, гдѣ выясняются различныя значенія словъ: «благо» и «благость», есть собраніе буквальныхъ выписокъ изъ §§ 158—159 lib. I Θеофана. Примѣчаніе первое § 4 (гдѣ говорится о «принужденіи» и «необходимости», какъ понятіяхъ противоположныхъ понятію «свободы») есть соединеніе двухъ буквальныхъ выписокъ изъ § 154 lib. I Θеофана. Примѣчаніе четвертое § 4 все есть буквальная выписка изъ § 155 lib. I (съ ничтожными варіаціями). Примѣчаніе шестое § 4 составлено по §§ 160—161 и 163 lib. I, причемъ выраженіе: «Deus re ipsa unicus, purissimus et simplicissimus actus est» и нѣкоторыя другія буквально взяты изъ § 160 lib. I, а выраженіе: «seclusa omni imperfectione, hoc est... et sine accessu ullius mali» буквально взято изъ § 163 lib. I. Изъ возраженій, приводимыхъ въ «полемической части»—въ § 5, первое рѣшается у Θеофана въ § 167 lib. I, причемъ фразы, находящіяся въ отвѣтѣ на это возраженіе: «Mali nomine ibi intelligitur bellum, vel similis calamitas paci opposita» и «bella et aliae calamitates non simpliciter... sunt enim plagae et mulctae humanorum scelerum» буквально взяты изъ § 167 lib. I; второе возраженіе опровергается въ § 168 lib. I (седьмое и десятое возраженіе опровергаются у Θеофана въ § 136 lib I).

[2]) Изъ доказательствъ жизни Божіей, приведенныхъ въ § 1, четвертое доказательство буквально взято изъ § 172 lib. I. Параграфъ 3-й, гдѣ доказывается безсмертіе Бога, составленъ по § 172 lib. I, причемъ выраженія: «ostendit ipsius aeternitas, simplicitas» и «singularia tamen Scripturae testimonia ex plurimis pauca haec eligimus» буквально находятся въ томъ же параграфѣ Θеофана. Находящіяся въ § 4, шестое доказательство блаженства Божія и опредѣленіе послѣдняго буквально выписаны изъ § 175 lib. I. Выраженіе, находящееся въ примѣчаніи къ § 4: «per participationem, nimirum beati sunt, quod divinorum bonorum sunt participes» буквально взято изъ того же § 175.

[3]) Порядокъ текстовъ, которыми доказывается въ § 2 реальное различіе Лицъ, есть такой же, какой имѣютъ эти тексты во II отдѣлѣ II главы lib. II Θеофана. Большая часть текстовъ, приведенныхъ въ § 3 для доказательства троичнаго числа Лицъ, приведены у Θеофана въ III отдѣлѣ II главы lib. II, и въ томъ же порядкѣ, какъ у послѣдняго.

[4]) Въ § 4 божество Сына доказывается подъ тѣми же рубриками, подъ какими доказывается оно у Θеофана въ гл. VII—XIII, а именно: 1) изъ свидѣтельствъ Писанія ветхаго и новаго завѣта, 2) изъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ Христосъ именуется «Сыномъ Божіимъ», 3) изъ именъ Божіихъ, 4) изъ свойствъ Божіихъ (свойства перечисляются у обоихъ богослововъ одни и тѣже и въ одномъ же порядкѣ), 6) изъ призыванія, 7) служенія, 8) клятвы и 9) поклоненія. Почти всѣ тексты, приведенные Сильвестромъ подъ этими девятью рубриками, находятся у Θеофана и большею частію въ томъ же порядкѣ, какъ у послѣдняго.

[5]) Изъ возраженій противъ божества Сына, приводимыхъ Сильвестромъ въ указанномъ параграфѣ, -е возраженіе приводится у Θеофана въ § 269 n. I и § 274 lib. II, 8-е возр.—въ 269 num. 3 lib. II, 9-е возр.—въ § 269 num. 6 и § 276 lib. II,

ленъ подъ вліяніемъ cap. XV liber. II [1]); § 8 гл. XXII составленъ подъ вліяніемъ c. XVIII lib. II [2]); §§ 1—7 главы XVIII (объ исхожденіи Св. Духа) составлены по c. I lib. III Θеофана [3]); § 8 главы XXIII составленъ по §§ 26—28 c. II lib. III [4]); § 9 главы XXIII составленъ по V-й главѣ lib. III [5]); § 10 главы XXIII составленъ подъ вліяніемъ гл. VI—XI lib. III [6]). Наконецъ, къ чертамъ сход-

---

10-е возр.—въ § 269 n. 7, 11-е возр.—въ § 269 n. 8 и § 274 lib. II, 12-е возр.—въ § 269 n. 11 lib. II, 14-е возр.—въ § 269 n. 13 lib. II, 15-е возр—въ § 269 n. 15 lib. II, 16-е возр.—въ § 278 lib. II и 17-е возр.—въ § 269 num. 22 lib. II.

[1]) Въ § 7 Сильвестръ, подобно Θеофану, доказываетъ божество Св. Духа: 1) изъ сравненія мѣстъ ветхаго и новаго завѣта, 2) изъ именъ Божіихъ, 3) изъ свойствъ Божіихъ (причемъ свойства перечисляются тѣже и въ томъ же порядкѣ, какъ у Θеофана), 4) изъ дѣлъ (дѣла перечисляются почти всѣ тѣже и въ томъ же порядкѣ, какъ у Θеофана; только Сильвестръ вводитъ одну новую рубрику, не находящуюся у Θеофана: «institutio S. Scripturae» и опускаетъ Θеофанову рубрику. изъ «предсказанія будущаго») и 5) изъ служенія и поклоненія. Всѣ тексты, приведенные Сильвестромъ подъ этими пятью рубриками, находятся у Θеофана и почти всѣ приведены первымъ въ томъ же порядкѣ, какъ у послѣдняго.

[2]) Изъ возраженій противъ божества Св. Духа, приведенныхъ Сильвестромъ въ указанномъ параграфѣ, первое возраженіе приводится у Θеофана въ § 300 lib II, третье—въ § 299 lib. II, четвертое—въ § 302 lib. II, пятое—въ « 296 lib. II, седьмое—въ 298 lib. II и девятое возраженіе—въ § 286 lib. II.

[3]) Въ указанныхъ параграфахъ системы Сильвестра выясняется status quaestionis объ исхожденіи Св. Духа и объясняются понятія—«исхожденіе» и «посланничество». Изъ нихъ § 1 составленъ по §§ 3—6 и 20 lib. III, причемъ бо́льшая половина этого параграфа «missio autem et processio temporaria non proprie, sed per analogiam... gloriam ejus apud homines propagaverit» буквально выписана изъ § 20. § 2—3 составлены по § 21 lib. III, причемъ § 3 весь буквально выписанъ изъ указываемаго параграфа Θеофана §§ 4—5 суть буквальная переписка § 14 Θеофана. §§ 6—7 (за исключеніемъ послѣдняго періода параграфа 7: «et haec videntur esse sufficientes... sed per analogiam mitti dicuntur» и немногихъ другихъ мѣстъ) суть буквальныя выписки изъ § 15 lib. III.

