

*Библейско-богословская коллекция*  
**СЕРИЯ “ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ”**  
**Классические системы русского богословия**

**А.И. Введенский**

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ОЦЕНКА  
ДОГМАТИЧЕСКИХ СИСТЕМ  
митрополита Макария (Булгакова)  
и епископа Сильвестра (Малеванского)**

Впервые опубликовано:  
Чтения в Обществе любителей духовного просвещения,  
1886, февраль–апрель.

© Сканирование и создание электронного варианта:  
издательство “Аксион эстин” (<http://www.axion.org.ru>).  
Санкт-Петербург, 2006.



**Санкт-Петербург**  
*Аксион эстин*  
**2006**

## Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ высокопреосвященнаго Макарія и архимандрита Сильвестра \*).

Положительное ученіе откровенія и различныя формы тварно-конечнаго бытія (наличная дѣйствительность, факты) — вотъ два крайнихъ полюса человѣческой мысли. Отъ нихъ исходитъ и къ нимъ возвращается человѣческій умъ для провѣрки результатовъ своихъ сложныхъ изысканій. Мысль о единомъ Виновникѣ и откровенія и природы давно уже поставили человѣчеству задачу объединить указанные нами источники знанія, ибо имѣя единаго Виновника, эти источники не могутъ вести къ противорѣчивымъ утвержденіямъ, хотя и иногда кажутся несогласными. Но историческій опытъ показалъ, что легче сознать необходимость объединенія откровенія и опыта, чѣмъ осуществить сознанную задачу. Субъективное требованіе единства въ мировоззрѣніи часто разбивалось о болѣе или менѣе рѣзкія разнорѣчія двухъ указанныхъ источниковъ и въ дѣйствительности дѣло нерѣдко сводилось къ тому, что одинъ изъ нихъ упразднился во имя другаго. Откровенное ученіе утверждается на божественномъ авторитетѣ. Вѣрующіе въ Божественное происхожденіе откровенія часто признавали истину послѣдняго не только не смотря на то, но даже именно потому, что въ немъ есть нѣчто непостижимое — съ точки зрѣнія формальнаго разума нелѣпое (Тертулліановское: *credo, quia absurdum*). Съ другой стороны чисто человѣческое знаніе основанное на опытѣ и имъ повѣряемое, имѣетъ въ своихъ первыхъ послылкахъ характеръ очевидности: оно истинно, потому что очевидно. И если сторонники исключительной истинности откровенія часто

---

\*) Имѣя Епископъ.

говорили своимъ противникамъ, что ихъ нерелигіозная мысль (ибо таковою бываетъ мысль, основанная исключительно на опытѣ) для насъ не авторитетна, какъ произведеніе конечнаго и ограниченнаго ума, хотя она и сводится къ очевидному: то защитники формулы „лишь очевидное истинно“ съ неменьшимъ правомъ возражали, что основанное на религіозномъ авторитетѣ и, однако, очевидно нелѣпое ученіе неистинно, именно въ силу своей внутренней нелѣпости. Ясно, такимъ образомъ, что ни покоющееся *только* на авторитетѣ откровеніе, ни утверждающаяся *только* на фактѣ мысль взятая въ своей отрѣшенности и обособленности, не удовлетворяетъ человѣка и именно потому, что онъ хочетъ признавать что либо за истину не только въ силу внѣшняго авторитета, но и во имя внутренней разумности. Итакъ, задача въ томъ, чтобы откровенное ученіе приблизить къ нашему разумнѣю, а человѣческому знанію, при извѣстномъ направленіи, сообщить авторитетъ. Эта задача заставляетъ отыскать такую точку зрѣнія на откровеніе и опытъ, съ которой бы эти два источника доступнаго человѣку вѣдѣнія не только не стояли въ противорѣчій, но и взаимно восполняли другъ друга. Такую новую точку зрѣнія устанавливаютъ, когда находятъ, что въ откровеніи не все разумно, а въ сферѣ тварно-конечнаго бытія не все очевидно. И тамъ и здѣсь есть очевидное, и тамъ и здѣсь есть непонятное. Цѣльность религіознаго міровоззрѣнія достигается тогда, когда непонятное въ природѣ восполняется положительнымъ ученіемъ откровенія, рѣшающаго на всегда закрытые для науки вопросы о началѣ и концѣ, смыслѣ и цѣли міра; а съ другой стороны, когда откровеннымъ истинамъ сообщаютъ, такъ сказать, плоть и кровь, выражая доступныя раскрытію стороны откровенныхъ идей въ знакомыхъ намъ представленіяхъ.

Итакъ, возможно троякое отношеніе къ двумъ послѣднимъ источникамъ и критеріямъ человѣческой мысли: или отрицается значеніе самостоятельной человѣческой мысли, основанной на изученіи тварно-конечнаго міра; или отрицается значеніе откровеннаго ученія; или, наконецъ, то и другое объединяются въ единствѣ цѣльнаго религіознаго міросозерцанія. Когда говорятъ, что три главныхъ вѣроисповѣдныхъ

христіанскихъ формы—католичество, протестантство и православіе—представляютъ въ исторіи своего развитія примѣры осуществленія каждаго изъ трехъ возможныхъ отношеній къ откровенію и человѣческой мысли: то высказываютъ вѣрную характеристику указанныхъ вѣроисповѣдныхъ формъ, хотя эта характеристика и не можетъ быть принята безъ ограниченія. Она справедлива только относительно общаго духа, проникающаго жизнь и мысль католиковъ, протестантовъ и православныхъ, но отнюдь не относительно всѣхъ частныхъ явленій. Католикъ стоитъ за строгость формулы, хотя и не всегда понятной; онъ крѣпко держится этой формулы, взятой изъ Св. Писанія или изъ Преданія (къ церковному, какъ извѣстно, у нихъ впослѣдствіи примѣшалось много измысленій); переворачиваетъ на разные лады, своеобразно комбинируетъ и перетасовываетъ не только мысли формулы, но и слова и фразы (схоластика). Протестантъ, напротивъ, стоитъ за опредѣленность ученія и за близость его къ обычному разумѣнію и къ обычной жизни. Если для католика имѣетъ значеніе аргумента утвержденіе: *самъ* (т. е. авторитетъ) *сказалъ*; то для протестанта имѣетъ несомнѣнный смыслъ непреложнаго доказательства только непосредственная увѣренность: *самъ видѣлъ*, *самъ* (т. е. я) *испыталъ*. Для католика Христосъ и Его ученіе стоятъ твердо, хотя бы никто Христу не слѣдовалъ, никто Его ученіе не разумѣлъ—словомъ хотя бы не было истиннаго христіанина; для протестанта, наоборотъ, Христосъ существуетъ лишь потому, что есть христіане и извѣстныя христіанскія истины существуютъ лишь потому и по столько, по сколько онѣ отражаются въ жизни и мысли христіанъ. Въ католичествѣ ученіе идетъ сверху и часто не проникаетъ въ сознаніе вѣрующихъ, о чемъ и мало заботятся католическіе богословы; въ протестантствѣ, наоборотъ, ученіе идетъ снизу, хотя не рѣдко не достигаетъ до послѣднихъ истинъ 1) и если къ кому, то именно къ протестантамъ приложимъ афоризмъ: Богъ для ума есть только гипотеза, для воли—только идеалъ. Таковъ,

---

1) Напримѣръ, протестантскіе богословы относятъ къ концу системы и лишь слегка раскрываютъ догматы о Троичности, о послѣдней судьбѣ міра и др. См. „Направленія нѣмецкаго богословія въ 19 вѣкѣ“; глава о примирительной школѣ. Гренковъ.

говоримъ, общій духъ католическаго и протестантскаго вѣроученія. Есть отклоненія и особенно много ихъ въ протестантствѣ, гдѣ, при субъективизмѣ и свободѣ изслѣдованія, существуетъ множество школъ, различныхъ по духу; такъ что тамъ и католики и православные могутъ найти себѣ — друзей (первые — въ представителяхъ школы супранатуральной, послѣдніе — въ представителяхъ школы ортодоксальной). Но для насъ важны не частности, а общее. Въ общемъ-же, повторяемъ, на католиковъ дѣйствительно можно смотрѣть, какъ на выразителей перваго типа изъ указанныхъ нами выше (не придаютъ важнаго значенія основанной на дѣйствительныхъ данныхъ опыта человѣческой мысли въ раскрытіи вѣроученія), а на протестантовъ — какъ на выразителей втораго типа (не много придаютъ значенія откровенію).

Если, такимъ образомъ, богословіе, обрабатываемое въ духѣ католичества, поставляетъ своею задачею сохранить и утвердить путемъ формально логическаго, отвлеченнаго развитія, строгую формулу Богоданнаго откровеннаго ученія, не заботясь объ оправданіи и уясненіи его ссылками на факты тварно-конечной жизни; то, съ другой стороны, богословіе, обрабатываемое въ духѣ протестантства, старается лишь о томъ, чтобы собрать, такъ сказать, слѣды и тусклые отпечатки божественныхъ мыслей въ природѣ и исторіи, не много заботясь о согласіи съ откровеніемъ и, вслѣдствіе этого, объ однихъ Богопреданныхъ истинахъ умалчивая, другія искажая.

Употребляя грубый примѣръ, католическое богословствованіе можно сравнить съ апріорной установкой общаго положенія, изъ котораго не выведены силлогистическимъ путемъ частныя слѣдствія; а протестанское — съ индуктивнымъ описаніемъ и подборомъ фактовъ, для которыхъ не отыскано общее, высшее начало.

Православіе не есть только соблюденіе въ неприкосновенности и формально-отвлеченное развитіе Богопреданнаго ученія; неповинно оно и въ небреженіи къ письмени и внѣшнему укладу жизни (богослуженію, священнымъ обрядамъ и благочестивымъ обычаямъ). Но оно призвано хранить начертанную истину и установленную форму въ разумѣ и правдѣ, т. е. разумно-сознательно и дѣятельно осуществляя въ

жизни. Оно отдаетъ должное природѣ и исторіи, находя въ нихъ выраженіе откровенной истины и пользуясь ихъ указаніемъ для раскрытія этой послѣдней; не унижаетъ оно и откровенія, чтя въ немъ непреложное Божественное слово и не измѣряя его мѣрою наличной дѣйствительности, какъ дѣлаютъ протестанты. Истина, выраженная въ откровеніи, отпечатавшаяся въ природѣ и отраженная во внутренней жизни отдѣльных лицъ и народовъ, является предъ лицомъ богословствующаго въ духѣ православной Церкви не только непреложною (ибо она такова и по силѣ божественнаго своего авторитета), но до извѣстной степени вразумительною и очевидною, какъ для математика теорема, не только выведенная путемъ алгебраическимъ, но и представленная наглядно чрезъ геометрическое повтореніе. Такимъ образомъ, христіанское вѣроученіе, излагаемое въ духѣ православнаго правосмыслія, держится не только на внѣшнемъ авторитетѣ (какъ въ системахъ католическихъ) и не только на знаніи дѣйствительной природы и жизни христіанскихъ обществъ (какъ въ примирительной школѣ); но на томъ и на другомъ вмѣстѣ, утверждаясь на откровеніи и уясняя послѣднее наукою и опытами христіанской жизни.

Такая характеристика православнаго правосмыслія имѣетъ въ виду выпуклѣе отмѣтить лишь ту черту, что православіе есть *живая* истина и, хотя православная Церковь хранитъ вѣроисповѣдную формулу, но не ради ея самой, а ради духа и жизни, въ ней обитающихъ, какъ душа въ тѣлѣ. Не останавливаться на этой формулѣ, а проникать въ ея внутреннее содержаніе не только составляетъ право, но и непремѣнную обязанность каждаго отдѣльнаго христіанина. Средство къ выполнению этой обязанности православная Церковь нарочито не указываетъ, а предоставляетъ это личной свободѣ, выставляя лишь общее руководственное правило, что Божественная мысль выражена не только въ откровеніи писанномъ, но и въ природѣ и непрестанно выражается въ историческихъ судьбахъ народовъ и отдѣльных лицъ. Указать частные пути (методы) къ раскрытію внутренняго содержанія православно-христіанскаго ученія (вѣроисповѣдной формулы въ широкомъ смыслѣ) и уяснить это ученіе—вотъ задача православныхъ богословскихъ системъ, вытекающая

изъ самаго существа дѣла. Ясно, что въ установкѣ методовъ и въ раскрытіи православной христіанской истины можетъ проявиться чрезвычайное разнообразіе и, во всякомъ случаѣ, индивидуальная особенность у различныхъ богослововъ. Слѣдуетъ даже сказать, что индивидуальность православнаго богослова этимъ только и ограничивается: ибо вѣра въ цѣлость и внутреннюю законченность истины, хранимой Церковію, не позволяетъ ему исказить и измышленіемъ новыхъ догматовъ и уничтоженіемъ или искаженіемъ прежнихъ (догматовъ), какъ это дѣлаютъ протестантскіе богословы; хотя, съ другой стороны, самостоятельность православнаго богослова не подавляется обязанностію слѣдить лишь за высшимъ сохраненіемъ откровенной и принятой Церковію формулы.

Высказанными соображеніями намѣчены тѣ стороны, съ которыхъ слѣдуетъ разсматривать догматическія системы вышепр. Макарія и архимандрита Сильвестра, при оцѣнкѣ ихъ сравнительнаго достоинства. Если богословская система, обрабатываемая въ духѣ православія, должна не только свести воедино церковныя вѣроопредѣленія, возведенныя къ Божественному авторитету, но и ввести христіанина въ духъ разумѣнія внутренняго существа этихъ вѣроопредѣленій; если, съ другой стороны, индивидуальность православнаго богослова и можетъ проявиться именно въ этомъ послѣднемъ отношеніи: то преимущественное вниманіе при оцѣнкѣ системъ слѣдуетъ обратить именно на то, насколько та или другая система помогаетъ читателю войти въ духъ разумѣнія догматовъ—ихъ существа, взаимной связи и руководственнаго вліянія на жизнь. А это значитъ разсмотрѣть свойство догматикъ *ad hominem*.

Догматика есть наука о догматахъ. Итакъ, прежде всего требуется указать, что такое догматъ для авторовъ двухъ подлежащихъ нашему разсмотрѣнію системъ и въ какомъ отношеніи догматы могутъ быть предметомъ научнаго обслѣдованія. По буквѣ, опредѣленіе догмата у преосвященнаго Макарія и у Сильвестра почти тождественно. И тотъ и другой опредѣляютъ его, какъ истину откровенную, препода-

ваемую Церковію и законо-обязательную. <sup>1)</sup> Ближайшее разъясненіе этого опредѣленія авторами обнаруживаетъ однако довольно рѣзкія особенности, свидѣтельствующія о коренномъ различіи отношеній того и другаго автора къ своей задачѣ—построить систему догматики. Тогда какъ преосвященный Макарій имѣетъ въ виду опредѣлить отличительный характеръ догматовъ въ ряду прочихъ откровенныхъ истинъ, ихъ содержаніе и ихъ *объективное значеніе*; архимандритъ Сильвестръ сверхъ того раскрываетъ ихъ *субъективно-психологическое значеніе*. Для перваго догматъ есть истина вѣры, содержащаяся въ св. Писаніи, формулированная Церковію и ею же преподаваемая въ качествѣ неизмѣннаго и непререкаемаго правила спасительной вѣры,—есть, слѣдовательно, нѣчто отвнѣ на меня налагаемое; для послѣдняго догматъ есть не только ярмо, налагаемое на меня отвнѣ, но мною самимъ желаемое, какъ согласное съ существенными требованіями моей природы, норма и основа религиозно-нравственной жизни. Филологическое и историческое уясненіе понятія, выражаемаго словомъ *дóгма*, равно какъ и психологическій анализъ взаимоотношенія душевныхъ силъ приводитъ архимандрита Сильвестра къ тому выводу, что базисъ духовной жизни есть знаніе: чѣмъ отчетливѣе я сознаю цѣли и задачи своей жизни, смыслъ своего существованія, тѣмъ нормальнѣе должно быть мое религиозно-нравственное развитіе. Въ этомъ психологическомъ законѣ лежитъ причина того явленія, что человѣчество всегда вырабатывало себѣ болѣе или менѣе устойчивыя руководительныя нормы, какое бы основаніе послѣднія не имѣли подъ собою. Съ этой точки зрѣнія и христіанскій догматъ получаетъ свой высшій разумный смыслъ. Онъ перестаетъ быть внѣшне обязательнымъ и становится внутренне необходимымъ.

Но если ссылка на общечеловѣческое сознаніе и его исторію доказываетъ, что устойчивое міровоззрѣніе и обяза-

<sup>1)</sup> Архимандритъ Сильвестръ указываетъ еще одну черту—*теологичность*. Указаніемъ этой черты онъ хочетъ выставить на видъ ту сторону въ опредѣленіи, что „область догматовъ, понимаемыхъ, какъ истинъ вѣры (?), совершенно отлична отъ другихъ областей знанія и даже отъ смежной съ ней области истинъ нравственности христіанской. Но эта черта не новое въ понятіи догматовъ указываетъ, а лишь раскрываетъ заключенное въ другихъ чертахъ.



тельное правило есть непремѣнное условіе нормальной жизни: то Божественное происхожденіе христіанскихъ догматовъ свидѣтельствуемъ объ ихъ истинности, а церковная формулировка предохраняетъ отъ перетолкованія выраженныхъ въ откровеніи истинъ. Необходимость-же слѣдовать церковному разумѣнію и формулировкѣ откровенныхъ истинъ виждется не только на идеѣ дарованной Церкви отъ Бога власти и права, но и на самомъ понятіи о Церкви, какъ „обществѣ, живущей одними и тѣми-же неизмѣнными духовно-благодатно-жизненными началами, которыя были положены въ основу ея при самомъ ея началѣ (стр. 17)“. Какъ живой, единый при множествѣ членовъ, разумно-сознательный организмъ, Церковь не только хранитъ принципы своей духовной жизни, но и развиваетъ ихъ, выясняя и опредѣляя примѣнительно къ условіямъ жизни, и съ другой стороны, „даетъ собою ручательство и самому Божественному достоинству догматовъ, заявляя открыто предъ всѣми полную вѣру свою въ нихъ (стр. 19)“. Если истинное міровоззрѣніе есть непремѣнное условіе нормальной жизни, то понятно, что утвержденныя Церковію откровенныя истины должны быть обязательны для каждаго члена Церкви. Слѣдовательно, кто идетъ противъ догматовъ Церкви, тотъ идетъ не только противъ Богоучрежденной власти церковной, но „становится вмѣстѣ съ тѣмъ противникомъ всей Церкви, посягающимъ на ея жизнь и цѣлость, въ то же время налагающимъ руки и на свою собственную духовную жизнь (стр. 22)“. Поэтому противящихся догматамъ Церковь отсѣкаетъ отъ своего тѣла.

Сказаннымъ о Церкви еще не вполне выяснена обязательность Церковныхъ вѣроопредѣленій. Разумѣемъ не внѣшнюю, основанную на свышеидущемъ полновластіи Церкви, ея авторитетность, но авторитетность внутреннюю, мною самимъ сознающую и свободно признающую за Церковію. Говоря иначе, сказанное доселѣ еще не устраняетъ возраженія, будто церковный догматизмъ задерживаетъ, подавляетъ и даже убиваетъ развитіе духовно-религіозной жизни. И авторъ (архимандритъ Сильвестръ) дѣйствительно не обошелъ этого возраженія. Что бы устранить его, онъ вводитъ новое примирительное понятіе. Опредѣленное міровоззрѣніе (каково

есть по преимуществу христіанско-православное міровоззрѣніе) есть не только непремѣнное условіе, но, такъ сказать, рычагъ, движущая сила въ развитіи умственномъ и нравственномъ. То и другое начинается въ дѣтствѣ готовыми понятіями — этими первыми своего рода догматами и совершается по мѣрѣ пріобрѣтенія новыхъ твердыхъ и несомненныхъ свѣдѣній. Не стѣсняетъ догматизмъ и свободы совѣсти, какъ законъ гражданскій или нравственный не стѣсняетъ свободы воли. Какъ положительный законъ есть не что иное, какъ выраженіе заложенныхъ въ нашей природѣ требованій, такъ и догматъ, имѣющій позади себя всѣ высшія основанія достовѣрности, предлагаетъ вѣрующимъ то самое, „къ чему именно свободно и стремится искреннее религіозное сознаніе (стр. 26)“. Такимъ образомъ сознаніе родства возвѣщаемыхъ церковно-откровенныхъ истинъ съ добрыми залогомъ нашей природы — вотъ путь, которымъ я могу придти къ свободному признанію внутренней обязательности для себя церковныхъ опредѣленій: догматъ является, въ концѣ концовъ, сочетаніемъ авторитета съ разумностію.

Указанное различіе въ пониманіи догматовъ; что само собою ясно, должно было отразиться и въ пониманіи задачи догматики обоими догматистами. Тогда какъ преосвященный Макарій, при своемъ объективномъ пониманіи догматовъ, какъ истинъ или Божественныхъ мыслей, существующихъ, такъ сказать, внѣ и независимо отъ временно-пространственныхъ и субъективно-психологическихъ условій, — тогда какъ, говоримъ, преосвященный Макарій, при такомъ пониманіи догматовъ, ограничивается опредѣленіемъ догматики какъ „системы православнаго вѣроученія“ или частице, какъ „науки, которая излагаетъ ученіе православной Церкви о Богѣ и дѣлахъ Его (стр. 11)“: архимандритъ Сильвестръ, при своемъ болѣе жизненномъ пониманіи догматовъ, ставитъ болѣе широкую задачу для догматики. Если догматъ долженъ служить основною и движущею силою нашей религіозно-нравственной жизни, то не достаточно только признать его холоднымъ разсудкомъ, но нужно перевести его во внутреннюю природу сознанія и сдѣлать неотъемлемымъ достояніемъ послѣдняго. А это значитъ, что вѣчному и неизмѣнному существу догмата нужно придать форму, соотвѣтствующую ус-

ловіямъ современной умственной жизни т. е. приспособить догматическую истину къ современнымъ требованіямъ науки и жизни. Самъ Богъ открывалъ истину приспособительно, — многократно и многообразно (Евр. 1, 1). Дѣятельность Церкви также представляетъ „своего рода внутреннюю, непрерывную діалектическую работу, клонящуюся, при желаніи оградить истины вѣры отъ всякаго рода заблужденій, и къ болѣе и болѣе точному разъясненію и опредѣленію ихъ для болѣе прочнаго утвержденія въ сознаніи вѣрующихъ (стр. 33)“. Понятно, поэтому, въ чемъ съ точки архимандрита Сильвестра должна состоять задача науки о догматахъ. Она состоитъ не въ храненіи только формы догматовъ, при чемъ оставляется разуму полная возможность искажать внутреннее существо ихъ, — а въ томъ, что бы сохраняя неизмѣнною и неприкосновенною ихъ сущность, заботиться только о пріисканіи и выработкѣ при пособіяхъ научныхъ болѣе полныхъ, опредѣленныхъ и соотвѣтственныхъ съ требованіями современнаго образованія внѣшнихъ формъ, въ которыя-бы облекшись эта сущность могла явиться болѣе живою и дѣйственною силою, могущею ближе касаться сознанія каждаго и глубже пускаться въ немъ свои плодотворные корни (стр. 39)“.

