

**Опыт православного догматического  
богословия. Том I  
святитель Сильвестр (Малеванский)**

## **Введение**

## **§ 1. Указание на те вопросы, которые должны быть рассмотрены во введении в науку православно-догматического богословия**

Всякая наука нуждается в общих предварительных о ней понятиях и сведениях, которые могли бы облегчать вход во внутреннюю ее область слушателю или читателю. В такого рода понятиях и сведениях имеет нужду и наука православного догматического богословия, труд изложения которой мы приняли на себя. Прежде же чем приступить к изложению этой науки, нам представляется необходимым решить следующие вопросы: 1) что такое наука православного догматического богословия, 2) какая ее задача, и 3) как эта задача может и должна быть выполнена? Поэтому и займемся мы прежде всего их решением, что и составит введение в нашу науку.

## § 2. I. Понятие о науке

Название нашей науки *догматическим богословием* или *догматикой* есть техническое, которое она получила от технического же термина *догматов*, составляющих предмет ее. Догматическое богословие есть наука о *догматах*. Поэтому, чтобы составить надлежащее понятие об этой науке, необходимо прежде иметь надлежащее понятие о догматах как ее предмете. С уяснением и определением понятия о догматах само собой уяснится и определится понятие о самой науке, трактующей о них.

### § 3. Понятие о догматах христианских как предмете науки догматического богословия. Выяснение сего понятия на основании слово-значения и слово-употребления – δόγμα

Что же такое догматы христианские? Догматы – δόγμα – слово греческое, происходящее от глагола δοκέiv, который имеет значение – думать, полагать, верить. Но δόγμα не означает собой только мнение – еще ни на чем определенном не остановившуюся и колеблющуюся мысль или еще не определившееся и не установившееся верование. Такое значение скорее должно быть приписано происходящему же от глагола δόγμα слову δόξα, которое выражает собой слух, молву, славу, т. е. только ходячее, неустановившееся мнение, или, по крайней мере, не предполагающее необходимо в глубине своей твердой и непоколебимой основы. Δόγμα как обозначающее собой результат, что выражается прошедшей формой глагола δοκέiv – δέδογμαi – δέδοκται (решено, положено, определено), указывает по отношению к лицу познающему на окончательно уже установившееся и определившееся направление его мысли <sup>1</sup>, а по отношению к предмету познания – или на определенно сформированное какое-либо философское положение, становящееся предметом согласия и убеждения разума, или на такого же рода какую-либо истину религиозную, становящуюся предметом несомненной веры. Потому-то еще в глубокой греко-римской древности слово δόγμα стали прилагать к такого рода философским учениям, которые получали общеизвестность и приобрели себе у многих значение неоспоримой истины. Sapientia, писал Цицерон, neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα quorum nullum sine scelere prodi poterit <sup>2</sup>. В этом смысле св. Исидор Сократа называет законоположителем догматов аттических (ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων νομοθέτης) <sup>3</sup>, а учения Платона и стоиков – догматами <sup>4</sup>. Догматами в этом же смысле назывались древними писателями и религиозные верования язычников <sup>5</sup>, и лжеучения

еретические <sup>6</sup> как имевшие притязания на усвоение себе неоспоримой истины.

Это значение слова *δογμα* вошло и в образование понятия догматов христианских. Под догматами в Церкви христианской разумелись не какие-либо ходячие между христианами неопределившегося и сомнительного характера религиозные мнения, а определенные, положительные и непререкаемые истины религии христианской, стоящие выше всяких колебаний и сомнений, и притом истины, собственно относящиеся к внутреннему существу религии – к области веры, т. е. истины созерцательного или чисто теологического характера. Св. *Кирилл Иерусалимский*, напр., касаясь христианских истин, заключенных в символе веры, которые он намерен был преподать оглашенным, говорит следующее: «Образ благочестия состоит из двух вещей: из благочестивых догматов (*δογματῶν εὐσεβῶν*) и добрых дел. И догматы (*τὰ δόγματα*) без добрых дел не благоугодны Богу, и дела, совершаемые без благочестивых догматов (*εὐσεβῶν δογματῶν*), не приемлются Богом. Что пользы хорошо знать догматы о Боге (*τὰ περὶ θεοῦ δόγματα*) и срамно любодействовать?» <sup>7</sup>. Поставляя здесь догматы в параллель с нравственностью и понимая их как учение о Боге, св. *Кирилл*, далее, догматами, и притом необходимыми догматами (*τῶν ἀναγκαίων δογματῶν*), называет те именно существеннейшие истины веры, которые были заключены в символе Церкви Иерусалимской и которые имели быть преподаны оглашаемым <sup>8</sup>, и веру в них, рассматриваемую как согласие на них, называет догматической (*εἶδος τῆς πίστεως το δογματικόν*) <sup>9</sup>. И св. *Григорий Назианзин* догматами называл те существеннейшие истины веры, которые преподавались оглашенным и в которые должен был уже веровать новокрещенный, построенная на них как на основании (*ἐπὶ τοῦτω τῷ θεμελίῳ τῶν δογματῶν*) свою новую добродетельную жизнь <sup>10</sup>. Св. *Василий Великий*, в частности, учение о Лице Иисуса Христа называет догматом богословия (*τὸ δόγμα τῆς θεολογίας*) <sup>11</sup>, а св. *Григорий Нисский* учение о Троице называет догматом веры (*τὸ τῆς πίστεως δόγμα*) <sup>12</sup>. Св. *Иоанн Златоуст* под догматами понимает не что иное, как вероучение христианское <sup>13</sup>, и

Викентий Лиринский догмат совершенно отождествляет с вероучением церковным (catholicum dogma, id est universalis ac vetusta fides) <sup>14</sup>. Что же особенно важно, на Вселенских Соборах слово «догмат» (δόγμα) употреблялось для обозначения не других каких-либо, а только тех истин, которые относились к области вероучения христианского. Но слово «догмат» употреблялось в Церкви не для одного только означения истин веры, в отличие их от других истин христианских, а вместе с сим обозначался им и особенный характер их как истин несомненных, непререкаемых и непреложных. На Соборах Вселенских, как мы сейчас заметили, догматами обозначались истины веры Христовой и в то же время эти истины признавались неизменными и непоколебимыми <sup>15</sup>. Св. *Василий Великий* догматы прямо называет непреложными (δόγμασιν ἀκίνητοις) <sup>16</sup>. Столь же ясно и определенно характеризует значение догмата как положительной и непререкаемой истины и *Златоуст* (если признать его сочинением «Homilia in illud: in qua potestate facis et caet...»); здесь автор, обращаясь к еретику, против которого было направляемо его рассуждение о единосущии Лиц Св. Троицы, говорит, между прочим, следующее: «ты прими во внимание, что многое из того, что нами говорится, говорится в духе спорящего, а не учащего догматически (ἀ'υονιστικῶς κηρύττεται, οὐ δογματικῶς). Предомною же, как и каждым верующим, стоит непоколебимо догмат благочестия» (ἐστῆκεν ἐρρώμενον το δόγμα τῆς εὐσεβείας) <sup>17</sup>. По *Златоусту*, значит, или другому неизвестному древнему церковному писателю, на древнецерковном языке выражение «говорить или учить догматически» равносильно было выражению «говорить о чем-либо как несомненно истинном, положительно и с полной уверенностью, без всякой примеси личных мнений»; слово же «догмат» выражало собой такого рода христианскую истину, которая поражала каждого верующего своей неопровержимой истинностью и стояла выше всякого рода недоумений и личных мнений <sup>18</sup>.

Эту истину еще яснее и точнее определяют древние учителя, когда указывают на божественный характер догматов как таких истин, которые обязаны своим происхождением

самому Иисусу Христу и Его апостолам, – чем, собственно, и обуславливалась их непререкаемая истинность и непоколебимая неизменность. Св. *Игнатий Богоносец*, напр., догматы христианские называет догматами Господними (σπουδάžete βεβαιώdηναι εν τοις δογμασίv του Κυρίου) <sup>19</sup>. Св. *Василий Великий* прямо называет их божественными (θεία) <sup>20</sup>, а *Ориген* – догматами Божьими (δόγματα θεού) в противоположность лжеучениям еретиков, учивших человеческому вместо божественного <sup>21</sup>. Называются они у древних учителей Церкви и апостольскими <sup>22</sup>, но не потому, чтобы они обязаны были своим происхождением апостолам, а потому, что сии, по *Златоусту*, приняли догматы от самого Христа <sup>23</sup>, который Сам же, как говорит *Лактанций*, и научил их, и посвятил для проповеди своего догмата и учения <sup>24</sup>. Догматам же небесной философии, как писал *Викентий*, несвойственно подвергаться какому-либо изменению, обсечению или уродованию <sup>25</sup>, подобно учреждению земному, которое может усовершенствоваться только непрерывными поправками или порицаниями <sup>26</sup>.

Итак, на основании одного значения слова δογμα, принятого в древнецерковный язык для обозначения истин веры Христовой, мы приходим уже к довольно ясному и определенному понятию о догматах христианских, а именно к понятию о них как непререкаемых и неизменных истинах веры христианской, так как они принесены на землю Самим Сыном Божиим и преподаны людям Его апостолами. Но это понятие не есть еще понятие полное и определенное. В понятии о догматах, как они понимались и понимаются Церковью, кроме этого заключается нечто большее. Чтобы и нам прийти к такому понятию, необходимо обратить внимание на то особеннейшее значение, какое в древней Церкви соединялось со словом δογμα независимо от обозначения им истин веры Христовой как божественных, а потому по самому существу непререкаемых и непреложных истин, а при этом не излишне иметь в виду и то, в каком особеннейшем значении употреблялось слово δογμα и прежде, в более отдаленной древности.

У древнейших языческих писателей, как известно, это слово употреблялось не только для обозначения истин или



положений, которые сами по себе были, несомненно, достоверны и неоспоримы, но им обозначались также и такого рода истины или положения, которые, исходя от какого-либо внешнего высшего авторитета, должны были иметь силу обязательного закона для всех членов известного, признающего над собой этот авторитет общества, так что если бы кто из членов его явился их противником, тот должен был бы быть признан противником интересов всего общества и стоящего во главе его или представляющего его права в той или иной форме внешнего авторитета. Так, напр., у *Ксенофонта* словом *δοῦρα* называется то начальственное решение или распоряжение, которому безусловно должны были подчиниться и следовать все военачальники, а вслед за ними и все подчиненные им воины <sup>27</sup>. У *Геродиана* же, впоследствии, этим словом обозначалось решение или определение римского сената, которому должен был покориться весь римский народ <sup>28</sup>. Но что важнее для нас, и 70 толковников употребляли при своем переводе Библии слово *δοῦρα* в подобном же значении. Так, в Книге пророка Даниила словом *δοῦρα* обозначается то указ или приказ царский, требующий безусловно немедленного его исполнения (Дан.2:13, 3:10, 6:9), то закон царский или государственный, который должен быть постоянной жизненной нормой для каждого члена государства (Дан.6:8,15). Отсюда в Книге Есфирь (Есф.3:9) для обозначения решения издать царское повеление, которое другими должно быть беспрекословно исполнено, употреблено слово *δοῦρατίσάτω*, равно как во 2-ой книге Маккавейской (2Мак.10:8, 15:36) для означения решения иудеев узаконить навсегда праздник в память избавления их от тогдашних бедствий употреблен тот же глагол: *ἐδοῦράτισαν*. В подобном же смысле, то есть в смысле такого рода положений или определений, которые в силу известного авторитета должны иметь безусловно обязательное значение для известного круга людей, слово *δοῦρα* несколько раз употреблено и в Новом Завете. У ев. Луки словом *δοῦρα* называется указ кесарев о переписи, обязательная сила которого должна была распространиться на все народонаселение римской империи, а в Книге Деяний

апостольских словом *δογμα* обозначаются законы, истекающие от царской власти, которым обязаны подчиняться все подданные в государстве. В Послании же к Колоссянам (Кол.2:14) и Ефесеянам (Еф.2:15) догматами *δόγματα* называются предписания закона Моисеева, которые уже не в силу высшего человеческого, а божественного авторитета должны были в свое время иметь обязательную силу для каждого иудея, а вместе с сим служить общей нормой, регулирующей жизнь всего иудейского народа. Но что важнее всего для нас, это то, что в одном месте Нового Завета, а именно в Книге Деяний апостольских (Деян.16:4), в подобном же смысле догматами – *δόγματα* называются определения, имевшие уже непосредственное отношение к жизни христианской Церкви. Ибо какого характера были и какую значимость для верующих должны были иметь те определения, о которых здесь речь? Они были определениями, *«сужденными от апостол и старец, иже во Иерусалиме»* (Деян.16:4), то есть выражением и решением в лице представителей своих голоса всей апостольской, руководимой и управляемой Духом Святым, Церкви (Деян.15:20–28), а потому, ясно, имели силу безусловно обязательного правила или закона для всех членов Церкви Христовой. Если поэтому представить в обобщенном виде то значение, в каком здесь употреблено слово *δογμα*, то оно будет обозначать собой не что иное, как такого рода определение, которое исходит от облеченной божественным авторитетом Церкви, и потому должно быть безусловно обязательным жизненным правилом для всех ее членов. Между тем остается присовокупить к сему, что в этом именно особеннейшем значении и употреблялось слово «догмат» в древней Церкви, во всем строго руководившейся примером первенствующей Церкви апостольской. Особенность в сем случае наблюдаема была только та, что слово было прилагается только к одним предметам вероучения христианского, а не к определениям относительно нравственности или дисциплины церковной (как было на апостольском соборе), для обозначения чего стал употребляться термин *канона*, или *правила*. Так, Церковь на Соборах всегда свои определения относительно предметов

вероучения называла догматами. И эти вероопределения, подобно определениям первого Иерусалимского Собора, были не чем иным, как последним, окончательно определяющим и решающим словом суда всей Церкви, поступавшей в сем случае по сознанию за собой, в лице своих представителей, богодарованного ей права и обязанности проповедовать и блюсти в чистоте и неприкосновенности истины учения Христова. Вместе с этим они, опять подобно же определениям Иерусалимской Церкви, от лица Церкви предлагались верующим не как какие-либо предметы безразличного характера, которые по произволу могли быть или приняты, или не приняты, а как безусловно и одинаково для всех обязательные правила, так что если кто отказывался принимать их и следовать им, тот не мог быть членом Церкви и должен был быть отсекаем от ее тела. «Аще кто-либо из всех, – говорилось на VI Вселенском Соборе, – не содержит и не приемлет догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема... и от сословия христианского яко чуждый да будет исключен и извержен» <sup>29</sup>. Потому-то, между прочим, догматы, понимаемые как истины веры, хранимые и определяемые Церковью, у древних учителей назывались то догматами Церкви (τα τῆς ἐκκλησίας δόγματα) <sup>30</sup>, то догматами церковными (τα ἐκκλησιαστικά δόγματα) <sup>31</sup>.

Таким образом, мы естественно приходим к следующим частным представлениям о догматах христианских. Они суть: 1) истины веры христианской, 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны, 3) они суть истины, определенные или сформулированные Церковью, и 4) истины того рода, которые имеют силу законообязательного правила для каждого верующего, желающего спастись. Это и есть существенные черты, характеризующие и определяющие догматы христианские. Первая черта, которую можно назвать *теологичностью*, определяет область предметов, обнимаемых догматами, средоточием которой является сам Бог; вторая, которую можно назвать *богооткровенностью*, указывает на их божественное происхождение и источник; третья же черта,

которую можно назвать *церковностью*, указывает на богодарованную власть и суд Церкви как на организующую и определяющую их силу при применении их к жизни верующих; а последняя черта указывает самую безусловную значимость их для этой жизни, – почему ее можно назвать *законообязательностью*. Из взаимного сочетания этих характеристических черт, само собой понятно, должно уже образоваться самое понятие о догматах христианских – понятие полное и определенное. Но прежде этого для нас не лишне будет – с большей ясностью и точностью определить эти черты, а также их значение и взаимное отношение, чтобы знать, какое каждой из них дать место в общем представлении или понятии.

#### **§ 4. Существенные, характеристические черты догмата христианского: а) Теологичность**

Если мы догматы христианские называем истинами веры, то этим, понятно, указываем не на что иное, как на особеннейшую область предметов, к которой принадлежат они, а именно на область предметов религии, понимаемой в смысле внутреннего союза Бога с человеком, и притом союза, восстановленного через Христа. Главнейшим предметом здесь является один Бог, другие же предметы, напр. человек и мир, если здесь находят для себя место, то настолько, насколько являет свое отношение к ним Бог. Область, следовательно, отделяемая для догматов, понимаемых как истины веры, совершенно отлична от других областей знания, и даже от смежной с ней области истин нравственности христианской, в которой, хотя тоже везде и во всем имеется в виду Бог, но главным предметом мысли является человек в его отношении к Богу. Но, называя догматы христианские истинами веры, мы этим не только отделяем для них свою особенную и самостоятельную область истин, но вместе с сим указываем и на характеристическую особенность этой области, а именно на ту ее особенность, что она стоит выше разума и опыта и что поэтому может составлять и действительно составляет достояние одной веры. Разум только может подняться и приблизиться к ней своими предположениями или умозаключениями и судить о ее внутреннем содержании только гадательно и колебательно. Если бы поэтому наши сведения, относящиеся к области религии, ограничивались одними указаниями разума, то они никогда не восходили бы выше пределов знания предположительного или гадательного, всегда оставляющего место для сомнений и колебаний. Только откровение Самого Бога о Себе может дать им твердую и непоколебимую опору и возвести их на степень несомненной достоверности. Один Бог знает Самого Себя (Мф.11:27), Он один и может открыть и действительно открывает Себя в Слове, Которое, как непререкаемая истина быв принята верой, и

нашим сведениям о Нем сообщает значение несомненных и непререкаемых истин.

## § 5. 6) Богооткровенность

Таковы и есть на самом деле истины веры христианской, принесенные на землю Иисусом Христом, Сыном Божиим, и проповеданные миру Его апостолами. И слово пророков как просвещаемых Духом Святым было откровением Божиим, но оно было только преддверием и приуготовлением к тому, что в полном свете открыл в слове Сам Сын Божий, «*сый в лоне Отчи*» (Ин.1:18), и что возвестили после апостолы, учившие по действию Св. Духа не чему-либо иному, а тому, чему Он Сам учил (1Ин.1:1–5). Если же все учение Его есть учение от Бога (Ин.7:17) и как учение божественное безусловно истинно (Ин.14:6, 1:9, 8:12) и непреложно (Мф.5:18; 2Кор.1:19,20), то таковы, конечно, по своему характеру и в частности преподанные Им истины веры, имеющей спасать людей (Ин.3:36; Мк.16:16; Гал.1:8). И таковы они именно потому, что божественны или Христовы; не будь они Христовыми, и мы не имели бы права усвоить им характера безусловной истинности и непреложности. Истина веры, следовательно, только та может быть признана несомненной и непререкаемой истиной, или догматом, которая была преподана Самим Иисусом Христом и проповедана Его апостолами; то же, что своим происхождением не восходит ко Христу, не есть догмат. Но уста как Иисуса Христа, так и Его апостолов по оставлении ими земного поприща своего давно для нас замолкли. Где же после этого искать нам догматов? На это отвечает нам *св. Василий Великий* следующее: «из догматов и проповедей, сохраненных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, прияли мы в тайне, и те и другие имеют одинаковую силу для благочестия»<sup>32</sup>. В священном Писании, следовательно, и апостольском предании нужно искать догматов веры; здесь только они возможны, и чего здесь нет, то не может быть догматом.

## § 6. в) Церковность

Но отсюда мы приходим к новым недоумениям и затруднениям. Если догматы в божественном Писании, то где оно и чем можно увериться в том, что оно подлинно и не повреждено? Но допустим, что мы имеем подлинное и неповрежденное Писание, тогда естественно спросить, где именно в нем заключаются догматы? Если, далее, будет известно, где они, то естествен новый вопрос: как же понимать их? Как поступать в случае неизбежных при этом недоумений? Понимание же в такого рода истинах, каковы догматы веры, – дело необычайно важное. Через неправильное или ложное понимание и сама истина должна будет утратить свою силу и значение. Положиться в сем случае на само Писание, т. е. его ясность и очевидность? Но это не будет ли то же, что поставить дело разумения Писания в полную зависимость от произвола разума всякого верующего? Писание само в себе безмолвно и ничего не подскажет занимающемуся им, не дает оно утверждения, когда он будет правильно понимать его, не дает оно и отрицания, когда станет понимать ложно. Каждый, следовательно, будет понимать по-своему, и что будет для одного представляться ясным, то для другого может показаться совершенно темным, и что признает один несомненным, то другой может счесть весьма сомнительным или неправдоподобным. Места, следовательно, здесь для чего-либо несомненного в вере, что могло бы быть общедоступной и одинаково для всех непререкаемой истиной, или догматом, нет и быть не может. Ожидать ли для поправления дела непосредственного озарения Св. Духа, как некоторые думали? Но было бы горделивой мечтой каждому и каждый раз по своему личному желанию рассчитывать на такое особеннейшее действие Духа, когда мы на это не имеем права, когда свои дары сам Дух, *«разделяет властью коемуждо, якоже хочет»* (1Кор.12:11). Если в апостольской Церкви многие верующие изобиловали особеннейшими дарами Св. Духа, – а все верующие, по слову ап. Иоанна, приявши помазание от



Святого, знали все и не имели нужды, чтобы кто учил их, так как это самое помазание учило их всему (1Ин.2:20,27), – то не нужно забывать того, что все они были воспитаны в вере под руководством самих апостолов и были в постоянном общении с учащей Церковью. Нужно поэтому претендующим на непосредственное озарение Св. Духа скорее всего опасаться того, чтобы за такое озарение не принять внушений своего собственного разума, слушаясь которого опять каждый по-своему будет объяснять и понимать истины веры, – причем опять не будет места для догмата. Все сказанное здесь нами по отношению к Писанию как главнейшему источнику нашего вероучения может быть вполне отнесено и к преданию, источнику дополнительному.

Таким образом, мы и при обладании источниками божественного откровения, в котором заключены истины веры, были бы поставлены не только в затруднительное, но и совершенно безвыходное положение относительно того, во что и как нужно веровать для спасения, если бы при этом не имели такого высшего руководящего начала, которое могло бы всегда вывести нас из этих затруднений, которое могло бы всегда дать нам несомненное ручательство и в подлинности, и неповрежденности источников божественного откровения, и в верности понимания и определения точного смысла тех его мест, в которых содержатся истины нашей веры. Но мы имеем такое высшее, стоящее вне всяких сомнений, руководство и именно в созданной Самим Иисусом Христом Его Церкви, имеющей по Его воле постоянно и непрерывно существовать на земле (Мф.16:19, 28:20) и вместе с тем всегда быть *«столпом и утверждением истины»* (1Тим.3:15). Церковь не есть только общество верующих, продолжающее непрерывно свое существование в непрерывно сменяющемся ряду пастырей и учителей, равно как пасомых и поучаемых, а общество, живущее непрерывно одними и теми же неизменными духовно благодатно-жизненными началами, которые положены были в основу его при самом его начале. Она непрерывно владеет тем же достоянием истины Христовой, какое даровано было ей через апостолов в самом начале; в ней никогда не прерывает

своего присутствия и действия тот же Дух истины, который наставлял апостолов на всякую истину (Ин.16:13) и который, по обетованию Спасителя, имел быть с ними, конечно, в лице их преемников, вовек (Ин.14:16) <sup>33</sup>; в ней непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, которое лежало в основе жизни христиан первенствующей Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым проникались они и руководились в разумении истин веры. «Апостолы, – по Иринею, – как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам <sup>34</sup>. Если бы апостолы знали и сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочих, то передали бы их в особенности тем, кому поручали самые Церкви, так как они хотели, чтобы во всем были совершенными и безукоризненными те, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое место учительства»<sup>35</sup>. Обладая, таким образом, вместе с правом учительства всеми силами и средствами, нужными к соблюдению и определению вверенной ей апостолами истины, Церковь, понятно, и одна только Церковь, всегда имеет полную возможность как владеть подлинными и неповрежденными источниками божественного откровения, так и на основании их с желаемой точностью и верностью определять подлинный смысл заключающихся в них истин веры в виду всякого рода запросов и потребностей времени. И ее решения или определения в сем случае по своей силе и достоинству, конечно, будут равняться тем определениям (δόματα), какие от лица апостолов и пресвитеров были постановлены в Иерусалимской Церкви относительно обрядового закона. При этом нужно заметить, что, постановляя свои решения или определения в вероучении, Церковь этим отнюдь не вносит чего-либо нового в область веры, нисколько не увеличивает через это круг ее содержания, а, заимствуя все готовым из божественного откровения, она делает из него только особенное свое применение, сообщает ему свою особенную форму согласно потребностям обстоятельств и времени <sup>36</sup>. Выраженный Церковью в определении догмат веры не есть что-либо иное или новое по

отношению к содержащемуся в откровении вероучению, а составляет по внутреннему существу своему единое, внутренне неразрывное с этим учением, есть, следовательно, тот же догмат самого же откровения, прямо и ясно или же только завито и прикровенно, но в нем самом содержащийся. Церковь через свои вероопределения не сообщает также ничего существенно нового и внутреннему достоинству догмата как истины откровенной: так как догмат как истина откровенная сам в себе божествен, и это свойство есть внутреннее и неотъемлемое его свойство. Но в то же время Церковь выполняет здесь весьма важное и великое служение по отношению к откровенному догмату. Не говорим уже о том, что она более ясным и нужным светом освещает, по возможности, со всех сторон, внутреннее богатство его содержания, что сообщает ему более точную и соответственную с настоящими требованиями форму, – она же дает собой ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто перед всеми полную веру свою в него как богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую истину. Само собой понятно, какую важность имеет этот церковный акт, посредством которого Церковь, извлекая из откровения известную истину веры, поставляет ее перед глазами всех, как бы ставя на свечнике, или, что то же, возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины, или догмата, – что может быть названо догматизированием (δογματίζειν) известной истины или признанием Церковью за ней догматического значения. При условии этого церковного акта, и только при его условии, известная истина веры, хотя она и заключается в откровении и сама в себе божественна, может взойти на степень неоспоримой для всех истины, или догмата. Без этого же она не имела бы возможности получить догматическое значение, или, что то же, сделаться догматом веры. Не будь, следовательно, Церкви с богодарованными ей правами и средствами, нужными для того, чтобы сообщать истинам веры, так сказать, догматическую санкцию, не было бы и догматов веры. И где, следовательно, нет такой Церкви, как например в

протестантских обществах, там нет и не может быть догматов веры в строгом смысле сего слова.

## **§ 7. г) Законообязательность**

Понятно после сего, что догматы как истины веры, определяемые и преподаваемые Церковью, не имеют и не могут иметь другого значения как законоположений, или правил, безусловно обязательных для всех верующих. Их по своему значению можно сравнить с такого рода государственными указами, или распоряжениями, которые заключают в себе существеннейшие условия, необходимые для ограждения и правильного хода жизни государственной, и от имени верховной власти уясняются и обнародуются высшими государственными властями во всем государстве. Эти государственные распоряжения не могут не иметь силы безусловно обязательного закона для каждого из членов государства и быть кем-либо из них по праву не приняты, – кто будет против них, тот явится врагом всего государства. И догматы веры определяются и преподаются не самой по себе Церковью, а от имени Св. Духа, во имя Христово, как истины божественные, и опять определяются и издаются они Церковью не в силу самопроизводной власти человеческой, а дарованной ей Самим Богом; и в то же время они, наконец, заключают в себе условия, существенно необходимые для ограждения и истинного преспеяния религиозно-нравственной жизни как во всей Церкви вообще, так в частности в каждом ее члене. Ибо что такое истины веры по отношению к духовно-религиозной жизни, как не внутреннейшие и сокровеннейшие разумные основы, на которых она создается, получая в то же время от них свой надлежащий характер и направление? В этом нетрудно убедиться, если поглубже вникнуть в существо духовного процесса этой сокровеннейшей жизни. И если некоторые в этом процессе не придают большого значения знанию истины веры, предполагая, что и без него можно быть религиозно-нравственным человеком, то это происходит оттого, что они не всматриваются в его глубину или первые его основы. Вся жизнь духовно-религиозная истекает из одного источника, из религиозного чувства как чувства связи Бога с человеком и известных между ними

отношений, – это неоспоримо и само собой понятно. Но спрашивается, что управляет и заправляет этим чувством, что дает ему такой или иной вид или характер, такое или иное развитие и направление? Что, как не такое или иное представление о самом Боге и Его отношении к человеку? Это, по нашему мнению, так очевидно и несомненно, как и то, что характер и направление наших чувств и жизненных отношений к близким нам лицам определяется не чем иным, как теми или иными нашими представлениями о них самих и об их отношении к нам. Потому-то как религиозное чувство, так и истекающая из него вся религиозная жизнь иначе слагалась и складывается у иудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у последователя Христова. И между самыми христианами большая или меньшая правильность, определенность и прочность в развитии религиозного чувства и религиозной жизни зависит не от чего-либо иного, как от того, что у одних бывают более, а у других – менее правильные, определенные и твердые представления о Боге и Его к нам отношении <sup>37</sup>. После сего должно быть понятно, какое важное значение в религиозно-нравственной жизни могут и должны иметь непререкаемо истинные и совершеннейшие представления о Боге и Его отношении к людям. А их-то и дает Церковь в своих вероопределениях и, конечно, не с иной целью, как с той, чтобы они управляли религиозным сознанием всех верующих, настраивая его по себе, а вместе с тем, чтобы управляли и всей религиозно-нравственной их жизнью, сообщая ей соответственное своему духу развитие и направление. Если же так, то ясно, что определяемые и преподаваемые Церковью догматы веры не могут иметь другого значения для всех верующих, как силы безусловно общеобязательных правил, или законов. Кто живой член церковного организма, тот не может не считать для себя безусловно обязательным то, что составляет в нем внутреннюю жизненную норму, долженствующую одинаково определять и к оному направлять всю духовную жизнь каждого его члена. Кто, следовательно, идет против догматов Церкви, тот мало того что идет против богоучрежденной власти церковной, становится вместе с этим противником всей Церкви,

посягающим на ее жизнь и целость, а в то же время налагающим руки и на свою собственную духовную жизнь. Этим объясняется, почему Церковь противящихся догматам совершенно отсекает от своего тела, тогда как долгое время терпит в своих недрах тех, кои являются преступниками или правил нравственных, или канонов церковных. В последнего рода нравственных уклонениях, допускаемых верующими, принимается Церковью во внимание слабость и немощь их человеческой природы, причем не исключается ни возможность со стороны их самоисправления, ни надежда на восстановление в них той духовной жизни, которой живет вся Церковь. В отступлении же от догматов веры Церковь видит уже не слабость и немощность людей, а их открытое, сознательное и намеренное противоборство ее внутренним жизненным началам, причем не оставляется никакого места для надежды на их с ней единогласие и внутреннее общение с ее жизнью.

При этом становится весьма понятным и легко объяснимым тот строгий догматизм в истинах веры, которого всегда держалась и держится Церковь, хотя некоторым представляется, что он будто бы препятствует надлежащему развитию и возрастанию духовной религиозной жизни в Церкви и вместо этого даже подавляет и убивает ее, не щадя при этом и свободы совести. Видя в догматах веры охранительные силы и начала своей внутренней жизни, могла ли и может ли Церковь не быть самой строгой их блюстительницей? Безразличие ее в сем случае не было ли бы противно ее природе и назначению, некоторым посягательством на собственную жизнь, которую призвана она соблюсти до скончания века, *«дондеже достигнем еси в соединение веры и познания Сына Божия в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова»* (Еф.4:13)? Между тем, рассуждать так, что будто догматизм задерживает, подавляет и даже убивает развитие духовно-религиозной жизни, – значит не вдумываться в ее внутреннее существо и понимать превратно законы и условия ее развития. Здесь догматизм не только не лишний, а, безусловно, необходим как условие, или закон, без которого самое развитие как религиозной, так и всякой другой жизни немыслимо. Ибо что

такое развитие жизни, какого рода ни была бы она? Это выявление наружу в разнообразных формах того, что лежит в глубине и основе ее. Но возможно ли богатство и разнообразие этих жизненных форм, если то, из чего возникают они, на чем опираются, будет лежать под ними непрочно и зыбко? Для того чтобы растение свободно и роскошно могло развиваться, необходимо, чтобы корень его имел под собой твердую почву и глубоко утвердился в ней. Не будь этого, и самое богатое жизненными формами растение или слабо разовьется, или совершенно завянет. Ограждение, следовательно, твердости и неприкосновенности жизненных начал, или, что то же, догматизм своего рода, составляет необходимое условие и закон развития всякой жизни, не исключая и духовной. Без догматизма немыслимо умственное развитие, так как оно начинается в детстве готовыми словами и понятиями, составляющими собой для детского ума первые догматы, а после совершенствуется опять не чем иным, как приобретением твердых и несомненных сведений. Состояние сомнения никакой существенной пищи не дает разуму и в ходе его развития не только не подвигает вперед, а скорее задерживает его своим мучительным колебанием, а потому разум, на время подчинившийся влиянию скептицизма, всегда всеми силами старается поскорее освободиться от него и опять стать на твердую почву догматизма, чтобы сознавать себя не одним только постоянным искателем, а и обладателем истины, составляющей его жизненную стихию. Без догматизма немыслимо и нравственное развитие. Жизнь нравственная тогда только правильно развивается и преспеивает, когда в глубине ее лежат нравственные правила, и лежат твердо и незыблемо. Человек без правил, как говорят о некоторых, никем не признается надежным, зрелым в нравственном отношении. Так и в жизни религиозной. Колебания и сомнения здесь ничего другого не могут произвести, кроме боли и мук религиозному чувству; одна только вера, и вера твердая и непоколебимая, может дать ему надлежащую пищу, может воспитать его, развить и дать ему возможность проявить себя в соответственных ему разнообразных жизненных формах.



Понятен поэтому, еще раз повторим, тот строгий догматизм, которого держится Церковь по отношению к догматам веры. Они должны служить нормами для религиозного сознания всех верующих и через него действовать на всю религиозную жизнь, сообщая ей надлежащее направление, а потому сами должны быть тверды, непоколебимы и ограждены от всяких изменений и колебаний. Всякое гражданское общество развивает, совершенствует и упрочивает свою жизнь только благодаря своего рода догматизму, а именно благодаря неприкосновенности и ненарушимости коренных и существенных начал своей жизни. Если эти начала по времени оказываются непригодными и заменяются другими, лучшими, то эти последние опять ограждаются правами неприкосновенности и ненарушимости. Подобным образом поступает и Церковь, только она никогда не изменяет и не имеет права и нужды изменять своих внутреннейших и существеннейших начал духовной жизни: так как они божественны и настолько живучи и плодотворны, что они одинаково годны для всякого времени и их жизненности будет достаточно на всю жизнь Церкви до скончания веков. Что же касается делаемого Церкви, по поводу ее догматизма, упрека в том, что этим будто бы делается посягательство на свободу совести, то он похож на то, как если бы кто-либо стал упрекать закон гражданский или нравственный в том, что он стесняет свободу его личной воли. Закон, очевидно, не стесняет истинной свободы воли, которая и сама всегда руководится только началами законности, а скорее он помогает и служит ей, так как он в готовом виде дает то, к чему она сама только стремится. А кто видит в законе посягательство на свою свободу, тот, ясно, ищет уже не законной свободы, а своеволия и личного произвола. Точно такое же отношение и догмата церковного к свободе в деле веры, или, что то же, к свободе совести. Догмат церковный, имея позади себя все высшие основания достоверности, предлагает верующим заключенную в нем божественную истину, то есть то самое, к чему именно свободно и стремится искреннее религиозное сознание, и предлагает ее притом в таком возможно точном и определенном виде, какого не может не пожелать всякое

развитое и благонастроенное религиозное сознание. Догмат, следовательно, не только не насилует свободы искреннего религиозного сознания, а скорее, помогает и служит ей, поддерживает и упрочивает ее. Если же он кому представляется насилующим свободу совести, то разве только тем, которые ищут истины и думают найти ее не в Церкви, единственной хранительнице и блюстительнице божественной истины, а вне ее – в собственных мудрованиях и измышлениях. Таковых-то Церковь и отсекает от своего тела, но и этим она ничуть не насилует их свободы, не прибегая к силе для подавления их личных религиозных чувств и мнений, а только указывая им свое надлежащее место, то есть вне Церкви.

После всего сказанного о существенных чертах, характеризующих догмат христианский, мы уже легко можем определить их значение и взаимное отношение между собой и на основании этого составить самое понятие о догмате. Догмат есть истина веры. Но истина веры не потому есть догмат, что она относится к области веры. Ее делает догматом то, что она по своему происхождению и характеру божественна. Догмат поэтому не есть прямо только истина веры, а истина веры богооткровенная. Но это еще не все нужное для того, чтобы истине веры быть догматом, нужно еще, чтобы Церковь признала и объявила ее божественной истиной, тогда только она может взойти на степень догмата в строгом смысле сего слова и явиться в силе непререкаемого и безусловно обязательного для всех верующих правила веры. Догмат, следовательно, не есть только богооткровенная истина и не есть также только истина, определяемая и предлагаемая Церковью, но есть вместе то и другое, в своем внутреннем соединении представляющее нераздельное единство<sup>38</sup>. Таким образом, мы приходим к следующему понятию о догматах христианских: они суть теологические, богооткровенные истины, определяемые и преподаваемые Церковью как непререкаемые и обязательные для всех верующих правила веры. О них-то наука и есть догматическое богословие.

## **§ 8. II. Задача науки догматического богословия**

Какая же задача науки догматического богословия? И возможна ли, уместна ли самая наука о догматах? Догматы в своем существе суть вечные и неизменные истины божественные. Что же, спрашивается, разум может лучшего прибавить к ним или какое может произвести в них изменение к лучшему? И может ли совершенствоваться то, что само в себе есть безусловное и непреложное совершенство? Если, далее, догматы даны Самим Богом на хранение людям как неприкосновенная святыня, если Церковь строго блюдет их неприкосновенность, если к тому же обязан всякий верующий, то не должны ли они поэтому составлять собой только недвижимый клад, о котором только может и должен знать разум, но не может и не должен прикасаться к нему своей мыслительной работой? Где же тут будет место для научной деятельности разума? Недоумения естественные, и, – понятно, требующие разрешения прежде, чем что-либо имеет быть сказано о самой задаче нашей науки.

## § 9. Уместность науки

Но их разрешить нетрудно. Требуется для этого только обратить серьезное внимание на то внутреннейшее и глубочайшее отношение, в каком стоят между собой догматы и человеческое сознание, догматы, которые даются божественным откровением, и человеческое сознание, для которого они даются. Для чего существуют и даются догматы? Спаситель, наставив в своих догматах учеников Своих и давши им заповедь научить и всех людей тому, чему Он их научил (Мф.28:19,20), к сему присовокупляет следующее: *«уже веру имет и крестится, спасен будет, а уже не имет веры, осужден будет»* (Мк.16:16). Назначение догматов, следовательно, не иное, как то, чтобы быть предметом и условием веры, и притом веры спасающей, а следовательно, и живой, так как такая только вера спасает. Но такого рода вера не есть какое-либо косвенное или безразличное отношение сознания к догматам и только наружное принятие их в виде простого и холодного на них согласия. Она, напротив, есть внутреннее и живое соотношение к ним и проникновение ими нашего сознания, вследствие чего они переходят во внутреннюю его природу, становясь ее неотъемлемым достоянием. Конечно, в этом внутреннем и сокровеннейшем психическом процессе, претворяющем догмат веры в природу нашего духа, главное принадлежит религиозному чувству, но не нужно при этом забывать, что всякое движение, а тем более правильное и плодотворное движение религиозного чувства, немыслимо без большего или меньшего участия управляющей и заправляющей всей духовной жизнью мыслительной силы, или разумного сознания. Таким образом, догмат и сознание человеческое не только не заключают в себе чего-либо чуждого и враждебного в отношении один к другому, а напротив, представляют собой нечто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другого, – и внутреннее отношение сознания к догмату не только не противно его природе и назначению, но скорее оно предполагается ими и даже

требуется. Только под этим, а не иным, условием догмат достигает своего назначения и становится тем, чем он должен быть для сознания человека, – становится для него истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь для передачи ее всему духовному существу человеческому. Без этого же догмат, хотя бы он с наружным согласием и принят был сознанием, останется для него тем, чем бывает свет по отношению к телу, не пропускающему внутрь себя его лучей, или чем бывает доброе семя по отношению к каменистой земле, не дающей ему возможности пустить здесь своих корней и ростков.

Правда, догматы, проходя через внутренний и живой процесс ограниченного сознания человеческого, которое, как известно, зависит от изменчивых условий пространства и времени, и сами натурально должны подчиняться известного рода видоизменениям, должны, напр., принимать разного рода конечные формы и притом не всегда и одинаковые: в одно время, при менее благоприятных условиях сознания, – менее определенные и совершенные формы, а в другое время, более благоприятствующее в сем отношении, – формы более определенные и совершенные. Но видоизменения такого рода вовсе не нарушают их природы и достоинства, если только, конечно, они ограничиваются одним внешним выражением или проявлением их и если оставляют неприкосновенным их внутреннее существо, которого неотъемлемое свойство есть неизменность и непреложность. Истина божественная ничего не теряет от того, больше ли или меньше будет захватываться сознанием людей, более ли или менее выработанными и совершенными формами будет облекаться она, оставаясь по существу всегда той же неизменной истиной, напротив, через это самое еще более приобретает в своих плодотворных действиях, имея через это возможность без ущерба себе являться одинаково общедоступной для всех людей и во все времена их существования, на какой бы ступени умственного развития они ни находились. И само откровение, сообщавшее людям божественную истину, не принижало внутренних

психических способов ее усвоения и тех условных и временных форм или образов представления, которые помогают сознанию, смотря по степени его развития, принимать и усваивать известные истины, но, напротив, приспособлялось к ним и пользовалось ими при передаче людям божественной истины, конечно, без всякого ущерба ее существу, и пользовалось не с иной целью, как для того, чтобы глубже внедрить ее в сознание людей и сделать ее для них более плодотворной. Апостол Павел говорит: «многочастне (πολυμερῶς) и многообразне (πολυτρόπως) древле Бог, глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне» (Евр.1:1,2). Не сразу, то есть не сполна, Бог через пророков открывал людям свою истину, а по частям, как бы дробя ее на много мелких частичек, и не прямо или непосредственно открывал ее, а образно, представляя ее в образах, и притом многих образах, но в то же время открывал не иную, а ту же самую в себе неизменную истину, которую во всей полноте принес на землю Сын Божий. Для чего же это делалось? «Домостроитель нашего спасения, – можем ответить на это словами св. *Василия Великого*, – вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь. В глубине богатства своей премудрости и в неисследованных судах разумения предначертал он для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились. На этом-то основании и придуман закон, *имый сень грядущих* (Евр.10:1), и предображения у пророков, эти гадания истины, – для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к премудрости в тайне сокровенной»<sup>39</sup>. «В продолжение веков, – продолжим словами св. *Григория Богослова*, – были два знаменательные преобразования жизни человеческой, называемые двумя заветами. Одно вело от идолов к закону, а другое – от закона к евангелию... Но с обоими заветами произошло одно и то же. Что же именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Чтобы нам узнать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо что

непроизвольно, то и непрочно... Добровольное же и прочнее, и надежнее. И первое есть дело употребляющего насилие, а последнее – собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее – Божью правосудию» <sup>40</sup>. И Сам Иисус Христос, обладая всей полнотой истины как Бог, «преуспевал в премудрости» (Лк.2:52) как человек с сознанием человеческим, подчиненным определенным законам развития, и другим. Он сообщал истину не безотносительно к их умственному и нравственному развитию, а всегда применяясь к степеням их душевных возрастов и к образам их представления и понимания, что, конечно, делалось не для чего иного, как для того, чтобы прямее и живее затронуть их сознание и в нем глубже насадить преподаваемую истину. Апостолы, в свою очередь, получившие в наследие от Христа Его истину с заповедью проповедать ее всем народам, тоже не теряли из виду при своей проповеди меры и нужды понимания других, желая, для блага веры, по слову ап. Павла, «*быть всем вся*» (1Кор.9:22). От того-то они, хотя все проповедовали одну и ту же истину Христову, но не передавали все ее совершенно одинаково буква в букву, как бы повторяя только с буквальной точностью, что самими было услышано от Христа, а одни из них говорили об одном и том же больше, а другие меньше, одни с одних сторон представляли и больше разъясняли одну и ту же истину, другие то же самое делали по отношению к другим ее сторонам, – и даже один и тот же апостол Павел не с одинаковой полнотой и одинаковой всесторонностью, а также слововыразительностью передает свои мысли об одних и тех же предметах вероучения в своих посланиях, написанных к различным обществам христианским и лицам. Все это, понятно, было делаемо апостолами не без основания, а по сознанию за собой права и обязанности не повторять только в своей проповеди целиком и с буквальной точностью те истины веры, которым они были научены Самим Господом, а передавать их верующим применительно к их душевным нуждам, по мере надобности разъясняя их, определяя и облекая в более точные и совершенные формы приспособительно к их степени понимания, так как через это только одно они и могли вполне

привиться к их сознанию и сделаться плодотворными для их жизни. Наконец и Церковь, наследовавшая истины веры от апостолов и во всем руководившаяся их наставлениями и примером, отнюдь не считала своим долгом хранить их только в мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальным повторением того, что ей было вручено, а напротив, всегда считала своим правом и обязанностью уяснять эти истины или переводить их на язык понятный и общедоступный для каждого верующего, а когда оказывалась нужда, вырабатывать для большего определения и утверждения их более точные, определенные формы; так что деятельность Церкви в сем отношении представляет собой, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную диалектическую работу, клонящуюся, при желании оградить истины веры от всякого рода заблуждений, и к более и более точному разъяснению и определению их для более прочного утверждения в сознании верующих. Ясным становится после этого, что внутреннее отношение личного сознания или личной мысли верующего к догматам веры не только не исключается, но предполагается самим существом дела и даже вызывается и поощряется примером самой Церкви. Только оно, что само собой понятно, должно находиться в полном соответствии и согласии с существом и характером догматов как божественных, непререкаемых и неизменных истин и в своих действиях отнюдь не выходить за указываемые ему уже этим самым пределы. «Как солнце – это творение Божие, – пишет *св. Иринея*, – во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти в познание истины. И ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением, потому что никто не выше учителя, ни слабый в слове не умалит предания. Ибо, так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто – малое, не умаляет. Большее же или меньшее знание некоторых, по мере разумения (каждого), состоит не в изменении самого содержания, не в том, чтобы измышлять иного Бога... или иного Христа, или иного Единородного, а в том, чтобы тщательно исследовать мысль



сказанного в притчах и соглашать с содержанием веры и раскрывать ход дел домостроительства Божия относительно рода человеческого» <sup>41</sup>. Исследование мысли того, что в истинах веры представляется неясным и загадочным, и притом в согласии с содержанием веры, такое же точно раскрытие этого содержания веры, – вот, по Иринею, та широкая область, которая отводится для деятельности личной мысли человеческой в делах веры! Неизменность же содержания веры, в которой не может быть ни приращения, ни убыли, – вот, по Иринею, тот предел, до которого может простираться и за который не вправе выходить эта деятельность человеческого разума! Эту же самую мысль впоследствии повторяет другой западный учитель, *Викентий Лиринский*, который раскрывает ее так обстоятельно и характерно, что не остается желать ничего лучшего. Поэтому, вместо своих рассуждений об этом предмете, мы предоставим ему самому говорить о нем. Останавливаясь на словах ап. Павла «*предание сохрани*» (1Тим.6:20), он так рассуждает: «*Предание*, говорит, *сохрани*. Что такое предание? То, что тебе вверено, а не то, что тобою изобретено; то, что ты принял, а не то, что ты выдумал; дело не ума, а учения, не частного обладания, но всенародной передачи; дело, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не вождем, но ведомым. *Предание*, говорит апостол, *сохрани*, то есть, талант веры вселенской сбереги в целостности, неповрежденности. Что тебе вверено, то пусть остается у тебя, то ты и передавай. Ты получил золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мне подкидывал вместо одного другое; не хочу, чтобы вместо золота подставлял ты нагло и через обман свинец или медь; не хочу золота по виду, давай его натурой <sup>42</sup>... Может быть, поэтому скажет кто-нибудь, что в Церкви Христовой не должно быть никакого преспеяния религии? Оно непременно должно быть, и притом величайшее. Кто так завидлив к людям и ненавистлив к Богу, что решится отвергать это? Только преспеяние это должно быть действительно преспеянием, а не переменой веры. Преспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершенствуется сам

по себе, а перемена – в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть, и превращается в другое. Итак, пусть возрастает и до самой высшей степени преспеивает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость как каждого христианина, так и всех вместе, как одного человека, так и всей Церкви, но только – в том же роде, т. е. в одном и том же догмате, в одном и том же смысле, в одном и том же предмете понимания. Религия – дело души – пусть уподобляется в этом отношении телам. С приращением лет тела раскрывают и развивают члены свои, однако остаются тем же, чем были. Цветущая пора детства и зрелый возраст старческий между собою весьма различны; однако стариками делаются те же самые, которые прежде были детьми, так что, хотя рост и наружность одного и того же человека изменяется, тем не менее природа его остается неизменна, личность его остается одна и та же. Члены у младенцев небольшие, у юношей большие, однако – те же самые. Сколько членов у малюток, столько же у взрослых; и если что прибавляется с течением лет, то все это существовало уже прежде в зародыше, так что потом в старцах не обнаруживается ничего нового, чего не таилось бы уже прежде в детях... Этому же закону преспеивания необходимо должно следовать и догматическое учение (dogma) христианской веры; пусть, то есть, оно с годами укрепляется, со временем расширяется, с веком возвышается, но остается нерушимым и неповрежденным, целым и совершенным во всех подразделениях своих частей, во всех, так сказать, членах и чувствах своих, – без малейшей, следовательно, при этом перемены, без всякой утраты в своем содержании, без всякого изменения своих определений... На ниве церковной предки наши посеяли в древности семена пшеницы – веры... А так как конец и начало не должны быть взаимно противоречивы, то будет законно и последовательно, если от возрастания пшеничного посева мы пожнем плод, плод догматической пшеницы. Пусть первоначальные посадки, с течением времени развиваясь постепенно, удобряются и возделываются и теперь; но свойства ростков ни в каком случае не могут быть изменяемы. Пусть придается им вид, форма, раздельность, но

природа каждого сорта должна остаться та же. Не должно, напр., розовые кусты вселенского учения (*catholici sensus*) превращать в терновник и волчцы. Не должно, говорю, быть, чтобы в этом духовном саде из побегов коричневого или бальзаминового дерева выросли вдруг куколь или лютик. Что только земледелием Божиим по вере отцов насаждено в этой Церкви, то самое пусть старанием сыновей и возделывается и сберегается, то самое пусть цветет и зреет, то самое пусть преспеивает и совершенствуется. Таким образом, следует догматы небесной философии с течением времени укреплять, обглаживать, обчищать; но не следует их переменять, не следует их обсекать, не следует уродовать»<sup>43</sup>.

Итак, на долю свободной деятельности разума весьма достаточно остается места в области христианских догматов. Разум не может созидать новых догматов, но зато силой своей самостоятельности может готовые, данные догматы вполне усвоить себе, обращая их в свое собственное достояние, в свою природу и жизнь. Он не вправе изменять и извращать их, но, углубляя в свое сознание, он может свободно раскрывать и уяснять их, переводя на свой более понятный и ясный язык и сообщая им через это вид большей определенности, раздельности и наглядности<sup>44</sup>. А то и другое должно составить для разума глубокую, внутреннюю диалектическую работу, ни в чем не уступающую всякой другой его научной работе. Кроме того, догматы пред изучающим их разумом являются не в их чистом, первоначальном виде, в каком заключены они в божественном откровении, а в виде более или менее развитом и сформированном как перешедшие уже через длинный и многосложный процесс сознания столько веков существовавшей Церкви, как прошедшие уже через разные и многие ступени своего развития и достигшие наконец известной меры своего совершенствования и преспеивания. А с этой стороны они представляют собой новый, еще более обильный и пригодный материал для научных работ богословствующей мысли. При этом, само собой, становится понятной как возможность, так и уместность науки о догматах, нужда в которой всегда сознавалась, – и становится ввиду того, что всегда были и есть

люди, которые не ограничиваются одним простым катехизическим знанием догматов, а стремятся к более обстоятельному, отчетливому и научному их изучению. Понятной также становится после этого и самая задача ее, которая должна состоять не в том, чтобы заботиться о расширении области христианского вероучения или об изобретении и приумножении каких-либо новых догматов, а в том, чтобы средствами и пособиями науки способствовать ограждению и утверждению того именно круга христианских догматов, который в существеннейших своих чертах сразу обозначен был и в этом неизменном виде сохраняет свои границы в божественном откровении. По отношению же к самим догматам, очерчиваемым этим кругом, она должна состоять не в том, чтобы беречь их только по имени или по наружности, предоставляя в то же время разуму полную свободу видоизменять их внутреннее существо, а наоборот – в том, чтобы, сохраняя неизменной и неприкосновенной их сущность, заботиться только о приискании и выработке при пособиях научных более полных, определенных и соответственных с требованиями современного образования внешних форм, в которые бы облекшись, эта сущность могла бы явиться более живой и действенной силой, могущей ближе касаться сознания каждого и глубже в нем пускать свои плодотворные корни. Короче сказать, задача науки о догматах состоит в том, чтобы, не расширяя их круга и не изменяя их внутреннего существа и духа, научными путями сообразно с потребностями времени способствовать к их разъяснению или раскрытию – с целью споспешествовать, насколько это возможно, сознательному и разумному их усвоению как каждым образованным христианином, так и в особенности теми из членов Церкви, которые призываются к тому, чтобы не только самим вполне и основательно знать истину Христову, но и способствовать ее возрастанию между другими верующими.

### **§ 10. III. Способ выполнения задачи. Общее руководящее начало при ее выполнении**

Каким же образом может быть выполнена эта задача? Каким образом разум в своих научных занятиях при изучении догматов может с надлежащей безопасностью соблюсти нужную середину между двумя, по-видимому, нелегко миримыми требованиями: с одной стороны, науки, а с другой – особеннейшего существа и характера своего предмета; так чтобы, с одной стороны, все должное воздано было этому особеннейшему предмету, а с другой – не остались бы неудовлетворенными справедливые требования науки; чтобы, с одной стороны, во всей полноте и неизменности сохранена была внутренняя природа догматов, а с другой бы – сделано было все, что может предложить наука к возможно более совершенному и плодотворному их раскрытию в нашем сознании? Да и в состоянии ли разум сам собой, не имея под руками другого надежного руководства, обойти безопасно все эти затруднения и успешно выполнить свою задачу? Легко сказать – необходимо разуму соблюсти в своей научной деятельности при изучении догматов надлежащую норму, вытекающую из требований науки и внутреннего характера догматов. Но выполнить со всей строгостью это требование на самом деле весьма нелегко, даже при имени нужного в сем случае совне пособия и руководства, а без этого – вовсе немыслимо. Какое может найти в самом себе разум надежное и несомненное ручательство того, что в своих научных исследованиях догматов он поступает во всем совершенно согласно с требованиями своей задачи, хотя бы и на самом деле он так поступал? Кто, далее, когда разум станет уклоняться от своей задачи, добросовестно и правдиво подскажет ему, что он сбивается с прямого пути, что он, напр., вместо того чтобы служить интересам веры, начинает передаваться на сторону рационализма, вместо того чтобы только уяснять и раскрывать догматы веры, не нарушая их неизменной сущности, начинает беспрекословно подчинять ее

своим личным соображениям и сообразно с ними ее нещадно обезображивать и извращать? Кто, наконец, когда разум сознает потребность оставить свой прежний фальшивый путь, укажет ему путь истинный и поможет ему стать на этом пути и утвердиться на нем? Может быть, все это может сделать для него, как думают некоторые, строгая критика? Но что такое критика, основывающаяся на одних началах разума, если не тот же личный разум, который раз может судить право, а другой раз уже может ошибаться, который даже об одном и том же предмете в различное время и при различных внешних влияниях может судить совершенно различно и которого суд поэтому не может иметь характера бесприкословной правды и права на полное к себе доверие? Может быть, в сем случае, как другие полагают, руководящим для разума началом может служить само же слово Божие, имеющее уже за собою характер непреложной истины и право на полное к себе доверие? Но слово Божие, хотя, несомненно, обладает означенными достоинствами само в себе, как мы имели уже случай выше заметить, представляет не более, как только безмолвную букву, из которой всякий может извлечь такую или иную мысль по своему желанию и направлению своих мыслей. Оставленный при одном слове Божиим, без всякого другого совне нужного пособия и руководства, догматист стоял бы не в более благоприятных условиях, чем тогда, когда прямо бы избрал для себя разум высшим критерием в своем научном исследовании догматов. В том и другом случае он одинаково несвободен от опасной крайности рационализма и возможности вместо требуемого разъяснения и раскрытия догматов изменять и извращать их внутреннее существо. Чтобы поэтому, с одной стороны, избежать крайностей рационализма, а с другой – успешнее выполнить то, что может сделать полезного наука для уяснения и раскрытия догматов, для догматиста необходимо внешнее руководительное или контролирующее его действие начало, и притом такого рода начало, которое бы, стоя выше всякого личного авторитета человеческого и выше, следовательно, всякого рода колебаний и сомнений, было в то же время всегда живым и, так сказать, осязаемым началом, так,

чтобы догматист имел возможность во всякое время чувствовать его присущим своему сознанию и, всегда имея его как бы перед своими глазами, мог бы непрерывно проверять им свой каждый шаг на пути научных исследований своих в области догматов.

Но где догматисту, живущему в известное определенное время и под известными внешними временными условиями, найти такое руководительное начало, и есть ли оно? Оно есть, и именно есть во Вселенской Церкви Христовой, никогда не оставляемой, а всегда одушевляемой и руководимой Духом истины, наставляющим ее через непрерывающийся в ней ряд пастырей и учителей на всякую истину, – в Церкви, именно поэтому никогда не ветшающей, а всегда возрастающей и преспевающей в познании Сына Божия и близящейся к достижению своих заветных надежд и стремлений – к «соединению веры» (Еф.4:13). Не в разуме, нередко отрешающемся от живой истины или пересозидающем ее по своему произволу, заключается оно, а в духе истины, или духе веры, живо и непосредственно присущем религиозному сознанию всей Церкви и всегда нераздельном с его природой. Мы не найдем его и в безмолвной букве Писания, ожидающей только такого или иного понимания своего, а оно находится в живом слове веры, непрерывно проповедуемом богоучрежденными пастырями и учителями, слове, которое близко к самому сердцу каждого верующего (Рим.10:8). Пусть поэтому догматист никогда не отрешается от общего религиозного сознания Вселенской Церкви, а пусть всегда живет им как своей жизненной стихией, пусть всегда глубоко проникается и одушевляется духом истины и веры, всегда присущим как всей Церкви, так и истинным и живым ее членам, пусть не бывает невнимателен и глух к живому слову веры, проповедуемому везде в Церкви блюстителями божественной истины; тогда весьма нетрудно будет ему совершенно безвредно для дела избежать угрожающих ему опасностей при выполнении своей задачи в научных занятиях догматами веры. Но мало того что догматист в живом союзе с религиозным сознанием и духом веры всей Церкви найдет для себя нужную

сдержку против всякого рода уклонений от истины благочестия, здесь же он найдет самую твердую точку опоры для всех своих положительных работ и изысканий по части догматов, а также и самые верные указания на те стороны, с которых всего лучше рассматривать ему свой предмет, и на те пути и средства, которыми всего удобнее и успешнее можно будет ему достигнуть выполнения своей задачи. Ибо современное догматисту состояние вероучения Церкви не составляет собой какого-либо одиночного отрывка из его истории, не имеющего никакого отношения ни к ее прошедшему, ни к ожидаемому ею впереди будущему. Оно, напротив, стоит во внутренней и неразрывной связи как со своим прошедшим, так и со своим будущим, – по отношению к первому оно есть не что иное, как итог из него, или заключение его, а по отношению к последнему – есть зародыш его, заявляющий о потребности известных условий для своего дальнейшего развития и преспеяния. Религиозное сознание современной Церкви по существу своему – то же, каково было сознание и первенствующей Церкви, – сравнительно с ним, несмотря на весьма продолжительный период времени, ничего нового не приобрело и ничего не утратило в своей сущности и своем внутреннем содержании и духе, но в то же время во многом стало отлично от него по своей внешней форме, которая, стоя в зависимости от известных внешних влияний или условий, естественно должна была подчиняться известному историческому процессу развития, проходить через известные его ступени или периоды и принимать более определенный и совершенный вид. С этой стороны рассматриваемое религиозное сознание современной догматисту Церкви представляет собой не что иное, как заключительную сущность всего исторического процесса развития вероучения, сущность, в которой, как бы в цвете или плоде, существенно содержится все то, что было вырабатываемо этим историческим процессом развития и что Церковь охотно принимала в область своего вероучения как близкое и сродное божественной истине, тогда как отрицала из внешних влияний все ей противное и враждебное. В свою очередь, эта заключительная сущность исторического развития



догматов является зародышем, ожидающим дальнейшего своего развития и преспеяния, что опять должно будет зависеть от того, какого рода будут окружать его внешние условия и влияния, будут ли они близки ему и родственны, или же неблагоприятны и враждебны. Таким образом, догматист, глубже приходя к сознанию современной ему Вселенской Церкви, естественно найдет здесь более или менее ясные намеки и указания как на прошедшую судьбу догматов, под влиянием которой оно образовалось, так и на настоящие нужды и потребности, от удовлетворения которых зависит дальнейшее их развитие и преспеяние.

Итак, главный и общий способ, которого непременно должен держаться догматист при выполнении своей научной задачи, состоит в том, чтобы ему самому глубже и глубже проникаться религиозным сознанием и духом веры Вселенской Церкви, чтобы самому непрерывно обращаться в его среде и под руководительным влиянием его производить все свои научные работы, и чтобы, наконец, таким образом в себе самом и своем научном труде, насколько возможно, воспроизвести или отпечатлеть это сознание, этот дух веры всей Церкви. Только в этом случае может быть успешно выполнена им его задача; и ее выполнение может быть тем, чем оно должно быть на деле, и именно делом служения Церкви учащей, которая сама, блюдя и проповедуя догматы веры, имеет при этом в виду не что-либо иное, как то, чтобы быть разумной посредницей между догматами и личным сознанием каждого верующего для углубления и вкоренения в последнем первых только способом разъяснения их и раскрытия, а не изменения или извращения.

## **§ 11. Частные научные способы ее выполнения, – метод**

После сего нетрудно определить те частные научные способы, которым необходимо следовать догматисту при выполнении своей задачи.

1) Так как исходной точкой для всех воззрений догматиста должно служить присущее его духу религиозное сознание Вселенской Церкви, а это сознание, как мы сейчас видели, в известном отношении есть плод всего исторического процесса развития догматов и только в связи с ним может быть ясно и отдельно понято; то догматисту всего естественнее мысль Церкви относительно того или другого догмата веры обзрывать в самом историческом ходе его развития, начиная с того, что послужило началом этому развитию и заканчивая тем, на чем оно остановилось, приняв свою определенную и заключительную форму. А так как далее за историческим ходом развития того или другого догмата можно следить только по историческим памятникам, то ясно, что путь для догматиста в выполнении его задачи должен пролегать через изучение тех церковно-исторических памятников, в которых остались заметными следы этого развития. Между таковыми памятниками, что само собой понятно, преимущественное значение должны иметь те из них, кои носят на себе печать Вселенской Церкви, каковы Символ вселенский и вероопределение Вселенских Соборов; вслед же за ними по своему значению должны следовать памятники веры частных Церквей – их символы и соборные определения; затем – писания всех частных лиц, приобретших в древней Церкви славу блюстителей веры Христовой, т. е. древних отцов и учителей Церкви, которые своими догматическими трудами или подготавливали вероопределения для Соборов, или разъясняли и защищали, когда они уже состоялись на Соборах. Свое место и свою долю значения могут иметь здесь и догматические труды древних, уважаемых Церковью, писателей, а также позднейших христианских богословов, насколько, конечно, они стоят в

согласии с учением Вселенской Церкви и служат его отголоском и выражением. Такой способ исследования и изложения христианских догматов может, между прочим, принести догматисту ту важную выгоду, что может дать ему возможность привести как себя, так и других к тому несомненному убеждению, что Церковь Христова, хотя в известном отношении необходимо подчинялась историческому ходу огоражающих ее внешних условий и соответственно с сим допускала с внешней стороны изменения и своего рода усовершенствование в догматах веры, но в то же время всегда оставалась верной и неизменной блюстительницей их внутренней сущности, духа и силы. Само собой понятно, что догматист, вводя в науку догматики исторический метод изложения догматов, должен наблюдать при этом нужные границы, определяя их своей особенной задачей. Его дело – следить не за внешней исторической судьбой догматов (что принадлежит собственно церковной истории или специальной истории догматов), а за внутренним и, если так можно выразиться, диалектическим процессом их развития, только обуславливаемым известным историческим ходом событий. Если поэтому ему нужно бывает иногда обращаться к истории внешней судьбы догматов, то это должно быть допускаемо лишь настолько, насколько оно необходимо для объяснения внутреннего хода в историческом развитии того или иного догмата.