[4]) Въ § 8 объясняется текстъ Іоан. 15. 26. Для доказательства того, что здѣсь глаголомъ «исходить» означается предвѣчное исхожденіе, Сильвестръ заимствуетъ изъ пяти Θеофановыхъ доказательствъ, приводимыхъ для обоснованія той же мысли въ §§ 27—28 lib. III (пятое доказательство Θеофана есть указаніе на «согласіе древнихъ отцевъ»: оно находится въ § 28 и не отмѣчено никакимъ нумеромъ) четыре доказательства, опустивъ третье доказательство Θеофана, въ которомъ доказываемое положеніе выводится изъ построенія (structura) и контекста (contextus) объясняемаго мѣста (порядокъ этихъ доказательствъ у обоихъ богослововъ одинъ). Большая часть даннаго параграфа (т. е. 8) изложена чрезъ буквальныя выписки изъ §§ 26, 27 и 28 Θеофана .

[5]) Въ указываемомъ параграфѣ Сильвестра приводится въ пользу православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа семь богословскихъ аксіомъ: это тѣ же самыя аксіомы, какія приведены у Θеофана въ c. V lib. III (порядокъ ихъ у обоихъ богослововъ одинаковъ); Сильвестръ опустилъ изъ числа этихъ аксіомъ Θеофана только 8 и 9 аксіомы. Большая часть даннаго параграфа Сильвестра изложена чрезъ буквальныя выписки изъ Θеофана.

[6]) Въ указываемомъ параграфѣ Сильвестра опровергаются шесть извѣстныхъ доказательствъ латинянъ, приводимыхъ ими въ пользу своего ученія изъ св. Писанія. Эти

ства Сильвестра съ Θеофаномъ по данному догматическому ученію нужно отнести и то, что Сильвестръ въ X главѣ („de existentia Dei") приводитъ всѣ 8 Θеофановыхъ доказательствъ бытія Божія, исключая третьяго (въ которомъ истина бытія Божія выводится изъ всеобщей врожденности нравственнаго закона), хотя нѣсколько въ другомъ порядкѣ, чѣмъ Θеофанъ.

„Theologia"—система, читанная въ александроневской семинаріи или академіи. Въ данной системѣ изслѣдуемое догматическое ученіе излагается въ двухъ книгахъ первой части, изъ которыхъ въ первой говорится о сущности, бытіи и свойствахъ Божіихъ безотносительно къ Лицамъ, а во второй—о Божескихъ Лицахъ. Планъ первой части (liber primus) [1]) весь взятъ изъ системы Θеофана; планъ же второй книги (liber secundus) [2]) отличенъ отъ плана второй книги послѣдняго. Вся первая книга данной системы есть компиляція изъ буквальныхъ выписокъ, сдѣланныхъ изъ системы Θеофана. Эта книга не похожа на compendium Фальковскаго, въ которомъ всѣ части Θеофанова богословія пропорціонально сокращены и изложены своимъ языкомъ. Это есть собраніе буквальныхъ выдержекъ изъ нѣкоторыхъ частей Θеофановой системы, извлеченныхъ большею частію безъ всякой перемѣны въ изложеніи. Авторъ сдѣлалъ здѣсь только небольшія добавленія [3]) и

доказательства приводятся здѣсь точно въ такомъ порядкѣ, въ какомъ они находятся въ системѣ Θеофана.

[1]) Вотъ—схема плана этой книги. de definitione Dei, de nominibus Dei, de existentia Dei, de unitate Dei, de simplicitate Dei, de attributis Dei in genere, de perfectione Dei, de infinitudine et aeternitate Dei, de immensitate Dei, de immutabilitate Dei, de sapientia Dei, de potentia seu potius omnipotentia Dei, de voluntate Dei, de bonitate Dei, de vita et immortalitate Dei, de beatitudine Dei.

[2]) Вотъ—схема плана данной книги: выясняется значеніе различныхъ терминовъ (essentia, substantia, subsistentia, persona, trinitas, ὁμοούσιος ἐμπεριχώρησις, proprietas, relatio и notio), доказывается полезность и необходимость употребленія этихъ терминовъ въ богословіи, затѣмъ доказывается множественность Лицъ, троичное число Лицъ и реальное различіе между ними, божество Сына какъ единосущнаго Отцу, предвѣчное рожденіе Его отъ Отца, личное бытіе Св. Духа, божество Св. Духа и исхожденіе Св Духа отъ единаго Отца.

[3]) Въ сравненіи съ системою Θеофана авторомъ добавлены слѣдующія части: понятіе «summe verax» въ описаніи Бога (листъ 19), введеніе къ ученію о бытіи Божіемъ, написанное самостоятельно (л. 22 на обор.), конецъ 5-го доказательства бытія Божія (л. 24 на об.), доказательство бытія Божія изъ свойственнаго каждому человѣку «стремленія къ безконечному благу» (л. 25), доказательство бытія Божія изъ свидѣтельствъ св. Писанія (л. 25), 1—3 и 5—6 возраженія противъ бытія Божія (л. 25—27), ссылки на Иринея, Маркіона Кердониса и манихеевъ, находящіяся въ ученіи о единствѣ Божіемъ (л. 28), 1—2 возраженія противъ единства Божія (л. 29), указаніе на саддукеевъ, какъ отрицавшихъ простоту Божію (л. 30), свидѣтельства св. отцевъ въ пользу простоты Божіей (л. 30 на об.), аксіомы, приводимыя въ пользу той же истины подъ буквами: γ, δ и ε (л. 31), пятое возраженіе противъ простоты Божіей съ отвѣтомъ на него (л. 32), замѣчаніе объ отношеніи вѣчности къ времени (л. 37—38), третье возраженіе противъ неизмѣримости Божіей съ отвѣтомъ на него (л. 40), четвертое возраженіе противъ неизмѣняемости Божіей съ отвѣтомъ на него (л 42), 1—3 возраженія противъ премудрости Божіей съ отвѣтами на нихъ (л. 44—45), возраженія противъ воли Божіей съ отвѣтами на нихъ (л. 48—49), возраженіе про-

измѣненія [1]). Вторая книга составлена болѣе независимо отъ Θеофана. Зависимость отъ послѣдняго здѣсь обнаруживается только въ употребленіи Θеофановыхъ рубрикъ—изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія при изложеніи доказательствъ божества Сына и Духа Св. [2]) и еще нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ [3]). Желающему наиболѣе подробно ознакомиться съ ученіемъ объ исхожденіи Св. Духа, за трудностію имѣть подъ руками сочиненіе Зерникава, авторъ рекомендуетъ обратиться къ богословію Θеофана Прокоповича („viri ad invidiam docti quondam archiepiscopi novgorodiensis Theophani Procopovicz“ [4]).

Система *Θеофилакта Горскаго.* Такъ какъ эта система представляетъ собою compendium, а не подробное изложеніе богословскаго ученія, то, естественно, планъ подробныхъ трактатовъ Θеофана для ней не годился, и поэтому мы видимъ въ ней свой планъ изложенія догматическаго ученія, отличный отъ Θеофанова плана. Тѣмъ не менѣе и здѣсь мы находимъ значительные слѣды зависимости отъ

тивъ блаженства Божія съ отвѣтомъ на него и конецъ ученія о блаженствѣ Божіемъ (л. 54—55).

[1]) Эти измѣненія замѣчаются въ изложеніи: доказательствъ единства Божія (л. 28), перваго примѣчанія (nota I) къ ученію о простотѣ Божіей (л. 32), ученія о единствѣ между аттрибутами, Лицами и сущностію (л. 33—34), въ опредѣленіи мѣстъ «описательнаго» и «опредѣлительнаго» и объясненіи неприложимости ихъ къ Богу (л. 38), въ изложеніи положительной части ученія о всемогуществѣ Божіемъ (л. 46—47) и 1—2 пунктовъ ученія «о жизни и безсмертіи Бога» (л. 52—53). Наконецъ, авторъ вездѣ въ первой книгѣ выпустилъ нравственные выводы (usus) Θеофана.