Если задача догматики состоитъ въ томъ, чтобы изложить систематически ученіе православной Церкви о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру, то необходимо прежде всего привести точное опредѣленіе догмата изъ исповѣданій Церкви и затѣмъ — самыя основанія его изъ св. Писанія и св. Преданія. Такой именно путь при раскрытіи каждаго догмата и намѣчаетъ преосвященный Макарій. Привести опредѣленія церковныя и подтвердить ихъ ссылками на св. Писаніе и св. Преданіе, какъ выражается авторъ, догматика *должна* (стр. 32—34). Но сверхъ того она *можетъ* допустить и соображенія здраваго разума, призвать на помощь исторію догматовъ и показывать отношеніе ихъ къ христіанской жизни (стр. 34—43). Но такимъ взглядомъ на методъ раскрытія каждаго отдѣльнаго догмата, что само собою понятно, не могъ удовлетвориться архимандритъ Сильвестръ, при своемъ пониманіи задачи догматики. Догматъ для него не формула, а духъ и сила. Задача догматики не формулу установить, а

выяснить духъ и суть догмата и выразить его въ формулѣ, близкой къ современнымъ представленіямъ. Эта задача не только отлична отъ той задачи, которую ставитъ преосвященный Макарій, но въ одномъ отношеніи прямо ей противоположна: тамъ храненіе формулы, а здѣсь ея измѣненіе. Но выполнить послѣднюю задачу не въ силахъ ни разумъ съ своею формалистическою критикою, разумъ своеправный, который объ одномъ и томъ-же можетъ давать различныя сужденія, ни обращеніе къ буквѣ св. Писанія: ибо св. Писаніе въ своей отрѣшенности отъ духа церковной жизни „представляетъ не болѣе какъ только безмолвную букву, изъ которой всякій можетъ извлечь такую или иную мысль по своему желанію и направленію (стр. 41)“. Такое руководительное начало лежитъ только во вселенской Церкви Христовой, „въ духѣ истины или духѣ вѣры, живо и непосредственно присущемъ религіозному сознанію всей Церкви и всегда нераздѣльномъ съ его природою (стр. 42). Храня сущность догматовъ, Церковь въ каждый моментъ своего существованія понимаетъ ихъ наилучшимъ образомъ и представляетъ въ формѣ, самой пригодной для современныхъ условій жизни.

Догматисту необходимо войти въ духъ церковнаго разумѣнія догматовъ, быть внимательнымъ къ живому слову, проповѣдываемому вездѣ въ Церкви блюстителями божественной истины, чтобы точно воспроизвести это жизненное сознаніе и пониманіе догматовъ и успѣшно выполнить свою задачу. Выполняя эту задачу догматистъ раздѣлитъ трудъ представителей Церкви учащей — этой разумной посредницы между догматами и личнымъ сознаніемъ каждаго вѣрующаго.

Нельзя, однако, не замѣтить, что указываемая архимандритомъ Сильвестромъ догматисту задача на сколько возвышенна и увлекательна, на столько-же, съ другой стороны, и трудно осуществима. Дѣло въ томъ, что подслушать, такъ сказать, бѣненіе пульса церковной жизни, понять ея жизненное разумѣніе догматовъ—есть для современнаго догматиста дѣло почти совсѣмъ невозможное, при недостаткѣ у насъ авторитетнаго церковнаго учительства, при разединеніи научно-богословской и обще-научной (такъ сказать, свѣтски-научной) областей и вообще при разединеніи культуры пра-

вославно-церковной и свѣтски-гуманитарной. Вотъ почему при опредѣленіи частныхъ способовъ выполненія указанной догматисту задачи, архимандритъ Сильвестръ разрѣшаетъ эту общую задачу на такіе частные моменты, выполненіе которыхъ въ совокупности не будетъ равняться выполненію общей задачи; слѣдовательно, уже а priori можно заключить, что эта задача останется не вполне достигнутою, хотя и при этомъ методологическія основоположенія архимандрита Сильвестра не только сохраняютъ свою индивидуальность, сравнительно съ вышеприведенными основоположеніями преосвященнаго Макарія, но и преимуществуютъ предъ послѣдними. Первый частный пріемъ, указываемый архимандритомъ Сильвестромъ для осуществленія своей задачи, есть историческое изученіе внутренняго, „діалектическаго“ процесса развитія догматовъ, обуславливаемого извѣстнымъ ходомъ историческихъ событій. Если на современное живое церковное сознаніе можно смотрѣть, какъ на завершительный моментъ исторіи церковной жизни: то понятно, что обстоятельное изученіе прошлаго введетъ въ разумѣніе настоящаго. *Историческій методъ есть существенное формальное отличіе системы архимандрита Сильвестра, равно какъ жизненное пониманіе догматовъ и задачи догматики есть существенное отличіе—по духу.* Тогда какъ, по мысли преосвященнаго Макарія, свидѣтельства изъ Преданія необходимо приводить лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда „свидѣтельства Писанія или недовольно ясны и полны, или подвергаются разнымъ толкованіямъ и спорамъ (стр. 33)“: по мысли архимандрита Сильвестра, свидѣтельства историческихъ памятниковъ важны не только какъ восполненіе неясно выраженнаго въ св. Писаніи, но и сами по себѣ, поскольку они даютъ возможность прослѣдить ходъ развитія того или другаго догмата и, такимъ образомъ, такъ сказать, объясняютъ генезисъ одного изъ элементовъ современнаго церковнаго сознанія. Вотъ почему св. Писаніе, ссылки на которое для преосвященнаго Макарія являются свидѣтельствомъ *богооткровеннаго* характера догматовъ, для архимандрита Сильвестра суть выраженіе начальнаго момента церковнаго сознанія, когда догматы были, такъ сказать, еще въ „завитомъ“ состояніи, чѣмъ, конечно, не унижается значе-

ніе св. Писанія, какъ богооткровенной истины. Въмѣстѣ съ св. Преданіемъ (писаніе мужей апостольскихъ, какъ непосредственныхъ слушателей проповѣди апостольской и писанія ближайшихъ по времени отцевъ и учителей церкви второго и третьяго вѣка, какъ недалекихъ отъ проповѣди мужей апостольскихъ), св. Писаніе образуетъ „незыблемый корень, на которомъ утверждается историческое развитіе догматовъ въ Церкви, непрерывно питаея его неистощимою жизненною силою (стр. 47)“. И если авторъ позднѣйшей догматики считаетъ уясненіе ученія св. Писанія и св. Преданія о томъ или другомъ догматѣ однимъ изъ способовъ выполненія поставленной имъ догматисту цѣли: то онъ вовсе не хочетъ сказать, чтобы этимъ уясненіемъ было сдѣлано все для догматики, тогда какъ для преосвященнаго Макарія имъ (уясненіемъ) ограничивалось все, что догматика, какъ мы видѣли, *должна* сдѣлать. Третій частный научный способъ выполненія задачи, указываемый архимандритомъ Сильвестромъ, есть пользованіе данными науками и соображеніями разума какъ съ положительною цѣлію (подкрѣпить истины), такъ и съ отрицательною (опровергнуть нападенія на эти истины). Наконецъ, всѣ частные догматы, какъ живые члены, должны быть поставлены во взаимную связь, такъ чтобы они образовали одно духовно-органическое единство.

Здѣсь необходимо одно замѣчаніе. Намъ думается, что указывать на науку и разумъ, какъ на частный способъ достиженія цѣли догматики, непослѣдательно съ точки зрѣнія архимандрита Сильвестра. Когда преосвященный Макарій, указавъ на изслѣдованіе св. Писанія и св. Преданія, какъ на способъ утвержденія церковнаго вѣроопредѣленія, затѣмъ указываетъ еще и на разумъ, какъ на одно изъ орудій, которымъ *можно* пользоваться догматисту, онъ послѣдователенъ: съ его точки зрѣнія разумъ является новымъ средствомъ. Но когда архимандритъ Сильвестръ, съ своей точки зрѣнія на догматиста, какъ на выразителя современнаго церковнаго живаго сознанія и пониманія догматовъ, корень которыхъ въ св. Писаніи и св. Преданіи, а завершеніе въ современномъ церковномъ ихъ пониманіи и выраженіи, притягиваетъ затѣмъ науку и разумъ, онъ является непослѣдатель-

нымъ. Дѣло въ томъ, что исторія должна ввести догматиста въ духъ церковнаго разумѣнія и, если въ церковномъ сознаніи дѣйствительно есть научное пониманіе догматовъ, то, приобщаясь духу церковной жизни, догматистъ вмѣстѣ съ тѣмъ входитъ во владѣніе всѣмъ ея умственнымъ содержаніемъ; его личный умъ усиливается силою всѣхъ умовъ, научно мыслящихъ Христову истину. Такимъ образомъ, въ первомъ частномъ способѣ осуществленія догматической задачи (историческое изученіе догматовъ) уже и заключенъ третій (пользованіе разумомъ и наукою). Но въ томъ-то и дѣло, что у насъ есть ненаучная религіозность и верелігіозная научность, а научной религіозности и религіозной научности пока еще нѣтъ. И догматистъ не есть вразитель, но создатель, не систематизаторъ существующаго (научно-догматическихъ истинъ), а по преимуществу полемистъ (опровергатель ложныхъ теорій). Вотъ почему, какъ мы и выше замѣтили, увлекательная идея о приобщеніи духу современной церковной жизни, какъ надежномъ пути для догматиста, при указаніи частныхъ путей, явилась неосуществимымъ фантомомъ. Желаніе держаться церковнаго разумѣнія догматовъ (т. е. совершеннаго разумѣнія) остается для догматиста *субъективнымъ* импульсомъ. Но самое это разумѣніе опредѣлить трудно и критеріемъ для догматиста во всякомъ случаѣ остается прежняя формула церковнаго вѣроопредѣленія, а не это современное, трудно опредѣлимое, разумѣніе.

Есть различіе и въ общемъ планѣ у обоихъ догматистовъ. Исходя изъ понятія о христіанской религіи, которая по существу своему есть не только первобытная религія, но религія, возстановленная по паденіи человѣка, къ которой призванъ во Христѣ Іисусѣ только падшій человѣкъ, преосв. Макарій дѣлитъ догматику на двѣ части, изъ которыхъ въ первой излагается ученіе о Богѣ и Его *общемъ* (*naturali, ordinario*) отношеніи къ человѣку (твореніе, промыслъ), а во второй—ученіе о Богѣ, какъ Искупительъ человѣковъ и объ отношеніи Его къ человѣческому роду особенномъ (*supra-naturali, extraordinario*), извѣстномъ подъ именемъ великаго дѣла нашего спасенія. Архим. Сильвестръ, напротивъ, возвращается къ дѣленію догматики, существовавшему въ русской богословской наукѣ до преосв. Макарія (у Теофана

Прокоповича, Ириней Фальковского, Теофилакта Горскаго, протоіерея Терновскаго и архим. Антонія), -- дѣленію на ученіе о Богѣ самомъ въ себѣ (ч. 1-я) и въ явленіи тварямъ (о Богѣ-Творцѣ, о Богѣ-Промыслителѣ міра, о Богѣ-Выполнителѣ Своихъ судебъ въ мірѣ). Такое именно дѣленіе избираетъ архим. Сильвестръ во имя его простоты и естественности. Въ свое время преосвящ. Иннокентій Херсонскій въ рецензій на догматику преосв. Макарія нашель дѣленіе, принятое въ догматикѣ послѣдняго, также естественнымъ и вполне соответственнымъ своему предмету (ибо оно, какъ замѣтилъ рецензентъ, выдвигаетъ на видъ понятіе о *христіанской* религіи, полагая въ основу дѣленія понятіе объ искупленіи); тогда какъ дѣленіе догматики на ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ и въ явленіи къ тварямъ тотъ же рецензентъ считалъ „очень изряднымъ, только не въ приложеніи къ Христіанству“, вводящимъ сверхъ того неравномѣрное распредѣленіе догматическаго матеріала (для второй части остается слишкомъ много) и притомъ оставляющимъ послѣднюю часть безъ связующей мысли<sup>1)</sup>. Однакоже взглядъ преосв. Иннокентія допускаетъ ограниченія. Прежде всего неравномѣрность частей есть недостатокъ совершенно внѣшній; отсутствіе въ послѣдней части связующей идеи мнимое: понятіе *отношенія* Бога къ міру представляетъ совершенно достаточную связь; наконецъ, различіе внутренней жизни Божества отъ жизни во внѣ настолько существенно, какъ это обнаружится ниже, что можетъ быть состоятельнымъ началомъ дѣленія догматики<sup>2)</sup>. Остается, такимъ образомъ, противъ плана, принятаго архим. Сильвестромъ, одно соображеніе именно, что онъ не соответствуетъ идеѣ *христіанскаго* богословія, такъ какъ при немъ основной христіанскій догматъ объ искупленіи остается въ тѣни. До извѣстной степени это вѣрно, но на нашъ взглядъ лучше поставить этотъ спеціально-христіанскій догматъ въ рядъ другихъ истинъ, раскрывающихъ жизнь Божества во внѣ, чѣмъ соединять двѣ группы разнохарактерныхъ истинъ, касающихся бытія Бога *въ Себѣ* и въ общемъ отношеніи къ тварямъ. Впрочемъ нѣтъ необходимости отстаивать исклю-

1) „Прав. Обзорѣніе“ 1879 г. I т. стр. 834.

2) Преосвященный Филаретъ Черниговскій принялъ тоже дѣленіе.



чительно этотъ или другой планъ, такъ какъ принятіе одного изъ нихъ не ведетъ за собою какихъ-либо существенныхъ измѣненій въ самыхъ догматическихъ системахъ.

Уже изъ доселѣ изложенныхъ пропедевтическихъ понятій видно стремленіе архим. Сильвестра понять догматъ (а отсюда и свою задачу) жизненно, привязать его, такъ сказать, къ обще-человѣческому, обще-религіозному и специально-христіанскому сознанію. Это стремленіе еще яснѣе обнаруживается въ раскрытіи предварительныхъ или основныхъ догматическихъ истинъ, вводящихъ собою въ область вѣроученія христіанскаго (истина бытія Божія, познаваемость Его, способы Богопознанія—естественный и откровенный, и ихъ значеніе <sup>1)</sup>). Истина бытія Божія есть, какъ извѣстно, основное предположеніе догматики. Эту истину и долженъ признать прежде всего христіанинъ и притомъ отнюдь не въ силу авторитета, а на основаніи твердыхъ доводовъ разума. Именно этому требованію и стремится удовлетворить преосв. Макарій: онъ обслѣдуетъ истину бытія Божія во введеніи и утверждаетъ ее 1) на преданіи и исторической вѣрѣ, 2) на свѣдѣтельствѣ опыта внѣшняго (доказательства космологическое и физико-телеологическое), 3) на внутреннемъ опытѣ (врожденность идеи о Богѣ, совѣсть, стремленіе къ блаженству) и 4) на опытахъ „осязанія“ и такъ сказать „вкусенія“ Бога, сопровождающихъ благочестивую жизнь. Преосвященнымъ Макаріемъ, такимъ образомъ, намѣчены основные пути увѣренія въ истинѣ бытія Божія; но эти пути намѣчены такъ обще и такъ, съ другой стороны, разобщенно другъ отъ друга, что не даютъ цѣльнаго представленія и для послѣдующаго догматиста оставалась не только возможность, но и необходимость поставить старый вопросъ. Архим. Сильвестръ и сдѣлалъ это. Въ основныхъ моментахъ онъ удержалъ аргументацію преосв. Макарія; но онъ поставилъ аргументы послѣдняго въ внутреннюю связь, вложилъ въ старыя термины новый смыслъ, соотвѣтственно научному движенію, и далъ цѣлостную историко-психологическую теорію увѣренія и естественнаго познанія Бога,—

1) Введеніе стр. 167—304. Этому трактату у преосв. Макарія соотвѣтствуетъ § 6 „Введенія въ православное богословіе“ и гл. 2-я.

теорію дополненную, въ концѣ концовъ, ученіемъ объ откровенномъ способѣ Богопознанія и его отношеніи къ естественному. Въ существѣ дѣла имъ дана здѣсь теорія происхожденія религіи, только не отнесенная къ печальному моменту въ исторіи человѣчества. Какъ извѣстно, основные типы рѣшенія этого вопроса сводятся къ слѣдующему: или указываютъ объективное происхожденіе отъ Божества (во внѣшней природѣ), или субъективно-психологическое (идея или *прирождена* или происходитъ путемъ непосредственнаго, сверхъестественнаго *воспріятія* отъ Божества), или, наконецъ, указываютъ сверхъестественный источникъ ея (въ откровеніи внѣшнемъ <sup>1)</sup>). Нашъ авторъ дѣлаетъ синтезъ этихъ теорій, объединяетъ ихъ съ своей точки зрѣнія. По его мысли, идея Божества опознается въ зародышѣ въ духѣ, разъясняется путемъ созерцанія тварно-конечныхъ формъ внѣшняго бытія и находитъ свое завершеніе въ откровеніи.

Разъясняя частнѣе психологическое происхожденіе идеи Божества, подъ руководствомъ св. Писанія и Отческаго ученія, онъ указываетъ корень ея въ способности человѣка ощущать или осязать сверхъестественное, каковую способность онъ усваиваетъ *сердцу* (стр. 170, 209, 264). Заражаясь въ сердцѣ, въ формѣ чувствованія Божества, идея Бога опредѣляется далѣе какъ естественно пробуждающееся подъ вліяніемъ этого чувства влеченіе богоподобной природы человѣка къ природѣ Божественной. Въ этомъ влеченіи единичное чувство, такъ сказать, распадается на три различныхъ психическихъ акта, чѣмъ опредѣляется три отдѣльных стороны идеи Божества: ощущеніе или вообще познаніе Бога (сторона теоретическая), чувство нравственно обязательныхъ отношеній къ Богу (сторона нравственно-практическая) и чувство внутренняго религіознаго союза съ Богомъ (сторона специально-религіозная). Начальная причина этого сложнаго психологическаго процесса двояка: 1) особеннѣйшее отношеніе къ духу самого Божества, по которому Оно, будучи ближе къ человѣку, чѣмъ ко всѣмъ неразумнымъ тварямъ, чрезъ самое свое близкое присутствіе и силу непрерывно даетъ ему знать о Себѣ, а вмѣстѣ съ

1) Механическія теорія внѣшняго первооткровенія.

этимъ сообщаетъ несомнѣнную увѣренность въ своемъ бытіи, и 2) *самовниманіе* и наблюденіе надъ своею собственною душою, въ которой, какъ Своемъ образѣ не перестаетъ Богъ являть Свое величіе и силу, смотря по степени ея нравственной чистоты и святости. Зародившись въ душѣ, идея Божества руководитъ разумомъ, когда онъ ищетъ слѣдовъ Божества въ мірѣ и подсказываетъ ему, гдѣ видны эти слѣды, гдѣ нѣтъ, что можно относить къ Богу и чего нельзя. Такое разсматриваніе внѣшней природы есть, такъ сказать, первичная форма космическаго увѣренія въ бытіи Божіемъ, переходящая на высшей ступени развитія въ доказательства бытія Божія — космологическое и физико-телеологическое. Само собой понятно, что эти доказательства имѣютъ не абсолютную цѣну (они даютъ не что-либо новое), а условную (даютъ опору и уясняютъ существующую уже въ душѣ идею Божества). Если, такимъ образомъ, признаніе истины бытія Божія возможно только при нормальномъ направленіи нашихъ познавательныхъ способностей; а таковое направленіе есть дѣло свободной энергіи человѣка: то непризнаніе истины бытія Божія всегда происходитъ по волѣ человѣка (есть грѣхъ); тогда какъ постиженіе этой истины есть не только дѣло познавательныхъ способностей, но и нравственный подвигъ.

Понятно, что съ выясненной точки зрѣнія не могутъ найти признанія ни пантеистическія теоріи полной (адекватной) познаваемости Божества, ни теоріи дуалистическія объ абсолютной непознаваемости Его. Эта точка зрѣнія ведетъ къ ученію о непостижимости существа Божія, при познаваемости Его жизни въ отношеніи къ тварно-конечному бытію. Частный способъ, которымъ осуществляется послѣдняя возможность (относительное познаніе Божества), состоитъ въ въ разсмотрѣніи того же тварно-конечнаго бытія подъ руководствомъ идеи Божества. Этимъ путемъ разумъ приходитъ, съ одной стороны, къ сознанію необходимости исключить изъ понятія о Богѣ то, что есть въ тварно-конечномъ мірѣ несогласнаго съ Его идеею (отрицательный путь — *via negationis*), а съ другой — къ сознанію возможности, на основаніи разсмотрѣнія міра признать въ Божествѣ нѣкоторыя положительныя опредѣленія. Поскольку міръ, какъ твореніе

Божіе, служить отраженіемъ величія и совершенствъ Творца, все лучшее и совершеннѣйшее въ немъ (наблюдаемое по преимуществу въ духовноразумныхъ и запечатлѣнныхъ образомъ Божиимъ существахъ) можетъ быть включено въ понятіе о Богѣ; но поскольку міръ конеченъ и условенъ, отъ всего приписываемаго Богу должны быть мысленно отняты ограниченія. Такимъ образомъ, разумъ можетъ достигнуть до болѣе или менѣе яснаго, опредѣленнаго и доступнаго для него понятія о Богѣ.

Но, хотя разумъ человѣческій „вполнѣ годенъ и достаточно для того, чтобы привести къ болѣе или менѣе ясному, опредѣленному и въ то же время къ совершенно вѣрному представленію о Богѣ (стр. 272); тѣмъ не менѣе историческій опытъ съ неотразимою очевидностію показалъ, что этотъ естественный способъ, хотя не по своей винѣ, а вслѣдствіе развращенія людскихъ сердецъ, оказывался и оказывается совершенно безсильнымъ привести людей къ истинному Богопознанію. Отсюда открывается необходимость въ сверхъестественномъ способѣ Богопознанія — откровеніи.

Въ раскрытіи ученія объ откровеніи и отношеніи сверхъестественнаго способа Богопознанія къ естественному, архим. Сильвестръ, говоря вообще, не идетъ далѣе преосвящ. Макарія: и тѣмъ и другимъ одинаково указывается возможность и необходимость откровенія, хотя у перваго опять-таки ученіе является болѣе цѣлостнымъ. Тогда какъ по мысли преосвященнаго Макарія положительное откровеніе является по преимуществу какъ внѣшнее восполненіе естественнаго вѣдѣнія: по мысли архимандр. Сильвестра, оно есть не только внѣшнее восполненіе недостающаго, но и внутренняя сила, возвышающая и обновляющая разумъ. Послѣдній сравниваетъ естественное вѣдѣніе съ жизнью растительнаго сѣмени. Какъ сѣмя, для того, чтобы войти въ силу, жизнь и ростъ, кромѣ соковъ изъ окружающей почвы, нуждается въ свѣтѣ и ниспадающей съ неба влагѣ (при чемъ всѣ эти элементы — соки, свѣтъ и влага въ сѣмени вступаютъ въ органическую связь и единство): „такъ и сѣмя естественнаго Боговѣдѣнія, насажденное въ душѣ человѣческой, тогда только правильно развивается и приходитъ въ свою полноту, когда независимо отъ жизненныхъ соковъ

своей духовно-естественной почвы, бываетъ совершенно открыто для вліяній свѣта Божественной истины, и дѣйствій силы благодати, и когда чрезъ это входитъ съ нимъ во внутреннюю органическую связь и внутреннее единство (стр. 34)\*. чего сподоблялись провозвѣстники Божественнаго откровенія. Къ такому объединенію въ своемъ сознаніи естественнаго вѣдѣнія и сверхъестественнаго откровенія и долженъ стремиться каждый христіанинъ, а тѣмъ болѣе догматистъ.