2) Так как историческое развитие догматов в Церкви необходимо предполагает позади себя или под собой свой незыблемый корень, на котором оно утверждается, непрерывно питаясь его неистощимой жизненной силой, и этот корень есть не что иное, как божественное откровение, т. е. Писание и предание; то догматисту прежде обозрения исторического хода в развитии догматов необходимо рассматривать их здесь как в первоначальном их зародыше и здесь позаботиться определить их внутреннюю природу или существо, которое, принимая впоследствии разнообразные формы, остается неизменным во все продолжение длинного и непрерывного хода своего развития. Предметом его преимущественного внимания в сем случае должно быть откровение новозаветное, так как в нем,

собственно, преподана полная и неизменная истина, и преподана Самим Сыном Божиим и Его апостолами. Но в то же время не должно быть теряемо им из виду и оставляемо в забвении и ветхозаветное откровение, так как оно было тенью грядущих благ (Евр.10:1). И Сам Иисус Христос и Его апостолы в своей новой проповеди часто обращались к ветхозаветным писаниям. По отношению же к источникам божественного предания, если оказывается для догматиста нужным к ним прибегнуть, преимущественное его внимание должны обращать, по самому существу дела, прежде всего писания мужей апостольских, затем писания ближайших во времени их отцов и учителей Церкви второго и третьего века, так как первые были непосредственными слушателями устной проповеди апостольской, а последние были недалеко от их собственной проповеди, основанной на апостольской. Само собой понятно, что догматист и в пользовании Писанием и преданием должен соблюдать свою меру, чтобы не выйти из пределов своей задачи. Он не толкователь Писания, ни историк предания. К толкованию Писания и разъяснению предания он должен обращаться лишь настолько, насколько это нужно для добывтия и определения содержащейся в них мысли относительно того или другого догмата.

3) Так как Церковь никогда не чуждалась развивающейся подле нее науки, а напротив, столь же охотно принимала из нее то, что находилось в ней близкого и родственного божественной истине, сколько твердо и настойчиво отражала все противное ей и враждебное (чем собственно и условливался исторический ход в развитии догматов); то и догматисту, натурально, не следует упускать из виду тех данных, какие может представить наука или разум в пользу той или иной божественной истины, равно как не следует оставаться безмолвным в виду заблуждений относительно того или другого догмата, останавливая, конечно, свое преимущественное внимание на тех из них, которые сохраняют свою силу до настоящего времени, и касаясь разве только слегка и мимоходом тех, кои уже потеряли свое прежнее значение <sup>45</sup>.

4) Наконец, что касается до внешнего способа изложения догматов в науке о них, то он, само собой разумеется, должен быть систематическим, т. е. удовлетворяющим, по возможности, всем требованиям науки как единого, стройного органического целого. И догматы веры по своему существу не только не противоречат такому требованию, а скорее, можно сказать, сами ведут догматиста к его выполнению. Они не суть какие-либо отрывочные, обособленные истины, нуждающиеся поэтому в каком-либо внешнем и механическом сцеплении их, а напротив, все они весьма близки и родственны друг другу и находятся в самой внутренней и неразрывной связи между собой, почему и называются не без основания членами веры, т. е. принадлежащими к одному органическому целому и образующими собой духовно-органическое единство. Поэтому нетрудно будет нам отыскать одну общую мысль, проникающую собой все христианские догматы, и, объединивши их этой мыслью, дать каждому из них свое надлежащее место в общем их составе и изложить их в возможно строгом систематическом порядке, – что мы и попытаемся сделать.

Но прежде чем предложим план нашей науки и примемся за его выполнение, считаем необходимым обратить внимание на образцы церковной веры, которые всегда необходимо иметь перед своими глазами православному догматисту, а также считаем весьма не лишним и даже нужным познакомиться с тем, что сделано для догматической науки до настоящего времени, чем отчасти уяснятся и те требования, какие должен иметь в виду догматист в настоящее время.

## **§ 12. Образцы церковной веры**

Образцы церковной веры, которые всегда должен иметь на виду и которыми должен руководиться православный догматист, это такого рода формы вероизложения, в которых изображена вера Церкви и от имени самой Церкви. Таковыми формами вероизложения служат: а) символы веры и б) вероопределения соборные, сюда же в) могут быть отнесены исповедания веры или вероизложения, издававшиеся частными и уважаемыми лицами в Церкви во имя ее, или от лица ее, – но, конечно, настолько они были действительным выражением веры Церкви, насколько принимались ею и одобрялись.

### § 13. Символы

Символов, служащих выражением веры всей Вселенской Церкви и составляющих неизменное правило веры, законообязательное как для каждого члена Церкви Вселенской, так и для православного догматиста, только два: Никейский и Константинопольский, из коих образовался через слияние первого с последним один, получивший название Никео-Цареградского. Но не без значения для догматиста должны быть и прежние символы древнейших частных Церквей, так как они легли в основание заменившего их собой Вселенского Символа, получив сами в свою очередь основание для себя в самой глубокой древности, относящейся ко времени апостольской Церкви. Поэтому мы не считаем лишним сказать и о них несколько слов.

В первый раз с письменными памятниками символов древних Церквей мы встречаемся в четвертом веке. Но это ничего не говорит против существования и употребления их в виде предания до этого времени. Между тем, неоспоримые свидетельства прямо говорят в пользу их апостольской древности. Так напр., св. *Кирилл Иерусалимский* символ Иерусалимской Церкви, сохраненный им в надписях его огласительных поучений (с 6-го по 18-е включительно), называет (в 18-м поучении) «святою и апостольскою верою»<sup>46</sup>, подобно тому, как *Макарий Иерусалимский*, по свидетельству Геласия Кизикского, на Соборе Никейском назвал его «апостольскою и непреложною верою Церкви, которую Церковь хранит изначала по преданию от Самого Господа через апостолов из поколения в поколение и будет хранить отныне и во веки»<sup>47</sup>. *Александр, Патриарх Александрийский*, символ Александрийской Церкви, который он в извлеченном виде поместил в своем окружном послании, разосланном по поводу ереси Ариевой ко всем защитникам православия, называет «апостольскими догматами Церкви»<sup>48</sup>, то есть такими, начало и происхождение которых Церковь Александрийская относил к самим апостолам. Относительно же символа Антиохийской

Церкви *Иоанн Кассиан*, который текст его приводит в своем сочинении о воплощении Христовом против Нестория, замечает, что «в этом символе изложена вера всех Церквей... так как одна вера для всех Церквей» <sup>49</sup>. А что было всеобщего и единого в древних Церквах, то, по *Тертуллиану*, принадлежало апостольской Церкви <sup>50</sup>. Символ же Римской Церкви *Руфин*, который в своем комментарии на символ восстанавливает его по латинскому тексту через отделение сделанных к нему прибавок в символе Аквилейском, не только называет апостольским в том общем смысле, в каком были признаваемы апостольскими и символы других древних Церквей, составлявшие под непосредственным влиянием предания апостольского, но и слишком преувеличенно представляет его апостольское значение, предполагая на основании ходячего в его время, но ничем не подтверждаемого предания, что будто это именно был от слова до слова символ, составленный самими апостолами <sup>51</sup>. Такого же рода апостольская древность должна быть признана еще за двумя известными нам символами древнейших Церквей – Кесарие-Палестинской и Кипрской. Представив на Собор Никейский (1-й Вселенский) символ от лица всей Кесарие-Палестинской Церкви, *Евсевий Кесарийский* вот что на нем по сему поводу говорил: «Как приняли мы от предшествовавших нам епископов, – и при первом оглашении, и при первом восприятии крещения, как научились из божественных писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве; так веруем и теперь, и представляем вам нашу веру»... Изложив затем самый символ веры в Отца и Сына и Святого Духа, он присовокупляет: «Веруя, что каждый из них есть и существует; что Отец, Сын истинно Сын, и Дух Святый истинно Святый Дух, как и Господь наш, посылая учеников своих на проповедь, сказал: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, подтверждаем, что так именно содержим мы (веру), и так понимаем, так из древности содержали, и так будем содержать до смерти» <sup>52</sup>. Подобным же образом отзывается о символе Кипрской Церкви *св. Епифаний*, который, излагая его в своем сочинении «Якорь», обращается с такой речью к поборникам



православия: «Да умолкнут еретики против святой девы, чистой невесты Христовой, то есть, матери нашей Святой Церкви; потому что сыны ее хранят веру по преемству от своих святых отцов, то есть, от святых апостолов, заповедавших им также передавать и возвещать ее и своим детям. Будьте и вы, почтеннейшие братья, сынами апостолов и передавайте это учение вашим детям... учите, руководите, оглашайте их неизменно в этой святой вере Вселенской Церкви, хранение которой святая и единая дева Божия приняла от апостолов Господних»<sup>53</sup>.

Таким образом, вера в апостольское происхождение символа была обща всем древнейшим Церквам и, конечно, не по иной причине, как той, что все они при самом основании своем по преданию получили его от апостольской Церкви, в которой, без сомнения, в самом начале явился и существовал он<sup>54</sup>, представляя собою, по всей вероятности (как, по свидетельству Тертуллиана, было и во 2-м веке<sup>55</sup>), не что иное, как более пространную форму той веры в Отца и Сына и Св. Духа, какая была преподана апостолам Самим Иисусом Христом в Его заповеди о крещении (Мф.28:19). Потому-то все символы древних Церквей и по внутреннему своему составу, и по самой внешней форме в существенном совершенно одинаковы и сходны, за исключением небольших в некоторых из них пополнений, вызванных особенными нуждами Церквей. Все они суть не что иное, как только сформулированное в кратких и сжатых положениях существенное учение об Отце, Сыне и Св. Духе, которое Спасителем было преподано апостолам и которое, по заповеди Его, необходимо и обязательно было знать каждому Его последователю и члену Его нового благодатного Царства.

Возьмем для примера текст символа самой первой по времени и самой близкой к апостолам Церкви Иерусалимской. Он читается так: *Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога истинного, через Которого все произошло, воплотившегося и*

*вочеловечившегося, распятого и погребенного, воскресшего из мертвых в третий день, восшедшего на небеса, седшего одесную Отца и грядущего во славе судить живых и мертвых, Которого Царству не будет конца. И во единого Святого Духа, Утешителя, глаголавшего через пророков. И во единую святую Вселенскую Церковь. И в воскресение плоти. И в жизнь вечную* <sup>56</sup>. Все содержание символа, как с первого же раза можно видеть, истекает из мысли о Боге едином по существу и троичном в лицах и сосредоточивается около трех главных пунктов вероучения христианского об Отце, Сыне и Святом Духе, выраженных в частных и определенных положениях. По отношению к этим трем основным пунктам вероучения члены веры о крещении, о Церкви, воскресении плоти и жизни вечной стоят, по-видимому, как бы особняком. Но в существе дела они находятся с ними во внутренней и неразрывной связи, так как учреждение крещения и подаяние в нем благодати оставления грехов, основание и поддержание Церкви, дарование и поддержание надежды на воскресение и жизнь вечную, есть дело Сына Божия и Духа Святого, первым начатое, а последним продолжаемое.

Таковы точно по своему догматическому содержанию и составу символы Римской, Антиохийской, Александрийской и Кесарие-Палестинской Церкви, хотя относительно трех последних символов нужно заметить, что они не сохранены в полном и целостном виде, быв приводимы древними учителями только по частям, насколько это требовалось для их особенной цели, – чтобы показать веру древней Церкви в божество Иисуса Христа.

Кроме того, в частности, относительно символа Александрийской Церкви нужно сказать, что он, вследствие того что предполагался общеизвестным Александром Александрийским в его окружном послании по поводу ереси Ариевой, приводится больше в виде перифраза, чем буквального текста, хотя это не препятствует видеть в нем полное сродство с другими символами <sup>57</sup>. По своему составу и содержанию он представляет совершенное сходство с символом Иерусалимской Церкви, за исключением, конечно, тех

дополнений, какие были привнесены в него из Никейского вероопределения, составлявшего собой не что иное, как более точное определение одного из членов древних символов о лице Иисуса Христа. Он же собственно, с нужным сокращением этих самых дополнений на 2-м Вселенском Соборе, и послужил основанием для Вселенского Символа, признанного всеми дальнейшими Вселенскими Соборами неизменным и общеобязательным образцом веры для всех верующих и для всех времен.

## § 14. Вероопределения соборные

Наравне с церковными символами для православного догматиста должны иметь особенное значение *вероопределения* Вселенских и тех из поместных Соборов, которые были утверждены Вселенскими (правило 2 Трулльского Собора), а также вероопределения, в более или менее ясном виде встречающиеся в правилах апостольских (Трул. 2), так как все эти вероопределения служат выражением голоса Вселенской Церкви. Таковы вероопределения Первого Вселенского Собора о божеском лице Иисуса Христа, Второго Вселенского – о божестве Духа Святого, Четвертого и Пято-шестого Вселенских Соборов – об образе соединения естеств в Иисусе Христе и двух в Нем волях и действиях. Таковы также прямо или только косвенно встречающиеся в самих правилах Вселенских и поместных Соборов или в апостольских правилах частные черты вероопределений церковных относительно тех или других христианских догматов, напр. относительно догматов о Троице (Ап. 49 и 50, II Всел. 1 и 7, Лаод. 7); о безсеменном рождении Иисуса Христа (Трул. 79); о первосозданной природе человека (Карф. 109); о прародительском грехе (Карф. 110, 114, 115 и 116); о благодати (Карф. 111, 112 и 113); о Церкви (Трул. 64); о таинствах крещения (Трул. 84, Карф. 79), миропомазания (II Всел. 7, Лаод. 7), евхаристии (I Всел. 13 и 18, Трул. 28 и 32, Карф. 46 и 50), покаяния (Ап. 52, Трул. 102, Лаод. 2), священства (IV Всел. Халкид. 2) и т. п.

Все этого рода вероопределения церковные представляют собой весьма важное и существенное средство к более полному и точному уяснению содержащихся в символе веры догматов, которые изображены в нем в слишком кратком и сжатом виде. Тем не менее, и они сами имеют подобного же рода сжатую форму, нуждающуюся в более широком и ясном своем раскрытии для того, чтобы иметь возможность вполне передавать собой сознанию верующих то, что под ней заключено. Вероопределения соборные, говоря немного, содержали в себе очень многое. Служа выражением согласия

многих и притом опытных в делах веры пастырей и учителей Церкви, они не были со стороны их одним простым и голословным утверждением или отрицанием относительно такого или иного недоумения или вопроса в области веры, а были их последним и заключительным словом, которое позади себя предполагало длинный процесс мыслительной работы, – исследование, напр., и изучение св. Писания, предания и вообще всего того, что могло представить собой полное и твердое основание для этого решающего, заключительного слова. Поэтому-то для тех из верующих, которые желали своей мыслью войти в более широкий и глубокий смысл, заключающийся в вероопределениях церковных, по самому существу дела оказывалось необходимым или самим пытаться проникнуть его и для этого пройти тем мыслительным путем, какой проходили просвещенные составители вероопределений, или ожидать пособия в сем случае от других, более искусных в мысли и более опытных в знании веры. Таким образом, вероопределения церковные, равно как и символы, самым характером своей завитости и сжатости вызывали просвещеннейших пастырей на такого рода догматические труды, которые бы могли их сжато содержанию сообщать более развитую, широкую и, насколько это оказывалось возможным и нужным, доказательную, или убедительную, форму, чтобы тем способствовать более твердому вкоренению их в сознании верующих.

## § 15. Исповедания веры или вероизложения

Одним из самых обычных ответов на эту потребность были *исповедания веры*, писанные отдельными просвещенными учителями Церкви с той именно целью, чтобы сообразно потребностям времени представить верующим, при соблюдении нужной точности, возможно более развитое, ясное и определенное изложение учения Церкви относительно только некоторых или же всех пунктов вероучения христианского, содержащегося в символах или вероопределениях соборных. Так как они писались во имя Церкви и от лица Церкви, то само собой понятно, что на них должно смотреть как на выражение голоса Церкви, или вселенской, или поместной, смотря по тому, принимала ли их и одобряла Церковь вселенская, или Церковь частная, поместная. Между древнейшими исповеданиями веры по времени и важному своему значению первое место занимает исповедание *св. Григория Чудотворца* (Неокесарийского), заключающее в себе, хотя не пространное, но самое определенное и точное учение о трех лицах в Божестве, об их личных свойствах и единосущии <sup>58</sup>), кроме того, что оно пользовалось особенным уважением в Неокесарийской Церкви и Вселенской Церковью было одобрено на 6-м Вселенском Соборе <sup>59</sup>. Большим также уважением и значением в древней Церкви пользовалось направленное против Савеллия и Павла Самосатского исповедание веры в Троицу *св. Лукиана Мученика*, которым, между прочим, руководились в учении о Троице отцы Антиохийского поместного Собора (341 г.) <sup>60</sup>. Подобное же исповедание веры *св. Василия Великого*, направленное им против современных ему лжеучений, как вообще о св. Троице, так в частности о Сыне Божиим <sup>61</sup>. Особенного затем внимания заслуживают краткое изложение, в форме вопросов и ответов, православной веры (ἑκθεσις συντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) *Анастасия Синаита*, имеющее вид самого краткого катехизиса, а также исповедание веры *св. Софрония Патриарха Иерусалимского* во св. Троицу и два естества во Христе, одобренное на Шестом Вселенском

Соборе <sup>62</sup>, равно как и одобренное на Седьмом Вселенском Соборе исповедание веры *Феодора Патриарха Иерусалимского*, в котором с ясностью и отчетливостью излагается учение как о разности между собой лиц в св. Троице, так и об их единосущии <sup>63</sup>. Нельзя не упомянуть еще об одном весьма древнем исповедании веры, известном под именем символа *св. Афанасия*, пользовавшемся особенным уважением по преимуществу в западной Церкви. В нем, можно сказать, с классической ясностью, определенностью и отчетливостью излагается учение о различии и единосущии трех лиц в Божестве, а также об образе соединения двух естеств в одном лице Иисуса Христа. Но оно не принадлежит ни св. *Афанасию Великому*, ни его веку. Независимо от недостатка свидетельств в пользу его подлинности, самое содержание его, направленное против лжеучения несторианского и монофизитского, указывает на возможность появления его не ранее пятого века.

Из позднейших исповеданий православной веры в Церкви греческой более известны: *Изложение православной веры Григория Паламы*, архиепископа Солунского (жившего в половине XIV века) <sup>64</sup>, *Исповедание православной и неповрежденной веры Христовой Геннадия или Георгия Схолария*, Патриарха Цареградского, составленное им по требованию султана Магомета II, по взятии Константинополя <sup>65</sup>, *Катехизис Мелетия Пиги*, Константинопольского Патриарха <sup>66</sup>, *Три догматические послания Константинопольского Патриарха Иеремии к виртембергским богословам протестантам* (1576–1581), где довольно обстоятельно излагается учение восточной православной Церкви и преимущественно с тех сторон, какими оно отличается от исповедания августанского <sup>67</sup>, наконец, *Исповедание Иерусалимского Патриарха Досифея*, которое было читано и одобрено на Иерусалимском Соборе 1672 г., а потом, в 1723-м году, от лица всех восточных первосвященителей прислано было нашему Св. Синоду как образец точного изложения веры <sup>68</sup>. В русской Церкви пользовалось и пользуется особенным уважением и значением символической книги довольно пространное *Православное исповедание Киевского митрополита Петра Могилы*, так как оно было

рассматриваемо и исправляемо на двух Соборах – Киевском 1640 г. и Ясском 1643 г., а затем одобрено четырьмя Вселенскими Патриархами и двумя Патриархами русскими Иоакимом и Адрианом <sup>69</sup>.

Но исповедания веры не могли удовлетворять всем потребностям верующих, возникающим из сознания необходимости знать свою веру. В их целях было только представлять догматы веры в возможно ясной, точной и определенной форме, но при этом не имелось в виду излагать их со всей полнотой, обстоятельностью, отчетливостью и возможной доказательностью. Между тем, в Церкви никогда не могла не чувствоваться потребность и в последнего рода изложении догматов, как по отношению ко всем образованным верующим, не могшим не желать всестороннего и основательного знания своей веры, так в особенности по отношению к пастырям Церкви, которые обязаны были не только сами знать ее наилучшим образом, но быть сильными преподавать ее другим и, когда оказывалось нужным, оправдать и защитить ее от нападков со стороны лжи и заблуждения. Ответом на эту потребность в Церкви была начавшаяся на первых порах и не прерывающаяся в ней догматическая деятельность научного характера, следствием которой было появление сперва отдельных научных догматических трактатов, затем сборников и систем. К историческому обзору этого рода догматических трудов мы и переходим.



## § 16. История догматической науки. Ее периоды

Научная деятельность в исследовании и определении догматов веры могла начаться и действительно началась в Церкви только тогда, когда в ряду ее живых и деятельных членов от времени до времени стали появляться мужи, обладавшие богатым философским или научным образованием и пользовавшиеся им во благо веры Христовой и Церкви. Таковы были по преимуществу почти непрерывно появлявшиеся в Церкви, начиная со св. Иустина Философа, учителя 2-го и 3-го веков христианства, получившие название апологетов вследствие преимущественного обращения их ученой деятельности на защиту истины и веры Христовой от ее противников и врагов. Эти неусыпные борцы за божественную истину естественно должны были употребить большую часть лучших своих научных сил на ее защиту или отражение делаемых на нее совне, и часто во имя науки, вражеских нападений. Тем не менее, они и в положительном смысле сделали весьма немало доброго и полезного для истин веры Христовой, применивши к ним свою научную деятельность. Важная их заслуга в этом отношении состоит в том, что они первые положили начало научному методу в исследовании божественных истин веры, или догматов, и первые своими научными трудами для них проложили и навсегда за ними укрепили тот путь, на котором впоследствии времени постепенно и непрерывно должно было развиваться и усовершенствоваться их научное познание, имевшее образовать собой особенную науку – догматику. И самое, так сказать, живое предугадание на это будущее догматической науки не замедлило явиться в их же время, так как мы здесь, кроме научных трактатов относительно тех или других отдельных догматов веры, встречаемся уже и с самым довольно значительным и видным, хотя еще во многих отношениях несовершенным, опытом довольно полного, систематического их изложения. Мы разумеем догматическое сочинение Оригеново *О началах*. С четвертого века – в период Вселенских

Соборов, когда Церковь, получив в государстве право гражданства, стала иметь уже свободный доступ ко всем источникам и средствам внешнего просвещения и образования и когда, владея через это неоскудевающим запасом своих научных сил, во всякое время и отовсюду, по мере надобности, могла возбудить и вызвать их на нужную работу для блага веры, – догматико-научная деятельность в ней не только не прекращается, а напротив, усиливается, становится плодотворнее и принимает более широкие размеры, идя совершенно в параллель с ходом вероопределений, составляющихся на Вселенских Соборах. Впрочем, и здесь мы встречаемся по преимуществу только с отдельными догматическими трактатами о том или другом догмате веры, что объясняется почти не прерывающимся в этот период возникновением и развитием всякого рода ересей, в виду которых ученые пастыри по преимуществу и избирали догматические предметы для своих научно-богословских занятий. Но этих трактатов очень много, так что они обнимают собой по частям почти все вопросы догматические и потому представляют драгоценный материал для догматической науки, который для догматиста тем должен быть дорожее, что он был подготовляем большей частью знаменитыми и достославными отцами и учителями Церкви, и эта работа происходила под непосредственным веянием и руководством духа всей Вселенской Церкви и неоднократно была одобряема на самих же Вселенских Соборах. Тем не менее, в этот богатый своими догматическими материалами период мы находим немалое число и немалозначительных опытов относительно полного и целостного изложения догматов веры, а в заключение его и встречаемся с завершающим собой все эти опыты и далеко выше всех их стоящим в научном отношении догматическим трудом св. Иоанна Дамаскина, который уже носит на себе ясный отпечаток научной системы и во всем главном и существенном удовлетворяет всем ее требованиям. Догматика Дамаскина, можно сказать, была последним заветным и напутственным словом от лица древней Вселенской Церкви всем дальнейшим догматистам, которые могли находить для себя живой пример и урок тому, как и в

каком духе нужно и им самим продолжать вести дело своего научного исследования и уяснения догматов так, чтобы соблюсти и благо веры, и в то же время удовлетворять современным требованиям науки. Но западные догматисты вследствие последовавшего за сим отделения Церкви западной от восточной и отсюда возникшего в ней духа антагонизма против всего восточного недолго следовали св. Дамаскину в своих научных занятиях догматами веры и вскоре, под влиянием нового западного схоластического образования, вступили с ними на новый путь догматического изыскания истины, который не известен был ни Дамаскину, ни его древнейшим предшественникам по занятию догматами веры и который по своей нетвердости и шаткости скорее мог привести к сбивчивым недоумениям, или даже заблуждениям, в истинах веры, чем принести им какую-либо существенную пользу. Только на востоке, в Греции, труженики догматической науки всегда оставались верны в своих занятиях на пользу веры духу и направлению св. Дамаскина, хотя нужно заметить, что вследствие упадка просвещения в Греции и многих других неблагоприятных условий почти ничего нового сравнительно с Дамаскиным не могли сделать для усовершенствования этой науки. Но с XVII века, а именно со времени введения и распространения (по образцу западного) высшего духовного образования в России, на подмогу или, точнее сказать, на смену им начинают появляться и доселе не прекращают своего преемственного существования новые делатели на поприще догматической науки, которые, насколько это по времени возможно, усовершенствуют или подвигают ее вперед, воспособляясь многим из того, что можно позаимствовать с пользой готового из западной богословской науки, и в то же время оставаясь совершенно верными духу веры и истине древней Вселенской Церкви.

Сообразно с вышесказанным, историю православной догматики, для более подробного и отчетливого знакомства, можно разделить на следующие три периода: 1) на ее первоначальный период, обнимающий собой три первые знаменитые века христианства – до Вселенских Соборов; 2) на

период ее, обнимающий собою все времена Вселенских Соборов; и 3) на период ее существования и развития после Вселенских Соборов, сперва в Греции до XVII столетия, а после XVII столетия в России. Что же касается истории догматики на западе после разделения Церквей, то само собой понятно, она не может и не должна быть прямым предметом нашего рассмотрения. Но так как в известном отношении неоспорим факт исторического влияния западной, не только католической, но и протестантской догматики на нашу православную догматику, конечно, не с внутренней, а с внешней стороны; то мы считаем нелишним после изложения истории православной догматики хотя слегка коснуться также истории как католической, так и возникшей из недр ее протестантской догматики.

## § 17. Догматика в первые три века христианства

Евангельская истина, как божественная и безусловная истина, не только принесла с собой успокоение и отраду для сердца человеческого, но она должна была внести новую жизнь и новую крепость во всю душу человеческую, следовательно и в господствующую и правящую в ней силу мысли. Принятие поэтому евангельской истины мыслью человеческой в соответственных степени ее развития более или менее совершенных мысленных формах не только не исключалось, а скорее предполагалось и выжидалось ею, конечно, при соблюдении должных отношений к ней со стороны мысли. Правда, Иисус Христос преподавал Свое учение народу всегда с удивительной и поражающей простотой, но этим Он нисколько не отрицал в других случаях уместности и даже необходимости представлять то же самое учение под другого рода более искусственными и рассудочными формами, когда бы это оказывалось нужным для того, чтобы более приблизить истину к сознанию людей и глубже ее напечатлеть в нем. Ибо и Сам Он был прост в своих речах не с иной целью, как с той, чтобы быть понятным для каждого из своих слушателей, принадлежащих по преимуществу к простому и необразованному классу людей, и чтобы сеемое Им семя слова Божия прямо и глубоко могло западать в мысль и сердце каждого. Не с иной целью был употреблен Спасителем по преимуществу и приточный образ речи. Он ближе всего подходил к простому образному способу представления вещей, и облекая высокую истину в известные каждому чувственные и наглядные формы, тем самым давал каждому отчасти возможность как бы осязать эту истину или непосредственно созерцать ее. Между тем, нужно заметить, что Христос, предлагая свое учение народу по преимуществу в притчах (Мф.13:3,34), в то же время большей частью оставлял их не разъясненными перед народом. Это, конечно, опять делалось не с иной, как с той целью, чтобы каждому предоставить возможность самому через догадливость дойти до того смысла, который был заключен в приточной речи. В притче

истина представлялась как бы во внешней чувственной оболочке или скорлупе. Эта оболочка или скорлупа давалась каждому готовой, но в то же время каждый сам собой должен был добраться до содержащегося здесь внутреннего зерна истины, чтобы обладание им не казалось чем-либо чуждым ему, а было, насколько это было возможным, делом его личной, сознательной самодеятельности. В своих же беседах, обращенных к книжникам и фарисеям, Христос часто отступал от обыкновенной своей простоты, так что Его речь в сем случае являлась довольно близко подходящей к более искусственной или научной речи и даже принимала своего рода доказательный характер. Для убеждения в этом достаточно припомнить то, как неоднократно Христос для убеждения книжников и фарисеев в Его божественном посланничестве ссылался на ветхозаветные писания и приводил из них самые места (Ин.5:39; Мк.12:10; Лк.4:21; Мф.22:42–45) и как неоднократно Он, отвечая им на разного рода лжеумствования, Сам прибегал к своего рода логическим доказательствам и с неодолимой силой поражал их (Мф.12:25–28; Лк.20:2–8). Достоин внимания и то обстоятельство, что Иисус Христос требовал от своих ближайших учеников, имевших быть учителями всех народов, не того только, чтобы они твердо запомнили все то, чему Он учил их, но чтобы соединяли со всем этим и надлежащее разумение. На вопрос учеников своих, для чего Он все в притчах говорит народу, дает им такой ответ: *«яко вам дано есть разумети тайны Царствия Небесного, о нем же не дано есть»* (Мф.13:11). Это означало не то, что будто бы апостолы имели узнать какое-либо другое учение, высшее и совершенно отличное от того, какое преподавалось народу, а то, что им предоставлена была возможность знать это же самое учение в более совершенном, ясном и раздельном виде, с надлежащим и полным разумением его, или разумно, тогда как другие не могли иметь о нем такого ясного понятия и должны были ограничиваться в сем случае только неполными и неясными представлениями. Ибо Христос, изъясняя Своим ученикам внутренний смысл говоренных Им в слух народа, но оставляемых без объяснения пред ним притчей, ясно, не

сообщал им через это что-либо по существу новое сравнительно с тем, что предлагал Он народу, а только передавал им ясно и открыто то, что сообщалось другим образно и приточно. Делалось же это, конечно, для того, чтобы подготовить апостолов к более совершенному и твердому разумению истин веры, какое имело потребоваться от них как будущих вселенских учителей, тогда как этого могло не требоваться от простых верующих, напр., могло не требоваться от них обстоятельного и основательного знания писаний и т. п. Потому-то Христос, явившись по своему воскресении некоторым из своих учеников и нашедши в них поколебленную разного рода недоумениями веру в Него, счел нужным сделать им свой строгий упрек, как за их скудость веры в свидетельствующие о Нем писания, так и за недостаток надлежащего разумения самих писаний. *«О несмысленная, – сказал Он им, – и косная (медлительные) сердцем еже веровати о всех, яже глаголаше пророцы»* (Лк.24:25). Подобного упрека не делал бы им, конечно, Христос, если бы от них не ожидал и не требовал сравнительно с прочими верующими большей веры в писания и большего разумения их. По этой же, конечно, причине, как замечается у ев. Луки, Христос, *«начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем писании»* (Лк.24:27).

И апостолы силу проповеди своей поставляли не в искусственном построении речи, не в хитростном сплетении логических аргументаций или, как выражается ап. Павел, *«не в препретельных (убедительных) человеческия премудрости словесех, но в явлении духа и силы»*, чтобы вера утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1Кор.2:4). Тем не менее, они не отрицали этим всякую значимость у мудрости человеческой в деле познания божественной истины, не отрицали благоразумного пользования ею для блага веры, напр. в виде рассудочного или научного образа представления ее истин, когда оказывалось бы это полезным и даже нужным для блага верующих. Доказательством сему могут служить преподаваемые ими верующим наставления – возрастать в познании Бога (2Пет.3:18) и во всякой мудрости и разумении

духовном (Кол.1:9), а более всего самые же послания их и в особенности же послания ап. Павла, в которых при всей их простоте замечается немало и такого, что приближается к научному способу разъяснения и изложения истин веры. Если ап. Павел осуждает мудрость человеческую, то – безусловно; он осуждает ее не саму по себе, а за то злоупотребление, какое сделали из нее люди, а именно за то, что *«мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией»* (1Кор.1:21) и что эта мудрость стала мудростью по стихиям мира сего, а не по Христу (Кол.2:8). Равным образом, если ап. Павел свою проповедь о кресте называет безумием (1Кор.1:21–23), то это означает не то, чтобы проповедь апостольская на самом деле лишена была человеческого смысла или заключала в себе совершенное противоречие с разумом или мудростью человеческой, а то, что она таковой должна была только казаться и действительно казалась для ложных мудрецов века сего, – в существе же дела она была проповедью о Христе – Божией силе и премудрости (1Кор.1:24), и следовательно, не лишенной истинной мудрости. Ибо каким образом она могла не иметь такой мудрости, когда, по слову апостола, безумное Божие мудрее человеков (1Кор.1:25)? Потому-то апостол, вслед за тем как выразился о своей проповеди, что она заключается не в убедительных словах человеческой мудрости, называет ее уже прямо мудростью, хотя вовсе не похожей на извращенную мудрость человеческую. *«Премудрость же, – говорит он, – глаголем в совершенных (проповедуем между совершенными), премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию»* (1Кор.2:6,7). В Послании к Колоссянам, предостерегая их от того, чтобы кто не увлек их философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу (Кол.2:8), в то же время он пишет им следующее: *«мы... не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнялись познанием воли Его (Божией) во всякой премудрости и разумении духовном..., возрастая в познании Бога»* (Кол.1:9,10). Таким образом, ап. Павел только делает строгое отличие и разграничение между истинной христианской мудростью и



мудростью стихийной, не по Христу, но вовсе не думает уничивать первую ради злоупотреблений, делаемых последней. Напротив, строго осуждая последнюю, он через это еще более возвышает первую; и тогда как всячески предостерегает верующих от ложной мудрости, и словом и примером своим он убеждает их возрастать и преуспевать в истинной мудрости, т. е. в познании Бога, конечно, при соблюдении в сем случае должных отношений разума к вере через надлежащее ей повиновение (Рим.1:5, 14:25; 2Кор.10:5).

Итак, ни Христос, ни апостолы не исключали своим учением уместности в известных случаях и необходимости прибегать к образу представления и изображения божественных истин под особенными мыслительными или рассудочными формами, а скорее собственным примером своей приспособительности в проповеди к разным духовным возрастам людей предполагали и в некотором отношении узаконили подобного рода уместность и необходимость, которая естественно должна была быть сознаваема и чувствуема в Церкви от времени все более и более по мере соприкосновения и сближения ее с образованным классом общества, какого бы рода ни было это сближение: благоприятно или не благоприятно ее интересам. В случае неблагоприятного отношения к Церкви людей ученого и образованного класса, составляющих собой главную внутреннюю силу общества, для того, чтобы успешно перед ними оправдать и защитить интересы божественной истины, необходимо было вступать с ними в борьбу с тем оружием, которое сами они считали действительным и сильным и которым сами пользовались, т. е. с оружием образования и науки, без чего всякого рода попытки к защите должны были оставаться совершенно бесплодными.

Точно таким же образом необходимо было поступать Церкви с людьми образованными и в случае благоприятного их к ней отношения, если бы она захотела привлечь их к вере. Ибо в людях такого рода стремление относиться ко всему сознательно и разумно, всякую истину становить предметом своей живой мысли и представлять ее под известными рассудочными и научными формами составляет не прихоть, а

внутреннюю, неотразимую потребность их духа, так что если что-либо принимают они за истину, то не иначе, как под этим условием, и принявши себе, хотя бы она была и богооткровенная истина, опять не иначе ее могут представлять себе или мыслить, как под вышеозначенными рассудочными и научными формами.

Если поэтому в послеапостольское время мы на первых порах не встречаемся еще с научным способом изложения христианских истин, который рано или поздно должен был привести к попыткам построения из них научной системы, то причина этому была не иная, как та, что пока еще в ряду христиан не появились люди науки и обширного светского образования. Но с появлением в среде христианства такого рода людей естественно должен был произойти означенный поворот в изменении внешнего способа преподавания и изложения христианских истин веры, – что действительно и случилось после возникновения на свещнике церковном ставших час от часу обращаться от язычества к христианству такого рода учений и образованнейших мужей, каковы были первые апологеты христианские, во главе которых стоит *св. Иустин Философ*. Св. Иустин и другие подобные ему философы, напр. *Аристид, Афинагор и Татиан*, приняли христианство не вследствие какого-либо случайного или безотчетного увлечения им, а именно потому, что, ища везде в философских системах и нигде не находя полного удовлетворения стремлениям своего мыслящего духа к истине, нашли наконец свое искомое в истине христианской, – почему и по принятии ее они не только не переставали сознавать себя философами, но сравнительно с прежним еще больше стали сознавать себя таковыми, так как теперь только и стали они истинными философами, начавши обладать истинной христианской мудростью <sup>70</sup>. Они-то как сами опытно на себе испытывавшие возможность плодотворного соединения глубины мысли философствующей с силой веры, или истинной философии с христианским откровением, могли и для других с возможной ясностью и отчетливостью указать и определить надлежащее отношение между философией и христианским

откровением, между разумом и верой, а вместе с этим и на самом деле дать полезный пример того, как и другим можно и должно пользоваться пособием философии или философствующего разума при защищении ли, или положительном раскрытии истин христианской религии, не только без вреда для нее, но даже с явной пользой для ее интересов. И на самом деле все это было ими сделано по настоящему вызову их на то самой Церковью, которая в то время сознавала крайнюю нужду в научном защищении своей веры ввиду сильных и едких нападок на нее со стороны представителей языческой науки. Начало же этой научной деятельности в пользу христианской веры положено было первым христианским философом, св. Иустином Мучеником.

*Иустин* первый начинает ясно сознавать важное значение разума в деле принятия и усвоения божественной христианской истины и первый поэтому старается отыскать соприкосновенные сближения между разумом и откровением и, определив каждому из них свое надлежащее значение и место, установить между ними самые близкие и мирные отношения, чтобы через это найти в разуме усердного служителя и делателя на пользу откровенной истины, к чему он призывается самой разумной природой своей и родством ему этой истины. Разум и откровение, по Иустину, не представляют собой чего-либо противоречащего между собой и взаимно исключающего друг друга, а напротив, заключают в себе нечто совершенно аналогичное и родственное друг другу, естественно и необходимо предполагающее одно другое. Где же основание этой внутренней их близости между собой и родственной, неразрывной связи? Оно заключается в самом их происхождении от одного и того же источника или виновника – божественного Логоса. «Последователи стоических учений, – говорит Иустин, – в своей нравственной системе, равно как и в некоторых отношениях поэты, были прекрасны по причине семени Слова, насажденного в роде человеческом <sup>71</sup>. И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова <sup>72</sup>. Ибо каждый из них

говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим... Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам – христианам. Ибо мы после Бога почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога <sup>73</sup>». Один и тот же, следовательно, по Иустину, виновник и истины, присущей разуму в дохристианское время, и истины, содержащейся в христианском откровении, – тот же божественный Логос, с той только разностью, что Он там являлся только как бы в задаточном или семенном виде (κατὰ σπέρματι καὶ λόγῳ μέρος), а здесь открылся вполне и всецело (παντός λόγῳ) <sup>74</sup>, и что там открывал он свою истину как бы предначинательно только и частично, а здесь открыл ее вполне и всецело (λογικὸν τὸ ὅλον) <sup>75</sup>. В такой близкой между собой аналогии Иустин поставляет здесь истину естественную и истину откровенную, что можно бы даже подумать, что он по их внутреннему существу совершенно отождествляет, допуская между ними только количественное различие, а не качественное, так что истина откровенная должна представлять собою не более как только пополненную и более развитую истину естественную. Но так далеко простирать сближение между разумом и откровением, между истиной естественной и откровенной вовсе не было ни в мыслях, ни в целях св. Иустина. Логос, по Иустину, рассеивавший по частям лучи своей истины в древнем язычестве и затем вполне открывший себя в христианстве, конечно, есть один и тот же божественный Логос, но действия Его в первом и в последнем случае по своему существу и характеру совершенно отличны. Там Он проявлял Себя частично и условно – в зависимости от такого или иного нравственного и умственного состояния людей; здесь же, напротив, Он открывает Самого Себя всецело и совершенно безотносительно. Действия Логоса первого рода, прямее сказать, имели характер посредствуемого через разум откровения естественного, а действия Его в последнем случае носят на себе характер откровения непосредственного и сверхъестественного. На действия поэтому семенного Логоса, открывавшегося в дохристианское время, можно смотреть только как на предначинательные или темные предызображения

того, что имел произвести в христианстве полный и целостный божественный Логос, но вовсе не следует смотреть на них как на действительный зародыш или семя, из которого возникли последнего рода откровения и действия Логоса. Отношение первых к последним не есть отношение зерна к произрастающему из него растению или дереву, а скорее – отношение тени к действительному телу, подобно тому как и истина, открываемая Логосом в древнеязыческом мире, вовсе не составляет собой зародыша или зерна по отношению к христианской откровенной истине, а только так относится к ней, как копия – к оригиналу. Потому-то Иустин, указав на то, что лучшие из древних мыслителей не были совершенно лишены истины, делает такое замечание: «все они посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости, а иное – то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати <sup>76</sup>... Мы имеем нечто схожее с содержимым уважаемыми поэтами и философами, нечто же – полнее и достойнее Бога» <sup>77</sup>. Но достаточно было, по Иустину, и такое отношение признать между разумом и христианским откровением, чтобы убедиться в том, что разум и откровение не представляют собой что-либо чуждое и противоположное друг другу, а что они, существуя друг для друга, напротив, могут и должны стоять между собой в самом близком и внутреннем отношении и вместо взаимного отдаления и отчуждения служить друг другу в интересах одной и той же всегда себе равной и неизменной божественной истины. Ибо какое может быть противоречие или несогласие между той истиной, которая открывалась людям божественным Логосом посредственно или предначинательно, и истиной, открытой тем же Логосом непосредственно и в виде совершенном, – между истиной как копией, и истиной как ее оригиналом? Не должны ли поэты сами собой расположиться в пользу откровения владеющие только копией истины – философы – и обратиться к нему, чтобы сделаться обладателями истины полной и совершенной? Тем более это должно оказаться для них необходимым, что они не владеют и верной копией божественной истины, так как светлые

лучи ее у них перемешаны с бесчисленными заблуждениями и так затемнены их собственными противоречиями, что с большим только трудом можно отыскивать и разглядывать их среди этого хаоса и мрака <sup>78</sup>.

Определяя таким образом отношение между философией и откровением, между разумом и верой, св. Иустин, понятно, с одной стороны, обезоруживал враждебных христианству языческих философов и располагал их в его пользу, а с другой – и самих христиан отклонял от крайнего и уничижительного взгляда на разум и философию, располагая их отдавать свое должное этим натуральным источникам божественного откровения и тем, что они представляют истинного, безопасно пользоваться для блага веры Христовой, чему и сам положил начало и дал достойный подражания другим пример. Главное, чем пользовался Иустин из науки при защите и изложении истин христианской веры, это рассудочный или философский образ представления вещей, доказательства философского характера в подтверждение той или другой истины и отчасти самый язык философский, особенно же научный способ или метод в исследовании и раскрытии истины. Но при всем этом он строго сохранял внутреннюю неизменность существа каждой истины христианской и оставался всегда неизменно верен духу веры всей древней Церкви Христовой, которая поэтому с благодарным чувством приняла все его научные труды для защиты ее истины и всегда смотрела на них со своим полным одобрением и уважением.

Вслед за Иустином по его пути идут другие христианские ученые-апологеты: *Афинагор*, *Аристид*, *Татиан* и *Феофил*, – направлявшие свою ученую деятельность, по примеру св. Иустина, по преимуществу на защиту веры Христовой от язычества и его враждебной христианству философии. Но так как они почти совершенно согласны с Иустином в своих воззрениях на отношение философии к откровению, а также на уместность и необходимость употребления научного способа при защите и раскрытии истин веры; то мы, проходя их молчанием, переходим к дальнейшим знаменитым и ученым мужам древности, именно к тем, на долю которых выпало вести

борьбу против христиански-еретического гностицизма и которые поэтому естественно должны были сделать шаг далее на пути к научному изложению догматов, быв вынуждены самым ходом дела ложному гносису противопоставить истинное знание христианской веры. Гностики, представляя в своем учении разнородную смесь христианства с древнефилософскими и языческими воззрениями, в то же время претендовали на обладание ими одними как пневматиками высшей истиной христианской, имеющей форму знания (γνῶσις), которая, по их мнению, была чужда остальным верующим как иликам, или психикам, довольствующимся одной простой верой. Это гностическое воззрение на христианскую истину проистекало от того, что гностики, вместо того чтобы отличать в ней только две разные формы, под которыми она может являться, – форму простой веры и форму знания, ее саму разделили на две степени или вида как совершенно отличные и отдельные друг от друга, – а именно, на христианскую истину простой и неразумной веры и истину разумного знания (γνῶσις), а сделавши это, они должны были и предположить особые источники для той и другой истины и затем назначить между христианами и особенную область для одной и другой. Отсюда у гностиков то предположение, что Христос и апостолы одному учили открыто слушателей из простого народа, а другое преподавали в тайне людям высшего духовного состояния – совершенным, способным к принятию высшего учения; одних научали простым истинам веры, другим же сообщали высшие истины знания или истинную мудрость, о которой говорит ап. Павел, что он проповедовал ее между совершенными (1Кор.2:6). Эта-то последнего рода мудрость, по мнению гностиков, и перешла к ним путем сокровенного предания и сделалась достоянием их одних как совершенных, почему они по праву себя могут назвать гностиками. Что же касается до остальных простых и несовершенных христиан, принадлежащих к Церкви, то ясно, что они не обладают знанием или мудростью христианской и что их достояние составляет одна простая и неразумная вера. Гностицизм, таким образом, усвоив себе одному высшую ступень истины христианской как знания

(*γυνῶσις*), был живым протестом против общецерковной веры, клонившимся к тому, чтобы сравнительно с собою унижить ее в глазах людей образованных, как будто бы она не имела в себе ничего разумного, почему и никогда не могла возвыситься до степени знания, будучи принуждена всегда ограничиваться одним простым, безотчетным верованием. Чтобы поэтому с успехом поразить гностицизм, борцам за веру необходимо было прежде всего доказать, что истина христианская, какой принесена была на землю Христом и как была проповедана миру апостолами, всецело дарована Церкви и в ней одной хранится она неизменно и непрерывно, то в виде простой веры, то принимая форму знания без всякого нарушения своей чистоты и целостности, и что, следовательно, вне Церкви нет ни истины, ни истинного ее знания; а затем, что в практическом отношении должно было иметь особенную важность, требовалось на самом деле противопоставить поборникам ложного гностицизма истинный христианский гносис, т. е. разумное понимание и такое же изложение истин христианской веры в духе Вселенской Церкви. Все это по частям и было выполнено древними защитниками веры против гностицизма. Первую половину этой задачи с полным успехом выполнили св. Ириней Лионский и Тертуллиан, а выполнение второй ее половины приняли на себя учителя александрийские Климент и Ориген. К тем и другим мы и переходим.

Апостолы, по *Иринею*, устроив Церковь Христову, в нее всецело положили все, что относилось к истине. Если бы они владели и сокровенным учением, предназначавшимся для совершенных, то и таковое должны бы были передать своим преемникам – епископам, которые, заменяя их собой, должны были быть подобно им совершенными, как во всем, так и в особенности в своем учительстве <sup>79</sup>. Если поэтому где нужно искать знания христианской истины и если где можно найти его, то только в Церкви и в одной Церкви. «Истинное знание (*γυνῶσις*) – в учении апостольском и в первоначальном устройстве Церкви во всем мире» <sup>80</sup>. Но нужно при этом помнить, что знание ничуть не умножает и не увеличивает, равно как незнание или простая вера не унижает и не умаляет,



божественной истины Христовой, которая по своей природе едина и неизменна и остается всегда той же, принимают ли ее простой верой или же принимают ее разумно <sup>81</sup>. Где же, по Иринею, границы, среди которых без ущерба для истины вращается истинное знание в отличие от ложного гносиса? «Большее или меньшее знание некоторых, по мере разумения (каждого), состоит не в изменении самого содержания (веры), не в том, чтобы измышлять иного Бога... или иного Христа, или иного Единородного, а в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах и соглашать с содержанием веры и раскрывать ход домостроительства Божия относительно рода человеческого» <sup>82</sup>. Развивая далее свою мысль, Ириней в виде примеров указывает и на частные случаи, в которых может найти для себя применение деятельность разума в пользу веры, а именно на такого рода случаи, где требуется только разъяснение всякого рода недоумений по поводу уже известных и данных откровением истин, но ничуть не изыскание какой-либо новой истины, – а этим ясно показывает, что хотя он был непримиримым противником гностических умствований, клонившихся к совершенному попранию и низвращению истины Христовой, но тем не менее не отрицал безусловно известной доли участия разума в деле веры, а только имел в виду с возможной строгостью определить здесь для его деятельности должные и законные границы, которые были переступаемы гностиками.

*Тертуллиан* совершенно согласно с Иринеем доказывает против гностиков, что истина Христова всецело хранится только в Церкви, в которой положили ее, при основании первых Церквей, апостолы, происходившие от Христа, подобно тому, как сам Христос происходил от Бога <sup>83</sup>, и что поэтому истины нужно искать, возвышаясь путем непрерывно преемственного предания к древним апостольским Церквам, только здесь, а не где-либо инуду, у Маркиона, или Валентина, или еще у кого-либо другого, измышляющего новую, не известную древним Церквам истину <sup>84</sup>. Но он, по-видимому, расходится с Иринеем в предоставлении за разумом известной доли его участия в познании уже найденной в Церкви истины, что им в некоторых

случаях как будто вовсе не предполагается или даже исключается. «Мы не нуждаемся, – так, например, рассуждает Тертуллиан, – ни в любознательности после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия. Веруя им, мы не имеем надобности верить чему-либо иному, кроме этого»<sup>85</sup>. «Ничего не знать противного правилу (веры) – значит все знать»<sup>86</sup>. «Ищите, пока не нашли, а когда нашли, должны верить, тогда вам не остается ничего более, как хранить то, чему поверили. Ибо когда ты совершенно поверишь этому, то не должен уже верить чему-либо иному, и вследствие этого не должен искать (чего-либо иного), когда нашел (искемое) и уверил в преподанное Тем, Кто не дозволяет тебе искать чего-либо иного, кроме того, чему научил Он сам»<sup>87</sup>. Или еще в одном месте: «что общего между Афинами и Иерусалимом, между академией и Церковью, между еретиками и христианами» и т. п.<sup>88</sup> Но чтобы понимать надлежащим образом Тертуллиана как здесь, так и в других подобного рода местах, не нужно терять из виду того, что он во всех этих случаях рассуждает об истине христианской по ее внутреннему содержанию, а не по внешней только форме ее проявления и раскрытия, и что поэтому он смотрит на искание чего-либо по принятии истины божественной не как на одни попытки к ее уяснению и утверждению, а как на прямое ее отрицание или недовольство ею, вызывающее для замены ее на поиски за другими какими-либо новыми и совершенно чуждыми и противными ей познаниями<sup>89</sup>. Если далее Тертуллиан слишком резко и даже жестко выражался против философии, то нужно помнить, что при этом он имел в виду не столько философию саму в себе, какой она должна бы быть, сколько ложное направление современной ему философии, представляющей собой уродливую смесь язычества с христианством в заблуждениях гностиков<sup>90</sup>. Что же касается до благоразумного пользования разумом и наукой для блага веры, для более успешного защищения и более ясного раскрытия и определения ее истин, то, конечно, Тертуллиан, как и Ириней, вовсе не был против этого. Доказательством сему служит научный характер самих же его сочинений, не исключая и догматических (напр., его сочинение о Троице против

Праксея). Тем не менее нужно заметить, что Тертуллиан, равно как и Ириней, ограничился по преимуществу одним отрицательным опровержением еретического гносиса, вовсе не думая принимать на себя положительной задачи – противопоставить ему на самом деле опыт истинного знания веры Христовой. Выполнение этой задачи, как мы уже заметили выше, выпало только на долю александрийских учителей, которым более всего она приходилась по их личному умозерцательному настроению, так как они сами, получив научное и превосходное философское образование в Александрии, тогдашнем средоточии всех наук и по преимуществу философии, яснее других сознавали великую важность и полезную применимость такого образования для христианской веры, почему не только сами высоко дорожили им и пользовались им для блага христианства, но усердно заботились о распространении его и между другими христианами (через свою педагогическую деятельность в александрийском училище), в виду, конечно, продления такой же пользы для веры Христовой и на дальнейшее время.

*Климент Александрийский*, на которого можно смотреть как на представителя александрийского философско-богословского направления, первый делает прямую, открытую и решительную попытку к тому, чтобы истины христианской веры представить в форме научного знания (истинно христианского гносиса), причем, конечно, руководится столь же ясным и твердым взглядом как на общее отношение философии к христианскому откровению, или разума к вере, так и в частности на уместность и даже, в известном отношении, необходимость пользования философией или разумом для блага веры. На отношение древней философии, а вместе с сим и на отношение разума, к христианскому откровению Климент Александрийский точно так же смотрел, как и св. Иустин. По его представлению, полная, целостная и чистая истина заключена в одном христианском откровении. Что же касается греческой философии, то в ней содержались только частичные и раздробленные лучи истины и то с примесью всякого рода заблуждений, так что, если отличались между собой чем-либо древние философские

школы, то разве только большей или меньшей степенью этого уродливого смешения истины с ложью, в каком отношении нельзя не отдать преимущественнейшего уважения философии Платона как соблюдавшего сравнительно с другими философами большую чистоту истины и получившего поэтому право на название себя философом еврейским (ἐξ ἑβραίων) <sup>91</sup>. И эти рассеянные у разных философов лучи истины обязаны были своим происхождением не кому иному, как тому же божественному Логосу, который, проявляя себя в христианском откровении всецело и непосредственно, в то же время открывал себя частично и посредством путей естественных в разуме древних философов <sup>92</sup>. Не могло поэтому быть противоречия между одним и другим способом откровения божественной истины, а напротив, отсюда должно было происходить то, что один – низший – способ откровения истины должен был служить другому – высшему – способу, предугадывая собой на него и ведя людей к нему. Откровение Логоса в древней философии было не более как только тусклым и частичным светом звезд, светящих во время ночи, но этот свет предугадывал и предызображал собой полный дневной свет божественной истины, имевшей открыться в христианстве <sup>93</sup>. Если философия не была правящим или руководящим жизненным началом (οὐ κατὰ προνοούμενον), чем было ветхозаветное откровение <sup>94</sup>, то, тем не менее, ей предназначено было служить тем же целям, для которых до пришествия Христова дано было и служило откровение, – она, подготавливая путь царственному учению (τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ) <sup>95</sup>, предочищала души к вере в него <sup>96</sup>, и таким образом в деле приготовления людей ко Христу она становилась для еллинов тем, чем закон был для евреев <sup>97</sup>. «Если же в древнем языческом мире философия более или менее служила христианскому откровению, приводя людей ко Христу, то ясно, по Клименту, что и теперь она может и должна служить ему, только не как та или иная принадлежащая к определенной школе философия, а как философия вообще, как стремление и любовь к мудрости <sup>98</sup>. Напрасно поэтому некоторые боятся философии, как дети привидений, опасаясь от нее утраты своей веры. Если их вера такова, что может быть

поколеблена философией, то они должны понять, что не имеют истинной веры, потому что только ложное мнение может быть побеждено, а не истина <sup>99</sup>. В чем же, по Клименту, может и должно состоять служение христианскому откровению со стороны философии или философствующего разума? Поставлять здесь разум в роли изыскателя какой-либо еще не найденной истины – совершенно неуместно и странно. После того как сошел к нам с неба божественный Логос, нам нечего больше обращаться к школам человеческим, незачем больше стремиться в Афины и остальную Грецию за приобретением истины, – Он принес с собой и даровал нам полную и совершенную истину, после которой нельзя уже ожидать другой, более высшей и совершеннейшей истины, подобно тому как после появления дневного света, сменяющего собой слабый свет ночной, нельзя ожидать другого, более светлого и яркого света <sup>100</sup>. Но если философия не может дать ничего нового сравнительно с тем, что даровано нам божественным Логосом в принесенной Им на землю истине, то тем не менее ее участие здесь весьма не лишне и не бесполезно. Не будучи виновной или истинной причиной вовсе не зависящей от нее божественной истины, она может служить ей как сопричина или как вспомогательная и содействующая причина при ее распространении между людьми и утверждении. Она способна подготовить умы к принятию божественных истин, подобно тому как грамматика prepares их к изучению философии. Владея, далее, искусством представлять вещи ясно и раздельно, она может воспользоваться этим же искусством для представления божественных истин в более ясном и видном свете, чтобы сделать их более доступными для их понимания и усвоения. Она, наконец, в состоянии отразить всякие софистические на них нападки и навсегда сделаться против них твердым и надежным оплотом <sup>101</sup>. Вот что философия или философствующий разум может и должен сделать для веры Христовой, не только не причиняя этим ей никакого вреда, но и оказывая ей важную услугу через возведение ее на степень истинного знания. Таким образом, по Клименту, для достижения истинного христианского гносиса, или разумного знания истин

веры, допускается и требуется со стороны разума деятельность только чисто формальная, которая с отрицательной стороны должна состоять в научном защищении истин веры, а с положительной стороны – в их более ясном и точном определении и раскрытии без всякого изменения их сущности. Самым же важным пособием для истинного гностика в сем деле, по мнению Климента, должно служить полное и основательное знание и такое же изъяснение Писания, но в духе церковной веры. «Гностик только тот, кто состарился над Писаниями и соблюл в догматах апостольское и церковное правосмыслие» <sup>102</sup>. На этом требовании от православного толкователя слова Божия Климент настаивает очень твердо и в его соблюдении полагает существенное отличие истинного христианского гностика от гностика-еретика, который изъясняет Писание, следуя одному личному своему произволу и совершенно оставляя в стороне необходимую здесь норму апостольской и церковной веры, тогда как первый всегда строго держится этой нормы. Но нужно заметить при этом, что Климент в области апостольской веры и церковного предания отличает особенное своего рода гностическое предание, которым будто бы непрерывно при изъяснении Писания пользовались в Церкви ее учителя, наследовав его по преемству от апостолов, которые, в свою очередь, получили его от самого Христа, изъяснявшего им глубокий и сокровенный смысл Писаний <sup>103</sup>. Это-то подало повод некоторым заподозрить Климента в его наклонении к гностицизму, тем более что вышеозначенное воззрение его прикрепляется им к тому же месту у ап. Павла, где – речь о мудрости между совершенными (1Кор.2:6), к которому привязывали и еретические гностики свой ложный гносис. Но не нужно при этом терять из виду того, что гностическое предание Климентово по своему существу совершенно отлично от предания гностиков. Тогда как последнее совершенно противопоставляется общей церковной вере и церковному преданию, а также, отособляясь от обыкновенных простых верующих как психиков, становится достоянием только одних гностиков, – первое вовсе не выходит из пределов области общей церковной веры и общего

церковного предания и потому, не делаясь исключительным достоянием какого-либо привилегированного кружка людей, предоставляется в полное обладание каждому верующему, только бы каждый захотел того и сделал себя к тому способным <sup>104</sup>. Гностик Климентов не противопоставляет себя никому из простых верующих, как это делает гностик-еретик, а напротив, находится в союзе мира и любви с ними и одушевляется вместе с ними одной и той же верой апостольской и церковной, только яснее и полнее, чем они, понимая ее. Его гносис не есть что-либо противоположное вере, как еретический гносис, а есть та же вера, только возведенная на степень знания или облеченная в его форму.

Руководясь такого рода воззрениями на философию как служебную силу, при посредстве которой христианская истина может быть возведена на степень знания, Климент представляет и самый опыт такого служения философии или философствующего разума божественной истине в своем сочинении, носящем название *Стромат*. Названием *στρωματ*, что означает – ковры или ткань, автор, кажется, хотел выразить ту мысль, что он, полагая за основу всех своих воззрений одну христианскую истину, в то же время пользовался разными философскими учениями, как тканью, с целью – при помощи узоров философского знания сообщить и самой истине вид более совершенный, оживленный и разнообразный. И эта цель, преследуемая автором во всем его сочинении, можно сказать, с большим или меньшим успехом достигается, хотя иногда не без перевеса философского элемента в ущерб вере. Но в этом творении напрасно бы стали искать чего-либо похожего на систематическую науку о догматах веры. Здесь догматические истины перемешаны с истинами нравственными, историческими и философскими и потому не имеют никакой внутренней связи между собой и последовательности. Но в истории догматики оно весьма замечательно и важно в том отношении, что представляет собой первый опыт довольно полного собрания и обозрения догматов веры и, что всего важнее, вполне научного их исследования и изложения.