[2]) Листы 128—129.

[3]) Укажемъ мѣста второй книги, въ которыхъ сказалось вліяніе Θеофана. Періодъ «essentia aliquando sumitur... et quidem pro substantia abstracta a personis», въ которомъ дается понятіе «сущности» (essentia), буквально взятъ изъ § 76 lib. II. Доказательство реальнаго различія между Лицами (изложенное на лист. 119—122) есть буквальная выписка параграфовъ 8—11, 13—14 и 16—19 lib. II. Отдѣлъ, начинающійся словами «insuper ex hoc loco saltem negative» и оканчивающійся словами «si suam etiam esse nosset processionem», въ которомъ отрицательно доказывается изъ текста Іоанн. 15. 26 ложность западнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа «изъ богословскихъ началъ» (л. 146—147) и изложеніе 2—4 богословскихъ аксіомъ (л. 147—148) буквально взяты изъ §§ 116, 122, 125—126 c. V lib. III. Возраженіе, дѣлаемое западными на основаніи мѣста изъ св. Василія великаго: «Basilius lib. 2 Cont. Eunom... ab utroque procedere credebat» (л. 153 подъ буквою Е), буквально взято изъ n. 7 § 301 lib. III. Нравственное приложеніе (usus) догматическаго ученія о св. Троицѣ все, за исключеніемъ послѣдняго отдѣла, начинающагося словами «nostri denique officii est» (л. 154—155), буквально взято изъ c. 19 lib. II. Опроверженіе возраженій папистовъ противъ православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа, основываемыхъ на свидѣтельствахъ св. отцевъ (л. 152—154), сдѣлано по cap. 17 lib. III (порядокъ этихъ возраженій у обоихъ богослововъ — одинаковъ). Подъ вліяніемъ Θеофана составленъ также отдѣлъ, въ которомъ положительно доказывается православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа на основаніи свидѣтельствъ св. отцевъ (л. 145—146): порядокъ отцевъ у даннаго автора почти тотъ же, что у Θеофана; только небольшое различіе между ними въ данномъ случаѣ произошло вслѣдствіе того, что авторъ не прибѣгаетъ къ дѣленію отеческихъ свидѣтельствъ по родамъ (каковое дѣленіе дѣлаетъ Θеофанъ). [4]) л. 154.

Θеофана, доходящей иногда до буквальнаго заимствованія изъ послѣдняго. Это вліяніе знаменитаго отечественнаго богослова сказалось въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ ученіи о единствѣ Божіемъ (de credendis § 27) [1]), въ scholion I § 28-го [2]), въ ученіи о нѣкоторыхъ свойствахъ Божіихъ—простотѣ (p. 79 nota I) [3]), неизмѣняемости (pp. 80—81 nota 2) [4]), всевѣденіи (pp. 82—84 notae 2—4) [5]) и

---

[1]) Опредѣляя единство Божіе, какъ единство въ собственномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ, авторъ указываетъ тѣже неприложимыя къ Богу понятія о единствѣ, какія указываетъ Θеофанъ (§§ 71—73 lib. I) и въ томъ же порядкѣ, а именно: единство въ смыслѣ родоваго или видоваго сходства, единство въ смыслѣ соединенія многаго и различнаго въ одно собраніе (единство per aggregationem) и единство въ смыслѣ нравственнаго согласія. Доказывая истину единства Божія философски, онъ, подобно Θеофану (§ 75 lib. I), приводитъ два доказательства—«апріорное» и «апостеріорное», изъ которыхъ первое (содержащее въ себѣ заключеніе къ единству Божію отъ понятія о Богѣ, какъ совершенномъ во всѣхъ отношеніяхъ) и по содержанію своему вполнѣ принадлежитъ Θеофану.

[2]) Эта схолія, въ которой говорится «объ аттрибутахъ Божіихъ вообще» составлена по §§ 108—111 (главы VIII) Θеофана не только въ отношеніи общаго порядка мыслей (первый пунктъ этой схоліи соотвѣтствуетъ § 108 Θеофана, второй пунктъ—§ 109, третій—§ 110, четвертый—§ 111), но и въ отношеніи почти всѣхъ деталей содержанія. Доказывая, подобно Θеофану, реальную тожественность свойствъ между собою, съ сущностію и Лицами на логическихъ формулахъ, въ которыхъ аттрибуты, сущность и Лица предикатируются другъ о другѣ, Горскій беретъ буквально изъ Θеофана логическіе примѣры «sapientia Dei est ipse Deus; sapientia Dei est Dei omnipotentia; omnipotentia Dei est sapentia Dei; est sic de caeteris», «Deus Pater est divina sapientia; Deus Filius est divina sapientia» etc. Въ четвертомъ пунктѣ, въ которомъ говорится о раздѣленіи аттрибутовъ на абсолютные и относительные, положительные и отрицательные, также есть фразы, буквально заимствованныя изъ Θеофана, напримѣръ слѣдующія «alia relativi, quae cum respectu rerum creatarum enunciantur de Deo, ut justitia, misericordia etc.» или «Alia negativa, quae negant de Deo, quod Deo non competit, ut esse corporem».

[3]) Простоту Божію, подобно Θеофану (§ 94 lib. I), авторъ опредѣляетъ какъ неимѣніе частей—ни субстанціальныхъ, ни интегральныхъ, ни однородныхъ, ни разнородныхъ.

[4]) Въ изложеніи ученія объ этомъ свойствѣ Божіемъ Горскій цитуетъ тѣ же самыя мѣста Писанія (въ которыхъ высказывается мысль о томъ, что Богъ раскаивается въ своихъ дѣлахъ или планахъ consilia), какія приводятся у Θеофана (§ 135 lib. I—и въ такомъ же порядкѣ), и такъ же, какъ послѣдній, рѣшаетъ возраженіе, которое можетъ быть сдѣлано на основаніи этихъ мѣстъ Писанія противъ неизмѣняемости Божіей, причемъ выраженіе: «in effectis autem displicentia interpretanda est... ullo sibi arbitratu suo libero mala accersiverint» буквально взято изъ Θеофана (§ 135 lib. I).

[5]) Говоря о знаніи будущаго (praescientia), Горскій къ объектамъ этого знанія относитъ: 1) будущее имѣющее произойти—contingentia (по Θеофану, «res possibiles») и 2) «возможное» (possibilia), т. е. «то, что произошло бы (extitura fuissent), если бы осуществилось нѣкоторое условіе, никогда, впрочемъ, неосуществимое» (знаніе предметовъ такого рода Θеофанъ называетъ «условнымъ»—conditionata и «среднимъ»—media). Для доказательства мысли о знаніи предметовъ втораго рода Горскій, подобно Θеофану (§ 144 lib. I), указываетъ на тексты I Цар. XXIII, 7 и слѣд. и Мѳ. XI, 21. Очевидно, что указанные предметы божескаго знанія авторъ понимаетъ такъ же, какъ Θеофанъ, различіе между ними въ данномъ случаѣ состоитъ

свободѣ (pp. 85—86 nota 2) [1]), въ употребленіи рубрикъ изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія при изложеніи доказательствъ божества Сына (§ 32 scholion) и божества Св. Духа (§ 33) и въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа—въ объясненіи текста Іоан. 15. 26 (pp. 103—104) [2]), изложеніи шести главныхъ доказательствъ папистовъ, приводимыхъ ими въ пользу своего ученія Filioque изъ св. Писанія, и опроверженіе оныхъ (pp. 105—107) [3]).