Поканчивая на этомъ съ пропедевтическими понятіями обѣихъ догматикъ и переходя къ сравнительному изученію самыхъ системъ, мы сдѣлаемъ нѣсколько общихъ указаній на дѣйствительные приемы обѣихъ догматистовъ въ раскрытіи частныхъ догматическихъ истинъ и на общее отношеніе содержанія позднѣйшей догматики къ догматикѣ преосвящ. Макарія. Въ послѣдней частныя догматы раскрываются обыкновенно въ такомъ порядкѣ. Сначала, какъ и обѣщалъ догматистъ во введеніи, излагается ученіе Церкви и краткая исторія догматовъ; затѣмъ приводятся доказательства отъ св. Писанія; далѣе доказательства изъ разума, какія употребляли отцы и учителя Церкви и, наконецъ, нравственное приложеніе догмата. Иногда, какъ напримѣръ, при раскрытіи истины творенія міра, вставляются еще доводы научные. Исторія догмата всегда кратка: указываются обыкновенно поводы къ раскрытію догмата церковно (ереси — перечисляются и именуются еретики). Свидѣтельства изъ св. Писанія всегда обильны, но всегда разъяснены, и иногда весьма кратки, такъ что допускаютъ возможность смотрѣть на нихъ не какъ на выраженіе содержащейся въ нихъ мысли, а какъ на подтвержденіе только буквы. Нѣтъ недостатка и въ свидѣтельствахъ отеческихъ. Эти свидѣтельства разбиты иногда на *логическія группы* (когда доводъ представляетъ нѣсколько сторонъ), иногда же приводятся въ порядкѣ хронологическомъ и иногда просто выбираются только свидѣтельства наиболѣе знаменитыхъ отцевъ. Аргументы отъ разума, не выраженные словами отеческаго ученія, по большей части сводятся къ утвержденію, что такая или иная истина не противна и здравому разуму, такъ что ее „признавали даже и языческіе философы“ (см. напр. свойства Божіи); иногда принимаютъ формулу слѣдствій, самостоятельно выведен-

ныхъ изъ ясно выраженныхъ въ св. Писаніи и св. Преданіи истинъ, и лишь въ сравнительно немногихъ случаяхъ (которые будутъ въ своемъ мѣстѣ указаны) разрастаются въ обстоятельные научные трактаты. Нравственные приложения, что само собою понятно, не могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ доказательствъ догматическихъ истинъ. Архим. Сильвестръ начинаетъ раскрытіе догматическихъ истинъ постановкой вопроса; затѣмъ раскрываетъ ученіе св. Писанія; далѣе слѣдитъ за исторіей раскрытія догмата въ Церкви и заканчиваетъ пересмотромъ положительныхъ соображеній научнаго разума въ пользу той или другой истины и полемикой противъ позднѣйшихъ ложныхъ мнѣній. Такимъ образомъ въ догматикѣ архим. Сильвестра выставляется на первый планъ не церковная формула извѣстной истины (которую читатель-христіанинъ обязанъ принять не только подъ условіемъ живаго интереса и свободнаго влеченія къ ней, но и просто во имя церковнаго авторитета ея), а выясняются запросы самого читателя къ наукѣ, — такъ сказать, дѣлается развѣдка, чѣмъ интересуется читатель, какія стороны вопроса требуютъ обслѣдованія и разрѣшенія и указывается, при какихъ условіяхъ вопросъ разрѣшимъ. Когда читатель введенъ въ преддверіе истины, ему предлагается ученіе св. Писанія. Здѣсь нѣтъ того обилія текстовъ, какое мы видимъ у преосвящ. Макарія, но тексты почти всегда изъясняются въ приложеніи къ раскрываемой истинѣ и никогда не приводятся только ради буквы. Исторія внутренняго развитія и выясненія догмата дѣлится обыкновенно на три части: ученіе древнихъ отцевъ и учителей въ первые три вѣка, когда еще вѣялъ живой духъ проповѣди апостольской и мужей апостольскихъ; затѣмъ раскрывается ученіе о догматѣ въ періодъ вселенскихъ соборовъ (съ четвертаго вѣка до Дамаскина), и наконецъ съ Дамаскина до времени окончательнаго завершенія догмата (впрочемъ этотъ отдѣлъ не всегда имѣетъ мѣсто въ догматикѣ). Если при способѣ пользованія отеческими свидѣтельствами, усвоенномъ преосвящ. Макаріемъ, въ лучшемъ случаѣ является возможность исчерпать всю сферу, всѣ стороны логическаго понятія о догматѣ въ его завершенномъ видѣ: то при историческомъ раскрытіи догмата, принятомъ архим. Сильвестромъ,

для читателя становится очевиднымъ генезисъ догмата и его жизненная выработка и основа. Путь, которымъ человѣчество вырабатывало истину, до извѣстной степени аналогиченъ психическому развитію каждаго отдѣльнаго человѣка, и если этотъ послѣдній лично переживаетъ, слѣдя за исторіей, періоды неяснаго ощущенія истины, сомнѣнія въ ней, отрицанія и, наконецъ, придетъ къ побѣдоносному утвержденію ея: то его понятіе о догматѣ будетъ не только логически, но и жизненно исчерпаннымъ. Но кромѣ этого съ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія еще спорнаго и во всякомъ случаѣ условнаго, преимущества хронологически-историческаго изложенія догматовъ (принятаго Сильвестромъ) сравнительно съ логическимъ (усвоеннымъ Макаріемъ), есть одно преимущество *безусловное*: при изученіи догмата у извѣстнаго отца и учителя Церкви въ связи со всею системою его міровоззрѣнія (что сдѣлано въ большинствѣ случаевъ архим. Сильвестромъ) устраняется возможность перетолкованія его мысли и получается твердый критерій для пониманія его дѣйствительнаго смысла. Наконецъ, въ послѣднемъ отдѣлѣ архим. Сильвестръ приводитъ не только аргументы такъ называемаго здраваго разума (какъ это въ большинствѣ случаевъ дѣлаетъ преосвящ. Макарій), но и научныя, — филофско-психологическія по преимуществу, основанія, за выработкою которыхъ онъ слѣдитъ по Западной богословско-философской литературѣ.

Что касается содержанія обѣихъ догматикъ, то, за немногими исключеніями, ихъ можно свести въ самомъ общемъ видѣ къ тождественнымъ положеніямъ. Но, какъ мы и выше замѣтили, индивидуальность православныхъ богослововъ проявляется не въ установкѣ новыхъ истинъ, а въ способѣ раскрытія истинъ уже извѣстныхъ, — въ тѣхъ, такъ сказать, среднихъ посылкахъ, которыя вставляются между откровенными и возвѣщаемыми Церковію истинами и непосредственнымъ сознаніемъ. Съ этой же стороны возможно громадное различіе между догматическими системами. Въ самомъ дѣлѣ, далеко не все равно, высказать ли просто, основываясь на откровеніи и ссылаясь на непостижимость, истину премірности и въ тоже время вездѣ-присутствія Божества, непостижимости и въ тоже время познаваемости Его; или,

въ противовѣсъ дуалистическому ученію объ абсолютной трансценденціи Божества для міра и мысли и пантеистическому утвержденію имманентности Божества міру и Его безусловно-адекватной познаваемости, указать такія психологическія и философскія основанія, которыя бы давали возможность выдти изъ формально-логическаго противорѣчія въ ученіи о трансцендентно-имманентномъ *теистическомъ* Богѣ. Не все равно также, утверждать ли просто истину единства Существа Бога троячнаго въ Лицахъ, или указать основанія въ пользу возможности мыслить единое Божество троячнымъ. Итакъ, повторяемъ, при тождествѣ общихъ формулъ въ православно-догматическихъ системахъ возможны крупныя различія. Такія именно различія и существуютъ въ системахъ, подлежащихъ нашему сравнительному изученію. Есть въ нихъ также и примѣры различнаго рѣшенія частныхъ догматическихъ вопросовъ. Къ указанію этихъ различій мы и приступаемъ, начавъ съ общихъ обѣимъ догматикамъ трактатовъ о Богѣ единомъ по существу.

*А. Введенскій.*

*(Продолженіе будетъ).*

---



## Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ высокопреосвященнѣйшаго Макарія и архиман- дрита Сильвестра \*).

Вопросъ о существѣ Божіемъ въ своей простѣйшей формѣ сводится къ вопросу о томъ, можемъ ли мы имѣть о существѣ Божіемъ предметныя знанія? Какъ извѣстно, въ Богѣ обыкновенно различаютъ внутреннюю, непостижимую сторону бытія и сторону, такъ сказать, обращенную во внѣ, къ міру и отображенную въ мірѣ. Если же Богъ доступенъ нашему знанію лишь по столько, по сколько онъ открываетъ себя въ мірѣ; то спрашивается, можно ли эти знанія одной стороны Его бытія переносить на самое Его существо? Вопросъ совершенно понятный, съ него и начинается архим. Сильвестръ, тогда какъ, преосв. Макарій, совершенно напротивъ, относитъ вопросъ о предметномъ (объективномъ), а не подлежательномъ (субъективномъ) только значеніи нашихъ знаній о существѣ Божіемъ т. е. ученіе о существенныхъ свойствахъ Бога) къ самому концу. Но дѣло, конечно, не въ этомъ, совершенно внѣшнемъ различіи. Кромѣ того, еще вопросъ, кому изъ двухъ догматистовъ слѣдуетъ въ данномъ случаѣ отдать предпочтеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если за помѣщеніе трактата о предметномъ значеніи ученія о существѣ Божіемъ въ началѣ всего отдѣла говоритъ указанная нами естественность вопроса; то противъ этого помѣщенія говоритъ опасность (которой не вполнѣ избѣгъ и архим. Сильвестръ) повториться. Итакъ, говоримъ, дѣло не въ порядкѣ, а въ способѣ раскрытія истины. Оба догматиста, что само собою понятно, рѣшаютъ вопросъ въ смыслѣ положительномъ. Преосвящ. Макарій формулируетъ ученіе объ этомъ

---

\*) Продолженіе. См. февральскую книжку Чтеній.

предметъ въ двухъ основныхъ положеніяхъ: 1) „существо и существенныя свойства Божіи не различаются (?) и не раздѣляются между собою на самомъ дѣлѣ, напротивъ составляютъ въ Богѣ едино“; 2) „существо и существенныя свойства Божіи, не различаясь (?) и не раздѣляясь между собою на самомъ дѣлѣ, различаются однако-жъ въ умопредставленіяхъ нашихъ, и при томъ не безъ основанія въ Самомъ Богѣ (?), такъ что понятіе объ одномъ какомъ-либо Его свойствѣ не есть вмѣстѣ понятіе и объ Его сущности или понятіе о всякомъ другомъ свойствѣ (стр. 184—188)“. Мы не думаемъ, чтобы эти формулы показались кому-либо особенно опредѣленными. Впрочемъ, мысль нѣсколько уясняется далѣе. Въ подтвержденіе и разъясненіе перваго положенія преосвящ. Макарій ссылагается, во-первыхъ, на ту выраженную въ Св. Писаніи и у Св. Отцевъ мысль, что Богъ, какъ духъ, не сложенъ (изъ существа и свойствъ) и, слѣдовательно, въ Немъ существо и свойство одно; во-вторыхъ, на тѣ мѣста въ Св. Писаніи и у Св. Отцевъ, гдѣ Богу приписываются не только какія-либо свойства, но Онъ и называется весь этими свойствами (напр. Истиною и животою, любовію и пр.). Послѣдній аргументъ, очевидно, строится по формулѣ:  $A=B$ ,  $C=B$ ,  $N=B$ , слѣдовательно  $A=B$ ,  $C=N$ ... равны между собою. Одно свойство равно Существу Божію (тождественно съ нимъ), и другое, и третье; слѣдовательно, всѣ эти понятія взаимозамѣнимыя. Второе положеніе подтверждается и разъясняется слѣдующими доводами: а) въ Св. Писаніи Богъ называется то вѣчнымъ, то вездѣсущимъ, то всеблагимъ и т. дал. Читая это, мы „научаемся различать въ умопредставленіяхъ своихъ многочисленныя свойства Божіи и никакъ не можемъ согласиться, чтобы одно и тоже значили въ Немъ, наприм., духовность и вѣчность, вездѣсущіе и благодать, правосудіе и премудрость, хотя Онъ точно, какъ существо простѣйшее и совершеннѣйшее, весь есть благодать, весь правосудіе, весь премудрость, весь вѣченъ, духовенъ, вездѣсущъ, и хотя всѣ свойства Его въ Немъ не раздѣлены между собою и составляютъ едино (стр. 188)“. б) По мысли Св. Отцевъ, различенія Божіихъ свойствъ имѣютъ основанія въ самомъ Богѣ, въ Его различныхъ проявленіяхъ, дѣйствіяхъ, отношеніяхъ

къ нимъ (въ твореніи, промыслѣ); такъ что разумъ нашъ, по необходимости рассматривающій Бога по частямъ и какъ бы съ разныхъ сторонъ, въ одномъ отношеніи приписываетъ Богу вѣчность, въ другомъ—всебѣдѣніе и т. дал. Итакъ, свойства въ Богѣ, хотя „нераздѣльны, однако-жъ не тождественны (стр. 191)“, слѣдовательно, различны. Взамѣнъ этихъ отвлеченно-логическихъ и отчасти просто вербальныхъ различій, направленныхъ къ раскрытію и обоснованію неявно выраженаго положенія о предметномъ значеніи свойствъ Божіихъ, архим. Сильвестръ пролагаетъ болѣе надежный путь къ установкѣ той же, но яснѣе выраженной, истины. Средней посылкой для него является тварно-конечное бытіе, какъ предметъ различныхъ отношеній къ нему Бога. Прежде всего, если міръ, по Апостолу (Рим. 1, 19—20), есть, хотя слабое и темное, но тѣмъ не менѣе дѣйствительное отображеніе Божіе, имѣющее въ Богѣ свое внутреннее основаніе; то чрезъ рассматриваніе тварей „становятся видимыми не въ обманчивомъ какомъ-либо, а конечно въ истинномъ смыслѣ, не воображаемое только, а въ дѣйствительности существующее невидимое Божіе, и не призрачная только, а дѣйствительная Его вѣчная сила; и не въ мысли только людей, а на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности сущее Его Божество (т. II, стр. 6)“. Слѣдовательно, и составленное на основаніи разсмотрѣнія міра подъ руководствомъ слова Божія и идеи Божества, понятіе о свойствахъ существа Божія должно имѣть не призрачное, а предметное значеніе. На этотъ способъ увѣренія въ предметномъ значеніи свойствъ Божіихъ указывали, какъ это ясно даетъ видѣть архим. Сильвестръ, и Отцы и Учители Церкви, подробно опредѣлявшіе этотъ способъ доказательства предметнаго значенія нашихъ познаній о существѣ Божіемъ во всѣхъ частностяхъ. Ученіе отеческое раскрывалось главнымъ образомъ въ виду двухъ ложныхъ и крайнихъ воззрѣній на значеніе свойствъ Божіихъ—грубо антропоморфическаго, по которому всѣ черты, заимствуемыя изъ міра, совершенно цѣликомъ переносились на Бога, и—абстрактно-идеалистическаго, съ другой стороны, по которому все, открываемое Богомъ о Себѣ въ мірѣ, безусловно у Него отрицалось и понятіе о Немъ низводилось на степень простаго абстрактнаго представленія о

какомъ-то безусловно неопредѣленномъ и безкачественномъ существѣ. Противъ перваго крайняго воззрѣнія св. Отцы замѣчали, что ничто въ мірѣ, не исключая сравнительно самаго лучшаго и совершеннѣйшаго, именно въ силу своей конечности и ограниченности, не можетъ быть всецѣло (поскольку оно конечно) перенесено на самое существо Божіе и быть признано собственнымъ опредѣленіемъ Бога. Противъ второй крайности Отцы и учителя Церкви замѣчали, что міръ есть хоть и несовершенное, но тѣмъ не менѣе дѣйствительное выраженіе свойствъ своего Творца. Древнія грубо-антропоморфическія и абстрактно-идеалистическія теоріи въ болѣе позднее время въ Западномъ мірѣ и особенно въ позднѣйшемъ протестантскомъ замѣнились воззрѣніями на свойства Божія евноміански-дуалистическаго, идеалистически-пантеистическаго и, наконецъ, мистико-скептическаго характера. Покончивъ съ отеческимъ ученіемъ о предметномъ значеніи свойствъ Божіихъ, архим. Сильвестръ слѣдитъ за развитіемъ и опроверженіемъ указанныхъ теорій въ западной богословско-философской литературѣ и этимъ путемъ развиваетъ новыя стороны уже высказаннаго положенія. Такъ, въ противовѣсъ имѣющему дуалистическій характеръ исключенію изъ существа Божія Его свойствъ, допускаемому новѣйшими протестантскими богословами (Нитисъ, Томазій Готфридъ), архим. Сильвестръ упираетъ на христіанскую идею творенія, ослабленіемъ или даже совершенною утратою которой только и можетъ быть объяснено страшное оживленіе въ новѣйшей христіанской наукѣ древне-гностическихъ воззрѣній. Если міръ есть твореніе Божіе, то онъ есть и выраженіе Его совершенствъ. Правда, міръ не есть полное выраженіе совершенствъ Божіихъ, ибо дѣйствіе всегда бываетъ меньше и ниже своей причины. Но отсюда слѣдуетъ только то, что Богъ превыше міра (трансцендентенъ по отношенію къ Нему) и что приписывая замѣчаемыя въ мірѣ свойства и совершенства Богу, мы „обозначаемъ или далеко не все существо Божіе, а только ту его сторону, какою оно обращено къ міру и здѣсь Себя открываетъ, содержа кромѣ того въ Себѣ Самомъ много такого, что Ему одному вѣдомо и что для другихъ сокрыто (стр. 56—57, т. II)“. Противъ пантеистическихъ

теорій новѣйшаго времени, считающихъ Бога (превращеннаго ими въ пустую абстракцію—абсолютно безкачественное, неопредѣленное бытіе) лишеннымъ всякихъ дѣйствительныхъ свойствъ, по формулѣ Спинозы *omnis determinatio est negatio*, архим. Сильвестръ доказываетъ, что опредѣленность бытія есть не ограниченіе или отрицаніе его, а напротивъ утвержденіе и увеличеніе: камень, имѣющій сравнительно съ человѣкомъ чрезвычайно мало опредѣляющихъ его бытіе признаковъ, несравненно бѣднѣе по бытію, чѣмъ человѣкъ; слѣдовательно, самое совершенное бытіе должно быть и самымъ опредѣленнымъ. Наконецъ, противъ мистико-скептическаго воззрѣнія на ученіе о свойствахъ Божіихъ, какъ плодъ субъективныхъ измышленій (модификаціи лежащаго въ основѣ всей религіи Шлейермахеровскаго чувства абсолютной зависимости) нашъ авторъ замѣчаетъ, что какъ въ религіозномъ чувствѣ зависимости, такъ и въ образовавшемся на основаніи этого чувства понятіи о свойствахъ Божіихъ необходимо признать участіе не только субъективнаго, но и объективнаго начала и, слѣдовательно, необходимо признать за свойствами Божіими не подлежательное только, но и предметное значеніе.

Развивъ ученіе о дѣйствительной значимости Божіихъ свойствъ, архим. Сильвестръ естественно переходитъ къ раскрытію ученія о самыхъ этихъ свойствахъ и заканчиваетъ отдѣлъ ученіемъ о единствѣ существа Божія, тогда какъ преосвящ. Макарій держится порядка какъ разъ обратнаго (ученіе о единствѣ существа Божія, о свойствахъ Божіихъ и ихъ предметномъ значеніи). Мы послѣдуемъ за архим. Сильвестромъ. Главное различіе въ трактатѣ о свойствахъ Божіихъ въ обоихъ дагматикахъ состоитъ въ томъ, что архим. Сильвестръ, держась своей общей точки зрѣнія, дѣлаетъ болѣе жизненную постановку самаго вопроса и вслѣдствіе этого, даетъ болѣе соотвѣтствующую существу предмета классификацію Божескихъ свойствъ. Если мы приобрѣтаемъ свои познанія о Богѣ путемъ разсмотрѣнія міра подъ руководствомъ идеи Божества, то первая мысль о Богѣ которая зарождается въ насъ—это Его превышемірность, *безконечность* (путемъ отрицанія ограниченности міра), вторая—сходство съ совершеннѣйшимъ твореніемъ—*духовность*

(положительный путь аналогіи). Безконечность и духовность и суть два основныя свойства существа Божія, къ которымъ всѣ остальные относятся какъ частное къ общему, частныя свойства опять таки опредѣляются въ соотношеніи съ свойствами бытія конечнаго, при чемъ свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго опредѣляются *по противоположности*, а свойства существа Божія, какъ Существа духовнаго, *переносятся прямо* съ тварно-духовнаго существа на Существо безконечно-духовное, лишь съ отрицаніемъ конечности. Если разумъ, не будучи въ состояніи найти въ самомъ мірѣ причину его бытія, по необходимости долженъ признать міръ не самобытнымъ; то Богъ, какъ первая причина міра, по той же необходимости признается имъ *самобытнымъ* (независимымъ по бытію). Если, далѣе, всѣ существа тварно-конечнаго міра находятся во взаимной зависимости другъ отъ друга, ограничивая другъ друга и измѣняя формы существованія другъ друга: то существо самобытное должно быть и независимымъ *по существованію* и неизмѣняемымъ. Если, наконецъ, самое существованіе въ мірѣ возможно не иначе, какъ при взаимномъ существованіи частей (пространство, какъ форма существованія тѣлъ) или при послѣдовательной смѣнѣ состояній (время, какъ форма существованія духа): то Существо Безконечное должно быть изъято изъ условій пространственнаго и временнаго существованія. Оно независимо отъ времени или *вѣчно* и независимо отъ условій пространства—*безгранично* и *вездѣсуще*. Такимъ образомъ самобытность, неизмѣняемость (независимость), вѣчность и вездѣсущіе (безграничность) — вотъ четыре, совершенно естественно выведенныхъ частныхъ опредѣленія одного метафизическаго свойства — безконечности. Подобнымъ же образомъ (но только не отрицательнымъ, а положительнымъ путемъ) выводятся и частныя опредѣленія Существа Божія, какъ существа духовнаго. Духъ человѣческій владѣтъ тремя главными силами — умомъ, волею и чувствомъ, слѣдовательно, и Духъ безконечный долженъ владѣть тѣми же силами—безконечнымъ умомъ (самосознающимъ (?), всевѣдущимъ и премудрымъ), таковыми же волею (святою при свободѣ и всемогуществѣ) и чувствомъ (блаженство Бога, Его любовь къ Себѣ и къ тварямъ).