Пример такого по своему времени замечательного в научно-догматическом отношении труда не мог остаться без своих последствий для дальнейшего хода в развитии научной стороны христианского вероучения, и он действительно скоро нашел себе достойного подражателя в Оригене, еще дальше подвинувшем вперед дело научного изложения догматов веры, хотя не всегда без ущерба их внутренней чистоте и неизменности. Сочинение Оригеново *О началах* περὶ ἀρχῶν представляет собой уже не образчик только отрывочно-научного изложения догматов, а опыт полного систематического их изложения, имеющий вид научной по известному плану постройки и во многом приближающийся к требованиям целостной науки. Оно делится на четыре книги, из коих в первой трактуется о Боге – Отце, Сыне (Логосе) и Св. Духе, затем о высших духах, их свободе, падении, и о различии духа от материи; во второй излагается учение о творении мира и человека, о воплощении Слова, о действиях Духа Святого в пророках и апостолах, о душе, воскресении, наградах и наказаниях. Предметом третьей книги служат рассуждения нравственного характера, – о свободной воле человека и о средствах нравственного ее преспеяния; а в четвертой автор трактует о божественности св. Писания и о способах благоразумного и спасительного им пользования. Судя по одному общему перечню предметов, содержащихся в сочинении *О началах*, уже отчасти можно предполагать, а ближе с ним познакомившись – и убедиться в том, что оно не есть только сборник отрывочных исследований разного рода истин христианского учения, а напротив, составляет собой одно довольно целостное произведение, проникнутое одной мыслью и направленное к одной своей цели, а именно той, чтобы в возможно полном и связном виде представить то, что казалось автору самым существенным и основным в учении христианском, – почему, с вероятностью можно думать, и названо оно им – περὶ ἀρχῶν <sup>105</sup>. О догматах веры, которые Ориген, без сомнения, признавал самым существенным в учении христианском, он трактует вначале, в первых двух своих книгах. Если же он к ним присоединил еще две книги, одну –



чисто нравственного, последнюю – чисто экзегетического характера, то это, конечно, произошло оттого, что он считал немислимым совершенное отделение вероучения христианского от нравоучения как внутренне и неразрывно связанных между собой в жизни, и что, далее, со своей точки зрения, столько же нераздельным как с вероучением, так и нравоучением христианским он признавал изучение и понимание св. Писания. Такой план и распорядок содержания в сочинении Оригеновом, конечно, могут показаться во многом несовершенными с нашей точки зрения, но по своему времени они были очень и очень удовлетворительны, и с этой стороны, равно как вообще со стороны научной постановки дела, произведение Оригеново заслуживает не упрека, а скорее глубокого уважения к необычайному и творческому уму его автора. Недостаток же его, и недостаток весьма важный, заключается собственно в его особенном духе и направлении, а именно в господствующем преобладании здесь духа философского, вследствие чего в нем догматы веры часто отодвигаются на задний план и ставятся в тени, тогда как весьма видное и первостепенное место дается часто философским мнениям и даже иногда такого рода мнениям и предположениям, которые вовсе не могут быть оправданы церковной верой, или даже стоят в прямом несогласии с нею. Впрочем, и в этом отношении нельзя слишком строго упрекать Оригена, если принять во внимание те побуждения и цели, под влиянием которых было писано его сочинение. Главное побуждение, руководившее им в сем случае, было то, чтобы ложному еретическому гносису противопоставить истинный христианский гносис, цель же, к которой он всей душой своей стремился, состояла в том, чтобы при помощи философствующей мысли все в христианском учении по возможности представить осмысленным и разумным, ничего без объяснения не оставляя в нем такого, что могло бы вызвать возражения или недоумения со стороны мыслящего духа. Если поэтому Ориген в преследовании своей цели позволял себе иногда переходить за границы, определяемые церковной верой, то причины этому скорее нужно искать в его неумеренной

ревности к благу веры, чем в намеренном желании ей хоть самого малейшего вреда. В основе его научно-догматической деятельности лежали воззрения на отношение философии к откровению, в общем, совершенно согласные с теми, каких держались еще далеко прежде образованные учителя Церкви, начиная с Иустина, и каким продолжали следовать подобные же учителя в дальнейшие века. Но по частям нельзя не примечать в них некоторой неопределенности и своего рода исключительности, что, вероятно, и было невольной причиной некоторых догматических ошибок Оригеновых. Совершенно согласный с Климентом относительно того, что в одном христианстве только есть полная и совершенная истина, тогда как в языческой философии была истина только частичная и смешанная, Ориген, подобно же Клименту, не утверждает необходимости философии для христианства в том смысле, чтобы она могла прибавлять что-либо существенное к его внутреннему содержанию и чтобы без нее нельзя было обладать истиной христианам, руководящимся одной простой верой, но в то же время он за философией признает неоспоримую важность и необходимость в деле приобретения разумного знания истин христианских, которое превосходнее простого, неразумного верования и которое не только не отрицается христианством, а скорее вызывается им и требуется. На упрек Цельсов, что будто христианство довольствуется одной слепой верой вместо того, чтобы вести людей к познанию своих истин путем разумного исследования, Ориген отвечает следующим: «Ничего поистине не могло бы быть лучше этого пути, если бы только возможно было, чтобы все люди, оставивши житейские заботы, посвятили себя одной только философии. Потому что, говоря без преувеличения, в христианстве не меньше найдется дела (чем у философов) как при исследовании того, чему верят, так и при изъяснении загадочного у пророков, приточного в евангелиях, а также неисчислимо много другого сему подобного, что символически было представлено и установлено. Но так как частью вследствие житейских нужд, а частью вследствие своей духовной немощи только немногие из людей могут посвятить

себя такого рода научному занятию, а для остальных оно недоступно, то какой другой может быть придуман более лучший способ вспомоществования большинству людей, чем тот, какой преподан народам Иисусом? Зная, какое несметное было число уверовавших, которые поэтому самому стряхнули с себя грязь тех пороков, в которых прежде погрязали, мы спрашиваем, было ли полезно для них то, что они уверовали без исследования и улучшили свои нравы при твердом памятовании того, что за грехи непременно последует наказание, а за добрые дела награда, или лучше бы было, если бы они, отвергнув простую веру, решились не улучшать себя нравственно до тех пор, пока до глубины не будут исследованы ими основы (христианского) учения» <sup>106</sup>. На возражение Цельса, что будто сам ап. Павел научает презирать мудрость, называя ее безумием и требуя от верующих быть безумными, чтобы быть мудрыми (1Кор.3:18–19), Ориген отвечает тем, что «апостол говорит не просто: мудрость есть безумие пред Богом, а – мудрость сего мира, и не говорит так же просто: если кто из вас думает быть мудрым, будь безумен, а говорит: будь безумен в веке сем, чтобы быть мудрым». Затем, пояснив, что под осуждаемой здесь *мудростью века сего* разумеется не вообще мудрость, а только такого рода суетная мудрость, которая переполнена ложными мнениями, равно как под одобряемым безумием разумеется не безумие на самом деле, а только то, что представляется для других таковым, хотя заключает в себе истинную мудрость, он приходит к тому заключительному положению, что, «и по нашему (христианскому) учению оказывается многим превосходнее – содержать догматы с разумением и мудростью, чем с одной простой верой» <sup>107</sup>. В подтверждение же этого положения он обращается ко многим местам Ветхого и Нового Завета, стараясь доказать, что Писание не только не имеет мысли отчуждать людей от мудрости, но напротив, к ней призывает их, желая, чтобы все, насколько кому возможно, были ее причастниками <sup>108</sup>.

Защищая и оправдывая таким образом уместность философии в христианстве, Ориген вместе с этим старается определить ей здесь свое должное место и определяет его

опять совершенно согласно с Климентом и другими апологетами, предоставляя за философией право и обязанность только служить познанию божественной истины, а отнюдь не считать себя ее источным или руководительным началом, чем для нее служит одно откровение и церковная вера. Как геометрия, музыка, грамматика, риторика и астрономия, по Оригену, служат подготовительными и вспомогательными науками при изучении философии, так философия, в свою очередь, служит таким же пособием при изучении как вообще христианского учения, так и в особенности священного Писания, в котором оно по преимуществу содержится <sup>109</sup>. Потому-то он советует своему ученику Григорию Чудотворцу при ознакомлении со светскими науками и философией в то же время неупустительно заниматься чтением св. Писания, что должно быть делаемо с полнейшим вниманием, а также с верующим и преданным Богу чувством, при чем откроется перед ним глубочайший и для многих сокрытый его смысл <sup>110</sup>. Но для того, чтобы избежать заблуждений при стремлениях своих исследовать и познать откровенную истину, необходимо, по Оригену, руководствоваться в сем случае указаниями или голосом древней вселенской Церкви. Мысль свою об этом он формулирует так: «Предметом веры должна быть только та истина, которая ни в чем не расходится с апостольским и церковным преданием» <sup>111</sup>. Нельзя, кажется, и желать более точного и верного определения руководительного начала или правила веры, которого необходимо держаться всякому богослову в его исследованиях христианской истины. Если бы, кажется, и сам Ориген строго следовал этому руководительному началу, то, конечно, при своей глубокой преданности Церкви и ее преданию, не попустил бы себя увлечься теми ошибками и крайностями, какие были допущены им в его теологических воззрениях. Но важным здесь обстоятельством было то, что представление Оригеново о церковном предании было довольно неопределенно и сбивчиво. В этом предании, подобно Клименту, он кроме общецерковного и общедоступного каждому отличал еще особенное, учительское предание, предание такого

рода, которое, перешедши от Христа через апостолов в Церковь должно было быть по преимуществу достоянием учителей Церкви, самым своим званием и положением призванных к надлежащему его хранению и пониманию<sup>112</sup>. Хотя этого рода предание было не то, что сокровенное предание гностиков, потому что оно, как это было у гностиков, не противопоставлялось простой вере, а только считалось нужным для проникновения этой же самой веры тем высшим и более глубоким смыслом, какой соединяли с ней Христос и Его ученики, а после них – совершеннейшие учителя Церкви, но его область представлялась так неопределенной и туманной, что в ней очень много простора мог найти такого рода быстрый и пытливый ум, каков был ум Оригенов. Здесь-то, нашедши точку опоры для выпрених стремлений своей мысли, Ориген и позволил себе из неумеренного желания всему в христианском учении дать высший и глубокий смысл выступить с такого рода мнениями, предположениями и гипотезами, каковы, напр.: происхождение мира от вечности, предсуществование душ и конечность адских мучений и т. п., – которые впоследствии вызвали сильный протест со стороны Церкви; хотя сам он в душе своей оставался совершенно спокойным насчет согласия своего учения с глубоко чтимой им до самой своей смерти Церковью. Нужно заметить при этом, что главнейшие члены догматического учения, каковы: учение о Боге, едином по существу и троичном в лицах, о лице Иисуса Христа, о творении и искуплении – изложены Оригеном без противоречия общецерковной вере.

Во всяком случае сочинение Оригеново *О началах*, при всех его недостатках, нельзя не признать явлением в истории догматики весьма важным и замечательным по своим последствиям для дальнейшей судьбы ее. Его недостатки легко могли быть замечены и обойдены, но то, что в нем было в научном отношении хорошего и стоящего подражания, не могло быть не принимаемо во внимание дальнейшими богословами и остаться без влияния на их научную деятельность для пользы догматической науки. После Оригена в дальнейшем течении первого периода истории догматики больше не на ком

остановиться из учителей Церкви. Можно разве упомянуть только о преемнике Оригеновом по преподавательской деятельности в Александрийском училище – Феогносте, который, как известно, написал догматическое сочинение ὑποτύπῳσις в соответствии Оригенову *О началах*. Но, к сожалению, оно до нас не дошло, а только сохранены у Фотия извлечения из него, по которым нет возможности судить о его значении для догматической науки <sup>113</sup>.

Тем не менее нельзя сказать относительно рассмотренного нами периода истории догматики, чтобы в течение его мало было сделано для этой науки. Уже очень довольно было сделано для нее тем, что в это время было положено твердое начало научному методу изложения христианских догматов, который был оправдан и освящен словом и делом древнейших учителей Церкви, так что для дальнейших ее учителей не могло уже оставаться никакого сомнения в его пригодности и важности для истин христианской веры. Кроме того, в это время после образцов научно-отрывочного изложения догматов веры, появились и опыты изложения их в виде стройного целого или системы. Если эти опыты были во многих отношениях несовершенны, то это не только не должно было помешать дальнейшему ходу в развитии научной стороны догматической науки, а скорее, должно было еще способствовать ему, вызывая последующих учителей веры на более совершенные опыты в этом роде.

## § 18. Догматика в период Вселенских Соборов

Оттого в дальнейший период догматики – в ее период во времена Вселенских Соборов – стоит уже выше всякого сомнения вопрос об уместности и необходимости в известных случаях научного метода при изложении христианских догматов веры, а также о пользе и необходимости употребления для сей цели как вообще всех светских наук, так и в особенности философии. Вместе с этим в это время не только не перестает существовать, а время от времени возрастает сознание необходимости и в полном систематическом изложении догматов, каковое сознание, по мере благоприятствующих ему обстоятельств, находит свое осуществление в более и менее совершенных опытах такого изложения, достигающих своей вершины в замечательнейшем по этой части труде св. *Иоанна Дамаскина*.

Если в этот период неоднократно был поднимался вопрос о значении философии (с другими светскими науками) для теологии, то это происходило не из сомнения в ее пригодности для веры, а из того именно побуждения, чтобы с возможной точностью разграничить ее область от области теологии и определить затем с той же точностью должное отношение между разумом и верой. Воззрение же на этот предмет учителей настоящего периода по своему существу ничем не отличается от воззрения учителей периода предыдущего и состоит именно в том, что вера имеет свою особую, не зависимую от разума область, имеющую, в свою очередь, свое особенное основание и такое же содержание, где поэтому не место действовать разуму совершенно самостоятельно и самоправно, а уместно только вспомогательно и служебно относиться к требованиям веры. Истина здесь дается готовой самим Богом – разум не виновник и не судья ее, а потому он совершенно не вправе восставать против нее или препятствовать в каком-либо отношении ее принятию верой в целостном и неизменном виде. Его дело – только возводить на степень знания или облекать его формой готовую истину, всецело принятую непосредственно

верой. Такой именно смысл имела встречающаяся у учителей этого периода и выражающая их взгляд на отношение разума к вере следующая формула: вера предшествует знанию, или, что то же, знание следует после веры. «Нужно веровать, – рассуждает *Кирилл Александрийский*, – и разуметь. Если истины божественные принимаются верой, то отсюда не следует, что нужно совершенно отказаться от их исследования, а скорее нужно стараться о том, чтобы подняться хоть до того не вполне ясного их разумения, которое, по слову апостола, имеет вид зеркального отображения и гадания. Хорошо поэтому делают, когда утверждают, что не прежде нужно познать, а после веровать, но помещая прежде веру, познание ставят на месте втором. Потому что знание следует за верой, а не предшествует ей, по сказанному: *«аще не уверите, ниже имате разумети»* (Ис.7:9). Простая и непытливая вера, таким образом, составляет собой как бы основание, на котором уже после создается познание, мало-помалу приводящее нас в меру возраста Христова и также в мужа совершенного и духовного»<sup>114</sup>. Ту же мысль об отношении разума к вере *Августин* выражает так: «веруем, чтобы познать, а не познаем, чтобы уверовать»<sup>115</sup>. Этой формулой ясно, с одной стороны, отрицалось то, что верить будто бы можно только тому, что знаем, и что поэтому прежде нужно понять христианскую веру и убедиться в ее истинности, а потом уже веровать, а с другой стороны, ею утверждалось то положение, что христианская вера своим происхождением и содержанием совершенно не зависит от разума, так как она предшествует ему своим возникновением. По содержащейся здесь мысли, вера не была бы верой, если бы ей предшествовал разум, или, что то же, если бы ею принимались истины христианские потому только, что разум одобрил их, убедясь в их непреложности; вера, напротив, потому и есть вера, что принимает истины не вследствие их ясности и очевидности для разума, а в силу другого основания, именно в силу доверия божественному авторитету откровения, и потому, не колеблясь, принимает и такого рода истины, которые стоят выше разума. *Василий Великий*, заметив против Евномия, что недомыслимость многого



в учении о Троице не дает нам права отвергать веры в нее, пишет, между прочим, следующее: «если мы будем все измерять своим разумением и предполагать, что непостижимое для рассудка вовсе не существует, то погибнет награда веры, погибнет награда упования. Чем мы сделаемся достойными тех блаженств, какие уготованы нам под условием веры в невидимое, если верим тому только, что очевидно для рассудка?»<sup>116</sup> В том же духе рассуждает о значении веры *Августин*, замечая, что «достоинство веры в том и заключается, что она верит, не видею. Ибо что великого в том, если верят тому, что видят, по мысли самого же Господа, который, обличая ученика, говорил: *«яко видею Мя, веровал еси: блажени не видевшии и веровавшие»* (Ин.20:29)»<sup>117</sup>. *Кассиан* же пытается с точностью определить и то самое основание, из которого возникает и на котором зиждется вера, чтобы яснее показать ее самостоятельность и независимость от разума. Обращая свою речь против пытающихся все из области веры подчинить разуму, он говорит: «ты требуешь основания тому, что сказано (Богом)? Его я не дам. Бог сказал это, Бог изрек это; для меня Его слово и есть самое высшее основание. Доказательства оставляю в стороне, уклоняясь от споров, – чтобы веровать, для меня достаточно знать только Того, Кто говорит. Вера не позволяет мне сомневаться в сказанном, не позволяет судить его. Зачем мне доискиваться, каким образом есть истинно то, что Бог сказал, когда сомневаться я не должен в истинности того, что сказал Бог»<sup>118</sup>. Но формулой: вера предшествует знанию, или знание следует за верой, – тогда как строго ограждалась независимость и неприкосновенность области веры, в то же время не отстранялся совершенно от веры разум, а только указывалось ему здесь место второстепенное и зависимое, место – после веры и в зависимости от веры. Так как вера имеет свою особую опору или почву в божественном откровении, а разум должен следовать после нее, то ясно, что он должен становиться на этой уже готовой почве и не вправе заменять ее другой, какой-либо новой точкой опоры. Так как, далее, вера обладает готовым содержанием божественной истины, а разум должен

идти после нее и вслед за ней, то очевидно и то, что он должен принять, и принять всецело и неизменно, как готовые уже и данные, истины христианской веры и не вправе видоизменять или заменять их какими-либо другими, новыми истинами. Дело, следовательно, разума в отношении к вере не властительское и творческое, а служебное <sup>119</sup> и художническое. Оно состоит в том только, чтобы согласно с духом и требованиями веры созидать здание христианского учения на готовом основании и из готовых, так сказать, догматических камней, только очищая их, обглаживая и прилаживая друг к другу, по требованиям искусства архитектуры. Проще говоря, его дело состоит только в том, чтобы истины, принятые верой непосредственно, возвести на степень посредствуемого разумом знания или дать им форму разумного, научного знания <sup>120</sup>.

Определяя таким образом значение разума и границу его деятельности в области веры, но ничуть не отрицая его здесь законного участия, учителя этого периода вовсе не считают неуместным, а даже признают полезным и необходимым пользоваться для блага веры как всеми светскими науками, так по преимуществу философией. *Св. Василий*, напр., диалектику, конечно в применении ее к христианскому учению, называет оплотом для догматов (τεῖχος ἐστί τοῖς δόγμασιν) <sup>121</sup>. *Григорий же Назианзин*, вообще высоко ценя обладание знаниями всех светских наук и умение пользоваться ими для блага веры, самому Василию поставлял в особенную заслугу то, что он, обладая редкой и всесторонней ученостью, будучи несравнимым ритором и философом, в то же время обладал беспримерным искусством пользоваться для истины Христовой как всеми вообще светскими науками, так в особенности философией и ее отдельной частью – диалектикой <sup>122</sup>. Вместе же с этим он сильно порицает тех, которые позволяют себе унижать ученость, и по поводу их выражается, между прочим, так, «что нужно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток, избежать обличения в невежестве» <sup>123</sup>. По *Августину*, диалектика как *disciplina disputationis* весьма

полезна как для проникновения в смысл, так и для разрешения всякого рода вопросов, содержащихся в св. Писании <sup>124</sup>. Относительно же употребления философии он замечает, что не только не нужно чуждаться и бояться того, что философы, особенно платоники, имеют у себя истинного и родственного нашей вере, но нужно напротив все это назад потребовать у них как неверных владетелей, для нашего собственного употребления <sup>125</sup>. Это замечание он делает в виду одного библейского факта, а именно взятия евреями, по повелению Божию, при выходе из Египта разных языческих драгоценностей (Исх.3:22, 12:35), что изъясняет в том аллегорическом смысле, что этим символически было предуказано на то, как некогда христиане имеют воспользоваться языческой ученостью и образованностью, сделавши из них лучшее употребление, чем какое делали язычники <sup>126</sup>.

Между тем, в рассматриваемое нами время не было недостатка в самых довлеющих и сильных побуждениях для учителей Церкви к тому, чтобы не выпускать из своих рук образование и науку и пользоваться ими как для ограждения и защиты от противников, так и для более прочного утверждения между самими верующими истины Христовой. Если теперь не страшно было для христианства язычество, с его образованием и философией, благодаря решительной и окончательной победе первого над последним, то зато на противной стороне не переставали появляться не менее опасные для него враги, чем каковы были языческие философы, – это были еретики, вооруженные многосторонней ученостью и силой диалектики. Чтобы вести успешную борьбу с этими противниками, борцам за истинную веру Христову необходимо было и самим быть хорошо знакомыми с этим оружием, и уметь с искусством пользоваться им на защиту истины. Кроме того, вследствие широкого распространения образования между самими христианами оказывалось нужным и для пользы их излагать истины веры не только просто, но и научным образом, соответственно требованиям тогдашней науки. Между тем нужно заметить, что и простой народ, хотя, конечно, имел нужду собственно в простом только катехизическом научении веры, но не только не был

против научного способа изложения догматов своими пастырями, а скорее побуждал и вызывал их к такого рода научной деятельности. Он не стоял в стороне от диалектических споров о догматах веры, возникавших между поборниками православия и еретиками; эти споры проникали даже в его среду, и он всегда с живым вниманием следил за их ходом и направлением, с нетерпением выжидая от своих пастырей сильного и победоносного слова – к торжеству истины и низложению ереси.

На столь значительный запрос в научной деятельности для защиты и утверждения истин веры была ответами столько же усиленная, неусыпная и не прерывающаяся научная работа на пользу веры, разделяемая между многими знаменитейшими учителями, нескудно являвшимися в это время в Церкви. Благодаря этому в рассматриваемый нами период очень много было сделано для догматики, хотя больше для частичной и отрывочной разработки ее материала, чем для систематической ее постановки и целостного построения как науки. Хотя теперь было много научных рабочих сил, трудившихся для догматической науки, но вследствие непрерывного появления в Церкви или вблизи ее всякого рода ложных мнений и заблуждений они естественно должны были направляться по преимуществу на разработку и решение частных догматических вопросов, благодаря чему мы можем найти в этот период по частям научные исследования, касающиеся почти всех истин, входящих в круг содержания догматики. Тем не менее в это время стала быть очень заметной потребность и в возможно полном, совокупном и более или менее научном и систематическом изложении догматов, – почему мы и встречаемся здесь с немалозначительным рядом опытов такого рода изложения догматов.

Первое по времени место здесь занимают *катехизические поучения св. Кирилла Иерусалимского* (IV в.), делящиеся на поучения *огласительные*, говоренные готовящимся к крещению, и *тайноводственные*, сказанные новопросвещенным. В первых св. отец излагает догматическое учение, содержащееся в каждом члене символа веры,

принадлежащего Иерусалимской Церкви, строго следуя порядку самого символа, а в последних передает учение о Таинствах Церкви, а именно о Крещении, Миропомазании и Евхаристии. Там и здесь излагаются догматы веры на основании св. Писания и предания, в полном согласии с учением Вселенской Церкви, но без надлежащей полноты и строгого разграничения догматов от других христианских истин и в духе более проповедническом и наставительном, чем научном и систематическом.

Более научного характера догматическое произведение св. Григория Нисского (IV в.), носящее название λόγος κατηχητικός ὁ μέγας. Оно содержит в себе довольно обстоятельное и проникнутое глубокой мыслью изложение тех из догматов веры, которые по своему времени более других нуждались частью в защите от их противников, а частью в положительном их раскрытии, а именно: о пресвятой Троице, о воплощении Сына Божия, о Крещении, Евхаристии и о последней участи человека. Бл. Феодорит (V в.) 23 главы своей пятой книги против ересей посвящает *краткому изложению божественных догматов*, которое действительно отличается краткостью и отчетливостью, но в то же время далеко от того, чтобы обнять собой все истины веры. Особенность его, можно заметить, еще та, что в нем рассматриваются одни истины веры, без смешения их с другими истинами христианскими. На западе же в пятом веке прежде всего обращает на себя особенное внимание сочинение, принадлежащее Вуикентию, монаху Липинскому, под заглавием: *Commonitorium primum, seu tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*. Это – не опыт самого изложения догматов, а только теория того, какими началами должен руководиться догматист при исследовании, раскрытии и доказательстве истин христианской веры, и теория весьма замечательная по строго церковному, ясному и отчетливому взгляду на этот предмет автора и по характерно выразительной постановке им самого дела. Главная задача, которую предположил автор разрешить в своем труде заключается в том, чтобы с возможной точностью определить такой верный, научный и общедоступный способ, при помощи которого легко бы можно было с несомненностью

отличать истину вселенской веры от лживости еретических уклонений <sup>127</sup>. Этот способ, составляющий собой как бы пробный камень при определении подлинной истины, заключается, по убеждению автора, не в чем ином, как в полном согласии ее со св. Писанием и преданием Вселенской Церкви. На возражение: «если писанное слово Божье свято, совершенно и вполне вразумительно при снесении одних мест его с другими, то какая надобность присоединять к нему еще авторитет церковного его разума?», он дает следующий весьма замечательный ответ: «эта надобность заключается в том, что св. Писание, по самой его возвышенности, не все понимают в одном и том же смысле, но один толкует его изречения так, другой иначе, так что почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов. По-своему объясняет его Новациан, по-своему – Савеллий, по-своему – Донат, Арий, Евномий, Македоний, по-своему – Фотин, Аполлинарий, Прискиллиан, Иовитан, Пелагий, Целестий, по-своему, наконец, – Несторий. А потому-то, при таком множестве разнообразных изворотов заблуждения, безусловно, необходимо направлять нить толкования пророческих и апостольских писаний по норме церковного и вселенского их понимания» <sup>128</sup>. Предупреждая далее естественный вопрос, где же отыскать и как отличить учение Вселенской Церкви, автор так продолжает свое рассуждение: «нужно всячески держаться в самой же Вселенской Церкви того, во что верили *повсюду*, во что верили *всегда*, во что верили *все*: потому что то только в действительности и в собственном смысле и есть вселенское, как показывает и самое значение сего слова, что всецело все собою обнимает. А этому правилу мы будем верны, притом единственное условие, если будем следовать *всеобщности*, *древности*, *согласию*. Следовать всеобщности – значит признавать истиной ту только веру, которую исповедует вся Церковь на всем земном шаре; следовать древности, значит ни в каком случае не отступать от того учения, которого несомненно держались наши святые отцы и предки; следовать, наконец, согласию значит в самой древности принимать те только вероопределения и решения, которых держались все

или, по крайней мере, почти все пастыри и учителя» <sup>129</sup>. Вот те руководительные начала, которые, по воззрению Викентия, безусловно необходимы при определении и доказательстве истин христианской веры для каждого православного богослова, и разъяснением значимости которых он подробно занимается во всем своем сочинении.

Блаженный же *Августин* не теорию, а самый опыт довольно полного и связного изложения догматов представляет в своем сочинении, носящем название: *Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et charitate*. Это первый на западе опыт совокупного и целостного изложения догматов веры, но по характеру и методу своего изложения он более приближается к нашему катехизису, чем к научной системе. Более научного характера замечается в изложении *Августиновом* христианского учения в его сочинении *de doctrina christiana*, но здесь это учение занимает совершенно второстепенное место при главной цели сочинения – чисто герменевтической. То же можно сказать и относительно замечательного сочинения *Августина* *de civitate Dei*, где часто довольно обстоятельно и в научном духе трактуется о многих христианских догматах, напр. о Боге, о творении, об ангелах, о человеке и его падении, о Церкви, о воскресении и последнем суде, – но цель его не догматическая, а философски-историческая. В V веке появилась еще принадлежащая *Геннадию Массалийскому* († 495), книга о церковных догматах (*de dogmatibus ecclesiasticis*). Но она составляет собой не более как один довольно, впрочем, подробный перечень, без связи и порядка, догматов христианских, направленный против всякого рода ересей и заблуждений.

Больше же приближается к систематическому собранию догматов сочинение ученика *Августина*, *Фулгенция* епископа *Руспенского* (VI в.), под заглавием: *de fide seu de regula verae fidei*. В нем автор при изложении догматов веры следует такому порядку: вначале он излагает учение о Троице и воплощении, затем от учения о Творце переходит к учению о тварях, которые делит на тела и духов. После этого говорит о состоянии первого человека и наследственном грехе, присоединяя к сему учение о

суде и воскресении. Предметом дальнейшего его исследования служат те средства, которые даны в христианстве для оправдания человека перед Богом; и трактует здесь о вере, крещении, благодати и благодатном избрании. В заключение говорит он о Церкви и об отверженных, которые или вне Церкви, или внутри ее ведут закоснелую греховную жизнь. План сочинения, очевидно, во многих отношениях несовершенный, но, по своему времени, мог оказываться вполне пригодным и удовлетворительным, и ему следовали во многом некоторые из позднейших схоластических богословов на западе <sup>130</sup>.

В веке седьмом не встречаем ничего, что могло бы иметь особенно важное значение для догматической науки. Можно разве только упомянуть о бывших, конечно, в свое время весьма не лишними двух догматических сборниках: одном – принадлежащем Исидору Севильскому под заглавием *Libri sententiarum* (составляющем часть в его энциклопедическом сочинении: *Originum seu ethimologiarum codex*), составившему его почти исключительно по Августину, а другом – *Loci communes*, принадлежащем Леонтию Кипрскому, руководствовавшемуся при составлении его отцами греческими.

Но зато около половины восьмого века мы встречаемся с самым замечательным в древности догматическим произведением, стоящим далеко выше всех виденных нами доселе научно-догматических опытов и составляющим собой эпоху в истории догматической науки. Мы разумеем творение св. Иоанна Дамаскина, носящее название: *Точное изложение православной веры* (ἑκθεσις ακριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Это уже не опыт только более или менее полного и совокупного изложения догматов, а в строгом смысле слова догматическая наука или система, которая носит на себе ясные признаки одного стройного целого и отличается научным методом и другими свойствами, характеризующими науку, хотя, можно заметить, еще не вполне обладает всеми совершенствами, какие ныне требуются от науки, что, собственно говоря, и не должно быть относимо к ее недостаткам. Изложение веры Дамаскина, разделенное (неизвестно кем впоследствии времени) на четыре книги, представляет следующее



расположение содержащихся в нем предметов. В первой книге излагается учение о Боге, Его непостижимости, бытии, единстве по существу, троичности в лицах и Его свойствах. Во второй книге трактуется сперва о творении и его главнейших видах, мире невидимом, вещественном и мире малом или человеке, а после – о промысле Божиим и предопределении относительно спасения падшего человека. Содержанием третьей книги служит учение о домостроительстве нашего спасения, где сперва весьма подробно и обстоятельно трактуется о самом лице Исккупителя мира, о двух естествах Его – божеском и человеческом и об образе и следствиях соединения их в нем как одном лице Богочеловека, а после говорится об Его искупительном деле, совершенном через Его уничиженное состояние, крестную смерть и нисшествие во ад. В четвертой книге продолжает излагаться учение о совершенном для нашего спасения Исккупителем деле, а именно, о Его прославленном состоянии, о воскресении, вознесении на небо и седении одесную Бога Отца, что, по-надлежащему, должно бы было войти в состав третьей книги вследствие своего внутреннего и нераздельного единства с ее содержанием. Вслед за сим идет речь об условиях усвоения совершенного Иисусом Христом искупления, а именно о вере и Таинствах Крещения и Евхаристии, причем дается место рассуждениям, касающимся разного рода частных вопросов, имеющих практическое и нравственное значение для жизни, каковы, напр.: о почитании святых и их мощей, об иконах, о писании, о законе Божиим и законе греховном, о девстве и т. п. План, очевидно, естественный и вытекающий из самого существа предмета. В общем и существенном он обнимает собой всю область христианского вероучения и главнейшим его предметам дает свое место и значение, только в частности замечаются в нем некоторые недостатки. Не все, напр., в частности, обняты им догматы христианские, из них некоторые вовсе не введены в его круг, каковы: догматы о благодати, оправдании и Таинствах, – из коих в догматике Дамаскина говорится только о двух: о Крещении и Евхаристии. Кроме того, в догматической системе Дамаскина, которую он писал не для школы, а для назидания

всех православных христиан, не замечается еще совершенно строгого разграничения догматов как истин веры, от других истин, не догматических, оттого здесь часто встречаются рассуждения и трактаты о предметах такого рода, которые относятся или к области нравственной (книг. IV. гл. 22, 24), или к области естествознания и психологии (смотри., кн. II. гл. 7–10. 13–23), а к догматике не имеют прямого и непосредственного отношения. Что касается, далее, метода изложения, то в этом отношении произведение Дамаскина, можно сказать, вполне отвечает существу своего предмета и удовлетворяет всем научным требованиям системы, насколько, конечно, таковые требования были высоки по своему времени. Своим светлым умом проникая в мысль, содержащуюся в каждом догмате, св. отец всегда обосновывает ее на св. Писании, освещает ее обильным светом церковного предания и в то же время не пренебрегает никакими данными, представляемыми современной наукой для того, чтобы приблизить ее, насколько это возможно, к разуму человеческому и сделать ее внутренним и неотъемлемым его достоянием. Но что придает особеннейшую важность и цену догматической системе Дамаскина, то это – ее строгая верность духу древней Вселенской Церкви. В ней автор, можно сказать, ничего не говорит такого, что бы прежде не было определено Вселенскими и поместными Соборами или не было уяснено и раскрыто прежними отцами и учителями Церкви. Его мысль есть мысль древней Вселенской Церкви, его слово есть заключительное слово того, что прежде было высказано о вере всеми древними отцами и учителями Церкви. В этом отношении догматику св. Дамаскина по всей справедливости можно назвать догматикой *древнецерковной и древнеотеческой*.

## § 19. Догматика после Вселенских Соборов

Обладая столь несомненными и редкими достоинствами, догматика Дамаскина естественно должна была явиться высоким образцом для позднейших догматистов, в котором они могли почерпнуть возбуждение и энергию для своих научных занятий догматами веры и вместе с тем находить в нем нужную норму и руководство в своей научной деятельности. Опыт гармонического сочетания интересов веры с требованиями науки, представленный Дамаскиным в его догматической системе, ясно показывал всем, что можно и даже нужно, в целях большего преспеяния веры, излагать ее догматы в системе и научным образом, применительно к потребностям современного образования, при соблюдении только в сем случае одного важного условия – строгой верности духу учения Вселенской Церкви. Но, к сожалению, нужно заметить, что данный Дамаскиным пример в течение многих веков не находил себе не только на западе, но и на востоке – в Греции, достойных подражателей, которые могли бы своими трудами поддержать и продолжить вперед то, что было сделано этим великим учителем для догматической науки. Западные богословы недолгое время с должным вниманием смотрели на догматику св. Дамаскина и вскоре после отделения своей Церкви от восточной потеряли ее из виду, усиливаясь, под влиянием схоластики, создать свой особенный, новый идеал для догматической науки. На востоке же, в Греции, догматика Дамаскина непрерывно пользовалась своим заслуженным уважением, и никогда не переставали смотреть на нее как на образцовое догматическое произведение, доказательством чего служат ее списки, непрерывно идущие через все века. Тем не менее и здесь мы не находим опытов догматической системы, которые бы представляли собой достойное подражание системе Дамаскина. Это объясняется частью тем, что научные богословские силы, соответственно потребностям времени и нуждам верующих, должны были обращаться на разработку и решение разных частных догматических вопросов, а больше

всего тем, что внешние обстоятельства Греции год от года все более и более становились неблагоприятствующими просвещению, пока наконец не довели его до решительного упадка, что произошло вместе с потерей Грецией ее самостоятельного политического существования по взятии Царьграда турками. До наступления этой мрачной и несчастной для Греции эпохи мы встречаемся только с несколькими опытами систематического изложения догматов веры, которые хотя по своему достоинству стоят несравненно ниже догматики Дамаскина, тем не менее по своей значительности заслуживают того, чтобы о них упомянуть в истории догматической науки. Это, во-первых, *Догматическое всеоружие православной веры* (πανοπλία δόγματικῆ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) монаха *Евфимия Зигабена* (XII в.) – сочинение не самостоятельное, а только сборник древнеучительских учений о главнейших догматах веры и против главнейших ересей и заблуждений, – и притом сборник, над составлением которого трудились многие лучшие богословы времени Зигабена и которому сам Зигабен дал только вид стройного, систематически целого. Сочинение это полезно в том отношении, что хотя в нем нет того внутреннего строя и последовательности мыслей, а также систематической целостности и полноты, какими отличается творение Дамаскина, но зато в нем некоторые из догматов рассматриваются очень обстоятельно и гораздо полнее и всесторонне, чем у Дамаскина. Другой заслуживающий внимания опыт довольно полного и систематического изложения догматов представляет сочинение, принадлежащее *Никите Хониату* († 1206 г.) и носящее заглавие: *Сокровище православной веры* (θησαυρός ὀρθοδόξιας). Подобно *Всеоружию* Зигабенову, оно написано в духе догматико-полемическом с целью защищения православной веры от древних и современных заблуждений и ересей, разнится же от него тем, что в нем догматы веры не только рассматриваются на основании св. Писания и древнеотеческого учения (как в зигабеновом *Всеоружии*), но также подтверждаются и защищаются и соображениями философствующего разума. К этого рода опытам систематического изложения догматов должно быть отнесено

еще одно довольно значительное и замечательное сочинение св. Симеона архиепископа Солунского (XV в.) с заглавием: *Церковные разговоры о единой вере Христовой против безбожников, язычников, иудеев и всех ересей* (Διάλογοι ἐκκλησιαστικοί Ἀρχιερέως, καί κληρικοῦ κατὰ ἁθῶν Ἑλλήνων τε καί Ἰουδαίων, καί πάσων τῶν αἵρέσεων, καί περί τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου, καί θεοῦ, καί Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Как самое заглавие показывает, оно написано собственно с полемической целью, а именно с тем, чтобы опровергнуть все существовавшие заблуждения и ереси, противные единой истинной вере Христовой, но вместе с опровержением отрицательной стороны учения христианского в нем и положительно излагаются и довольно обстоятельно раскрываются догматы христианские, если не обо всех, то о главнейших и существеннейших предметах веры, напр. о бытии Божиим, о Боге едином по существу и троичном в лицах, и т. п. Только всего и встречаем имеющих свое значение в истории догматики, довольно замечательных опытов целостного изложения догматов во всю эпоху от появления догматической системы Иоанна Дамаскина – до совершенного упадка в Греции просвещения, хотя нужно заметить, что и в этот период греческими богословами было написано немалозначительное число очень замечательных догматических трактатов, касающихся в частности того или другого догмата православной Церкви <sup>131</sup>. С наступлением же политического кризиса в Греции, произведшего совершенный упадок в образовании, здесь естественно должна была прекратиться возможность для появления и такого рода догматических опытов, а тем более – догматических систем.

Но православной богословской науке суждено было возникнуть на другой православной, не чуждой греческой Церкви, почве – на почве русской Церкви, что случилось не так скоро после падения Греции, а только спустя почти два века, и именно в первой половине XVII века. До этого времени не было и не могло быть в русской Церкви самостоятельной богословской науки, так как здесь доселе вовсе не было рассадников высшего духовного просвещения, которые могли

бы воспитывать духовные рабочие силы, необходимые для научной богословской деятельности, и потребности богословствующей мысли должны были удовлетворяться одними переводными догматическими трудами древнейших греческих богословов. Но в 1631-м году благодаря мудрой попечительности о духовном просвещении одного из знаменитейших иерархов русской Церкви, Киевского митрополита *Петра Могилы*, в Киеве основана была коллегия, переименованная впоследствии в Академию, где наряду с другими науками начинает преподаваться богословие в том обширном виде, в каком оно преподавалось в высших школах на западе, и с этого времени начинает возникать в России своя догматическая наука, которая мало-помалу развивается, разрастается и совершенствуется, хотя нельзя сказать, чтобы это происходило слишком быстро и успешно. Причина сему заключалась в том, что те условия, под влиянием которых образовалась наша догматическая наука, сколько способствовали ее первоначальному возникновению и развитию, столько же препятствовали ее дальнейшему ходу и преспеянию. Мы разумеем здесь схоластику, которая, быв целиком перенесена из западных богословских школ в нашу, естественно должна была заставлять наших богословов тратить большую часть своих сил на бесплодную утонченно-мыслительную работу, вместо того чтобы всецело обращать их на разработку главного и существенного в истинах веры. Нелегко и нескоро можно было освободиться нашей догматической науке от схоластики, под непосредственным влиянием которой она сама родилась и возросла, – это могло совершиться только со временем и мало-помалу, смотря по обстоятельствам более или менее благоприятствовавшим самостоятельности нашего духовного образования. Оттого на первых порах у нас (с 1631 по 1711 г.) преподавалось догматическое богословие в совершенно схоластическом духе и точно в таком же духе писались для учащихся учебные пособия <sup>132</sup>, а именно в виде отдельных трактатов, не имеющих между собой никакой внутренней связи, без отделения догматов веры от истин нравственных, и методом софистическим, каким

продолжали еще писаться догматические системы на западе. Кроме того, в этих учебниках преобладал дух строго полемический, заставлявший их авторов свое исключительное внимание посвящать разбору и опровержению противоположных православному вероучению заблуждений и мало оставлять его для раскрытия учения положительного, – что проистекало из особенных обстоятельств и нужд нашей Церкви, терпевшей в то время самые сильные и почти непрерывные нападки как со стороны католиков, так и протестантов.

Феофан Прокопович (преподававший богословие в Киевской академии с 1711-го по 1716-й год) первый строго отделяет догматы веры от истин нравственных, разделив богословие на две части: *de fide seu credendis* и *de faciendis*, и первый полагает у нас твердое начало догматике как систематической науке, ставши излагать догматы в целостном и систематическом виде. Свою догматическую систему он делит на две части, из коих в первой рассуждает о Боге в Самом Себе (*de Deo ad intra*), а во второй – о Боге во вне (*de Deo ad extra*). В первой части излагается учение о Боге едином по существу и троичном в лицах; во второй же части излагается частное учение о Боге в Его действиях, а именно, 1) о творении мира видимого и невидимого, 2) об Его промысле общем по отношению ко всем тварям и особенно – по отношению к падшему человеку. План, очевидно, в общем, естественный и удовлетворяющий и логическим требованиям, и существу самого предмета, хотя нужно заметить, что сам автор успел выполнить его только до трактата о падении, остальное же было доведено до конца *Самуилом Миславским*. И в методе, каким написана догматика Прокоповича, ясно замечается уже отрешенность от стеснительного формализма схоластики и стремление к изложению предмета в духе более свободном и приспособительном к потребностям времени. Такого рода пример, данный Прокоповичем для дальнейших наших догматистов, не мог не иметь доброго влияния на дальнейшую судьбу нашей догматической науки. Правда, и после этого продолжали еще писаться опыты догматической науки в духе

умеренно-схоластическом и в виде отдельных трактатов, каковы, напр., были: *Богословские уроки* архимандрита *Сильвестра Кулябки* (читанные в Киевской академии с 1741 по 1746 г.), краткое *Догматико-полемическое богословие* архимандрита *Иакинфа Карпинского* (препод. в Коломенской семинарии в 1771 и 1772-м г.) и *Догматико-полемическое богословие* архимандрита *Сильвестра Лебединского* (препод. в Казанской академии в 1797–1799 г.). Но зато в то же время мы встречаемся и с замечательными опытами догматического богословия, написанными в виде целостных систем, каковы были: *Христианское православное богословие* преосвященного *Георгия Конисского* (читанное в Киевской академии с 1751 по 1755 г. и сохранившееся в рукописи), *Догматико-полемическое богословие* преосвященного *Феофилакта Горского* (чит. в академии Московской с 1769 по 1774 г.). Последнее написано методом чисто положительным и без схоластики и полемики.

Стремление же нашей догматической науки к освобождению от западной схоластики и вступлению на свой самостоятельный путь еще резче проявилось в том, что уже со второй половины XVIII века стали появляться по своему времени довольно замечательные опыты систематического изложения догматов на общенародном и общепонятном русском языке, тогда как доселе они издавались на одном языке – латинском. Таковы были: *Сокращенная христианская богословия* преосвященного митрополита *Московского Платона*, состоящая из трех частей, из коих догматика занимает собственно вторую ее часть (преподанная наследнику всероссийского престола Павлу Петровичу с 1763 по 1765 г.), *Догматическая богословия* архимандрита *Макария* (читанная в Тверской семинарии 1764–1766) и *Христианская богословия* иеромонаха *Ювеналия Медведского*, в которой догматика занимает одну первую ее часть (издан. 1806 г.). Немало также было написано нашими богословами замечательных догматико-полемических трактатов по поводу заблуждений латинян и протестантов. Замечательнейшие трактаты против латинян об *исхождении Св. Духа* принадлежат *Иоанникию Галятовскому* († 1688 г.), *Адаму Зерникаву* († окт. 1692 г.) и *Феофану*



Прокоповичу (XVIII в.). Против учения о главенстве папы писал Иоанникий Галятовский. О времени пресуществления Евхаристии написаны были трактаты братьями Лихудами Иоанникием († 1717 г.) и Софронием († 1730 г.) под загл. *Акос или врачей. от угрыз. змиевых, св. Дмитрием Ростовским* († 1709) и *Стефаном Яворским* († 1722 г.). Кроме того, Софронием Лихудом составлено было полное опровержение католичества под названием *Мечец духовный*. Против заблуждений же протестантов писали: братья Лихуды, Стефан Яворский (соч. *Камень веры*) и Феофилакт Лопатинский († 1741 г. – соч. *Апокрисис или ответ на писание ответное Франциска Буддея к некоему другу, на Москве живущему, о лютеранской ереси, на книгу камень веры*). К утверждению же нашей догматической науки на этом новом пути направлены были впоследствии устав академий и семинарий 1814 г. вместе с изданным еще ранее (1812 г.) конспектом догматических наук, с ясностью и точностью определявшим план, метод и направление чтений догматического богословия, а также изданные после с той же целью правила касательно преподавания семинарских наук, сперва бывшей комиссией духовных училищ в 1838 г., а потом Св. Синодом в 1840-м году. В виду этого рода требований, кроме двух небольших учебных по догматике пособий протоиерея Петра Терновского (1838) и архимандрита Антония (1848), из коих особенно последнее отличается редкой отчетливостью, краткостью и точностью, были написаны две весьма значительные системы архимандритом Макарием (1849 – 1853) и преосвященным Филаретом Черниговским (1864 г.), из коих первая своей многообъемлемостью и всесторонностью удовлетворяет всем прежним вышеозначенным требованиям от догматической науки, а последняя отчасти предупреждает и новые требования, возникающие из сознания необходимости введения в эту науку более прежнего исторического элемента и изложения в духе более приспособительном к современным потребностям образования <sup>133</sup>. Последнего рода запросы и требования от настоящих и дальнейших деятелей для науки догматического богословия ясно намечены и в новом академическом уставе,

требующем преподавания догматики вместе с историческим изложением догматов, а также в изданной настоящим ученым комитетом для семинарий программе, предъявляющей и уясняющей кроме этого и другого рода важные требования для более усовершенствованного преподавания догматической науки.

## **§ 20. Догматика на западе**

(После разделения Церквей).

Теперь мы попытаемся, хотя в самых общих и кратких чертах, представить исторический обзор догматики на западе (после разделения Церквей) как католической, так и протестантской, что не излишне знать православному догматисту, которому необходимо в этого рода западнобогословской литературе часто знакомиться как с тем, что было в ней ложного, стоящего осуждения, так и с теми полезными ее приобретениями, которыми можно воспользоваться для блага своей науки без ущерба интересам православного вероучения.

## § 21. Догматика католическая

Церковь западная, оторвавшись от общего жизненного корня Церкви Вселенской, естественно должна была в своей жизни вынашивать такого рода ненормальные явления, которые были чужды духу Вселенской Церкви и носили на себе отпечаток исключительности, доходящей иногда до причудливости и уродливости. К таким явлениям должно быть снесено и то особенное, своеобразное направление, какое приняла на западе догматика, ставши развиваться независимо от тех начал, на которых созидалась и развивалась догматическая наука в древней Вселенской Церкви. Его обыкновенно характеризуют наименованием схоластического, соединяя с этим самое невыгодное и порицательное о нем суждение, хотя это наименование само по себе не обозначает его сущности. Сущность же его заключалась не в чем ином, как в такого рода своеобразном употреблении схоластиками диалектики и философии в области теологии, или, прямее сказать, в такого рода злоупотреблении ими, подобного чему ничего не находим в практике древней Церкви, даже у еретиков, часто злоупотреблявших в борьбе с православными логикой и диалектикой для защиты своих ложных учений. Это был род какого-то недужного, ничем не удержимого стремления богословствующей мысли всякий догмат веры из родственной ему почвы откровения и учения Церкви непременно переносить на почву отвлеченного логического мышления и здесь его рассматривать применительно ко всем категориям рассудка, подыскивая для него основания в началах разума и втискивая его насильственно в разные рассудочные формы, как будто догмат веры составлял одно с истинами разума и мог как они быть обосновываем и доказываем на началах разума. Это, далее, был род какого-то особенного, причудливого искусства – догматы веры превращать в отвлеченные рассудочные понятия и на основании последних через утонченные деления и подразделения их на бесчисленное множество разного рода положений созидать особый идеальный мир, наполняемый

одними произведениями хитрой и остроумной диалектики, как будто догмат веры мог от этого выигрывать что-либо по отношению к своей удобопонятности и ясности для разума. Это, наконец, был род какой-то особенной и странной тактики – догматы становить предметом нарочитых прений и споров, окружать их всякого рода важными и мелочными недоумениями и возражениями, придумываемыми с той целью, чтобы иметь случай проявлять ловкость и изворотливость разума в их решении и опровержении, как будто догмат от этого мог получить больше твердости и непоколебимости, или жизненной плодотворности. Впрочем, во всем этом не нужно предполагать что-либо намеренно худое, что допускаемо было схоластическими богословами с нарочитой целью повредить интересам веры. Напротив, должно сказать, если не относительно всех, то по крайней мере лучших схоластических богословов, что они в своих научных занятиях руководились самым живым и искренним желанием преспеяния веры Христовой, доказательством чего служат самые их для этой цели написанные труды, которые не могут не поражать каждого громадностью своей работы <sup>134</sup>. И если они под обаятельным влиянием философии Аристотелевой и в особенности его арабских комментариев (Авиценны) вступили на ложный путь в своих научных занятиях истинами веры, то это сделали, не сознавая того и оставаясь при той успокоительной уверенности, что отсюда ничего другого не может произойти, кроме одной пользы для божественной истины. Но на деле, чего и нужно было ожидать, являлось совершенно иное. Богооткровенная истина, быв ставима, подобно истинам разума, в зависимость от доказательств рассудочных и авторитета такого рода свидетельств, каково было свидетельство Аристотелево, через это низводилась в ряд обыкновенных естественных истин разума. Будучи, далее, опутываема хитросплетенной тканью диалектических тонкостей и логических формальностей, она лишалась возможности проявлять себя в своем истинном свете и величии. Становясь, наконец, предметом остроумной игры и ратоборческой деятельности мысли, вместо того чтобы послужить для нее светоносным и оживляющим началом, она

лишалась возможности проявить свою жизненную плодотворность. Это время от времени становилось более и более заметным и ощутительным для людей сравнительно здравомысленных и опытных в деле веры. Отсюда непрерывающееся на западе недовольство схоластическим направлением своего богословия, – отсюда здесь все громче и громче повторяющиеся против него протесты, подготовившие наконец собой самый печальный кризис в духовно-религиозной жизни западной Церкви. Между тем недуг схоластики, поразивший западное богословие, так был велик и глубок, что схоластические западные богословы не скоро пришли даже к сознанию его опасности и необходимости освобождения от него, а сознавши эту необходимость, не имели настолько в себе сил, чтобы не отложить на долгое время совершенное поправление своего незавидного положения.

Задатки схоластики стали появляться на почве западного богословия уже начиная с IX века, что можно видеть из богословских сочинений знаменитого в свое время *Алкуина* († 809 г.)<sup>135</sup> и следовавших за ним его подражателей *Рабана Мавра* († 856)<sup>136</sup>, *Пасхазия Ратберта* († ок. 870)<sup>137</sup>, *Ратрама* († 868)<sup>138</sup>, *Пруденция* († 861), *Ремизия* († 875)<sup>139</sup> и *Гинкмара* († 882)<sup>140</sup>, известных по своим спорам о Евхаристии и предопределении. Но развитие ее и господственное положение на западе началось в веке XI благодаря распространению здесь около этого времени латинских и арабских переводов Аристотеля, а также его арабских комментариев<sup>141</sup>, имевших какое-то роковое влияние на судьбу и ход западного богословия. Вместе с арабской литературой, вращавшейся около Аристотеля, к западным ученым перешло и то обаятельное уважение к Аристотелю, каким проникались арабские ученые, а вместе с такого рода увлечением философией Аристотеля перешел к ним и тот особый способ применения ее к теологии, который был выработан арабскими учеными по отношению к своему богословию и который заключался в особенного рода рассматривании теологических истин по разным категориям рассудка, в употреблении особенного рода диалектических приемов для их

подтверждения, в доказывании их pro и contra, одним словом, во всем том, что обозначалось термином *схоластики*. Арабские комментарии Аристотеля представляли собой образец такого рода схоластики. Западным теологам, увлекавшимся Аристотелем, подобно арабским ученым, оставалось только позаботиться скопировать этот оригинал, преобразовать его по своему вкусу, применить его к христианскому богословию, если угодно, в лучшем и более развитом и усовершенствованном виде, – и тогда должна была явиться у них своя собственная христианская схоластика. Над этой-то работой и начинают трудиться западные богословы с XI века и трудятся с удивительным рвением и быстро идущим вперед успехом.

*Анзельм Кентерберийский*, один из глубокомысленнейших на западе ученых XI века († 1109 г.), представляет уже в своих богословских сочинениях <sup>142</sup> образец редкого искусства идеальных построений для вывода из этого нужных следствий или, что то же, искусство пользования схоластическим философским методом для подтверждения и доказывания теологических истин. Он еще, по-видимому, твердо стоит за самостоятельное существование веры и ее независимость от разума, настаивая, подобно бл. Августину, на том, что прежде нужно верить, чтобы после знать, что прежде посредством живой и опытной веры нужно достигнуть непосредственного сознания и созерцания божественной истины, чтобы после было в чем искать для себя разумного отчета и убеждения. Но в то же время он иногда как будто совершенно теряет из виду эту точку зрения на веру, слишком высоко поднимая сравнительно с ней знание и считая не невозможным из одних начал и понятий разума добыть некоторые из тех истин, которые готовыми дает вера. Так напр., он думал из одних понятий разума произвести или доказать истину бытия Божия, благодаря чему после Анзельма метод доказывания этой истины вошел на западе в силу и господствовал здесь до Канта. И столь известная и самая горячая и упорная борьба Анзельмова с Росцеллином за реализм, кажется, немало зависела от того опасения, как бы вместе с реализмом не лишиться рациональной опоры для учения о Троице, какой не мог дать Росцеллинов номинализм,

приводивший к тритеизму. Во всяком случае, относительно Анзельма нужно заметить, что он всячески старался соблюсти равновесие между требованиями веры и философскими стремлениями разума и в этом более или менее успевал. Но *Абелярд*, известнейший схоластический богослов XII века († 1142 г.), перешел за эти границы, открыто передавшись на сторону разума. В своем богословствовании он уже прямо стал держаться того начала, что верить нужно тому, что понимаем, и что, следовательно, в области веры, не исключая и такого рода тайн, какова тайна троичности лица в божестве, ничего не должно быть такого, что превышало бы наш разум и что не могло бы быть изъяснено по его началам <sup>143</sup>. Такой поворот схоластического богословия на сторону рационализма естественно вызвал сильный против себя протест в лице защитников ортодоксального направления богословской науки, во главе которых стоял знаменитый *Бернард Кляревийский* († 1163 г.), силившийся противопоставить резонирующей мысли живую и созерцательную веру, а схоластике богословской – учение древней Церкви. Следствием этого протеста, как известно, было осуждение *Абелярда* с его заблуждениями на соборе Сансском в 1140 году.

Поэтому-то *Петр Ломбард*, знаменитейший схоластический богослов XII века († 1160 г.), при написании своих *Quatuor libri sententiarum* (изд. 1546 г.), поставляет задачей создать нечто среднее между философским и положительно традиционным богословием, чтобы, с одной стороны, удовлетворить требованиям схоластико-философского направления, а с другой – не оставить без удовлетворения и сторонников положительно-традиционного направления. Это сочинение, которое дало его автору почетное название *magistri sententiarum*, представляет собой первый замечательный опыт целостной схоластико-богословской системы, опыт, отличающийся от других в этом роде произведений тем, что в нем в выработанные силой диалектики аристотелевской формы кроме библейски-догматического положено довольно и исторического материала, заимствованного из древнеотеческих свидетельств. В основу плана этой громадной диалектической постройки положена



была автором та, совершенно не подходящая к существу дела, мысль, что будто богословие должно быть наукой вещей и знаков *doctrina rerum et signorum*. Разделяя весь богословский материал на эти две категории *rerum et signorum*, автор то, что, по его мнению, подходит под первую категорию – *rerum*, располагает в первых трех книгах, отнесши, впрочем, небольшую частицу из этого материала (а именно трактат о воскресении) к четвертой книге, остальное же, то есть то, что подходит под категорию *signorum*, под которыми разумеются у него Таинства, он поместил в четвертой книге. Определяя же точнее предметы, относящиеся к категории *rerum* – вещей, между которыми он отличает сперва существо, служащее для всего высшей и последней целью, т. е. Бога с Его тремя лицами, затем существа, служащие средствами для целей, т. е. мир чувственный, и наконец существа, способные и умеющие пользоваться этими средствами, т. е. разумные твари, – все предметы, относящиеся к этой категории, располагает так: в первой книге трактует о Боге и Троице; во второй в первом отделе говорит о мире и сотворенных вещах, во втором отделе – о разумной твари (ангелах и людях); а в третьем отделе трактует о свободном произволении, благодати, о добродетелях и пороках, то есть о добром или худом пользовании вещами на самом деле. В третьей же книге излагает учение об искуплении, через которое человек вследствие искоренения в нем греха или склонности к низвращенному пользованию вещами возвращается к тому состоянию, в котором он законно и правильно может пользоваться ими. Лишне говорить, что этот крайне изысканный и натянутый план вовсе не идет к своему предмету и ничем внутренне не объединяет его частей, но его недостатки не были чувствительны в то время, когда для большинства образованных людей чем что было мудренее, тем больше нравилось и чествовалось. С каким вниманием и уважением была принята на западе богословская система Ломбардова, можно судить из того, что она далеко пережила свой век, сделавшись и в дальнейшие века необходимым пособием и руководством при изучении богословия, в виду чего

неоднократно писались на нее комментарии и делались в ней нужные дополнения и исправления.

Только не удовлетворялись ею сторонники положительного богословского направления, которое после Бернарда, нашедши для себя центр опоры в мистической школе, основанной Вильгельмом Шампо в Париже (в начале XII в.), стало выдвигать вперед такого рода представителей своих, каковы были Гуго (de S. Victor, † 1141 г.)<sup>144</sup>, Ришар († 1173)<sup>145</sup> и Вальтер († 1180). Они неприязненно смотрели на возрастание философствующей схоластики, которая питала одну пытливость разума, но ничего не давала верующему сердцу, и потому появление труда Ломбардова ничего другого не могло доставить им, кроме новой пищи их недовольству схоластическим богословием. Как велико было их недовольство по этому поводу, можно понять из одного заглавия написанного Вальтером сочинения, *Contra quatuor labyrinthos*, каковое полнее читается так: *Libri IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant.*

Но реакция со стороны положительно-мистического направления не настолько была сильна, чтобы могла воспрепятствовать быстрому и широкому течению направления философски-схоластического. Удержать его стремление не могла и такая сила, какова была средневековая власть папы. Усилия Иннокентия III (XIII в.) к тому, чтобы вывести из школ вновь введенное там преподавание метафизики и физики Аристотелевой, кроме его диалектики, и через это воспрепятствовать опасному усилению философского направления в богословии, остались совершенно безуспешными. Схоластика поэтому в XIII веке усиливается и разрастается все больше и больше и доходит до крайней и возможной степени своего развития и высоты. В это время на горизонте схоластическом появляются такого рода колоссальные деятели, каковы были Альберт Великий (XIII в.), Александр Гэльский († 1245), Фома Аквинат (1226–1274 г.), и Иоанн Дунс Скот († 1308), превосходившие друг друга своим

диалектическим искусством и громадностью своих богословских работ, представляющих собой, можно сказать, огромный арсенал всех изделий, какие только могла произвести схоластика для богословской науки. Из догматических произведений их замечательнейшие: Альберта Великого – *Summa theologiae* (ed. Lion. 1651), Александра Гэльского (doctoris irrefragabilis) – *Summa theologiae universae*, Фомы Аквинского (doctoris angelici) – тоже *Summa totius theologiae* <sup>146</sup>) и Дунса Скота (doctoris subtilis) – *Quaestiones in IV sent.*, *Quaestiones quodlibetales XXI* (ed. Lion. 1639). Все эти произведения схоластики много вызывали в свое время восторгов, удивления и уважения, но выше всех на западе стояла *Summa* Фомы Аквинского, которая даже до последнего времени не перестала считаться важным и необходимым пособием при основательном изучении богословия. Поэтому нелишне сказать несколько подробнее о ее содержании, плане и характере. Определяя doctrinam sacram или богословие как такую науку, которая должна говорить преимущественно о Боге, о мире же и действиях человеческих – настолько, насколько они имеют отношение к Богу, а также принимая во внимание то, что Бог в отношении к миру и людям может быть рассматриваем то как причина или основа всего, то как последняя его цель, то, наконец, как путь, приводящий к этой цели, Фома Аквинат делит свою богословскую систему на три части, из коих в первой трактует о Боге Самом в Себе и как причине всего, во второй – о Боге как высшей цели всего и преимущественно человека, а в третьей – о Боге как пути, приводящем людей к этой цели. В частности же, в первой части излагает сперва учение о Боге Самом в Себе, о Его свойствах и троичности лиц, а после – учение о Нем как Творце и Мироправителе, где, касаясь частнее мира видимого и человека, входит в подробные и излишние рассуждения об этих предметах. Во второй части, имея в виду мысль о Боге как последней цели человека, он излагает весьма подробно и обстоятельно учение о том, что удаляет человека от его цели и что приводит к ней, т. е. о разного рода греховных склонностях и добродетелях, а также о законе, оправдании и благодати. В третьей, наконец, части излагается учение об

Иисусе Христе как Исккупителе мира, о Таинствах как средствах, через которые передается людям искупление, и о последних событиях мира и участии человека. В этом плане, ясно, недостает единства и внутренней связи вследствие неопределенности и неточности воззрения на предмет науки богословской. Но этот недостаток у Фомы общий со всеми схоластическими богословами, не разграничивавшими строго истин богословских от познаний естественных или философских, а также истин догматических от истин нравственных. Что же касается внешней художественности в построении системы, искусства пользования диалектическим методом при исследовании истины, ловкости и утонченности в употреблении разного рода логических приемов с целью предупредить и победить всякого рода недоумения и возражения со стороны своих противников, то в этом отношении Фома Аквинат стоит на такой высоте, выше которой уже не могла подняться средневековая схоластика. Чтобы судить о его удивительной утонченности и предупредительности в разрешении всякого рода могущих представиться недоумений относительно той или другой истины, достаточно указать на то, что он в своих сочинениях собрал три тысячи спорных вопросов и представил по поводу их пятнадцать тысяч аргументов.

Но вскоре за непомерным возвышением схоластики, а именно с XIV века, начинается ее падение благодаря суетности ее начал и мертвящей их бесплодности, так резко ставшей вынаруживаться в непрерывающейся к соблазну всех борьбе между самими схоластическими богословами (фомистами и скотистами), а также благодаря ставшему усиливаться мистическому богословскому направлению, которое сравнительно с схоластическим больше могло удовлетворять религиозным потребностям душ верующих. Это направление, нашедши для себя твердую опору в авторитете *Иоанна Бонавентуры* (doctoris seraphici – † 1274 г. <sup>147</sup>), мало чем по своей знаменитости уступавшего Фоме Аквинскому, все более и более усиливалось и разрасталось, захватывая в свою область такого рода сильных и энергических деятелей, каковы, напр., были *Иоанн Жерсон* (doctor christianissimus – † 1429), *Виклеф* (†

1384) <sup>148</sup> и Гусс († 1415 г.), пока, наконец, не легло в основу самой реформы Лютеровой, потрясшей собой до глубины как всю западную Церковь, так и ее схоластическую догматику. Для Лютера, как и для всех сторонников мистического направления, схоластическая теология была возмутительна и ненавистна. Она после изучения ее в Эрфурте под руководством эйзенахского доктора *Иодока* показалась ему такого рода теологией, в которой холодный, все анализирующий рассудок так обращается с содержанием веры, как, напр., землемер поступает с полем, стараясь вымерить в нем число саженой и футов, – теологией, в которой жил язычник Аристотель со своей логикой, диалектикой и метафизикой, – теологией, наконец, такого рода, которая совершенно оставляет в стороне практические и жизненные интересы верующего, унося ум его в область теорий и не давая сердцу его той пищи, какая дарована ему словом Божиим. Отсюда в реформе Лютеровой – безусловное отрицание всего, что было создано схоластикой для богословия на западе и стремление создать совершенно новую догматику непосредственно на одной Библии.

Но оставляя в стороне эту крайность протестантизма, вольной или невольной причиной которой послужила западная схоластика, мы обратим внимание на то, сознали ли после этого католические богословы недостатки в прежнем схоластическом направлении богословия, и если сознали их, то что сделали для освобождения от них своей богословской науки и возведения ее на высшую ступень развития и совершенствования. Нельзя сказать, особенно относительно лучших католических богословов, чтобы они теперь не признавали недостатков схоластического богословия, которые с возвышением образования так стали для многих наглядными и ощутительными. Нельзя также сказать и того, чтобы это сознание было бесплодно и не вызывало ученых деятелей на научные работы – к улучшению богословской науки. Но нужно заметить, что эти работы, вследствие испытываемой католическими богословами трудности расстаться со сроднившейся с ними схоластикой, шли колебательно, с

перерывами, и подвигались вперед медленно, хотя не безуспешно.