Система *Ювеналія Медвѣдскаго* Ученіе о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ занимаетъ въ этой системѣ первыя два „разсужденія“ догматической части. Вліяніе Θеофана обнаруживается здѣсь въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ ученіи о единствѣ Божіемъ (разсужденіе 1 § 12) [4]), въ § 25 разсужденія I на стр.

только въ названіяхъ этихъ предметовъ, которые у автора, по сравненію съ Θеофаномъ, носятъ обратный порядокъ.

[1]) Въ ученіи объ этомъ свойствѣ Божіемъ Горскій, подобно Θеофану, опредѣляетъ свободу какъ противоположность насилію (vis или coactio) и необходимости (necessitas), причемъ самыя опредѣленія понятій—насилія, необходимости и свободы (именно періоды: «vis dicitur, quae impellit ad aliquod nolentem... ut non possit non velle» и «libertas ergo perfecta et vera illa est... esse liberum a necessitate et esse liberum a coactione») буквально взяты изъ Θеофана (ср. § 154 lib. I).

[2]) Здѣсь доказывается, что въ данномъ текстѣ св апостола Іоанна подъ глаголомъ «исходить» разумѣется предвѣчное рожденіе Св. Духа. Это доказательство, состоящее изъ четырехъ пунктовъ и занимающее цѣлыхъ двѣ страницы, есть сполна буквально выписанный § 27 третьяго трактата Θеофана (также состоящій изъ четырехъ пунктовъ). Горскій въ нѣсколькихъ мѣстахъ Θеофанова текста сдѣлалъ только самые незначительные пропуски и ничтожныя варіаціи.

[3]) Эти доказательства излагаются и опровергаются по сочиненію Θеофана «Apologia fidei», въ которомъ изложеніе и опроверженіе сдѣланы болѣе кратко, чѣмъ въ его системѣ, и которое поэтому представляло въ данномъ случаѣ наиболѣе удобный источникъ для краткой системы Θеофилакта. Порядокъ данныхъ доказательствъ у Горскаго — такой же, въ какомъ они приведены въ «apologia fidei» (порядокъ ихъ въ системѣ Феофана — нѣсколько другой). Находящійся въ опроверженіи перваго изъ этихъ доказательствъ періодъ: «mitti Spiritum a Filio nihil aliud esse... sed habita ratione ad homines» (p. 105) буквально взятъ съ p. 25 «apologia fidei». Въ опроверженіи втораго изъ этихъ доказательствъ Горскій ссылается на согласное съ православнымъ ученіемъ толкованіе спорнаго мѣста Писанія нѣкоторыми отцами, каковыхъ отцевъ въ такомъ же порядкѣ цитуетъ Θеофанъ въ «apologia fidei» на pp. 28—29 (порядокъ цитаціи этихъ отцевъ въ системѣ Θеофана—нѣсколько другой). Находящееся въ опроверженіи третьяго изъ данныхъ доказательствъ выраженіе: «nihil enim per insufflationem hanc aliud... et datum discipulis» (pp. 105—106) буквально взято съ 33—34 «apologia fidei». Періодъ «quis quaeso nesciat... igitur et Filius hoc habet» (p. 106), заключающій въ себѣ опроверженіе четвертаго изъ данныхъ доказательствъ, буквально взятъ съ p. 34 «apologia fidei». Періодъ: «alii de Patre, alii de Filio interpretantur... utrumque enim nihil prodest adversarius» (p. 106), заключающій въ себѣ опроверженіе пятаго изъ указанныхъ доказательствъ, буквально взятъ съ pp. 38—39 «apologia fidei» (авторъ сдѣлалъ здѣсь только ничтожныя варіаціи въ текстѣ Θеофана). Наконецъ, періодъ: «cognata, et fere eadem cum superiori... cumulandos homines intelligunt» (pp. 106—107), составляющій опроверженіе пятаго изъ упоминаемыхъ доказательствъ, буквально взятъ съ p. 41 «apologia fidei».

[4]) Данное мѣсто изъ Ювеналія, гдѣ опредѣляются различныя значенія слова «един-

126 и на первой половинѣ стр. 127 [1]), въ ученіи „о всевѣденіи и премудрости Божіей“ (§§ 40 и 43 разсужд. I) [2]), въ § 58 (разсужденіи I, въ которомъ доказывается, что благость Божія состоитъ между прочимъ и въ правосудіи) [3]), въ употребленіи рубрикъ—изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія при изложеніи доказательствъ божества Сына (§ 13) и божества Святаго Духа (§ 21) и въ опроверженіи папистическихъ доказательствъ ученія Filioque, заимствуемыхъ изъ св. Писанія и отцевъ церкви [4]). Кромѣ этого,

---

ство», неприложимыя къ Богу, и указывается приложимый къ Богу смыслъ этого слова, изложено по §§ 71—74 lib. I Θеофана, причемъ выраженія: «единое называется по единству рода и вида... и едино всѣхъ человѣковъ естество», «куча камней и костеръ дровъ едино есть», «единство берется столь тѣсно, что не только счисленіе, но и какое бы ни было подобіе исключаетъ» и другія подобныя выраженія буквально взяты оттуда же.

[1]) Въ указываемомъ мѣстѣ Ювеналія говорится о вездѣприсутствіи Божіемъ. Общій ходъ мыслей этого мѣста сходенъ съ соотвѣтствующими частями § 125 lib. I Θеофана (pp 427—428), причемъ оттуда же дѣлаются буквальныя заимствованія въ родѣ слѣдующихъ: «впрочемъ сей образъ вездѣсущія Божія хотя совсѣмъ намъ непостижимъ: «однако таковаго, а не другаго требуетъ простѣйшее существо» и др.

[2]) Въ данномъ мѣстѣ Ювеналія находится ученіе о видахъ божескаго знанія—«простомъ разумѣніи», «видѣніи» и «знаніи среднемъ» или «условномъ» (опредѣленіе этихъ трехъ видовъ знанія и спеціальное доказательство существованія божескаго знанія послѣдняго рода). Все это ученіе почти во всѣхъ деталяхъ взято изъ §§ 143—144 lib. I Θеофана (pp. 443—445) только безъ буквальныхъ заимствованій и съ нѣсколько своеобразнымъ порядкомъ частныхъ мыслей.

[3]) Данный параграфъ Ювеналія весь есть буквальное повтореніе второй половины § 159 lib. I Θеофана (§ 459), начиная съ словъ послѣдняго: «notandum autem est, bonitatem hanc Dei non consistere solum in misericordia et clementia», и кончая словами: «sponte et ultro esse offert» (авторъ выпустилъ только нѣсколько фразъ изъ средины этого текста Θеофана).