Какъ извѣстно, преосвящ. Макарій воздержался отъ признанія въ Богѣ наиболѣе живой и подвижной стороны психическаго существованія, именно чувства, вопреки обычнымъ психологическимъ представленіямъ приписавъ *любовь волю*. Между тѣмъ, кромѣ того, что любовь можетъ быть приписана волѣ лишь съ одной стороны (по скольку она является движущимъ началомъ послѣдней), умолчаніе о чувствѣ, при опредѣленіи Бога, какъ Духа, влекло за собою нѣкоторую бѣдность въ представленіи о Немъ. Вотъ почему, при чтеніи трактата преосвящ. Макарія о Богѣ, какъ существѣ личномъ, напрашивается мысль о близости этого трактата съ соотвѣтствующими трактатами католическихъ догматикъ (преимущественно среднихъ вѣковъ), въ которыхъ, какъ извѣстно, нерѣдко христіанскій теистическій Богъ слишкомъ уединялся отъ міра и превращался въ samozаключенное, грозное, чуждое живыхъ отношеній къ міру сущее, въ духѣ древне-іудейскаго раввинскаго богословія. Но если, при большемъ вниманіи, и приходится отвергнуть это напрашивающееся сближеніе, какъ неумѣстное, то все же нельзя не признать, что сдѣланное архим. Сильвестромъ измѣненіе въ ученіи о Богѣ, какъ существѣ личномъ, весьма желанно; что въ Богѣ, не только разумномъ и волящемъ, но и чувствующемъ христіанинъ усмотритъ болѣе близкое къ земной юдоли, участливѣе относящееся къ жизни міра и людей Существо, чѣмъ въ Богѣ опредѣленномъ только двумя первыми предикатами (ума и воли). Такимъ образомъ, и здѣсь формально-логическое отношеніе къ дѣлу преосвящ. Макарія восполняется началомъ жизненнымъ. — Далѣе, обращаясь къ оставленному нами назади опредѣленію преосвящ. Макаріемъ такъ называемыхъ метафизическихъ свойствъ существа Божія, мы и здѣсь замѣчаемъ нѣкоторую невыработанность мысли, отразившуюся въ излишнемъ дробленіи свойствъ. Какъ было показано выше, вся сфера понятія о доступной нашему знанію метафизической сторонѣ существа Божія исчерпывается четырьмя частными опредѣленіями (см. выше, при изложеніи ученія архим. Сильвестра). Между тѣмъ преосвящ. Макарій насчитываетъ шесть частныхъ свойствъ: 1) самобытность, 2) независимость, 3) неизмѣримость и вездѣ-присутствіе, 4) вѣчность, 5) неизмѣняемость и 6) всемогу-

щество, слѣдствіемъ чего является только необходимость для читателя въ излишнемъ напряженіи мысли для того, чтобы уловить частныя оттѣнки смежныхъ понятій.

Такимъ образомъ ученіе архим. Сильвестра о свойствахъ Божіихъ является цѣлостнѣе и тверже и именно потому, что онъ исходнымъ началомъ (какъ и въ другихъ частяхъ своего труда) ставить не букву св. Писанія и Преданія, а реальныя свойства, отношенія и аналогіи. Изъ частныхъ пунктовъ различія этихъ отдѣловъ въ обѣихъ догматикахъ мы обратимъ вниманіе на одинъ—на раскрытіе тѣмъ и другимъ догматистомъ понятія о вездѣсущи Божіемъ; такъ какъ здѣсь у архим. Сильвестра есть нѣчто своеобразное. Какъ извѣстно, понятіе о вездѣсущи Божіемъ труднѣе укладывается въ разсудочныя формы, чѣмъ понятіе о каждомъ изъ остальныхъ метафизическихъ свойствъ. Изъ этой трудности вышелъ и преосвящ. Макарій. Всѣ его утвержденія, направленные къ разъясненію понятія о вездѣсущи Божіемъ, *въ ихъ общемъ видѣ* можно свести къ формально-логическимъ противорѣчіямъ. Такъ, прежде всего, онъ утверждаетъ, что Богъ вездѣсущъ не дѣйствіями, а самымъ *существомъ* Своимъ (τῇ οὐσίᾳ—substantialiter) и притомъ „не такъ, чтобы въ разныхъ частяхъ міра находился разными частями Своего существа, въ большихъ болѣе, въ меньшихъ менѣе, а присутствуетъ *весь вездѣ* или во всякомъ мѣстѣ, равно какъ въ великомъ и маломъ (стр. 143)“. Но такое утвержденіе въ своей общей, абстрактно-логической формѣ сводится къ очевидно-противорѣчивому положенію: *одно и тоже* существо въ одно и тоже время (всегда) находится *въ разныхъ мѣстахъ* (вездѣ). Во вторыхъ, Богъ, разъясняетъ преосвящ. Макарій, вездѣприсущъ *не протяженіемъ* (ибо естество Божіе не вещественно); Онъ не есть *мѣсто* для міра и существъ, въ немъ обитающихъ, равно какъ и Самъ не ограничивается какимъ-либо *мѣстомъ*; но въ тоже время о Богѣ утверждается, что Онъ *во всемъ* (т. е. въ томъ-же мѣстѣ, гдѣ и все) и *внѣ* всего. Наконецъ, Богъ вездѣприсущъ потому, что все *проникаетъ*, Самъ ничѣмъ *не проникаясь*. Всѣ эти мысленныя затрудненія неизбѣжны, коль скоро, говоря о вездѣприсутствіи Божіемъ, считаютъ возможнымъ указывать для Бога *тамъ* и *здѣсь* т. е. мыслить Его подѣ формами



Кантовскаго, такъ называемаго, чувственнаго воззрѣнія. Въ виду этого опытъ разрѣшенія вопроса о вездѣущи Божіемъ на новыхъ основаніяхъ нельзя не привѣтствовать какъ весьма желательный. А такой именно опытъ мы и находимъ въ системѣ архим. Сильвестра. Архим. Сильвестръ выходитъ изъ того, твердо установленнаго имъ на основаніи древне-отеческаго ученія, положенія, что образъ присутствія Божія въ мірѣ и образъ Его существованія въ Своемъ собственномъ существѣ, въ нераздѣльной связи съ которыми мыслились древними учителями и проявляемыя Богомъ Его дѣйствія въ мірѣ, — что эти два образа существованія Божія въ мірѣ различны. Частнѣйшее выраженіе эта мысль нашла въ многосодержательной формулѣ св. Аѳанасія, по которой: „Богъ пребываетъ во всемъ по Своей благодати и силѣ, внѣ-же всего по Своему собственному существу (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*)“. Выясняя это выраженіе св. Аѳанасія въ связи съ основоположеніями его богословія, архим. Сильвестръ говоритъ, что, по мысли Аѳанасія, нужно отличать «естество Божіе (*φύσις*) отъ существа Божія (*οὐσία*), или точнѣе сказать, въ самомъ существѣ Божіемъ нужно отличать то, что собственно составляетъ естество Божіе или что внутренно и необходимо къ нему относится отъ того, чѣмъ оно только выясняется во внѣ и что составляетъ Его свободное выраженіе или проявленіе. Вмѣстѣ-же съ этимъ, по Аѳанасію, нужно различать, въ существѣ Божіемъ и образъ Его существованія по своему собственному естеству (*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*) т. е. по направленію всей своей жизнедѣтельности внутри себя и сосредоточенности ея въ себя самомъ и для себя самого и — образъ существованія по направленію своей жизнедѣтельности во внѣ т. е. такой образъ существованія, по которому существо Божіе свободно проявляетъ Себя внѣшнимъ образомъ въ Своей благодати и силѣ (стр. 126, т. 2)“. По употребляемому далѣе архим. Сильвестромъ сравненію, послѣдній образъ существованія Бога (во внѣ) «представляетъ собою только какъ-бы нѣкоторую внѣшнюю окрѣвность внутренняго естества или составляетъ собою только какъ бы нѣчто Ему со внѣ соизвѣствующее, или за нимъ слѣдующее (*ibid*)». Съ этой точки зрѣнія, на которой, какъ показываетъ намъ богословъ, сто-

или и другіе учителя Церкви, рѣшеніе вопроса о вездѣ-сущіи Божіемъ можно формулировать въ слѣдующихъ словахъ: „Богъ присутствуетъ въ мірѣ существеннымъ образомъ, подобно тому, какъ Онъ существенно существуетъ внутри Своего собственнаго естества. Но внутри Своего естества Онъ существуетъ какъ причина Самого Себя, въ мірѣ-же существуетъ, какъ причина, обращенная своею дѣятельностію во внѣ. Внутри Своего естества Онъ не даетъ мѣста совершенно ничему, не относящемуся къ этому естеству, такъ что все, что здѣсь есть, есть Его природа, или то, что существенно, внутренне и необходимо къ ней относится. Во внѣ-же проявляя Свое существо, Онъ даетъ здѣсь мѣсто, міру, который Своей во внѣ обращенною дѣятельностію сотворилъ и поддерживаетъ. Внутри Себя Онъ существуетъ внутреннимъ, естественнымъ (или, какъ выражаются технически, имманентнымъ) образомъ, обращая все, что въ Немъ есть, въ Свою собственную природу или Самъ становясь этою природою. Въ мірѣ-же Онъ существуетъ какъ во внѣ направленная причина, производящая и сохраняющая его бытіе, но сама не становящаяся Его природою (стр. 126—127)“. Это двоякое существованіе Божества далѣе нашъ богословъ уподобляетъ двоякому существованію нашего духа, который „иначе существуетъ внутри своего собственнаго естества и иначе выражаетъ себя, какъ дѣйствующая причина во внѣ, напр., въ словахъ и дѣйствіяхъ, хотя нельзя сказать, чтобы и во всемъ этомъ онъ не присутствовалъ существенно — по крайней мѣрѣ во время самаго акта вынаруженія своихъ мыслей, или выявленія воли своей въ дѣйствіяхъ (стр. 127—128)“. Нельзя сказать, чтобы эти разъясненія окончательно распутывали всѣ трудности поставленной проблемы. Но что вводимое архим. Сильвестромъ понятіе о нераздѣльной съ существомъ Божіимъ силѣ Божіей, какъ направленной къ міру, производящей и сохраняющей его, причинѣ, что это понятіе до нѣкоторой степени можетъ служить точкою опоры при мышленіи вездѣприсутствія Божія, этого не признать трудно. А въ такомъ случаѣ является возможность избѣгать тѣхъ самопротиворѣчивыхъ утверждений, къ которымъ сводятся разъясненія преосвящ. Макарія.

Въ самомъ дѣлѣ, различивъ въ существѣ Божіемъ внутреннѣйшее (имманентное) существованіе и существованіе, обращенное вовнѣ, наша мысль не будетъ вынуждена помѣщать всецѣлое существо Божіе въ каждой точкѣ пространства и такимъ образомъ удовольствуется признаніемъ въ мірѣ имманентной Богу и міру Божественной силы, станетъ-ли она (мысль), сообразно съ субъективною настроенностію, представлять эту силу какъ объективно-выраженный, космическій разумъ, или какъ зиждительную силу міра — то нѣчто, отнятіе чего превратило бы міръ въ ничто, — или какъ прирожденный людямъ нравственный законъ или, какъ голосъ Божій, сказывающійся въ совѣсти или какъ нибудь иначе. Но какъ бы наша мысль ни представила себѣ эту силу, она во всякомъ случаѣ должна представить ее существенною силою Божіею и, такимъ образомъ, признать Бога имманентнымъ міру <sup>1)</sup>. Жаль только, что изложеніе богатой мысли архим. Сильвестра не свободно отъ нѣкотораго тумана и, во всякомъ случаѣ, оставляетъ желать большей ясности. — Трактатъ о свойствахъ Божіихъ архим. Сильвестръ заканчиваетъ, по своему обыкновенію, разъясненіемъ тѣхъ соображеній разума, которыя можно привести въ пользу приписываемыхъ свойствъ Богу, какъ личному Духу, и опроверженіемъ возраженій позднѣйшихъ противниковъ этого ученія — пантеистовъ и идеалистовъ. Противъ возраженія послѣднихъ, будто приписывать Богу личныя свойства значитъ отрицать Его безконечность — ограничивать Его, онъ разъясняетъ положеніе, что сущность личнаго бытія заключается не во внѣшней сформированности и ограниченіи личнаго существа, а въ особенномъ свойствѣ или характерѣ его внутренняго содержанія, что самознаніе и самоопредѣленіе составляютъ не ограниченіе, приходящее совнѣ и ограждающее личность, а возникающую изнутри самого духа и проникающую все

<sup>1)</sup> Замѣчательно, что новѣйшая западная философія (начиная съ Шопенгауера) признаетъ силу Божію сущностію міра, опредѣляя эту силу то какъ волю, то какъ представленіе, то какъ стремленіе къ красотѣ. Толковое резюме выводовъ этой философіи, по отношенію къ занимающему насъ предмету, можно читать на страницахъ „Вѣры и Разума“ — въ философскихъ письмахъ г-жи Болтиной, въ которыхъ, впрочемъ, выводамъ западной философіи придана своеобразная группировка, и вслѣдствіе этого, окраска.

его существо основу или характеристическую черту личности; что, слѣдовательно, абсолютное самосознаніе и ведущее извнутри самоопредѣленіе, равно какъ и другія личныя свойства, совпадая, какъ содержащее съ содержимымъ, съ существомъ абсолютнаго Духа, нисколько не ограничиваютъ Его безконечности. На возраженіе, будто ставить возлѣ Бога міръ значить также, ограничивать Бога, нашъ авторъ отвѣчалъ, что не ограничиваетъ существа Божія и міръ, такъ какъ онъ есть осуществленіе вонѣ собственныхъ мыслей Божіихъ и находится во внутренней связи съ существомъ Божіимъ, его Собою обнимающимъ и его въ Себѣ содержащимъ. Подобныхъ разъясненій, какъ извѣстно, у преосвящ. Макарія нѣтъ.

Изучаемый отдѣлъ, какъ мы и выше замѣчали, заканчивается въ системѣ архим. Сильвестра трактатомъ о Богѣ, единомъ по существу, чѣмъ у преосвящ. Макарія онъ начинается. Послѣ того, какъ уяснено ученіе о безконечности существа Божія и Его духовности, оставалось только вывести изъ послѣдняго тѣ частныя понятія, которыми исчерпывается сфера опредѣлимости понятія о единствѣ существа Божія, — именно, вывести понятія о численной *единичности* Божества и Его внутреннемъ (органическомъ) *единствѣ*. Такъ и поступаетъ архим. Сильвестръ. Какъ Духъ *безконечный*, Богъ абсолютно *единиченъ*: ибо безконечныхъ много быть не можетъ. Какъ безконечный *Духъ*, всецѣло и совершеннѣйшимъ образомъ обладающій всею полнотою духовнаго бытія, объединяющій это бытіе въ единствѣ полнѣйшаго самосознанія, самоопредѣленія и самочувствованія, Богъ представляетъ въ Своемъ существѣ совершеннѣйшее единство, котораго лишь слабымъ отблескомъ является единство нашего духа. Эти основоположенія раскрываются и уясняются въ деталяхъ на основаніи Св. Писанія и ученія Отцевъ Церкви. Преосвящ. Макарій, по своему обыкновенію, начинается свой трактатъ формулировкой церковнаго ученія, подтверждаемаго далѣе ссылками на Св. Писаніе и разъясняемаго изложеніемъ отеческаго ученія. Послѣднее онъ весьма удачно разбиваетъ на три логическія группы: доказательства *антропологическія* (древнее преданіе о единствѣ Божіемъ, согласіе самихъ языческихъ писателей въ признаніи этой

истины и врожденность намъ идеи о Богѣ именно единомъ), *космологическія* (единство міра и порядокъ въ немъ) и онтологическія (совершенство и безпредѣльность — свойства Божіи, исключаяющія возможность мыслить множественность боговъ). Какъ выводъ изъ этихъ положеній, является опроверженіе древнихъ двубожниковъ и вообще дуалистовъ. Эти частныя положенія изложены архим. Сильвестромъ при обзорѣ историческаго развитія догмата. Какъ видитъ читатель, помѣщеніе ученія о единствѣ существа Божія въ различныхъ мѣстахъ въ обѣихъ системахъ, повело за собою различіе въ общей постановкѣ вопроса. — Этимъ мы заканчиваемъ сравнительное изученіе двухъ первыхъ параллельныхъ отдѣловъ обѣихъ догматикъ и переходимъ къ изученію обширнѣйшихъ трактатовъ въ нихъ, посвященныхъ раскрытію глубочайшей христіанской истины — троичности лицъ въ Божествѣ.

Въ свое время, на Западѣ, нѣмецъ (Реймарусъ) жаловался, что, не смотря на всѣ усилія, онъ не можетъ молиться Св. Троицѣ, что троичностію онъ теряетъ единство Божества и, наоборотъ, за единствомъ — троичность лицъ; такъ что предъ его молящимся духомъ всегда остается или единый Богъ, или три отдѣльныхъ божества. Подслушавъ этотъ вопль души, изнемогающей подъ бременемъ неразумѣваемой истины, одинъ изъ соотечественниковъ Реймаруса (Іюгеръ — Iäger) говорилъ, что высочайшія истины христіанства стазовятся близкими и ощутительными для души только тогда, кгда онѣ опознаются въ своемъ практически-жизненномъ вырожденіи и завершеніи, какъ наприм., истина троичности — въ христологическихъ и сотеріологическихъ идеяхъ; что съ своей трансцендентальной стороны онѣ далеки отъ того, чтобы служить предметомъ жизненно-практическаго уразумѣнія; что только тотъ, кто молится, какъ учить откровеніе, Отцу чрезъ единого Посредника и Ходатая — Сына, поднимется до уразумѣнія Свят. Троицы, что, вообще, лица св. Троицы снисходятъ къ человѣческому духу и открываются ему неодинаковымъ образомъ, но каждое (изъ Божескихъ Лицъ) имѣетъ свою особенную точку прикосновенія къ человѣческой душѣ и что только здѣсь человѣкъ можетъ опознать практически-жизненное дѣйствование въ

себѣ Бога Троичнаго въ Лицахъ <sup>1)</sup>. Если признать (а этого, кажется, нельзя не сдѣлать) естественность жалобы Реймурса и справедливость той мысли Іегера, что истина Троичности можетъ быть понятна и доступна ясному разумѣнію только въ сотерологическихъ идеяхъ (въ ученіи объ Отцѣ, какъ источномъ виновникѣ нашего спасенія, Сынѣ, какъ Искупителѣ, и Св. Духѣ, какъ Освятителѣ): то уже заранѣе придется ограничиться очень скромными запросами къ богословамъ, принимающимъ за раскрытіе ученія о Св. Троицѣ прежде и внѣ связи съ христологическими и сотерологическими истинами, или выражаясь технически — за раскрытіе трансцендентальной стороны въ ученіи о Троичности. Здѣсь необходимѣе, чѣмъ гдѣ либо становиться подъ сѣть откровенія. Но если въ подлежащемъ отдѣлѣ догматики труднѣе, чѣмъ въ какомъ либо другомъ отдѣлѣ, правосмыслящему богослову обнаружить свою индивидуальность въ раскрытіи церковнаго ученія: то всякіе слѣды такой индивидуальности, всякая попытка стать посредникомъ между высокою откровенною истиною, возвѣщаемою церковію, и сознаниемъ христіанина-читателя, — всякая такая попытка со стороны богослова должна быть привѣтствуема, какъ весьма желательная, и въ общей сокровищницѣ челоуѣческой мысли — весьма цѣнная. Съ другой стороны, здѣсь оцутительнѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ отдѣлѣ догматики, сказывается пониманіе богословомъ отношенія вѣдѣнія естественнаго къ откровенію сверхъестественному. Понятна, слѣдовательно, важность для оцѣнки догматическихъ системъ сравнительнаго изученія въ нихъ трактатовъ о Троичности.

Все ученіе о Богѣ, Троичномъ въ Лицахъ, преосвящ. Макарій дѣлитъ на три отдѣла: 1) о Троичности Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа; 2) о равенствѣ и единосущіи Божескихъ Лицъ и 3) о различіи Божескихъ Лицъ по ихъ личнымъ свойствамъ. Дѣленіе, какъ очевидно, совершенно естественное: ибо при немъ глубокой догматъ о Троичности обслѣдуется со всѣхъ своихъ существенныхъ сторонъ. Но будучи безукоризненнымъ въ логическомъ отношеніи, планъ

1) Die Axiome der systematischen Theologie, von Iäger. Jahrbücher für Deutsche Theologie. 1867, zwölfter Band. S. 514.

этотъ, при своемъ выполненіи, вызвалъ совершенно неизбѣжныя повторенія, такъ какъ освѣщая одну сторону догмата, нельзя въ то же время не касаться и другихъ. Само собой понятно, что архим. Сильвестръ, при своемъ историческомъ изложеніи ученія о догматѣ, легко избѣжалъ этого неудобства, ничего не теряя въ то же время въ логической раздѣльности и ясности излагаемаго ученія. По своему обыкновенію, все изслѣдованіе онъ также дѣлитъ на три части: 1) откровенное ученіе о Троицѣ; 2) ученіе о Св. Троицѣ Церкви и 3) отношеніе ученія о Св. Троицѣ къ разуму. Имѣя свои корни въ Св. Писаніи, догматъ о Св. Троицѣ пріобрѣтаетъ свою опредѣленность и раскрывается со всѣхъ существенныхъ сторонъ въ живомъ процессѣ своего историческаго развитія въ церковномъ сознаніи и поэтому, слѣдя за историческимъ процессомъ выработки догмата, легко усмотрѣть уясненіе различныхъ сторонъ его и при томъ въ ихъ внутренней связи какъ между собою (въ связи отдѣльныхъ сторонъ одной съ другой), такъ и съ противными теченіями богословско-философской мысли. Дорожа болѣе всего вѣрою въ Тріединого Бога, церковь всегда, начиная съ первыхъ моментовъ своего существованія, зорко и бдительно заботилась о сохраненіи въ цѣлости и неповрежденности этого дорогаго наслѣдія, доказательствомъ чего служатъ ея древнѣйшіе символы. Но храня неприкосновенность истины, церковь прилагала много напряженныхъ и многосложныхъ работъ и для положительнаго ея раскрытія. Уже апостольскіе мужи, а въ особенности апологеты втораго вѣка, въ борьбѣ съ образованными іудеями, язычниками и гностиками, пытаются облечь ученіе о Св. Троицѣ въ такую форму, въ которой бы оно могло быть доступно не только для простыхъ вѣрующихъ, но и для людей мысли и науки (1-й періодъ въ раскрытіи церковнаго ученія). Въ третьемъ вѣкѣ, въ борьбѣ православія съ монархіанами, уясняется преимущественно ученіе объ ипостасности лицъ въ Божествѣ (2-й періодъ). Но тогда какъ въ этомъ періодѣ одна сторона въ ученіи о Троицѣ (ипостасность лицъ) изображалась слишкомъ ярко и рѣзко, другая (единосущіе лицъ) оставалась безъ надлежащаго своего освѣщенія и какъ бы совершенно въ тѣни. Этотъ недостатокъ былъ вы-

полненъ въ 4-мъ вѣкѣ, когда, въ борьбѣ православія съ аріанствомъ и духоборческомъ, ученіе о Троичности достигло своей окончательной полноты, завершившись въ опредѣленіяхъ (о единосущіи съ Отцемъ Сына и Св. Духа) первыхъ вселенскихъ соборовъ—Никейскаго и Константинопольскаго (3-й періодъ). Съ того времени и до днесь церковь восточная хранить въ неприкосновенности догматъ о Св. Троицѣ, опредѣленной на вселенскихъ соборахъ, тогда какъ церковь западная допустила въ немъ измѣненія по отношенію къ частному пункту о Св. Духѣ (последній періодъ въ исторіи догмата—4-й).—Разсматривая въ последнемъ изъ трехъ главныхъ отдѣловъ отношеніе ученія о Св. Троицѣ къ разуму, архим. Сильвестръ слѣдитъ, между прочимъ, за главнѣйшими направленіями въ рѣшеніи этого вопроса на западѣ. Таково различіе въ общемъ планѣ, по которому раскрывается въ обѣихъ системахъ глубочайшая изъ христіанскихъ истинъ.