Уже *Еразм Роттердамский* († 1536 г.) очень ясно сознавал и другим выставлял на вид тот недостаток схоластики, что в ней давалось слишком много места для остроумной, пытливой и в то же время бесплодной деятельности разума, даже в исследовании такого рода истин, каковы превышающие разум тайны веры, тогда как в сем случае следовало бы довольствоваться только тем, чему учит Писание, не пытаясь понапрасну проникать в то, что от нас закрыто <sup>149</sup>. Подобно Еразму, *Мельхиор Канус* или *Кано* († 1560 г. – профессор богословия в Саламанке, бывший в числе других лиц на соборе Тридентинском) открывает в схоластике недостаток ясного понимания задачи богословской науки и умения соответственно с ней пользоваться пособиями разума и науки, так как схоластические богословы усиливаются каждую истину подвести под начала разума и доказать логически, не замечая того, что этим не помогают делу; а между тем на то, что могло бы принести ему существенную пользу, или вовсе не обращают, или очень мало обращают внимания, к священному, напр., Писанию обращаются слегка и понемногу, к соборам – редко, а к истории – еще реже. Вместе же с этим он пытается выяснить истинную задачу богословской науки и указать меру для употребления в ней разума в своем сочинении *Loci theologici*, где проводит ту мысль, что главным началом в теологии, основывающейся на вере, должен быть авторитет, а разум должен быть только вспомогательным ее спутником, и что задача богословской науки должна состоять не в чем ином, как в том чтобы истины, заключающиеся в откровении как бы в сокровенном виде, выводить наружу, защищать от заблуждений и освещать светом научных знаний. В виду этой задачи Мельхиор написал и отдельные богословские трактаты с целью представить другим и самый образчик научного исследования истин веры в отрешении от схоластики <sup>150</sup>. По пути, проложенному Мельхиором, твердо шли, поставив для себя задачей очистить католическую теологию от схоластики и внести в нее больше положительного, экзегетического и

исторического элемента, *Людвиг Карвайяль* <sup>151</sup>, а особенно иезуит *Мальдонад* († 1583 г.) <sup>152</sup>.

Но эти одиночные, хотя и благонамеренные, порывы католических богословов не могли произвести большего перелома в направлении западной богословской науки, тем более что время от времени усиливающееся протестантство естественно должно было обратить все внимание и энергию ученых деятелей на борьбу с ним и защиту поколебленного им католического вероучения. Материала для работ этого рода достаточно было представлено Тридентинским собором в его заключительных положениях относительно догмы католической и отрицаниях относительно нового учения протестантского. Поэтому-то католические богословы этого времени главнейшим предметом своих научных исследований становят отличительные черты вероучения между католиками и протестантами. В этом отношении обращают на себя особенное внимание по своей полноте *Disputationes de controversiis Беллярмина* († 1621 г., изд. в Риме 1581 г.). Другие же из католических богословов, при полемике не теряя из виду положительной стороны догматики, в своих научных трудах руководились Фомою Аквинатом и свои богословские сочинения писали большей частью в форме комментариев на него, напр.: *Луд. Молина* († 1600) <sup>153</sup>, *Григорий Валенский* († 1603) <sup>154</sup>, *Франц Суарец* († 1617) <sup>155</sup>, *Адам Таннер* († 1632) <sup>156</sup> и другие.

В XVII веке делается новая и решительная попытка к тому, чтобы сдвинуть католическое богословие с прежнего схоластического пути и вывести его на новый, лучший путь, на котором бы оно более могло удовлетворять требованиям своей задачи и запросам современной науки. Ее делает *Дионисий Петавий* († 1652 г.), очень хорошо сознававший недостатки в направлении и методе католической теологии и не жалевавший усердия и трудов своих для того, чтобы произвести в нем возможные улучшения. Смотря как на лишний и бесплодный груз на скопившуюся в схоластическом богословии кучу диалектических и софистических тонкостей, не только не помогавших уяснению истин веры, а скорее их запутывавших и затмевавших, он считал нужным очистить от всего этого

западную теологию, но, не изгоняя, впрочем, из нее совершенно диалектической работы мысли, как это думали сделать на первых порах протестанты, а только отводя ей здесь должное место и указывая надлежащую меру. С другой стороны, замечая в схоластическом богословии скудость библейско-экзегетического элемента, он считал необходимым дать ему здесь сравнительно с прежним гораздо больше места и видности, хотя, подобно протестантским богословам, не думал, чтобы этого одного достаточно было для полноты и твердости богословской науки. Так как, по его воззрению, христианское вероучение не заключается в одной Библии, а в церковном предании, в вероопределениях Соборов и в писаниях древнеотеческих, и так как самое понимание и правильное изъяснение Писания возможно только при пособии церковного предания, то он признавал совершенно необходимым наряду с библейски-экзегетическим элементом ввести в богословскую науку и элемент церковно-исторический и отвести ему здесь должное и видное место. Задача поэтому католического богослова должна состоять в том, чтобы богословскую науку обосновать на началах положительно-библейском и церковно-историческом, с нужным проникновением ее диалектическим элементом. В виду этой именно задачи Дионисий Петавий и написал свое весьма замечательное богословское сочинение *De theologicis dogmatibus* (1644–1650), которое вполне заслуживает того, чтобы обратить на него особенное внимание. В основу определения и распорядка богословского материала в этом сочинении положена Петавием та мысль, что теология, имея своим предметом Бога, не об одном исключительно Боге должна говорить, но и о Его делах, только рассматривая их не с той стороны, каковы они сами в себе, а с той, какой они являются произведениями или орудиями воли Божией. Вследствие этого у Петавия весь догматический материал распадается на две части, из коих первая должна содержать в себе учение о Боге Самом в Себе, а вторая – учение о делах Божиих. В частности, учение о Боге у Петавия подразделяется на учение о Боге, Его свойствах и учение о троичности лиц в Божестве. Что касается, далее, дел Божиих, то принимая во



внимание то, что Бог может быть рассматриваем как Виновник природы и благодати, Петавий делит их на два рода: на дела природы, из коих одни чисто-духовного существа (ангелы) другие – материального (вещественный мир), а иные – смешанного (человек), и на дела благодати, заключающиеся не в чем ином, как в соединении Божества с человечеством. Это соединение в лице Иисуса Христа было ипостасным, в верующих же оно может быть только нравственным, к чему средством служат Таинства, закон, благодать и добродетели, тогда как наоборот пороки лишают человека общения с Богом. Соответственно с этим вся богословская система Петавия делится на следующие десять трактатов: 1) о Боге и Его свойствах; 2) о Троице; 3) об ангелах; 4) о творении мира; 5) о воплощении; 6) о таинствах; 7) о законах; 8) о благодати; 9) о вере, надежде, любви и других добродетелях; 10) о грехе. План сочинения, хотя остроумен и лучше плана системы Ломбарда и Аквината, но не чужд их недостатков, вследствие неразграниченности догматов веры от морали и отсюда оказавшейся необходимости искусственно вводить последнюю в область догматики. Но по своему направлению и методу церковно-историческому оно составляет весьма замечательное явление и своего рода эпоху в истории католической догматики. Оно так обильно и богато догматико-историческим материалом, что и в настоящее время может служить немаловажным пособием для каждого догматиста при изучении исторической стороны догматов.

Но по новому пути, проложенному Дионисием Петавием для богословской науки, пошли немногие, и то как слабые только его подражатели. Таковы были: *Томассин* († 1697 г.), издавший свое сочинение (1680–1684) под тем же заглавием, с каким издал свое Петавий; *Фейярденций*, написавший (1692–1694) *Tractatus theologicus ex sacris codicibus et sanctorum patrum monumentis*; *Гамель*, издавший свое сочинение (1691) под заглавием *Theologia speculativa et practica juxta sanctorum patrum dogmata pertradata*; а также *Александр Намалис* († 1724), которого сочинение (изд. 1693 г.) носит название *Theologia dogmatica et moralis*. Большинство же богословов твердо

держалось схоластики, строго следуя Фоме и полагая в основу своих богословских исследований его *суммат*; некоторые же, очень немногие, следовали и Скоту. Из последователей Скота более выдающимися являются только *Фрассен* <sup>157</sup> и *Лерминье* <sup>158</sup>, а из фомистов – *Гоннет* <sup>159</sup>, *Витасс* <sup>160</sup>, *Букаст* <sup>161</sup>, *Биллюарт* <sup>162</sup>, *Турнели* († 1729 г.) <sup>163</sup>, *Готти* <sup>164</sup>, *Берти* <sup>165</sup>, *Габерт* <sup>166</sup> и другие.

Только с половины XVIII столетия благодаря обстоятельствам, благоприятствовавшим возвышению богословского образования в Германии, при Марии Терезии и Иосифе, начинается общее богословское движение против схоластики, – и в пользу поворота богословской науки на новый, лучший путь. С сознанием бесплодности для науки и жизни мертвящего духа схоластики начинают оживленные занятия двумя существеннейшими ветвями богословской науки: св. Писанием и учением отцов Церкви, а отсюда возникает стремление – обосновать тверже богословскую науку на св. Писании и предании и вместе с этим дать ей более практическое, жизненное применение через ее популяризацию, или изложение, общедоступное для большинства. В этом направлении писали свои богословские системы *Гаццанига* <sup>167</sup>, *Клюпфель* <sup>168</sup>, *Гервасий* <sup>169</sup>, *Бертиери* <sup>170</sup>, *Вист* <sup>171</sup>. Но выше их в этом отношении стояли более поздние католические богословы – *Штатлер* († 1797) <sup>172</sup>, *Либерман* († 1844) <sup>173</sup>, *Клей* († 1841) <sup>174</sup> и *Меглер* († 1838) <sup>175</sup>. Другие же под влиянием идей новейшей философии пытались проникнуть догматику философским духом для большего углубления догматов в сознание образованных людей, что большей частью делалось неудачно. Таковы, напр., были: *Циммер* († 1820) <sup>176</sup>, *Штауден-Майер* († 1856) <sup>177</sup>, *Баадер* († 1841) <sup>178</sup>, *Гинтер* <sup>179</sup> и другие.

Из новейших современных западных богословов одни держатся направления более положительно-апологетического, выработанного богословской наукой во второй половине прошлого столетия, каковы, напр.: *Перроне* <sup>180</sup>, *Пенка* <sup>181</sup>, *Кнолль* <sup>182</sup>, *Гуссет* <sup>183</sup>, *Швец* <sup>184</sup>. Другие же, как *Берляге* <sup>185</sup> и *Дирингер* <sup>186</sup> отделяют догматику от апологетики и пытаются придать ей философский характер. *Кун* <sup>187</sup> же к этому

присовокупляет в более значительной сравнительно с ними доле церковно-исторический элемент, поставляя своей задачей строго следить за церковно-историческим развитием догматов; но своей догматики он еще далеко не довел до конца <sup>188</sup>.

## § 22. Догматика протестантская

Протестантская догматика, начав зарождаться под влиянием непримиримой оппозиции против догматики схоластической, образовалась на почве строгого мистицизма, который, безусловно, отверг в католической догматике не только ее схоластику с философией, но и все то, для ограждения чего была создана схоластика, т. е. вероопределения церковные с лежащим в основе их авторитетом Церкви, и сам остался при одной Библии и своем непосредственном личном сознании, или точнее сказать чувстве, содержащейся в ней истины. Но эта почва была слишком шатка и зыбка и не могла предвещать ничего твердого и прочного в будущей судьбе протестантской догматики. Положенное в основу ее мистическое начало непосредственного личного чувства библейской истины не было, по-видимому, безжизненным и бесплодным началом, так как им было не само по себе чувство истины (в каком виде оно немыслимо), а чувство в связи с разумом, или, прямее сказать, им был самый же личный разум, только действовавший в области и под влиянием чувства. В нем, следовательно, в зародыше лежал уже самый рационализм, не имеющий недостатка в производительности. Но, понятно, что на этом основании не могла возникнуть такого рода система вероучения или догматика, которая могла бы приобрести в протестантском мире право на свою общегодность, прочность и долговечность. Как дело чисто личное, производимое под личным влиянием чувства или разума, она могла удовлетворять и в более или менее продолжительное время только тех, с личными воззрениями которых она сходилась и совпадала. Другие же, с другими личными воззрениями, в силу же этих самых воззрений должны были счесть себя вправе совершенно отвергнуть ее и противопоставить ей свою собственную новую систему вероучения, или догматику. С их же системой вероучения, в свою очередь, точно таким же образом могло быть поступлено дальнейшими, несогласными с ними, догматистами, в силу того

же законного в протестантстве основания, – права каждому руководствоваться, независимо от всякого внешнего авторитета, одним непосредственным личным внушением чувства или разума при понимании и изъяснении Библии, и т. д. Таким образом протестантская догматика, вследствие решительного отчуждения своего от авторитета Церкви, дающего общую норму вероучению и веросознанию, с самого начала появления своего осуждена была не столько на созидание свое и возрастание, сколько на распадение и разрушение. И история ее, как сейчас увидим, есть не что иное, как история непрерывной мены направлений в богословии, то мистического, то рационалистического, история непрерывного чередования систем, то ортодоксальных, то рационалистических, одна другую разрушающих и вытесняющих, история, наконец, более или менее настойчивых и искренних попыток воссоздать догму по образцу вероучения апостольской и первенствующей Церкви, но пока разбивающихся о преграды, полагаемые рационализмом, и потому остающихся безуспешными и бесплодными.

Первая протестантская догматика была написана Меланктоном (1521 г.) под заглавием *Loci theologici*, и написана в духе строго мистически-практическом, каким было проникнуто протестантство особенно на первых порах. Автор этой системы при изложении и определении членов веры ничего не хотел знать, кроме одной Библии и непосредственного сознания заключенных в ней истин (*judicium spiritus*), оставляя в стороне всякого рода внешнее руководство, учение, напр., древней Церкви и ее учителей, вероопределения Соборов и даже всякого рода рассуждения разума (*judicium rationis*), так как, по Лютеру, он слеп или глуп по самой натуре своей, почему (*judicium rationis*) стоит в противоречии с *judicium spiritus*. Целью же вероизложения Меланктонова было не то, чтобы представить теологическую догму, имеющую служить общей нормой веры для каждого протестанта, а то, чтобы выставить на вид и сделать исключительным предметом внимания каждого практическую сторону в учении христианском, которая должна возбуждать и воспитывать в каждом живую веру в Спасителя и

Его благодеяния. Потому-то автор *Locī* как бы только мимоходом и для соблюдения только формы слегка касается такого рода членов веры, каковы: о Боге, троичности лиц, о творении и т. п., – совершенно в тени оставляя эти истины, и замечая, что они суть тайны, которые более должны быть чтимы, чем исследуемы. Что же касается членов веры сотерологического и антропологического характера, то их освещает он особенным светом с целью обратить на них исключительное внимание читателя; так как, по его мнению, нельзя быть и христианином, не зная Христа, а зная Христа – значит сознавать в себе силу греха и необычную важность того, что сделал для нашего спасения Христос, и твердо и непрестанно помнить и ценить это одно, не пускаясь, подобно схоластикам, в излишние рассуждения, напр., относительно двух естеств в лице Иисуса Христа и способов их соединения. Потому-то автор *Locī*, обставляя каждый член веры соответствующими местами Писания с целью обратить на них внимание читающего, требует от последнего при понимании Писания руководиться одним непосредственным чувством – *judicio spiritus*, совершенно отрешаясь от суждений разума *judicio rationis*, – даже в таких случаях, когда в Писании встречается что-либо, представляющееся несогласным с разумом. В подобных случаях, по Меланхтону, следует безусловно придерживаться мысли Писания и принимать ее с молчаливой покорностью, совершенно отказавшись от попыток соглашать мысль Писания с разумом <sup>189</sup>. Поэтому-то он предостерегает читающего Писание от руководства всякого рода схоластическими комментариями, так как они содержат *pro Christi doctrina aristotelicas argutias*, так как в них есть много такого, что исходит от философии и сокровищ разума, и что прямо противоречит *judicio spiritus*.

Но понятно, что Меланхтон ненадолго мог удержать свою и других богословствующую мысль на этом начале *judicii spiritus*, отрешенном от свободного и живого участия разума. Разум успел очень скоро заявить свои права на то значение, какое отдавалось не по праву *judicio spiritus*, не имеющему никакого смысла в разобщении с разумом. Непрерывные разногласия и

споры между протестантскими богословами, породившие на первых же порах в протестантском обществе многие партии или секты, наглядно убедили Меланхтона в том, что напрасно было бы пытаться вытеснить совершенно разум из области теологии и что если можно было чего пожелать здесь, то разве введения в силу такого начала, которое бы составляло собой некоторый противовес неудержимой свободе разума и протестантскую догму, по возможности, оберегало от его разрушительного действия. Под влиянием такого рода воззрений, как должно полагать, Меланхтон и дал совершенно другой вид своим *Locī theologici* во втором (1535 г.) и третьем (1543 г.) издании, где он во многом изменяет своей прежней крайне протестантской точке зрения и склоняется отчасти на точку зрения католических теологов. Не говоря о том, что здесь уже отрицается пункт вероучения о безусловном предопределении и много смягчается прежнее жесткое учение о силах и свободе человека, замечаем еще здесь ту характеристическую особенность, что в распределении догматического материала не делается уже прежнего столь резкого разграничения сотерологических и антропологических истин от истин теологических в ущерб значимости последних. Кроме того, автор не представляется здесь прежним противником разума, философии и науки и своему настоящему труду сообщает сравнительно с прежним более научный вид и характер. К этому нужно присовокупить еще то, что он к древнеучительским свидетельствам Церкви католической не относится с прежним презрением, а даже и сам пользуется ими, конечно, настолько, насколько они сходились с его религиозными убеждениями. Но что особенно замечательно, то это то, что он для упрочения предлагаемого им учения начинает обращаться, чего прежде вовсе не замечалось, к *consensum ecclesiae*, разумая под Церковью виртембергскую протестантскую и другие, соединенные с ней по вероучению, общины. Это, впрочем, не то значит, чтобы Меланхтон отступался от своего строго протестантского библийски-практического (субъективного) начала и намерен был кроме него допустить другое высшее и правящее им начало в Церкви. Он этим хотел выразить только

то, что *consensus ecclesiae*, равно как и все другое, относящееся к вероучению христианскому, напр. учение древнейших учителей, должно служить только выражением, или свидетельствованием, и гарантией истинности того библийски-практического (субъективного) начала, которое положено было в основу протестантства и за которое стоял же, сильно стоял Меланхтон, как и Лютер. Во всяком случае, ясно и несомненно то, что Меланхтон уже сам очень опасался за плодотворность на дальнейшее время этого начала, а также за прочность и целостность того, что было доселе на нем духом протестантства создано, и потому создавал настоятельную нужду в начале церковном – *consensus ecclesiae* как таком, которое одно могло сберечь и упрочить здание протестантства.

В этом духе писали свои догматические исследования и следовавшие за Меланхтоном протестантские богословы второй половины XVI века – *Стригель* <sup>190</sup>, *Зельнеккер* († 1592 г.) <sup>191</sup>, *Гербранд* († 1600) <sup>192</sup>, *Гафенреффер* († 1617 г.) <sup>193</sup> и *Хемниц* († 1586 г.) <sup>194</sup>. Все они в виду грозившего протестантству распада на мелкие секты, а особенно Хемниц, трудились над подготовлением и выработкой для него такой вероисповедной формы, которая бы, находясь в согласии с верованиями представительного большинства, могла по возможности гарантировать его будущность, результатом чего и была *formula concordiae*.

Главной же задачей протестантских богословов XVII века было не что иное, как то, чтобы выработанное и определившееся в *formula concordiae* лютеранское учение оградить научной формой и через это закрепить навсегда за ним значение несомненной и общепринятой в протестантском мире догмы. И что весьма замечательно, средством для этого была употреблена та же самая схоластика, против которой так ожесточены были первые двигатели протестантства. Из нее протестантские богословы заимствовали не материальное ее содержание, а одну внешнюю, научную форму, что делали, конечно, потому, что эта долговечная форма казалась им более всего пригодной для их цели документировать в мире протестантском и уберечь от разрушения ту догму, которой



всегда грозила и могла впредь грозить опасность со стороны ничем не сдерживаемого религиозного свободомыслия, возведенного самим же протестантством на степень закона и права. Из протестантских богословов этого рода после *Гуттера* († 1619 г.)<sup>195</sup> и *Иоанна Гергарда* († 1637)<sup>196</sup> обращают на себя особенное внимание *Каликст* († ок. 1657)<sup>197</sup>, *Николай Гуний*<sup>198</sup>, *Кениг* († 1664)<sup>199</sup>, *Каловий* († 1686)<sup>200</sup>, *Квенштедт* († 1688)<sup>201</sup>, *Музеус* († 1681)<sup>202</sup> и *Байер*<sup>203</sup>, которые в своих теологических системах формальную сторону схоластики довели до высшей степени искусства, отчетливости и даже художественности, оставаясь строго верными духу протестантской ортодоксии.

Но с этими оковами схоластики, сковавшими собой лютеранскую догму, недолго могла мириться протестантская богословствующая мысль, не могшая расстаться с привившимся к ней сознанием за собой права автономии в делах веры. Уже с последней трети XVII столетия она вступает в борьбу за свою свободу со схоластикой и ведет ее время от времени все упорнее и решительнее, будучи более и более поддерживаема и укрепляема в ней влиянием свободомыслия английского деизма и новейшей философии, ставшей получать популярность в вольфианских школах. Борьба же эта сопровождается разрывом протестантской теологии сперва со схоластикой, а после – и с самой церковной догмой, вслед же за церковной догмой – и с самим св. Писанием, а заканчивается превращением самой теологии в систему рационализма.

Первый шаг к этой крайности был положен в пиетизме, который стремился к совершенному обособлению религиозного сознания или убеждения от всяких внешних руководств или пособий. Оставив совершенно в стороне церковное учение, он весь на первых порах сосредоточивался на св. Писании и не пренебрегал научными средствами при изучении его; но располагая своих адептов чтить в Писании только средство к пробуждению и воспитанию религиозного чувства и убеждения, он мало-помалу стал воспитывать в них то воззрение, что Писание должно быть совершенно отделяемо от религиозного верования: тогда как Писание есть дело истории, верование

должно быть делом одного личного, ни от чего внешнего не зависящего убеждения. К этому странному воззрению поборников личной религиозной свободы привели и вошедшие после Буддея († 1729)<sup>204</sup> и Пфаффа († 1760)<sup>205</sup> в науку богословскую историко-научные исследования христианского вероучения. Они считали возможным и нужным отделить верование и от церковного учения, так чтобы последнее принадлежало одной истории, а первое было делом одного личного религиозного убеждения. Как на представителя этого богословского направления можно указать на Землера († 1791 г.)<sup>206</sup>, который до противоположности доводил разделение между исторической стороной религии и личным религиозным убеждением. В лицах, силившихся противодействовать этому направлению через попытки согласить церковно-историческое вероучение с личными религиозными верованиями и убеждениями, не было недостатка. Таковы, напр., были: Канц<sup>207</sup>, Шуберт<sup>208</sup>, Баумгартен<sup>209</sup>, Грунер<sup>210</sup>, Карповий<sup>211</sup> и Рибовий<sup>212</sup>.

Но напрасны были усилия приостановить протестантскую теологию на том шатком и опасном пути ее автономического религиозного сознания, по которому она с такой неудержимой силой стремилась, чтобы пройти его всецело и дойти до его конца, каковым должно было быть не что иное, как совершенный, открытый рационализм. Тем безуспешнее должны были оказываться попытки этого рода, что уже наступало время, когда рационалистический дух века после одиночных своих предвестников Кнутцена, Диппеля († 1734) и Эдельманна († 1767), нашедши себе философское выражение в популярной философии Мендельсона († 1786), Николаи († 1811) и других, стал проникать собой все сферы общественной жизни, когда мерой всего сделалось одно рациональное, а что касается до положительного, сбереженного историей, то оно или совершенно отодвигалось на задний план и наказывалось презрением, или настолько получало значения, насколько подходило под мерку рационального. Теология протестантская, не имея в себе нужных сил для противодействия этим внешним вредным влияниям и кроме того в своих собственных началах

заклячая много общаго и сроднаго им, естественна и сама, в силу хода вещей, должна была низринуться в пропасть рационализма. И вот с 1780 года господствующим явлением в протестантской теологии становится рационализм. Протестантские богословы теперь прямо и открыто мерилom и верховным судьей в религии признают один разум, снимая с христианской религии печать всего сверхъестественнаго и ставя ее наряду со всеми натуральными религиями; они только дают ей значение настолько, насколько она может отвечать требованиям разума и естественной нравственности, которую они, оставляя неприкосновенной, берут под свою защиту и во имя ее требуют веры в Бога и бессмертие души. Если же, далее, не отрицают совершенно значимости положительной и исторической стороны христианства, то ей опять настолько придают значения, насколько она, по их воззрениям, отвечает требованиям разума и присущаго ему нравственного идеала; в Иисусе Христе они видят и чтят только божественнейшаго человека, в совершенном же Им деле и Его Церкви видят и почитают одно отображение здесь своего нравственного идеала, а Его учение принимают и уважают только за то, что оно соответствует требованиям разума. Догматическими представителями этого натурально-рационалистическаго направления были *Теллер* († 1804) <sup>213</sup>, *Генке* († 1809) <sup>214</sup>, *Эккерман* <sup>215</sup>, *Вегшайдер* (1849) <sup>216</sup>. Против них для противодействия их направлению выступили на защиту христианства со своим противоположным, так называемым супранатуралистическим, направлением *Дедерлейн* († 1792) <sup>217</sup>, *Морус* († 1792) <sup>218</sup>, *Шторр* († 1805) <sup>219</sup>, *Штевдель* († 1857) <sup>220</sup>, *Ган* († 1863) <sup>221</sup> и другие. Но они, расходясь с рационалистическими теологами в своем основном воззрении на религию как на дело вышенатуральное, на практике являлись мало от них разнящимися, при усилии одним разумом поддержать то, что тем же разумом разрушалось. Поэтому излишними и безуспешными оказывались попытки некоторых теологов примирить между собой представителей натуралистическаго и супранатуралистическаго направлений, образовав из них третье среднее – рационалистически-

супранатуральное направление. Такого рода стремлениями, в основе которых лежало то убеждение, что все супранатуральное должно быть согласно с разумом, руководились теологи этого среднего направления – *Аммон* († 1849)<sup>222</sup>, *Шотт* († 1835)<sup>223</sup>, *Бретшнейдер* († 1848)<sup>224</sup> и другие. Но их супранатурализм в существе дела был не что иное, как только видоизмененный рационализм.

Рационализм, таким образом, проник до глубины всю протестантскую теологию, так что на его сторону заметно склонились даже те из протестантских теологов, которые, по видимому, хотели отстоять за христианской религией ее сверхъестественный характер. Почти все протестантские теологи этого времени перестали питать прежнее благоговейное чувство к авторитету Писания и, подобно философам, стали обращаться за решением всех вопросов и недоумений к одному разуму и на его решение смотреть как на суд последней и высшей инстанции в делах веры. Поэтому ничего не было удивительного в том, что после этого теология протестантская совершенно слилась в одно с философией, которая взяла под свой покров и защиту то, что выработал теологический рационализм по отношению к религии, но чего еще не успел он ни доказать, ни развить. К такому направлению философии сильный толчок дан был *Кантом* и *Фихте*, из коих первый своей критикой доказательств истины бытия Божия сильно поколебал веру в возможность достоверного богопознания, а затем – в возможность самой религии не только христианской, но и натуральной, а последний ниспровергал ее в самом основании, положительно отвергнув все то, чего не может знать наш дух и что не есть наше я. Представителями его были знаменитейшие из философов начала этого столетия – *Шеллинг* († 1856 г.)<sup>225</sup> и *Гегель* († 1831)<sup>226</sup>, которые, как казалось, одинаково стремились к тому, чтобы оправдать не только всякую вообще, но и по преимуществу христианскую, религию и много сделали для этого громкого и художественного в своих идеалистических построениях, но мало полезного и пригодного. Шеллинг религию производил из внутренней природы самого абсолютного существа, которое, по внутренней необходимости

езде на всех степенях бытия проявляя себя соответственным образом, достигает высшей степени своего самооткровения в религиозном сознании человека. На религию поэтому он смотрел как на существенное и необходимое явление в истории человечества, в которой христианство представляет собой высшую степень самооткровения Божия и высшую форму религиозной жизни. И Гегель видел в религии необходимое в истории человечества явление, так как, по его мнению, абсолютный дух, ищущий высшей и более соответственной формы для своего проявления, здесь только находил ее в более или менее ясном и полном сознании своего божества, в каком-то отношении религия христианская, по Гегелю, как религия по преимуществу сознания единства Бога с человеком, есть самая высшая и совершеннейшая. Для оправдания своих воззрений как Шеллинг, так и Гегель пытались согласить с ними учение Писания, к свидетельствам которого поэтому неоднократно обращались. Но напрасны были их усилия согласить несогласимое, так как в основе всех их религиозных воззрений вместо христианского представления о личном Боге лежало пантеистическое о Нем представление то как о таком абсолютном существе, которое Само по Себе не может жить отдельно от мира и для своего существования и проявления имеет существенную нужду в мире, то как о таком абсолютном Духе, который Сам в Себе есть одно чистое понятие, а личного бытия своего достигает только в духе человеческом. Впрочем, эта особенность, характеризующая теологические воззрения Шеллинга и Гегеля, не настолько была выпукла и заметна особенно у Гегеля, чтобы ее сразу можно было с точностью определить и по достоинству оценить. Поэтому-то на первых порах многие (из составляющих так называемую правую сторону) даже восторгались системой Гегеля, предполагая найти в ней самую твердую и несокрушимую опору для оправдания истинности как религии вообще, так в особенности религии христианской. Под влиянием этого впечатления Дауб († 1836 г.)<sup>227</sup> и Маргейнеке († 1846)<sup>228</sup> предприняли на себя труд даже оправдать и все исторически развившееся церковное вероучение, думая достигнуть этого через осмысление его

главной мыслью гегелевской теологии. Только (стоявший во главе на левой стороне) *Штраус* († 1876 г.) успел наглядно показать и доказать <sup>229</sup> всем поборникам Гегеля из-за интересов веры христианской, что им совершенно напрасно ожидать чего-либо другого для христианства от философии Гегелевой, кроме одного его низвращения и окончательного разрушения. После же этого скоро прошло обаяние, внушаемое доселе всеми гегелевскими воззрениями, и самая система его быстро стала склоняться к своему падению и разрушению, оставившему после себя одни огромные и величественные развалины.

Между тем, в противоположность этому идеалистическому направлению, почти наряду с ним возникает другое мистико-нравственное направление философии – тоже с целью послужить интересам религии и теологии. Главный толчок и ему, равно как идеалистическому направлению, был дан Кантом же, который, отрицая возможность обосновать богопознание и религию на началах теоретического разума, побуждал этим защитников веры искать опоры для себя в других областях жизни духа человеческого, а утверждая при этом уместность веры в Бога и религии как требований практического разума, тем самым вызывал их обратить особеннейшее внимание на ту сторону религии, которая была доселе оставляема в тени и небрежении рационализмом, а именно на ее жизненное отношение к человеку, в котором она являет себя неоспоримым фактом, получающим право на свое существование и неотъемлемое значение. На эти запросы, вызванные воззрением Кантовым на религию, была весьма удачным ответом так называемая философия веры *Якоби* († 1819 г.), который успел твердо поставить перед всеми на вид и заставил признать за истину то, что вера имеет свою особенную, отличную от разума, область, находя для себя основание в своем собственном душевном органе, а именно в присущем духу чувстве сверхъестественного и бесконечного, и что поэтому она, несмотря на то что не может быть доказываема из разума, имеет за собой неоспоримую достоверность и ничем непоколебимую значимость, находя основание для этого в себе самой, в своей непосредственности и в своей жизненности и

живучести, стоящих выше всякого рода колебаний и сомнений. Но воззрение на религию Якоби, само в себе верное и неоспоримое, в своем дальнейшем развитии тоже не избежало крайности, дошедши до совершенного отособления веры как опирающейся на чувство, от знания как утверждающегося на разуме. Этот дуализм между верой и знанием, между чувством религиозным и разумом был развит *Фрисом* († 1843 г.), а применен к догматике *де-Ветте* († 1849) <sup>230</sup>. Но собственно представителем этого направления, доведшим его до последней крайности, явился *Шлейермахер* († 1834 г.) <sup>231</sup>, силившийся совершенно отделить веру от знания и утвердить религию на одном религиозном чувстве вне всякой зависимости от разума. Религия, по Шлейермахеру, не есть дело разума и философии, а чувства или вкуса по отношению к бесконечному, проявляющему себя в природе и духе, и она состоит не в чем ином, как в чувстве абсолютной зависимости от бесконечного. Знание здесь вовсе не имеет и не должно иметь места, так как усилие познать Бога должно сопровождаться усилием мысли через воздействие на Него уравнивать Его со всеми другими предметами мышления, а это значило бы подорвать в основе самое чувство абсолютной зависимости от Него, или, что то же, религию. Всякая поэтому религия, не исключая и христианской, есть религия неведения высочайшего предмета своего почтения. Впрочем, Шлейермахер впоследствии (1821 г.) изменил несколько свой взгляд как на религию вообще, так и в особенности на религию христианскую, признав за ней абсолютное значение в том отношении, что в ней чувство зависимости от Бога, выражавшееся обыкновенно в дохристианском мире в грубо чувственной форме, получило новую, высшую форму, и получило ее именно через ту новую жизнь, какую даровал своей Церкви Христос, и Сам обладавший полнотой Богосознания и передавший его в известной степени и другим <sup>232</sup>.

Система *Шлейермахера* и система *Гегелева* представляют собою последние крайности, до каких только когда-либо могла прийти протестантская теология. Замечательно, что система Гегелева представила в себе не что иное, как только крайнее

развитие того самого воззрения на божество, которое положено было в основе учения Кальвина о Боге как безусловном устроителе спасения человека, перед которым воля последнего и, следовательно, сам он не имеет никакого смысла и действительного значения. Система же Шлейермахера, в свою очередь, была не чем иным, как только крайним развитием того религиозно-мистического воззрения, которое на первых порах было положено в основу лютеранства, то есть что в деле веры нужно совершенно независимо от разума руководиться одним непосредственным сознанием или чувством истины, возбуждаемым в нас чтением Библии. Идти дальше того, до чего здесь дошла протестантская теология, оказывалось уже почти невозможным, поэтому натуральнее всего было протестантским теологам в виду поразительного обнаружения несостоятельности своих начал, вместо того чтобы пытаться идти вперед, возвратиться назад к прошедшему и здесь поискать чего-либо более твердого и прочного для восстановления и упрочения своей догматики. И вот с 30-х годов настоящего столетия действительно стал замечаться поворот в направлении протестантского богословия, следуя которому богословы без прежнего предубеждения и небрежения обращаются не только к прошедшему своей лютеранской общины, но и к давно прошедшему Церкви апостольской и первых веков христианства, не только прибегают к учению своих древних символов, но и к вероучению древнейшей Церкви Вселенской, и таким образом мимо сознания своего и воли начинают признавать важное значение за началом церковности, видя в нем одну силу, могущую возобновить догматику по образцу вероучения апостольской и древневселенской Церкви, к чему, собственно, и стремилась на первых порах реформа Лютера, но чего не успела сделать. Это направление получило название *конфессионального* и стало более и более входить в силу в позднейшем протестантском богословии. Впрочем, не все протестантские богословы одинаково склонялись и склоняются в пользу этого направления. Тогда как одни совершенно передаются на его сторону, решившись покончить связь с прежними



направлениями теологии, другие, не отказываясь следовать в существенном за ними, считают при этом полезным и необходимым воспользоваться лучшими, доселе добытыми научными результатами, чтобы достигнуть через это в догматике гармонического единства рационального с положительным, философского с конфессиональным. Начало этому направлению, получившему название *посредствующего* или *примирительного*, положили: *Газе* <sup>233</sup>, *Нитш* († 1868 г.) <sup>234</sup>, *Твестен* <sup>235</sup> и *Швейцер* <sup>236</sup>, продолжали же твердо следовать ему *Лянге* (р. 1802) <sup>237</sup>, *Эбрард* (р. 1818) <sup>238</sup>, *Шенкель* (р. 1813) <sup>239</sup>. Конфессионального же, или церковного, направления по преимуществу держались и держатся *Мартенсен* (род. 1808 г.) <sup>240</sup>, *Филиппи* (р. 1809) <sup>241</sup>, *Томазий* (р. 1802) <sup>242</sup>, *Геппе* <sup>243</sup>, *Шмидт* <sup>244</sup>, *Канис* (р. 1814) <sup>245</sup> и другие.

Заметим, наконец, что многие из протестантских теологов довольно трудились и продолжают трудиться для разработки истории догматов. Из них более известны: *Мюншер* († 1814) <sup>246</sup>, *Фридрих Мюнтер* († 1830) <sup>247</sup>, *Августин* († 1841) <sup>248</sup>, *Л. Бертольд* († 1822) <sup>249</sup>, *Баумгартен-Крузиус* († 1843) <sup>250</sup>, *Енгельгардт* († 1855) <sup>251</sup>, *Карл Мейер* († 1860) <sup>252</sup>, *Баур* († 1860) <sup>253</sup>, *Гизелер* († 1854) <sup>254</sup>, *Неандер* († 1850) <sup>255</sup>, *Христоф. Руд. Гагенбах* (род. 1801 г.) <sup>256</sup> и *Нитш* (р. 1832) <sup>257</sup>.

Заканчивая этим краткий исторический обзор догматики на западе, мы невольно приходим к тому несомненному убеждению, что причина фальшивого, безжизненного и бесплодного направления католической догматики заключалась не в чем ином, как пренебрежении ею и забвении внутренних исторических связей с вероучением, веросознанием и духом древней Вселенской Церкви; причиной же всякого рода колебаний и поражающих крайностей в направлении догматики протестантской было не что иное, как совершенная потеря и перерыв этих связей. То и другое, как мы видели, более или менее ясно стало сознаваться как католическими, так и протестантскими догматистами, и это сознание, в свою очередь, стало располагать тех и других к более внимательному и тщательному изучению истории вероучения древней

христианской Церкви. Тем более здесь должен находить для себя православный догматист побуждений к тому, чтобы излагать свою науку во внутренней и неразрывной связи с вероучением древней Вселенской Церкви, духу веры которой он всегда был и остается верным.

## § 23. План и разделение науки

Определивши предмет своей науки и ее задачу, а также ознакомившись с теми способами, средствами и пособиями, при помощи которых она более или менее успешно может быть достигаема, мы теперь можем приступить к изложению самой науки. Спрашивается только, какому же плану мы должны будем следовать и в каком порядке расположим весь материал нашей науки? План или распорядок предметов нашей науки, который представляется нам более других простым и естественным и которому мы поэтому намерены следовать, будет следующий. Так как главный предмет нашей науки есть Бог, мысль о котором должна проникать собой и централизовать около себя все ее содержание, и так как, далее, Бог может быть рассматриваем нами не иначе, как с двух сторон: или Сам в Себе, или в Своем явлении тварям, – то соответственно с этим наша наука естественно должна будет иметь две части, из коих в первой имеет быть изложено учение о Боге в Самом Себе, а во второй – учение о Нем в явлении Его тварям. В частности же эти две части нашей науки могут быть подразделены на следующие главные отделы.

Так как учение о Боге в Самом Себе слагается из учения о Нем как едином по Своему существу и как в то же время троичном по Своим Лицам, то первая часть нашей науки естественно распадается на два отдела, из коих в первом должно быть изложено учение о Боге едином по существу, а во втором – учение о Боге троичном в Лицах.

Что касается до подразделений второй части нашей науки, то за основание этому должны быть приняты те главные стороны, с каких может и должен быть рассматриваем нами Бог в Его явлении тварям, или в Его к ним отношении. А так как таких сторон здесь может быть замечено три, а именно: Бог может быть рассматриваем или как Творец мира, положивший начало его бытию, или как Промыслитель, продолжающий его бытие и направляющий к Своим целям, или, наконец, как Выполнитель Своих судеб о мире, имеющий привести его к

определенному Им для него концу или назначению, – то соответственно с сим вторая часть нашей науки имеет быть подразделена на три отдела, из коих в первом будет изложено учение о Боге – Творце мира, во втором – о Боге – Промыслителе мира, а в третьем – о Боге – Выполнителе своих судеб о мире.

Кроме того, так как мы считаем необходимым независимо от общего рассмотрения творческих и промыслительных отношений Бога к миру подвергнуть особеннейшему рассмотрению те же действия Божии по отношению к чистым духам и людям, что требуется как особенной близостью и важностью для нас, так и многосодержательностью этого предмета, то на этом основании в отделе о Боге – Творце мира предполагаем сделать следующие подразделения: сперва изложить учение о Боге как Творце мира вообще, а потом – учение о Нем как Творце в особенности мира чистых духов и рода человеческого. Подобное же подразделение, соответственно своему предмету, будет принято нами и во втором отделе второй части нашей науки, в котором будет излагаться учение о Боге – Промыслителе мира. Что же касается последнего, или третьего, отдела второй части, в котором имеет быть изложено учение о Боге – Выполнителе Своих судеб о мире, то вышеозначенное подразделение в нем может и не иметь места, вследствие заметной скудости его содержания.

Таким образом, общий план и главный распорядок содержания нашей науки имеет быть таков:

*Часть первая.*

О Боге в Самом Себе.

Отдел 1. О Боге едином по существу.

Отдел 2. О Боге троичном в Лицах.

*Часть вторая.*

О Боге в явлении Его тварям.

Отдел 1. О Боге – Творце мира.

I. О Боге – Творце мира вообще.

II. О Боге – Творце мира в особенности:

а) мира чистых духов и б) человека.

Отдел 2. О Боге – Промыслителе мира.

I. О Боге – Промыслителе мира вообще.

II. О Боге – Промыслителе в особенности:

а) мира чистых духов, б) человека.

Отдел 3. О Боге – Выполнителе судеб Своих о всем мире и роде человеческом.

К этому мы должны еще присовокупить, что так как определенное и положительное учение о Боге необходимо предполагает в основе своей веру в бытие Бога, а также в известного рода возможность Его знания при Его непостижимости, то мы почитаем необходимым изложению самого учения о Боге предпослать в виде предварительных, или основных, догматических истин, вводящих собой в область богопознания, изложение учения о бытии Божиим, о возможности богопознания при непостижимости существа Божия и о самых способах богопознания.

**Предварительные или основные догматические истины, вводящие собой в область вероучения христианского**

## § 24. I. Истина бытия Божия

Первая истина, которая должна прежде всех других истин веры подлежать рассмотрению нашему, есть истина бытия Божия. Она лежит в основе всего вероучения и необходимо им предполагается. Без веры в бытие Божие немислима вера, ни вера в единого Бога, ни вера в Творца и Вседержителя, и все остальное, что предлагается о Боге в символе веры. Если, по слову апостола, требуется, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть (Евр.11:6), то не меньше и от приступающего к изучению и познанию того, что касается Бога, требуется, чтобы он имел полную уверенность в Его бытии.

Но будучи первой между истинами веры, истина бытия Божия, как сейчас увидим, и по мысли откровения, и по учению древних пастырей Церкви, есть первая и между всеми другими истинами, присущими сознанию человеческому. Потому что она нераздельна с самой природой сознания, а потому в известном отношении предваряет собой самое его развитие и во всех видах и на всех ступенях этого развития всегда является как уже готовая и наперед данная истина. Именно поэтому она оказывается настолько твердой и непоколебимой в своем собственном натуральном основании, что делает совершенно неуместными и излишними всякого рода со стороны разума попытки дать для нее другое какое-либо более прочное основание, чем то, на котором она самой натурой утверждена; хотя, впрочем, в то же время она не отстраняет услуг со стороны разума и опыта к своему подтверждению и оправданию, так как через это из своего первоначального состояния неясной и безотчетной непосредственности может быть возведена на степень посредствуемого разумом, ясного и отчетливого убеждения.

## § 25. Учение о ней откровения

В св. Писании истина бытия Божия всегда и везде предполагается общеизвестной и несомненной для каждого, почему в нем нигде не замечается предположенного намерения доказывать эту истину как неизвестную и сомнительную посредством других известных и несомненных истин. Оно начинается словами: *«В начале сотворил Бог небо и землю...»* (Быт.1:1), т. е. прямо с изображения одних дел Божиих, причем, конечно, предполагалось, что самое бытие Божие должно было быть для каждого известным и несомненным. Тем же предположением проникаются все идущие через Ветхий Завет обличения в многобожии и идолопоклонстве, направляемые не против отсутствия у язычников веры в бытие Божие, а против только ложного применения этой веры к действительности. И апостол Павел укорял язычников не за то, что они вовсе не знали Бога, а за то, что они *«познав Бога, не прославили Его, как Бога»* (Рим.1:21), этим ясно показывает свою уверенность в том, что всем им одинаково с иудеями была обща вера в бытие Божие. Вообще в св. Писании вера в бытие Божие настолько представляется близкой и родственной духу человеческому, что без нее вовсе немислим человек, насколько он есть человек как разумное создание Божие, так что если он теряет эту веру, то не иначе как вследствие потери или низвращения своей разумной природы. Только безумный говорит в сердце своем: нет Бога (Пс.13:1, 52:2).

Где же, по учению откровения, основание для веры в бытие Божие, откуда дух человеческий почерпает неотразимую и ничем не искоренимую уверенность в этой истине? Оно заключается, с одной стороны, в богоподобной природе духа, по которой он, будучи близок к Божеству и даже в некотором отношении родственен с Ним, а также обладая способностью познавать Божество, не может не стремиться приблизиться к Нему и не ощущать присутствия и силы Его, когда Он открывается ему, а с другой – в особеннейшем отношении к духу самого Божества, по которому Оно, будучи ближе к нему,



чем ко всем неразумным тварям, через самое свое близкое присутствие и силу непрерывно дает ему знать о Себе, а вместе с этим и сообщает ему несомненную уверенность в своем бытии. *«Сотворил же есть, – говорит о Боге ап. Павел, – от единыя крове весь язык человек... взыскати Господа, да поне осяжут Его (ψηλαφήσειαν) и обрящут, яко не далече от единого коегождо нас суща: о Нем бо живем и движемся и есмы... Сего бо и род есмы»*(γενος ἐσμέν) (Деян.17:26–28). По мысли апостола, назначение каждого человека, созданного Богом, и состоит в том, чтобы искать и находить Господа, средством к чему должно служить ему осязание, но, конечно, не чувственное, для которого неуловимо присутствие Божества, а душевное. И этому Бог, Которого мы *«род есмы»*, не только не препятствует, а напротив всячески способствует. Он недалек от каждого из нас, и не только недалек, но и близок к нам, и так близок, как ничто другое не близко к нам; о нем (ἐν αὐτῷ) *«бо живем, и движемся и есмы»* (Деян.17:28). Итак, насколько мы чувствуем в себе свою собственную жизнь, настолько не можем не чувствовать присутствие и близости к себе Того, от Кого она истекает, и к Кому она по закону своего сродства непрерывно устремляется; *«никто же бо нас себе живет... аще бо живем, Господеви живем»* (Рим.14:7,8). Насколько, далее, испытываем мы в себе силу движений нашей собственной жизни, настолько опять не можем не испытывать близкой к нам и присносущной силы Того, Кто источает из Себя и непрерывно поддерживает все наши силы. Наконец, по мысли апостола, насколько вообще мы ощущаем в себе благо своего бытия, настолько не можем в то же время не ощущать близости к нам и не уверяться в бытии Того, от Кого исходит благо нашего бытия и Кем оно поддерживается в каждую свою минуту.

Какая же в душе нашей есть сила, по которой мы, чувствуя свое сродство с Богом, необходимо влечемся, тяготеем к Нему или, по слову апостола, ищем Его? Какая в духе нашем есть способность, при посредстве которой мы могли бы, насколько это возможно, непосредственно касаться присносущной силы и действий Божества, непосредственно ощущать и как бы осязать их и таким образом получать несомненную уверенность в бытии

Его? Рассудок – сила нашего мышления – не способен сам собой ни устремляться к сверхчувственному, ни непосредственно ощущать или осязать его действий, а ко всему этому способно одно сердце, в котором, по слову премудрого, «исходища (источники) живота» (Притч.4:23). Сердце одарено непреодолимой силой влечься и тяготеть к Божеству, устремляя к Нему вместе с собой всю душу. Сердце способно не касаться только одной поверхности духовной жизни, а погружаться в самую глубину ее, и непосредственно испытывая всю ее силу, полноту и благо, вместе с этим невольно испытывать присутствие и силу Того, о Ком живем, и движемся, и есмы. Сердце одно, следовательно, и может дать нам, и на самом деле дает нам, осязательное уверение в бытии Божиим, если только, конечно, оно живет жизнью здоровой, или нормальной. Потому-то и сам Бог сердце человека избирает местом для своего слова о любви (Втор.30:14) и свой закон естественный, долженствующий каждому свидетельствовать о Нем, пишет не на чем-либо ином, а на сердцах людей (Рим.2:15). Потому-то, далее, самая вера в Бога в Писании приписывается не чему-либо иному, а сердцу (Рим.10:10), равно как и неверие или потеря истинного понятия о Боге приписывается тому же сердцу, только находящемуся в состоянии или омрачения и развращения, или совершенного ожесточения и окаменения. Псалмопевец безумные помыслы безбожника, решающегося отрицать бытие Божие, поставляет в прямой зависимости от его испорченного и развращенного сердца (Пс.13:1–3). Апостол Павел причину заблуждения язычников, которые, познав Бога, не прославили Его как Бога, осуетившись своими умствованиями, полагает в том, что омрачилось их неразумное сердце (Рим.1:21). И Сам Спаситель неверие иудеев, если не в Бога вообще, то в Его посланничество от Бога как Сына Божия, объяснял той же причиной – огрубением и окаменением сердец их (Мф.13:15; Мк.6:52, 8:17; Ин.12:40). Между тем как от большей или меньшей степени огрубения и очерствения сердца происходит большая или меньшая потеря в нем чувства как присутствия Божества, так и уверенности в Его бытии, в сердце неиспорченном и добром, наоборот, по мере его нравственного

очищения и просветления, более и более развивается чуткость и восприимчивость к действиям на него Божества, а вместе с сим и вера в бытие Его постепенно восходит в нем до несомненной очевидности и непоколебимой уверенности. По обетованию Христову, «чистые сердцем... Бога узрят» (Мф.5:8). «Всякий любящий... – и по словам ап. Иоанна, – *знает Бога*» (1Ин.4:7). «Но кто любит Бога, – говорит ап. Павел, – *тому дано знание от Него*» (1Кор.8:3).

Полагая, таким образом, главное основание для уверенности в бытии Божиим во внутренней природе нашего духа, по которой он вопреки ее назначению не может не иметь в себе чувства Божества и веры в Его бытие, откровение кроме этого внутреннего способа указывает и на другой, а именно на внешний способ убеждения в этой истине, проистекающий из рассматривания видимого мира. По его мысли, этот способ должен подтверждать и восполнять собой внутренний способ, служа вместе с ним одной цели – развитию и упрочению в духе человеческом того чувства Божества, которое присуще ему по самой его природе, и той веры в бытие Его, которая нераздельна с его существом. Если, по слову апостола, невидимое Божие, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание тварей видимы (Рим.1:20), то понятно, что рассматривание мира должно способствовать сближению присущего духу нашему чувства Божества с Его вечной силой, являющейся в мире, а через это способствовать к усилению и упрочению этого самого чувства и вместе с ним веры в бытие Божие. Но при этом нужно заметить, что св. Писание нигде не усвояет внешнему способу богопознания такого значения, чтобы при посредстве его одного можно было прийти до убеждения в бытии Божиим как такой истине, которая бы прежде была вовсе неизвестной. При всех обращениях его к этому способу богопознания, истина бытия Божия всегда предполагалась уже более или менее известной и несомненной для каждого. Поэтому-то его обращения к видимой природе как совершенному делу рук Божиих, неумолкаемо свидетельствующему о своем Творце, делались не с иной целью, как с той, чтобы существующее уже готовым в людях

чувство Божества и соединенное с ним такое или иное понятие о Боге, если оно было слабо, подкреплять и усиливать, если было темно, большим светом освещать, а если было низвращено, выпрямлять и исправлять. Такого рода, наприим., обращения псалмопевца к свидетельству природы, которая своей красотой и великолепием громко, неумолкаемо и на внятном для каждого языке проповедует славу Божию и возвещает, что она творение рук Его (Пс.18:2,3, 8:2,10, 103:1–7,24), причем, конечно, наперед предполагается, что все люди по самой природе своей одарены чувством Божества и, руководясь им, не могут не ощущать действий Божиих, являющихся в премудром устройстве мира. В подобном смысле и в книге Иова делается обращение к природе как совокупности такого рода существ, которые самой конечностью своей ясно говорят за себя каждому, что они сами собой не могли произойти и что Творец их Бог. *«Спроси, – говорит Иов, – у скота, и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские. Кто во всем этом не узнает, что рука Господа сотворила сие?»* (Иов.12:7–9). Здесь представляется в закрытой форме так называемый космологический способ убеждения в бытии Божиим, и представляется настолько всеобщим, что оказывается неестественным, чтобы кто-либо при посредстве его не убеждался в бытии Бога как Творца мира, а этим предполагается и то, что каждый по самой разумной своей природе не может не иметь в душе своей более или менее ясного чувства Божества и такого же о Нем представления, которое при своей постоянной встрече с миром должно только уясняться, укрепляться и восходить на степень ясного и отчетливого понятия. Такое предположение еще яснее видится в следующем указании на мир как дело Творца у пророка Исаии, который пользуется им для того, чтобы в читателях идолов пробудить и оживить понятие об истинном Боге. *«Разве не знаете? – говорит он, обращаясь к ним. – разве вы не слышали? разве вам не говорено от начала? разве вы не уразумели из оснований земли? Он (Господь) есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней – как*

саранча пред Ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья... Поднимите глаза ваши на высоту небес, и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает» (Ис.40:21,22,26). Пророк Иеремия в своем молитвенном воззвании к Господу: «...может ли небо само собою подавать ливень? не Ты ли это (подаешь), Господи, Боже наш?» (Иер.14:22), – выражает ту мысль, что воззрение его на природу как неспособную к самобытию и самоуправлению необходимо пробуждает в душе его представление о Боге как Творце и Правителе мира, вера в которого всегда была присущей его духу. В Книгах Премудрости Соломоновой и Иисуса сына Сирахова изображается прекрасное устройство мира (Прем.13:1–5) и его целесообразность (Сир.43:4, 12–28) не с иной целью, как с той, чтобы только осветить надлежащим светом и укрепить в людях то понятие о Божестве, которое должно было быть и было присущее им, но только затемнилось и низвращено ложными представлениями идолопоклонства.

И апостол Павел, указывая язычникам на сотворенные Богом небо и землю и все, что в них, а также на подаваемые Им дожди и времена плодоносные (Деян.14:15–17) как свидетельство Его о Себе, делал это вовсе не с той целью, чтобы убедить их в бытии Божиим как в неизвестной им доселе истине, а для того, чтобы в готовой уже вере их в Божество, вместо представлений о ложных богах привить понятие об истинном и живом Боге (Деян.14:15). Нужно заметить, что апостол Павел и вообще относительно внешнего способа богопознания не имел такой мысли, чтобы этот способ мог сам собой принести существенную пользу человеку, если бы последний оставлял в небрежении присущий ему внутренний способ богопознания. Напротив, он внешний способ поставляет в совершенную зависимость от внутреннего как такого условия, без которого первый сам собой не мог бы иметь надлежащей силы и значения. Указав на то, что невидимое Божие, вечная сила Его и Божество от создания мира через рассматривание творений – видимы (Рим.1:20) и что несмотря на это язычники

не увидали в мире истинного Бога и должным образом не почтили Его, апостол главную причину этому полагает в том, что они осуетились помышлениями своими и что омрачилось их неразумное сердце (Рим.1:21). Не будь, следовательно, этого, они увидали бы в мире через рассматривание его невидимое Божие, Его вечную силу и Божество, а вместе с сим и почтили бы Его как Бога.

Таким образом, главная причина как пригодности, так и непригодности внешнего способа богопознания в деле приобретения уверенности в бытии Божиим заключается не в чем ином, как в самом же духе человеческом, в его нравственной целостности или такой же испорченности. И если поэтому внешний способ богопознания оказывается недостаточным к тому, чтобы вызвать и оживить в душе человека ясное и правильное представление о Боге, а также его вере в бытие Божие дать больше прочности и силы, то вина в сем случае должна пасть не на внешний способ богопознания, а на самого же человека, через испорченность своего сердца лишаящего себя возможности воспользоваться им надлежащим образом. Если, по слову апостола, язычники, не воспользовавшиеся этим способом для того, чтобы иметь правильное понятие о Боге, были безответны (Рим.1:20), то тем безответнее должны быть те, которые вследствие омрачения и ожестечения своего сердца лишают себя возможности находить здесь даже опору для веры в бытие Божие.

## **§ 26. Учение отцов и учителей Церкви. Общее замечание о воззрении их на основание веры в бытие Божие и на рассудочные способы убеждения в этой истине**

Учение Церкви об основании нашей веры в бытие Божие и способах ее возведения на степень большей ясности и отчетливости есть продолжение и раскрытие откровенного учения об этом же предмете. Согласно с откровением древние отцы и учителя Церкви основание веры в бытие Божие полагали не в чем ином, как в прирожденном нашему духу, вследствие его богоподобной природы, чувстве или сознании Божества, в нераздельной связи с которым возникает в нас, независимо от всяких посредствований мысли, вера в бытие Божие, – вера столько неотразимая, несомненная и стоящая выше всякого рода доказательств, сколько неотразимо, неоспоримо и непоколебимо присущее духу нашему чувство и сознание Божества. Что же касается развития, отчетливого уяснения и перевода в рассудочные формы мышления присущей нашему духу непосредственной веры в бытие Божие, то здесь, по мнению древних учителей, весьма важное значение может иметь соответствующее применение как внешнего способа богопознания, так по преимуществу внутреннего или психического, который предваряет собой первый, условливая собой самое его значение.

## § 27. Врожденность чувства или непосредственного сознания Божества как основание веры в Его бытие

Уже св. *Иустин* довольно ясно указывает на основание нашей веры в Бога, утверждая, что мысль о Боге «всаждена в человеческую природу как мысль о чем-то неизъяснимом»<sup>258</sup>. Не совне она и не случайно привходит в душу человеческую, а получается ею необходимо и неизменно вместе с ее природой. Не собственными заботами и усилиями души приобретается она, но дается ей уже совершенно готовой. Будучи всаждена в глубину природы человеческой, она лежит в основе всей ее духовной жизни, и потому предваряет и проникает собой все разнообразные проявления этой жизни, не исключая и мышление. Будучи всаждена в природу человеческую, она наконец должна быть также тверда и непоколебима, как и эта самая природа, а потому она может и должна служить всегдашним залогом веры людей в Того, о Ком она им неумолкаемо говорит.

Такое именно значение «всем нам врожденного понятия о Боге»<sup>259</sup> в его отношении к вере в Бога с ясностью раскрывает впоследствии *Тертуллиан*. По его изображению, сознание Божества составляет натуральный (творческий) задаток или залог<sup>260</sup>, с которым душа, происходящая от Бога, входит в мир и живет в нем. Благодаря этому божественному задатку душа каждого не может не проникаться чувством страха и благоговения к Божеству, и он настолько глубоко внедрен в ее природу, что не в состоянии совершенно искоренить его из нее никакие самые вредные внешние условия, вследствие чего он часто в известных случаях даже против воли заставляет душу свидетельствовать о Боге и своей вере в Него. «Если душа божественна, или происходит от Бога, – говорит Тертуллиан, – то без сомнения она должна знать Того, Кто дал ей бытие. А зная Его, она вместе с сим и питает чувство страха к Нему как своему Виновнику. Не страх ли это, если она хочет видеть Его больше милостивым, чем разгневанным?»<sup>261</sup>. «Несмотря на то что она заключена в темницу тела и окружена превратными



правилами, несмотря на то что удручена прихотями и страстями, а также рабством ложным богам, когда возбудится, как бы от опьянения, от сна или недуга и почувствует себя здоровой, она называет Бога этим одним, свойственным истинному Богу, именем, обращаясь (к Нему) с общими всем людям воззваниями: великий Боже! благий Боже! что Бог даст»<sup>262</sup>. Поэтому-то свидетельство души в пользу веры в Бога, по Тертуллиану, «известнее всякой литературы, распространеннее всякого учения, популярнее всякого издания (книжного), содержательнее взятого во всей целости человека, или лучше, оно есть все то, что есть человек»<sup>263</sup>. Мысль Тертуллиана повторяет и определяет *Климент Александрийский* в следующих коротких словах: «во всех без исключения людей, в особенности же в посвящающих себя науке, влита некоторая божественная сила (ἐνέστακται τις αὐτοῖς θεϊκή), через которую поэтому они невольно побуждаются признавать, что есть Бог, единый бессмертный и нерожденный»<sup>264</sup>. Вера в бытие Божие, следовательно, не есть что-либо свободно приобретенное усилиями людей, она вовсе не зависит от их воли, а зависит от влитой в них некоторой божественной силы, где ее и родник, и откуда она и истекает. Еще яснее и определеннее указывает на значение врожденного всем чувства или идеи Божества в отношении их к вере в Бога *бл. Иероним*, называя «присущее всем по натуре ведение Бога»<sup>265</sup> «семенем Божиим»<sup>266</sup>, и притом таким семенем, «которое в натуральном виде заключает в себе ведение Бога»<sup>267</sup>. По мысли Иеронима, между врожденной нам идеей Бога и настоящим нашим знанием Его, а также и верой в бытие Его, такое отношение, какое между семенем и развивающимся из него растением. Растение происходит не из чего-либо иного, как из своего семени, в котором оно всецело заключено, хотя в завитом виде. Так и более или менее ясное и определенное знание Бога и такая же вера в Его бытие истекают не из чего-либо иного, как божественного семени, которое посажено Самим Богом в природу духа человеческого и в котором они изначала содержатся всецело и неврединно, хотя только в состоянии своего завития. Другого, следовательно, источника или

основания для веры в Бога и бытие Его нет и быть не может, хотя при своем развитии из идеи Бога, конечно, она может зависеть от многих внешних условий, подобно тому, как и развитие растения из семени зависит от многих внешних влияний. Такого же мнения об основании и происхождении веры в бытие Божие были *Ориген*, учивший, что «на сердцах народов написано, что есть единый Бог – Творец всего» <sup>268</sup>, *Арнобий*, утверждавший, что нет никого, «кому бы не было прирождено и внедрено, что есть Царь и Господь, управляющий всем» <sup>269</sup>, а также *Дамаскин*, учивший, что «в природе каждого Самим Богом насаждено ведение о бытии Божиим» <sup>270</sup>.

## **§ 28. Врожденность сознания Божества – в особенном его виде, в виде нравственного чувства, а вместе с ним и веры в бытие Бога – Законодателя и Судьи**

Ту же мысль о значении врожденной идеи Бога в ее отношении к вере в Него древние учителя имели и тогда, когда в своих рассуждениях об этой идее касались только одной из особеннейших ее сторон, а именно той ее стороны, с какой она является присущей духу нашему как идея Бога Законодателя, влагающего в сердце каждого свой закон и вместе с этим неотразимое чувство ответственности пред собой за его нарушение. Так напр., *Тертуллиан*, анализируя вложенное самой природой в душу каждого благоговейное чувство страха по отношению к Богу, находит, что в глубине же этого чувства лежит, а не получается откуда-либо случайно и совне, мысль о Боге – Судии и Мздовоздаятеле, а вместе с ней – и вера в бытие Его как Законодателя. «Для чего, – спрашивает он, – вселен натурой в душу страх к Богу, если бы Бог не знал гнева? Можно ли бояться того, кто не способен чувствовать оскорблений? Чего мы боимся, если не гнева? Откуда гнев, если не от примечания преступности (*nisi ex animad-verse*)? Откуда примечание преступности, если не от суда Божия? Откуда суд, если не от власти? Кому же принадлежит верховная власть, если не одному Богу?»<sup>271</sup>. *Бл. Иероним*, упоминая о прирожденных всем семенам мудрости, правды и прочих добродетелей, чем каждый обязан тому истинному свету, который просвещает всякого человека, грядущего в мир (*Ин.1:9*), замечает, что тем виновнее пред Богом те, которые, несмотря на то что имеют в себе зачатки добродетелей (*principia virtutum*), не веруют в Того, без которого существовать не могут<sup>272</sup>. Значит, врожденные семена добродетелей по природе своей таковы, что необходимо предполагают и необходимо из себя должны производить веру в Бога. Если же это не бывает, то здесь виновны уже не они, а самые люди. Потому-то Златоуст вложенный Богом в человека нравственный закон считает

приставленным к нему от Бога учителем, для того чтобы управлять всеми его помышлениями, подобно тому как кормчий управляет кораблем или всадник – лошадью <sup>273</sup>. Учитель этот, следовательно, независимо от воли человека и всякого рода внешних условий его развития, должен научить его, и на самом деле научает, тому, что ему должно делать, и вместе с сим и тому, Кто требует этого, и перед Кем он ответствен за выполнение или невыполнение этих требований.