[4]) Опроверженіе этихъ доказательствъ дѣлается большею частію по «apologia fidei» Θеофана, хотя по мѣстамъ допускаются здѣсь заимствованія и изъ системы послѣдняго. Извѣстныя главнѣйшія папистическія доказательства, основываемыя на св. Писаніи, авторъ приводитъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ они изложены въ «apologia fidei»; при этомъ онъ приводитъ не шесть папистическихъ доказательствъ, а пять, опустивъ шестое доказательство какъ по существу тожественное съ приводимымъ имъ пятымъ доказательствомъ. Находящееся въ отвѣтѣ на первое изъ этихъ доказательствъ опроверженіе мысли противниковъ о томъ, что Св. Духъ посылаетъ Сына по человѣчеству, а Сынъ посылаетъ Св. Духа по божеству (занимающее вторую половину стр. 198), сдѣлано непосредственно по pp. 24—25 «apologia fidei» съ буквальнымъ заимствованіемъ отсюда нѣсколькихъ выраженій. Находящіеся въ опроверженіи втораго изъ данныхъ доказательствъ періоды: «поелику имя, Духъ, не заключаетъ въ себѣ отношенія къ кому-либо по происшествію отъ Него... тожъ и объ Отцѣ разумѣется», «и то есть, не обрѣтается реченія такого... но есть Его свойственное или Ему свое» буквально взяты изъ системы Θеофана—§ 167 lib. III p. 196. Опроверженіе четвертаго изъ данныхъ доказательствъ похоже по своимъ мыслямъ на опроверженіе того же доказательства Θеофаномъ въ «apologia fidei» (p. 34). Изъ возраженій папистовъ, основываемыхъ на отеческихъ писаніяхъ. Ювеналій опровергаетъ только одно важнѣйшее, основываемое на отеческомъ изреченіи объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца «чрезъ Сына», и объясняетъ это изреченіе, слѣдуя Θеофану, въ смыслѣ «послѣ Сына» (Ювеналій, стр. 202).

нѣкоторыя мѣста Ювеналій заимствовалъ не непосредственно изъ Θеофана, но изъ системы Θеофилакта Горскаго, который въ свою очередь эти мѣста заимствовалъ изъ Θеофана: таковыя мѣста суть, напримѣръ, объясненіе текста Іоан. 15. 26 (§ 41, разсужд. II, стр. 194—197) [1]) и опроверженіе доказательства латинянъ изъ словъ Христа: „*отъ Моего пріиметъ*“ (стр. 202) [2]).

«Summa theologiae dogmaticae» — система, читанная въ с.-петербургской духовной академіи въ 1812 году. Ученіе «de Deo uno essentia, personis trino» занимаетъ въ этой системѣ первый отдѣлъ (sectio) второй книги (въ которой содержатся «theologiae dogmaticae institutiones»). Вліянія Θеофана на планъ и общій ходъ мыслей даннаго отдѣла не видно. Зависимость отъ Θеофана сказалась здѣсь только въ заимствованіи изъ него нѣкоторыхъ частностей 1) въ §§ 241—242 (въ которыхъ доказывается совершенство Божіе) [3]), 2) въ § 243 (въ которомъ выясняется понятіе вѣчности Божіей) [4]), 3) въ § 256 (гдѣ доказывается свойство жизни Бо-

[1]) Указываемое въ данномъ мѣстѣ объясненіе текста Іоан. 15. 26, начиная со словъ: «А что Христосъ здѣ глаголомъ происхожденія означаетъ не временное, но вѣчное Св. Духа происхожденіе» до самаго конца § 41 включительно, есть буквальное повтореніе конца § 26, всего § 27 и начала § 28 («Christum indicare hic verbo procedendi aeternam Spiritus Sancti processionem... nisi ex hisce Christi verbis didicerunt») lib. III Θеофана. Но эти страницы Ювеналій выписалъ не непосредственно изъ Θеофана; непосредственно онъ взялъ ихъ изъ системы Горскаго (у котораго это мѣсто въ томъ же объемѣ буквально приведено на pp. 103—104), такъ какъ онѣ приведены со всѣми тѣми ничтожными варіаціями, какія сдѣланы Горскимъ въ этомъ текстѣ Θеофана.

[2]) Опроверженіе даннаго папистическаго доказательства все буквально взято изъ системы Горскаго (p. 106), который, въ свою очередь, весь этотъ отвѣтъ (исключая первой фразы: «различное древнихъ учителей толкованіе сего мѣста показуетъ, сколь слабо сіе папское доказательство») буквально взялъ изъ «apolodia fidei» Θеофана pp. 38—39. На непосредственное заимствованіе изъ Горскаго здѣсь указываетъ сохраненіе Ювеналіемъ варіацій, сдѣланныхъ первымъ въ данномъ мѣстѣ Θеофана.

[3]) Указываемые параграфы составлены по § 112 lib. I Θеофана, причемъ часть § 241—«quicquid autem dicitur de Deo dicitur summo ac excellentissimo modo adeoque et perfectus modo excellentissimo sit Deus et nihilo indigeat, Ps. XV. 2. Dixi domino. Deus meus es, tu quoniam bonorum meorum non eges»—и весь § 242 буквально выписаны изъ упомянутаго § 112 Θеофана. Приведемъ здѣсь указанный § 242 сполна въ виду совершенной неизвѣстности данной рукописи: «Denique hoc nostrum assertum colligitur ex omnibus (licet n omnes, nec tales, quales sunt, nobis pateant) proprietatibus et attributis Dei: perfectio enim attributum non tam singularem aliquam Dei proprietatem denotat, quam omnium non modo sine defectu ulla sed etiam sine fine et numero virtutum, perfectionumque divinarum congeriem complectitur. Igitur cum agimus de perfectione Dei, nihil aliud praestamus, nisi primo ostendimus omnia Deo inesse bona» (рукоп. библіотеки с.-петербургской духовной академіи, p. 138 на об.).

[4]) Данный параграфъ составленъ по § 122 lib. I Θеофана съ буквальнымъ заимствованіемъ изъ послѣдняго слѣдующихъ мѣстъ: «Est autem haec (т. е. aeternitas) essentialis Divinae naturae initio et fine carens, non ab alio derivata, sed ipsi naturae huic necessario inhaerens non successiva demum, sed permanens et continua»; «Aeternitas sumitur a) improprie pro diurnitate temporis, licet et initium et finis sit; ita ei nomen in saeculum in scriptura non raro usurpatur. Sic de servo perpetuo servituro dicitur Exod. XXI. 6. Perforabit «Dominus autem ejus subula sic servat ei in saecu-

жіей) [1]), 4) въ § 258 (гдѣ говорится о всевѣденіи Божіемъ) [2]). Въ заключеніе ученія о троичности божескихъ Лицъ авторъ рекомендуетъ занимающимся богословіемъ для восполненія слышаннаго обратиться ко второй книгѣ системы „наилучшаго нашего богослова“ (optimum theologum nostrum) Θеофана Прокоповича [3]).

Системы *Іакинѳа Карпинскаго и Макарія Петровича*. Въ первой системѣ ученіе о Богѣ въ Себѣ самомъ содержится во II главѣ, состоящей изъ двухъ отдѣловъ (sectiones), изъ которыхъ въ первомъ ученіе о Богѣ излагается «praecise», т. е. безотносительно къ Лицамъ, а во второмъ—«comparate», т е. со стороны троичности Лицъ. Вліяніе Θеофана здѣсь сказалось а) въ перечисленіи еврейскихъ наименованій Бога (§ 63) [4]), b) въ приведеніи обоихъ Θеофановыхъ дѣленій божескихъ свойствъ (§§ 69—70) [5]) и с) въ употребленіи Θеофановыхъ рубрикъ—изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія при изложеніи доказательствъ божества Отца (§ 82), Сына (§ 83) и Св. Духа (§ 84). Рубрики послѣдняго рода для той же цѣли употребляются и въ системѣ Макарія Петровича (§ 31). Въ послѣдней приводятся также оба Θеофановыхъ дѣленія божескихъ свойствъ: 1) на „самостоятельныя“ и „относительныя и 2) на „утвердительныя“ и „отрицательныя“ (§ 20 nn. 3 и 5) [6]).

lum»;«proprie sumitur pro eo, quod non finitur, nec habet terminum» и «denique, aeternitas alia est successiva, alia simul existens permanens et successionis expers. Illa est cum res quidem durant, sed cu (т. е. cum) quodam successione suae existentiae seu durationis, ut illis quidem sit duratio alia praeterita, futura alia» (рукоп. p. 140).