Ясно, что при такомъ планѣ нельзя разсматривать ученіе о Св. Троицѣ въ обѣихъ системахъ по отдѣламъ и необходимо заняться уясненіемъ общихъ точекъ зрѣнія обоихъ догматистовъ на свои ближайшія задачи. Въ виду того несправедливаго упрека Церкви со стороны „вольнодумцевъ“, будто Она начала преподавать ученіе о трехъ Впостасяхъ въ Богѣ только съ четвертаго вѣка (или съ 1-го Вселенскаго Собора), преосвящ. Макарій, послѣ обстоятельнаго изложенія ученія о Св. Троицѣ Св. Писанія, считаетъ достаточнымъ *провести нить преданія только до 4-го вѣка*, чтобы показать, что и въ три первые вѣка древняя Христіанская Церковь учила о Св. Троицѣ; что въ послѣдующее время измѣнилась только форма, а сущность ученія сохранилась. Этими соображеніями преосвящ. Макарій руководствуется въ двухъ первыхъ отдѣлахъ, т. е. когда подтверждаетъ преданіемъ истину Троичности Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа и истину равенства и единосущія Божескихъ Лицъ. Но въ третьемъ отдѣлѣ, при разсмотрѣніи различія Божескихъ Лицъ по ихъ личнымъ свойствамъ, интересы полемики съ Западною Римскою Церковію заставляютъ нашего богослова прослѣдить исторію догмата до времени окончательнаго опредѣленія въ исторіи его судьбы.



Само собой понятно, что, при такомъ пониманіи пр. Макаріемъ своей ближайшей задачи, вопросъ о томъ, *какъ раскрывался догматъ*, уходилъ для него на совершенно задній планъ, уступая мѣсто вопросу о томъ, *всегда-ли сохранялся догматъ* въ Церкви (до четвертаго вѣка) и всегда-ли въ извѣстной формѣ (опредѣленной вселенскими соборами— послѣ четвертаго). Въ самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, до 4-го вѣка догматъ о Св. Троицѣ былъ далекъ еще отъ того блестящаго раскрытія, въ какомъ онъ явился во времена позднѣйшія, и, конечно, слѣдя за его судьбою только въ первые три вѣка, нельзя исчерпать съ достаточною и возможною полнотою всѣхъ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ онъ подлежалъ историческому раскрытію и уясненію. Равнымъ образомъ, и въ послѣднемъ отдѣлѣ, преслѣдуя интересы полемики съ неправославнымъ Западомъ, догматиствъ не могъ вдаваться въ *раскрытіе* нераскрытаго еще и по необходимости занимался обслѣдованіемъ свидѣтельствъ pro и contra съ цѣлію утвердить неприкосновенность соборной формулы догмата. Можно бы было желать, чтобы догматиствъ воспользовался тѣми разъясненіями, которыя оставили въ наслѣдіе христіанскому міру позднѣйшіе Отцы и учителя Церкви и, съ этой точки зрѣнія, не внимать со стороны догматиста къ ихъ трудамъ, можно бы было поставить ему въ вину; если бы здѣсь не приходилось становиться лицомъ къ лицу съ мыслью преосвящ. автора о весьма скромной роли разума въ раскрытіи догмата о Троичности: ибо можно предполагать, что именно эта мысль была скрытой пружиной, побудившей автора дать дѣлу указанную постановку. Но рѣчь о пониманіи преосвящ. Макаріемъ отношенія разума къ догмату о Троичности еще впереди. Въ предѣлахъ же, указываемыхъ поставленною задачею, нашъ богословъ, такъ сказать, превосходитъ самъ себя. Не знаешь, чему удивиться—той громадной эрудиціи, съ которою онъ здѣсь (какъ, впрочемъ, и въ другихъ нѣкоторыхъ отдѣлахъ догматики) приступаетъ къ дѣлу, или тому искусству, той замѣчательной отчетливости мысли, съ которыми онъ дѣлаетъ подборъ отеческихъ свидѣтельствъ, для подтвержденія того или другаго изъ своихъ частнѣйшихъ положеній. По прочтеніи историко - патристическихъ изслѣдованій преосвящ.

Макарія, ни на одну минуту нельзя сомнѣваться въ томъ, что до четвертаго вѣка, равно какъ и послѣ этого времени, вселенская Церковь всегда содержала догматъ о Св. Троицѣ и именно въ существѣ всегда такъ, какъ онъ опредѣленъ на Вселенскихъ Соборахъ. Можно иногда развѣ пожалѣть только объ излишнемъ обилии подраздѣленій и то пожалѣть не по объективнымъ соображеніямъ (не во имя раскрываемаго положенія), а по субъективнымъ (во имя облегченія труда читателя). Такъ, напримѣръ, можно пожелать, чтобы при разсмотрѣніи вопроса объ исхожденіи Св. Духа на основаніи свидѣтельствъ Св. Отцевъ и учителей Церкви, были опущены тѣ свидѣтельства, въ которыхъ упоминается объ исхожденіи Св. Духа *отъ Отца*, съ умолчаніемъ о томъ, что Онъ будто исходитъ отъ Сына (т. I, стр. 391), чего желаетъ и архим. Сильвестръ (т. II, стр. 425). Можно иногда пожалѣть также и о томъ, что нашъ догматистъ, вообще говоря, полемизирующий въ духѣ православія, <sup>1)</sup> не воздерживается иногда отъ восклицаній торжествующаго побѣдителя, въ родѣ, напримѣръ, слѣдующихъ: „нѣтъ, суетны всѣ усилія неправды затмить истину, когда она яснѣе солнца (стр. 417)“. Но эти восклицанія находятъ свое относительное извиненіе въ томъ, что авторъ, какъ сынъ своей школы, не могъ не заплатить дани традиціонному духу полемики православія съ лжемудрствующимъ Западомъ.

Но если преосвящ. Макарій съ очевидностью доказываетъ, что Церковь всегда мыслила о Богѣ именно *такъ* (т. е. какъ о Троичномъ въ Лицахъ), то архим. Сильвестръ въ своемъ историческомъ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ показываетъ, *почему* именно Она мыслила такъ. Тогда какъ преосвящ. Макарій на этотъ послѣдній вопросъ отвѣчалъ только вскользь, мимоходомъ и случайно, по силѣ естественной связи между двумя указанными вопросами, архим. Сильвестръ отвѣтъ на этотъ вопросъ ставитъ главною цѣлю. Онъ показываетъ,

<sup>1)</sup> Такъ, разсмотрѣвъ нѣсколько свидѣтельствъ, приписываемыхъ западными богословами Св. Отцамъ и учителямъ Церкви, которымъ на самомъ дѣлѣ они не принадлежатъ, преосвящ. Макарій замѣчаетъ: „не будемъ однако-жъ долѣе останавливаться на подобныхъ вставкахъ и подлогахъ: прежде ими пользовались иномыслящіе писатели, и пользовались, можетъ быть, какъ-нибудь по недоразумѣнію, по ошибкѣ“... стр. 419.

Само собой понятно, что, при такомъ пониманіи пр. Макаріемъ своей ближайшей задачи, вопросъ о томъ, *какъ раскрывался догматъ*, уходилъ для него на совершенно задній планъ, уступая мѣсто вопросу о томъ, *всегда-ли сохранялся догматъ* въ Церкви (до четвертаго вѣка) и всегда-ли въ извѣстной формѣ (опредѣленной вселенскими соборами— послѣ четвертаго). Въ самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, до 4-го вѣка догматъ о Св. Троицѣ былъ далекъ еще отъ того блестящаго раскрытія, въ какомъ онъ явился во времена позднѣйшія, и, конечно, слѣдя за его судьбою только въ первые три вѣка, нельзя исчерпать съ достаточною и возможною полнотою всѣхъ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ онъ подлежалъ историческому раскрытію и уясненію. Равнымъ образомъ, и въ послѣднемъ отдѣлѣ, преслѣдуя интересы полемики съ неправославнымъ Западомъ, догматистъ не могъ вдаваться въ *раскрытіе* нераскрытаго еще и по необходимости занимался обслѣдованіемъ свидѣтельствъ pro и contra съ цѣлію утвердить неприкосновенность соборной формулы догмата. Можно бы было желать, чтобы догматистъ воспользовался тѣми разъясненіями, которыя оставили въ наслѣдіе христіанскому міру позднѣйшіе Отцы и учителя Церкви и, съ этой точки зрѣнія, не внимать со стороны догматиста къ ихъ трудамъ, можно бы было поставить ему въ вину; если бы здѣсь не приходилось становиться лицомъ къ лицу съ мыслью преосвящ. автора о весьма скромной роли разума въ раскрытіи догмата о Троичности: ибо можно предполагать, что именно эта мысль была скрытой пружиной, побудившей автора дать дѣлу указанную постановку. Но рѣчь о пониманіи преосвящ. Макаріемъ отношенія разума къ догмату о Троичности еще впереди. Въ предѣлахъ же, указываемыхъ поставленною задачею, нашъ богословъ, такъ сказать, превосходитъ самъ себя. Не знаешь, чему дивиться—той громадной эрудиціи, съ которою онъ здѣсь (какъ, впрочемъ, и въ другихъ нѣкоторыхъ отдѣлахъ догматики) приступаетъ къ дѣлу, или тому искусству, той замѣчательной отчетливости мысли, съ которыми онъ дѣлаетъ подборъ отеческихъ свидѣтельствъ, для подтвержденія того или другаго изъ своихъ частнѣйшихъ положеній. По прочтеніи историко-патристическихъ изслѣдованій преосвящ.

Макарія, ни на одну минуту нельзя сомнѣваться въ томъ, что до четвертаго вѣка, равно какъ и послѣ этого времени, вселенская Церковь всегда содержала догматъ о Св. Троицѣ и именно въ существѣ всегда такъ, какъ онъ опредѣленъ на Вселенскихъ Соборахъ. Можно иногда развѣ пожалѣть только объ излишнемъ обилии подраздѣленій и то пожалѣть не по объективнымъ соображеніямъ (не во имя раскрываемаго положенія), а по субъективнымъ (во имя облегченія труда читателя). Такъ, напримѣръ, можно пожелать, чтобы при разсмотрѣніи вопроса объ исхожденіи Св. Духа на основаніи свидѣтельствъ Св. Отцевъ и учителей Церкви, были опущены тѣ свидѣтельства, въ которыхъ упоминается объ исхожденіи Св. Духа *отъ Отца*, съ умолчаніемъ о томъ, что Онъ будто исходитъ отъ Сына (т. I, стр. 391), чего желаетъ и архим. Сильвестръ (т. II, стр. 425). Можно иногда пожалѣть также и о томъ, что нашъ догматистъ, вообще говоря, полемизирующий въ духѣ православія, <sup>1)</sup> не воздерживается иногда отъ восклицаній торжествующаго побѣдителя, въ родѣ, напримѣръ, слѣдующихъ: „нѣтъ, суетны всѣ усилія неправды затмить истину, когда она яснѣе солнца (стр. 417)“. Но эти восклицанія находятъ свое относительное извиненіе въ томъ, что авторъ, какъ сынъ своей школы, не могъ не заплатить дани традиціонному духу полемики православія съ лжемудрствующимъ Западомъ.

Но если преосвящ. Макарій съ очевидностью доказываетъ, что Церковь всегда мыслила о Богѣ именно *такъ* (т. е. какъ о Троичномъ въ Лицахъ), то архим. Сильвестръ въ своемъ историческомъ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ показываетъ, *почему* именно Она мыслила такъ. Тогда какъ преосвящ. Макарій на этотъ послѣдній вопросъ отвѣчалъ только вскользь, мимоходомъ и случайно, по силѣ естественной связи между двумя указанными вопросами, архим. Сильвестръ отвѣтъ на этотъ вопросъ ставитъ главною цѣлію. Онъ показываетъ,

<sup>1)</sup> Такъ, разсмотрѣвъ нѣсколько свидѣтельствъ, приписываемыхъ западными богословами Св. Отцамъ и учителямъ Церкви, которымъ на самомъ дѣлѣ они не принадлежатъ, преосвящ. Макарій замѣчаетъ: „не будемъ однако-жъ долѣе останавливаться на подобныхъ вставкахъ и подлогахъ: прежде ими пользовались иномыслищѣ писатели, и пользовались, можетъ быть, какъ-нибудь по недоразумѣнію, по ошибкѣ“... стр. 419.

какъ съ самыхъ первыхъ моментовъ жизни Церкви, догматъ о Св. Троицѣ сталъ облекаться въ разсудочныя и затѣмъ научно-философскія опредѣленія и формулы, пріобрѣтая такимъ образомъ характеръ общеобязательности не только въ силу внѣшняго авторитета, но и въ силу внутренней истинности. Часто говорятъ, что исторія не логика; что историческій процессъ развитія не всегда имѣетъ подъ собою внутренне-разумную основу. Но если это утвержденіе и можно иногда признать справедливымъ относительно жизни народныхъ массъ, то оно всегда несправедливо относительно жизни мысли—идей. Историческая судьба жизненной (по своему внутреннему существу) идеи есть всегда въ то же время ея логическое развитіе, и архим. Сильвестръ съ очевидностію оправдываетъ это положеніе, раскрывая историческую судьбу христіанскаго догмата о Троичности. Находясь въ Св. Писаніи только какъ бы въ зернѣ или зародышѣ, чуждая сначала всякихъ логическихъ опредѣленій; жизненная истина Троичности облекается въ своемъ дальнѣйшемъ историческомъ развитіи во всеоружіе научной истины. На первыхъ порахъ своего существованія научно богословствующая мысль, возбуждаемая чувствомъ живой вѣры въ Богопреданную истину, еще робко приподнимаетъ края завѣсы, скрывающей отъ взоровъ человѣческихъ внутреннюю жизнь Тріединого Бога. Здѣсь еще слабо и неотчетливо намѣчаются основныя черты ученія о Св. Троицѣ съ его трансцендентальной стороны. Мысль еще твердо держится историческихъ основъ, какъ-бы боясь заблудиться, удалившись отъ нихъ, и мало вдается въ метафизику вопроса. Точкою отправленія является Христосъ, какъ историческая личность и Св. Духъ, проявившійся въ домостроительствѣ церкви. О первомъ учатъ, что Онъ есть отличный отъ Бога Отца предвѣчный Сынъ Божій; о Второмъ что онъ есть Ипостась единого Божества съ Отцемъ и Сыномъ Личныхъ отношеній лицъ Св. Троицы касаются мало. На слѣдующей ступени (у апологетовъ 2-го вѣка) мысль идетъ нѣсколько дальше. Выходя изъ историческаго факта воплощенія Бога Слова, какъ Ипостаси отличной отъ нерожденнаго и неизреченнаго Бога, апологеты обращаютъ свой взоръ на всѣ давно — минувшія судьбы домостроительства Божія, восходя до

самаго начала творенія, и вездѣ въ нихъ замѣчаютъ дѣйствія этого-же Слова, какъ такого рода дѣйствія, которыя свойственны Ему одному и отличаютъ Его отъ Отца Его. Оно — это Слово — было посредникомъ въ твореніи Богомъ міра, равно какъ и въ Его откровеніи въ мірѣ: ибо, — разсуждали апологеты, — Божественное существо, вслѣдствіе своей необъятности и безпредѣльности, не можетъ безъ противорѣчія самому себѣ проявлять себя въ конечныхъ и ограниченныхъ формахъ. Такимъ образомъ, апологеты не колеблясь признаютъ Ипостасное существованіе Слова со времени Его выступленія изъ нѣдръ Божества для творенія міра. Но домірная жизнь Слова въ нѣдрахъ Отчихъ не вполне точно опредѣлена въ это время. Поставляя, вслѣдствіе случайнаго сцѣпленія мыслей, рожденіе Сына — Слова въ связь съ назначеніемъ Его быть посредникомъ при твореніи міра и, такимъ образомъ, привязывая къ опредѣленному моменту времени Ипостасное явленіе Его въ рожденіи, апологеты 2-го вѣка естественно должны были предположить особенный образъ Его вѣчнаго существованія % рожденія, отличный отъ того, какой приняло Слово по рожденіи. Тогда какъ временное рожденіе Слова отъ Бога ясно и выпукло представлялось имъ подъ образомъ явленія во внѣ внутреннего слова нашей мысли, или въ видѣ перехода свѣта отъ одного свѣтильника къ другому: предшествовавшее, домірное и вѣчное существованіе Его мыслилось весьма неопредѣленно, такъ что личность Слова до рожденія являлась тусклою и какъ бы слитою съ Богомъ въ одномъ внутреннемъ, нераздѣльномъ единствѣ. Это различіе касается, впрочемъ, только образа существованія Слова до рожденія и по рожденіи, а не самаго существа Его. Пребывая сначала въ лонѣ Отчемъ въ неявленномъ или закрытомъ видѣ, а потомъ явивъ Себя вовнѣ, оно остается въ томъ и другомъ случаѣ равнымъ себѣ присущимъ Богу Словомъ, второю Ипостасью Св. Троицы. Такимъ образомъ, уже апологеты 2-го вѣка признавали — одни болѣе, другіе менѣе ясно вѣчное Ипостасное, соприсносущее Сына съ Отцемъ. Между тѣмъ какъ одни изъ апологетовъ 2-го вѣка заботились главнымъ образомъ о разъясненіи Ипостаснаго различія Сына отъ Отца, другіе (апологеты-антигностики)

настаивали на единствѣ Божескихъ Лицъ. Они доказывали, что Слово не есть что-либо временное и тварное или стороннее по отношеніи къ Богу; но что Оно по бытію своему совѣчно Самому Богу, существуетъ нераздѣльно въ самомъ существѣ Божіемъ и есть даже совершенно одно съ этимъ существомъ, слѣдовательно, есть по существу своему Богъ. — Какъ Слово до воплощенія Его во Христѣ усвоился опредѣленный кругъ дѣятельности (твореніе, откровеніе Бога въ богоявленіяхъ), такъ и Духу святому приписывалось въ общемъ планѣ Божественнаго домостроительства особое дѣйствіе—глаголаніе чрезъ пророковъ. Духа Святаго, для характеристическаго отличенія Его личности, апологеты обыкновенно называли „Пророчесственнымъ Духомъ“. Такимъ образомъ выдѣлялся специальный кругъ фактовъ, требовавшихъ, для своего объясненія, признанія особой Ипостасной личности въ Божествѣ, кромѣ двухъ другихъ. Исповѣдавъ Ипостасное существованіе третьяго лица Св. Троицы, апологеты признавали *единство* всѣхъ трехъ Лицъ „въ силѣ и различіе въ порядкѣ (Аѳинагоръ)“. Св. Духъ наравнѣ съ Отцомъ и Сыномъ признается предметомъ вѣрованія и благоговѣйнаго чествованія; но Отецъ поставляется на первомъ мѣстѣ, Сынъ на второмъ, Духъ Св. на третьемъ. — Но тогда какъ въ первомъ періодѣ развитія догмата о Троичности неясно опредѣлялась домірная жизнь и внутреннее взаимоотношеніе троичныхъ Лицъ; у отцевъ и учителей дальнѣйшаго періода, излагавшихъ ученіе о Троицѣ всегда въ виду вопроса о единствѣ Божіемъ, точнѣе опредѣлялось домірное внутреннее отношеніе Божескихъ Лицъ, а равно и то, что есть собственно различнаго въ лицахъ и въ какомъ отношеніи это различное стоитъ къ Ихъ единству. Такъ Тертуліанъ, различая подобно предшественникамъ вѣчное существованіе Сына внутри Божества въ видѣ внутренняго Слова (λόγος ἐνδιάθετος) и проявленіе Его во внѣ въ мірѣ, въ видѣ внѣшняго, произнесеннаго членораздѣльнымъ голосомъ, Слова (λόγος προφορικός), дѣлаетъ весьма удачную попытку приблизить; насколько возможно, къ человѣческому пониманію самый образъ вѣчнаго происхожденія и существованія въ Богѣ второй Ипостаси-Слова. Средствомъ для осу-

ществленія этой цѣли для Тертуліана, какъ извѣстно, служила аналогія Божества съ нашимъ духомъ. Какъ мыслящій духъ нашъ всегда облакаетъ свою мысль въ слово, которое, дѣлаясь отображеніемъ того, что происходитъ въ мысли, становится чѣмъ то инымъ по отношенію къ ней, какъ-бы вторымъ по ней и неразлучнымъ ея собесѣдникомъ (conlocutor): такъ и Божественный разумъ отъ вѣчности и вѣчно переходитъ съ своимъ совершеннѣйшимъ и дѣйствительнѣйшимъ бытіемъ въ Слово, Которое отъ вѣчности служитъ совершеннѣйшимъ образомъ разума или Его собесѣдникомъ и слѣдовательно, такъ же дѣйствительнымъ и Ипостаснымъ, какъ Онъ Самъ. Но, существуя отъ вѣчности въ Богѣ, какъ Его внутреннее Слово, Сынъ Божій, только по выходженіи своемъ изъ Бога для творенія, открылъ Себя, по мысли Тертуліана, какъ Сынъ, — открылъ въ такомъ особенномъ видѣ, въ какомъ доселѣ не сущесвуетъ, пребывая въ лонѣ Божіемъ. Какъ рожденіе Сына, или — что тоже выходженіе Его изъ Бога для творенія міра Тертуліанъ поставляетъ на рубежѣ временъ; такъ и подъ исхожденіемъ Духа Святаго отъ Отца онъ разумѣлъ не что иное, какъ только временное выступленіе Его изъ Божества въ міръ, гдѣ Онъ послѣ Сына имѣлъ занять мѣсто Его въ Церкви, сдѣлавшись Его намѣстникомъ (хотя, относя исхожденіе Духа къ временному домостроительству, Тертуліанъ соединялъ этотъ образъ представленія съ мыслию о вѣчномъ существованіи Духа въ Богѣ въ особеннѣйшимъ внутреннемъ видѣ; подобно внутреннему существованію λόγος α ἐνδιαθετός въ вѣдрахъ Отчихъ). Но, утвердивъ Ипостасное существованіе Божескихъ Лицъ, Тертуліанъ сталъ искать различія этихъ Лицъ по преимуществу *въ самомъ существѣ Божіемъ*, а не въ образѣ существованія этого существа. При такой постановкѣ вопроса, для соглашенія троичности Лицъ въ Божествѣ съ Его единствомъ, оставалась одна возможность — включить сына и Св. Духа въ существѣ Отца, чѣмъ, очевидно, искажалась истина равносущія троичныхъ Лицъ. Въ предѣлахъ, намѣченныхъ Тертуліаномъ, съ большими или меньшими, но во всякомъ случаѣ несущественными отклоненіями, вращалась богословствующая мысль и