## **§ 29. Всеобщность веры в Бога как признак ее врожденности, непосредственности и непоколебимости**

Если же вера в Бога, по изображению древних учителей Церкви, имеет свое непосредственное основание в самой природе духа человеческого, из которой возникает необходимо и неотразимо вместе с ее развитием, то понятно, что с их точки зрения она должна быть общим и неотъемлемым достоянием всех людей и проявлять себя в большем или меньшем знании ими Бога, смотря по степени и характеру развития их духовной природы. На это и указывают древние учителя в подтверждение как натуральной непосредственности или прирожденности, так и неоспоримой истинности веры в бытие Божие, признавая последнюю настолько всеобщей, что без нее представлялся ими вовсе немыслимым человек, насколько он есть человек и насколько пребывает верен назначению своей разумной и богоподобной природы. Так напр., *Минуций Феликс*, обращаясь к общему голосу в пользу истины бытия Божия, говорит: «Не на моей ли стороне всеобщее согласие? Я слышу, как народ, простирая руки к небу, никакого другого имени не употребляет, кроме Бога, взывая: велик Бог, Бог истинен, если Богу угодно. Что это – естественная речь народа или слово верующего христианина?» <sup>274</sup>. В другом месте, после указания на лучших мыслителей, говоривших в пользу веры в Бога, он делает такое замечание: «Я изложил мнения почти всех философов, которых лучшая слава в том, что они, хотя различными именами, но указывали единого Бога, так что иной подумает, что или нынешние христиане – философы, или философы были уже тогда христианами» <sup>275</sup>. «Итак, – заключает отсюда Минуций, – хотя природа и происхождение богов неизвестны нам, однако все народы согласно и твердо уверены в их существовании, так что я не могу выносить такой дерзости нечестивого безрассудства тех людей, которые стали бы отвергать или разрушать религию столь древнюю, столь полезную и спасительную» <sup>276</sup>. Поэтому случайные явления безбожия,

пример которому в древности дали Диагор Мелийский, Феодор Киренский и другие, Минуций считает исключительными и ненормальными и относительно философских систем, следующих этого рода учению, замечает, «что они никогда не будут пользоваться славой и уважением» <sup>277</sup>. *Климент Александрийский* согласно со своим учением о прирожденности идеи Бога в подтверждение этого также ссылался на общее согласие относительно веры в Бога всех народов <sup>278</sup>, утверждая при этом, что и ведение единого Бога всемогущего было достоянием всех, кто только здраво размышлял и не потерял чувства истины <sup>279</sup>. *Ориген* тоже указывал на согласие многих лучших философов относительно веры в единого Бога <sup>280</sup>, предполагая при этом, что большинство людей, хотя не имело такой веры, но все же верило в бытие Божества. *Лактанций* исключительным явлениям неверия и безбожия противопоставляет общее свидетельство народов и наций, не разнящихся между собой только в одном, а именно относительно веры в Божество <sup>281</sup>, и настолько считает эту веру общей и сродной всем людям, что, по его мнению, «религия едва ли не есть одно, что собственно отличает человека от бессловесных» <sup>282</sup>. Потому-то, по словам *св. Афанасия*, отрекающимся от Бога справедливо бы было отречься от своей души, «так как не имеющим только ума свойственно отрицаться от его Творца и Создателя Бога» <sup>283</sup>.

### **§ 30. О лично-свободных способах к прояснению и утверждению в нас веры в бытие Божие**

Если же вера в бытие Божие, по учению древних отцов и учителей, происходит не от чего-либо случайного и зависящего от произвола человеческого, а имеет свое непосредственное основание в самой природе нашего духа и здесь так глубоко и твердо вкоренена, что ничто не в силах ее совершенно искоренить, то это не означает того, чтобы излишними были со стороны человека личное участие и усилие к сохранению, развитию и уяснению этой веры. Если она прирожденна нашему духу, то прирожденна только как завитое семя, которое должно еще развиваться наравне и совместно со всей нашей духовной жизнью. А в этом случае понятно, какое важное значение может иметь такое или иное участие нашего сознания и воли на судьбу этого семени. Тогда как при благоприятных для него, со стороны нашей, условиях оно может свободно разрастаться и утверждаться в нашем духе, наоборот, при условиях неблагоприятных может быть в нем ослаблено, низвращено и заглушено <sup>284</sup>. Какие же, по учению отцов и учителей Церкви, находятся в нашем распоряжении способы к развитию и укреплению в духе нашем веры в бытие Божие? Это, во-первых, внутренний или психический способ, основанием для которого служит наш же дух, а во-вторых, способ внешний, или космический, точкой опоры для которого служит мир внешний.

### § 31. О внутреннем или психическом способе уверенности в бытии Божием

Внутренний, психический способ заключается в непрерывном поддержании человеком живых и непосредственных связей своей души с Богом, или в постоянном оживлении и обновлении в нем чувства присутствия Божества, каковое чувство бывает тем ощутительнее и живее, чем здоровее и чище бывает как вся душа, так и утверждающаяся в ней способность ощущать присутствие и силу Божества. При этом, что само собой понятно, должно также иметь весьма важное значение самое внимание и посредствуемое мыслью наблюдение над своей собственной душой, в которой открывает Себя Бог и которая в самой себе носит Его образ. При этих условиях присущая духу идея Бога естественно должна будет более и более раскрываться и уясняться, а вместе с этим и самая вера в бытие Божие становиться все живее и тверже. Но для успеха здесь всегда требуется непорочная жизнь, которой условливается чистота и нормальность духовного чувства, необходимая при восприятии впечатлений Божества, и светлость мысли, необходимая для верности при самонаблюдении. Вот главная мысль о внутреннем или психическом способе к уяснению и утверждению в духе нашем веры в бытие Божие, которая встречается и развивается у древних учителей Церкви. *Св. Иустин* довольно ясно указывает как на существование в нашем духе такого рода способности, при посредстве которой можем непосредственно ощущать действия Божества и через то уверяться в бытии Его, так и на зависимость нормального отправления этой способности от добродетельной и благочестивой жизни. На вопрос, есть ли в уме нашем сила такой природы и объема, чтобы могла постигать то, что не было прежде сообщено ему посредством чувств, или ум человека может ли увидеть когда-либо Бога, Иустин отвечает: «Платон говорит, что таково око ума, и оно дано нам для того, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно



сущее, которое есть источник всего, постигаемого умом..., есть единое, прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их сродства и желания видеть Его... Немногие из людей видят Его, но только те, которые жили праведно и сделались чисты через справедливость и всякую добродетель» <sup>284-1</sup>. Итак, по Иустину, в духе человеческого есть око ума как такого рода способность, при посредстве которой он может непосредственно зреть Божество, открывающееся ему в ответ на его стремление к Нему, вследствие родства с Ним своей природы, а через это не может не проясняться и не укрепляться в нем присущая ему мысль о Боге» <sup>285</sup> и вместе с ней вера в Его бытие. Только при этом требуется от человека благочестивая и праведная жизнь.

Мысль Иустина еще яснее и полнее раскрывает Феофил Антиохийский, доказывая недосказанное Иустином. Обращаясь к язычнику Автолику с целью обратить его к истинному Богу, Феофил говорит ему, между прочим, следующее: «Если ты скажешь: покажи мне твоего Бога, то я отвечу тебе: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога. Покажи, что очи души твоей видят..., ибо как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие, напр., между светом и тьмой, между белым и черным, между безобразным и красивым, между правильным, соразмерным и неправильным, несоразмерным, между чрезмерным и недостаточным; так точно есть... и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, которые способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. И хотя слепые не видят, свет солнечный все-таки существует и светит, а слепые пусть жалуются на самих себя и на свои глаза. Так и у тебя, друг мой, очи твоей души помрачены грехами и злыми делами твоими. Человек должен иметь душу как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое: так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога» <sup>286</sup>. Отвечая на предполагаемый со стороны Автолика вопрос: покажи мне своего Бога, Феофил обращает его внимание не на мир, чтобы

от являемых здесь действий Божиих поднять его мысль к Творцу, а на него самого, а именно – на его душу, в которой, прежде всего, нужно отыскивать и можно найти способ к тому, чтобы познать Бога и увериться в Его бытии. Что же это за способ и в чем он заключается? В каждой душе человеческой, насколько она есть душа, есть непременно духовные очи, данные ей для того, чтобы видеть Бога, подобно тому как в каждом теле есть телесные глаза, устроенные для того, чтобы видеть предметы чувственного мира. Поэтому для того, чтобы видеть Бога и убеждаться в Его бытии, нужно только смотреть на Него своими духовными очами. Но при этом требуется, чтобы эти очи были здоровы и не покрыты тьмой и нечистотой греховной, иначе они не увидят Бога, хотя Он для других будет видим, подобно тому как больные глазами или слепые не видят солнечного света, несмотря на то что он для зрячих не перестает существовать и светить. Ясно, что Феофил допускает внутренний непосредственный способ убеждения в бытии Божиим через непосредственное ощущение присутствия и действий на душу Божества, для чего и допускает существование в душе особенной способности, которую он называет очами душевными, подобно тому, как Иустин, по Платону, назвал ее оком ума. Что это за способность, он этого не определяет, но понятно, что она не есть мыслительная или рассудочная сила души, а скорее есть внутреннее ее чувство, или, точнее сказать, внутреннейшая и глубочайшая сторона этого чувства, какой оно обращено к особеннейшей области сверхчувственного и божественного, подобно тому как чувства внешние обращены к области предметов мира чувственного. Оно не гадательно или посредством выводов и умозаключений проникает в область божественного, а непосредственно соприкасается к ней, принимая из нее живые впечатления; и выносимое им отсюда убеждение в бытии Божиим не есть основанное на каких-либо посредствующих или логических выводах, а осязательное живое непосредственное убеждение, похожее на то, какое получается нами относительно бытия внешних предметов без всяких посредств рассудочных, на основании одного свидетельства зрения, слуха и других

внешних чувств. Не будь у нас этого духовного чувства, мы не имели бы возможности свою веру в бытие Божие доводить до степени осязательной и неотразимой несомненности. Но оно, по Феофилу, дано каждому, будучи так нераздельно с природой души, как глаза с организацией тела, благодаря чему каждый имеет полную возможность так осязательно убеждаться в бытии Божиим, как убеждается в бытии солнечного света имеющий глаза. Если же не все пользуются этой возможностью, если некоторые готовы сомневаться в самом бытии Бога, то причина этому не в чем-либо ином, как в испорченности и низвращенности всей их духовной природы и в особенности того, что составляет глаз души – в чем они сами виноваты и их порочная жизнь.

Мысль Феофила с той же ясностью и точностью, только в иной форме, повторяет *Минуций Феликс*. На возражение Октавия, что Бог, которого чтят христиане, не может быть виден ими же самими посредством плотских очей, чтобы можно было увериться в бытии Его, Минуций отвечает следующее: «Да, мы потому и веруем в Бога, что не видим Его, но можем Его чувствовать сердцем... Не удивляйся, что ты не видишь Бога. Все приходит в движение и сотрясение от ветра и его веяний, но ветер и веяние не видны для глаз» <sup>287</sup>. Мысль Минуция та, что если мы не видим Бога плотскими глазами, то отсюда не должно следовать, что мы не можем убеждаться в бытии Его, потому что зрение плотских глаз не есть единственное средство и для убеждения в бытии чувственных предметов. Так, в бытии, напр., ветра или веяния, хотя их не видим глазами, убеждаемся при посредстве другого чувства – осязания, которого удостоверение не менее верно, чем удостоверение зрения. Для уверения же в бытии Божиим мы имеем не в теле, а в духе особеннейшее чувство – сердце, посредством которого мы можем чувствовать Божество, ощущая являемую Им присносущную силу, и удостоверение этого чувства в бытии Божиим не менее осязательно и убедительно, чем удостоверение чувств внешних в бытии чувственных предметов. Это же самое еще выразительнее высказывает впоследствии *Лактанций*, который, касаясь этого предмета, между прочим,

замечает следующее: «Что явственнее голоса, или что сильнее ветра, или что чувствительнее запаха? Однако когда они, несомые воздухом, направляются на наши чувства и своей силой поражают их, то не орудием зрения нашего воспринимаются, а ощущаются другими органами телесными. Так и Бог не зрением, или другим каким-либо бранным чувством постигается, но созерцается очами ума» <sup>288</sup>.

Между тем как одни из учителей с такой ясностью указывали на непосредственное чувство присутствия Божества как на первое и самое существенное средство к приобретению уверенности в Его бытии, другие, предполагая это, обращают такое же внимание на другой внутренний способ убеждения в бытии Божиим – на самовнимание и наблюдение над своей собственной душой, в которой, как своим образом, не перестает Бог являть свое величие и силу, смотря по степени ее нравственной чистоты и святости. Как важен этот способ в деле богопознания, а вместе с сим и более твердого убеждения в бытии Божиим, это прекрасно выразил *Климент Александрийский* в следующем кратком положении: «кто познает самого себя, тот познает Бога» <sup>289</sup>. Эту мысль Климента впоследствии разделяет *св. Афанасий*. «К познанию и точному уразумению истины, – говорит он, – имеем нужду не в ком другом, а только в себе самих. Путь к Богу не так далек от нас, как превыше всего сам Бог; он не вне нас, но в нас самих, – и начало его может быть нами найдено, как и Моисей учил, говоря: *глагол веры в сердце твоём есть* (Рим.10:8; Втор.30:14). И Спаситель, давая разуместь и подтверждая то же самое, сказал: *«Царствие Божие внутри вас есть»* (Лк.17:21). Внутри же себя, имея веру и Царствие Божие, можем вскоре узреть и уразуметь Царя Вселенной... Да не отговариваются служащие идолам эллины, и никто другой да не обольщает сам себя, будто бы нет у них такого пути. Все мы вступили на путь сей, и всем он открыт, хотя и не все им идут... А если кто спросит, что же это за путь, отвечаю: душа каждого и в ней ум, потому что одним умом может быть созерцаем и уразумеваем Бог» <sup>290</sup>. Развивая далее свою мысль, *св. Афанасий* указывает на существующий в каждом человеке

образ Божий и заметив, что только тогда можно видеть в нем Бога, когда он будет чист и светл, свое рассуждение заключает следующими словами: «Когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха и соблюдает в себе один чистый образ (чему и быть следует), тогда она с его просветлением как в зеркале созерцает в нем Отчий образ – Слово, а в Слове уразумевает и Отца» <sup>291</sup>. То же представление о психическом способе богопознания и с той же ясностью и полнотой раскрывает св. Григорий Нисский в своем изъяснении обетования Спасителя: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф.5:8). Предупреждая недоумение, не превышает ли нашу возможность – зреть Бога, а также, не выше ли наших сил иметь требуемую в сем случае чистоту сердца, св. отец отвечает: «Нет, потому что не повелевает (Бог) стать птицами тем, кого не оперил, и жить под водой тем, кому дал жизнь на суше... Не впадай в безнадежность, полагая, что невозможно увидеть желаемое. Ибо в тебе самом – вместимая для тебя мера постижения Бога, который так тебя создал, изначала осуществив в естестве (твоем) такое благо; так как он в составе твоём отпечатлел подобие благ собственного Своего естества, как будто на каком воску напечатлевши резные изображения... Посему кто видит себя, тот в себе видит и вожделеваемое... Ибо как те, которые видят солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на самый круг солнца, так и вы, говорит Господь, хотя не имеете сил усмотреть света, но если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам вначале, то в себе найдете искомое» <sup>292</sup>.

Вообще же представление древних учителей о значимости внутреннего психического способа в деле богопознания, а вместе с этим и большого укрепления в духе нашем веры в бытие Божие, можно выразить следующими словами св. Василия Великого, обращенными им ко всякому человеку: «Точное наблюдение себя самого дает тебе достаточное руководство к познанию Бога. Ибо если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве

вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» <sup>293</sup>.

## § 32. О внешнем или космическом способе уверенности в бытии Божиим

Но это не значит, чтобы древние учителя считали лишним или не имеющим особенно важного значения внешний способ уверения в бытии Божиим, или способ – через рассматривание мира. Этим выражается только то, что они всегда на первом месте поставляли внутренний способ убеждения в бытии Божиим, внешний же ставили уже после и подле него на втором месте, чему причиной, конечно, было то, что на последний способ смотрели как на продолжение только или дополнение первого, от которого он внутренне зависит и от него только или в связи с ним получает свое надлежащее значение. Так напр., *св. Феофил*, указывая Автолику на проявляющего Себя во вселенной Господа, который все премудро создал и обо всем с той же премудростью промышляет, делает после этого такое замечание: «О Нем ты говоришь, человек, Его духом дышишь, и Его-то не знаешь; это произошло у тебя от ослепления души и окаменения сердца твоего» <sup>294</sup>. Не будь ослепления души и окаменения сердца, тогда, по Феофилу, человек непременно познал бы Бога из рассматривания мира, в котором Он проявляет себя так ясно и осязательно. Значимость, следовательно, внешнего способа богопознания, т. е. познания через рассматривание мира, по Феофилу, стоит в полной зависимости от способа богопознания внутреннего, обусловливаемого здоровым состоянием очей душевных, способных зреть Бога, или сердца, одаренного способностью отпечатлеть на себе действия Божии <sup>295</sup>. Такое же представление об отношении между внутренним и внешним способом уверенности в бытии Божиим ясно высказывается и у *Минуция Феликса*, когда он говорит: «Мы потому и веруем в Бога, что не видим Его, но можем Его чувствовать сердцем; ибо во всех делах Его, во всех явлениях мира мы усматриваем присущую силу Его, которая проявляется и в раскатах грома, и блеске молнии, и в ясной тишине неба» <sup>296</sup>. В основу благоплодного созерцания мира, приводящего к осязательному

уверению в бытии Божиим, Минуцием полагается способность души чувствовать Божество. Потому, по Минуцию, все христиане и усматривают присносущную силу Божию во всех явлениях и делах Божиих в мире, что умеют пользоваться этой способностью души, тогда как, наоборот, Октавий и подобные ему потому именно и не могут замечать всего этого в мире, что в их душе таковая способность оказывается или неразвитой, или притупленной.

*Св. Афанасий* после изображения им необходимости и важности психического способа в деле богопознания, замечает: «Если же учение души (о Боге) бывает недостаточно, когда она вследствие помрачения внешним своего ума не видит того, что есть лучшего, то ведение о Боге можно также заимствовать от видимого, потому что тварь порядком и стройностью как бы письменами дает уразуметь, кого она возвещает, Своего Владыку и Творца» <sup>297</sup>. А это показывает, что он внутренний способ богопознания считал первым и основным, на внешний же способ, заключающийся в рассматривании мира как дела Божия, смотрел как на его дополнение и продолжение или уяснение.

По *Григорию Назианзину*, «когда мы рассматриваем мир, научают нас тому, что есть Бог – творческая и содержительная причина всего, зрение и натуральный закон (ὁ φυσικός νόμος): зрение – обращаясь к видимому, которое, быв прекрасно устроено, идет (неуклонно) по своему пути и, так сказать, неподвижно движется и несется, а натуральный закон – побуждая нас умозаключать (συλλογίζόμενος) от видимого и благоустроенного о его Виновнике» <sup>298</sup>. Что же это за натуральный закон, который требует от нас умозаключать от видимого в мире о Виновнике его, тогда как зрение само по себе не говорит об этом, ограничиваясь только созерцанием красоты и благоустроенности в мире? В другом месте сам Григорий точнее обозначает этот закон, называя его «дарованным от Бога и всем прирожденным разумом, первоначальным в нас и всем всегда присущим законом» (ο ἐν θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος) <sup>299</sup>. Что же это, опять спрашивается, за прирожденный всем разум и



первоначальный, всем общий, закон, которые необходимо приводят нашу мысль к Богу, когда мы рассматриваем мир и видим в нем благоустройство и порядок. Этот разум, ясно, не есть то же, что само в себе взятое мышление, потому что мышление само по себе есть не что иное, как наследованный нами от природы только известный мыслительный процесс; такое же или иное определенное направление этого процесса зависит не от врожденности, а от свободной силы самой мысли, вследствие чего он сам по себе и может привести, и может не привести нас к умозаключению о Боге на основании данных, представляемых видимым миром. Этот, далее, первоначальный закон, который, безусловно, требует от нашей мысли умозаключать о Боге на основании видимого в мире, опять не есть одно и то же с тем обычным законом мышления, в силу которого мысль наша из известных посылок делает известного рода умозаключения. Потому что этот последний закон в том виде, в каком получается нами от природы, представляет одну пустую, ничем не наполненную норму, наполнение содержанием которой и такое или иное приложение ее к действительному опыту зависит уже не от природы, а от личной свободы мысли, а потому сам собой он может и привести, и не привести нас к выводу в пользу бытия Божия на основании рассматривания мира. Если же несмотря на все это наш разум необходимо и всегда приводит нашу мысль к заключению о Боге на основании видимого порядка в мире, если это составляет его даже натуральный и первоосновной закон, то ясно, что под разумом св. Григорий понимает не просто одно рассудочное мышление, а мышление в связи с лежащей в основе или позади его прирожденной духу нашему идеей Бога, и что под законом разумеется им не просто взятый сам по себе логический закон мысли, а ее закон в связи с лежащим в глубине духа известного рода требованием, необходимо возникающим из идеи Бога. Короче сказать, мысль св. Григория та, что мы независимо от рассматривания мира имеем уже в духе своем вложенную в него Самим Богом готовую идею Бога, и что, руководясь этой идеей, под неотразимым влиянием которой находится наш разум, мы всегда при рассматривании мира поднимаемся и не

можем не подняться от него своей мыслью к его Виновнику, потому что твердое и законное основание для такого рода умозаключений лежит уже готовым в разумной природе нашего собственного духа. Такую, конечно, мысль о зависимости внешнего способа богопознания от врожденной идеи Бога имел и *Златоуст*, когда, как мы уже выше замечали, прирожденный всем нравственный закон называл данным от Бога учителем, который так приставлен к нашим помышлениям, как кормчий – к кораблю, или всадник – к лошади <sup>300</sup>.

Понятно после этого, что древние учителя, когда обращались к свидетельству видимого мира о бытии его Творца, не могли иметь и не имели в виду того, чтобы через это в собственном смысле слова доказать бытие Божие как такого рода истину, которая еще до этого не была известной и несомненной и только после этого могла сделаться таковой. Считая столько же неуместным и даже странным доказывать из разума эту общеизвестную истину, как если бы кто силился доказать, что в полдень светит солнце <sup>301</sup>, они если и обращались к миру за свидетельством в пользу истины бытия Божия и на основании его прибегали к умозаключениям о бытии Бога, то это делали не с иной целью, как с той, чтобы в самом мире – вне духа человеческого – указать осязательное подтверждение той идеи Бога, которая прирожденна и всегда присуща ему, а через это самое и способствовать к ее возведению на высшую степень ясности и отчетливости. Самые поэтому их доводы в пользу истины бытия Божия носят на себе характер более наставительный, чем доказательный. Такого, а не иного, характера встречающиеся у древних учителей, во-первых, так называемые космологические доводы, в которых за основание для умозаключения о Боге берется условность и изменчивость мира, заставляющая предполагать для него причину вне и выше его, и во-вторых, доводы так называемые физико-теологические или телеологические, основанием для которых служат замечаемые везде в мире план, целесообразность и порядок, ясно свидетельствующие о премудром его Устроителе и Правителе.

### § 33. Доводы космологические

Одни из древних учителей, обращаясь к миру с целью подтверждения истины бытия Божия, ограничивались в сем случае одним общим указанием на него как на дело рук Божиих, долженствующее каждому свидетельствовать о своем Виновнике не менее внятно, чем как всякое произведение, например человеческое, свидетельствует о бытии своего Производителя<sup>302</sup>. При этом, конечно, всегда подразумевалось, хотя не высказывалось, то основание, по которому мир, если внимательно прислушиваться к его голосу, никогда не может сказать того, что причина его бытия в нем самом, а напротив, всегда свидетельствует о другой, выше его стоящей, причине – о Боге. Другие же из учителей прямо указывают и более или менее разъясняют это основание, полагая его в условности и изменчивости мира, заставляющей искать причины для него не в нем самом, а вне и выше его; вследствие чего их рассуждение в сем случае принимает вид более или менее приближающегося к тому способу доказывания бытия Божия, который впоследствии времени получил название доказательства космологического. Так напр., у *св. Иустина* по поводу вопроса о том, мог ли мир без Бога и сам собой произойти, делается такого рода замечание: «Какое основание думать, чтобы тело, имеющее такую твердость и силу сопротивления, сложное и изменяемое, ежедневно разрушающееся и обновляющееся, не произошло от какой-либо причины?.. Бог один безначален и неразрушим, и потому-то Он есть Бог, все же прочее после Него имеет начало и подлежит разрушению»<sup>303</sup>. Хотя в кратких, но очень ясных и сильных выражениях указывается здесь основание тому, почему наша мысль, ищущая последней причины всему существующему, не может и не вправе остановиться на мире при его рассматривании, а должна всегда необходимо от мира подниматься к Богу как высшей и последней его причине. Эту мысль пополняет и раскрывает впоследствии *св. Афанасий*, точнее и обстоятельнее изображая случайность и условность мира как такие свойства, которые

необходимо должны поднимать нашу мысль от мира к его Творцу. Чтобы яснее показать язычникам условность и несамобытность мира и через это восстановить в них понятие о Творце мира, он обращает их внимание на то, что все части мира, которые признают они за богов, имеют взаимную потребность для своего существования одна в другой, и говорит между прочим следующее: «Она (взаимная потребность) показывает и дает разуметь, что Отец Слова есть действительно Господь и Творец сих частей. Ибо если кто возьмет во внимание отдельные части твари и будет рассматривать каждую в особенности, напр. и солнце возьмет само по себе, и луну отдельно, а также и землю, и воздух, и теплоту, и холод, и сухость, и влажность, вне взаимной их между собою связи, а каждую из сих частей станет рассматривать особо как она есть сама по себе, то, без сомнения, найдет, что ни одна часть мира сама для себя недостаточна, но все они имеют нужду одна в другой и только при взаимной друг другу помощи делаются самостоятельными. Солнце обращается вместе со всем небом и в нем заключается; вне же небесного кругообращения не могло бы и существовать. Луна и прочие звезды свидетельствуют о том, что вспомоществует им солнце. Оказывается также, что и земля дает плоды не без дождей, а дождь не может падать на землю без содействия облаков, и облака никогда не являются и не состояются сами собой без воздуха, и воздух нагревается не сам собой, но от эфира, светлым же делается, когда озарен бывает солнцем. Источники и реки образуются не без земли, земля не сама по себе утверждена, но поставлена на водах... Море и обтекающий всю землю совне великий океан приводятся в движение ветрами и устремляются, куда направит их сила ветров; самые ветры происходят не сами собой, но, как говорят исследователи их, состояются в воздухе от теплоты и нагревания его эфиром и с помощью того же воздуха дуют всюду. Кто, далее, при всей ограниченности своей не знает, что четыре стихии, из которых образовалось естество тел, то есть теплота и холод, сухость и влажность, поддерживаются только в совокупном соединении, а быв разделены и разобщены,

вследствие преобладания сильнейшей из них делаются уже одна для другой разрушительными? Теплота истребляется увеличивающимся холодом, а холод опять уничтожается силой теплоты, сухое увлажняется влажным, и последнее иссушается первым. Как же после сего эти вещи могут быть богами, имея нужду в помощи других?.. Бог ни в ком не имеет нужды. Он самодоволен, самоисполнен, в Нем все состоится, лучше же сказать, Он всему дает самостоятельность» <sup>304</sup>. Представляя в столь ясных и наглядных чертах условность и зависимость по бытию мира во всех его частях, и следовательно во всем целом, св. Афанасий ясно при этом руководился той мыслью, что достаточно только надлежащим образом сознать несамобытность мира, чтобы убедиться в бытии Бога как его Виновника, так как было бы совершенно неразумно и неестественно останавливаться своей мыслью в сем случае на мире, предполагая в нем самом последнее основание его, и не искать такового вне и выше его – в Том, Кто один сам по себе существует, не имея нужды ни в чем постороннем, и один всему остальному сообщает известную долю самостоятельного бытия.

Подобным воззрением на мир как на цепь условных существ, заставляющих искать своего основания не в себе, а вне и выше себя, конечно, одушевлялся и бл. Августин, когда в своих исканиях Бога со своим вопросом: кто и где Бог, обращался поочередно ко всем важнейшим существам мировым, к земле и ко всему, что в ней есть, к морю и безднам, к животным, ветрам, к солнцу, луне, звездам, и наконец, к самому человеку и его душе, и получая от всех их один ответ, что они не боги, признавал себя пораженным необходимостью искать Бога не в мире, а вне мира – в его Виновнике <sup>305</sup>. Мысль свою Августин в других местах прямее определяет так, что все в мире как изменчивое не может существовать иначе, как только в зависимости от Того, Кто поистине существует, существуя неизменно <sup>306</sup>, а потому мир своей постоянной изменяемостью и подвижностью громко говорит о том, что он создан и что мог произойти ни от кого другого, как от неизреченно великого и невидимого Бога <sup>307</sup>. Последней мыслью руководясь, св.

*Амвросий* еще прежде указывал на изменчивость и условную подвижность мира как на такое свойство, которое необходимо требует предполагать последнее для него основание в воле Божией, дающей всему свой неизменный закон. «Элементы натуры, – говорит он, – не могут иметь простого и неизменного движения уже потому самому, что они разнообразны, так как разнообразное движение уже само себя подрывает» <sup>308</sup>. «Не ясно ли (этим) показывает Бог, что все числом, весом и мерой обязано Его власти? Ибо тварь не приписывает себе закона, а принимает его, и, приняв, сохраняет... Не потому, следовательно, земля держится среди всего, что поддерживается силой равновесия, а потому, что могущество Божие связывает ее законом своей воли... И, по учению Церкви, земля остается неподвижной и стоит во век волей Божиею, и волей Божиею движется, колеблется и вращается» <sup>309</sup>.

В более же развитой и определенной логической форме космологический довод в пользу истины бытия Божия находим у *св. Иоанна Дамаскина*. Приняв за несомненную истину то положение, что изменяемые вещи в самих себе не имеют основы своего бытия и потому должны быть своим бытием обязаны кому-либо другому, а не себе, он в основание своего довода полагает следующую общую посылку: «Все существа сотворены или не сотворены. Если сотворены, то, без сомнения, и изменяемы, ибо что начало бытие свое с изменения, то необходимо и после будет подвержено переменам, т. е. или тлению, или произвольному изменению. Если же не сотворены, то, по естественному ходу дела, должны быть неизменяемы» <sup>310</sup>. Затем, указав на то, что все подвержено изменениям не только в мире вещественном, но и в духовном, Дамаскин делает отсюда следующий вывод: «Но что изменяемо, то необходимо и сотворено. Если же сотворено, то сотворено кем-нибудь. Творец же должен быть уже не сотворен; ибо если и Он сотворен, то нужно будет предположить, что сотворен кем-нибудь, а этот – другим, и так далее, пока не дойдем до чего-либо несотворенного. Итак, Творец должен быть не создан, а следовательно и неизменяем. Неизменяемый же что есть иное, как не Бог?» <sup>311</sup>. Сущность и сила этого, равно как

и прежних отеческих доводов, заключается в том, что мы, замечая в мире изменчивость как признак отсутствия самобытности и зависимость по бытию от чего-то постороннего, необходимо должны для объяснения бытия всех условных существ искать причины вне их, но ища таковые причины, мы не можем своей мыслью простираться в бесконечный ряд причин, а должны будем остановиться на последней причине, которая вне и выше всего сотворенного, которая для всего служит основанием, но сама не нуждается уже в нем, заключая его в себе самой <sup>312</sup>. А эта последняя причина и будет Бог.

### § 34. Доводы физико-теологические или телеологические

Но более всего древние учителя любили обращаться к указаниям на порядок, гармонию и целесообразность в мире для подтверждения мысли о бытии премудрого Творца и Правителя мира. Некоторыми из них в виду подобной цели были писаны даже целые сочинения<sup>313</sup>. Но как эти учителя Церкви, больше других занимавшиеся уяснением свидетельства целесообразного и гармонически устроенного мира в пользу истины бытия Божия, так и те из них, которые только случайно и отчасти касались этого предмета, не представляют нам доводов физико-телеологического характера в форме строго логического доказательства, что происходило оттого, что при этом, как мы замечали прежде, вовсе не имелось в виду логически доказывать бытие Божие как какую-либо новую и неизвестную истину, а все здесь направлялось только к тому, чтобы больше углубить в людях или, если было искажено, исправить то понятие о Боге, которое наперед всегда было присуще их духу. Так, указывая на благоустройство и порядок мира, они прямо утверждают, что это благоустройство и порядок необходимо предполагают бытие премудрого Устроителя мира<sup>314</sup>, что, имея их пред глазами, мы не можем не умозаключать об их Виновнике, подобно тому как по проявлениям и действиям душевным – о душе, по распоряжениям и указам царским – о царе<sup>315</sup>, по стройному войску – о его начальнике, по кораблю – о его искусном строителе, по музыке – о музыканте<sup>316</sup> и т. д. Но при этом они почти вовсе не заботятся о том, чтобы логически выяснить и оправдать то, почему наша мысль от наблюдений гармонии и порядка в мире необходимо должна делать вывод в пользу бытия верховного творческого Разума, а не другого какого-либо, конечно, разумного начала. Поступают же таким образом, конечно, в том предположении, что, с одной стороны, для каждого должно быть очевидно и несомненно то, что порядок и гармония в мире не могли возникнуть случайно и из самой природы вещей, а с другой стороны, присущая всем идея



Бога должна бы сама собой и невольно подсказывать каждому, Кому обязан своим происхождением этот порядок и эта гармония в мире.

Возьмем для примера несколько древнеучительских образцов физико-телеологического способа убеждения в бытии Божиим, более других приближающихся к форме логического доказательства. *Минуций Феликс*, напр., с целью вызвать и оживить в душе Октавия истинное понятие о Боге как премудром Устроителе и Правителе мира, обращается к нему со следующей речью: «Те люди, которые думают, что весь этот благоустроенный мир не божественным разумом создан, а составился из известных частей, соединившихся между собой без всякой цели, мне кажется, не имеют ни разума, ни мысли, ни даже глаз. В самом деле, если ты только поднимешь взоры на небо и рассмотришь то, что находится под ним и на нем, то может ли быть что-либо яснее и достовернее той истины, что есть некоторое Существо превосходнейшего разума, Которое проникает, движет, сохраняет и направляет всю природу? Посмотри на самое небо, как широко оно раскинулось! Какое быстрое движение совершается там! Посмотри на него ночью, когда оно испещрено звездами, или днем, когда оно сияет яркими лучами солнца, и ты узнаешь, в каком удивительном божественном равновесии держит его верховный Управитель. Обрати внимание на то, как от движения солнца происходит год, и как луна, то прибывая, то убывая, измеряет месяцы... Все это не только не могло произойти, образоваться и прийти в порядок без верховного Художника, без совершеннейшего Разума, но даже не может быть воспринято, исследовано и постигнуто без величайшего усилия и деятельности разума... Легко расстроился бы такой порядок, если бы не поддерживался высшим Разумом... Когда ты при входе в какой-нибудь дом видишь повсюду вкус, порядок, красоту, то конечно подумаешь, что им управляет хозяин и что он гораздо превосходнее, чем все эти вещи; подумай же, что и в доме этого мира, когда смотришь на небо и землю и находишь в них промышление, порядок и закон, – есть Господь и Отец всего, Который прекраснее самых звезд и частей всего мира» <sup>317</sup>.

Минуций настолько считает естественным и необходимым на основании порядка и целесообразности в мире умозаключать о бытии Бога, что, по его словам, можно не делать этого, разве только не имея разума, мысли и глаз. Но в то же время, как видно, он вовсе не усиливается логически укрепить то основание, в силу которого разум наш не может не подниматься своей мыслью от мирового порядка к верховному его Устроителю, а только предполагает при этом как несомненную истину то, что этот порядок сам собой в мире не мог возникнуть, и что вследствие этого он необходимо должен в каждом вызывать идею Бога, которая присуща всем, как была присуща и язычнику Октавию, хотя только в низвращенном виде.

Подобного же рода физико-телеологический довод встречаем у св. *Афанасия*, который, обращая взоры язычников на мир для восстановления в душах их идеи истинного Бога, рассуждает так: «Бог, будучи по естеству невидим и непостижим,... поэтому самому словом Своим и привел тварь в такое устройство, чтобы Его, невидимого по естеству, могли познавать люди хотя из дел. Ибо из дел познается нередко и такой художник, которого мы не видали. Говорят, напр., о ваятеле Фидии, что произведения его соразмерностью и взаимной гармоничностью частей показывают в себе Фидия, хотя и нет его перед зрителями. Так и из порядка в мире можно познавать Творца и Создателя его Бога, хотя и невидим Он для телесных очей... Взирая на небесный круг, на течение солнца и луны, на положения и круговращения прочих звезд, совершающиеся по различным и противоположным направлениям, но без противоречия общему единству, кто не придет к той мысли, что не сами себя привели они в устройство, а есть иной приводящий их в порядок Творец? И взирая на восходящее ежедневно солнце, на являющуюся ночью луну, по неизменному закону в одинаковое всегда число дней убывающую и возрастающую, также на звезды, из коих одни блуждают и разнообразно изменяют свое течение, а другие движутся в неуклонном направлении, – кто не составит себе такого понятия, что без сомнения есть правящий ими Создатель? Также видя, что противоположные по природе вещи

соединены и пребывают в гармонической стройности, напр. срастворены огонь с холодом, сухость с влажностью, и не враждуют между собой, но как бы из чего-то единого составляют одно тело, – кто не сделает такого заключения, что вне этих вещей есть сочетававший их?»<sup>318</sup>. Здесь Афанасий, как и Минуций, вовсе не ставит и не решает вопроса, почему же наш разум не может предполагать причины мирового порядка в самом мире, а должен с необходимостью предполагать ее вне мира, в Боге, но делает он это опять потому, что им предполагалось за очевидную для каждого истину то, что мир, будучи несамобытен, сам собой не мог дать себе не только порядка, но и бытия вообще, – что и показано им из взаимной зависимости одних частей мира от других, как это мы видели в вышеприведенном его космологическом доводе<sup>319</sup>.

*Григорий же Назианзин* при самом изложении физико-телеологического довода в подтверждение истины бытия Божия довольно ясно указывает то, почему наш разум, замечая порядок в мире, не может в объяснении его своей мыслью остановиться на самом мире, а с необходимостью от видимого в мире поднимается к невидимому его Виновнику. «Кто видит, – рассуждает св. отец, – красиво отделанные гусли, их превосходное устройство и расположение, или слышит самую игру на гусях, тот ничего иного не представляет, кроме сделавшего гусли или играющего на них, и к нему восходит мыслью, хотя, может быть, и не знает его лично. Так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью. И тот крайне несмыслен, кто, следуя естественным указаниям, не восходит до сего познания сам собой»<sup>320</sup>. «Рассматривая видимое, обозревая все, что было от начала, разум не может остановиться на этом. Ибо нет основания присвоить владычество (ἡγεμονίαν) тому, что, по свидетельству опыта, равно по своим условиям. Потому-то он (разум) при посредстве видимого приходит к тому, что выше видимого и что дает видимому бытие. Ибо чем приведены в устройство небесное и земное, заключающееся в воздухе и под водой, лучше сказать, то, что и этого первоначальнее, – небо, земля, воздух и водное

естество? Кто смешал и разделил это? Кто содержит во взаимном общении, сродстве и согласии?.. Кто привел это в движение и ведет в непрерывном и беспрепятственном течении? Не художник ли всего, не тот ли, Кто во все вложил закон, по которому все движется и управляется? Кто же художник этого? Не тот ли, кто сотворил и привел в бытие? Ибо случаю нельзя приписать такой силы. Допустим, что бытие от случая; от кого же порядок? Если угодно, и это уступим случаю; кто же блюдет и сохраняет те законы, по которым все произошло первоначально? Другой ли кто или случай? Конечно, другой кто-либо, а не случай. Кто же сей другой, как не Бог? Так от видимого возводит нас к Богу благодарованный и всем врожденный разум, – этот первоначальный в нас и всем данный закон» <sup>321</sup>. Полагая, таким образом, необходимым, чтобы наш разум от замечаемого в мире благоустройства и порядка возвышался своей мыслью к его верховному Устроителю и Правителю, св. Григорий указывает для этого основание, с одной стороны, в самой природе мира, где напрасно бы было искать одного господствующего над всем и упорядочивающего все разумного начала, так как здесь все существа совершенно равны по условиям своего бытия. С другой же стороны, основание для этого он видит в благодарованном и врожденном всем разуме, который в силу натуральных своих стремлений не может не подниматься своей мыслью от видимого к невидимому Богу, замечая везде в мире следы Его верховного и безграничного разума. Физико-телеологический довод Назианзина повторяет Дамаскин в своем «Точном изложении православной веры», без существенных изменений, а только в сокращенном виде <sup>322</sup>.

## **§ 35. Общий вывод из древнеотеческого учения о бытии Божиим**

Совокупляя в одно общее и целостное представление все частные черты древнеотеческого учения об истине бытия Божия, мы приходим на основании этого к следующему общему выводу относительно основы нашей веры в бытие Божие и способов уверенности в этой истине. Основа для веры в бытие Божие не дается наблюдениями и опытом и не есть дело мыслительного процесса, а положена Самим Богом в глубине духа человеческого и заключается в прирожденном ему чувстве Божества, естественно возникающем в нем из родственного влечения его богоподобной природы к природе божественной. Будучи в существе своем единичным, как единичен и тот высочайший предмет, который влечет его к себе, это чувство божественного в то же время является тройственным, быв рассматриваемо с трех разных сторон: со стороны теоретической оно являет себя как чувство или сознание бытия Божия вообще, с нравственной – как чувство нравственно-обязательных отношений к Богу, и наконец, с религиозной – как чувство внутреннего религиозного союза с Богом. В этом-то тройственном чувстве божественного, называемом нами обыкновенно идеей Бога, и заключается тот несомненный залог уверенности в бытии Божиим, который всегда носит в себе наш дух и в котором он всегда имеет неумолкаемое и неложное свидетельство в пользу этой истины. Но идея Бога в ее первоначальном виде представляется неясной, слитной и неопределенной, находящейся, одним словом, в состоянии завития, подобно еще неразвившемуся семени. Чтобы раскрыть ей свое внутреннее содержание и получить ясную и определенную форму, необходимо для нее развитие, а такое развитие совершается уже не иначе, как при известном участии личной мысли и свободы духа человеческого. Понятно после сего, что личное и свободное участие как мысли, так и других сил не может не иметь весьма важного значения в деле приобретения уверенности в истине бытия Божия, так как,

способствуя к более или менее ясному и определенному развитию идеи Бога, оно этим самым не может не содействовать и к большему или меньшему укреплению самой веры в бытие Божие, всегда нераздельной с этой идеей, и всегда сопутствующей ей на всех ступенях ее развития. Так, во-первых, неоспоримое значение должно быть признано за участием мысли как в развитии вообще, так в особенности теоретической стороны идеи Бога, а вслед за сим – и в возникающей отсюда в духе нашем уверенности в Его бытии. Руководясь этой идеей, наш разум через сопоставление ее высочайшего и беспредельного предмета с явлениями конечного и условного, замечаемыми в духе и природе, необходимо приходит к мысли о Боге как Существе верховном и Виновнике всего конечного и условного бытия. Тот же разум и в виду той же идеи Бога, наблюдая мир как дело рук Божиих и замечая в нем везде следы благоустройства и порядка, с необходимостью логической восходит к мысли о Боге как верховном Разуме и премудром Устроителе мира. Таким образом, неясная сама в себе и еще не определившаяся идея Бога, благодаря логическому процессу мысли, принимает вид ясного и определенного понятия о Боге как Существе верховном, Виновнике и премудром Устроителе мира, а вследствие этого натурально и нераздельно соединенная с ней вера в бытие Божие восходит на высшую степень своей ясности и несомненности. Но это, что само собой понятно, вовсе не означает того, чтобы мысль наша своим логическим процессом приводила нас к уверенности в бытии Божиим как такой истине, которая как будто бы доселе была неизвестной нам и только после этого стала известной или достоверной, быв открыта и доказана разумом. Разум в сем случае вовсе не делает какой-либо новой находки, указывая на истину бытия Божия, а только ставит ее как готовую и общеизвестную истину на более видном месте, освещая ее более ясным светом своей мысли; не дает он также здесь и веры в бытие Божие, а только готовую и присущую всем веру в эту истину усиливает и укрепляет, возводя на высшую степень достоверности, – одним словом, он не доказывает в собственном смысле сего слова истины бытия

Божия, а только ее уясняет, подтверждает и подкрепляет. Больше же этого, нужно сказать, и не в состоянии ничего сделать разум, так как вера в бытие Божие дана в самой идее Бога, предваряющей собой всякий мыслительный процесс, а потому она стоит прежде и выше всяких доказательств разума и их вовсе не требует, хотя этим не исключает необходимости в своем уяснении и оправдании умственными соображениями или доводами. И самое уяснение и оправдание нашей веры в бытие Божие потому только разум в состоянии обосновать на своем мысленном логическом процессе, что наперед имеет готовую идею Бога и соединенную с ней веру в бытие Его, которая находится у него на виду и проникает и освещает своим светом всю его мыслительную деятельность. Потому что он в основе своих наблюдений над духом человеческим и внешней природой имеет готовую идею Бога и умозаключает с уверенностью и твердостью о бытии Бога как Существа высочайшего, Виновника и Устроителя всего конечного бытия. Но не будь этого, он едва ли был бы в состоянии заметить и разглядеть следы этого высочайшего Существа в мире, среди непрерывной текучести и сменяемости его мимолетных явлений.

Подобное же значение личного участия духа человеческого и в развитии нравственной стороны идеи Бога, где, само собой очевидно, первое место должно принадлежать не силе мышления, а силе воли, призванной к тому, чтобы во всей своей деятельности живым образом отпечатлеть и, так сказать, воплощать эту сторону идеи Бога. А так как рассматриваемая с этой стороны идея Бога есть не что иное, как чувство нравственно-обязательных отношений к Богу, то понятно, что с более внутренним и глубоким проникновением ею всей жизни человека должно будет становиться в нем глубже и живее сознание своих отношений к Богу как Законодателю и Мздовоздаятелю, а вместе с этим естественно должна будет возрастать и укрепляться в нем уверенность в бытии Его. Но эта уверенность в бытии Божиим, опять заметим, не есть что-либо совершенно изнова приобретенное, а есть только продолжение, усиление и развитие той веры в Бога, которая дана каждому в

Его идее и которая всегда пребывает с ней нераздельно. Поэтому, если бы мысль наша, разъясняя и раскрывая присущую нашему духу нравственную идею, стала бы отсюда делать вывод в пользу бытия Божия, то это, ясно, было бы не доказательством в собственном смысле, а только подтверждением или оправданием этой истины.

Наконец, нужно сказать то же самое и о значении свободного участия духа человеческого в развитии самой сокровенной, внутреннейшей и глубочайшей стороны идеи Бога, – стороны религиозной. Если где, то здесь меньше всего может иметь место работа мысли, все же здесь почти исключительно зависит от силы, живости, чуткости и чистоты религиозного чувства, делающего человека способным к непосредственному общению и единению с Богом, к чему он призван по самой своей богоподобной природе. Понятно поэтому, что чем более человек будет очищать, развивать и утончать свое религиозное чувство, тем глубже, внутреннее и ощутительнее должны будут становиться его непосредственные отношения к Богу, а вместе с этим и уверенность его в бытии Божиим будет восходить до такой степени несомненности и достоверности, какая только возможна для нас при настоящих условиях нашего существования. Но и этого рода уверенность в бытии Божиим опять не будет приобретением для человека чего-либо совершенно нового, а будет только развитием и усилением той его веры в Бога, которая дана ему Самим Богом в прирожденном ему непосредственном чувстве Божества.

Вообще нужно заметить, что чем глубже и всестороннее бывает развитие идеи Бога при благоприятствующем участии сил душевных, тем более твердой и несомненной становится уверенность в бытии Его. Но это участие сил душевных, при всей его значимости здесь, не простирается до того, чтобы вырабатывать и давать нам веру в бытие Божие как нечто неизвестное нам и новое, а ограничивается всегда только большим или меньшим развитием и укреплением готовой веры нашей в Бога. Как правильное и благоприятное отношение душевных сил к идее Бога не созидает веры в Него, а только развивает и укрепляет ее, так, с другой стороны, можно



заметить, и неблагоприятное или враждебное отношение душевных сил к той же идее Бога может только ослабить, низвергнуть или подавить веру в Него, но не в силах ее совершенно искоренить, точно так же, как не в силах совершенно уничтожить самой идеи Бога, с которой неразделима эта вера. Доказательство этому – всеобщность веры в Бога у всех народов и частных людей, стоящих даже на самой низшей ступени умственного и нравственного развития. Исключением в сем случае могут служить разве те единичные личности, которые вследствие превратного воспитания или нравственного растления, по-видимому, ставят для себя задачей, вопреки неотразимым внушениям своей разумной природы, совершенно вытеснить из нее веру в Бога. Но и такого рода людям не всегда удается это, так как и в них нередко, особенно по поводу вразумляющих обстоятельств, невольно прорывается эта вера, хотя проявляется в своеобразной форме, напр. в виде допущения, какого-то невольного непонятого религиозного инстинкта или в виде верования в какую-то высшую непонятную силу, над всем царящую и все проникающую и т. п. Так глубоко положил в духе нашем идею о Себе и веру в Себя Сам Бог и так твердо и незыблемо вкоренил их здесь, оградив их неприкосновенность и безопасность от всего им неприязненного и враждебного самой природой вещей!

---

Это воззрение на основу и способы приобретения уверенности в бытии Божиим, кроме того что имеет для себя основание в св. Писании и было по частям содержимо и раскрываемо древними учителями Церкви, может найти всегда для себя подтверждение во внутреннем опыте и наблюдении каждого над самим собой, если только при этом будет соблюдена надлежащая внимательность и беспристрастное отношение к явлениям нашей духовной природы, в особенности же ее религиозной стороны.

Если после этого остается что сделать нам в оправдание означенного воззрения, то разве одно – указать еще как на фактическое доказательство на позднейший исторический ход богословствующей и философствующей мысли, которая,

совершив длинный путь в своих изысканиях способов убеждения в бытии Божиим, в конце волей или неволей приблизилась к тому взгляду на этот предмет, какой сейчас нами указан. Это мы и сделаем, стараясь соблюсти возможную краткость.

### **§ 36. Оправдание этого вывода историческим ходом позднейшей богословствующей и философствующей мысли в изыскании способов убеждения в бытии Божиим**

Довольно заметные и значительные попытки разума к изысканию и определению способов убеждения в бытии Божиим начались на западе с *Анзельма Кентерберийского*, и начались, замечательно, с того предположения, что эту истину можно доказать чисто логически, точно так же, как всякую другую истину, напр. математическую, доказывает разум. Это, собственно, было их слабой и фальшивой стороной, хотя при этом нужно заметить, что здесь ничего не было неблагонамеренного. Эти попытки разума происходили не из чего-либо иного, как только из естественного духу человеческому стремления непосредственную веру в Бога возвести на степень сознательной и оправданной разумом уверенности. Но только при этом недоставало сознания совершенной неуместности здесь логически-доказательного метода. Так как подобного рода сознание было чуждо большинству западных богословов и философов до Канта, то они не задумывались останавливаться перед чем-либо в своих попытках попасть на рациональный способ убеждения в истине бытия Божия, руководясь в сем случае полной верой в возможность доказать эту истину путем логического процесса. Этим объясняется появление от Анзельма до Канта, в разных формах и видах, доказательств бытия Божия, которые не только имели форму, но и по самому существу своему претендовали на значение доказательств в собственном смысле сего слова, т. е. как такого рода логических выводов, которые на основании известных посылок имели в заключение дать истину бытия Божия как необходимо вытекающую из них, подобно следствию из причины, или частному из общего. Такого рода были доказательства: онтологическое, космологическое и физико-теологическое, нравственное и историческое.

В ряду их первым по времени является доказательство онтологическое, обязанное своим происхождением Анзельму. Сущность его вкратке может быть выражена так: мы имеем в духе нашем понятие о высочайшем существе, т. е. таком, выше которого ничего другого представить не можем. И безумец, говорящий в сердце своем: нет Бога, такое имеет о Нем понятие, ибо, когда он слышит о Нем, в мысли своей представляет Его таковым. Но высочайшее, или такое существо, выше которого ничего нельзя представить, не может существовать в одной только мысли, а не в действительности. Ибо если бы оно существовало только в одной мысли, то будучи тем, чего выше ничего нельзя мыслить, было бы в то же время и тем, выше чего нечто можно мыслить (так как мы могли бы представить такое высочайшее существо, которое существует не только в мысли, но и в действительности), а это было бы противоречием. Итак, вне всякого сомнения, должно быть то, что высочайшее существо, которое есть Бог, существует не только в мысли, но и в действительности <sup>323</sup>. Понятие о высочайшем существе, из которого Анзельм хотел логически вывести истину бытия Божия, ясно, было им заимствовано из анализа идеи Бога, врожденность которой он сам допускал, и, само собой разумеется, в связи с этой живой идеей Бога и нераздельной с ней верой в бытие Божие имело свой действительный смысл и значение, так как мы на основании этой идеи, мысля о Боге, не можем иначе мыслить о Нем как о существующем не только в мысли, но и в действительности. Вознамерившись же на основании этого понятия доказать бытие Божие, как бы еще неизвестную истину, Анзельм естественно должен был своей мыслью оторвать его от живой непосредственной идеи Бога, вследствие чего оно должно было явиться одним отвлеченным понятием о высочайшем существе, похожим на все другие отвлеченные рассудочные понятия о вещах. Но из одного отвлеченного понятия о вещи, понятно, нельзя логически доказать ее действительного бытия, потому что из мыслимого бытия может следовать одно мыслимое, а не в действительности существующее бытие. Потому-то и вывод Анзельмов в пользу бытия Божия на основании одного

логического понятия о Нем как существе высочайшем, естественно должен был оказаться неосновательным и непоследовательным. Недостаток этот в доказательстве Анзельмовом так был очевиден, что на первых же порах не мог быть учеными мыслителями не замечен. Уже ясно подметил его и громко упрекал за него Анзельма современный ему монах Гаунило <sup>324</sup>, то же самое с особенной силой впоследствии повторил и Фома Аквинский <sup>325</sup>.

Между тем как с такой энергией схоластические богословы восставали против доказательства Анзельмова, в то же время они не с меньшей энергией трудились над изобретением другого рода доказательств бытия Божия, совершенно оставаясь при том предположении, что можно логически доказать бытие Божие, и что если нельзя было достигнуть этого путем (a priori), каким шел Анзельм, то, по всей вероятности, можно прийти к этому другим, более надежным, путем (a posteriori). Таково, наприим., по своему характеру следующее (занимающее середину между онтологическим и космологическим) доказательство Гюго (S. Victor. XII в), сущность которого может быть выражена так: разумный дух наш, носящий в себе образ Божий и способность познавать Бога, существенно отличается себя от нашего тела и от всего вещественного, как нечто невидимое и духовное. Между тем, он помнит себя не всегда действующим и сознающим, а следовательно, и существующим в действительности: так как познающий без познания и сознания немислим, и поэтому он необходимо должен иметь свое начало. Но как существо духовное, он произойти из чего-либо земного не мог, следовательно, должен был быть создан из ничего и иметь вследствие этого причину своего бытия вне себя. Причиной же таковой не могло быть то, что само происходит от другого, потому что все происходящее для себя требует причины и не может само собой дать бытия другому. Разве предположить бесконечный ряд причин, но это было бы противоречием. Итак, необходимо допустить, что эта причина есть существо само по себе и от вечности существующее <sup>326</sup>. В этом же роде построивались доказательства: космологическое – на основании выводов от замечаемой в мире зависимости,

случайности и условности к бытию верховного существа как необходимого в себе самом (*per se necessarium*) и как перводвигателя (*primum movens*) и действующей во всем причины (*causa efficiens*) <sup>327</sup>, физико-теологическое или телеологическое, за основание для которого принимались замечаемые в мире порядок и целесообразность, и отсюда делался логический вывод о бытии премудрого Устроителя и Правителя мира <sup>328</sup>, а также историческое, за основание для которого в пользу вывода бытия Божия брался *consensus gentium* <sup>329</sup>.

Подобного же характера было так называемое нравственное доказательство бытия Божия, за основание для которого бралось существование в мире нравственного порядка вообще, в частности же нравственной свободы, чувства долга, вменяемости и потребности соответственного вознаграждения за нравственную жизнь, а отсюда делалось умозаключение о необходимости существования верховного нравственного Правителя мира, Судии и Мздовоздаятеля. Сущность этого доказательства, которое после (XII в.) *Петра Абелярда* <sup>330</sup> в более развитой и определенной логической форме встречаем у *Раймунда Забундского* (XV в.) <sup>331</sup>, может быть представлена в следующих кратких положениях: человек есть существо свободно-нравственное, все делающее по чувству долга и вменяемости, а потому сознает нужду в вознаграждении за все свои поступки. Но сам себя он не может ни награждать, ни наказывать, следовательно, должно быть высшее его существо, которое бы могло по заслугам его или наградить, или наказать: потому что если бы ничего подобного не было, тогда жизнь человеческая была бы одним бессмыслием, одной игрой слепого случая. Вся тварь видимая подчинена воле человека и здесь находит свою цель, но не будь существа, высшего самого человека, которому бы он должен был соответственным же образом подчиняться, тогда существование человека было бы совершенно бесцельным. Но этого не может быть. Если в видимой природе такой заведен порядок, что все твари видимые как низшие подчиняются человеку как высшему, то возможно ли, чтобы в нравственном мире не было

соответствующего же порядка? Как глаз соответствует видимому, ухо – слышимому, ум – понимаемому, так точно необходимо должен соответствовать области нравственных дел суд и мздовоздаяние, а вместе с этим – судья и мздовоздаятель. Но для справедливого суда над всеми действиями человеческими необходимо всеведение, а для должного воздаяния за них потребно всемогущество. Необходимо поэтому, чтобы то высшее существо, которое должно быть для людей судьей и мздовоздаятелем, было всеведущим и всемогущим, а такое существо и есть Бог.

Как, по-видимому, ни приходились кстати в период господства схоластики подобного рода доказательства, тем не менее и тогда находились мыслители, которые более или менее признавали их несостоятельность и неполную пригодность для своей цели. Таковы между прочим были *Дунс Скот*, восстававший в особенности против доказательства – *пессариум ех се* <sup>332</sup>, и *Уильям Оккам* – против аристотелевского доказательства – *примум мовенс* <sup>333</sup>. Этим, между прочим, объясняется и то, почему на западе, особенно в последнее время средневекового периода, стало замечаться нерасположение к логическому способу доказывания бытия Божия, а вслед за сим – и явное склонение в пользу непосредственного способа убеждения в этой истине, при помощи присущего каждому сознанию Божества, непосредственно открывающего себя в глубине духа человеческого <sup>334</sup>.

Но под возбуждательным влиянием новейшей философии мысль с новой энергией принимается за попытки логически доказать бытие Божие, в полной надежде достигнуть этого при соблюдении в своих действиях большей сравнительно с прежним строгости и последовательности. Первым на этом пути является *Декарт*, выступая на нем с онтологическим доказательством, которое старается он обновить и усовершенствовать через нужные в нем поправки и сообщение ему более точной и строго логической формы. Оно у *Декарта* представлено в следующем виде: «Я в себе нахожу идею Бога как существа всесовершеннейшего, точно так же, как нахожу в себе идею

всякой фигуры и числа, и вместе с этим я сознаю, что натуре Бога принадлежит вечное бытие, не менее ясно и отдельно, чем знаю о какой-либо фигуре или числе, что принадлежит натуре этой фигуры или числа. Бытие Божие поэтому должно для меня по самой меньшей мере иметь ту степень достоверности, какую доселе имели математические истины. На первый взгляд, это может показаться неясным и даже похожим на софизм, так как вследствие моей привычки отделять во всех вещах понятие о них от бытия их, я легко могу и в Боге отделить понятие о Нем от Его бытия и таким образом в своей мысли представить Его несуществующим. Но при более тщательном рассуждении становится ясным, что отделять от понятия о Боге Его бытие не более возможно, чем насколько возможно отделить от понятия треугольника величину трех двум прямым равных углов или же понятие горы отделять от понятия долины, так что не меньше заключается противоречия в том, чтобы Бога Существо всесовершеннейшее представлять без бытия, т. е. известного рода совершенства, чем в том, если бы стали представлять гору без долины» <sup>335</sup>. Это доказательство, основа и сила которого заключается в том убеждении, что каждой вещи настолько можно и должно приписывать что-либо действительное, насколько говорится об этом в самой идее вещи, и что вследствие этого потому самому уже мы необходимо должны признавать бытие Божие, что имеем идею о Боге как всесовершеннейшем и, следовательно, действительном существе <sup>336</sup>, очевидно, совершенно согласно по своему внутреннему существу с доказательством Ансельмовым, хотя отличается от него своей более точной и строгой формой.

Но у Декарта кроме этого находим другое доказательство бытия Божия, которое служит для первого весьма важным и значительным подкреплением и дополнением, почему и обращает на себя особенное внимание. Ход мыслей здесь может быть представлен в таком виде: все существующее, существует ли оно в мысли или в действительности, должно непременно иметь себе достаточную причину. Причина же не иначе может и должна относиться к своему действию как



содержащее относится к содержимому, и потому она должна быть, по своему внутреннему содержанию, если не больше, то ничуть не меньше производимого ею действия, иначе нужно бы было допустить ту несообразность, что из ничего может произойти нечто. Таковую причину, объясняющую их происхождение, должны, конечно, иметь и существующие в духе нашей идеи. Что касается присущих нашему уму идей конечных, то их происхождение объясняется легко и само собой действием на дух наш тех конечных предметов, которым соответствуют их образы, составляющие содержание этих идей. Но кроме них мы ясно и отдельно отличаем в духе нашем одну особеннейшую идею, стоящую бесконечно выше их по своему содержанию, – идею бесконечного и всесовершеннейшего существа. Откуда же она произошла, и где достаточная причина ее? Такой причиной для нее не могут быть все вне нас существующие, конечные предметы, потому что они бесконечно ниже и меньше того, что выражается в ее содержании. Не может быть причиной для нее и дух наш, потому что и он несравненно ниже и меньше того, что отображается в этой идее, здесь – образ существа бесконечного, а он – существо конечное. Необходимо, следовательно, допустить, что причиной присущей нам идеи бесконечного есть существо, отличное от всего конечного, высшее природы и духа, – такое существо, которое, соответственно тому, что выражается о нем в этой идее, есть бесконечное и всесовершеннейшее, и следовательно, по самой природе своей необходимо существующее, так что небытие Его вовсе немыслимо <sup>337</sup>. Ясно, что это доказательство по своему внутреннему существу и характеру совершенно отлично от прежнего доказательства Декартова, напоминающего собой и воспроизводящего доказательство Ансельмово. Оно основывается не на одном только развитии содержания идеи совершеннейшего существа и извлечении отсюда частной черты – бытия как составляющего неотъемлемую принадлежность совершенства, а на разъяснении и определении особеннейшего значения самой идеи бесконечного и совершеннейшего существа, которая, не могши произойти от чего-либо иного, как только от такого существа, уже самым существованием своим в

духе нашем необходимо предполагает и доказывает действительное бытие Его. В этом отношении оно и само по себе имеет весьма важное достоинство и значение и в то же время придает значительную долю этой силы и значения прежнему доказательству, оправдывая и упрочивая для него то основание, на котором оно создается.

Но нужно заметить, что и в последнем доказательстве Декартовом есть свой недостаток. Идея бесконечного существа, лежащая в его основе, понята Декартом, что нетрудно видеть, не в ее живом и целостном виде, в каком она непосредственно присуща сознанию каждого, а в виде одного отвлеченного понятия, похожего на те понятия, какие мы получаем через отвлечение обо всех вещах конечных, напр. треугольнике, прямых углах, горе и долине и т. п. Конечно, и на такого рода идее основанное убеждение в бытии Божиим – весьма важно; но все-таки оно не то, что живое и осязательное убеждение, получаемое из непосредственного и живого сознания в духе человеческом идеи бесконечного как чувства Божества. Важнее же всего здесь то, что так односторонне и отвлеченно понятая идея бесконечного в своем дальнейшем такого же рода развитии могла привести к односторонним и даже ложным выводам относительно существа бесконечного, что и на самом деле обнаружилось, если не на Декарте, то на его последователях – Малебранше и Спинозе. *Малебранш*, развивая понятие, заключающееся в идее бесконечного, признал Бога универсальным или всесуществом, небытие которого поэтому совершенно не может быть мыслимо, как мыслится небытие частных отдельных существ. *Спиноза* же за одним этим существом и признал действительное бытие, отняв его совершенно у всех отдельных, конечных существ.