[1]) Здѣсь авторъ приводитъ для доказательства жизни Божіей слѣдующіе семь текстовъ изъ священнаго Писанія: Второз. 32. 40, Iезек. 33. 11, Дан. 4. 34, Iос. 3. 10, Iерем. 10. 9, 1 Тим. 10. 16, Суд 8. 19. Всѣ эти тексты въ такомъ же порядкѣ приводятся въ § 172 lib. I Θеофана.

[2]) Здѣсь авторъ различаетъ три рода божескаго знанія: 1) scientia naturalis, 2) scientia libera sive visionis и 3) scientia media и понимаетъ послѣдніе точно также, какъ понимаетъ ихъ Θеофанъ.

[3]) «Quod reliquum est, Theologiae studiosos, ut hoc doctrinae caput tanto rectius intelligant, remitto ad Theophanem Procopowicz optimum Theologum nostrum, lib. II de mysterio Trinitatis (рукоп. p. 161).

[4]) Карпинскій перечисляетъ здѣсь семь еврейскихъ наименованій Бога въ порядкѣ системы Θеофана (с. II lib. I): вмѣсто девяти Θеофановыхъ именъ у него вышло семь оттого, что онъ опустилъ 8-е (по системѣ Θеофана) имя «Eljon» и 1—2 имена (по системѣ того же)—«El» и «Elohim» поставилъ у себя подъ однимъ нумеромъ (1-мъ).

[5]) По Карпинскому, божественныя свойства дѣлятся двояко: 1) на «immanentia, quiescentia, ad intra» и на свойства «ad extra», 2) на свойства, означающія совершенства Божіи (quaedam perfectiones declarant), и свойства отрицающія отъ Бога несовершенство (quaedam imperfectionem a Deo removent), причемъ при самомъ изложеніи ученія о свойствахъ Божіихъ Карпинскій слѣдуетъ первому дѣленію. Первое изъ этихъ дѣленій въ сущности есть Θеофаново дѣленіе свойствъ на «абсолютныя» и «относительныя» (§ 111 lib. I), а второе—есть Θеофаново дѣленіе свойствъ на «утвердительныя» и «отрицательныя» (Theophan: ibidem).

[6]) Въ «сокращенной христіанской богословіи» Платона, которая по своей цѣли есть болѣе катихизическій учебникъ, чѣмъ система, частныхъ заимствованій изъ системы Θеофана нѣтъ.

Въ заключеніе рѣчи о частнѣйшемъ вліяніи ученія Θеофана о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ на ученіе о томъ же системъ богослововъ, относящихся къ его школѣ, мы укажемъ на слѣдующія частныя черты зависимости отъ Θеофана, которыя наиболѣе часто встрѣчаются въ разсмотрѣнныхъ, въ отношеніи даннаго ученія, системахъ его направленія: 1) въ приведеніи Θеофановыхъ дѣленій свойствъ Божіихъ на самостоятельныя и относительныя и на утвердительныя и отрицательныя (въ системахъ Иринея Фальковскаго, Сильвестра Лебединскаго, Ювеналія Медвѣдскаго, Іоакинфа Карпинскаго, Макарія Петровича и въ «Theologia»), 2) въ употребленіи рубрикъ—изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія при изложеніи доказательствъ божества Лицъ св. Троицы (въ системахъ Иринея Фальковскаго, Сильвестра Лебединскаго, Θеофилакта Горскаго, Ювеналія Медвѣдскаго и въ «Theologia»), 3) въ объясненіи спорнаго отеческаго выраженія „чрезъ Сына“ въ смыслѣ „послѣ Сына“ (въ системахъ Иринея Фальковскаго, Ювеналія Медвѣдскаго и въ «Theologia») съ допущеніемъ порядка естественнаго происхожденія божескихъ Лицъ [1]) и 4) въ употребленіи нравственныхъ приложеній (usus) догматическаго ученія (въ системахъ Иринея Фальковскаго, Сильвестра Лебединскаго, Θеофилакта Горскаго и въ «Theologia»).

Вотъ—наиболѣе общія черты вліянія Θеофанова ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ въ періодъ богословія его школы—во второй половинѣ прошлаго и въ началѣ текущаго столѣтій. Конечно, въ этотъ періодъ данное догматическое ученіе не стояло неподвижно на той ступени развитія, какой оно достигло въ богословіи Θеофана,—оно продолжало развиваться какъ съ внутренней, такъ и внѣшней сторонъ [2]), но основою и источникомъ этого дальнѣйшаго развитія

---

[1]) Въ до-петровскій періодъ, какъ мы видѣли, выраженіе «чрезъ Сына» объясняемо было большею частію въ смыслѣ единосущія божескихъ Лицъ.

[2]) Сдѣлаемъ мимоходомъ нѣсколько замѣчаній о томъ, въ чемъ состояло это дальнѣйшее развитіе ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ. Съ внутренней стороны это развитіе сказалось 1) въ новомъ доказательствѣ бытія Божія, выводимомъ изъ стремленія человѣка къ безконечному благу, напоминающемъ Кантово нравственное доказательство (это доказательство впервые встрѣчается въ системахъ митрополита Платона и Макарія Петровича), 2) въ томъ, что теперь дѣлаются попытки выводить свойства Божіи другъ изъ друга, ставить ихъ въ органическую связь другъ съ другомъ (въ системахъ митрополита Платона, Θеофилакта Горскаго, Ювеналія Медвѣдскаго, Макарія Петровича), что Θеофанъ считалъ излишнимъ, имѣя въ виду ту мысль, что въ самомъ Богѣ ничто не предшествуетъ и ничто не послѣдуетъ, 3) въ томъ, что теперь спеціально доказывается божество Отца (въ системахъ Сильвестра Лебединскаго, Θеофилакта Горскаго, Ювеналія Медвѣдскаго и Іоакинфа Карпинскаго), чего въ системѣ Θеофана вовсе нѣтъ, 4) въ томъ, что теперь нарочито доказывается *личное* бытіе Св. Духа (въ системахъ Θеофилакта Горскаго, Ювеналія Медвѣдскаго и въ «Theologia»), на что въ системѣ Θеофана обращено мало вниманія, и 5) въ томъ, что теперь обстоятельно раскрывается ученіе о единосущіи Лицъ съ его важнѣйшимъ моментомъ—понятіемъ о περιχώρησις (взаимопроникновеніи) Лицъ (въ системахъ Сильвестра Лебединскаго, Ювеналія Медвѣдскаго, Summa theologiae dogmaticae и «Theologia»), что у Θеофана совершенно не раскрыто. Обращаемся къ раз-

было тоже ученіе Θеофана, главною нормою этого раскрытія было тоже ученіе Прокоповича, налагавшее на это развитіе неизгладимую своеобразную печать такъ называемаго *направленія Θеофана Прокоповича*.