другихъ отцевъ и учителей этого періода, <sup>1)</sup> оставивъ въ наслѣдіе временамъ послѣдующимъ задачу согласить совершенное торжество троичныхъ Лицъ по существу съ ихъ личными различіями, перенесенными изъ существа (гдѣ ищеть ихъ мысль настоящаго періода) на ихъ чисто личныя отношенія, опредѣляемые *образомъ ихъ личнаго существованія*. — Унаслѣдовавъ указанную задачу, отцы и учителя четвертаго вѣка употребили много ума и энергіи для ея разрѣшенія и, какъ извѣстно, блестяще выполнили, такъ сказать, самою исторіею возложенное на нихъ дѣло (третій періодъ). Они дали точное опредѣленіе полнаго и безусловнаго единосущія троичныхъ Лицъ, съ одной стороны, и — съ другой Божественныя Ипостаси не мыслятся теперь какъ-бы погруженными въ существо Отца или слитыми съ Нимъ (какъ это мы видѣли у первыхъ апологетовъ); не мыслятся онѣ и какъ бы частями Божественнаго существа; не мыслятся Онѣ и и особыми существами или обособленными сущностями на подобіе того, какъ и чѣмъ являются люди, происходящіе и состоящіе изъ одной природы человѣческой: онѣ мыслятся какъ *разные, образы виды* (св. Аѳанасій), или *облики* (св. Василій Великій) одного и того же Божества, — образы или облики, различные сами въ себѣ *по своему особенному способу существованія*, но неразличныя и тождественныя къ ихъ сущности, которая у нихъ одна и даже т. е. единое и

---

<sup>1)</sup> Такъ, Иполитъ также переноситъ различіе между Отцемъ и Сыномъ на самое Божественное существо, отличая въ немъ противоположныя предикаты — нерожденность *по Божеству* (личное свойство Отца, и рожденность *по Божеству* (личное свойство Сына) и, такимъ образомъ, подчиняя Сына Отцу не только по личнымъ отношеніямъ, но и по самому Божеству. — Оригенъ, обогатившій кругъ богословскихъ идей глубокими разъясненіями представленія о второй Ипостаси Св. Троицы, какъ о *Сынѣ* (а не какъ о *Словѣ*, каковой образъ употребляли обыкновенно до него), подобно своимъ предшественникамъ, погрѣшаетъ противъ равносущія Божескихъ лицъ. Онъ сравниваетъ Лица Св. Троицы съ кругами различной величины, въ которыхъ два меньшіе (Сынъ и Св. Духъ) заключаются въ большемъ (Отцѣ), какъ его части. Признавая Сына и Св. Духа особенными по отношенію къ Отцу субъектами, съ особымъ самосознаніемъ и особенною волею, Оригенъ въ тоже время представлялъ Ихъ сознаніе и волю не чѣмъ инымъ, какъ олицетвореніемъ и воплощеніемъ сознанія и воли Бога Отца и, развивая отсюда дальнѣйшія слѣдствія, подчинялъ Сына и Св. Духа Богу Отцу не по личнымъ отношеніямъ и бытію, а по самому. Ихъ существу

нераздѣльное Божеское естество. Ипостасныя различія въ единомъ существѣ мыслятся не какъ что либо случайное и переходящее, а какъ вѣчное и неизмѣнное, безъ перехода одного вида въ другой, почему и необходимо предполагають собою существованіе въ Божествѣ трехъ истинныхъ и дѣйствительныхъ Лицъ, а не одного только Лица, переходящаго чрезъ разные виды или формы. Понятіе о непереходности ипостасныхъ свойствъ связано съ представленіемъ извѣстнаго рода противоположенія этихъ свойствъ. Нерожденность и отчество исключительно принадлежать Отцу, рожденіе и сыновство — Сыну, а исходность — Св. Духу; потому что, тогда какъ Отцу принадлежать нерожденность и отчество, Ему совершенно чужды рожденность или сыновство, и Сыну, тогда какъ Онъ исключительно обладаетъ свойствомъ рожденности и сыновства, совершенно чужды нерожденность или отчество, а также и Духу Св., при исключительномъ обладаніи Имъ свойствомъ исходности, одинаково чужды какъ нерожденность или отчество, такъ и рожденность или сыновство. Такъ опредѣляются Ипостасныя Лица сами въ себѣ и въ Ихъ отношеніи къ сущности. Но будучи истинными и дѣйствительными Лицами, т. е. обладая каждое своимъ особеннымъ самосознаніемъ, самочувствіемъ и самоопредѣленіемъ и, такимъ образомъ, представляя Собой три ума, три воли и три чувства, Божескія Ипостаси тѣмъ не менѣе сохраняють нерасторжимымъ свое внутреннее единство, ибо сохраненіе внутренняго единства обусловлено характеромъ самыхъ ипостасныхъ различій. Дѣло въ томъ, что Сынъ Божій и Духъ Св., именно въ силу Своихъ личныхъ свойствъ (рожденности и исходности), находятся во всегдашней внутренней зависимости отъ Бога Отца, какъ вѣчной виновной причины Своего личнаго бытія, и, вслѣдствіе этого, не смотря на тройственность своего сознанія, чувства и желанія, являютъ какъ бы одинъ и тотъ же разумъ, одно и тоже чувство, одну и ту же волю и дѣйствіе. Такимъ образомъ были утверждены два основоположенія, въ которыхъ лежитъ центръ тяжести православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца (но „не и отъ Сына“, какъ учать Церкви Западныя) — неизмѣняемость и непереходность ипостасныхъ различій Божескихъ Лицъ,

а также *единочашіе въ Троицѣ, сосредоточенное въ отца при зависимости отъ него по бытію Сына и Св. Духа*. Въ самомъ дѣлѣ, если ипостасныя свойства не переходятъ съ одного Лица Св. Троицы на другое, то отчее свойство быть виновническимъ началомъ личнаго бытія двухъ остальныхъ Божескихъ Ипостасей, не можетъ быть перенесено и на Сына; а это именно и дѣлаютъ защитники *Filioque*. И если нѣкоторые изъ Отцевъ и учителей четвертаго, равно какъ и послѣдующихъ вѣковъ употребляютъ формулу *Filioque* или *per Filium*, то это выраженіе, на основаніи ихъ собственнаго яснаго ученія въ другихъ мѣстахъ, слѣдуетъ понимать или какъ указаніе *на единосушіе Божескихъ Лицъ* въ силу котораго все, принадлежащее Божественному существу Отца, принадлежитъ и существу Сына и Св. Духа), или на *домостроительство*, по планамъ котораго Духъ св. ниспосылается тварямъ чрезъ Сына), или, наконецъ, какъ простой образъ или тропъ, по которому Духъ св., происходящій по бытію Своему отъ отца, какъ Своего первоисточника, представляется въ Своемъ нисхожденіи изъ глубины Божественнаго существа въ міръ для освященія людей, какъ-бы проходящимъ, на подобіе дыханія, чрезъ уста Сына, нераздѣльно съ которымъ Онъ вѣчно сопребываетъ (по существу), на которомъ онъ почиваетъ, какъ внутренній и собственный Ему Духъ и при посредствѣ котораго одного онъ ниспосылается въ міръ <sup>1)</sup>.

Въ поставленную нами задачу не входитъ слѣдить за разборкою нашими догматистами свидѣтельствъ, о которыхъ ведется споръ у насъ—православныхъ съ защитниками *Filioque*. Мы имѣли въ виду показать и доказать, что тогда какъ преосвящ. Макарій въ своей системѣ просто прослѣживаетъ нить преданія церковнаго, какъ свидѣтельство о непрестанномъ сохраненіи въ Церкви *вѣры* въ пр. Троицу, архим. Сильвестръ вводитъ читателя въ духъ церковнаго разумнѣя догмата и знакомитъ съ процессомъ его *научно-богословской обработки и формулировки*. А этой цѣли своей мы,

<sup>1)</sup> Въ такомъ, напримѣръ, смыслѣ архим. Сильвестръ объясняетъ одно не совсемъ ясное мѣсто у Кирилла Александрійскаго (т. II, стр. 502—503) и одно мѣсто у св. Епифанія (стр. 464).

какъ намъ кажется, и достигли, изложивъ въ основныхъ моментахъ тотъ историко-діактическій процессъ, которымъ вырабатывается догматъ въ Церкви и который изложенъ въ системѣ архим. Сильвестра съ обстоятельностью и отчетливостію, не оставляющихъ желать большаго. Замѣтимъ только (въ предупрежденіе могущаго возникнуть у читателя недоумѣнія), что архим. Сильвестръ отнюдь не смѣшиваетъ живую вѣру Церкви въ Св. Троицу съ научно-богословскимъ раскрытіемъ догмата о Троичности и что, поэтому, когда онъ изображаетъ *постепенное* уясненіе и опредѣленіе догмата, то этимъ отнюдь не хочетъ сказать, чтобы Церковь когда-либо не содержала этой жизненной истины: въ научно-богословскомъ сознаніи представителей Церкви догматъ, какъ научная истина, опредѣлялся и формулировался дѣйствительно *постепенно*, но въ живомъ сознаніи Церкви, какъ предметъ вѣры, онъ содержался *всегда*.

На очереди стоитъ теперь вопросъ о томъ, каково должно быть, по воззрѣніямъ преосвящ. Макарія и архим. Сильвестра, нормальное отношеніе разума къ догмату о Св. Троицѣ. Тотъ и другой изъ указанныхъ догматистовъ посвящаютъ этому предмету по отдѣльному трактату: первый—краткій (т. I, стр. 262—270), второй—пространный (т. II, стр. 585—626). Преосвящ. Макарій, прежде установки положительнаго взгляда на отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ разуму, занимается опроверженіемъ ложныхъ мнѣній касательно этого предмета, каковыя мнѣнія онъ подраздѣляетъ на двѣ группы. Къ первой онъ относитъ мнѣнія о томъ, будто ученіе о Св. Троицѣ, противорѣча самому себѣ, противорѣчатъ и здравому разуму; ко второй—мнѣнія, будто ученіе о Тріединомъ Богѣ совершенно постижимо для разума. Въ опроверженіе перваго рода мнѣній преосв. авторъ замѣчаетъ, что: а) противорѣчія въ ученіи о Тріединомъ Богѣ нѣтъ, ибо Богъ единъ въ одномъ отношеніи (по существу), а Троиченъ—въ другомъ (въ Лицахъ), б) мы даже не можемъ судить о томъ, противорѣчитъ-ли истина Троичности нашему разуму, ибо эта истина безусловно выше нашего пониманія, и с) наконецъ, какъ ученіе, сообщенное Богомъ истины, ученіе о Св. Троицѣ не можетъ не быть

признано всякимъ здравымъ разумомъ за истину, чуждую всякаго противорѣчія. Защитники втораго рода ложныхъ мнѣній приводятъ въ свое оправданіе слѣдующія основанія: 1) слѣды догмата о Троичности находятся во многихъ древнихъ религіяхъ; 2) понятія о Божеской Троичности находятся у философа Платона; и 3) что нѣкоторыя умственные соображенія дѣйствительно уясняютъ возможность и даже необходимость Троичности Лицъ въ единомъ Богѣ. Въ виду этого преосвящ. Макарій отвѣчаетъ на первый аргументъ, что: а) въ языческихъ религіяхъ многозаимствованнаго изъ истинной религіи, что: б) такова именно истина Троичности и что: с) эта истина въ языческихъ религіяхъ слишкомъ блѣдна сравнительно съ истиннымъ ученіемъ о Св. Троицѣ. На второй аргументъ преосвящ. Макарій замѣчаетъ, что: а) Платонъ говорилъ о Троицѣ не отчетливо, б) что между его ученіемъ о трехъ или четырехъ богахъ и христіанскимъ ученіемъ о Св. Троицѣ нѣтъ ничего общаго и с) что спутанность его понятій объ этомъ предметѣ даетъ основаніе заключить, что онъ заимствовалъ ученіе о Троицѣ и заимствовалъ, вѣроятно, изъ книгъ ветхаго завѣта. Наконецъ, противъ третьяго аргумента преосвящ. Макарій прямо замѣчаетъ, что изъяснять Троицу даже при помощи лучшаго изъ умственныхъ соображеній (въ Богѣ различается *разумніе, желаніе и общее начало* того и другаго) значить прямо исказать христіанское ученіе о Ней. Опровергнувъ ложныя мнѣнія, преосвящ. Макарій устанавливаетъ мнѣніе *истинное* и именно, считаетъ умѣстными аналогіи, образы преестественной Троицы въ мірѣ, при чемъ, однако, замѣчаетъ, что „мы должны твердо помнить, что всѣ они безконечно отстоятъ отъ первообраза, могутъ только отчасти напоминать его, но далеко не объясняютъ и что, потому, ими надобно пользоваться съ крайнею осторожностію и благоразуміемъ (269)“. Можно кое-что замѣтить по поводу отрицательной стороны изложенныхъ соображеній преосв. Макарія; можно, напримѣръ, усумниться въ пригодности ходячаго въ прежнее время мнѣнія, будто языческія религіи и древніе философы заимствовали изъ откровенія ученія о Троичности, ибо въ настоящее время находятъ возможнымъ объяснять присутствіе въ религіи высокихъ истинъ инымъ образомъ; можно также, на-

примѣръ, счесть простою перестановкою вопроса то разъясненіе, что Троичный Богъ единъ въ одномъ отношеніи а Троиченъ — въ другомъ и т. д.; но для насъ важно не опроверженіе преосвящ. Макаріемъ ложныхъ мнѣній, а основа его положительнаго взгляда на нормальное отношеніе разума къ догмату о Св. Троицѣ. Что-же касается этой стороны его взгляда, то безъ долгихъ разсужденій ясно, что участіе разума низводится имъ до возможнаго minimum'a: не только измыслить догматъ о Троицѣ, но и выразумѣть догматъ, уже открытый, сколько нибудь ясно разумъ не можетъ. Правда, по мысли преосв. Макарія, мы имѣемъ напоминаніе о Св. Троицѣ въ нѣкоторыхъ предметахъ міра. Но если всмотрѣться въ перечисляемые нашимъ богословомъ аналогіи и образы, то легко замѣтить, что онъ смотрѣлъ на нихъ именно какъ на простыя напоминанія, а отнюдь не какъ на точки отправления и пути для мысли, стремящейся уяснить сколько нибудь сокровенное таинство Св. Троицы. Въ однихъ изъ этихъ образовъ и подобій тріединство имѣетъ не существенное значеніе для самыхъ предметовъ, а является просто внѣшнимъ случайнымъ признакомъ; въ другихъ, хотя тріединство является неслучайнымъ признакомъ, а принадлежитъ самому существу предмета; но тройственность и единство не стоятъ во внутренней логической связи, не обуславливаютъ другъ друга (таковы всѣ безъ исключенія сравненія изъ міра физическаго и изъ духовнаго тѣ, въ которыхъ тройственность совершенно внѣшняя, механически-численная, чуждая внутренняго объединенія, на примѣръ: сознаніе, познаніе, желаніе; умъ, воля и память и т. д.). Живой мысли привязаться, такимъ образомъ, къ этимъ аналогіямъ троичности очень трудно и даже благоговѣйно-пытливому уму христіанина, по просмотрѣ приводимыхъ преосвящ. Макаріемъ сравненій, ничего другаго не остается, какъ послѣдовать руководственному наставленію одного изъ богомудрыхъ отцевъ (Григорія Назіанзена) и „остановившись на немногихъ реченіяхъ, имѣть руководителемъ Духа и какое озареніе получено отъ Него, то сохраняя до конца, съ нимъ, какъ съ искреннимъ сообщникомъ и собесѣдникомъ проходить настоящій вѣкъ (у Сильвестра, т. II, стран.

592 прим.)<sup>1</sup>. А между тѣмъ умъ жаждетъ пищи и хочетъ сдѣлать сокровище вѣры предметомъ мысли.

Не могъ, конечно, не противорѣча своей основной точкѣ зрѣнія, остановиться на этомъ архим. Сильвестръ. И онъ дѣйствительно не остановился, хотя, какъ увидимъ, и онъ оставляетъ желать кое-чего. Начнемъ съ того, что, по его воззрѣніямъ, мы не только „можемъ безъ противорѣчія себѣ принять и усвоить своимъ разумомъ догматъ о Св. Троицѣ, но можемъ даже отчасти уяснить и приблизить его къ своему разуму посредствомъ аналогическаго пути познанія (590—591)“<sup>2</sup>. Но само собой понятно, что онъ не могъ признать пригодными для указанной цѣли тѣ далекія отъ сущности предмета аналогіи, съ которыми главнымъ образомъ мы встрѣчаемся у преосвящ. Макарія<sup>1</sup>). Соотвѣтствующею своей цѣли онъ признаетъ только аналогію духа человѣческаго, — ту самую, которая служитъ опорой для всѣхъ представленій нашей мысли о Богѣ, какъ высочайшемъ и личномъ Духѣ. Показавъ, какъ пользовались этою аналогіею Іустинъ (*умъ, слово и отношеніе между тѣмъ и другимъ*) и Августинъ (*умъ, самопознаніе и любовь*<sup>2</sup>) и др., арх. Сильвестръ замѣчаетъ, что указанныя послѣднимъ учителемъ церкви аналогіи „далеко не могутъ быть признаны удачными (стр. 598)“ и предлагаетъ иную аналогію, основывающуюся на позднѣйшей психологіи. Именно; онъ указываетъ на то, что въ духѣ человѣческомъ, при его духовномъ единствѣ, существуютъ три, такъ сказать „центральныя сосредоточенія личнаго бытія — разумъ, воля и чувство, изъ каковыхъ силъ каждая представляетъ собою нѣчто особое и отдѣльное, но въ тоже время владѣетъ одною общею духовною сущностію, такъ что, хотя разумъ и есть по преимуществу разумъ или сознаніе, но онъ всегда проникается и волею и чувствомъ, и воля, хотя по преимуществу есть хотѣніе, но она всегда проникается сознаніемъ и чувствомъ, равно какъ и самое чувство, хотя есть по преимуществу

<sup>1</sup>) Поэтому архим. Сильвестръ полагаетъ, что цитированное нами выше изреченіе Назіанзена (въ контекстѣ) сказано именно въ виду этихъ внѣшнихъ аналогій.

<sup>2</sup>) Точнѣе: *esse, scire, velle*. Ср. „въ шестомъ чтеніи о Богочеловѣчествѣ“ Владиміра Соловьева. „Правосл. Обозрѣніе“ 1878 г. Т. III, стр. 152—153.

чувство, но никогда не бываетъ чуждо въ своей природѣ ни сознанія, ни хотѣнія (598—599)“. На эту аналогію можно, очевидно, смотрѣть какъ на кульминаціонный пунктъ въ Сильвестровомъ уясненіи ученія о Св. Троицѣ. Между тѣмъ въ ней (аналогіи) не трудно разглядѣть, такъ сказать, Ахиллесову пятую. Дѣло въ томъ, что опираясь на нее, умъ постоянно будетъ имѣть искушеніе представлять одно Лице Св. Троицы по преимуществу волящимъ, другое — познающимъ, третье — чувствующимъ. Въ виду этого указанной аналогіи можно предпочесть тѣ аналогіи, которыя опираются на троякой формѣ бытія цѣльнаго, субъективнаго духа (а не на отдѣльныхъ его силахъ. (Съ формулировкой такой аналогіи можно познакомиться, наприм., въ цитованномъ уже нами чтеніи о Богочеловѣчествѣ, въ которомъ авторъ со свойственнымъ ему глубокомысліемъ и отчетливостію различаетъ три слѣдующихъ формы бытія духа: *духъ въ себѣ*, потенциально заключающій все свое собственное содержаніе, свою сущность или идею, опредѣляющую его индивидуальный характеръ, *духъ, проявляющій дѣйствительно свое содержаніе или сущность* (т. е. духъ въ своемъ феноменальномъ существованіи); наконецъ, духъ утверждающій это проявленное содержаніе, какъ свое — *духъ самосознающій* (стр. 141—143). Но какъ бы то ни было, несомнѣнно, что архим. Сильвестръ признаетъ большее значеніе за аналогическимъ способомъ познанія св. Троицы. Только этотъ способъ, уясняя намъ отчасти таинство Св. троицы, даетъ возможность облекать въ наши мысленные образы или переводить на языкъ нашей мысли то, что сообщается намъ откровеніемъ. Тѣмъ не менѣе, и при помощи этого способа познанія, нашъ разумъ не только не пришелъ бы самъ собою къ истинѣ Св. Троицы, но не можетъ *вполнѣ* познать ее, послѣ того какъ она открыта. Итакъ, по мысли архим. Сильвестра, въ ученіи о Св. Троицѣ есть нѣчто доступное разумнію и нѣчто совершенно непостижимое. Казалось бы, при такомъ положеніи дѣла, весьма умѣстнымъ поставить принципиальный вопросъ о томъ, гдѣ же пролегаетъ та пограничная линія, которая отдѣляетъ постижимое въ ученіи о Св. Троицѣ отъ непостижимаго. Но мы напрасно стали бы искать у архим. Сильвестра столь



желаннаго *принципiальнаго* рѣшенія этого вопроса. Мы найдемъ въ его системѣ опроверженія крайнихъ воззрѣній на мѣру познаваемости Божественной Троицы, *проявившихся у нѣкоторыхъ богослововъ и философовъ на Западѣ*, — опроверженія, которымъ нельзя отказать въ удачности. Найдемъ положительные (догматическія) утвержденія, что есть въ ученіи о Св. Троицѣ нѣчто непознаваемое. Но философско-психологическаго уясненія того, какая именно сторона и въ силу какихъ субъективныхъ или объективныхъ условій должна остаться для смертныхъ сыновъ земли на вѣки непостижимой — этого мы не найдемъ. А между тѣмъ не со вчерашняго, конечно, дня были попытки разрѣшить этотъ вопросъ принципiально. Тотъ же философъ, который указалъ вышеприведенную, болѣе удачную, по нашему мнѣнію, аналогію Св. Троицы, утверждаетъ, напримѣръ, что „разумъ, какъ разумъ, можетъ постигать только логическую сторону существующаго, его понятія (λογος) или общее отношеніе ко всему, а никакъ не само это существующее въ его непосредственной, единичной и субъективной дѣйствительности (стр. 150)“. Различая, такимъ образомъ, въ предметѣ *объективную, мыслимую* сторону отъ стороны *подлежательной, субъективной* — непроницаемой для разума, указанный философъ говоритъ, что истина тріединства „не только вполне понятна съ логической стороны, но и основана на общей логической формѣ, опредѣляющей всякое дѣйствительное бытіе (стр. 151)“, что идея тріединства есть „столько же истина умозрительнаго разума, какъ и откровенія (147)“; хотя, съ другой стороны, „тріединство, будучи дѣйствительнымъ и существеннымъ отношеніемъ живыхъ субъектовъ, будучи *внутреннею* жизнью сущаго, не можетъ быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими опредѣленіями разума (150)“. И нельзя сказать, чтобы это были только смѣлыя утвержденія; нѣтъ, мы видимъ, что положеніе о мыслимости тріединства съ *объективной стороны* нашъ философъ оправдываетъ дѣйствительными разъясненіями, разумительными даже для не слишкомъ философскаго ума. Какъ бы то ни было, но когда изъ устъ представителя философіи слышится заявленіе разума, что „Божество въ небѣ и былинка на землѣ одинаково непостижимы и одинаково

постижимы“, представитель богословія, уже въ безмолвіи остановившійся предъ непостижимою стороною христіанскаго тайнства Св. Троицы, не для себя, но для другихъ, не долженъ довольствоваться простымъ утвержденіемъ: „здѣсь предѣлъ того, что херувимы закрываютъ крыльями <sup>1)</sup>“... Этимъ мы заканчиваемъ изученіе въ обѣихъ системахъ трактатовъ о Троичности.