Это, конечно, и было причиной того, что философствующая мысль, ищущая рационального убеждения в бытии Божиим, стала не удовлетворяться онтологическим доказательством и обратилась опять к путям опыта (*a posteriori*), ища здесь доказательств бытия Божия. Здесь же мы встречаемся с одним из самых лучших представителей этого направления, – знаменитым Лейбницем, от которого имеем пользующееся

доселе известностью следующее космологическое доказательство. Признав существенным законом нашей мысли тот закон, что всякая вещь непременно должна иметь причину или достаточное основание тому, почему она существует, вместо того, чтобы не существовать, и почему существует так, а не иначе <sup>338</sup>, и затем применяя его к области конечного бытия и существующего порядка вещей, *Лейбниц* рассуждает так: все вещи, которые мы видим и испытываем, будучи ограничены, суть случайны, и ничего в себе не имеют такого, что бы делало их бытие необходимым; так как очевидно то, что время, пространство и материя, будучи сами в себе равномерны, однообразны и ко всему индифферентны, могут всегда принимать совершенно иные движения и фигуры, и в совершенно ином порядке, поэтому-то необходимо искать такой причины бытия мира, которая бы была всецелым средоточием случайных вещей, ее нужно искать в такой субстанции, которая причину своего бытия имеет в себе самой, и которая, поэтому, есть необходима и вечна <sup>339</sup>. В другом месте Лейбниц это же самое рассуждение представляет в таком виде: так как настоящее положение вещей должно быть производимо из предшествовавшего ему положения, а это – опять из до него существовавшего положения, которое само, в свою очередь, имеет нужду в таком же предшествующем положении, то если бы ты стал простирается и в бесконечность, все-таки никогда не нашел бы такой причины, которая бы, в свою очередь, не имела нужды в подобной же причине. Отсюда необходимо следует, что полное основание вещей в партикулярных причинах найдено быть не может, а его необходимо искать в причине всеобщей, из которой не менее непосредственно проистекает настоящее положение, чем предшествовавшее, то есть в разумном виновнике вселенной <sup>340</sup>. Доказательство это, в котором от случайности мира делается вывод о необходимости бытия существа, по самой природе своей необходимого, по своему внутреннему существу, очевидно, совершенно схоже с древне-схоластическим доказательством – *per se necessarium*, и есть не что иное, как только более точное и строгое его раскрытие и определение, но оно существенно отличается от прежних

доказательств космологического же характера, – от *causa efficiens*, и особенно от *primum movens*, стоя гораздо выше их. Доказательство от *causa efficiens* только возводит нашу мысль к причине, которая необходимо должна быть предположена для объяснения случайного характера явлений в мире, требующих своей причины, но не объясняет и не определяет с точностью того, какого рода должна быть эта причина и какое должна занимать место между другими конечными причинами, а потому и не исключает совершенно представления о том, что она может занимать хотя высшее место, но внутри и в ряду самых же конечных причин. Доказательство же от *primum movens* указывает на самое место, какое должна занимать эта высшая причина в ряду конечных причин, но назначает ей здесь только высшее или первое место, вовсе не выделяя ее из звеньев непрерывной цепи, образуемой другими конечными причинами. По смыслу же доказательства Лейбницева, причина, стоящая в ряду конечных причин, какое бы место ни занимала она здесь, хотя бы самое высшее или первое, будет всегда соприкасаться непосредственно только ближайшей к ней причине и не в состоянии будет простираť своего непосредственного отношения на другие отдаленнейшие причины, а потому она всегда будет иметь один партикулярный характер и требовать для объяснения своего собственного существования другой же причины, и следовательно, ни в каком случае не может быть признана последним или достаточным основанием всего конечного бытия. Таким основанием может и должна быть только причина универсальная, стоящая вне ряда причин конечных и одинаково касающаяся как ближайших из них, так и отдаленнейших. Иначе говоря, последней причиной всего должно быть существо, которое не есть только первое в ряду других конечных существ, а стоит вне или выше их всех, господствуя над ними и обнимая одинаково своей безграничной силой как самые высшие между этими существами, так и самые низшие между ними.

Успех, какой в свое время имело доказательство Лейбницево, вызвал ученых деятелей на продолжение начатых Лейбницем попыток к добытию доказательств бытия Божия на

пути опытных наблюдений. Следствием этого было сравнительно с прежним более основательное, полное и отчетливое развитие бывшего издавна в ходу доказательства физико-теологического, или телеологического <sup>341</sup>, чему могло много способствовать начавшееся после Лейбница более прежнего серьезное изучение естественных наук.

Но все подобные стремления к доказыванию бытия Божия одним логическим процессом мышления скоро должны были или совершенно рушиться, или же в своем течении принять совершенно иное направление, встретившись на своем пути с такой сильной преградой, какая была им противопоставлена *Кантом* в его критике доказательств бытия Божия. Онтологическому доказательству Кант противопоставил то, что из одного понятия о совершеннейшем существе, из которого оно делало вывод о бытии этого существа как понятия, не может логически следовать никакого действительного бытия, все равно как из понятия о монете в сто талеров не следует еще того, чтобы она была в действительности <sup>342</sup>. В доказательстве космологическом, восходящем от условного к безусловному, он указал тот недостаток, что от условного перейти к безусловному нет никакой возможности, без допущения логического скачка. То же самое замечал он и относительно физико-теологического или телеологического доказательства, ставимого им по причине его наглядности и осязательности выше двух прежних, присовокупляя к этому, что на основании замечаемого в мире порядка и целесообразности скорее можно умозаключать об Устроителе или Художнике мира, чем о Творце его <sup>343</sup>. Критические суждения Канта относительно несостоятельности означенных доказательств бытия Божия настолько были сильны и вески, что не оказывалось возможным сказать что-либо равносильное в их защиту. Естественным следствием сего было то, что все эти доказательства должны были совершенно потерять придаваемую им доселе силу и значение как логическим доказательствам в собственном смысле сего слова, или такого рода логическим выводам, которые будто бы на основании известных посылок в своем заключении могли дать

истину бытия Божия как нечто такое, что доселе было неизвестным или сомнительным.

Но будучи силен в своих отрицаниях по отношению к существовавшему доселе доказательствам бытия Божия, Кант является слабым в своем положительном учении об этой истине. Правда, вместо прежних доказательств он дает свое собственно нравственное доказательство бытия Божия, требуя во имя необходимости гармонической связи, какая должна быть и какой теперь нет, между нравственностью и блаженством, признавать необходимость существования Бога как такого существа, которое бы имело возможность установить и действительно бы некогда установило эту гармонию <sup>344</sup>. Но этим немного делалось для опоры веры в бытие Божие, основанием для которой полагалась одна нужда наша в праведном мздовоздаятеле за нашу нравственность. Если Бог существует, то, конечно, не потому, что Он необходим для вознаграждения нас за нашу нравственность, и если, далее, мы чувствуем потребность в такого рода мздовоздаянии, то скорее для ее объяснения мы должны бы искать основания именно в том, что Бог существует, и мы имеем уже готовую веру в бытие Его, чем ставить дело наоборот, обращая эту самую потребность в основание для того, чтобы веровать в Бога и признавать бытие Его. Признавать же необходимым бытие Бога потому только, что мы имеем нужду в Нем как мздовоздаятеле, значит, собственно говоря, не верить в Бога и Его бытие, а только желать и требовать Его бытия, или, что то же, выражаясь иначе, истину бытия Божия не считать положительной и несомненной истиной, а относить ее к разряду одних практических постулатов или требований и, точнее сказать, гипотез, что и делает Кант. Но, поступая таким образом, Кант оказывается односторонним и несправедливым. Он был прав, строго обсудив и отвергнув за прежними доказательствами бытия Божия то значение, какое им доселе приписывалось, но то было его весьма важной ошибкой и погрешностью, что отсюда он пришел к такому поспешному выводу, что будто вовсе нет нам возможности приобрести уверенность в бытии Божиим, вследствие чего необходимо в сем случае довольствоваться одними гаданиями и

предположениями. Между тем им не было обращено должного и строгого внимания на другие способы, посредством которых приобретается уверенность в этой истине, и на проверку тех знаменательных психических и исторических явлений, которые говорят в их пользу. Не было, напр., обращено внимания на то, что означали самые ни перед чем не остановившиеся стремления мыслящего духа достигнуть рационального убеждения в бытии Божием. Неужели они не имели никакого смысла и значения? Неужели они проистекали из одного сомнения и позади себя не предполагали ничего положительного и прочно лежащего в глубине духа человеческого, что бы постоянно вызывало их и непрерывно поддерживало? Если всякое возникающее из натуры человеческой стремление к чему бы то ни было всегда заключает в самом своем корне некоторый инстинктивный залог того, что непременно в действительности есть то, что соответствует этому стремлению, то почему не предположить, что в глубине никогда не прерывающихся стремлений мыслящего духа – достигнуть разумного убеждения в бытии Божием, лежало именно не что иное, как из самой натуры духа инстинктивно возникающая вера в это бытие, которая собственно и требует от мысли своего прояснения, или перевода из состояния непосредственности на степень ясного и определенного сознания? А с этой точки зрения должны будут иметь свое значение и выработанные мыслью доказательства бытия Божия, если, конечно, понимать их не как доказательства в собственном смысле сего слова, которые бы на самом деле доказывали эту истину как нечто еще совершенно новое и неизвестное (чего они вовсе не в состоянии сделать), а если смотреть на них только как на усилия и попытки разума раскрыть, определить или облечь в рациональную форму ту веру в бытие Божие, которая уже наперед непосредственно присуща духу каждого. И такое объяснение значения появившихся от Анзельма до Канта разного рода доказательств бытия Божия тем более может показаться уместным, если обратить внимание на то, что их составители, тогда как, отдавая дань времени, облекали их в

доказательную форму, воображая, что возможно логически доказать бытие Божие, в то же самое время представляли эту истину наперед каждому и себе непосредственно известной, что между прочим видно из того, что многие из них, и особенно Ансельм и Декарт, а также те из схоластиков, которые, доказывая бытие Божие, обращались к *consensus gentium*, ясно высказывали свое убеждение относительно прирожденности всем людям идеи Бога. Разве совершенно отвергнуть и самое значение этой идеи, объяснив происхождение ее силой отвлечения нашей мысли, способной из совокупности многих понятий о конечном родить понятие бесконечного? Но если и допустить это, оставивши без внимания резон Декартов в подтверждение мысли о невозможности произвести идею бесконечного из конечного, то спрашивается, что это за сила психическая, способная через отвлечение производить идею бесконечного? Если она действительно есть в духе, то неужели существует она здесь без всякого смысла и значения? Неужели она производит то, чему вовсе нет соответствия в действительности, и существует в духе для того только, чтобы вводить его в заблуждение? Притом, если, по Канту, разум в доказательствах космологическом и физико-теологическом допускает логическую аномалию, делая свой вывод от условного к безусловному, то спрашивается опять, чем же объяснить господство и всеобщность этой аномалии, выражающиеся в том факте, что все на основании условного необходимо образуют в своем уме понятие о безусловном, так как все имеют идею Бога? И мало того, что имеют идею Бога, всегда необходимо с этой идеей соединяют свою веру в бытие Божие, большей частью не прибегая к логическим доказательствам этой истины и не дожидаясь получить их от кого-либо другого. В подтверждение этого ясно говорит факт всеобщности религии и веры в Божество.

Все это оставлено Кантом без должного внимания и обследования, вследствие чего, как мы уже заметили, положительная сторона его учения, при силе отрицательной, является очень узкой, скудной и недостаточной. Но зато этот недостаток с избытком пополняется и вознаграждается у Якоби,



который, не отрицая воззрения Кантова относительно невозможности логически доказать бытие Божие, в то же время поставляет для себя задачей представить и положительное учение о способах к приобретению уверенности в этой истине. В этом отношении *Якоби* заслуживает особеннейшего внимания и уважения, так как он своим учением произвел на западе решительный поворот в воззрениях на способы убеждения в бытии Божиим, и этот поворот был столь уместный и сильный, что действия его не перестают обнаруживаться и теперь на западных богословских системах.

По представлению Якоби, логический разум не мог и никогда не в состоянии сам собой доказать бытия Божия, все равно как не в силах он доказать и бытия вне нас находящихся вещей. Потому что он имеет дело с одними произведениями своей рефлексии, представлениями и отвлеченными понятиями, а не с действительными вещами, и доказательства его заключаются не в чем ином, как в одном логическом разного рода сопоставлении между собой понятий, но не самых вещей, стоящих вдали и независимо от этого логического процесса мышления. Но отсюда не следует, чтобы мы не могли иметь полной уверенности в бытии Божиим, точно так же, как не следует и то, чтобы мы не могли быть вполне уверенными в бытии вне нас существующих вещей. Для приобретения уверенности в бытии чего бы то ни было существует у нас не логический, а другой и единственный способ, посредством которого в нем мы убеждаемся. Этот способ заключается не в чем-либо ином, как только в непосредственном и живом действии на нас внешнего бытия и в таком же непосредственном и живом восприятии нами этих действий, посредством врожденных нам к этому способностей, вследствие чего возникает в нас столько же живая и непосредственная вера в бытие, предваряющая собой всякий логический процесс и потому составляющая собой первоначальное явление в нашем духе, само по себе неотразимое, несомненное, и стоящее прежде и выше всяких логических доказательств. Так мы убеждаемся в бытии вне нас существующих вещей, так мы получаем уверенность и в бытии

Божием. Все чувственные предметы непосредственно действуют на наши внешние чувства, и, вследствие восприимчивости наших чувств в их впечатлениях, непосредственно возникает в нас неотразимая вера в их бытие, которая, будучи сама в себе очевидна и несомненна, не имеет никакой нужды для подтверждения своей истинности в каких-либо аргументациях ума, равно как не опасается каких-либо враждебных действий со стороны логики, которая не дала ее нам и потому отнять ее у нас не в состоянии. Точно таким же образом в духе нашем, в котором есть способность к сверхчувственному <sup>345</sup>, вследствие восприятия впечатлений из этой области, непосредственно возникает вера в бытие Бога, которая, как все непосредственно сознаваемое, сама в себе заключает неоспоримую очевидность и достоверность, почерпая ее из самого источника бытия, и как все первоначальное, не зависящее в своем происхождении от разума, не может быть им доказываема, в чем и не имеет никакой нужды. Основания для нее разум демонстративный дать не может, а скорее она сама для его деятельности может служить основанием. Если что может разум сделать для нее, то только одно – способствовать к ее уяснению и познанию, как естествоиспытатель способствует познанию природы; дать же ее или произвести из себя он не в силах, все равно как бессилён уничтожить ее или заменить ее чем-либо другим. Вера в Бога не есть отвлеченное представление или понятие, а есть непосредственный и живой факт сознания людьми Божества, любви к Нему и преданности, не есть она произвольный, выработанный мыслью знак, или буква, а есть внутренний закон, написанный на сердце, внутренний инстинкт души, влекомой к Богу, есть, можно сказать, самая природа души, так как без нее немыслима душа человеческая. Человек потому и есть человек, что ему прирожденна способность к восприятию сверхчувственного и что у него есть вера в Бога, без этого же он существенно не отличался бы от животных, так как последние кроме этого все имеют в малой доле, и даже ум. Представлять поэтому, что разум или философия может создать религию и веру в Бога, равняется тому, если бы мы стали предполагать, что какая-либо

наука может создать зрение, или слух, или язык, хотя должно заметить, что философия может способствовать развитию и уяснению религии, все равно как знание природы может способствовать развитию зрения, слуха и языка. Но как бы ни совершенствовалась физика, она никогда не в состоянии будет сама стать природой и собой заменить ее. Так точно и философия, как бы высоко ни поднималась, никогда не сделается религией и не в состоянии будет заменить ее собой.

Вот в общих чертах воззрение Якоби на основание веры в бытие Божие и способ убеждения в бытии Его! Нечто подобное ему, как мы заметили выше, можно встречать у мистиков, особенно у *Иоанна Весселя* <sup>346</sup>, но до Якоби никто из западных философов и теологов с такой поразительной очевидностью не обнаружил перед всеми и не доказал так основательно и твердо того, что вера в бытие Божие, как все первоначальное, не может быть доказываема демонстративным разумом, хотя в то же самое время она ничего не теряет от этого, потому что в себе самой, в своей первоначальности и непосредственности заключает неопровержимую достоверность. К этому остается присовокупить только, что воззрение Якоби получило большую силу и господство в позднейших богословских системах на западе. Хотя оно доведено было до крайности в системе Шлейермахера, хотевшего веру в Бога, понятию им как чувство зависимости от бесконечного, совершенно отрешить от всего рассудочного и доказательного, но позднейшие западные теологи успели обойти эту крайность, предоставив за разумом свою долю участия только не в изыскании или доказательстве истины бытия Божия, а в ее раскрытии или разъяснении, и вместе с этим, оставив за всеми прежними доказательствами бытия Божия значение не доказательств в собственном смысле, а только логических показаний или пояснений.

Таким образом, богословствующая мысль на западе, хотя длинным и продолжительным путем, но пришла в конце к тому же самому воззрению, какого изначала держались отцы и учителя древней Церкви, полагая единственной основой веры в бытие Божие прирожденную всем идею Бога, и считая главнейшим и лучшим способом к приобретению более живой

уверенности в бытии Божиим правильное и жизненное развитие этой идеи через поддержание живого союза с Богом, причем не исключалось и вспомогательное участие разума в развитии этой же идеи, хотя она в себе самой заключала несомненное и неопровержимое свидетельство бытия Божия.

## § 37. II. О познаваемости Бога, при непостижимости Его существа

Если Бог есть, если наша вера в Его бытие непоколебима и неложна, то спрашивается, что же такое Бог по Своему существу? Что мы знаем и можем ли что знать о Нем? На это мы должны ответить тем, что первой нашей мыслью о Боге, нераздельно и непосредственно связанной с верой в Его бытие, есть мысль о Его непостижимости. Прирожденное нашему духу чувство Божества, переходя в разумное сознание и проникаясь им, всегда является, скажем словами св. *Иустина*, «мыслью о чем-то неизъяснимом»<sup>347</sup>, иначе говоря, мыслью о Боге как Существе, безмерно возвышающемся над всеми конечными существами, а потому необъятном для нашего разума. Мы потому и веруем в Бога как Бога, что с этой верой нераздельно всегда соединяем сознание о Нем как Существе, не похожем на все конечные существа и стоящем бесконечно выше их, а следовательно, и нашего собственного разума, – и таковое сознание наше всегда бывает тем сильнее и глубже, чем глубже и живее – наша вера в бытие Божие. Но это не значит, что на основании этого мы должны представлять Бога Существом, совершенно отдаленным от всего ограниченного и конечного и безусловно недостижимым и неведомым для нашей мысли. Самая вера в бытие Бога, присущая нашему духу, а также существующая в нем неотразимая потребность знать Бога говорят противное, ясно предполагая собой известную степень познаваемости. Более же, и фактически убеждают нас в этом самые откровения Бога, всегда являвшего и являющего Себя в мире естественным и сверхъестественным образом, и конечно, не для чего иного, как для того, чтобы люди Его познавали. Таково учение об этом и откровения, и Церкви, к изложению которого мы и переходим.

## § 38. Учение откровения

Откровение ясно учит о непостижимости для нас Бога, указывая причину этого в несоизмеримом величии существа Божия сравнительно с существом духа нашего. Но с не меньшей ясностью учит оно и о том, что Бог, хотя беспредельно высок и велик в сравнении с человеком, но не закрыт и не несообщим для него всецело, так как Сам благоволил открыть Себя в творении и не перестает являть Себя людям разнообразно естественным и сверхъестественным образом, как во всех делах Своего творения, так в особенности и в духе человеческом, который Он украсил Своим образом. А потому человек, одаренный способностью знать Бога, и может, и должен познавать Его по мере своих сил, – в этом заключается Его высокое назначение (Деян.17:26–28), в этом – его истинная жизнь (Ин.17:3).

Еще Моисею, несмотря на его необычайную близость к Себе, Господь прямо и решительно объявил, что человеку невозможно непосредственно зреть самое лицо или существо Божие. На просьбу Моисееву показать ему Свою славу, Он отвечал ему: *«не возможеши видети лица Моего...»*. Почему же? *«...не бо узрит человек лице Мое, и жив будет»* (Исх.33:18,20). Причина, следовательно, невозможности для человека непосредственно зреть лицо Божие заключается, с одной стороны, в беспредельном величии существа Божия, а с другой – в узкости и ограниченности природы человеческой, вовсе не способной к тому, чтобы обнять собой и воспринять это величие, так что если бы человек возмечтал во что бы то ни стало достигнуть этого, то все усилия его в сем случае, кроме бесплодности, должны бы были окончиться одной смертоносной разрушительностью своей собственной природы. Но здесь же Самим Богом показывается Моисею и то, что существо Божие не безусловно закрыто и недоступно для человека, что и в нем есть такого рода сторона, которая может открываться человеку и этим давать ему возможность отчасти судить и знать о самом величии и существе Божиим. Указавши Моисею на то, что ему

невозможно зреть лице Божие, Господь говорит ему следующее: *«егдаже преидет (будет проходить) слава Моя, и положу тя в разселине камене, и покрыю рукою Моею над тобою, дбндеже мимоиду: и отъиму руку Мою, и тогда узриши задняя Моя»* (Исх.33:22,23), т. е. увидишь Меня сзади, – с обратной, или прикровенной, стороны Моего существа. Вот та сторона, какой может открываться, и действительно открывает Себя людям Бог, давая им через это возможность гадательно судить и заключать о самом Его существе. Что это за сторона открывающегося людям существа Божия – это совершенно ясно показали как сам Моисей, так за ним другие св. писатели, особенно Давид, изображая дела всемогущества, премудрости и благодати Божией, непрерывно являемые в мире и составляющие собой как бы тень, отбрасываемую от существа Божия, или как бы некоторый покров, в который оно облекается, чтобы делать для нас видимым само по себе недоступное для нас Его бесконечное величие (Пс.18:2–15, 103:1–35; Иов.12:7–25). Развивая мысль всего ветхозаветного откровения о непостижимости Божией, Сирах изображает ее в следующих замечательных чертах: *«Многое можем мы сказать, и однако же, не постигнем Его (Бога), и конец слов: Он есть все. Где возьмем силу, чтобы прославить Его? ибо Он превыше всех дел своих... Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете, но и затем Он будет превосходнее; и, величая Его, прибавьте силы: но не трудитесь, ибо не постигнете. Кто видел Его, и объяснит? и кто прославит Его, как Он есть?»* (Сир.43:29–34). Но изображая с такой силой невозможность для человека постигнуть Бога, каким Он есть в Себе, Сирах не исключает этим возможности познавать Его таким, каким Он является в делах своего творения. Указывая на эти дела, он убеждает всех видеть и познавать в них все сотворившего Господа (Сир.43:5–36).

Таково же учение об этом и новозаветного откровения. Апостол Иоанн учит: *«Бога никтоже виде нигдеже»*(никогда – πώποτε) (Ин.1:18). Ту же мысль о непостижимости Божией повторяет и ап. Павел с пояснением, почему нельзя зреть самого существа Божия. Бог, говорит он, *«во свете живый*

*неприступнем, Егоже никтоже видел есть от человек, ниже видети может»(1Тим.6:16).* Причина, почему никто из людей никогда не мог и никогда не будет в состоянии зреть Бога, заключается в том, что Бог обитает в свете неприступном, т. е. такого рода области бытия и жизни, которая стоит далеко выше пределов разума человеческого, куда, поэтому, вовсе не в силах проникнуть взор его, подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникнуть во внутреннюю область солнечного света. Но это не значит, чтобы Бог был совершенно сокрыт и недоступен для нас. Будучи невидим и недоступен в Своем существе, он являет Себя людям, по мере их приемлемости, в разного рода видимых откровениях естественного и сверхъестественного характера. *«Разумное Божие (γνώσθόν τοῦ θεοῦ, т. е. что можно знать о Боге), – говорит ап. Павел, – яве есть в них (т. е. язычниках), Бог бо явил есть им: невидимая бо Его, от создания мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество...» (Рим.1:19,20).* Тот же апостол в послании к евреям пишет: *«Многочастне (πολυμερῶς – в разные периоды времени), и многообразне (πολυτρόπως – в разных видах) древле Бог глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне» (Евр.1:1),* который, по выражению ап. Иоанна, как *«сый в лоне Отчи»*, Его исповеда (Ин.1:18).

Потому-то мы, хотя не можем познавать Бога в самом Его существе, но можем познавать Его так, как Он является нам в своих откровениях. И этого рода познания, при условиях настоящей нашей жизни, вполне достаточно для нас (Ин.17:3), хотя само в себе это познание не есть полное и совершенное. Ибо мы теперь, по слову ап. Павла, познаем Бога не всецело, а только отчасти, точно так же, как и видим Его не лицом к лицу, а *«якоже зеркалом (δι' ἑσώπτρου) в гадании» (1Кор.13:9,12),* т. е. не в Самом Его существе, а только в отображаемом Им в духе нашем и во всем мире образе, по которому мы только отчасти и гадательно можем судить о самом Его существе.



## § 39. Учение Церкви

Так учила о мере возможности богопознания и Церковь, строго придерживаясь здесь заключающей в себе истину середины между двумя воззрениями на этот предмет, с одной стороны, пантеистическим, рассчитывавшим на обладание полным и совершенным знанием Бога, а с другой – дуалистическим, считавшим совершенно невозможным какого бы то ни было рода знание о Боге. Пантеизм, помещая Бога в глубине мира и отождествляя Его существо с сущностью мировой, равно как проявления Его бытия и жизни – с явлениями мировыми, естественно мог почитать понимаемого в своем особенном смысле Бога вполне постижимым и познаваемым наравне со всеми другими предметами, принадлежащими к области ведения человеческого. Между тем, с точки зрения дуалистической выходило совершенно иначе. Возвышая Бога над миром и отдаляя Его от мира настолько, что Тот и другой должны были являться совершенными противоположностями, не имеющими между собой никакого соприкосновения и соотношения, ничего схожего и аналогического, дуализм естественно должен был признать Бога совершенно закрытым, несообщимым, а вместе с сим и недоступным и вовсе неведомым для человека. То и другое воззрение на Бога, составлявшее недуг древней языческой религии и философии, силилось найти себе место и в христианстве, пробивая себе к нему дорогу посредством разного рода лжеучений и ересей, проникнутых то пантеизмом, то дуализмом, или совместно тем и другим, только с перевесом какого-либо из элементов: пантеистического или дуалистического. Такого рода, напр., были ставшие затрагивать христианство еще в самом его начале все гностические лжеучения и ереси, которые, смотря по тому, на чью сторону больше наклонялись, на сторону ли пантеизма, или дуализма, располагали своих приверженцев то проповедовать совершенную постижимость Бога, как это делали Валентин, Птоломей и Василид <sup>348</sup>, то, наоборот, объявлять Его

совершенную непознаваемость, как делали Кердон и Маркион с своими последователями <sup>349</sup>. Подобного же характера было и впоследствии возникшее арианство, которое также то признавало совершенную непознаваемость Божества, чего держался Арий <sup>350</sup>, то, наоборот, утверждало Его совершенную познаваемость, как учили Аэций и Евномий <sup>351</sup>. В виду этих-то крайних и враждебных христианству воззрений на познаваемость Божества, Церковь в лице своих учителей, начиная с первых веков, всегда твердо отстаивала и оберегала свою срединную и истинную точку зрения, определяемую ее всегдашней верой в Бога как Творца мира, в своем собственном существе непостижимого, но познаваемого в своих откровениях и действиях, являемых в мире. Из этой именно, а не иной, точки зрения исходя, древние учителя Церкви, как сейчас увидим, с одной стороны, изображают Бога как такое Существо, которое, будучи творческой всего виной, по своей внутренней природе стоит бесконечно выше всего тварного и потому не может быть обнято и постигнуто мыслью человеческой, подобно тому как постигаются ею конечные предметы. Но с другой стороны, руководясь той же мыслью о Боге как виновнике мира, они не представляют Его Существом, совершенно отрешенным от мира как кого-то ему совершенно чуждого и не имеющего с ним ничего схожего и аналогического, а напротив, изображают Его в самом близком и родственном отношении к миру, избираемому Им в орудие и место для откровения Своего величия и славы, и на самый мир поэтому смотрят как на действительное отображение совершенств Его, в котором человек может и должен созерцать величие Божие и учиться доступному для него боговедению. Таким образом, древние учителя своим воззрением на познаваемость Бога, с одной стороны, поражали возникавшую из пантеизма горделивую самоуверенность в возможности всецело знать Бога, не исключая и самого Его существа, а с другой стороны, подрывали в самой основе и вырождавшееся из дуализма мнение о безусловной невозможности знать что-либо о Боге.

Уже *св. Иустин* довольно ясно определяет церковную точку зрения на познаваемость Бога при непостижимости Его

существа. Противопоставляя грубому представлению язычников о своих божествах как существах конечных воззрение на Бога христианское, он учит, что Бог не есть существо, стоящее в ряду всех известных нам и доступных нашему разуму и опыту конечных существ, а напротив, Он представляет собой существо «превысшее всякой сущности», а потому «неизреченное и неизъяснимое» <sup>352</sup>. Тогда как для ложных языческих божеств существуют многие имена, для Него нет – даже и нельзя к Нему приложить – никакого собственного и определенного имени <sup>353</sup>, потому что имена существуют для обозначения и различения предметов при их множестве и разнообразии, а Бог исключительно один <sup>354</sup>. Но, возвышая Бога над всем конечным, Иустин не представляет Его в таком отдалении от мира, чтобы между Ним и миром существовала непроходимая бездна, через которую не мог бы пройти от Бога к людям никакой луч из Его премирного существа. По Иустину, Бог, будучи Сам в Себе – в Своем существе недостижим и непостижим, открывает Себя людям в мире как Своем творении. Он проявляет Себя в благородных душах по причине их сродства с Ним и желания видеть Его <sup>355</sup>. Он открывает Себя через Слово, а Слово Его открывало Себя в самых разнообразных формах в Ветхом Завете, и наконец явилось во Христе <sup>356</sup>. Следовательно, Он может быть познаваем людьми, насколько открывается им в Своих действиях и благодеяниях как их Творец, Отец и Господь <sup>357</sup>.

Воззрение Иустина разделяется и уясняется дальнейшими отцами и учителями. Чтобы яснее изобразить ту несоразмерность между существом Божиим и духом человеческим, вследствие чего первое не может быть обнято и постигнуто последним, св. Феофил Антиохийский прибегает к следующего рода сравнениям. «Если человек, – говорит он, – не может взглянуть на солнце... по причине его чрезмерного жара и силы, то не тем ли менее смертный человек может зреть неизреченную славу Бога?.. Как зерно гранатного яблока, в нем содержащееся, не может видеть то, что есть вне кожицы, будучи само внутри, так и человек, который вместе со всем творением содержится рукой Божией, не может видеть Бога» <sup>358</sup>. Но как ни

резко разграничивает Феофил существо Божие, Собой как бы ограждающее мир, подобно атмосфере, от мира и заключенного внутри его человека, тем не менее он вовсе не представляет Бога совершенно закрытым для человека и недоступным для его познающего духа. С его точки зрения, Бог, Своим существом объемля как бы снаружи вселенную, в то же время внутрь проникает ее и Своею силою, которая, как дух Божий, подобно душе, оживляет и поддерживает весь ее организм <sup>359</sup>. И как, не видя души, мы знаем и судим о ней по ее действиям в теле, так точно, не видя непосредственно самого существа Божия, мы можем судить и знать о нем из его явлений и действий в мире <sup>360</sup>, так как «Бог все создал из небытия в бытие, дабы из дел Его было познаваемо и разумеемо Его величие» <sup>361</sup>. Кроме того, Бог, подобно свету, открывается для духовных очей человеческих и бывает видим ими, насколько они бывают здоровы и свободны от мрака греховного <sup>362</sup>, а вечно присущее Ему Слово открывало Его людям, провозвещая будущее через пророков, и наконец, само явившись во Христе <sup>363</sup>. Подобным образом рассуждает о Боге *Татиан*, который, возвышая Его над всем миром, называет неосязаемым, невыразимым никаким искусством, но в то же время утверждает, что «мы познаем Его через творение Его, и невидимое могущество постигаем через дела Его» <sup>364</sup>. По *Минуцию Феликсу*, «Бога нельзя видеть, Он слишком величествен; нельзя Его осязать, Он слишком тонок; нельзя Его измерить, Он выше чувств; бесконечен, неизмерим, и во всем Своем величии известен только Самому Себе. Наше же сердце слишком тесно для такого познания, и потому мы только тогда оцениваем Его достойно, когда называем Его неоцененным... Кто мечтает познать величие Божие, тот умаляет Его, а кто не хочет умалять Его, тот не пытается познать Его» <sup>365</sup>. Но не могли знать Бога, каков Он есть в Самом Себе, и как Он Сам Себя знает, мы можем знать о Нем, как Он открывается в мире. Замечая здесь Его провидение и устроенный Им порядок, мы, подобно тому, как по замечаемому в каком-либо доме порядку судим о его хозяине как более совершеннейшем, чем самый этот дом и порядок, можем судить

и заключать о том, что Он «прекраснее самих звезд и частей всего мира» <sup>366</sup>.

Имея в виду заблуждения тех из гностиков, которые воображали, что «они как будто бы измерили, проникли и всецело исследовали Бога» <sup>367</sup>, и самые глубины Его <sup>368</sup>, св. Ириней обращает их взоры на величие дел Божиих в мире, которые, несмотря на то что составляют одни только действия, вполне неизмеримы и неизъяснимы, и уже этим самым ясно должны внушить каждому, что Тот, Кому принадлежат они, «неизмерим в сердце и неместим в уме» <sup>369</sup>. «Если человек, – говорит Ириней, – не постигает полноты и величия руки Божией, то как может кто-либо понять или знать в своем сердце столь великого Бога?» <sup>370</sup>. «Если те, которые считают себя совершенными, не знают и того, что есть в руках, под ногами, пред глазами и на земле, и даже расположения волос на своей голове, то каким образом поверим им относительно духовного, пренебесного и того, что, по их суетному убеждению, выше Бога?» <sup>371</sup>. В виду же того заблуждения гностиков, что они, не признавая Творца мира Богом, считали за Бога какое-то высшее творца мира существо, и притом вовсе неведомое и не имеющее никакого общения с миром и родом человеческим, св. Ириней учил, что такого Бога не существует на деле, а он есть только воображаемый гностиками, как Бог Епикуров, который ничего не делает ни себе, ни другим, т. е. ни о чем не промышляет <sup>372</sup>. Истинный же Бог есть Творец мира, открывающий Себя в мире через Сына и – в Сыне, а потому и познаваем; и это познание не служит к Его унижению, потому что мы познаем Его «не по величию и существу, ибо никто не измерил Его и не осязал, а как Творца и Промыслителя, и через это убеждаемся, что Он истинный Бог» <sup>373</sup>. По поводу же того злоупотребления, какое гностики делали из слов Спасителя: никто не знает Отца, кроме Сына (Мф.11:27), чтобы подтвердить свое лжеучение о безусловной невозможности знать Бога, Ириней замечает следующее: «Господь не сказал, что Отец и Сын вовсе не могут быть познаны, иначе напрасно было бы Его пришествие. Ибо для чего Он пришел сюда? Для того ли, чтобы сказать нам: не ищите Бога, Он неведом и Его не

найдете, как лгут последователи Валентина, будто Христос так сказал их зонам? Но это нелепость. Ибо Господь научил нас, что никто не может знать Бога, если Бог не научит, т. е. что Бог не познается без Бога, а чтобы Бог был познан, на это есть воля Отца. Ибо Его познают те, кому откроет Сын» <sup>374</sup>.

По *Тертуллиану*, излагавшему, подобно Иринею, свое учение о познаваемости Бога в виду двух крайних гностических на это воззрений, «Бог невидим, хотя в то же время может быть примечаем (в мире), недостижим, хотя через благодать и может быть сообщаем, неопределим, хотя чувством человеческим может быть распознаваем. И потому самому, что Он есть таков, и есть истинный и столь великий (Бог). Тогда как все прочее может быть обычным образом видимо, осязаемо и определяемо, и вследствие этого является меньшим, чем глаза видящие или руки осязающие, существо бесконечное бывает ведомо (вполне) Себе одному, и если что заставляет ценить в Нем Бога, то это то, что оно неуловимо для оценки. Итак, Его величие делает Его для людей ведомым и неведомым; и понятно, как велика вина тех, которые не хотят познать Того, Кого не знать не могут» <sup>375</sup>.

Если же кто из древних учителей, то по преимуществу учителя александрийские стремились к тому, чтобы представление о Боге совершенно отрешить от всякой тени чего-либо тварного и конечного, но и они, хотя резче других изображают бесконечное превосходство Божества сравнительно со всем конечным и ограниченным, несмотря на это не уединяют Его от мира и не набрасывают на Него непроницаемого покроя, который бы делал Его вовсе несообщимым и неведомым для людей. И с их точки зрения, хотя в Самом Себе – в Своем существе – Бог недоступен и непостижим, но Он может быть познаваем в своих откровениях и действиях в мире. По *Клименту Александрийскому*, Бог есть исключительное и ни с чем не сравнимое существо, «Он есть единое, и глубже единого, и выше самого единства (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα)» <sup>376</sup>, «Он превыше места, времени и свойств всего сотворенного...» <sup>377</sup>, а потому никогда не может быть познан человеческой мудростью» <sup>378</sup> и «сделаться

предметом знания <sup>379</sup>... Но знание, премудрость и истина есть Сын (Божий) <sup>380</sup>». Он-то один и открывает нам Бога – Своего Отца, и дает нам возможность познавать Его через Себя. «Не солнце являет истинного Бога, а истинное Слово – это солнце души, через которое одно просвещается глаз ее светом, проникающим ее до самой ее глубины» <sup>381</sup>. «Чтобы подняться до приблизительно верного представления о Боге, нужно сперва (δι' ἀνάλυσεως) отрешиться своей мыслью от всего пространственного, конечного и многоразличного, дабы достигнуть через это понятия чистого единства (μονάς), ставши же на этой вершине бытия, мы должны приникнуть к области величия Христова (ἀπορρίψωμεν εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), и тогда только в состоянии будем, насколько это возможно, достигнуть разумения Всемогущего» <sup>382</sup>. По поводу указанного нами воззрения Климентова на познаваемость Бога нельзя не заметить, что вследствие своей неумеренной заботливости очистить представление о Боге от всего ограниченного и конечного он становится довольно близок к дуалистической и неоплатонической точке зрения, по которой представление о Боге низводится на степень одного совершенно неопределенного, абстрактного понятия. Но не нужно при этом терять из виду того, что Климентово чистое и, по-видимому, отрешенное от всякого содержания понятие о Боге восполняется живым и определенным понятием о Его Сыне как полном и ипостасном откровении Его, вследствие чего его точка зрения на Божество является существенно отличной от точки зрения неоплатонической. По Клименту, Бог не безусловно неведом для людей – будучи неведом Сам в Себе, Он становится ведомым при посредстве Своего Сына, или Слова.

И по *Оригену*, Бог, будучи возвышеннейшим и несравнимым Существом по отношению ко всему конечному, в Себе Самом непостижим и неопределим <sup>383</sup>, но в то же время Он не безусловно непознаваем и неведом. Потому что, будучи недоступен и закрыт в своем Существое, Он в своих действиях открывает Себя людям, которым Им же Самим и дарована способность познавать Его – способность не менее важная и существенная, чем другие способности, напр. способность

зрения, а потому и не могущая и не долженствующая вопреки своему назначению оставаться совершенно бездельной и бесплодной <sup>384</sup>. «Мы не можем видеть самой природы или сущности солнца, но, созерцая его блеск или рассеиваемые лучи при посредстве окон или других каких-либо зрительных орудий, мы можем судить и о том, каково есть и самое средоточие и источник вещественного света. Точно таким же образом по благоустройству вселенной и по делам божественного провидения, представляющим собой как бы некоторые лучи натуры Божией, мы можем сравнительно судить об этой натуре или сущности. Итак, если ум наш сам собой не может непосредственно созерцать Бога как Он есть в Себе, то он может познавать Отца вселенной из величия дел и красоты Его творений» <sup>385</sup>.

Учение же о познаваемости Божией св. Афанасия Александрийского, которое, можно сказать, характеризует собой воззрение всех прежних учителей, можно вкратке выразить так: «по Своей благодати и силе Бог пребывает во всем, но по Своей природе – вне всего» (ἐξω δὲ τῶν παντῶν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν) <sup>386</sup>. Как стоящий «превыше всякой сущности, Он превыше всякого разумения» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος) <sup>387</sup>, посему если бы Бог был постигаем, то не был бы Богом (θεός γάρ καταλαμβάνόμενος οὐκ ἐστὶ θεός) <sup>388</sup>. Но как являющийся через Свое Слово в мире и особенно в духе человеческом, носящем Его образ, Он может быть людьми познаваем <sup>389</sup>, так как они, взирая на Слово – образ Отчий, могут созерцать в Нем Самого Отца и уразумевать Отчее через Слово <sup>390</sup>.

Таким образом, уже в первые века христианства достаточно был уяснен и определен догмат о непостижимости Божией по существу и познаваемости по Своим отношениям к миру. Но несмотря на это в четвертом веке он становится для учителей Церкви предметом их особеннейшего внимания и самого тщательного изучения, естественным следствием чего должно было быть сравнительно с прежним более полное его раскрытие и более точное его определение. Поводом к этому послужило возникшее в IV веке и ставшее с неукротимой враждебностью



действовать против Церкви арианство, в основе которого, независимо от его частного ложного взгляда на лице Иисуса Христа, лежало такого же характера и общее воззрение на Божество и Его отношение к нашему познанию. Судя по дуалистическому характеру арианства, нужно было ожидать, что оно, соприкасаясь к церковному учению о познаваемости Божества при непостижимости Его существа, направит свои нападки на ту сторону этого учения, по которой Бог был признаваем познаваемым в известном отношении, и вместе с этим станет защищать безусловную непостижимость и непознаваемость Божества. Так и было на первых порах. Арий, как известно, строго держался своего дуалистического представления о Боге как Существе, совершенно вдали стоящем от мира и не имеющем и не могшем иметь к нему никакого непосредственного отношения <sup>391</sup>, а потому и совершенно непостижимом и ни для кого не ведомом, так что даже Сын не познает Отца Своего <sup>392</sup>. Но дальнейшие последователи Ария, известные под именем аномеев, несмотря на то что продолжали оставаться совершенно верными его точке зрения, стали утверждать совершенно противное, а именно безусловную постижимость Божества. Так, Аэций прямо утверждал, что он так же хорошо знает Бога, как себя самого, и даже еще лучше, чем себя <sup>393</sup>, а Евномий совершенно приравнивал человеческое знание Бога к знанию о себе самом Бога <sup>394</sup>. Как произошло подобное превращение в учении аномеев о познаваемости Божией, это объясняется не тем, что будто бы они изменили дуалистическому воззрению Ариево на Бога и мир, а тем, что они только снаружи изменили свою диалектическую тактику в борьбе с православными, ставши называть постижимым в Боге то, что Арий называл непостижимым, но вовсе не изменяя при этом того представления о Боге, какое имел о Нем сам Арий. Вся разница здесь между Арием и аномеями заключалась только в словах, но ничуть не в существе самого дела. С точки зрения Ариевой на Бога как на Существо, совершенно отрешенное от мира и не имеющее с ним ничего сходного или аналогического, ровно ничего другого нельзя мыслить о Боге и приписывать Ему, кроме

одного чисто отрицательного свойства нерожденности (ἀγεννησία) как свойства, принадлежащего Ему одному и неразделяемого никаким тварным существом. Арий поэтому совершенно верно определял свое воззрение на Бога, когда называл Его всецело непостижимым и неведомым. Точно таково же чисто абстрактное представление о Боге было и у аномеев. И они ничего другого не приписывали Богу, кроме отрицательного свойства нерожденности (ἀγεννησία), и из своего представления о Боге совершенно исключали все положительные свойства Божии, почерпаемые из аналогического отношения мира к Богу как творения – к Творцу. Но в то же время они смотрели, или по крайней мере хотели смотреть, на свойство нерожденности как на такое свойство, которое будто бы обнимает собой и совершенно исчерпывает все существо Божие, так что достаточно узнать это одно свойство, чтобы вполне познать существо Божие. Самих себя они, конечно, признавали вполне познавшими свойство Божией нерожденности, а потому, с этой точки зрения, считали себя вправе утверждать, что и сами они вполне знают существо Божие и что для всех оно совершенно доступно и постижимо. Но понятно, какого рода было это постижение и знание существа Божия, – ясно, что оно на деле ничем не отличалось от прямо признанной Арием безусловной непостижимости и непознаваемости Божией. Аномеи, таким образом, вследствие двусмыслия своего учения враждебно затрагивали церковный догмат о познаваемости Божией со всех его существенных сторон. С одной стороны, они отвергали, хотя только по-видимому, непостижимость существа Божия, стараясь доказать, что его знать можно и что на самом деле они знают его. С другой же стороны, с не меньшей силой отрицали они познаваемость Бога в Его действиях и отношениях к миру, силясь отнять у этого единственно доступного человеку способа богопознания всякое действительное значение. Защитникам церковной точки зрения поэтому необходимо было как доказывать невозможность постижения существа Божия и нелепость притязаний на таковое постижение, так и совместно с этим защищать уместность и значимость способа познания Бога

в Его действиях и откровениях в мире как способа, единственно верного и доступного человеку. С этих именно сторон и ведут борьбу с аномеями учителя Церкви, в каковом отношении особенное внимание обращают на себя Василий Великий и Григорий Нисский.

Сущность того, что было сказано ими по этому поводу, вкратке можно представить в следующем виде. «Естество Божие само в себе по своей сущности выше всякого постигающего мышления, потому что оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое» <sup>395</sup>. Причина такой недоступности для разума существа Божия заключается не в каких-либо недостойных Бога побуждениях нарочито сокрывать свою природу от людей, а, с одной стороны, в ограниченности разума, по которой мы можем познавать Божество только малыми мерами (μικροίς μέτροις), с другой же стороны, в самой безграничности божественной природы, которая не может быть обнята никаким ограниченным разумом. «Если бы Божество было постигаемо мыслью, то тогда бы оно уже не было неограниченным, так как самое понятие его было бы уже своего рода ограничением» <sup>396</sup>. Потому-то «постижение сущности Божией выше не только людей, но и всякой разумной природы, если под разумной природой разуметь природу тварную» <sup>397</sup>. И горние силы, даже серафимы, не постигают существа Божия, а напротив, они еще более, чем мы, сознают его непостижимость, подобно тому как зрячие гораздо больше, чем слепые, чувствуют нестерпимость солнечного света <sup>398</sup>. Что же сказать об ограниченном духе человеческом, между которым и Богом стоит телесная мгла, подобно тому как древле стояло облако между египтянами и евреями, что, вероятно, и обозначают выражения: «*положи тму закров свой*» (Пс.17:12), т. е. нашу дебелость, через которую прозревают немногие и немного <sup>399</sup>. Познание духом человеческим Бога настолько должно быть ниже истинного и полного знания, насколько выше существо Божие его существа <sup>400</sup>. Тем очевиднее и ощутительнее должна быть для человека

непостижимость существа Божия, что он не знает сущности и ничего из созданного и являемого Богом в мире, не исключая самых малейших созданий. «Ты, – говорит *Златоуст*, обращая свою речь против аномеев, – ничего не можешь сказать о естестве неба, ежедневно тобою видимого, а превозносишься, что совершенно знаешь существо Бога невидимого» <sup>401</sup>. «Я, – говорит *св. Василий*, – охотно бы спросил их (аномеев) о земле, на которой они живут и из которой созданы. Что они скажут? Какую объявят нам сущность земли, чтобы мы, если скажут что-либо неоспоримое о дольном и под ногами лежащем, поверили им и в том случае, когда они простираются за пределы всякого понятия? Итак, какая же сущность земли и какой способ ее постижения? Пусть ответят нам...» <sup>402</sup>. «Кто хвалится ведением Сущего, тот пусть сперва объяснит природу муравья, а потом уже рассуждает о силе, превосходящей всякий ум. А если ты еще не объял ведением и природу малейшего муравья, то как хвалишься, что представил умом непостижимую силу Божию?» <sup>403</sup>. «Если судьбы Божии – бездна многа, как говорит пророк (*Пс.35:7*), и путие Его, как говорит апостол, *неизследовани*, а потому и вовсе *неиспытани* (*Рим.11:33*), то, сколько более неизследим тот, чьи суды и пути таковы. И неудивительно, что таков сам Бог, если таково и Божие» <sup>404</sup>.

После сего спрашивается, какого же рода будет попытка аномеев постичь существо Божие? Какой смысл должна будет иметь их уверенность в обладании знанием существа Божия? И наконец, какое значение будет иметь это самое знание? Ясно, что подобная попытка аномеев ничем не лучше и едва ли не хуже горделивой мечты того, кто хотел выше звезд поставить престол свой (*Ис.14:13*), так как они пытаются не на звезды только или на небо взойти, а мечтают проникнуть в самую сущность Бога всяческих <sup>405</sup>. Ясно, далее, что хвастанье аномеев тем, что они так же знают Бога, как и себя, представляет собой не что иное, как одно ничем не объяснимое и не оправдываемое безрассудство и безумие <sup>406</sup>. Что касается, наконец, самого понятия о Божестве, в котором аномееи полагали свое знание сущности Божией, то оно, что само собой понятно, имеет такое значение только в воображении аномеев,

но не в самой действительности. Ибо, спрашивается, откуда бы аномеи могли взять свое понятие о Божестве и почерпнуть свою уверенность в том, что оно есть понятие сущности Божией? Из общего понятия Бога (ἐκ τῆς κοινῆς ἔννοιας)? Но оно открывает нам только то, что есть Бог, а не то, что Он такое. Может быть, из учения Св. Духа? Но какое же это учение, где оно изложено? Ни пророки, ни апостолы не утверждали, что можно знать сущность Божию и учили противному <sup>407</sup>. Может быть, наконец, из опыта? Но и опыт показывает противное. Если аномеи не в состоянии постичь природы муравья, то что дает им основание для уверенности в том, что они могут постичь существо Божие? Не будет ли поэтому их представление о будто бы постигнутой сущности Божией делом одного произвольного, ни на чем действительном не опирающегося воображения (καταληπτικὴ φαντασία) <sup>408</sup>, или делом одного, ни к чему твердому не прикрепленного умосозерцания (θεωρία) <sup>409</sup>?

Если поэтому не гоняться за призрачным только знанием Бога, как делают аномеи, а вместо этого искать истинного и действительного знания Бога, то его нужно искать не в познании существа Божия, а в познании Его действий и откровений в мире. Только такого рода познание Бога, т. е. познание Его не в Самом Себе, не в Его существе, а в Его явлениях и действиях есть познание возможное и доступное для человека, и оно одно есть истинное и верное, хотя в то же время далеко не полное и не совершенное. «Постижение сущности Божией, – говорит св. *Василий*, – выше не только человеков, а и всякой разумной природы... Но мы, возводимые делами Божиими, и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благодати и мудрости. Это и есть *разумное Божие* (Рим.1:19), что Бог явил всем людям» <sup>410</sup>. «Будучи невидим и непостижим по естеству, Тот, Кто превышает всякого естества, – пишет св. *Григорий Нисский*, – в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого уразумения много. Ибо и по являемой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все в премудрости. Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается через размышление художник выставляемого творения, в дело свое вложивший

искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое он вложил в произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, а премудрости премудро все сотворившего... Из сказанного открывается, что Господь истинен в Своем обетовании, говоря, что имеющие чистое сердце узрят Бога. И не оказывается лживым Павел, собственными своими словами утверждая, что никто не видел и не может видеть Бога. Ибо, невидимый по естеству, Он делается видимым в действиях, будучи усматриваем в том, что окрест Его» <sup>411</sup>.

Против такого решения вопроса о познаваемости Божией аномии возражали разного рода софизмами в роде следующего: если вы утверждаете, что знаете Бога, то и вы знаете сущность Его, если же не знаете сущности Божией, то вовсе не знаете Его. На это *св. Василий* отвечает следующим: «Спрашивают: то ли чествуешь, что знаешь, или то, чего не знаешь? Если ответим: что знаем, тому и поклоняемся – у них готов новый вопрос: какая сущность поклоняемого? Если же признаемся, что не знаем сущности, снова, обращаясь к нам, говорят: следовательно, вы поклоняетесь тому, чего не знаете. А мы говорим: слово «знать» многозначительно. Ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и промысел, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность. Вопрос, следовательно, заключает в себе одну хитрую уловку. Ибо кто утверждает, что не знает сущности, тот еще не показывает, что не знает Бога <sup>412</sup>... Здесь такое же лжеумствование, как если бы сказать: знаешь ли ты Тимофея? Если Тимофея знаешь, то знаешь поэтому и его естество. И ты объявил, что Тимофея знаешь, поэтому ты должен дать нам понятие об его естестве. Но я знаю Тимофея, и не знаю его, – конечно, не в одном и том же отношении, и не потому же самому. Ибо не в том отношении не знаю, в каком знаю, но в одном отношении знаю, а в другом не знаю. Знаю в отношении к чертам лица и прочим отличительным свойствам его, но не знаю по отношению к сущности» <sup>413</sup>.

Такого рода ответам со стороны православных аномеи противопоставляли следующее лжеумствование: «Бог, говорили они, Свою собственную натуру и сущность знает совершенно и истинно, и знает совершеннейшим образом, что такое Он по сущности. Если поэтому мы не знаем Его так, как Он Сам Себя знает, то знаем Его ложно и неправильно. Ибо кто не тем же образом и не так знает, как тот, кто знает, тот должен быть признан остающимся в совершенном заблуждении». На это *св. Кирилл Александрийский* отвечает: «Это крайняя нелепость – говорить, что неистинно знает, кто не так знает что-либо, как тот, кто имеет об этом совершенное познание. Ибо мы можем знать меньше, и в этом отношении быть ниже того, кто имеет совершенное познание, и однако не быть в заблуждении от истины. Например, один знает случающееся затмение луны, но когда и по какой причине оно должно быть, не знает, другой же это очень хорошо знает. Если после сего сопоставить одного, более сведущего и все это знающего, с другим, низшим его по науке и мало по этой части сведущим, то можно ли будет отсюда заключать, что тот из них ложно думает относительно луны, кто утверждает только о случающемся с ней затмении? Конечно, нет. Если же возможно, чтобы одно и то же один понимал полнее и совершеннее, а другой – менее совершенно, и в то же время их обоих мнения были истинны, то что препятствует тому, чтобы мы, будучи людьми, меньше знали Бога, чем Сам Себя Он знает, не зная, что такое Он по сущности, и в то же время не заблуждались?» <sup>414</sup>.

Вот все главное и существенное, что было и что должно было быть сказано древними учителями Церкви как в опровержение и предотвращение навсегда между верующими подобного рода мнений о познаемости Божества, каковы были мнения аномеев, так, с другой стороны, – в защиту и упрочение навсегда того церковного учения о познаваемости Божества из Его действий или внешних откровений при непостижимости по Своему существу! С такой же твердостью и несомненностью продолжают передавать этот догмат и дальнейшие учителя Церкви. *Св. Исидор*, напр., пишет: «Исследование о сущности Божией и необходимо, и недостижимо людям. Посему учение о

сущности должно быть оставлено как недоступное и вовсе неуловимое и превышающее всякое исследование... Самое же главное и верное учение о Боге – это то, что Бог – Творец, Царь, Правитель, Промыслитель и Попечитель» <sup>415</sup>. Дамаскин, наконец, изображая в своем учении веру древней Церкви, говорит об этом предмете следующее: «Что Бог есть, это очевидно, но что такое Он по Своей сущности и естеству, это совершенно непостижимо и недоведомо... Потому что Он – не есть что-либо из существующего (οὐδέν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν); это не то значит, чтобы Он не существовал, а то, что Он превыше всего существующего и выше самого бытия (т. е. всего подлежащего опыту и ограниченного). А так как предметом познания бывает только то, что принадлежит к области существующего (т. е. конечного), то и будет пресущественным то, что выше ведения, равно как будет выше ведения то, что пресущественно (εἰ γὰρ τῶν ὄντων καί γνῶσεις, τό ὑπέρ γνῶσιν, πάντως καί ὑπέρ οὐσίαν εἶναι καί τό ἀνάπαλιν τό ὑπέρ οὐσίαν, καί γνῶσιν εἶναι)... <sup>416</sup> Но что Бог безначален, бесконечен..., благ, праведен, Создатель всех тварей, всемогущ, Вседержитель.... это мы знаем и исповедуем» <sup>417</sup>.



#### **§ 40. III. О способах богопознания и их значении**

Итак, хотя мы не можем познавать Бога в Его существе, но можем познавать в Его явлении в мире, в Его здесь действиях и откровениях. Спрашивается только, какими же путями или способами может быть достигаемо нами доступное для нас в сем отношении познание Бога? С ясным и положительным ответом на этот вопрос как св. Писания, так и учителей Церкви мы имели уже случай встречаться при рассмотрении учения о познаваемости Божией, и он, как мы уже видели, заключается в том, что главных и существенных способов богопознания два: естественный и откровенный. Но для нас весьма важно с возможной точностью и ясностью определить, в чем заключается сущность того и другого способа богопознания, и каково их взаимное отношение и значение? Этим мы теперь и займемся.

## § 41. Сущность естественного способа богопознания. Учение об этом откровения

Естественный способ богопознания, по слову ап. Павла, который учит, что *невидимая Божия «от создания мира твореньми помышляема* (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα), *видима суть, и присносущная сила Его и Божество»* (Рим.1:20), состоит в разумном наблюдении и рассматривании творений Божиих, следствием чего бывает созерцание здесь в видимых формах самого в себе невидимого Божества и Его присносущной силы. Но, по мысли того же апостола, таковое познание о Боге возникает в духе человеческом не вследствие одного действия рассудка при рассматривании творений Божиих, а в зависимости еще от влияний сердца. Участие здесь сердца так важно и велико, что им обуславливается и определяется то или другое направление, больший или меньший успех самой же умственной деятельности. Потому именно, что у язычников, по слову апостола, омрачилось неразумное сердце (Рим.1:21), их ум вместо того чтобы через рассматривание твари восходить своей мыслью к ее Творцу, стал в ней самой видеть и чествовать Бога, между тем как этого вовсе не было бы, если бы у них было непомянутое сердце. Чем же сердце служит разуму в приобретении познания о Боге через рассматривание мира? Если принять во внимание то, что (по мысли апостола) в душу нашу вложено стремление к Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Деян.17:27,28), а также что такое стремление и такая способность принадлежит только сердцу, то понятно будет, что сердце служит разуму в деле приобретения им богопознания именно тем, что в основу его умственной работы подлагает прирожденное ему чувство Божества. А это чувство в свою очередь руководит разумом, когда он ищет следов Божества в мире, и подсказывает ему, где видны эти следы, где нет, что можно относить к Богу и чего нельзя, и т. п. Если поэтому инстинкт его бывает неиспорчен и чуток, то и разум является зрячим и верным судьей при распознавании дел

Божиих в мире и отличении их от Самого Творца. Если же чувство это бывает помрачено, если указания его бывают слабы и сбивчивы, то неудивительно, что в сем случае разум не в состоянии бывает ясно отличать Творца от творения, а потому и смешивает Одного с другим. Итак, сущность естественного способа богопознания заключается в созерцании разумом, под влиянием и руководством чувства, или идеи Божества, дел Божиих в мире и выводе отсюда умозаклучений о Творце мира. Мир дает материал, или данные для такого рода умозаклучений о Боге, чувство, или идея Божества, служит нормой, определяющей их меру, а самые умозаклучения, пользуясь тем и другим, делает разум. Какому логическому процессу или приемам следует в сем случае разум, и какого через то достигает он познания о Боге, это подробно показывают уже учителя Церкви, которых учение об этом предмете, как сейчас увидим, представляет собой только более широкое и полное раскрытие и разъяснение учения откровенного.

## § 42. Учение отцов Церкви

Древние учителя Церкви основу естественного богопознания тоже полагали во врожденном каждому чувстве, или идее Божества, называя это то всажденной в человеческую природу мыслью (δόξα) <sup>418</sup>, то вообще ведением о Боге (γνώσις) <sup>419</sup>, то понятием, или общим понятием (κοινὴ ἐννοία) <sup>420</sup>. Но эта идея Бога, по представлению учителей Церкви, как мысль о чем-то неизъяснимом или бесконечном, сама по себе не дает еще ясного и определенного знания о Боге. Она только «говорит, что Бог есть, но не то, что Он такое» <sup>421</sup>, хотя ей предназначено быть правящим и руководящим началом при выводах разумом на основании своих наблюдений над миром тех или иных определенных умозаключений о Боге <sup>422</sup>. Чтобы, поэтому, она не оставалась в своем неопределенном виде, в состоянии завития, и чтобы, подобно семени <sup>423</sup> развившись, получила определенный образ и очертание, необходимо к ней приобщить действие разума совместно с рассматриванием им тварей, откуда мы и можем взять определенные черты, необходимые для образования более или менее ясного понятия о Боге <sup>424</sup>. Каким же образом разум на основании этого взаимообщения своих наблюдений над миром с идеей Божества может доходить и доходит до частных и определенных представлений о Боге?

Сущность древнеучительского ответа на этот вопрос заключается в том, что наш разум, выступая под руководством идеи Бога на рассмотрение мира, с одной стороны, здесь, как в области конечного и ограниченного, не замечает ничего вполне по самому существу своему соответствующего этой идее и потому считает необходимым исключить из представления о Боге как Существе бесконечном все замечаемые в мире черты конечности и ограниченности. С другой же стороны, под руководством той же идеи Бога рассматривая мир как творение Божие, разум не может не замечать здесь отражения величия и совершенств Творца и не видеть в этом чего-либо с ним схожего и аналогического, а потому он считает необходимым включить в

понятие о Боге все, что он находит лучшего и совершеннейшего в мире, а именно в лице духовноразумных и запечатленных образом Божиим существ, только, конечно, с исключением отсюда всякого представления конечности и ограниченности. Этими-то двумя путями, т. е. отрицанием в Боге того, что противно идее Бога, и приписыванием Ему того, что с ней согласно, разум может достигать до более или менее ясного, определенного и доступного для него понятия о Боге.