Съ двадцатыхъ годовъ текущаго столѣтія начинается новый періодъ раскрытія ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ въ отечественномъ богословіи. Теперь мы уже не находимъ тѣхъ двухъ главныхъ признаковъ Θеофанова ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ, которыми запечатлѣно ученіе объ этомъ догматѣ отечественныхъ богослововъ второй половины прошлаго и начала текущаго столѣтій. Вмѣсто идеи абсолютности Божіей теперь выдвигается на первый планъ идея *духовности* Бога, идея Бога личнаго, съ мыслію, самосознаніемъ и волею въ Себѣ; Богъ теперь по преимуществу представляется близкимъ и родственнымъ человѣческому духу на основаніи извѣстныхъ изреченій св. Писанія: „*Духъ есть Богъ*“ (Іоан. IV, 24) и „*Господь Духъ есть*“ (2 Кор. III, 17). Такая идея проводится чрезъ опредѣленіе сущности Божіей, какъ Духа [1]), и чрезъ дѣленіе свойствъ Божіихъ на основаніи того же понятія Духа [2]). Вмѣсто прежняго

витію даннаго догмата съ его внѣшней стороны. Помимо того, что теперь дѣлаются попытки къ различенію между терминами «существо» и «естество» (въ системахъ Макарія Петровича и Ювеналія Медвѣдскаго) и вполнѣ цѣлесообразная въ догматикѣ попытка вынесенія доказательствъ бытія Божія изъ изслѣдованія въ prolegomena и замѣна ихъ ученіемъ о via causalitatis, via negationis и via eminentiae (въ «Summa theologiae dogmaticae»; ср. систему Θеофилакта Горскаго), важнѣйшимъ внѣшнимъ различіемъ богословскихъ системъ Θеофанова направленія отъ ихъ прототипа служитъ то, что онѣ являются не въ видѣ *подробныхъ* системъ, но въ видѣ *compendium'овъ*, *сокращенныхъ* богословій (каковое названіе носятъ системы митрополита Платона, Іоакинфа Карпинскаго, Сильвестра Лебединскаго и Иринея Фальковскаго). Появленіе compendium'овъ вызвано было происшедшею вскорѣ послѣ Θеофана замѣною обширнаго метода преподаванія богословія (въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ) краткимъ методомъ, —замѣною, потребовавшею и соотвѣтствующихъ новому методу руководствъ. Не считаемъ умѣстнымъ входить здѣсь въ подробную характеристику изложенія этихъ compendium'овъ, укажемъ только на одинъ важнѣйшій общій всѣмъ имъ пріемъ изложенія, по которому въ нихъ главныя мысли излагаются въ текстѣ, а подробности—въ примѣчаніяхъ, называемыхъ терминами: «notae» или «observationes». Такой пріемъ изложенія—чуждъ системѣ Θеофана.

[1]) См. «ученіе о Богѣ единомъ и о св. Троицѣ», ректора с.-петербургской духовной академіи Григорія Постникова, въ «Христ. Чтен.» 1822 г., ч. 6, стр. 64; «Богословіе догматическое» протоіерея Петра Терновскаго, изд. 3, Москва 1844 г., 1 ч. гл. 2, § 3, стр. 59; «Догматическое богословіе» архимандрита Антонія, С.-Петербургъ, 1862, изд. 8-е, § 18, num. 2, стр. 46; «о Богѣ вообще, какъ Учредителѣ царства нравственнаго или небеснаго», Иннокентія архіеп. херсонскаго и таврическаго, въ собран. сочиненій т. XI, 1877 г., стр. 266; «Православно-догматическое богословіе» преосв. Макарія, 1856, т. I, § 17.

[2]) Григорій Постниковъ и преосвящ. Макарій дѣлятъ свойства Божіи на свойства существа Божія, свойства ума Божія и свойства воли Божіей («Христ. Чт.» 1822, 6, стр. 68; «Прав.-догмат. богословіе», преосв. Макарія, т. I, § 18). Въ «Догматическомъ богословіи» Антонія (§§ 19—43) свойства Божіи раздѣляются а) на свойства сущности Божества и b) свойства жизни Божіей, причемъ послѣднія дѣлятся на свойства ума Божія и свойства воли Божіей; подобно этому свойства Божіи дѣ-

ученія о св. Писаніи, какъ единственномъ началѣ богословія, теперь и на св. преданіе смотрятъ какъ на „источникъ“ для богословія, свидѣтельствами котораго должно не только объяснять Писаніе, но и „доказывать“ догматическую истину, хотя и теперь Писаніе считается *главнымъ*, а преданіе—второстепеннымъ источникомъ для руководства въ *познаніи* святыхъ истинъ [1]). Не смотря на это отсутствіе въ новѣйшемъ отечественномъ богословіи двухъ главныхъ чертъ ученія Ѳеофана о Богѣ въ Себѣ самомъ, вліяніе послѣдняго въ данномъ періодѣ выражается довольно значительно. Такъ Ѳеофанова идея о Богѣ ad intra и ad extra теперь сказывается въ дѣленіи догматическихъ системъ на двѣ части — на ученіе о Богѣ въ Себѣ самомъ и ученіе о Богѣ въ отношеніи къ тварямъ (въ догматическихъ системахъ Терновскаго, Антонія, Филарета, архимандрита Сильвестра) [2]); Ѳеофановы рубрики—изъ именъ, свойствъ, дѣлъ и почитанія и теперь употребляются при изложеніи доказательствъ божества Лицъ св. Троицы (въ системахъ Терновскаго, Антонія, Макарія, въ трактатѣ „о Лицѣ Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа“ ректора московской духовной академіи архимандрита Алексія [3]), въ трактатѣ „о Богѣ троичномъ въ Лицахъ“ преосв. Иннокентія [4]). Наиболѣе рельефно сказывается значеніе изслѣдуемыхъ трактатовъ Ѳеофана въ часто встрѣчающихся прямыхъ ссылкахъ на нихъ. Такъ, преосвящ. Макарій ссылается на lib. I Ѳеофана въ I т. своей системы на стр. 68 въ примѣч. 220, отсылая здѣсь читателя къ „очень подробному и основательному опроверженію Ѳеофаномъ мнѣнія о томъ, что сущность Божія состоитъ въ самобытности, in esse a se, — ссылается на lib. II Ѳеофана въ I томѣ на стр. 134, въ примѣч. 459, указывая на Ѳеофанову защиту подлинности мѣста Писанія 1 Іоан. V, 7. Особенно же часто дѣлаются ссылки на lib. III Ѳеофана: такъ, преосв. Филаретъ ссылается на эту книгу въ первой части своей системы на стр. 173 и 175 въ примѣчаніи 82 и на стр. 179 въ примѣч. 96; преосв. Макарій

лятся въ «Православномъ догматическомъ богословіи» преосв. Филарета, Черниговъ 1865 г. I, § 23 [a) свойства бытія Божія и b) свойства жизни Божіей, причемъ послѣднія подраздѣляются на свойства ума Божія, свойства воли Божіей и свойства самоощущенія Божія]. Преосв. Иннокентій дѣлитъ свойства Божіи на общія и частнѣйшія и послѣднія въ свою очередь—на свойства ума Божія и свойства воли Божіей (Собраніе сочиненій, т. XI, 1877 г., стр. 280). При этомъ всѣ указанные богословы, приступая къ дѣленію свойствъ Божіихъ, обыкновенно explicite ссылаются на аналогію природы Божіей съ человѣческимъ духомъ, полагая ее въ основу дѣленія.