*(Продолженіе будетъ).*

*А. Введенскій.*

---

<sup>1)</sup> Изреченіе св. Аѳанасія у архим. Сильвестра т. II, стр. 585.

## Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ высокопреосвященнаго Макарія и архимандрита Сильвестра \*).

Приступая къ сравнительному изученію оставшихся частей разсматриваемыхъ нами системъ, мы намѣреваемся быть краткими и коснуться лишь существенныхъ различій, такъ какъ полагаемъ, что изъ предыдущаго уже можно усмотрѣть основной характеръ, духъ и направленіе той и другой системы. Начинаемъ напоминаніемъ о томъ, что архим. Сильвестръ трактатомъ о Троичности уже закончилъ *первую часть* своего труда, тогда какъ преосвящ. Макарій закончилъ этимъ трактатомъ только *первый отдѣлъ* первой части своей системы. Это, однако, не помѣшало нашимъ догматистамъ быть параллельными въ ближайшихъ отдѣлахъ своихъ трудовъ: оба они сначала разсматриваютъ догматъ о твореніи, а затѣмъ—догматъ о Промыслѣ.

Итакъ, на очереди вопросъ о твореніи міра. Крупное внѣшнее различіе въ трактатахъ, посвященныхъ въ обѣихъ догматикахъ этому вопросу, состоитъ въ томъ, что преосв. Макарій вводитъ въ трактатъ о твореніи то, что архим. Сильвестръ разсматриваетъ въ слѣдующемъ трактатѣ (т. е. въ трактатѣ о Промыслѣ)—именно, вопросы: а) о первобытномъ состояніи чловѣка, и б) о самовольномъ паденіи и слѣдствіяхъ паденія чловѣка. Это различіе не случайно. Причина его та, что преосвящ. Макарій, при своей постановкѣ вопроса о Промыслѣ, какъ *общемъ*, не связанномъ съ такимъ или инымъ положеніемъ чловѣка, *отношеніи* къ нему Бога, естественно не могъ дать въ самомъ трактатѣ о Промыслѣ мѣста указаннымъ вопросамъ, тогда какъ архим.

\*) Окончаніе. См. Мартовскую книжку Чтенія въ общ. люб. дух. просвѣщенія.

Сильвестръ, рассматривающій догматъ о Троичности въ связи съ историческою судьбою человѣка, наоборотъ, не могъ не включить эти вопросы, какъ существенныя составныя части, въ главу о Богѣ Промыслителѣ. Въ этомъ,—замѣтимъ между прочимъ,—можно также усматривать преимущество плана, избраннаго архим. Сильвестромъ. При раскрытіи *общаго* ученія „о виновническомъ началѣ міра“, архим. Сильвестръ идетъ дальше своего предшественника въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, основываясь на словахъ Маккавейки: *яко отъ несущихъ (ἐξ οὗχ ὄντων) сотвори сѧ Богъ* (2 Макк. 7, 28), онъ устанавливаетъ болѣе точную формулу міротворенія—„Богъ сотворилъ міръ *не изъ чего-либо*“, каковою формулою устраняется всякая возможность предполагать, будто бы *ничто*, Платоново *μὴ ὄν*, послужило субстратомъ міра. Преимущество этой формулы нашъ богословъ доказываетъ твердымъ экзегезомъ, выясненіемъ содержащихся въ той и другой формулѣ понятій и ссылкой на отеческія свидѣтельства (стр. 12 и 37—39). Во-вторыхъ, установивъ общую мысль древне-отеческаго ученія о міротвореніи („міръ измѣнивъ и условенъ, слѣдовательно, не вѣченъ—сотворенъ“), архим. Сильвестръ оправдываетъ ее соображеніями здраваго разума, при чемъ входитъ въ обстоятельный разборъ атомистическихъ, пантеистическихъ и материалистическихъ теорій образованія міра, появившихся въ древнее и новое время. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ положительнымъ раскрытіемъ догматической истины, архим. Сильвестръ даетъ обстоятельное научное оправданіе ея. Наковецъ, онъ старается уяснить психологическую возможность представить твореніе міра, чего мы опять не находимъ у преосв. Макарія. „Чтобы представить возможнымъ происхожденіе міра, говоритъ онъ, для насъ достаточно знать, что Богъ отъ вѣчности имѣлъ въ своемъ умѣ мысли о мірѣ, со всѣми его вещами и существами, и что, при своемъ всемогуществѣ, Онъ обладалъ всѣмъ, что нужно для осуществленія ихъ на дѣлѣ. А какъ именно эти мысли обратились въ самыя вещи и существа, это, конечно, навсегда должно составить для нашего разума тайну непонятную и непроницаемую. Тѣмъ не менѣе это не должно давать намъ права отрицать возможность ея прінятаго самаго факта его происхожденія

(стр. 56)<sup>4</sup>. Итакъ, говоримъ, архим. Сильвестръ сводитъ и положительное уясненіе догматической истины и результаты полемики съ ложными теоріями къ единству цѣльнаго представленія. Можетъ иной читатель пожалѣть развѣ о томъ, что богословъ оставляетъ его въ самую, такъ сказать, критическую минуту и не указываетъ ни одного способа мыслить переходъ Божественныхъ идей о мірѣ въ реальныя вещи. А между тѣмъ богословъ, развѣ вставшій на путь уясненія психологической возможности представить міротвореніе, могъ бы, не оскорбляя истины, пройти по этому пути далѣе<sup>1</sup>).

Раскрывъ ученіе о твореніи міра Богомъ „не изъ чего-либо“, арх. Сильвестръ переходитъ къ обоснованію догмата о „начальности или временности міротворенія“. Вопросъ о твореніи міра *во времени*, какъ извѣстно, принадлежить къ числу тѣхъ проблемъ, которыя служатъ, такъ сказать, Прокрустовымъ ложемъ богословствующей мысли. Древній хитрецъ, о которомъ упоминаетъ блаженный Августинъ, на недоуменія современниковъ, почему Богъ сотворилъ міръ во времени и что онъ дѣлалъ безъ міра, отвѣчалъ, что „Богъ готовилъ вѣчныя муки тѣмъ, которые дерзаютъ испытывать глубины непостижимыхъ тайнъ“. Мартинъ Лютеръ варіировалъ ту же остроту: „До міротворенія, говорилъ онъ, Богъ ходилъ по лѣсу, да прутья собиралъ для тѣхъ, кто станетъ предлагать подобные вопросы“. Но шуткой, хотя она приправлена не только солью ѣдкой остроты, но горечью прещенія, трудно заставить замолчать пытливый умъ, особенно въ наши дни. Въ виду этого обстоятельное уясненіе и научное оправданіе церковнаго ученія по данному предмету,

---

<sup>1</sup>) Говоримъ это въ виду того, что въ философской литературѣ нѣтъ недостатка въ соображеніяхъ, направляющихся къ разъясненію указанной трудности. Напримѣръ, нашъ богословъ-философъ, Еп. Никаноръ, въ своемъ трудѣ „Позитивная философія и сверхчувственное бытіе“, насколько помнится, довольно вразумительно уясняетъ переходъ Божественныхъ идей въ реальныя вещи. По его мысли, все реальное бытіе въ совокупности, равно какъ и каждый отдѣльный предметъ, есть *произведеніе* положительнаго ничто на безконечность (по силѣ математической формулы:  $\infty \times 0 = 1$ ), такъ что всякій дѣйствительный предметъ существуетъ лишь по столько, по сколько онъ участвуетъ въ жизни Абсолютнаго Существа.

было бы весьма желательно. Нельзя сказать, чтобы наши догматисты ничего не сдѣлали для осуществленія указанной задачи. Уже преосв. Макарій сгруппировалъ всѣ главныя соображенія, приводимыя Св. Отцами для уясненія необходимости мыслить міръ временнымъ; но хотя читателю и нельзя пожаловаться на отсутствіе или недостатокъ въ системѣ названнаго богослова всякихъ разъясненій; тѣмъ не менѣе ему весьма естественно пожелать встрѣтить указаніе на то, какой же аргументъ основной и въ чемъ его сила. Иначе, и при обиліи частныхъ аргументовъ, философско-психологическая необходимость мыслить міръ временнымъ остается далеко неочевидною. Позднѣйшій нашъ догматистъ, по видимому, отдаетъ предпочтеніе разъясненіямъ блаженнаго Августина, какъ извѣстно, полагавшаго причину временности міра въ самомъ *сотворенномъ бытіи*. Но во всякомъ случаѣ остается пожалѣть, что и онъ не развилъ эту мысль выпуклѣе: ибо, какъ намъ кажется, только въ этомъ направленіи и возможно устойчивое рѣшеніе указаннаго вопроса подобно тому, какъ, напримѣръ, рѣшенія вопроса о томъ, почему Богъ не создалъ первыхъ людей неспособными грѣшить, возможно всего удобнѣе и легче достигнуть, выхода не изъ понятія о Божескихъ свойствахъ, а прежде всего изъ понятія о человѣческой свободѣ т. е. не изъ понятія о Творцѣ, а изъ понятія о твари.

Есть нѣчто оригинальное въ системѣ архим. Сильвестра и въ ученіи объ отдѣльныхъ и послѣдовательныхъ актахъ міротворенія. Слѣдуя болѣе или менѣе близко преосв. Макарію при обоснованіи православно-христіанскаго ученія о историко-буквальномъ значеніи повѣствованія Моисеева о міротвореніи, при разборѣ аллегорическаго способа этого повѣствованія, въ замѣчаніяхъ по поводу несогласія между сказаніемъ Моисеевымъ и позднѣйшими геологическими предположеніями относительно послѣдовательнаго хода въ образованіи земли,—слѣдуя, говоримъ, болѣе или менѣе близко своему знаменитому предшественнику при рѣшеніи указанныхъ вопросовъ <sup>1)</sup>, архим. Сильвестръ въ слѣдующемъ па-

<sup>1)</sup> Нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ преосв. Макарій разсматриваетъ при изложеніи частнаго ученія о Богѣ-Творцѣ (стр. 92—102, т. II).

параграфъ о „разныхъ экзегетическихъ опытахъ соглашенія сказанія Моисеева о шести дняхъ творенія съ допускаемыми геологами длинными періодами образованія міра (стр. 113—124)“ высказываетъ нѣсколько своеобразныхъ соображеній, которыхъ не только не находимъ у преосв. Макарія, не затрагивающаго, впрочемъ, и самого вопроса, но, насколько намъ извѣстно, и вообще въ русской богословской литературѣ. Указавъ слабыя стороны теорій *фактической гармоніи* (которою Моисеевы дни произвольно обращаются въ неопредѣленно продолжительные періоды времени), *идеальной гармоніи* (защитники которой подъ Моисеевыми днями разумѣютъ одни мысленные или идеальные моменты въ самой творческой дѣятельности Божіей) и, наконецъ, *реститутивной* (по которой, Моисеева исторія шестидневнаго творенія изображаетъ возстановленіе первоначальнаго порядка земли, разстроеннаго дѣйствіемъ падшихъ духовъ, и, слѣдовательно, геологическіе періоды являются просто „развалинами отъ первобытной земли“), нашъ богословъ становится на сторону ученыхъ, смотрѣвшихъ на геологическіе періоды, какъ на послѣдовательныя ступени, посредствомъ которыхъ земля подготовлялась и приближалась къ тому окончательному своему виду, какой былъ ей данъ, по изображенію Моисееву, въ теченіи шести дней творенія. Не возводя этой гипотезы на степень безспорнаго научнаго положенія, архим. Сильвестръ доказываетъ, однако, что принятіе ея не сопровождается никакимъ насиліемъ или противорѣчіемъ священному тексту, равно какъ согласуется и съ данными естествознанія. Конечно, рѣчь обо всемъ этомъ у нашего богослова кратка и далека отъ тона безапелляціонной рѣшительности; но тѣмъ не менѣе научное мнѣніе высказано и ждетъ себя обсужденія въ церковно-богословской и частію—апологетической русской литературѣ. — Въ ближайшемъ параграфѣ („о побужденіяхъ въ Богѣ къ міротворенію“ и о цѣляхъ его), въ замѣнъ аналогическаго раскрытія частныхъ положеній общаго церковнаго ученія по данному вопросу, какое мы находимъ въ системѣ преосв. Макарія, архим. Сильвестръ предлагаетъ краткое, но обстоятельное, *цѣлостное* рѣшеніе вопроса, основанное на психологическихъ разъясненіяхъ. „Богъ, говоритъ онъ, отъ вѣчности созерцая Самого

Себя, вмѣстѣ съ симъ въ умѣ Своемъ представлялъ и безчисленныя міровыя существа, какъ образы Своихъ собственныхъ совершенствъ“. Въ этихъ образахъ Богъ не могъ не возлюбить отображеніе того, что въ Самомъ Себѣ Онъ всегда любитъ, какъ первообразное, истинно сущее, т. е. истинное благо. „Любви то этой и было достаточно для того, что бы побудить Бога мысленные міровые образы обратить въ живыя существа, которыя-бы, служа дѣйствительными и живыми образами высочайшаго блага, вмѣстѣ съ симъ въ возможной мѣрѣ и сами участвовали въ немъ, достойно цѣня, какъ это благо, такъ и первоисточнаго Подателя его, Самого Бога“ (стр. 125 — 126, т. III). — Последнему вопросу въ общемъ ученіи о Богѣ-Творцѣ міра („о совершенствѣ міра“) архим. Сильвестръ даетъ иную постановку сравнительно съ преосв. Макаріемъ. Преосвящ. Макарій раскрываетъ два положенія, заимствуемыя имъ изъ „Православнаго Исповѣданія“: а) „все, созданное отъ Бога, создано совершеннымъ“ и б) „если есть зло въ нѣкоторыхъ разумныхъ созданіяхъ, именно: въ демонахъ и челоуѣкѣхъ, то это зло не отъ Бога, а отъ нихъ самихъ“ (т. II, стр. 34 — 37). Архим. Сильвестръ, строго держась основной мысли, связующей всѣ частные вопросы главы (Богъ-Творецъ), совѣмъ не касается отрицательной стороны вопроса—о злѣ, и раскрываетъ лишь двѣ положительныя стороны вопроса: а) что міръ, будучи тотчасъ по выходѣ изъ рукъ Творца въ своемъ родѣ совершеннымъ, и теперь „не смотря на всѣ происшедшія въ немъ и напередъ предвидѣнныя Богомъ измѣненія, вслѣдствіе грѣхопаденія людей, не пересталъ находиться въ соотвѣтствіи съ тѣми цѣлями, для которыхъ былъ созданъ, или — что тоже — не пересталъ быть относительно хорошимъ и совершеннымъ“ (т. III, стр. 131 — 132); что б), съ другой стороны, ни Слово Божіе, ни отеческое ученіе, ни разумъ не заставляютъ признать настоящій міръ наилучшимъ и совершеннѣйшимъ. Напротивъ, христіанинъ чаеетъ и ожидаетъ лучшаго міра—новаго неба и новой земли (2 Петр. 3, 13). Такимъ образомъ, ясно устраняется какъ строгій пессимизмъ, такъ и крайній оптимизмъ въ воззрѣніи на настоящій міръ.

*Частное ученіе о Богѣ-Творцѣ архим. Сильвестръ под-*



раздѣляетъ на два отдѣла: на ученіе о Богѣ, Творцѣ міра духовнаго, и -- ученіе о Богѣ, Творцѣ человѣка и всего рода человѣческаго; тогда какъ преосв. Макарій, кромѣ упомянутыхъ нами выше трактатовъ (о невинномъ состояніи человѣка и его паденіи), вставляетъ сюда еще трактатъ о мірѣ вещественномъ, о которомъ у архим. Сильвестра была рѣчь при изложеніи *общаго* ученія о Богѣ-Творцѣ.

Въ трактатѣ „о Богѣ-Творцѣ міра духовнаго“ архим. Сильвестръ, держась основной своей идеи, не даетъ мѣста ученію о злыхъ духахъ. Частныя черты, отличающія изложеніе ученія о мірѣ чистыхъ духовъ арх. Сильвестра отъ изложенія преосв. Макарія, состоятъ въ слѣдующемъ. Во первыхъ, группируя свидѣтельство здраваго разума въ пользу бытія міра духовнаго, позднѣйшій догматистъ приводитъ одно новое, и весьма остроумное, хотя, какъ онъ самъ замѣчаетъ, не находящее пока нужнаго подтвержденія въ фактической дѣйствительности, соображеніе, развитое въ западной литературѣ съ особенной силою Лянге. Сущность этого аргумента можно формулировать слѣдующимъ образомъ: цѣль природной жизни на землѣ есть разумный духъ, отсюда можно заключить, что тотъ-же разумный духъ служитъ цѣлю природной жизни въ цѣлой необъятной системѣ другихъ тѣлъ небесныхъ и что, слѣдовательно, на другихъ, небесныхъ тѣлахъ есть и живутъ духовно-разумныя существа, только эти существа, конечно, должны имѣть особеннѣйшія тѣла или органы чувственные, а также вести жизнь особеннѣйшую, соотвѣтственно съ тѣми особенными условіями, какія, смотря по положенію, принадлежать къ тѣмъ или другимъ тѣламъ небеснымъ. (Т. III, стр. 153)“. Не все, конечно, въ этой гипотезѣ нашъ богословъ считаетъ достойнымъ пріятія. Но онъ освобождаетъ отъ фантастической оболочки основную, весьма серьезную и вѣскую мысль, именно ту, что цѣль, къ которой, какъ къ своему завершенію, стремится и направляется весь процессъ міроваго бытія, есть — сознательно-разумный и свободный духъ. А отсюда онъ выводитъ необходимость существованія ангеловъ. Вторая черта различія обѣихъ системъ заключается въ ученіи о *природѣ* ангеловъ. Какъ извѣстно, нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви приписывали ангеламъ тѣ-

лестность. Между тѣмъ отцы седьмаго вселенскаго собора осудили мнѣніе о тѣлесности ангеловъ, хотя въ такихъ выраженіяхъ, которыя допускали и допускають различныя толкованія. Такимъ образомъ, послѣдующимъ богословамъ осталась нелегкая задача выяснить дѣйствительную мысль отцевъ по занимающему насъ вопросу. Преосв. Макарій предлагаетъ тройное объясненіе, не давая предпочтенія ни одному: а) одни учителя, по его мнѣнію, усвоивъ ангеламъ тѣлесность, хотѣли сказать только то, что имъ принадлежитъ дѣйствительное бытіе; б) другіе понимали тѣлесность ангеловъ *относительно*, считая духовность ангеловъ, сравнительно съ духовностію Бога, „какъ-бы дебею и вещественною“; с), третьи, наконецъ, подъ тѣлесностію ангеловъ понимали просто *ограниченность* ихъ духовной природы. Арх. Сильвестръ яснѣе выражаетъ мысль церкви по данному вопросу. Прежде всего онъ обстоятельно расясняетъ, что отцы седьмаго вселенскаго собора, „признавая за ангелами безплотность, не были противъ пониманія этой безплотности въ ея ограниченномъ смыслѣ (стр. 165)“, и затѣмъ въ отдѣльномъ параграфѣ (стр. 165—171) подробно указываетъ, въ чемъ именно проявляется ограниченность духовной природы существъ безплотныхъ (при дѣйствіи на видимую природу ангелы испытываютъ задержки и преграды со стороны силъ и законовъ, отъ нихъ независящихъ; не вполне не зависямы отъ пространства и времени и т. д.).

Догматико-антропологическіе, какъ и только что рассмотренные, вопросы въ системѣ архим. Сильвестра обслѣдуются въ размѣрахъ, далеко превышающихъ размѣры соответствующаго трактата системы преосв. Макарія (у архим. Сильвестра т. III, стр. 181—331, у преосв. Макарія. Т. 2 стр. 103—145). Такое различіе въ объемѣ обусловлено не только тѣмъ, что арх. Сильвестръ рассматриваетъ тѣже вопросы съ большею подробностію; но и тѣмъ, что онъ ставитъ новые вопросы, которыхъ не находимъ у преосв. Макарія. Такъ, онъ подвергаетъ подробному разбору противныя откровенному ученію позднѣйшія матеріалистическія гипотезы о первоначальномъ происхожденіи тѣла челоуѣческаго (гипотезы самопроизвольнаго зарожденія и дарвинистическія) и о тождествѣ его въ организмахъ животныхъ.