По мысли, напр., *Иустина* <sup>425</sup>, равно как его объясняющего *Минуция*, чтобы увидеть славу Божию, нужно откинуть все прибавления имен <sup>426</sup>, т. е. чтобы подняться к достойнейшему Бога представлению о Нем, необходимо исключить из этого такие черты, которые бы поставляли Бога в ряду конечных существ, для отличия себя друг от друга нуждающихся в разных собственных наименованиях. Но они в то же время не считают неуместным приписывать Богу, на основании действий Его в мире, приличные Ему свойства, каковы напр. творчество и владычество <sup>427</sup>, правда и человеколюбие <sup>428</sup>, разум и дух <sup>429</sup>. *Ориген*, подобно учителю своему Клименту, первое место в деле приобретения понятия о Боге давал пути отрицательному, не находя из существующего в мире ничего такого, что могло бы быть без унижения Божества целиком включено в представление о Нем <sup>430</sup>. Но он не отрицал при этом и уместности здесь положительного или аналогического пути, требуя только, чтобы замечаемые в мире совершенства Божии вводились в представление о Боге в возвышеннейшем виде и в отрешении от всего конечного и несовершенного. По Оригену, точно такое же отношение между совершенствами, открытыми Богом в мире, и Его собственными совершенствами, существующими в Нем Самом, какое – между лучами солнечными, рассеиваемыми по земле, и самым солнцем, от которого они исходят <sup>431</sup>. Если, поэтому, по являемым Богом в мире совершенствам судить о Его собственных совершенствах, то последние нужно представлять по крайней мере настолько высшими первых, насколько солнце выше и совершеннее сравнительно с рассеиваемыми им частичными лучами. *Василий же Великий* еще точнее обозначает как отрицательный,

так и положительный, или аналогический, способ в деле приобретения понятия о Боге, определяя с желаемой точностью и должное значение здесь того и другого способа. «Двумя способами, – говорит он, – образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога, а именно отрицанием того, чего (в Боге) нет, и признанием того, что есть. Например, когда называем Его нетленным, как бы так говорим себе или слушающим: не думай, что Бог подлежит тлению; когда называем невидимым, как бы говорим: не предполагай, что Он постижим чувством зрения; когда – бессмертным: не держись мысли, что смерть может прикоснуться к Богу... Таким образом, чтобы узнать свойство, составляющее преимущественную особенность Божию (ὡς τὸ ἑξαιρέτων ἰδίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινώμεν), мы запрещаем друг другу в суждениях о Боге переносить мысль куда не должно, чтобы люди никак не подумали, будто бы Бог в ряду или тленных, или видимых, или рожденных существ... Опять называем Бога благим, праведным, Творцом, Судиею и другими подобными наименованиями. Как в прежних именовании слова обозначали отрицание и запрещение понятий, чуждых Богу, так, наоборот, они здесь выражают положительность и существенную значимость (θεσιν καὶ ὑπαρξιν) того, что есть свойственного Богу, и что достойно Его может мыслиться о Нем» <sup>432</sup>. В другом же месте Василий, указывая на один из главнейших источников аналогических данных для образования положительного понятия о Боге, говорит следующее: «если ты внемлешь себе..., то в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет особенного пребывания в каком-либо месте, находится же в месте только по причине соединения с телом. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами: она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется какой-либо телесной чертой и узнается только по действиям» <sup>433</sup>. С не меньшей ясностью и *св. Григорий Нисский* показывает то, каким образом наше понятие о Боге может пополняться и определяться положительными чертами

совершенств Божиих, которые мы почерпаем из данных, представляемых нам как всем миром вообще <sup>434</sup>, так в особенности природой человеческой, в которой «Бог отпечатлел подобия благ Своего собственного естества, напечатлев их здесь как бы на воску некоторые резные изображения» <sup>435</sup>. «Кто видит себя, – говорит св. отец, – тот в себе видит и вождедеваемое» <sup>436</sup>. «И все, что ни есть такого, что возводит нас к понятию лучшего и возвышеннейшего, мы относим к уразумению Бога, потому что каждая возвышенная мысль созерцанию нашему представляет Бога. Ибо и могущество, и чистота, и неизменяемость, и несоединяемость с чем-либо противоположным, и все подобное напечатлевает в душах образ некоего божественного и возвышеннейшего понятия» <sup>437</sup>. По *Августину*, разум в силу тех же оснований, по которым Бога признает Творцом мира, не может не приписывать Ему в своем представлении о Нем того, что находит лучшего в мире, – но только в возвышеннейшем и совершеннейшем виде, и притом с исключением всего того, что не соответственно с Его бесконечным величием и природой. «Богодарованным естественным разумом, – говорит Августин, – мы убеждаемся в том, что должно быть предпочитаемо живущее – безжизненному, одаренное чувством – бесчувственному, разумное – неразумному, бессмертное – смертному, могущественное – бессильному, правое – неправому, прекрасное – безобразному, доброе – худому, нетленное – тленному, неизменяемое – изменяемому, невидимое – видимому, бестелесное – телесному, блаженное – злополучному. А так как мы, не колеблясь, Творца поставляем выше сотворенного, то необходимо, чтобы мы признавали, что жизнью Он живет самой высшей, что Он все чувствует и понимает, не может умирать, повреждаться и изменяться, а также что Он не есть тело, а есть дух всемогущий, всеправедный, всесовершенный, всеблагий и всеблаженный» <sup>438</sup>. «Если мы в том, что есть лучшего у нас, т. е. уме, не находим очертания форм, яркости цветов, пространственной величины, отособленности частей, массивного объема, передвижения с места на место и тому подобное, то не должны

предполагать этого и в Том, Кто несравненно лучше нашего лучшего, и должны представлять Бога, если можем и насколько можем, благим без (ограниченной) качественности (*sine qualitate bonum*), великим без количественности (*sine quantitate magnum*), творцом без имения нужды в чем-либо существующем, выше всего, но без места присутствия (*sine situ presidentem*), все содержащим, но без заключения Его в Себе (*sine habitu omnia continentem*), везде сущим всецело без места (*sine loco ubique totum*), вечным без времени (*sine tempore sempiternum*), все изменяемое производящим, но без всякой перемены в Себе и без всякого страдания» <sup>439</sup>.

Вот, по воззрению древних учителей Церкви, пути, посредством которых разум может доходить до доступного ему более или менее ясного и определенного понятия о Боге, – те самые пути, которые впоследствии получили названия: *via negationis*, *via assertionis* (или *causalitatis et manifestationis*) и *via eminentiae* <sup>440</sup>. Сущность же того познания о Боге, до какого может достигнуть здесь разум, руководимый идеей Бога, вкратке может быть представлена в следующем виде. На первом из этих путей – *via negationis* – разум в своем представлении о Боге отрицает все то, что видит в мире не соответствующего Его идее как существа бесконечного и приходит к такого рода понятиям о Боге, что Он безначален, неизменен, безграничен, безвременен или вечен, бессмертен и т. п. Эти понятия, заметим мимоходом, характера отрицательного, но в то же время вовсе <sup>441</sup> не таковы, как представляется некоторым, чтобы не заключали в себе ничего положительного. Напротив, будучи по виду отрицательными, по существу дела они выражают собой самую высшую положительность. Потому что они заключают в себе не одно отрицание бытия, а отрицание самого отрицания, иначе говоря, отрицание того, что есть несовершенного и отрицательного в бытии, а такого рода отрицание указывает на бытие самое положительное и чуждое всяких несовершенств. Идя другим путем – *via assertionis* – разум останавливает свое внимание в мире на том, что находит здесь соответствующего идее Бога и в чем явственно открывается образ Божий, и доходит до



следующих представлений о Боге: что Он есть дух, что Он обладает разумом и свободой, что Он благ, истинен, праведен и т. п. Но здесь он еще не достигает того, чтобы представлять Бога всеведущим, премудрым, всемогущим, всеблагим и т. п. Такого представления о Боге он достигает уже на последнем пути – *via eminentiae*, так как, становясь на этот путь, он побуждается не только приписывать Богу то, что находит лучшего и совершеннейшего в мире как Его творения, но и представлять все это в Боге как бесконечном существе, в бесконечно высшем и совершеннейшем виде и в полном отрешении от всего несовершенного, конечного и ограниченного.

## § 43. Значение естественного способа богопознания

Понятно должно быть после сего, каково значение естественного способа богопознания. Ясно, что, сам по себе рассматриваемый, он вполне годен и достаточен для того, чтобы привести к более или менее ясному, определенному и в то же время к совершенно верному представлению о Боге. Имея, конечно, это, а не что либо иное, в виду, и сам ап. Павел так выразился о язычниках, не познавших истинного Бога, несмотря на имеющийся в их руках естественный способ богопознания (Рим.1:19,20), что они безответны. Такую, конечно, а не иную, мысль соединяли с естественным способом богопознания и учителя Церкви, когда к незнающим и не желавшим знать истинного Бога обращались с такого рода упреками: «только не имеющим ума свойственно отрицаться от своего Творца и Создателя-Бога» <sup>442</sup>, или: «тот крайне несмыслен, кто, следуя естественным указаниям, не восходит до познания Бога сам собою» <sup>443</sup>. То же самое выражали они прямее и положительнее. Так напр., *Иустин*, *Минуций* и другие прямо указывают на некоторые довольно заметные следы истинного понятия о Боге, встречающиеся у древних философов и мудрецов, чем последние были обязаны одному естественному откровению Слова, или, что то же, одному естественному способу богопознания <sup>444</sup>. По *Клименту Александрийскому*, каждый может познать Отца и Творца всего из самой природы без наставления и науки <sup>445</sup>, а по *Оригену*, Бог напечатлел на душах всех людей то, чему учил через пророков и Спасителя, дабы никто не извинялся перед судом Божиим незнанием <sup>446</sup>. Не только авторитет божественных писаний, говорит *Августин*, проповедует, что есть Бог, но и вся окружающая нас натура, к которой и мы сами принадлежим, громко вопиет о бытии совершеннейшего Творца <sup>447</sup>.

Но это не то значит, чтобы естественный способ настолько был годен и достаточен в деле богопознания, чтобы при нем не предполагалось уже надобности в другом, высшем и более совершенном способе. Это не показывает даже и того, чтобы

естественный способ всегда на самом деле оказывался достаточным для достижения в деле богопознания и той цели, к которой он предназначен, так как успех здесь должен зависеть не от него самого, а от такого или иного пользования им свободно мыслящим разумом. Между тем, долгий опыт с неотразимой очевидностью показал, что и на самом деле естественный способ, хотя не по своей вине, а вследствие развращения сердец людей, но тем не менее оказывается совершенно бессильным привести людей к истинному богопознанию. Если между лучшими из язычников были близкие к истинным понятиям о Боге, то они составляли самую незаметную и незначительную долю сравнительно со всем язычеством, да и у них самих познание о Боге не было чистой истиной, а смесью истинного с ложным. Потому-то ап. Павел говорит: *«Понеже бо в премудрости Божией не разуме мир премудростию Бога, благоизволил Бог буйством проповеди спасти верующих»* (1Кор.1:21). С этой стороны смотря на естественный способ богопознания, и все древние учителя Церкви признавали его крайне несостоятельным и недостаточным, вследствие чего и сознавали безусловную необходимость для людей кроме него в другом, более пригодном и надежном, способе богопознания, а именно в способе откровенном. «Никто не может знать Бога, – напр., пишет св. Ириней, – если Бог не научит, т. е. Бог не познается без Бога» <sup>448</sup>. По Клименту Александрийскому, для людей «остается одно средство познать непознанного Бога – это божественная благодать и для всех открытое Слово» <sup>449</sup>. И по Оригену, природа человеческая, при всех со стороны своей усилиях, бессильна отыскать Бога и найти свое искомое сама собой без Его содействия <sup>450</sup>. Св. Григорий Назианзин пишет: «Что мы существуем и знаем Бога – это от Бога» <sup>451</sup>.

## § 44. Сущность способа богопознания откровенного. По учению откровения

В чем же заключается сущность способа богопознания откровенного? Апостол Павел, касаясь всех известных пророков, от которых оставлены нам письма, говорит: *«Многочастне и многообразне древле Бог глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих глагола нам в Сыне»* (Евр.1:1). По мысли апостола, не сами собой говорили пророки, а в них говорил Сам Бог, и следовательно, их слово о Боге было не их собственное, личное слово, а слово о Себе Самого Бога. В чем же, собственно, состояло это глаголение Бога во пророках или, что то же, то внутреннее отношение Бога к сознанию и речи пророков, на основании которого можно было сказать, что не сами собой говорили они, а говорил в них Бог? На это апостол не дает прямого и положительного ответа, но так как он этот способ словесного откровения Божия людям ставит подле подобного же способа самооткровения Его в Своем Сыне, то ясно, что, по его мысли, первый способ откровения Божия не только не стоит в противоречии с последним, а напротив, заключает в себе нечто с ним сходное и аналогичное. Что же здесь могло быть сходственного или аналогического? Бог словесно открыл Себя людям через Сына тем, что Его Сын стал человеком, принявши всецело в единство Своей ипостаси естество человеческое, без уничтожения его в Себе или изменения, и что поэтому Он, уча людей о Боге, говорил им о Нем не как человек только, а как Богочеловек. Такого внутреннего соотношения между божественным и человеческим в лице пророков, само собой понятно, не было и не могло быть, так как о пророках говорится только, что они были движимы Духом Святым (ὁπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) (2Пет.1:21), что сила Духа Господня исполнила пророка (Мих.3:8), что Дух Господень нисшел (Иез.11:5), сошел (1Цар.10:10,19:20), или нашел (1Цар.10:6), – чем ясно обозначалась одна только высоковластная и действенная, а не ипостасная близость Духа Божия к пророкам. Но тем не менее это нравственное

сближение Духа Божия с духом пророков так было внутренне и глубоко, что в нем нельзя не примечать некоторой аналогии с тем объединением божеского и человеческого, которое явилось в лице Иисуса Христа через принятие естества человеческого в ипостась Божества. В Иисусе Христе, хотя пребывали целыми и неизменными божеское и человеческое сознание, но вследствие своего ипостасного объединения так внутренне и глубоко соединены были в Нем, что все, что ни сознавал Он, сознавал не как Бог только или человек, а как Бог и человек вместе, и все, что ни говорил, опять говорил не как Бог только или человек только, а как Богочеловек. Подобно сему и в лице пророка, хотя действие Духа Божия и его личное сознание оставались целыми и неизменными <sup>452</sup>, но Дух Божий настолько Собой проникал его сознание, и это сознание настолько возвышалось над самим собой и приближалось к мыслям Духа Божия, что они составляли собой одно внутреннее, духовное единство, вследствие чего пророк ясно сознавал, что он мыслит и представляет известного рода открываемые ему предметы не сам собой, а под наитием и действием Духа Божия, и если он открываемое Духом Божиим высказывал свойственным ему языком под ограниченными и временными образами доступных его сознанию представлений, то это не препятствовало ему сознавать, что высказывал здесь не свои мысли, а мысли Божии, не свои личные слова, а слова Господни. Таким образом, богодухновение пророческое было действием Божиим, в некотором отношении похожим на воплощение или вочеловечение Бога Слова в лице Иисуса Христа, а именно было действием непосредственного снисхождения Духа Божия к тем из людей, которые по степени нравственного своего развития способны были к тому, чтобы воспринять Его откровение и быть органами его и носителями (2Пет.1:21). И это снисхождение Духа Святого к святым Божиим людям ничуть не сопровождалось для них оцепенением или омертвлением их душевных сил, а напротив, их личное сознание от этого становилось еще несравненно более прежнего светлым, широким и глубоким, сохраняя при этом даже все свои личные особенности в образе понимания и представления вещей. То же

самое должно сказать и относительно богодухновенности апостолов, которым было дано обетование Самим Господом о ниспослании им Духа Утешителя и пребывании Его с ними во век (Ин.14:16,26, 15:26), и которые, во исполнение сего обетования в день Пятидесятницы, действительно исполнились Духа Святого (Деян.2:4). Исполненные же Св. Духа подобно пророкам, и апостолы всегда чувствовали себя находящимися под непосредственным Его действием и водительством, особенно когда выступали на дело служения Христова со своим словом устным или письменным (2Кор.3:5), а потому когда они говорили и писали, хотя пользовались при этом и личным человеческим сознанием и свойственным ему образом представления (Деян.15:28; 1Кор.7:25,40; 2Кор.10:10), всегда неразлучным было с их сознанием то убеждение, что высказывали не свои мысли, а мысли Христовы, что проповедовали не свое учение, а то, которому были научены от Духа Святого. *«Кто бо разуме ум Господень, иже изъяснит и? – говорил Павел от лица всех апостолов. – Мы же ум Христов имамы»* (1Кор.2:16). *«Мы же не духа мира сего прияхом, но Духа иже от Бога, да вемы яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа Святаго...»* (1Кор.2:12,13).

## § 45. По учению Церкви

Таково же было и учение Церкви о богодухновенности священных писателей Ветхого и Нового Завета. Можно заметить только, что древние учителя Церкви вопрос о богодухновенности священных писателей не делали предметом нарочитого и всестороннего исследования. А потому в решении его большей частью они касались той его стороны, какая в нем была самая важная и существенная, а именно того, действительно ли священные писатели были вдохновляемы Духом Святым, и действительно ли они то, что оставили нам в письменах своих, писали не сами собой, а по непосредственному внушению Божию? Тем не менее, если не все, то многие из них, и если не всегда прямо, то косвенно касались и той стороны вопроса, в каком отношении были священные писатели к действовавшему через них Св. Духу, были ли они одними только чисто механическими и страдательными Его орудиями, или же сознательными и не совершенно безучастными органами Его мысли, и если оставлялось здесь некоторое место на долю их личного сознания и самодеятельности, то в каком именно отношении. Благодаря этому, в древнеучительских писаниях мы находим весьма достаточно частных черт, относящихся к учению о богодухновенности священных писателей, на основании которых с уверенностью можно заключать о том, каково именно было общецерковное понятие об этом предмете.

Уже *Климент Римский* ясно свидетельствует о вере своей и всей Римской Церкви (от лица которой он писал к Церкви Коринфской) в богодухновенность священных писателей, замечая о них между прочим, что «быв служителями благодати Божией, они говорили по действию Духа Святого» (δια πνεύματος ἁγίου ἐλάλησαν) <sup>453</sup>. В каком смысле было понимаемо Климентом это содействие Святого Духа, видно между прочим из того, что он, приводя слова некоторых из пророков, относит их не только к пророкам, но и к Святому Духу и выражается так: «Дух Святый говорит» <sup>454</sup>, или «Дух Святый сказал» <sup>455</sup>. Это

действие Духа Святого на людей, получивших дар пророчества, св. *Игнатий Богоносец* называет вдохновением, выражаясь об избранных Богом пророках, что они были «вдохновляемы благодатию Христовою» (ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ <sup>456</sup>). И св. *Иустин*, *Феофил*, а также *Афинагор* ясно говорят о пророках как такого рода лицах, которые были вдохновляемы <sup>457</sup> или движимы Духом Святым <sup>458</sup>, а самое действие на них Духа Святого называют вдохновением <sup>459</sup>, понимая под последним не какое-либо косвенное, внешнее или посредствующее, а внутреннее, деятельное и непосредственное действие на пророков Святого Духа. Так, *Иустин*, ссылаясь на слова пророков, подобно *Клименту Римскому*, весьма часто выражается: так пророчественный Дух сказал или говорит через пророка <sup>460</sup>, так повелевает, возвещает <sup>461</sup>, свидетельствует <sup>462</sup>, предсказывает Дух через пророка <sup>463</sup> и т. п. В подобном же смысле св. *Феофил* замечает о Слове, сходявшем на пророков, что «Оно через них глаголало о творении мира и о всем прочем» <sup>464</sup>. Но *Иустин* кроме того старается еще яснее и нагляднее представить свою мысль о боговдохновенности пророков, для чего прибегает к очень характерному сравнению действий Духа Святого на вдохновляемых Им пророков с действием артиста посредством смычка на цитре или лире <sup>465</sup>. Понимая в строгом смысле это сравнение *Иустиново*, можно бы подумать, что он не только допускал внутреннее и непосредственное действие Духа Божия на пророков, но и всю пророческую деятельность относил исключительно к одному Духу, оставляя за пророками значение одних чисто механических и страдательных или бессознательных орудий. Но не нужно при этом терять из виду, что *Иустин* здесь же поставляет условием для способности к принятию действий Св. Духа нравственную чистоту или святость, а это нравственное состояние не только не исключает в духе человеческом сознательности и самообладаемости, а напротив, предполагает в нем высшую степень сознания и свободы, – сознания, способного совершенно объединиться с мыслью божественной, и свободы, способной совершенно покориться воле божественной. Главное же, чего не следует



забывать здесь, это то, что Иустин вовсе не имел ни повода, ни намерения в учении о богодухновенности пророков касаться того вопроса, насколько пророки, при действии на них Св. Духа, оставались при своем личном самосознании и самодеятельности. Целью его было одно – ясно выразить веру свою и всей Церкви в то, что было самого главного и существенного в учении о богодухновенности пророков, что действительно они были вдохновляемы Духом Святым, и что то, что возвещали они, не было самоличным делом их, а непрерывным действием глаголавшего через них Духа Святого. То же самое нужно заметить и относительно употребленного *Афинагором* сравнения пророков с флейтой, а Духа Святого, вдохновлявшего их, – с музыкантом, вдувающим свое дыхание в флейту <sup>466</sup>.

*Ириней* же, уча с такой же ясностью и твердостью о богодухновенности как пророков, через которых изрекал свое слово Св. Дух <sup>467</sup>, так и апостолов, возвещавших все Святым Духом <sup>468</sup>, отличает уже в речи их (вызванный к тому борьбой с гностиками), то, что в ней было человеческого и относящегося к личным и случайным особенностям. Так, например, опровергая гностиков, которые ложно толковали некоторые места из посланий ап. Павла, он требует для правильного понимания этого апостола принимать всегда во внимание ту обычную в нем особенность, по которой он часто допускает в своей речи свободную перестановку слов, делая это «по быстроте речи и стремительности находящегося в нем Духа» (*propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus*) <sup>469</sup>. Или, при изъяснении места из Послания к Галатам (*Гал.3:19*) «К чему же закон? он дан, пока не придет семя...», *Ириней*, останавливая свое внимание на вопросе и ответе, делает такое замечание: «Человек спрашивает, а Дух отвечает» <sup>470</sup>. Подобное же замечание относительно ап. Павла делает и *Тертуллиан*, признававший, безусловно, богодухновенность как пророков, одушевляемых Духом Святым <sup>471</sup>, так и апостолов, имевших своим учителем, научавшим их всему, Духа Святого <sup>472</sup>. По поводу рассуждений апостола в Первом Послании к Коринфянам об относительном значении брачной и безбрачной

жизни (1Кор.7:8–12,25–28), он замечает, что здесь апостол нечто говорит от себя, или человеческого рассуждения, и в виде совета, а другое – по повелению божественному, а между советом и повелением Божиим – большая разница <sup>473</sup>.

Ориген хотел было совершенно исключить присутствие человеческого элемента в писаниях как пророков, так и апостолов, утверждая, «что священные писания заключают полноту Духа и что ничего нет ни в пророках, ни в законе, ни в евангелии, ни в апостоле, что не происходило бы от полноты божественного величия» <sup>474</sup>. «Веря словам Господа моего Иисуса Христа, – в другом месте говорит он, – я не думаю, чтобы в законе и пророках была хотя одна йота, чуждая таинственного, а также не думаю, чтобы из этого что-либо могло произойти, пока все существует» <sup>475</sup>. Но, распространяя таким образом богодухновенность Писания на каждую его букву <sup>476</sup>, Ориген, кроме того что иногда за должные пределы выводил допускаемое им педагогическое снисхождение Самого Бога к современному состоянию образования людей <sup>477</sup>, находил себя еще вынужденным при встрече затруднений в Писании исторического или хронологического характера прибегать к аллегоризму, который вопреки его теории о богодухновенности каждой йоты в Писании не только подрывал букву Писания, но и самый исторический его смысл <sup>478</sup>. Между тем, иногда Ориген и прямо высказывался против своей теории, допуская в языке священных писателей некоторого рода недостатки (солецизмы) <sup>479</sup>, а также особенности, относящиеся к их слогу <sup>480</sup>.

Учителя же четвертого века не только ясно учат о богодухновенности священных писателей как о непосредственном и положительном действии на них Духа Святого, но с такой же ясностью и решительностью показывают и то, что это действие происходило при известного рода соучастии и содействии самих же священных писателей, которые, по их представлению, не как какие-либо слепые и механические орудия, а как существа разумно-сознательные принимали откровения Святого Духа, и сознательно принимая их, с той же сознательностью и сами усвоили их и другим передали как уже пересознанное и усвоенное ими самими. В

этом отношении особенно замечательно рассуждение св. *Василия Великого*. Указавши на то, что собственно делало пророков способными к действиям на них Святого Духа, а именно, на неомраченность в них нечистотами греховными того, что составляет владычественное (ἡγεμονικόν) в душе, а также на чистоту души, делающую ее способной, подобно гладкому и прозрачному веществу, в отражениях в себе Духа <sup>481</sup>, он так продолжает далее: «Некоторые говорят, что они (пророки) пророчествовали в исступлении, так что человеческий ум затмевался был Духом. Но противно самому посланническому назначению божественного наития (παρά τὴν ἐπαγγελίαν ἐστὶ τῆς θείας ἐπιδημίας) богодухновенного делать исступленным (ἐμφρονα), так чтобы он, когда исполняется божественных наставлений, выходил из свойственного ему разума, и когда приносит пользу другим, сам не получал никакой пользы от собственных своих слов. И вообще, сообразно ли скольконибудь с разумом, чтобы Дух премудрости делал кого-либо подобным лишенному ума и Дух ведения лишал разумности? Свет не производит слепоты, а напротив того, возбуждает данную от природы силу зрения. Так и Дух не производит в душах омрачения, а напротив того, возбуждает ум, очищаемый от греховных скверн, к созерцанию мысленного. Что лукавая сила, злоумышляющая против человеческой природы, может производить в мыслях смешенность, в этом ничего нет невероятного. Но нечестиво утверждать, чтобы то же самое действие производило присутствие Божия Духа» <sup>482</sup>. С не меньшей твердостью и решительностью восставал и св. *Епифаний* против того ложного представления о пророках, будто они во время вдохновений находились в бессознательном и чисто страдательном состоянии, не сознавая ясно ни себя, ни того, что им открывалось, а только механически передавая через себя говоренное в них Святым Духом. По Епифанию, характеристическую черту истинных пророков собственно и составляет то, что они при действии на них Святого Духа «сохраняли совершенно здоровую мысль, а также способность к научению и рассуждению» (ἐρρωμένην ἔχόντων τὴν διάνοιαν καὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ τὴν διαλογίην) <sup>483</sup>. *Златоуст* уста пророков

называет устами Божиими <sup>484</sup> и относительно всего Писания утверждает, что то, что говорит оно, возвестил сам Господь <sup>485</sup>, но в то же время он не исключает известной доли личного участия и со стороны самих священных писателей, бывших сознательными органами слова Божия. Так, он у каждого из евангелистов допускает своего рода личные особенности и представляющиеся у них в некоторых малых вещах несогласия (ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία), которые, по его мнению, не только не говорят против истины евангельской, а напротив, служат несомненным и неопровержимым ее признаком. «Ибо если бы они (евангелисты), – говорит он, – были во всем до точности согласны и относительно времени, и относительно мест, и относительно самых слов, то никто из врагов не мог бы поверить, чтобы они писали, не сошедшись и не согласившись взаимно между собой, как обыкновенно делают люди, а также чтобы согласие их было делом одной искренности. Теперь же то самое, что (в евангелиях) замечается некоторого рода несогласие в малых вещах, должно отдалить от них всякое подозрение и торжественно оправдать доверие к написавшим (их). Поэтому-то разности, относящиеся к местам ли или временам, ничуть не вредят истине их повествования... В главнейшем же (прошу вас заметить), в том, что касается жизни нашей и что относится к сущности проповеди, никто из них (евангелистов) ни в чем и самом малейшем не расходится друг с другом» <sup>486</sup>.

Подобным же образом рассуждали о богодухновенности священных писателей и учителя дальнейшего времени. Подобно тому, как Златоуст уста пророков называл устами Божиими, бл. *Августин* апостолов сравнивает с руками, записывавшими то, что диктовал сам Господь <sup>487</sup>, и кроме того все священное Писание называет *venerabilem stilum Spiritus* <sup>488</sup>. Но, обозначая этим не что иное, как то, что священные писатели не сами собой, а под непосредственным действием и водительством Святого Духа, и учение не свое, а слово самого Бога передавали в писаниях, он не думает совершенно отстранять всякое со стороны их личное и сознательное участие в этом божественном деле, служить которому они были

призваны. О евангелистах, написавших Евангелия, он замечает, что каждый из них писал, как припоминал и как кому приходило на сердце, пиша короче или пространнее (*ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius*) <sup>489</sup>, и каждый из них, хотя был вдохновлен, не лишним считал присовокупить долю своего труда (*non superfluum cooperationem sui laboris adjunxit*) <sup>490</sup>. Иероним же, подобно св. Василию и Епифанию, с особенной силой выражается против того мнения, будто бы лица, вдохновляемые Духом Святым, должны были находиться в состоянии исступления, соединяемого с потерей сознания и воли. Пророки, по Иерониму, обладали полным присутствием духа и сознанием, «а не возвещали своих речей, как с безумными женщинами бредил Монтан, в состоянии исступления, так чтобы не знали того, что говорили и, уча других, не знали, чему учили» <sup>491</sup>. Оставляя же за священными писателями при их богодухновенности личное сознание и своего рода самодеятельность, он отличает в их языке свои личные особенности и даже своего рода недостатки в литературном отношении. Так, он находит у ап. Павла простонародные выражения, солецизмы, гиперболы и отрывочные периоды, не видя в этом ничего противоречащего достоинству апостола и богодухновенной значимости его посланий <sup>492</sup>. Не иного, конечно, мнения об этом предмете был и бл. Феодорит, который аллегоризму противопоставлял буквальный и исторический способ понимания Писания и при изъяснении его не пренебрегал разными историческими сведениями, касающимися личных особенностей священных писателей и могущими чем-либо послужить уяснению их образа представления и слововыражения. То же самое можно заметить и относительно позднейшего толкователя слова Божия *Евфимия Зигабена*, который, встречая в Евангелиях некоторые неточности и разности, подобно Златоусту и Августину, прямо изъяснял происхождение их личными обстоятельствами и особенностями каждого из евангелистов <sup>493</sup>.

Из сказанного очевидно, что древние отцы и учителя Церкви принимали богодухновенность священных писателей не

в каком-либо несобственном смысле, напр. в смысле особеннейшего религиозного личного настроения или воодушевления <sup>494</sup>, а представляли ее в виде действительного и положительного наития на богоизбранных мужей Святого Духа, руководившего их мыслями и наставлявшего их на всякую истину. Это общецерковное верование, независимо от вышеприведенных нами древнеучительских свидетельств, ясно было выражено уже в определении Второго Вселенского Собора, исповедавшего свою веру в *Духа Святого... глаголавшего пророки*. Впоследствии же точнее и полнее формулировал его св. *Иоанн Дамаскин*, передавая мысль древней Вселенской Церкви в следующих коротких выражениях: «закон и пророки, евангелисты и апостолы... вещали Духом Святым» <sup>495</sup>. Но с такой решительностью утверждая богодухновенность священных писателей, учителя Церкви, как мы видели уже из прежних их свидетельств, и что можно видеть из сейчас же приведенных слов Дамаскина, вовсе не исключали при этом личного участия со стороны самих же священных писателей и совершенно отстраняли от себя мысль об их чисто механическом и страдательном отношении к Духу Святому как мысль грубую и недостойную Божества. Богодухновенность, таким образом, по представлению древних учителей, не была одним исключительным делом Божиим, а была явлением гармонического сочетания и внутреннего взаимодействия в лице богоизбранных мужей двух начал – божественного и человеческого, из коих первое, конечно, получало не только главное, но и господствующее положение, но тем не менее не вытесняло собой и действий другого начала, оставляя ему свое приличное и должное место. Дух Святой, конечно, влагал готовые мысли в души вдохновляемых Им мужей, ведомым для Него Одним образом. Но эти мысли, подобно семенам, проникая в глубь сознания человеческого и сами им проникаясь, естественно должны были принимать те обычные и ограниченные формы, в которые облекается все, что ни проходит через это сознание. И этот оттенок человеческого, набрасываемый работой личного сознания на мысли божественные, понятно, ничуть не уменьшает их божественного

характера и силы, а напротив, ясно свидетельствует о их животворности и даже для проведения их спасительных действий на других представляет собой более удобный, естественный и беспрепятственный путь.

## **§ 46. Оправдание веры в богодухновенность св. писателей указаниями общерелигиозного и христианского сознания**

Признание такого рода богодухновенности за священными писателями хотя многим представлялось и представляется выходящим из границ вероятного, – не включает в себе, как мы сейчас увидим, ничего странного и противного требованиям разумной веры, так как оно совершенно оправдывается истинными и никакому сомнению не подлежащими указаниями как общерелигиозного, так в особенности христианского сознания. Кто признает за религиозным, присущим духу человеческому, чувством истинное и глубокое значение, тот не может не признать в известной степени не только возможности, но и действительности непосредственного общения с человеческим духом Божества. Как скептически ни анализируйте вы религиозное чувство, если только будете рассматривать его в неподдельной его целостности и независимо от всяких чуждых ему наростов, никогда не сочтете себя вправе отказать ему в прирожденном ему неотразимом стремлении к непосредственному общению с Божеством, а также в его способности чувствовать свое высшее благо при удовлетворении этой потребности, равно как и ощущать жесткую горечь по мере уменьшения возможности подобного удовлетворения. Говорить противное сему рассудок в известных случаях можно заставить, но ничто не в силах склонить к этому искренне религиозное сердце. Самая сущность религии заключается не в чем ином, как в стремлении к непосредственному союзу или общению с Богом и в большем или меньшем достижении на деле этого стремления. Религия без веры во взаимодействие божеского и человеческого, религия, изолирующая человека от Бога или Бога от человека, не есть религия. И нужно заметить, что эта вера в возможность общения и взаимодействия божественного и человеческого не только не ослабляется и не пропадает с развитием и преспеянием у людей религиозного чувства, но бывает тем



глубже и тверже, чем глубже и совершеннее бывает их религиозная жизнь. Если же, на основании указаний религиозного сознания, мы обязаны допустить в известном отношении возможность непосредственного общения Духа Божия с духом человеческим, которое должно быть тем внутреннее и глубже, чем глубже и возвышеннее бывает в последнем религиозная жизнь, то что препятствует нам признать возможность особеннейшего, глубочайшего и внутреннейшего соотношения Духа Божия к духу человеческому в лице такого рода избраннейших и возвышеннейших в религиозно-нравственном отношении людей, каковы были пророки и апостолы? Такого рода соображение тем больше должно иметь места и силы, что вполне оправдывается христианской точкой зрения на отношение Духа Божия к верующим. По апостолу Павлу, кто Христов, тот имеет в себе Духа Божия (Рим.8:9), Который живет в нем, как в Своем храме (1Кор.3:16), – и это сближение и объединение Духа Божия с духом человеческим может доходить до такого глубокого и внутреннего единства, что соединяющийся с Господом может стать один дух с Господом (1Кор.6:17), и Дух Божий может стать в нем водительственным началом (Рим.8:14) и производить в нем хотение и действие по Своему благоволению (Флп.2:13). Такого рода объединение Духа Божия с духом человеческим в лице верующих во Христа, в особенности же в тех из них, в которых это объединение доходит до степени глубочайшего единства, само собой понятно, не только не включает в себе ничего противоречащего, а представляет собой, напротив, много аналогического с тем особеннейшим явлением снисхождения и присутствия Святого Духа, какого сподоблялись пророки и апостолы. Если же так, то мы имеем полное основание признавать богодухновенность священных писателей, имея возможность отчасти судить о ней по аналогическим явлениям снисхождения на верующих Святого Духа, непрерывно продолжающегося в Христовой Церкви.

Не иного представления об этом предмете были и древние учителя Церкви, которые тоже видели аналогию между вдохновением пророков и апостолов и сподоблением полноты

Духа Святого некоторыми верующими в христианской Церкви, и объясняли происхождение того и другого явления одинаково – из одних и тех же причин, а именно высотой и святостью жизни тех лиц, которые удостоивались особенного присутствия в себе Духа Божия. Так, напр. *Иустин*<sup>496</sup> и *Тертуллиан*<sup>497</sup> удостоверение пророков особеннейшего причастия Святого Духа поставляют в зависимости от их праведной и богоугодной жизни, чем не исключают возможности подобного сподобления Духа и каждым верующим, по мере достижения нравственной высоты и совершенства. Последнюю мысль яснее высказывает *св. Василий* в своем нарочитом изъяснении появления в душах пророков способности к богодухновению и пророчеству. На вопрос, каким образом пророчествовали чистые и просветленные души, он отвечает следующим: «Сделавшись как бы зеркалом Божия действия, они отображали в себе ясное, не слитное и не помраченное плотскими страстями изображение. Ибо Дух Святой пребывает во всех, но собственно силу свою являет в чистых от страстей, а не в тех, у кого владычественное души омрачено нечистотой грехов... Как изображения лиц не во всяком веществе видим, а только в веществах гладких и прозрачных, так и действие Духа отражается не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего стропотного и ничего развращенного... Поэтому-то когда душа, посвятив себя всякому подвигу добродетели, силой своей любви к Богу постоянно сохраняет в себе ясное о Нем памятование и через это содействует Богу как бы живущим в себе, тогда от сильного стремления и неизреченной любви к Богу став богодухновенной, она содействуется достойной пророческого дара, так как тогда Бог дает ей божественную силу и отверзает очи для уразумения видений, какие сообщить Ему угодно»<sup>498</sup>. Таким образом, по мысли *св. Василия*, пророки потому сподоблялись особеннейшего причастия Святого Духа, что были способны в том, быв чистыми и непорочными. Все поэтому чистые и непорочные души, если не всегда удостоиваются дара пророчества, подаяние которого, равно как и других особеннейших даров, зависит единственно от воли

божественного Раздаятеля <sup>499</sup>, то всегда сподобляются внутреннего и особеннейшего причастия и наития Св. Духа так схожего с тем, какого сподоблялись сами пророки, что, судя по первому, более или менее приблизительно можно заключать и о последнем.

Между тем, в Церкви всегда существовала вера в непрерывную продолжаемость в ней действительных явлений присутствия и наития Святого Духа, во многом аналогических с теми, какие представляли собой вдохновения и откровения пророческие и апостольские. В этом отношении заслуживает особеннейшего внимания общая и древнецерковная вера в действительность вдохновения Святым Духом тех пастырей и учителей, которые присутствовали на Вселенских Соборах и разрешали здесь вопросы, касающиеся догматов веры и благочестия. Самые отцы, присутствовавшие на соборах, находились под неотразимым влиянием этого сознания, глубоко проникаясь тем же убеждением, каким были проникнуты апостолы, когда по поводу определения своего (об обрядовом законе) на Иерусалимском Соборе говорили: *изволися Святому Духу и нам* (Деян.15:28); а потому они, подобно апостолам, видевшим в своем определении определение Духа Святого, на свои решения соборные смотрели как на «глаголы от Духа произнесенные» (VI Всел. 1), и на свои определения – как на узаконения, сделанные по просвещению того же самого Духа, которым были исполнены и апостолы (VII Всел. 1). И все верующие смотрели на определения соборные как на такого рода определения, которые составлялись под внушениями Св. Духа, подобными тем, какими руководились сами апостолы. Так напр., император Константин в своем послании к Александрийской Церкви между прочим о Никейском Соборе пишет следующее: «что угодно было принять тремстам епископов, было не чем иным, как мыслью Божиею, так как открывал волю Божию Дух Святый, сам обитавший в мыслях столь многих и славных мужей» <sup>500</sup>. Император здесь высказывал, конечно, не свое только личное мнение, а веру всей Церкви. По словам св. *Василия Великого*, триста восемнадцать отцов, собравшихся в Никее, что ни изрекли,

излагая свою веру, изрекли «не без внушения Святого Духа» <sup>501</sup>. А *Кирилл Александрийский* так выражается об отцах этого собора: «Сам Дух Святой внушил им истину (Мф.10:20), ибо не сами они говорили, но Дух Бога и Отца говорил в них» <sup>502</sup>. *Лев Великий* также приписывал Соборам богодухновенность <sup>503</sup>, а *Григорий Великий* четыре бывших до него Вселенских Собора по их достоинству приравнивает к четырем евангелистам <sup>504</sup>. *Дамаскин* же, что весьма замечательно, пастырей и учителей Церкви, рассматривая их со стороны богодухновенности, ставит на ряду с пророками и апостолами, выражаясь так, что «и закон, и пророки, евангелисты и апостолы, и пастыри, и учителя вещали Духом Святым» <sup>505</sup>.

## **§ 47. Склонение позднейшего протестантского богословия в пользу учения о богодухновенности св. писателей**

Ко всему сказанному нелишним считаем присовокупить, что вследствие, конечно, признанной очевидности тех оснований, которые говорят в пользу богодухновенности священных писателей, стало замечаться в последнее время явное склонение на сторону этого учения даже там, где доселе весьма мало встречалось чего-либо благоприятствующего ему. Мы разумеем замеченный в последнее время поворот к лучшему в протестантском богословии, ставшем весьма заметно приближаться к православному учению о богодухновенности священных писателей. Замечательно, что протестантское богословие, обосновавшись на одной только Библии с исключением всякого церковного предания, на первых порах не только, безусловно, признало богодухновенность священных писателей, но и приняло ее в смысле самом крайнем, в смысле чисто механического вдохновения<sup>506</sup>, делая это, конечно, в тех целях, чтобы дать больше прочности и нерушимости значению св. Писания, сделавшегося единственным авторитетным началом в деле веры. По воззрению старых протестантских богословов (напр. Герарда, Квенштедта, Буксдорфа, Хемница, Буддея, Холлаца и др.), Дух Святой не вдохновлял только священных писателей своей мыслью, настроая души к принятию ее и усвоению, а прямо через них, как через какие-либо механические орудия, независимо от их сознания и воли проводил не только все совершенно готовые мысли, но и в совершенно готовых, наперед предначертанных и до последних малостей выполненных формах, вследствие чего все, что ни выходило из-под пера священных писателей: известный склад и порядок мыслей, слог, язык, даже число букв, интерпункция, подстрочные и надстрочные еврейские знаки – все это должно быть относимо к одному Святому Духу как своему автору, а ничуть не к священным писателям, которые были только Его писцами или записчиками (*tabelarii sive notarii*)<sup>507</sup>. Но эта теория

вдохновения в себе самой заключала семена разрушения, так как в ее основе лежало ничем не оправдываемое и совершенно недостойное Бога представление о том, что будто бы Ему для откровения Своей воли необходимо было лучших людей из свободно разумных существ обращать в Свои чисто механические и бессознательные орудия, в автоматов, между тем как поступать таким образом с людьми значило бы насиловать или отнимать у них ту свободу, которая дана им Самим же Богом и которая, по учению же откровения, никогда Им не насилуется. Если бы даже почему-либо оказывалось нужным для Бога сообщать свое откровение совершенно независимо от сознательного и личного посредства людей, то непонятно, почему бы не было признано Им за лучшее избирать для этого вместо людей какие-либо совершенно бездушные и механические орудия, чтобы таким образом вполне достигалась цель и благодарованная свобода людей оставалась неприкосновенной. Тем менее эта теория могла рассчитывать на свою долговечность, что утверждалась на такой зыбкой и неустойчивой почве, какова была почва протестантства, где с исключением авторитета церковного так мало было гарантий для ограждения неприкосновенности авторитета св. Писания и так много оставалось места для ничем не ограничиваемых действий свободного разума. Нужно было, поэтому, ожидать, что она скоро подвергнется угрожающей ей участи разрушения, а своим разрушением немало причинит зла и истинному учению о богодухновенности Писания, – что и случилось. Дело началось с более и более заметного и постепенно увеличивающегося ее ограничения или урезывания, дошло же до совершенного превращения ее в противоположную ей крайнюю, чисто рационалистическую теорию, низведшую св. Писание в ряд обыкновенных исторических памятников, а священных писателей – в ряд обыкновенных людей.

Уже с половины XVII века протестантские богословы начинают мало-помалу изменять своей первой теории вдохновения. Хотя они еще за священными писателями признают богодухновенность в строгом смысле сего слова, но более и более суживают ее пределы, то простирая их на одни

мысли Писания с отнесением его внешней словесной формы к производительности самих священных писателей (как поступил Байер), то ограничивая их одной областью предметов, относящихся к спасению и вере, и исключая отсюда все остальное, истины, напр., исторические, физические, математические и тому подобные (Каликст, Карповий). В XVIII же столетии становится уже господствующим в протестантском богословии тот взгляд на богодухновенность священных писателей, что Дух Святый внушал им только то, что существенно относилось к религии, и притом только в виде одних голых мыслей. Что же касается до внешней оболочки этих мыслей: разных логических приемов, оборотов речи и выражений, а также того, что не прямо, а только косвенно относилось к религии, — то в этом отношении они предоставлены были своим собственным естественным силам, чем и объясняются встречающиеся у них разные особенности, а также неточности и ошибки исторические, хронологические и географические (Баумгартен, Пфафф, Додерлейн, Тельнер). Даже супранатуралисты этого времени до того понизили свое понятие о богодухновенности, что признавали ее лишь в том смысле, что Бог предохранял священных писателей от заблуждений, противных вере, предоставляя их самим себе в отношении к другому рода познаниям и истинам (Рейнгард, Шторр). К концу же прошедшего и в начале настоящего столетия большинством протестантских богословов, под сильным влиянием рационализма, была потеряна самая идея внутреннего и непосредственного откровения, лежавшая в основе прежнего учения о вдохновении. А следствием сего было то, что взамен старопротестантской теории механического вдохновения стала входить в силу совершенно противоположная ей теория натурального возбуждения или воодушевления, по которой признавалось, что священные писатели были вдохновенными в том смысле, в каком бывают вдохновляемыми, вследствие возбуждающих внешних условий, лучшие мыслители или художники, так что если здесь должно быть допускаемо какое-либо участие Божие, то разве только общепромыслительное, посредством которого Бог всегда

споспешествует и содействует всему доброму и великому. Но при этом-то печальном состоянии учения о вдохновении выступило на защиту его возникшее в недавнее время на почве протестантского богословия так называемое посредствующее или примирительное направление, которое, нужно сказать, оказало и продолжает оказывать ему этим весьма немаловажную услугу. Представители этого направления <sup>508</sup>, поражая прежний натурализм и рационализм, восстанавливают идею божественного откровения в ее истинном свете и всеобъемлющем значении, а вместе с сим возобновляют и учение о богодухновенности писателей в строгом смысле сего слова, стараясь избежать только при этом и крайностей старопротестантской теории механического вдохновения, и того крайнего, ложного взгляда, какой представила собой позднейшая рационалистическая теория натурального воодушевления. Поражаясь очевидностью свидетельств о богодухновенности Писания, они в священных писателях признают действительных органов Святого Духа, действительно в них присутствовавшего и действовавшего. Но, замечая в них личные особенности, они в то же время считают необходимым допустить, при действии на них Святого Духа, и личное участие их сознания и воли, действовавших, конечно, под внушением Духа. Раскрывая приблизительно в таком виде учение о вдохновении, протестантские богословы посредствующего направления, ясно, довольно близко подходят к учению нашей Церкви об этом предмете. Но нельзя при этом не заметить, что это воззрение их пока не может похвалиться своей твердостью и прочностью, так как оно больше держится на личном сознании религиозном и не имеет под собой твердой почвы авторитета Вселенской Церкви. Тем не менее, мы должны повторить, что не без значения для нас тот знаменательный факт, что и со стороны наших ученых противников слышится голос в пользу оправдания веры в богодухновенность священных писателей, веры, составляющей искони достояние Вселенской Церкви.



## § 48. Значение откровенного способа в самом себе и в его отношении к способу естественному

Если священные писатели говорили и писали о Боге, быв просвещаемы от Духа Святого (2Пет.1:21), если, поэтому, всякое их писание есть богодухновенно (2Тим.3:16), то само собой понятно, каково должно быть значение этого особеннейшего способа богопознания. Если что Сам Бог говорит о Себе, то может ли быть что-либо вернее этого и уместны ли здесь какие-либо сомнения? «Кто по твердом обсуждении уверовал в божественные писания, – говорит *Климент Александрийский*, – тот получает свидетельство истины, стоящее выше всяких возражений, то есть, голос Самого Бога, давшего писания»<sup>509</sup>. «Когда говорит или дает обетования Бог, – пишет св. *Исидор Пелусиот*, – тогда уже не должны иметь места логические доводы, выводы и словесные способы убеждения, ибо все это в сравнении с достоинством говорящего – ничто»<sup>510</sup>.

Но излишне было бы распространяться о высокой значимости по своему внутреннему достоинству откровенного способа богопознания, что само собой очевидно. Нужнее же для нас определить то, каково именно его сравнительное значение по отношению к способу естественному, на подмогу которому он дан. То ясно и несомненно, что он несравненно превосходнее и возвышеннее способа естественного, но спрашивается, настолько ли он возвышен сравнительно с последним, чтобы совершенно отрешался от него, оставляя его в полном забвении и совершенно вытесняя его собой? Если же откровенный способ не разрушает и не вытесняет собой способа естественного, а дает ему и при себе известное место, то спрашивается, что же через это новое особеннейшего и лучшего прибавляется к способу естественному? Отвечая на этот вопрос, мы припомним слова, сказанные Спасителем иудеям об их законе и пророках: «не приидох разорити, но исполнити» (Мф.5:17). Конечно, говоря это, Господь имел в виду не иной закон, как Моисеев, но мы не погрешим, если присовокупим к

этому, что Он пришел не разорить, а восполнить и естественный закон, данный Богом всем людям, как для того, чтобы знали волю Его, так и для того, чтобы познали Его Самого (Рим.2:14; Деян.17:26–28). По ап. Павлу, естественный способ богопознания навсегда предназначен Богом и вполне достаточен к тому, чтобы приводить к знанию истинного Бога (Деян.17:26–28; Рим.1:19,20), почему если этот способ на деле не приводил и не приводит многих людей к цели, то вина в сем случае должна падать не на него, а на самих людей, и если далее люди, вследствие своей испорченности, не могли сами собой извлечь из него надлежащей пользы, то отнюдь не следует, чтобы он не мог оказаться для них более пригодным при более благоприятных условиях, напр. при пособии откровения. С другой стороны, здесь весьма важно то, что тот же апостол нигде не исключает уместности естественного способа богопознания при откровенном, а напротив, предполагает необходимость между ними внутренней гармонической связи, при которой только и возможно, чтобы первый восполнял свой недостаток последним, а последний мог сообщать свою полноту первому, дабы таким образом успешно достигалась их общая цель – возможно полное и совершенное познание Бога. Так, он разум – одну из главных и действующих сил в деле естественного богопознания – вовсе не исключает из области сверхъестественного откровения, а только указывает ему здесь свое особенное и должное место, требуя от него послушания вере (2Кор.10:5; Рим.14:25), то есть, требуя именно того, через что разум может войти во внутреннее и гармоническое единство с откровением. И разум не только от этого ничего не теряет, а напротив, много приобретает, так как он не только при этом избегает в деле богопознания тех ошибок и заблуждений, которым подверглись язычники, предоставленные самим себе (Рим.1:21,24), но и сподобляется причастия божественной мудрости и мудрости не века сего и не властей века сего преходящих, а премудрости Божией, тайной и сокровенной, *«которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей»* (1Кор.2:6,7). Таким образом, по мысли апостола, откровенный способ собственно и дан Богом для восполнения и

приведения в надлежащую силу естественного способа, он его не исключает собой и не разрушает, а напротив, восполняет, укрепляет и возвышает, с одной стороны, предотвращая его собой от неправильных уклонений по пути к предназначенной Богом цели, а с другой – положительно здесь споспешествуя ему и прямо приближая его к той цели.

Не иное представление об этом было и у древних учителей Церкви, которые на способы богопознания естественный и откровенный смотрели не как на два противоположные и не сходящиеся между собою пути, а как на два конца одного и того же пути к одной и той же цели, из коих один составляет его начало, а другой – продолжение и завершение. В первом случае разум, по их воззрению, идет к истине сам собой, ограничиваясь темными указаниями присущего ему слабого и скудного естественного света, во втором – он идет к той же истине, но уже при руководстве ясного и полного света божественного откровения. Там он больше ищет истины, чем находит, и если находит, то только в виде частичном и с примесью лжи и заблуждений – здесь же он находит в совершенно готовом виде искомую им истину, и притом истину полную и чуждую всякой посторонней ей примеси, так что ему остается только принять ее и вполне усвоить. По представлению, напр., *Иустина* и других христианских апологетов, между тем, до чего лучшего достигали в деле богопознания древние мыслители, и тем, что сообщено христианским откровением, не только нет противоречия, а есть нечто аналогическое и родственное, так что лучшие из этих мыслителей в некотором отношении могли быть названы христианами, делаясь причастниками того же самого Слова, которое, открываясь им гадательно и предначинательно в виде семени, после действительно и всецело открыло Себя во Христе. Между одним и другим такое отношение, какое между темным или только гадательным, а также отрывочным или смешанным очертанием истины, и полным, целостным, чистым и совершенным ее видом, или какое – между слабым только подобием ее и самым ее действительным оригиналом <sup>511</sup>. Последнее, следовательно, не исключает собой первого, а

напротив, его предполагает и собой восполняет и возвышает. По *Тертуллиану*, душа с наследованным ею изначала сознанием Божества первоначальнее пророков <sup>512</sup>, и его она может развивать через наблюдение над собой и рассматривание дел Божиих в мире <sup>513</sup>, но в христианском откровении дана столь полная и совершенная истина, что после нее не остается уже желать и искать чего-либо иного, большего и лучшего <sup>514</sup>. Подобно тому как *Климент Александрийский* в одном откровении Бога в Сыне Своем полагает ту полноту и законченную определенность, какую может получить здесь составленное одним естественным разумом понятие о Боге <sup>515</sup>, и *Ориген* в одном христианстве видит ту плодоносную почву, на которой, при надлежащем возделывании, могут принести жизненные плоды семена естественного богопознания <sup>516</sup>. И *Златоуст* в откровении Божиим через Своего Сына видел не уничтожение или разрушение, а завершение или возглавление (κεφάλαιον τῶν ἀλαθῶν) всех тех разнообразных и благих путей, посредством которых, начиная с прирожденного всем людям естественного закона, Бог вел их к истинному боговедению <sup>517</sup>.

Вообще же о древних учителях Церкви нужно заметить, что все они при пользовании богооткровенной истиной допускают участие здесь разума с требованием от него только покорности вере, а этим ясно показывают то, что они в откровенном способе богопознания не представляли ничего разрушительного для способа естественного, а напротив, в нем видели богодарованное средство к восполнению, возвышению и завершению последнего. Если же они от разума требовали зависимой подчиненности в отношении к откровению, чего требовал и ап. Павел (2Кор.10:5), то это делалось не для уничтожения или разрушения, а скорее для обновления, укрепления и возвышения разума, так как через это одно и открывается для него возможность получить силу, крепость и полноту, в которых нуждается он и которые заключены в откровении. Растительное семя потому и оживляется, входит в силу и свой рост, что при принятии им соков из своей почвы в то же время, безусловно, подчиняется действиям света и ниспадающей с неба влаги, которые входят через это с ним в

органическую связь и единство. Так и семя естественного боговедения, насажденное в душе человеческой, тогда только правильно развивается и приходит в свою полноту, когда независимо от жизненных соков своей духовно-естественной почвы бывает совершенно открыто для влияний света божественной истины и действий силы благодати и когда через это входит с ним во внутреннюю органическую связь и внутреннее единство. Идеалом такого внутреннего, гармонического единства естественного и откровенного боговедения служит то единство, какого сподоблялись посредники божественного откровения, которые, с полной и искренней верой принимая божественную истину, всецело и неизменно усвоили ее себе, давая ей этим полную возможность просвещать и оплодотворять их личное сознание и все душевные силы. К этому идеалу единства естественного и откровенного знания о Боге должен стремиться всякий ищущий возможно полного и совершенного богопознания, а тем более исключительно – занимающийся этим догматист, – что имея в виду, мы теперь и приступим к изложению самого учения о Боге, на основании откровения, по руководству всегда вдохновляемой Духом Святым Вселенской Церкви.

## § 49. Разделение учения о Боге

Как же может быть разделено учение о Боге для необходимого удобства при его изложении? Откровение, будучи само явлением Божиим в мире, собственно представляет Бога таким, каким Он являл и являет Себя людям в мире. Но в то же время оно необходимо предполагает бытие Его вне и независимо от мира, который Он мог сотворить и не сотворить, и без которого мог и может существовать Сам Собою, заключая в Себе Самом полноту бытия и совершенств, вследствие чего проявляемые Им совершенства в мире далеко не исчерпывают и не определяют собой действительных совершенств Его существа, а служат только темными и гадательными их образами, по которым мы можем отчасти гадать и судить о том оригинале, которого они составляют отображение. Соответственно с этим учение о Боге естественно может быть разделено на две части: на учение о Боге в Самом Себе и на учение о Боге в явлении Его тварям, или в Его домостроительстве.

---

## Примечания

- <sup>1</sup> - Το ρέν δοῦμα – пишет Климент Александрийский, Strom. lib. VIII. c. 5 in Patr. curs. compl. graec. t. IX. col. 581
- <sup>2</sup> - Quest. acad. lib. IV. c. 9 (ed. Amstelaed.) 1724. T. II, p. 574.
- <sup>3</sup> - Epist. lib. 1. epist. 11. in Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 185.
- <sup>4</sup> - Epist lib. IV. epist. 91. Ibid. col. 1153. II Ориген то, что признавалось у греческих философов за несомненную истину, называет догматами. Contr. Cels. lib. VII. n. 59.
- <sup>5</sup> - Sozomen. Hist. eccles. lib. V. cap. 16.
- <sup>6</sup> - Evseb. Eccles. hist. lib. VII. cap. 31. in Patr. curs. compl. graec. T. XX. col. 720. Sozom. Hist. eccles. lib. IV, cap. 16, in Max. bibl. t. VII, p. 325. Vincent. Lirin. Comm nit. prim. n. 18 in Patr. curs. compl. lat. t. L, col. 661.
- <sup>7</sup> - Catech. IV. n. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXIII. col. 465.
- <sup>8</sup> - Ibid. n. 3. col. 457.
- <sup>9</sup> - Catech. V. n. 10. Ibid. col. 517.
- <sup>10</sup> - Orat. 40. in sanct. baptism. n. 45. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXVI, col. 424.
- <sup>11</sup> - Homil. VI. in Hexamer. n. 2. in Patr. curs. compl graec. T. XXIX col 120. Можно заметить, что св. Василий слово δόγμα употребляет еще в особеннейшем смысле, обозначая им тайны или таинственное в христианской религии, что было Иисусом Христом преподано апостолам в тайне, и что путем предания сохранялось в Церкви в такой же тайне, быв ограждено молчанием. De Spirit. sanct. cap. XXVII. n. 66.
- <sup>12</sup> - Epist. V. ad Sebast. in Patr. curs. compl. graec. t. XLVI, col. 1032.
- <sup>13</sup> - In cap. I Genes. homil. 11, n. 5 in Patr. curs. compl. graec. T. LIII, col. 31.
- <sup>14</sup> - Cpmmonitor. prim. n. 18. in Patr. curs; compl. lat. T. L, col. 664.
- <sup>15</sup> - Смотр. I прав. VI вселен. собора.

<sup>16</sup> - Homil. in Psalm. 44. n. 4 in Patr. curs. compl. graec. t. XXIX, col. 422.

<sup>17</sup> - Homil. in Matt. XXI, 23. in Patr. curs. compl. graec. T. LVI. col. 422.

<sup>18</sup> - Останавливая преимущественно свое внимание на этой существеннейшей черте догмата как истины непререкаемой и непреложной, некоторые из древних учителей, вероятно, по этой причине усвоили название догматов не одним только истинам веры, но всему вообще учению христианскому. Св. Игнатий напр. epist. ad Magnes. cap. 13. Лактанций, lib. de mort. persecut. cap. 2, Исидор Пелусиот. Epist. ad Dionis. schol. Patr. curs compl. graec. T. LXXVIII col. 1104.

<sup>19</sup> - Ad Magnes. cap. 13.

<sup>20</sup> - Epist. class. I. epist. 8. n. 1. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXII. col. 248.

<sup>21</sup> - Comment. in Matth. T. XII. n, 23. in Patr. curs. compl. graec. T. XII. col. 1036.

<sup>22</sup> - Св. Игн. ad Magnes c. 13. Феодорит, eccles. hist. lib. 1. cap. 1, in Patr. curs. compl. graec. T. LXXXVII col. 885.

<sup>23</sup> - Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 1. in Part. curs. compl. graec. T. LXI. col. 613.

<sup>24</sup> - Lib. de mort. persecut. cap. II, in Patr. curs. compl. lat. T. VII col. 194. Смотри также Orig. contr. Cels. lib. III. n. 10.

<sup>25</sup> - Commonit. prim. n. XXII, in Patr. curs. compl. lat. T. L. col. 669.

<sup>26</sup> - Ibid. n, XXI, col. 666.

<sup>27</sup> - Ανάβασ. lib. cap. 3, п. 5. Lib. VI. cap. 6. п. 8.

<sup>28</sup> - Hist. Herodian. Lib. VII. cap. 10. n. 8.

<sup>29</sup> - Прав. 1.

<sup>30</sup> - Григор. Нисс. Contr. Eunom. orat. XII. ed. Paris. 1638. T. II. p. 815. Злат. Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 9 in Curs. compl. graec. T. LXI. col: 627. Кирил. Алекс. comment. in Ioann. lib. II. cap. 3. n. 33. in Curs. compl. graec. T. LXXIII. col. 277.

<sup>31</sup> - Кирилл. Алекс. Comment. in Amos. cap. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. ;LXXI. col. 441. Викент. Лирин. Commonit. 1. n.



25. in Patr. curs. compl. latin. t. L. col. 673.

<sup>32</sup> - De Spirit. sanct. cap. 27. in Patr. curs. compl. T. XXII. col. 188 et 189.

<sup>33</sup> - Contr. haeres. L b. III. c. 4. n. 1.

<sup>34</sup> - Ibid. Lib. V. c. 20. n. 1.

<sup>35</sup> - Ibid. Lib. III. c. 3. n. 1.

<sup>36</sup> - Так, можно заметить мимоходом, поступила и апостольская Церковь на Иерусалимском Соборе. Ее решение относительно обрядового закона не было по существу своему чем-либо новым или прибавочным по отношению к учению Христову, а было только выводом из него и применением его к особеннейшим обстоятельствам жизни тогдашнего христианского общества. И в основу решения были положены не личные какие-либо соображения, а указания ап. Петра на действия самого сердцеведца Бога в отношении к язычникам и ссылки ап. Иакова на пророчества Ветхого Завета о язычниках (Деян.15:8, 15–17).

<sup>37</sup> - Можно заметить, как поэтому произвольно и несостоятельно то мнение Шлейермахера, что будто религиозное чувство (заключающееся в чувстве зависимости от существа бесконечного) и возникающая из него религиозная жизнь могут и должны существовать и развиваться совершенно независимо от всяких определенных представлений о Боге и что будто бы старание о приобретении последних стоит даже в противоречии с религиозным чувством и должно вредить его правильному развитию и преспеянию. Таковое существование и развитие религиозного чувства в совершенном разрыве со всякого рода более или менее определенными представлениями о Боге можно только чертить в воображении, но на деле его никогда не бывало и не бывает. В самом грубом и неразвитом человеке религиозное чувство никогда не находится на ступени совершенной бессознательности. Проникаясь же осмысливающим его сознанием, оно не только не противится, но, скорее, само помогает образованию более или менее ясных и определенных представлений о том предмете, к которому оно инстинктивно влечется. А эти представления, в свою очередь,

становятся для него правящим началом, которое, смотря по своему характеру, сообщает его течению и развитию то или другое направление.

<sup>38</sup> - Отсюда, между прочим, ясно, что вовсе не уместно и не основательно деление догматов на библейские и церковные. Нет догматов в строгом смысле ни чисто библейских, ни чисто церковных, а скорее можно назвать их библейско-церковными в том отношении, что, получая свое содержание из Библии или божественного откровения, совместно с этим они получают свою определенную форму и догматическое значение от Церкви и в Церкви. Столь же неуместно и неверно деление догматов (у протестантов) на существенные и несущественные, как будто может быть несущественное в области истин веры и истин, возводимых Церковью на степень догмата, хотя бы они в общей системе вероучения занимали второстепенное или третьестепенное место. Кто живо и искренно сочувствует интересам веры и Церкви, тот сочтет для себя священным долгом знать вполне все, относящееся к области вероучения, насколько будет иметь к тому возможность или способность, тем менее он может прийти к мысли не принимать или отвергать какие-либо из истин веры под предлогом их непервостепенной значимости. Но всегда бывают в Церкви такого разряда верующие, которые, при всей их искренней готовности знать все, относящееся к вере, не имеют к тому ни нужных способов, ни способности. Судить таковых за их невольное малознание истин веры наравне с упорно отвергающими или не желающими знать их, ясно, было бы несправедливо; а потому Церковь в своих ожиданиях по отношению к ним имеет полное основание довольствоваться и неполным знанием истин веры, хотя бы оно ограничивалось знанием только первостепенных или основных и общих истин. Отсюда существующие в некоторых догматиках деления догматов на общие и основные, иначе называемые членами веры, и частные, выводимые из первых или на них основывающиеся, а также на догматы раскрытые (*explicita*) и нераскрытые (*implicita*) – деления, можно заметить, не неуместные и не вредящие существу дела. То же можно сказать и относительно деления догматов на непостижимые и

постижимые, или, что то же, на догматы чистые (pura), основывающиеся на одном только божественном откровении, и смешанные (mixta), т. е. известные не только из откровения, но вместе и из разума.

<sup>39</sup> - De Spirit. Sanct. c 14 sub fin.

<sup>40</sup> - Orat. XXXI. Theolog. V n 25 in Patr (nrs. compl graec T. XXXVI. Opp. T II. col. 160 et 16.

<sup>41</sup> - Contr. haeres Lib. I cap. 10 n 2 и 3.

<sup>42</sup> - Commonit. I. n. XXII, in Patr. compl. lat. T. L. col. 669.

<sup>43</sup> - Communit. 1. n. XXIII. in Patr. curs, compl. lat. T. L. col. 667–669.

<sup>44</sup> - Этим, конечно, указывается разуму не иное положение в отношении к истинам веры, как только подчиненное и служебное. Но другого положения здесь он занимать и не вправе. Со стороны разума было бы неуместным и незаконным притязанием так же независимо и властительно относиться к богооткровенным истинам веры, как он относится к другим естественным истинам, составляющим дело его собственной личной работы. Потому что богооткровенные истины по тому уже самому, что они дело верховного божественного разума, имеют право на полное к себе доверие и на свою неизменность или ненарушимость. Тем не менее, подчиненное положение разума в отношении к этим истинам не заключает в себе ничего для него унижительного, потому что оно не есть положение чисто рабское или страдательное, так как для усвоения этих истин не только не исключается, а, напротив, со стороны его требуется свободное и внутреннее к ним отношение. Понятно после сего, что совершенно должны быть отвергнуты как ложные два крайние и противоположные воззрения на отношение разума к богооткровенным истинам веры, как то (рационалистическое), которое разум делает верховным их судьей, так и то (древне-протестантское и разделяемое некоторыми из католических богословов), которое хочет сделать разум безмолвным и чисто страдательным их рабом, лишая его всякого права на свободное и внутреннее к ним отношение.