[1]) «Богословіе догматическое», прот. Терновскаго, предварительныя понятія § 28, стр. 41; Догматическое богословіе, Антонія, введеніе § 16, стр. 12; Очерки догматическаго православно-христіанскаго ученія, протоіер. Н. Ѳаворова, 1867, стр. 15; Православно-догматическое богословіе, преосвященнаго Макарія, 1856 г., т. I, стр. 18, 6.

[2]) Только преосв. Макарій избѣгъ этого дѣленія, положивъ въ основу дѣленія своей системы мысль о религіи первобытной, общей и религіи возстановленной, христіанской.

[3]) Этотъ трактатъ помѣщенъ въ прибавленіяхъ къ изданію твореній святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ, годъ пятый, Москва, 1847, стр. 395—518.

[4]) Сочиненія Иннокентія, архіеп. херсонск. и таврич., т. XI, 1877 г.

въ своемъ трактатѣ объ исхожденіи Св. Духа заимствуетъ изъ данной книги Θеофана нѣкоторыя свѣденія, относящіяся къ исторіи догмата объ исхожденіи Св. Духа, объясненію нѣкоторыхъ отеческихъ свидѣтельствъ и доказательству подлинности и неподлинности послѣднихъ (дѣлая ссылки на эту книгу на стр. 195 примѣч. 705, стр. 197 примѣч. 713—714 и 717, стр. 226 примѣч. 811, стр. 234 примѣч. 855, стр. 246 примѣч. 915, стр. 247 примѣч. 918 и стр. 249 примѣч. 233, въ первомъ томѣ своей системы). Такимъ образомъ знаменитый авторъ изслѣдуемыхъ трактатовъ о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ доселѣ служитъ авторитетомъ и руководствомъ для нынѣшнихъ нашихъ богослововъ. И если первый трактатъ Θеофана не имѣетъ теперь особенно важнаго значенія, потому что содержащееся въ немъ ученіе въ новѣйшемъ отечественномъ богословіи получило новую постановку, если съ вторымъ трактатомъ Θеофана (de Deo trino), съ его положительно-догматической стороны, вполнѣ справедливо можно сравнить трактаты архимандрита Алексія „о таинствѣ пресвятыя Троицы“ [1]) и „о Лицѣ Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа“ [2]), то его третій трактатъ—de processione Spiritus Sancti (хотя и несамостоятельный, но отличающійся *полнотою, научною обстоятельностію и сжатостію изслѣдованія*) до сихъ поръ не имѣетъ равнаго себѣ труда въ отечественной богословской литературѣ по изслѣдованію даннаго догматическаго ученія.

Въ заключеніе всего нашего изслѣдованія предлагаемъ слѣдующія пятнадцать положеній, выражающихъ сущность главныхъ результатовъ нашего труда.

I. Можно признать за вѣроятное, что трактаты—de Deo uno и de Deo trino въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ нынѣ, принадлежатъ самому Θеофану какъ съ внутренней стороны, такъ и съ внѣшней.

II. Относительно трактата de processione Spiritus Sancti съ несомнѣнностію и довольно точно можетъ быть указано, что въ немъ принадлежитъ самому Θеофану и что въ немъ есть результатъ позднѣйшаго исправленія и дополненія.

III. Главнѣйшія общія мысли содержанія всѣхъ трехъ трактатовъ суть мысль о безконечномъ различіи между Богомъ и тварью (идея абсолютности Божіей) и мысль о неадэкватности человѣческаго мышленія съ божественнымъ бытіемъ.

IV. Трактатъ de Deo trino направленъ главнымъ образомъ противъ социніанъ, а трактатъ de processione Spiritus Sancti — главнымъ образомъ противъ папистовъ (въ послѣднемъ трактатѣ авторъ полемизируетъ по преимуществу съ іезуитами Николаемъ Циховскимъ и Беллярминомъ).

V. Предположительно можно сказать, что вліяніе на Θеофана

[1]) Прибавленія къ изданію твореній святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ, ч. 8, Москва, 1849 г., стр. 192—251.

[2]) Какъ обстоятельная полемика съ социніанствомъ, второй трактатъ Θеофана все же есть единственный трудъ въ отечественной богословской литературѣ.

новой философіи (отчасти непосредственное, отчасти посредственное) сказалось—съ отрицательной стороны въ телеологическомъ доказательствѣ бытія Божія,—съ положительной—въ раскрытіи метафизическаго понятія о Богѣ и въ вопросѣ о познаніи,—съ той и другой стороны въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія.

VI. Главная черта полемики Ѳеофана съ антитринитарнымъ ученіемъ социніанъ состоитъ въ опроверженіи *частной* аргументаціи послѣднихъ. Такой полемическій пріемъ, съ одной стороны, вполнѣ раціоналенъ, поскольку онъ предполагаетъ наибольшее вниманіе къ сильнѣйшей сторонѣ социніанской аргументаціи—отдѣльнымъ доказательствамъ, и, съ другой стороны, недостаточенъ, поскольку онъ является исключительно—частичнымъ опроверженіемъ ученія противниковъ.

VII. Въ отношеніи къ общей постановкѣ умозрительной стороны ученія о св. Троицѣ Ѳеофанъ примыкаетъ наиболѣе къ протестантскимъ богословамъ направленія лютеранской схоластики, склоняясь (впрочемъ не безъ колебанія) въ сторону усиленнаго проведенія идеи единства, замѣчаемаго въ ученіи этихъ богослововъ о данномъ догматѣ.

VIII. Главными источниками и образцами при изложеніи первыхъ двухъ трактатовъ служили—для перваго трактата система реформатскаго богослова Аманда Полянскаго, для втораго трактата «Disputationes» римско-католическаго богослова Беллярмина: заимствованный элементъ этихъ трактатовъ по своему объему почти равенъ элементу самостоятельному.

IX. Системы лютеранскихъ богослововъ Герарда, Квенштедта и Голлазія служили лишь второстепенными источниками для первыхъ двухъ трактатовъ.

X. Главнымъ источникомъ и образцомъ при изложеніи третьяго трактата служило сочиненіе православнаго богослова Адама Зерникава «Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre»: заимствованный элементъ этого трактата по своему объему гораздо больше элемента самостоятельнаго.

XI. Отношеніе Ѳеофана къ началамъ православнаго богословія—св. Писанію и священному преданію носитъ на себѣ печать вліянія протестантскаго схоластицизма (но не вѣроученія).

XII. Въ отношеніи логическихъ пріемовъ изложенія (въ изслѣдуемыхъ трактатахъ) Ѳеофанъ стоитъ выше протестантскихъ схоластическихъ богослововъ.

XIII. Трактатъ Ѳеофана de Deo trino, какъ наиболѣе полная защита ученія о троичности Лицъ въ Богѣ противъ социніанъ, не имѣетъ другаго равнаго себѣ труда въ предшествовавшемъ ему отечественномъ богословіи, хотя имѣетъ для себя значительные прецеденты между отечественными богословскими произведеніями какъ XVI такъ и XVII вѣковъ.

XIV. Трактатъ Ѳеофана de processione Spiritus Sancti есть лишь удачное сокращеніе всего выработаннаго по раскрытію даннаго догмата предшествовавшими ему отечественными богословами.

XV. Изслѣдуемое ученіе Ѳеофана (о Богѣ въ Себѣ самомъ) не только въ своихъ главныхъ характерныхъ чертахъ, но и въ своихъ частностяхъ исключительно господствовало въ отечественномъ богословіи съ пятидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія до двадцатыхъ годовъ текущаго столѣтія. Оно не утратило своего важнаго значенія до настоящаго времени.