<sup>45</sup> - Догматика поэтому, что само собой очевидно, стоит в самой близкой и внутренней связи с науками св. Писания, патрологии и церковной истории, а также с апологетическим или основным и обличительным богословием. Первая группа наук сообщает ей как весь готовый догматический материал, так и все положительные данные, необходимые для его надлежащей оценки и постановки. Другая же группа служит ей своими апологетическими данными, которые могут быть употреблены ею в свою защиту и в опровержение противоположных ей учений.

<sup>46</sup> - Prevotii edit. p. 224.

<sup>47</sup> - Labbei concil. T. II, col. 224. Gelasii hist. conc. N c. Lib. II, c. 23.

<sup>48</sup> - Valesii edit. 1720, p. 9–20. Theodoret. hist, eccles. lib. 1. c. 4.

<sup>49</sup> - Mign. Patr. curs, compl. lat. T. L. Cassiani, T. II, de incarnat. VI. c. 6.

<sup>50</sup> - De praescript. c. 21 et 28. Patr. curs, compl. lat. T. II, col. 33 et 40.

<sup>51</sup> - Commentar. in symbol. apostolor. n. 4. 5. Сущность этого ходячего предания, которому верил Руфин, заключалась в том, что будто все апостолы перед тем, когда им нужно было разойтись для проповеди в разные стороны, нашли необходимым сообща составить такой образец веры, который бы для каждого из них мог послужить руководством при проповеди и охранительным средством от всякого рода несогласий, и, составив его, назвали символом, положив не предавать его письмени из опасения, чтобы не узнали его и не злоупотребили им враги веры, а хранить его в уме и передавать только на словах, подобно военному паролю, одним верующим, когда оказалась бы надобность в проверке истин веры. Но, не говоря уже о том, что для него в памятниках древности нет ни одного твердого исторического основания, нельзя не примечать в нем самом и несообразности, а именно в том предположении, что будто сами апостолы не могли ручаться друг за друга в деле своей проповеди и ввиду взаимной поруки составили символ

веры, – и притом составивши его, почему-то сочли нужным хранить его в тайне, тогда как они существеннейшей обязанностью своей всегда считали безбоязненно проповедовать истину Христову перед всеми, не исключая и самых злейших своих врагов. Если бы апостолы почли нужным сами целиком составить символ, то, конечно, это сделали бы не для чего-либо иного, как для пользы верующих и не с тем, чтобы он скрывался, а чтобы, как знамя веры, стоял на виду и был виден всем. Но в этом случае он должен бы был быть записан в книге Деяний апостольских, или, если бы по какой случайности не вошел в нее, то, по крайней мере, должны были быть ясные свидетельства древнейших учителей Церкви о нем как буквально составленном апостолами символе. Между тем, на деле не оказывается ни того, ни другого, несмотря на то что символ веры с самого начала во всех Церквях был фактом первой важности и общеизвестности, так как им непременно условливалось самое вступление верующих в Церковь через крещение. Если, несмотря на это, все-таки допустить, что символ буква в букву был составлен самими апостолами и в таком виде передан ими их преемникам, то спрашивается, почему бы следовало отдать предпочтение в этом отношении символу Римской Церкви сравнительно с символами других Церквей, напр., с символом Иерусалимской Церкви? Как на основание для этого Руфин указывает на то, что символы восточных Церквей должны были подвергаться неизбежным дополнениям для отражения всякого рода ересей, которых так много было на востоке, между тем как на западе их было мало, почему и не представлялось надобности в дополнениях к символу западной Церкви. Но разве мало разного рода лжеучений появлялось и на западе, начиная со второго века? Этим не отстраняется возможность дополнений и в символе Римской Церкви, особенно если принять во внимание то, что такие дополнения признаются самим Руфином на самом деле происшедшими в символе Аквилейском. Что касается, наконец, того мнения, что будто и самое название символа веры символом обязано своим происхождением самим апостолам, то опять и оно ничем не подтверждается, а скорее опровергается

свидетельствами древности. У писателей 2-го и 3-го века то, что называем символом, никогда не называлось символом, а или апостольской верой, или вселенской, узаконенной верой, или правилом веры, правилом истины, вселенским правилом и т. п. Даже в 4-м веке ни соборы, ни греческие учителя не называли его символом, употребляя всегда для этого наименование или изложение веры, или прямо веры. Только на западе с 4-го века начинает мало-помалу входить в употребление слово символ в его настоящем смысле, в каком в первый раз встречаем его у св. Амвросия. (Ambros. epist. XLII. ad Syricium. Patr. cur. compl. latin. T. XVI. col. 1125).

<sup>52</sup> - Montfauconii edit. Athanas. Magni oper. t. I. pars. 1. p. 238. Valesii edit, Socrat. scholast. et Sozom. hist. eccles Paris 1668. Socratis lib 1. c. 8. p. 23 – 27. Theodoret. Hist. eccles edit. Valesii. Paris. 1673. lib. 1. c 12.

<sup>53</sup> - Dionisii Petavii opp. S. Epiphanii t. II. p. 122. Ancorat. num. 120.

<sup>54</sup> - Указание на это, между прочим, находим в следующем месте Первого послания Павлова к Тимофею, где апостол, обращаясь к Тимофею, между прочим, пишет: «Подвизайся добрым подвигом веры, емлися за вечную жизнь, в нюже и зван был еси, и исповедал еси доброе исповедание пред многими свидетели» (1Тим.6:12). Сопоставляя доброе исповедание перед многими свидетелями с призыванием в вечную жизнь, или, что то же, в Церковь Христову, апостол, должно полагать, имел здесь в виду не что иное, как то исповедание веры, которое при крещении перед многими свидетелями произносилось вступающими в Церковь и которое впоследствии получило название символа веры. Должно также думать, что ап. Петр, говоря, что нас спасает крещение «не плотския отложение скверны, но совести благи вопрошение» (1Пет.3:21), выражением: вопрошение обозначал не что иное, как те вопросы, которые обыкновенно делались предстоятелями Церкви крещаемым и на которые последние должны были отвечать тем, что впоследствии получило название символа.

<sup>55</sup> - Тертуллиан относительно приступающих к крещению и исповедующих правило веры в форме ответов на вопросы

предстоятеля Церкви, утверждает, что они «отвечают несколько пространнее, нежели Господь определил в Евангелии». De corona. milit. cap. 3.

<sup>56</sup> - Приведен символ по первоначальному изданию Прево 1631 г. только с оставлением слова «Творца», другой раз повторенного после слов «Творца неба и земли», и с прибавлением слова: «во славе» после слова «грядущего», по изданию Тутте 1763 г., утверждающего, что такое чтение находится в большей части древних рукописей. См. Древние формы символа веры православной Церкви. Чельцова. 1869 г.

<sup>57</sup> - Символ Римской Церкви по греческому тексту, сохраненному в послании Маркелла, епископа Анкирского, к папе Юлию и совершенно согласному с латинским текстом Руфиновым, за исключением недостающих у Руфина последних слов и жизнь вечную: «Верую в Бога Отца Вседержителя. И во Христа Иисуса, Сына Его, Единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, при Понтии Пилате распятого, и погребенного, и в третий день воскресшего из мертвых, возшедшего на небеса и сидящего одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых. И во Святого Духа, – святую Церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную» (Haeres. 72. n. 3. Patavii edit. 1682 г. S. Epiphan. T. I. p. 836). Символ Антиохийской Церкви: «Веруем во единого и одного только истинного Бога, Отца Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного и рожденного прежде всякого создания, рожденного от Него прежде всех веков, и не сотворенного, Бога истинного от Бога истинного, единосущного Отцу, чрез Которого и века устроены и все произошло, – для нас сошедшего и родившегося от Девы Марии, и распятого при Понтии Пилате, и погребенного, и воскресшего в третий день по Писаниям, и возшедшего на небеса, и имеющего опять прийти – судить живых и мертвых» (Patr. curs compl. lat. T. L. Cassian. opp. T. II de incarnat. Christi lib. VI. c. 3 col. 142–144). Символ Александрийской Церкви: «Веруем как учит апостольская Церковь, в одного только нерожденного Отца... И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного,

рожденного ... от Отца.... прежде веков.... Единого Духа Святого исповедуем едину и одну только вселенскую апостольскую Церковь... Сверх того признаем воскресение из мертвых, которого начатком был Господь наш Иисус Христос, истинно, а не призрачно приемший тело от Богородицы Марии, при окончании веков в отложение греха пришедший к роду человеческому, распятый и умерший... воскресший из мертвых, вознесшийся на небеса, сидящий одесную величия» (Vales. edit. p. 8–20. Theodoret. eccles. hist. lib. 1. c. 4). Символ Кесарие-Палестинской Церкви: «Веруем во единого Бога Отца Вседержителя, Творца всего совершенно видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Слово Божие, Бога от Бога, свет от света, жизнь от жизни, Сына Единородного, рожденного прежде всякого создания, прежде всех веков от Отца рожденного, чрез Которого и произошло все, – для нашего спасения воплотившегося и между людьми жившего, и страдавшего, и воскресшего в третий день, и возшедшего к Отцу, и имеющего прийти опять во славе – судить живых и мертвых. Веруем и во единого Духа Святого» (Montfauconii edit. Athanas. Magn opp T. I. pars. 1, p. 238 et sequ). г) Символ Кипрской Церкви: «Веруем во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца и неба и земли, и видимого всего и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, от Отца рожденного, прежде всех веков, то есть, из сущности Отца, свет от света Бога истинного, рожденного и не сотворенного, единосущного Отцу, чрез Которого все произошло, как на небесах, так и на земле, – для нас людей, и для нашего спасения сошедшего с небес, и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечившегося, и воскресшего в третий день, по писаниям, и возшедшего на небеса, и сидящего одесную Отца, и опять грядущего. И в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего, с Отцем и Сыном споклоняемого и сславимого, глаголавшего чрез пророков. Во едину святую вселенскую и апостольскую Церковь. Исповедуем едино крещение в оставление грехов. Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь. Говорящим же, что было некогда, когда



Сына Божия не было, и что прежде, чем Он родился, не было Его, – или что Он произошел из ничего, или из ипостаси или сущности, – утверждающих, что Он преходящ или изменяем, – анафематствует их вселенская и апостольская Церковь» (Dionis. Petav. opp. S. Epiph. T. II. p. 122 et 123. Ancorat. n. 120).

<sup>58</sup> - De vita S. Greg. Thaum. in opp. Greg. nyss. Curs. compl. graec. T. XLVI. col. 912. Примеч. Можно заметить, что изложение основных членов веры встречаем еще гораздо прежде у Иринея (Contr. haeres. c. 10, n. 1) и у Тертуллиана (De veland. virgin. c. 1, n. 5), но как у того, так и у другого оно по своей сжатой форме мало чем отличается от древних символов.

<sup>59</sup> - Пр. 2.

<sup>60</sup> - Sozomen. eccles. hist. lib. 3. c. 5. Niciph. hist. eccles. 9, 5.

<sup>61</sup> - De vera fid. edit. Paris, 1618. T. II, p. 354 et 355.

<sup>62</sup> - Binii concil. ed. Morel. 1636. T. V, p. 161.

<sup>63</sup> - Ibid. p. 599–601.

<sup>64</sup> - Cave script. eccles. hist. sub voce. Greg. Palam

<sup>65</sup> - Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. Jene, 1843. p. 1–24.

<sup>66</sup> - Philip. Cyprii chron eccles graec. Lips. 1687. p. 434.

<sup>67</sup> - Acta et scripta theolog. virtemb. et patriarch. constantinop. Wirtemb 1564.

<sup>68</sup> - Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. 1843. Можно еще упомянуть о Исповедании кафеолической и апостольской церкви восточной (1661 г.) иеромонаха Митрофана Критопула, после Патриарха Александрийского, и также о православном исповедании или изложении веры православной апостольской Церкви Евгения Булгариса (1766), окончившего дни свои в России в сане славянского херсонского архиепископа.

<sup>69</sup> - Подобным же значением пользуется у нас православный Катехизис митрополита Московского Филарета, изданный с одобрения Св. Синода для употребления в школах.

<sup>70</sup> - Св. Иустин, напр., и сделавшись христианином, не переставал считать себя философом и продолжал носить философскую мантию. Dial. c. Triph. c. 1. Euseb. eccles. hist. lib. IV. cap. 11.

- 71 - Apolog. II, n. 8.  
72 - Ibid n. 10.  
73 - Ibid n. 13.  
74 - Ibid n. 8.  
75 - Ibid n. 10.  
76 - Apolog. II. n 13.  
77 - Apolog. I. n 20.  
78 - Apolog. I. n 44. Этой мыслью также проникнуто все сочинение Иустиново Cohortatio ad gentes.  
79 - Contr. haeres. lib. III cap. 3. n. 1. cap. 4. n. 1.  
80 - Contr. haeres. lib. III cap. 33. n. 8.  
81 - Ibid. lib. 1. cap. 10. n. 2.  
82 - Ibid. lib. 1. cap. 10. n. 3.  
83 - De praescript. cap. 21.  
84 - Ibid. cap. 10, 11.  
85 - De praescript. cap. 7, in Patr Curs compl. lat T. II col. 21.  
86 - Ibid. cap. 14, col. 27.  
87 - Ibid. cap. 9, col. 23.  
88 - Ibid. cap. 7, col. 20.  
89 - De praescript. cap. 10, 11.  
90 - Ibid. cap. 10.  
91 - Strom. lib. I. cap. 1. (Patr. Curs. Compl. graec. T. VIII, col. 696).  
92 - Strom. Ibid. cap. 17–19.  
93 - Cohort. ad gent. cap. 11. Stromat. lib. 1. cap. 20.  
94 - Stromat. lib. 1. cap. 7.  
95 - Ibid. cap. 16.  
96 - Strom. lib. VII. cap. 3. (Curs. T. IX. col. 424).  
97 - Ibid. lib. VI. cap. 17. (Curs. T. IX, col. 392).  
98 - Ibid. lib. I. cap. 7.  
99 - Strom. lib. VI. cap. 10.  
100 - Cohort. ad gent. cap. 11.  
101 - Strom. lib. VII. cap. 20; lib. VI. cap. 10.

<sup>102</sup> - Strom. lib. VII. cap. 16; (Part curs. Compl. T IX col. 544).

<sup>103</sup> - Strom. lib. VI. cap. 15; (Ibid. col. 348. et. 349).

<sup>104</sup> - Ibidem (Ibid. col. 350).

<sup>105</sup> - Мнение Маркелла Анкирского, видевшего в сочинении Оригеновом одно воспроизведение учения Платонова и потому утверждавшего, что περί ἀρχῶν означает абсолютные начала всего бытия, было отвергнуто Евсевием (Euseb. Cont. Marcell lib. I cap. 4). Еще произвольнее мнение некоторых новейших ученых, как напр. Баура, что будто περί ἀρχῶν обозначаются Бог, мир, душа и св. Писание – главные предметы, составляющие содержание четырех книг сочинения Оригена (Baur. ed. 1858. Dogmengeschichte § 12, p. 76 et 77). Другие понимают под началами члены веры, или основные учения христианские, которые автор намерен был поставить предметом своего изложения (Redepenning. Origenes. 1. S. 394 ff).

<sup>106</sup> - Contr. Cels. lib. I, n 9.

<sup>107</sup> - Ibid. num. 13.

<sup>108</sup> - Contr. Cels. lib. III. n 45–48.

<sup>109</sup> - Epist. ad Gregor n. 1.

<sup>110</sup> - Epist. ad Gregor n. 3.

<sup>111</sup> - Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princip. praefat. n. 2.

<sup>112</sup> - Ibid. praelat. n. 10.

<sup>113</sup> - Phot. Cod. 106.

<sup>114</sup> - Comment. in Ioan. Evangel. Lib. IV, cap. 4. (Curs. graec. t. 73, col. 628 et 629).

<sup>115</sup> - Tractat XL in evangel. Ioan. n. 9. De lib. arbitr. lib. I, c. 2, n. 4. Lib. II, c. 2, n. 6.

<sup>116</sup> - Contr. Eunom. Lib. II, n. 24.

<sup>117</sup> - Tractat. LXXIX in Evangel. Ioan. n. I.

<sup>118</sup> - De incarnat. Lb. IV, c 6.

<sup>119</sup> - Это отношение разума к вере характерно определяет Дидим Александрийский, который, подобно Клименту Александрийскому (Stromat. Lib. I. cap. 5), сравнивает отношение философии к христианскому откровению с

положением Агари как служанки в ее отношении к Карре как своей госпоже (См. Дамаск. *Sacr. parallel. Lit* Σ, tit. 9).

<sup>120</sup> - Викент. Лирин. *Commonit. I*, n. 23. (*Patr. curs. compl. latin. T. L*, col. 669).

<sup>121</sup> - *Comment. in Isai. cap. 2*, n. 92.

<sup>122</sup> - *Orat. XLIII*, in laud. Basil. magn. n. 13 et 23.

<sup>123</sup> - *Ibid. n. 11*.

<sup>124</sup> - *De doctrin. christ. lib. II*, c. 31, n. 48.

<sup>125</sup> - *Ibid. c. 40*, n. 60.

<sup>126</sup> - *Ibidem*.

<sup>127</sup> - *Commonit. I. n. 2*. (*Curs. compl. latin. t. L. col. 639*).

<sup>128</sup> - *Commonit. I. n. 2*. (*Curs. ibid. col. 640*).

<sup>129</sup> - *Ibidem*

<sup>130</sup> - Можно упомянуть еще о сочинении (VI в.), принадлежащем Юнилию Африканскому – *de patribus divinae legis*, которое автор делит на две части, из коих в первой занимается обзором св. книг, а во второй излагает самое их учение о Боге, а также настоящем и будущем мире. Но оно более библиейско-экзегетического, чем догматического характера.

<sup>131</sup> - Они по преимуществу полемического характера, так как писались главным образом по поводу нововведений и заблуждений западной Церкви с целью их опровержения, а также для защиты древнеправославного учения Церкви восточной. В таком роде, напр., стоящие внимания догматико-полемические Трактаты против нового учения римской Церкви об исхождении Св. Духа и от Сына – были написаны Патриархами Константинопольскими Фотием (IX в.) и Германом (XIII в.), митрополитом Никейским Евстратием (XII в.) и двумя архиепископами Солунскими Григорием Паламой и Нилом Кавасиллой (XIV в.). Против учения о главенстве папы написали трактаты тот же архиепископ Солунский Нил Кавасилла и монах Варлаам (XIV в.). Вообще же против заблуждений латинян писали Константинопольский пресвитер Никита Пекторат (XI в.), Николай Метонский, бывший епископом Мессинским или в конце XI или в половине XII века (он же написал еще

замечательное сочинение ἀναπτύξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Προκλου Πλατωνικοῦ), митрополит Корцирейский Георгий (XII в.), Григорий Кипрский (XIII в.) и Макарий Анкирский (XV века).

<sup>132</sup> - Такого рода несколько учебников в рукописях осталось от преподавателей богословия в Киевской Академии XVII века и начала XVIII.

<sup>133</sup> - Из кратких учебных догматических пособий этого времени кроме Руководства к изучению христ. и православно-догматического богословия (1869 г.) архиепископа Макария заслуживает внимания и учебный труд протоиер. Н. Фаворова – Очерки догматического православного христианского учения (1867 г.). Предназначаемый служить для университетских слушателей догматического богословия пособием при повторении ими слышанного во время преподавания, он отличается особенной краткостью и сжатостью, но при этом снабжен по местам полезными и важными учеными примечаниями. Подобного рода и появившийся в 1867 году под заглавием Православное догматическое богословие труд преподавателя богословия в горном институте протоиерея А. Рудакова, – труд в особенности отличающийся простым и популярным изложением.

<sup>134</sup> - Сочинений, наприм. Альберта Великого по лионскому изданию 1651 г. – 21 фолиант, Фомы Аквинского по изданию 1572 г. – 17 фолиантов, по изданию 1612 г. – 18 фолиантов, по последнему изданию 1751–60 г. in 4 o – 28 томов; Иоанна Дунса Скота по лионскому изданию 1639 г. – 12 больших фолиантов; Иоанна Бонавентуры по римскому изданию 1588 г. – 18 фолиантов, а по венецианскому изданию 1751 г. – 30 томов in 4 o.

<sup>135</sup> - Это замечается особенно в его сочинении о Троице.

<sup>136</sup> - Из сочинений его более замечательно: *De sacramento Eucharistiae*, в котором он держится символического взгляда на Евхаристию.

<sup>137</sup> - Замечательнее других сочинения: *De corpora et sanguine Domini*, *De fide spe et charitate* и *de partu virginis* (831 г.).

<sup>138</sup> - Замечательные сочинения: *De praedestinatione Dei* (написанное против Гинкмара в защиту Готшалка, силившегося восстановить во всей силе Августиново учение о предопределении) 850 г., и *Liber de corpore et sanguine Domini* (написанное в защиту теории символизма против Пасхазия, защищавшего учение о претворении евхаристического хлеба и вина в тело и кровь Христову) 844 г.

<sup>139</sup> - Ремигий, состоявший с Пруденцием на стороне Готшалка в его борьбе с Гинкмаром по вопросу о предопределении, написал в виду этого следующее небольшое сочинение: *De generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum* (849 г.).

<sup>140</sup> - По поводу делаемого ему Готшалком упрека в савеллианстве написал сочинение: *De una et non trina Deitate* (855 г.)

<sup>141</sup> - Начало этому положил известный в X веке как ученый-богослов сам папа Сильвестр, получивший образование в Испании и познакомившийся там в мавританских школах с арабской литературой.

<sup>142</sup> - Ансельм не оставил после себя целостной богословской системы, но написал довольно замечательных богословских трактатов. Таковы напр. *Monologium*, *Proslogium*, *De trinitate*, *De processione S. Spiritus*, *Cur Deus homo*.

<sup>143</sup> - Замечательные его сочинения: *Introductio ad theologiam*, *Theologia christiana*, *Sic et non*.

<sup>144</sup> - Известный по своему сочинению: *De sacramentis fidei christianae*.

<sup>145</sup> - Более замечательные его мистико-догматические сочинения: *De trinitate et de tribus appropriatis personis in trinitate* – здесь, подобно Гуго В., хочет объяснить троичность в Боге свойством любви, которая, будучи чужда самозамкнутости, требует для себя другого – ты и третьего лица – он; *De Verbo incarnate*, *De Emmanuele* (ed. Reuen. 1650 an).

<sup>146</sup> - Другие более или менее замечательные догматические и догматико-полемиические его сочинения: *Summa de veritate fidei catholicae*, *Contra errores Graecorum*, *Declaratio quorundam*

articul contra Graecos, Armenos, Saracenos, De potentia Dei, De spiritualibus creaturis, De humanitate Christi, De artic. fidei et sacram. Eccl., Super Symbolo apost. и комментарий на книгу сентенций Ломбарда (изд. 1572 г., 1612 г., 1760 г.).

<sup>147</sup> - Знаменитейший его догматический труд Breviloquium, ed. Rom. 1588.

<sup>148</sup> - Замечательное его сочинение – Trialogus (1382 г.), в котором он излагает всю систему христианского вероучения в форме разговора между тремя аллегорическими лицами, – Алифиасом (богословом, ищущим истины), Исевдиасом, (лживым софистом) и Фронисисом (самым зрелым и опытным в значении веры).

<sup>149</sup> - Эти мысли развиты в его замечательном сочинении: Ratio seu methodus compendia perveniendi ad veram theologiam, изд. 1522 г.

<sup>150</sup> - А именно: Relectiones duae: una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae (в собр. соч. Serry p. 439).

<sup>151</sup> - С этой целью написано Карвайялем следующее сочинение, самым заглавием себя характеризующее: Theologicarum sententiarum sive restitutae thologiae et a sophistica et barbarie pro virili repurgatae specimen de Deo. Colon. 1545.

<sup>152</sup> - В таком же роде Мальдонатом было написано довольно отдельных догматических трактатов, а именно: De peccato originali, De providentia, De justitia, De justificatione et merito operum (изд. после его смерти в Париже 1677 г.).

<sup>153</sup> - Его соч. Commentarii in pr. patrem. D Thomae, Liberi arbitrii cum gratiae donis divina praestientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia (ed. Lissabon, 1588).

<sup>154</sup> - Его соч: Commentariorum theologicorum et disputationum in summam D. Thomae Aqu. tomi IV de rebus fidei hoc tempore controversiis (ed. 1591; 1610).

<sup>155</sup> - Его соч.: Commentationes et disputat. in Thomae summam, Defensio fidei catholicae adv. anglicanae secte errores, De divina gratia (ed. 1630, 1740).

<sup>156</sup> - Соч. замеч.: *Disputationes theologicae in summam Thomae, Anatomia confessionis Augustane* (ed Regensb. 1601. Munch. 1602)

<sup>157</sup> - Загл. его соч.: *Scotus academicus, sive universa doctoris subtilis theologia*. Paris. 1672.

<sup>158</sup> - Загл. его: соч.: *Summa theolog. scholastic, dogmat.* Paris. 1721.

<sup>159</sup> - Соч. его: *Clypeus theolog. thomist. contra novas ejus impugn.* Burdigal. 1659.

<sup>160</sup> - Соч.: *Tractat. theolog.* Paris. 1722.

<sup>161</sup> - Соч: *Theolog. patrum dogmat. scholast. posit.* Paris. 1718.

<sup>162</sup> - Соч.: *Cursus theolog. juxta ment. S. Thomae*. 1745.

<sup>163</sup> - Его сочинения (изд. 1726–1729): *Cursus theologiae, Praelectiones theologicae ad usum seminariorum, De mysterio trinitatis, De sacramentis in genere*.

<sup>164</sup> - Соч: *Theolog. scholast.* Venet. 1739.

<sup>165</sup> - Соч.: *Libri de theolog. disciplinis*. Venet. 1776.

<sup>166</sup> - Соч.: *Theolog. dogmat. et moral August.* Vindel. 1751.

<sup>167</sup> - Загл. его соч.: *Praelectiones theolog.* Wien. 1775.

<sup>168</sup> - Соч. его: *Institutiones theol. dogm.* Windobon. 1789.

<sup>169</sup> - Соч.: *Tractat. theolog.* Wienn. 1765.

<sup>170</sup> - Соч.: *De verbo incarnato, De sacramentis*. 1773.

<sup>171</sup> - Соч.: *Demonstrat. dogm. catholic.* Eustadii et Ingolstad. 1782–89.

<sup>172</sup> - Его догмат.-апологетические соч.: *Demonstratio evangelica Augsb.* 1770, *De locis theologicis Wesenb.* 1775, *Theologia christiana theoretica.* Ingolst. 1775.

<sup>173</sup> - Его соч.: *Institutiones theol. dogm.* 1819.

<sup>174</sup> - Его догм. соч: *Dogmatik*. 1835. *Dogmengeschichte*. 1835–1837.

<sup>175</sup> - Его замечат. догматико-полемич. соч.: *Symbolik*. Mainz. 1832.

<sup>176</sup> - Его более замечательные сочинения (написанные под влиянием философии Шеллинга): *Theologiae christianae*



theoreticae systema Dillingen. 1787, Veritas christianaе religionis, sive theologia christianaе dogmatica. 1789–1790, Fides existentiae Dei. 1791, Theologiae christianaе specialis et theoreticae 1802–1806.

<sup>177</sup> - Соч. Darstellung and Kritik des Hegelschen Systems (где пытается доказать существование Логоса из существования идей). Mainz. 1844; Die christ. Dogmatik. Freib. 1848.

<sup>178</sup> - Его сочинения (теософического характера) изд. Францем Гофманом в 16 томах, Лейпциг. 1851 – 1860.

<sup>179</sup> - Соч.: Vorschule zur speculativen Theologie 1828 – 1846.

<sup>180</sup> - Praelectiones theologicae. Paris. 1842.

<sup>181</sup> - Praelectiones ex theologia dogmatica. Kracow. 1844.

<sup>182</sup> - Institut theologiae theoret. s. dogmat. polem. Tur. 1863.

<sup>183</sup> - Theologie dogmatique. 1853.

<sup>184</sup> - Theologia dogmatica catholica. 1851.

<sup>185</sup> - Katholische Dogmatik. 1839–1864.

<sup>186</sup> - Lehrbuch der kathol. Dogmatik. 1847.

<sup>187</sup> - Katholische Dogmatik. Tom 1–3. Tubingen. 1857–1868.

<sup>188</sup> - Можно упомянуть еще о Шване, написавшем довольно подробную историю догматов, хотя ограничивающуюся периодом доникейского времени ( Dogmengeschichte der vornicanischen Zeit. Munster, 1862) и патристическим временем – до Дамаскина включительно ( Dogmengeschichte der patristischen Zeit Munster 1869).

<sup>189</sup> - Так, напр., рассуждает в одном месте Меланхтон: omnia n cessario evenire scripturae docent. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, iudicio rationis hic imperandum est (Corp. Reformat. volum. XXI, p. 89).

<sup>190</sup> - Его сочинения: Loci theologici, quibus loci communes Melanchthonis, illustrantur. Nevst. 1581–1584.

<sup>191</sup> - Institutiones christianaе religionis. Francof. ad M. 1563.

<sup>192</sup> - Compendium theologiae. Tub. 1573.

<sup>193</sup> - Loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi. Jena. 1600.

- 194 - Examen Concilii Tridentini. 1565 – 1573; de coena Domini, 1560; loci theologici, изд. 1591 г.
- 195 - Compendium locorum theolog. 1610.
- 196 - Loci communes theologici, 1609–1620, Doctrina catholica et evangelica, 1634, Methodus stud. theol. 1620.
- 197 - Epitome theologiae (изд. в перв. раз. 1619 г.)
- 198 - Epitome credendorum. 1625.
- 199 - Theologia positiva acroamatica. Rost. 1664.
- 200 - Его сочинения догматические: Systema locorum theologicorum, 1655 – 1677, Apodixis articulorum fidei, 1684, Theologia naturalis et revelata juxta Aug. conf. 1646.
- 201 - Theologia didactico-polemica, sive systema theologiae. Wittenberg. 1685.
- 202 - Introductio in theologiam. Jena. 1679.
- 203 - Compendium theologiae positive. Jena. 1686.
- 204 - Более замечательные его сочинения: Isagoge historica ad theologiam univers; institut. theolog. dogmaticae (ed. Lips). 1724.
- 205 - Institutiones theolog. dogmat. et moralis. Tub. 1720.
- 206 - Сочинения: Institutiones ad doctrinam christ. liberaliter discendam. 1774; Apparatus ad libros symbol, eccles. Litheran, 1775; Comment. de daemoniacis. 1760.
- 207 - Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia. 1737; Compendium theologiae purioris. 1752.
- 208 - Introductio in theol. revelatam. 1749.
- 209 - Evang. Glaubenslehre (ed. Semler. 1758).
- 210 - Institutionum theol. dogm. libri tres. 1777.
- 211 - Oeconomia salutis theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. 1737–1765.
- 212 - Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativae traditae. 1741.
- 213 - Свои рационалистические идеи он проводил по преимуществу в сочинениях: Lehrbuch des christlich. Glaubens 1764. Worterbuch des neu. Testam. 1772. Religion. der mundigen.

<sup>214</sup> - Lineamenta institutionum fidei christiana historico-criticarum (1793, 1795).

<sup>215</sup> - Compendium theol. christ. theoret. bibl. hist. 1791; Handbuch fur das systematische Studium der christl Glaubenslehre (здесь везде автор пытается при помощи экзегеза истории и философии преобразовать откровенную религию в религию разума. 1801–1803).

<sup>216</sup> - Institutiones theologiae christianae dogmaticae (попытка здесь построить идеал религии разума является слабой и даже доходит до смешного и карикатурного. 1815).

<sup>217</sup> - Institutio theol. in capit. rel. theoreticis nostris temporibus accomodata. 1780 (первый замечательный опыт догматики супранатурал. направл.). ed. 6. Nurub. 1797.

<sup>218</sup> - Epitome theologiae christianae Leipz. 1789.

<sup>219</sup> - Doctrinae christianae pars theoretica. Stuttg. 1793.

<sup>220</sup> - Glaubenslehre. 1834; Grundzuge einer Apologetik fur das Christenth Tub. 1830.

<sup>221</sup> - Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1 ed. 1828.

<sup>222</sup> - Summa theologiae christianae, ed. 1830.

<sup>223</sup> - Epitome theologiae christianae, ed. 1822.

<sup>224</sup> - Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vollkommenden Begriffe. 1838; Handbook der Dogmatik der ev.-luth. Kirche. 1838.

<sup>225</sup> - Его теософические воззрения содержатся по преимуществу в сочинениях: Vorlesungen uber die Methode des academischen Studiums. 1803; Philosophie und Religion. 1801.

<sup>226</sup> - Теологические мысли изложены по преимуществу в сочинении: Philosophie der Religion. 1832.

<sup>227</sup> - Сочинения: Theologumena. 1806; Prolegom. Zur Dogmatik; Vorlesungen uber Dogmatik; die dogmatische Theologie jetziger Zeit. 1833; Lehrbuch der Katechetik. 1801.

<sup>228</sup> - Сочинения его, написанные с целью привить к церковной догматике гегелианские идеи о Боге: Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft ed. 2. 1828; Vorlesungen

uber die Dogmatik. 1847; Lehrbuch der christlichen Glaubens fur Gymnasien. 1823.

<sup>229</sup> - Между прочим в своем сочинении: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft. 1841.

<sup>230</sup> - Его догматические сочинения: Biblische Dogmatik. Berlin. 1813; Thl. Luther. Dogmatik. 1816; uber Religion und Theologie. 1815.

<sup>231</sup> - Его главное теологическое сочинение: Kurze Einleitung in das theolog Studium. 1811.

<sup>232</sup> - Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang Kirche im Zusammenhang. dargestellt Berlin. 1821.

<sup>233</sup> - Evangelische Dogmatik (старается удерживать середину между рационализмом и вероисповедным лютеранским учением), ed. 1825.

<sup>234</sup> - System der christ. Lehre (делается попытка к примирению шлейермахеровских воззрений с церков. вероучением), ed. 1. 1829, ed. 6 1853.

<sup>235</sup> - Vorlesungen uber die Dogmatik der evang.-luth. Kirche (применяются идеи де-Ветте и Шлейермахера к церковному лютеранскому учению). Hamb. 1826.

<sup>236</sup> - Die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche (применяются те же идеи к учению кальвинистов). Zur. 1844–1847.

<sup>237</sup> - Christliche Dogmatik. Heideld. 1819–1852.

<sup>238</sup> - Christliche Dogmatik. Konigsb. 1851–1852.

<sup>239</sup> - Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. 1859.

<sup>240</sup> - Christliche Dogmatik Kopenh. 1840.

<sup>241</sup> - Kirchliche Glaubenlehre ed. 1854.

<sup>242</sup> - Darstellung der lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus. 1853– 1862.

<sup>243</sup> - Dogmatik der reformirten Kirche. 1861.

<sup>244</sup> - Dogmatik evangelischlutherischen Kirche. 1863.

- <sup>245</sup> - Die lutherische Dogmatik (церковно-исторического характера). Leipz. 1861–1868.
- <sup>246</sup> - Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. tom. 4. 1797 – 1809.
- <sup>247</sup> - Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. Gott. 1802.
- <sup>248</sup> - Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Leipz. 1802, издание 4. 1835.
- <sup>249</sup> - Handbuch der Dogmengeschichte, изд. 1823.
- <sup>250</sup> - Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena. 1832.
- <sup>251</sup> - Dogmengeschichte. Neust. 1839.
- <sup>252</sup> - Lehrbuch der Dogmengeshichte für academische Vorlesungen. Giessen. 1839.
- <sup>253</sup> - Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Stuttg. 1849.
- <sup>254</sup> - Dogmengeschichte. Bonn. 1855 (издан. в переводе на француз. языке Dieppe. 1863).
- <sup>255</sup> - Christlich. Dogmengeschichte. Berlin. 1857.
- <sup>256</sup> - Lehrbuch der Dogmengeschichte (соч. более других замечательное), ed. 1.1840, ed. 5. 1867.
- <sup>257</sup> - Grundrisz der christlichen Dogmengeschichte. Berlin. 1. 1870.
- <sup>258</sup> - Apol. 2 n. 6.
- <sup>259</sup> - Advers. Marc lib I. c. 3.
- <sup>260</sup> - Ibid. lib. 1. c. 10.
- <sup>261</sup> - De testim. anim. c. 2.
- <sup>262</sup> - Apologet. c. 17.
- <sup>263</sup> - De testim. anim. c. 1.
- <sup>264</sup> - Cohort. ad gent. c. VI (in Patr curs, compl graec T. VIII. col. 173.
- <sup>265</sup> - Comment in epist ad Galat. lib. 1. c. 1. vers. 15 in Patr. Curs. compl. lat. t. XXVI. col. 326.
- <sup>266</sup> - Ibidem.
- <sup>267</sup> - Comment. in epist. ad Galat. c. 1. vers. 10. 11. Ibid. col. 570.

- 268 - Comment. in epist. ad Rom. lib. II. n. 9. in Patr. curs. compl. graec c. XIV, col. 892.
- 269 - Contr. gent. 1. 33.
- 270 - De fid. orthodox, lib. 1. c. 1.
- 271 - De testim. anim. c. 2.
- 272 - Comment in epist. ad Galat. lib 1. c. 1. vers. 15.
- 273 - Ad eos, qui scandal, cap. VIII, edit. Paris , 1721. T. III. p. 482.
- 274 - Octav. c. 18.
- 275 - Octav. c. 20.
- 276 - Ibid. c. 8.
- 277 - Ibidem.
- 278 - Strom. lib. V. c. 14. Edit. Sylburg. T. II. p. 261.
- 279 - Ibid c. 13 p. 252.
- 280 - In Genes. homil. XIV, n 3.
- 281 - Instit. lib. 1 c. 2.
- 282 - Ibid. lib. VII. c. 9.
- 283 - Contr. gent. c. 30.
- 284 - Hieron comment. in epist. ad Tit. c. I. vers. 10. 11.
- 284 - 284–1Dialog. n.4.
- 285 - Apolog. 2. n. 6.
- 286 - Ad Autolic. lib. I. n. 2.
- 287 - Octav. c. 32.
- 288 - Instit. lib. VII c. 9.
- 289 - Peldag. lib. III. c. 1. Patr. Curs. compl. graec. T. VIII. col. 556.
- 290 - Orat. contr. gent. c. 30.
- 291 - Ibid. c. 34.
- 292 - Orat. VI. de beatitud. In Patr. curs compl. grace. T. XLIV col. 1265–1272.
- 293 - Homil. in illud.: attende tibi ipsi. Patr. curs. compl. graec. T. XXXI. col. 213 et 216.
- 294 - Ad Autolic. lib. 1. c. 7.

- 295 - Ad Autolic. lib. 1. c. 2.
- 296 - Octav. c. 32.
- 297 - Orat. contr. Gent. c. 34.
- 298 - Orat. 28 theolog. 2 n. 6 edit Maurin p 499.
- 299 - Ibid n. 16 p. 508.
- 300 - Advers qui. scandiliz. c. 8.
- 301 - Advers Eunom lib. 1. opp. II 2 edit Paris. 1518. p. 9.
- 302 - Напр. Тертуллиан: Apolog. n 17. Климент Александрийский: Cohort c IV. Patr. curs compl graec. T VIII. col. 164. Григорий Нисский: Orat. cathechet. praefat.
- 303 - Dialog, n. 5.
- 304 - Orat. Contr. Gent. c. 27, 28.
- 305 - Confess. lib. X. c. 6. n 9. opp. edit. Paris. 1689. T. I col. 173, 174.
- 306 - De civit. lib. VIII. c. 6. opp. edit. Paris. 1685. T. VII. col. 195.
- 307 - Ibid lib. XI. c. 4. n. 2. col. 274.
- 308 - Hexaemer. lib. 1. c. 6. n. 23. in Pair. curs. compl. latin. T. XIV. col. 134.
- 309 - Ibid. c. VI. n. 22. col. 133, 134. Что причины движения не может быть в самих вещах, это еще полнее раскрывал Лактанций. Instit. lib. II. c. 8.
- 310 - De fid. orthodox. lib. 1. c. 3. In Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 796.
- 311 - Ibidem.
- 312 - Что ряда причин нельзя простирать in infinitum, это уяснял еще Диодор Тарсийский. У Фотия Bibliothec. c d. 223. p. 209. edit. Becker.
- 313 - Таковы, напр., беседы на Шестоднев Василия Великого, Григория Нисского, Амвросия.
- 314 - Напр. Григорий Нисский: De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268. Кирилл Александрийский: comment. in. Isaiam. lib. IV. orat. 1. Patr. curs. compl. graec. T. LXX. col. 873. Феодорит: graec. affect. curat. seu evangel. verit. cognit. serm. IV. opp. edit. Lutec. Paris. 1642. T. IV. p 540.

- <sup>315</sup> - Феофил Антиох. ad Autolic. lib. 1. n. 5.
- <sup>316</sup> - Исидор Пелус. Epist. lib. IV. ep. 186. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVIII. col. 1277.
- <sup>317</sup> - Octav. n. 17 et 18
- <sup>318</sup> - Orat. contr. gent. c. 35, 36.
- <sup>319</sup> - Ibid. c. 27, 28.
- <sup>320</sup> - Orat. XXVIII. n. 6.
- <sup>321</sup> - Orat. XXVIII. n. 16.
- <sup>322</sup> - De fid. orthodox. lib. 1. C. 3.
- <sup>323</sup> - Буквально же оно читается так: Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quid – quid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (Anselm. Proslog. 2).
- <sup>324</sup> - Liber, pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in Anselmi opp. p. 32, Gerb. p. 53).
- <sup>325</sup> - Против доказательства Анзельмова Фома Аквинский замечает следующее: dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine «Deus». Significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse (Summ. Theol. P. 1. qu. 2. art. 1)
- <sup>326</sup> - De sacrament. c. 7–9.
- <sup>327</sup> - У Ричарда de S. Victor (XI в.), Фомы Акв. и других.
- <sup>328</sup> - У Гюго, Ричарда, Фомы Аквин. и друг.
- <sup>329</sup> - Его находим между другими у Сафонароля (XV в.). Triumph. crucis. lib. 1. cap 6. p. 38.
- <sup>330</sup> - Theol. christ. V. Marten p. 1349.



331 - Theol. natur. tit. 83.

332 - Sentent. 1. d st. 2. qu. 2. art 1.

333 - Centiloqu theol. compl. 1.

334 - Такое воззрение, кроме мистиков, встречаем, между прочим, у Иоанна Весселя.

335 - Cartesii Meditat. De prim, philosoph. medit. V.

336 - Лейбниц, совершенно разделявший доказательство Декартово, сущность его вкратке выражает так: Cartesii argumentum est (olim jam ab Anselmo archiepiscopo Cantuariensi usurpatum): quidquid ex rei definitione fluat, recte de eo praedicari; jam in definitione Dei comprehendi existentiam, quia sitens perfectissimum adeoque omnes continens perfectiones, inter quas et existentia (ep. ad div. ed. Kortholt. IV).

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

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

339 - Theod 1. § 7. (Leibnitz opp. ed. Dutens. 1, 2. p. 132). Nam quae limitatae sunt, uti sunt eae omnes, quas videmus et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam

necessariam efficiat: cum sit in aperto, tempus, spatium et materiam aequabilia et uniformia in se ipsis et ad quodlibet indifferentia, prorsus alios motus et figuras alioque in ordine recipere potuisse. Quaerenda igitur est ratio existentiae mundi, qui est integra rerum contingentiam collectio, et quaerenda ea est in substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit et aeterna.

<sup>340</sup> - Theod. 1. § 7. (Leibnitz opp. ed. Dutens. 1, 2. p. 132).

Quia prae sens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum proceder. s, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur: rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed querendam esse in causa generali, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente.

<sup>341</sup> - Можно указать между другими на Реймаруса как занимавшегося тщательной обработкой и развитием этого доказательства.

<sup>342</sup> - Critic der reinen Vernunft, III, 3, 611 ff (3 Ausg. Riga. 1790).

<sup>343</sup> - Ibidem.

<sup>344</sup> - Сущность сего доказательства можно выразить так: нравственность и соответственное ей блаженство суть два элемента высочайшего блага. Но последнее не всегда теперь бывает уделом нравственности; следовательно, такое уравнивание между нравственностью и блаженством должно быть в другой жизни, и чтобы могло произойти это, необходимо, чтобы было существо, которое бы обладало разумом и волей и могло произвести подобное уравнивание. Бог, таким образом, есть постулат практического разума (Critic. der pract. Vernunft, s. 223. ff. ed. 1790).

<sup>345</sup> - Эту способность Якоби в своем разговоре о Юме назвал нашей способностью откровения, смыслом, способностью восприятия, а во введении в собрание своих философских сочинений называет ее чувством или разумом.

<sup>346</sup> - По учению Весселя, общий и ближайший путь, посредством которого каждый достигает веры в бытие Божие, есть внедренное в душу каждого знание (*notitia*) о Боге. Как на земле нет ни одного места, в которое больше или меньше не проникали бы лучи солнца, так точно нет ни одной разумной души, которая более или менее не освещалась бы лучом этого божественного знания. Но это знание в своем развитии бывает неодинаково и до бесконечности различно, что зависит от степени развития восприимчивости к нему души, от ее умственного и нравственного состояния, точно так же, как обилие и сила света солнечного в разных местах зависит от разных условий их положения, близости к солнцу или отдаленности и т. п. (*De orat. lib. V. Ullmann. s. 200.*)

<sup>347</sup> - *Apolog. 2. n. 6.*

<sup>348</sup> - *Ирин. contr. haeres. lib. II. c. 28. n. 9*

<sup>349</sup> - *Ibid lib. 1. c. 27. n. 1. 2.*

<sup>350</sup> - *Philostorg hist. eccles. lib. II. c. 3*

<sup>351</sup> - *Theodoret. haeretic. fabul. lib. IV. c. 3 de Eunom. et Aet.*

<sup>352</sup> - *Dialog. cum Tryph. n. 4.*

<sup>353</sup> - *Apolog. 11 n. 5 6.*

<sup>354</sup> - *Cohort. ad graec. n. 21.*

<sup>355</sup> - *Dialog. n. 4.*

<sup>356</sup> - *Apolog. 11 n. 10.*

<sup>357</sup> - *Apolog. 11 n. 6*

<sup>358</sup> - *Ad Authol. lib. 1. n. 5*

<sup>359</sup> - *Ibidem.*

<sup>360</sup> - *Ibidem.*

<sup>361</sup> - *Ibid. n. 4.*

<sup>362</sup> - *Ibid. lib. I. n. 2.*

<sup>363</sup> - *Ibid. lib. II. n. 9. 10.*

<sup>364</sup> - *Orat. contr. graec. n. 4.*

<sup>365</sup> - *Octav. n. 18.*

<sup>366</sup> - *Ibidem.*

<sup>367</sup> - *Contr. haeres. lib. IV. c. 19. n. 3.*

- 368 - Ibid. lib. II. c. 28. n. 9.
- 369 - Ibid. lib. IV. c. 19. n. 2.
- 370 - Ibid. n. 3.
- 371 - Ibid. lib. II. c. 28. n. 9.
- 372 - Ibid. lib. III. c. 24. n. 2.
- 373 - Ibidem. et. lib. IV. c. 20. n. 1.
- 374 - Ibid. lib. IV. c. 6. n. 4.
- 375 - Apologet. cap. 17. Подобным образом рассуждает Киприан в соч. De idolor. vanit. n. 9.
- 376 - Paedag. lib. I. c. 8. Patr. curs. compl. graec. t. VIII. col. 336.
- 377 - Strom. lib. II. c. 2. Ibid. col. 936. 937.
- 378 - Ibidem.
- 379 - Strom. lib. IV. c. 25. Ibid. col. 1365.
- 380 - Ibidem.
- 381 - Cohort. ad gent. c. VI. Ibid. col. 173.
- 382 - Strom. lib. V. c. II. Ibid. T. IX. col. 108, 109.
- 383 - De princip. lib. I. c. I. n. 5.
- 384 - Ibid. lib. II. c. 11. n. 4.
- 385 - De princip. lib. I. c. 1. n. 6.
- 386 - De decret. Synod. nyc. c. 11.
- 387 - Contr. gent. n. 2.
- 388 - Quaest. ad Antioch. respons. ad quaest. 1.
- 389 - Contr. gent. n. 34.
- 390 - Ibid. n. 2.
- 391 - Потому-то Арий и счел необходимым допустить в Слове созданное Богом и подчиненное Ему существо с той целью, чтобы Оно служило для Бога посредником между Ним и миром и чтобы при помощи этого посредства Он мог явиться Творцом мира.
- 392 - Philostorg. hist. eccles. lib. II, cap. 3.
- 393 - Епиф. haeres. 76, ed. Colon. 1682. T. I, p. 916.
- 394 - Socrat. hist. eccles. lib. IV. c. 7. Cyril, alex. thesaur. ass rt. 31. По поводу такого суетного самохвальства аномеев, которое

св. Василий считал худшим, чем горделивую речь царя вавилонского, говорившего (Ис.14:13) «выше звезд поставлю престол мой» (Basil. contr. Eunom. lib. 1, n. 12), их в ироническом смысле называли οὐρανοβάται μετεωρολεσχαί (Philostorg. hist. eccles. IX. 3. X, 1).

<sup>395</sup> - Григор. Нисс. de beatitud orat. VI. Curs. compl. Patr. graec. t. XLIV, col. 1268.

<sup>396</sup> - Григор. Назианз. Orat. XXVIII. n. 10. 11. 12.

<sup>397</sup> - Василий Вел. Contr. Eunom. lib. I. n. 14. Григ. Нисс. De vita Moys. Curs. patr. graec. T. XLIV. col. 377.

<sup>398</sup> - Златоуст. De incomprehens. Dei natur. homil. 3. n. 3.

<sup>399</sup> - Григор Назианз. Orat. XXVIII, n. 12.

<sup>400</sup> - Ibid. Orat. XX. n. 12.

<sup>401</sup> - Златоуст. De incomprehens. Dei natur. homil. 2. n. 7.

<sup>402</sup> - Васил. Advers Eunom lib. 1. n 12.

<sup>403</sup> - Васил. Epist. 16. (Contr. Eunom).

<sup>404</sup> - Васил. Advers. Eunom. lib V. Quod non ab aequivocatione identitas, sed a natura divina unitas cognoscitur. n. I.

<sup>405</sup> - Ibid. lib. 1. n 12.

<sup>406</sup> - Златоуст. De incomprehens. Dei natur. serm. 2. n. 3.

<sup>407</sup> - Васил. Contr. Eunom. lib. 1. n. 12.

<sup>408</sup> - Григор. Нисс. Contr. Eunom. orat. X. ed. Paris 1638. T. II p. 670 et 671. Васил. Contr. Eunom. lib. 1. n. 13.

<sup>409</sup> - Васил. Epist. 235 n 2.

<sup>410</sup> - Advers. Eunom. lib. 1. n. 14. Epist. 234.

<sup>411</sup> - De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. T. XLIV. col. 1268 et 1269. Григорий Наз. orat. XXVIII. n 6.

<sup>412</sup> - Epist. 234 (Ad Amphiloich.).

<sup>413</sup> - Epist. 235 (Ad Amphiloich.).

<sup>414</sup> - Thesaur. assert. XXXI. Patr. curs. compl. graec. T. LXXV. col. 449.

<sup>415</sup> - Epist. lib. II. ep. Theodos. scholast. 299.

<sup>416</sup> - De fid. orthodox. lib. 1. cap. 4.

<sup>417</sup> - Ibid. сар. 2. Примеч. Можно заметить, что и на западе, несмотря на встречающиеся здесь воззрения на познаваемость Божества, напоминавшие собой древнепантеистическое и дуалистическое, лучшие мыслители всегда приближались к древнецерковному учению об этом предмете. Тогда как одни из схоластиков, по-видимому, не были чужды притязаний постичь существо Божие, напр. Дунс Скот, а другие, напр. Оккам, склонялись к совершенному скептицизму в деле богопознания, большинство схоластических теологов старались удержаться на середине между этими крайностями. Ансельм, напр., высказывал то убеждение, что Самого Себя в своем существе знает один Бог, что же касается человека, то для него невозможно такое безусловное знание, а возможно только познание относительное (*Monol.* сар. 15–17). Альберт Великий, делая различие между *atingere Deum intellectu* и *comprehendere* человеку усвоит только первое, а последнее относит к одному Богу (*Summa theol.* 1. Tr. IV. qu. 18, membr. 3). Такого же мнения держался и Фома Аквинский, который утверждал, что человек не может иметь познания о Боге в Самом Себе – *cognitionem quidditativam*, а может только познавать *habitudinem Ipsius ad creaturas* (*Summa P.* 1. qu. 12, art. 12). Поднятый на западе спор школ по поводу противоположного этому мнению учения Скота (*Sent.* 1, dist. 3. qu. 1. art. 1) покончился признанием того, что человек, хотя может иметь *cognitionem quidditatis Dei*, но все-таки не может иметь *cognitionem quidditativam*, т. е. хотя познает существо Божие в его отношении ко всему конечному и случайному, но не может познать Его всецело и совершенно, так чтобы ничего не оставалось от него закрытым (*Cajetanus Summa.* P. 1. qu. 12, art. 12 ). В период новейшей философии представителем и защитником учения о познаваемости Божества только при посредстве мира как Его творения, является знаменитый Лейбниц. Его воззрение успело сохранить свою силу и значение, несмотря на напор, с одной стороны, идеалистического пантеизма (в лице Спинозы, Фихте, Шеллинга и Гегеля), верившего в совершенное знание сущности своего божества, а с другой – отвергавшего всякую возможность

знания о Боге рационалистического (Кант) и мистического (Шлейермахер) скептицизма.

418 - Иуст. Apol. 2. n. 6

419 - Дамаск. De fid. orthodox. lib. 1. c. 1.

420 - Васил. Advers. Eunom. lib. 1.n. 12.

421 - Ibidem.

422 - Златоуст. Ad eos, qui scandal. cap. VIII. edit. Paris. 1721.

Т. III. Р 482. Григ. Наз. orat. 28. n.6.

423 - Иерон. Comment. In epist. ad Galat. lib. 1. cap. 1. v. 1. 5.

424 - Васил. Вел. epist. 235 n. 1.

425 - Apolog. 2. n. 6.

426 - Octav. n. 18.

427 - Иуст. Apolog. 2. n. 6.

428 - Иуст. Apolog. 1. n. 10.

429 - Минуц. Octav. n. 17. 19.

430 - Contr. Cels. lib. VI. n. 62.

431 - De princip. lib. 1. c. 1 n. 5.

432 - Advers. Eunom. lib. 1. n. 10.

433 - Homil. in illud.: attende tibi ipsi n. 7.

434 - De beatitud. orat. VI. Patr. curs. compl. graec. t. XCVI. col. 1268. 1269.

435 - Ibid. 1272.

436 - Ibidem.

437 - Ibid. col. 1268 et 1269.

438 - De trinit. lib. XV. c. 4.

439 - De trinit. lib. V. c. 1. n. 2.

440 - Александр же Гальский указывал только на два пути естественного богопознания, называя их *modus positionis* и *modus privationis*. Per modum privationis мы познаем в Боге, что Он не есть, а per modum positionis – доходим до понятия о том, что Он есть (Summ. p. 1. qu. 2. membr 1. art 2). Дюранд же насчитывает три пути, называя их – *via eminentiae*, *via causalitatis* и *via remotionis* (in Magistri sentent. I. dist. 3. qu. 1).

441 - Таково, между прочим, мнение Штрауса.

- 442 - Св. Афанас. orat. contr. gent. n. 30.  
 443 - Григор. Назиан. Orat. XXVIII. n. 6.  
 444 - Иуст. Apolog. 1. n. 46. Apolog. 2. n. 10.  
 445 - Strom. lib. V. c. 14. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col.  
 197.  
 446 - Contr. Cels. lib. 1. n. 4.  
 447 - De trinit. lib. XV. c. 4.  
 448 - Contr. haeres. lib. IV. c. 6. n. 4  
 449 - Strom. lib. V. c. 12. Patr. curs. compl. graec. T. IX. col.  
 124.  
 450 - Contr. Cels. lib. VII. n. 42.  
 451 - Orat. 19 n. 8.  
 452 - Так напр., пророки представляются сознательно  
 беседующими с Господом во время вдохновения или действия  
 на них Св. Духа (Исх.17:4; Быт.15:2; Исх.6:5–8; Иона.4:1–4), а по  
 прошествии экстаза хорошо помнящими и отчетливо  
 представляющими все виденное и слышанное в откровении, а  
 также входящими во все это с должным обсуждением и  
 исследованием (1Пет.1:10–11).  
 453 - Epist. 1. Ad Corinth. C. VIII.  
 454 - Ibid. c. 13.  
 455 - Ibid. c. 16.  
 456 - Ad Magoes. Epist. C. 8.  
 457 - Иуст. Apolog. 1. n. 33.  
 458 - Афинаг. Apolog. c. 9.  
 459 - Иуст. Apolog. 1. n. 35. Феодф. Ad Autol. lib. 1. c. 14. lib. III.  
 с. 23.  
 460 - Apolog. 1. n. 39. 41. 42. 51.  
 461 - Ibid. n. 40.  
 462 - Ibid. n. 44.  
 463 - Ibid. n. 31, 53.  
 464 - Ad Authol. lib. II. n. 10  
 465 - Cohort. ad. graec. c. 8.



<sup>466</sup> - Apolog. с. 9. Примеч. Можно заметить, как странно и неосновательно то мнение некоторых позднейших ученых (тюбингенцев), что будто бы учение о богодухновенности священных писателей вовсе не известно было в Церкви до времени св. Ириния. Прямо против этого говорят все вышеизложенные вами свидетельства. К этому можно еще присовокупить, что не только в первенствующей христианской Церкви существовала вера в богодухновенность священных писателей, но и в Церкви ветхозаветной была такая же вера в богодухновенность пророков. Подтверждением сего, между прочим, служат совершенно ясные свидетельства об этом Филона (De spec. legg. III. ed. Mangy. 11, 243; quis div. rerum haer. 1, 510. 511; de proem. et poen. 11, 417), и Иосифа Флавия (contra Apion. 1. 7. 8).

<sup>467</sup> - Contr. haeres. lib. II. с. 28. n. 2. lib. III, с. 6. n. 1.

<sup>468</sup> - Ibid. lib. III. с. 16. n. 1.

<sup>469</sup> - Contr haeres. lib. III. с 7. n. 2.

<sup>470</sup> - Ibidem.

<sup>471</sup> - Apolog. с 18.

<sup>472</sup> - De praescript haeres. с. 8. 22.

<sup>473</sup> - De exhortat Castit. с. 3. 4.

<sup>474</sup> - Homil. XXI in Ierem. n. 2. Patr. Curs. compl. graec. T. XIII. col. 1612.

<sup>475</sup> - In Exod. homil. 1. n. 4. Ibid. T. XII. col. 300.

<sup>476</sup> - Select. in Psalm. Ibid. T. XII. col. 1081

<sup>477</sup> - Contr. Cels. lib. IV. n. 71. Ibid. T XI. col. 1140 et 1141.

<sup>478</sup> - Comment. in Matth. T. XVI. n. 12. Ibid. T. XIII. col 1409.

<sup>479</sup> - Comment. in Ioann. T. II. Ibid. T. XIV. 184. 185.

<sup>480</sup> - Comment. in epist. ad Rom lib X. n. 13 14 Ibid. T XIV. col. 1271 – 1273. Относительно Климента Александрийского, равно как и св. Киприана можно заметить, что они прямо не касались вопроса об отношении божественного и человеческого в лице священных писателей, хотя прямо и ясно признавали за ними богодухновенность в строгом смысле сего слова. У Климента, напр., встречаются такого рода замечания: «Иеремия, или

лучше Святой Дух в нем, показывает...» (Cohort. ad gent. с. 8. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 188), или: «Дух Святой говорит через пророка Осию...» (Ibid. col. 189). В Педагоге говорит: «Закон дан через Моисея, но не Моисеем, а Словом» (lib. 1. с. 7. Patr. curs. compl. graec. T. VIII. col. 321), а в Строматах: «Пророчество есть знание того, что было открываемо Господом» (Strom. lib. II, с. 12. Ibid. col. 992). И св. Киприан выражается: «Дух Святой возвещает или обозначает в Псалмах, в Песни Песней», «Дух Святой предвозвещает через апостола» (De unit. eccles. n. 4. 8. 10). «Дух Святой говорит в божественном Писании...», «Дух Святой в псалмах подтверждает...», «Дух Святой говорит через Соломона...» (De oper. Eleem. n. 2. 5. 9), и т. п.

<sup>481</sup> - Comment. in Isaiam. prooem. n. 3. Patr. curs. compl. graec. T. XXX. col. 121. 124.

<sup>482</sup> - Ibid. n. 5. col. 125.

<sup>483</sup> - Adv. haeres. lib. II. T. 1. haeres. 48. n. 3

<sup>484</sup> - In acta apost. homil. XIX. n. 5. Opp. ed Paris. T. IX. p. 159.

<sup>485</sup> - De Lazaro conc. IV. n. 3. ed. Paris. T. 1. p. 755.

<sup>486</sup> - In Matth. homil. 1. n. 2. Ibid. T. VII. p. 5. 6.

<sup>487</sup> - De consens. evang. lib I. с. 35. n. 54.

<sup>488</sup> - Confess. lib. VII. с. 21. n. 27. Opp. ed Paris T. 1. col. 143.

<sup>489</sup> - De concens. evang. lib. II. с. 12 n. 27.

<sup>490</sup> - Ibid lib. 1. с. 2. n. 4.

<sup>491</sup> - Prooem comment in Isaiam. Так же Prooem. in Nahum, Habac.

<sup>492</sup> - Comment. in Galat. lib. 1. cap. 3. v. 1. 15. Comment. in ep. Ephes. lib. II. с. 3. v. 1–4. lib. III. с. 5. v. 3. 4.

<sup>493</sup> - Comment. in Matth. cap. XII. v. 8.

<sup>494</sup> - Подобной точки зрения держался Феодор Мопсуетский, который, между прочим, усвоял Соломону только дар мудрости, а не пророчества, и смотрел на Песнь Песней и другие священные книги с одной человеческой точки зрения (Leont. Bizantin. contra Nestorian. et Eutychian. lib III, n. 12–16. In Patr.

curs. compl. graec. T. 86. col. 1365), за что был, между прочим, осужден на Пятом Вселенском Соборе.

<sup>495</sup> - De fid. orthodox. lib. IV. c. 17. Patr. curs. compl. graec. T. XCIV. col. 1176.

<sup>496</sup> - Dialog. cum Tryph. c. 7.

<sup>497</sup> - Apolog c. 18.

<sup>498</sup> - Comment. In Isai. Prooem n. 3.

<sup>499</sup> - Ibid n. 2.

<sup>500</sup> - Socrat. hist. eccles. lib. I. c. 6. Max. bibliothec. veter. patr. Lugd. T. VII. p. 271.

<sup>501</sup> - Epist. 114.

<sup>502</sup> - Epist. 1, ad monach Aegipt. Patr. curs. compl. graec. T. LXXVII. col. 16.

<sup>503</sup> - Epist. 114, n 2; 145, n. 1 (in Patr. curs. compl. lat. T. LIV col. 1030, 1032 et 1114).

<sup>504</sup> - Epistolar. lib. 1. epist. 24.

<sup>505</sup> - De fid. orthodox, lib. IV. c. 17.

<sup>506</sup> - Следы этой теории можно встречать и у некоторых схоластических богословов, напр. у аббата Фредегиса, против которого писал Агобард, и других (Lehrbuch Dogm. Geschicht. Hagenbach 1857 г § 1611).

<sup>507</sup> - См. Rudelbach Zeitschrift fur die gesammte luthersche Theologie und Kirche 1840.

<sup>508</sup> - Напр. Эбрард, Твестен, Ланге, Филиппи, Мартенсен и другие.

<sup>509</sup> - Strom lib II c. 2. Patr. curs. compl. graec. T. VIII col. 941.

<sup>510</sup> - Epist. lib. III ep. 6 Patr. curs. compl. graec. T LXXVIII col. 732.

<sup>511</sup> - Apol. 1. n. 20. 46. Apol. 2. n. 8. 10. 13. Минуц. Octav. n. 20.

<sup>512</sup> - Advers. Marcion. lib. 1. c 10.

<sup>513</sup> - Apolog n. 17.

<sup>514</sup> - De praescript. haer. 8, 9.

<sup>515</sup> - Strom lib V. c. 11. Curs. compl. graec. T. IX. col 109.

<sup>516</sup> - In Numer. homil. 10. n. 3. Ibid. T. XII. col. 640.

<sup>517</sup> - Ad eos, qui scandalis c. 8. Opp. ed. Paris. T. III p. 482,  
483.