Далѣе, старый вопросъ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ архим. Сильвестръ ставитъ на новую, болѣе твердую почву, чѣмъ преосв. Макарій и слѣдовавшіе ему богословы (напр. г. Рождественскій въ своей апологетикѣ, т. I, стр. 176, прим.), и, вслѣдствіе этого, разработываетъ его гораздо обширнѣе и обстоятельнѣе. Частныя черты образа Божія, по его воззрѣнію, суть не что иное, какъ самыя-же духовныя силы души съ ихъ существенными свойствами. „А такъ какъ, говоритъ онъ, главныхъ и основныхъ силъ въ душѣ мы знаемъ только три, а именно, разумъ, волю и чувство; то разумъ, воля и чувство съ ихъ существеннѣйшими свойствами и должны быть признаны главными и существенными чертами находящагося въ душѣ образа Божія“, (т. III, стр. 251). Такимъ образомъ указаны устойчивыя психологическія основы для подраздѣленія ученія объ образѣ Божіемъ на три частныхъ параграфа, изъ которыхъ каждый раскрываетъ одну частную черту образа Божія — разумность души, ея свободу и способность къ Богоподобной любви и религиозному единенію съ Богомъ; тогда какъ у преосв. Макарія частныя черты образа Божія указываются: 1) въ духовности, 2) въ умѣ, свободѣ и безсмертіи и 3) единичности нашей души при тройственности ея силъ, каковое раздѣленіе частныхъ чертъ образа Божія, очевидно не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Наконецъ, у архим. Сильвестра мы находимъ такой вопросъ, котораго Преосв. Макарій не касается даже косвенно. Разумѣемъ вопросъ „о созданности человѣка въ видѣ двухъ родовыхъ индивидуумовъ, какъ способа размноженія на землѣ людей, по ихъ тѣлесной природѣ“ (т. III, стр. 280—288). Всѣ соображенія, направляемыя къ разрѣшенію этого вопроса, какъ извѣстно, подвергавшагося многократнымъ и многоразличнымъ перетолкованіямъ и, слѣдовательно, весьма важнаго, архим. Сильвестръ сводитъ къ оправданію одного слѣдующаго положенія: „первые люди, бывъ созданы Богомъ, какъ два особенные родовые индивидуума, или какъ мужъ и жена, вмѣстѣ съ этимъ, въ самомъ же началѣ были предназначены къ тому, чтобы быть прародителями всего рода человѣческаго, т. е. такого рода лицами, которыя какъ бы въ зачаткѣ заключали въ себѣ все человѣчество, и отъ которыхъ имѣли путемъ непрерыв-

вающагося рожденія произойти всѣ люди и въ такомъ количествѣ, въ какомъ благоугодно было Богу помѣстить ихъ на землѣ, для населенія ея и обладанія ею (стр. 287)“. — Раскрывая по большей части одни и тѣ же основоположенія (конечно, въ общихъ вопросахъ), а иногда довольно близко слѣдуя своему предшественнику и въ самой аргументаціи (какъ это можно, напримѣръ, сказать относительно раскрытія христіанскаго ученія о происхожденіи отъ Адама и Евы всего рода человѣческаго—у арх. Сильвестра т. III, стр. 288—301, у преосв. Макарія т. II, стр. 109—119), позднѣйшій богословъ допускаетъ, однако, въ данномъ отдѣлѣ одно крупное отступленіе, котораго никакъ нельзя обойти молчаніемъ. Разумѣемъ его своеобразную теорію происхожденія души каждаго отдѣльнаго человѣка. Какъ извѣстно, преосв. Макарій, имѣя, съ одной стороны, въ виду, что Православная Церковь всегда держалась и держится мысли о твореніи душъ Богомъ, а, съ другой стороны, желая примирить это содержимое Церковію ученіе „съ догматомъ о распространеніи первороднаго грѣха отъ родителей на дѣтей путемъ естественнаго рожденія“, пришелъ къ тому заключенію, что души творятся Богомъ не непосредственно, а посредственно; что „Богъ творитъ человѣческія души, какъ и тѣла, силою того благословенія—*раститься и множиться*, которыя онъ даровалъ нашимъ праотцамъ еще въ началѣ, творить не изъ ничего, а отъ душъ родителей (стр. 123)“. Архим. Сильвестръ отвергъ такое ученіе прямо и рѣшительно на томъ основаніи, что, при такомъ взглядѣ на происхожденіе душъ, Церковное ученіе о твореніи ихъ Богомъ „превращается въ гипотезу традиціонизма, которая не была принята Церковію (т. III, стр. 331)“. При такомъ отношеніи къ вопросу, ему ничего, конечно, не оставалось дѣлать, какъ принять вполнѣ и всецѣло ученіе о *непосредственномъ твореніи каждой души Богомъ*. Онъ такъ и поступаетъ. Но въ такомъ случаѣ ему пришлось стать лицомъ къ лицу со многими возраженіями и недоумѣніями, на которыя онъ, хоть и даетъ отвѣты, но, какъ самъ сознается, „не на всѣ съ одинаковою удовлетворительностію (стр. 328)“. Выхода болѣе или менѣе удачно изъ затрудненій, возникающихъ при необходимости примирить теорію непреставнаго творенія

Богомъ душъ съ прямымъ библейскимъ ученіемъ о томъ, что Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ; объясняя, далѣе, въ какомъ смыслѣ плотскіе родители, виновные въ рожденіи однихъ тѣлъ, называются *всецѣло* родителями своихъ дѣтей; и, наконецъ, разясняя случаи рожденія дѣтей отъ незаконныхъ брачныхъ связей, выходя, говоримъ, изъ всѣхъ этихъ затрудненій, архим. Сильвестръ высказываетъ слишкомъ много смѣлаго при рѣшеніи послѣдняго возраженія о томъ, какъ примирить указанную гипотезу съ ученіемъ о наслѣдственности прародительскаго грѣха. Въ самомъ дѣлѣ, если души творятся непосредственно самимъ Богомъ и творятся, конечно, чистыми, то спрашивается, какимъ же образомъ переходитъ въ нихъ прародительскій грѣхъ. „На это, говоритъ нашъ богословъ, приходится отвѣчать тѣмъ, что прародительскій грѣхъ не составляетъ самаго личнаго грѣха, принадлежащаго однимъ прародителямъ, а *только его послѣдствія, переходящія отъ прародителей ко всѣмъ потомкамъ* въслѣдствіе родового и моральнаго между ними единства. Послѣдствія же эти состоятъ, съ одной стороны, въ недостаткѣ утраченныхъ еще прародителями сверхъестественныхъ даровъ Божіихъ, а съ другой—въ поврежденности, тяготѣніи къ чувственности и смерти зарождающагося подъ вліяніемъ грѣховныхъ пожеланій и, въслѣдствіе своей внутренней связи съ душою, и на душу вредоносно дѣйствующаго тѣла, а также въ грѣховно-моральномъ вліяніи на дѣтей со стороны ихъ родителей, начиная съ утробы матерней (стр. 330, т. III)“. Какъ видитъ читатель, основываясь на подлинныхъ словахъ архим. Сильвестра, можно заподозрить чистоту его ученія о первородномъ грѣхѣ. Но оставляя пока этотъ вопросъ, такъ какъ къ нему еще придется возвратиться, мы замѣтимъ, что, и при такомъ разясненіи, остается все еще непонятнымъ, для чего же Богъ обрекаетъ на столь неблагоприятныя и тяжелыя условія неповинныя, Имъ Самимъ созидаемыя души? Нашъ богословъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что, подвергая души, творимыя для тѣлъ, тягостнымъ слѣдствіямъ паденія прародителей, Богъ дѣластъ ихъ вмѣстѣ съ прародителями причастниками тѣхъ благъ, какія дарованы человечеству его Искупителемъ. Такимъ образомъ одна гипотеза вызвала рядъ другихъ. Не считая

своею задачею произносить судъ надъ этою гипотезою, мы только отмѣчаемъ ее и выставлемъ на видъ, какъ одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые ставитъ нашъ оригинальный богословъ для разрѣшенія православной богословской наукѣ ближайшаго времени.

Ученіе о Богѣ-Промыслителѣ въ обѣихъ системахъ раздѣляется одинаково на двѣ части—на ученіе *общее* и *частное*. Въ общемъ ученіи наши богословы параллельны. Достойное упоминанія *различіе* обѣихъ системъ въ данномъ трактатѣ состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что архим. Сильвестръ, при опредѣленіи понятія о Промыслѣ, избѣгаетъ указанія его частнѣйшихъ видовъ и дѣйствій, каковое мы находимъ у преосв. Макарія и которое носитъ на себѣ довольно замѣтную печать схоластики (*сохраненіе*, обнимающее бытіе тварей, ихъ силы и дѣятельность; *содѣйствіе*, относящееся собственно къ силамъ; и *управленіе*—къ силамъ и дѣйствіямъ тварей); во-вторыхъ, въ томъ, что архим. Сильвестръ предлагаетъ обстоятельный разборъ деистическихъ теорій, отрицающихъ Промыслъ. Но въ частномъ ученіи о Богѣ-Промыслителѣ есть коренныя различія. Преосв. Макарій, какъ мы и выше имѣли случай замѣтить, рассматриваетъ частныя виды Божественной промыслительной попечительности о мірѣ въ историческихъ условіяхъ, въ сферѣ чистой мысли: онъ излагаетъ ученіе о Промыслѣ Божіемъ по отношенію къ главнымъ видамъ Твореній: а) къ міру духовному, б) къ міру вещественному, с) къ міру малому—человѣку, такъ сказать, съ отвлеченной точки зрѣнія <sup>1)</sup>). Но, если такая точка зрѣнія не сопровождается ощутительными неудобствами при изложеніи ученія о Промыслѣ Божіемъ въ отношеніи къ міру духовному и къ міру вещественному (такъ какъ тотъ и другой, можно сказать, изъяты изъ текучаго процесса исторіи 2), то, при раскрытіи ученія о Промыслѣ въ отношеніи къ міру малому—

<sup>1)</sup> Такъ онъ рассматриваетъ промышленіе Божіе о царствахъ и народахъ (§ 117), о частныхъ лицахъ (§ 118), о праведникахъ (§ 119). См. т. II, членъ II, раздѣлъ III (стр. 309—329).

<sup>2)</sup> Трактата о частномъ отношеніи Бога-Промыслителя къ міру *вещественному* у архим. Сильвестра совсѣмъ нѣтъ, вѣроятно, потому, что этотъ предметъ достаточно исчерпанъ при изложеніи *общаго* ученія о Богѣ-Промыслителѣ. Трактатовъ о Промыслѣ въ отношеніи къ міру *духовному* мы не станемъ рассматривать, такъ какъ въ нихъ нѣтъ существеннаго различія.

человѣку, указанная отвлеченная точка зрѣнія неизбежно привела нашего богослова къ тому, что ему пришлось одну часть этого ученія отнести въ главу о Богѣ Творцѣ, другую помѣстить въ ея, такъ сказать, законномъ мѣстѣ, а третью отнести не только въ иной отдѣлъ той-же части, но и въ иную часть системы (въ ученіе о Богѣ Спасителѣ). Всѣхъ этихъ неудобствъ избѣжалъ арх. Сильвестръ и это — замѣтимъ еще разъ — говорить въ пользу его плана, какъ болѣе естественнаго. Оставляя внѣ кругозора ту часть ученія преосв. Макарія о промыслѣ Божіемъ въ отношеніи къ міру малому — человѣку, которая, какъ мы выразились выше, занимаетъ свое законное мѣсто во 2-й главѣ (о Богѣ какъ Промыслителѣ) 2-го отдѣла 1-й части его системы (такъ какъ эта часть не имѣетъ параллельной въ системѣ архим. Сильвестра), мы ограничимся только сравненіемъ трактата арх. Сильвестра „О Богѣ—Промыслителѣ міра существъ чувственно-разумныхъ или людей“ (т. III, стр. 391 и слѣд.) съ соотвѣтствующими параграфами системы преосв. Макарія, помѣщенными въ ученіи о Богѣ Творцѣ. Сравненіе это произвести тѣмъ удобнѣе, что наши богословы параллельны и въ подраздѣленіи указанныхъ частей. Архим. Сильвестръ дѣлитъ ученіе о промыслѣ въ отношеніи къ человѣку на ученіе о Богѣ—Промыслителѣ человѣка *до его паденія* и — *послѣ его паденія*. Соотвѣтствующіе трактаты есть и у преосв. Макарія. — Итакъ, вопросъ о человѣкѣ, какъ предметѣ промыслительной попечительности, въ его невинномъ состояніи. Оба догматиста согласно излагаютъ ученіе св. Писанія и св. Отцевъ о невинномъ состояніи первыхъ людей, о заповѣди, данной имъ Богомъ, о значеніи и глубокомъ смыслѣ этой заповѣди и т. д.; но позднѣйшій догматистъ, по своему обыкновенію, идетъ дальше въ параграфѣ „о разнаго рода несогласныхъ съ Церковно-библейскимъ ученіемъ ложныхъ мнѣнійхъ“ (стр. 404—415)“. Здѣсь онъ подвергаетъ критическому разбору католическую теорію *donum supernaturale*, протестанскую *status naturalis homini concreat* и позднѣйшее мнѣніе натуралистовъ о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи положительной грубости или дикости, совершенно похожемъ на то, въ какомъ нынѣ находится чело-

вѣкъ дикій. Приемъ полемики съ послѣдними теоріями (теоріями натуралистовъ) имѣетъ за собою всѣ права научности, которая, несмотря на краткость критическихъ замѣчаній, даетъ имъ неоспоримый вѣсъ. Центръ тяжести всей полемики лежитъ въ томъ положеніи, что развитіе людей совершенно немислимо безъ предположенія, что первый человѣкъ въ отношеніи къ непосредственнымъ своимъ потомкамъ былъ тѣмъ-же, чѣмъ и теперь бываетъ отецъ или мать въ отношеніи къ своимъ дѣтямъ, передавая имъ существенныя истины или знанія, необходимыя для послѣднихъ (409)“. Изъ этого положенія, обоснованнаго на фактахъ психологіи и педагогики, очевидный выводъ тотъ, что первобытный человѣкъ обладалъ болѣе или менѣе развитыми и ясными представленіями, находившими свое выраженіе въ языкѣ. Отсюда одинъ шагъ къ тому, чтобы признать наученіе первобытнаго человѣка самимъ Богомъ. Этотъ выводъ нашъ богословъ скрѣпляетъ далѣе свидѣтельствами изъ религіозныхъ преданій народовъ и т. д.—Переходя къ вопросу о Богѣ—Промыслителѣ человѣка послѣ его паденія, мы предложимъ прежде всего общанныя нами выше разъясненія по поводу ученія архим. Сидьвестра о первородномъ грѣхѣ. Какъ мы видѣли, подлинная фраза названнаго догматиста въ состояніи внушить опасенія касательно чистоты его пониманія догмата о первородномъ грѣхѣ. Именно, эта фраза заставляетъ спросить, не разумѣеть-ли богословъ подъ первороднымъ грѣхомъ одни „его послѣдствія“. Извѣстно, что преосв. Макарій, въ системѣ котораго трактатъ о первородномъ грѣхѣ изложенъ съ ясностію, не оставляющею желать большаго, строго различаетъ *самый грѣхъ* и *его послѣдствія*. Подъ первымъ разумѣется въ насъ, потомкахъ Адамовыхъ, какъ выражается богословъ, „собственно одно *грѣховное состояніе нашей природы*, съ которымъ и въ которомъ мы рождаемся, подъ слѣдствіями же разумѣются тѣ самыя слѣдствія, какія произвелъ грѣхъ прародителей въ нихъ и которыя переходятъ отъ нихъ и на насъ, каковы: помраченіе разума, низверженіе воли и удобопреклонность ея къ злу, болѣзни тѣлесныя, смерть и прочія (стр. 192 т. II)“. Итакъ, придерживаясь терминологіи преосв. Макарія, спросимъ снова: признаетъ-ли позднѣйшій богословъ переходъ



вмѣстѣ съ послѣдствіями и самаго грѣха первороднаго, какъ „грѣховнаго состоянія нашей природы“, очищаемаго водами крещенія? Какъ ни желательна ясность въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, но нашъ отвѣтъ, по необходимости, долженъ быть условнымъ, а не категорическимъ: ибо такимъ характеромъ запечатлѣнъ весь трактатъ о первородномъ грѣхѣ у архим. Сильвестра. Онъ называетъ первородный грѣхъ то „грѣховною порчею“ (стр. 432), то „грѣховною наслѣдственной порчею“ (стр. 439), то „наслѣдственной грѣховностію людей“ (447); но несомнѣнно одно, что *нарочито* онъ не различаетъ *самаго грѣха* отъ его послѣдствій или, по крайней мѣрѣ, не останавливаетъ вниманія читателей на этомъ различіи. Въ перечисленныхъ-же фразяхъ, что очевидно, смыслъ обоюдный. Напримѣръ, въ первой, если подчеркнуть слово *порча*, является возможность истолковать мысль автора въ смыслѣ ученія о наслѣдственности однихъ только слѣдствій, если, наоборотъ, подчеркнуть слово *грѣховная*, то остается мѣсто и для мысли о наслѣдственности самаго *грѣха* или грѣховнаго состоянія, дѣлающаго человѣка виновнымъ предъ Богомъ, — чадомъ гнѣва Божія. Кажется, нужно остановиться именно на послѣднемъ истолкованіи, въ виду слѣдующихъ, напримѣръ, мѣстъ. Объясняя постановленіе Карѣагенскаго собора 252 года о крещеніи младенцевъ, нашъ богословъ говоритъ: „выраженія (собора), что младенецъ потому самому, что происходитъ отъ Адама по плоти, принимаетъ заразу древней смерти и что ему отпускаются не собственные, а чужіе грѣхи, дѣлаютъ совершенно несомнѣннымъ то, что отцы означеннаго собора въ собственномъ или строгомъ смыслѣ признавали существованіе во всѣхъ людяхъ грѣховной наслѣдственной порчи и переходъ ея и къ намъ отъ Адама не чрезъ иной какой-либо путь, а черезъ рожденіе (стр. 439)“. Въ другомъ мѣстѣ онъ цитуетъ (впрочемъ, безъ желательныхъ разъясненій) слова православнаго исповѣданія католической Церкви, въ которыхъ говорится о потомкахъ Адамовыхъ, что они согрѣшили съ Адамомъ „и стали въ состояніе грѣховное, бывъ не только грѣху подвержены, но и наказанію за грѣхъ (стр. 449)“. Итакъ, *выпрямная* мысль архим. Сильвестра о первородномъ грѣхѣ *таже*, что и мысль преосв. Макарія. Во всякомъ случаѣ же-

ланіе большей точности въ терминологіи, при раскрытіи такого труднаго вопроса, какъ вопросъ о первородномъ грѣхѣ, въ читателѣ болѣе чѣмъ естественно.

Намъ остается сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній по поводу трактатовъ о Богѣ—Промыслителѣ человѣка по паденіи. Прежде всего замѣтимъ, что архим. Сильвестръ, по своему обыкновенію, ведетъ подробную рѣчь (исторію и разборъ) по поводу возникшихъ и существующихъ на западѣ разныхъ превратныхъ и ложныхъ о прародительскомъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ мнѣній, чего у преосв. Макарія опять-таки мы не находимъ. Здѣсь позднѣйшій богословъ подвергаетъ оцѣнкѣ не только ученія инославныхъ христіанскихъ Церквей и ихъ иномыслящихъ богослововъ, но. и теоріи позднѣйшихъ раціоналистовъ, начавшихъ отвергать какъ наслѣдственный прародительскій грѣхъ, такъ и самый историческій фактъ паденія прародителей. Въ борьбѣ съ этими послѣдними теоріями нашъ богословъ, къ чести его сказать, опять выполняетъ первое условіе научной борьбы—съ раціоналистами борется на почвѣ соображеній разума. Основной аргументъ, употребляемый арх. Сильвестромъ въ данномъ случаѣ, съ формальной стороны тотъ-же самый, которымъ, какъ мы видѣли, онъ пользовался и въ борьбѣ съ противниками относительнаго совершенства природы невинныхъ прародителей. Сущность этого аргумента (съ матеріальной стороны) состоитъ въ слѣдующемъ. Въ каждомъ человѣкѣ, начиная съ раннѣйшей поры его дѣтства, замѣчаются обнаруженія грѣховнаго начала, которыхъ ничѣмъ инымъ объяснить нельзя, какъ прирожденностію. Итакъ, каждый изъ насъ получаетъ чрезъ рожденіе грѣховную склонность. „Восходя этимъ путемъ все далѣе и далѣе, мы естественно должны предположить, что и прародители наши, произведя своихъ потомковъ на свѣтъ, тоже имѣли эту склонность, почему и передали ее имъ вмѣстѣ съ ихъ рожденіемъ (стр. 471)“. Сами-же они не могли выйти изъ рукъ всеблагаго и премудраго Творца съ склонностію ко грѣху (ибо эта мысль не согласуется съ идеею о Немъ). Слѣдовательно, эта склонность появилась у нихъ вслѣдствіе той нравственной актастрофы, которая на языкѣ церковномъ называется грѣхопадѣніемъ прародителей.—Далѣе при истолкованіи наказаній за грѣхъ, позднѣйшій богословъ, со-

образно съ своею задачею изобразить промыслительную попечительность Бога о падшемъ человѣкѣ, раскрываетъ ихъ (т. е. наказаній: болѣзней, труда, смерти и т. д.) воспитательно-вразумительное значеніе; тогда какъ преосв. Макарій не руководимый указанною задачею, просто, такъ сказать, констатируетъ фактъ, стараясь главнымъ образомъ раскрыть соотвѣтствіе наказанія съ виною (слѣдствій—съ грѣхомъ).— Въ дѣленіи промысла на естественный и сверхъестественный богословы согласны. Но о первомъ мы рѣчь закончили, а о второмъ не станемъ начинать; такъ какъ и въ системѣ арх. Сильвестра вопросу объ образѣ промышленія сверхъестественнаго посвящено пока лишь нѣсколько страницъ (см. конецъ III тома, на которомъ остановился трудъ арх. Сильвестра).

Окинемъ бѣглымъ взоромъ пройденный путь и пересмотримъ тѣ данныя, которыя мы собрали для сравнительной оцѣнки догматическихъ системъ. Мы видѣли, прежде всего, различіе въ духѣ или направленіи системъ. Тогда какъ преосв. Макарій ставитъ себѣ задачею главнымъ образомъ показать, какъ Церковь вѣровала и вѣруетъ, учила и учитъ: арх. Сильвестръ старается уяснить, почему именно Церковь учитъ такъ, а не иначе. Вслѣдствіе этого, тогда какъ первый догматистъ направляетъ свои заботы къ тому, чтобы экзегетическимъ и историко-патристическимъ путемъ утвердить формулу содержаемаго Церковію вѣроученія; послѣдній старается ввести читателя въ духъ разумѣнія внутренняго существа откровенной и хранимой Церковію истины, уяснить ее, представить вмѣстѣ съ научнымъ оправданіемъ. Мы видѣли, далѣе, что есть достаточныя основанія, признать планъ, принятый въ системѣ архим. Сильвестра, болѣе естественнымъ и строже выдержаннымъ. Видѣли также, что на одни вопросы арх. Сильвестръ открываетъ новыя точки зрѣнія, другіе обслѣдуетъ съ большею подробностію и основательностію, иные ставитъ на болѣе твердую почву. Видѣли, наконецъ, что по нѣкоторымъ вопросамъ нашъ позднѣйшій богословъ высказывается оригинально не только въ сравненіи съ своимъ предшественникомъ, но и вообще сравнительно съ принятыми въ нашей православно-богословской литературѣ взглядами. Понятно и естественно поѣтому, что наши

симпатіи склоняются на сторону позднѣйшей системы. Это не освобождаетъ насъ однако отъ обязанности указать давно, впрочемъ, признанныя несомнѣнные достоинства монументальнаго труда преосв. Макарія, особенно въ виду того, что эти достоинства не только не ступеваютъ при сопоставленіи системы сейчасъ названнаго богослова съ системою арх. Сильвестра, но, напротивъ, много выигрываютъ. Разумѣмъ энциклопедическую, такъ сказать, ученость, проявившуюся въ безчисленныхъ цитатахъ раннѣйшей системы, образцовую ясность изложенія, безукоризненную правильность стиля и, если позволительно принять во вниманіе практическія соображенія, — несравненное удобство для справокъ, усвоенія и пр. Въ самомъ дѣлѣ, въ системѣ преосв. Макарія нѣтъ почти ни одной мысли, которая бы не была скрѣплена цитатою; почти каждое положеніе (за немногими нами указанными исключеніями) на столько ясно, что не допускаетъ возможности перетолкованія; далѣе, намъ по крайней мѣрѣ не удалось встрѣтить ни одной фразы неправильной въ стилистическомъ отношеніи и, наконецъ, каждый частный отдѣлъ излагается по всѣмъ правиламъ логики (дѣленіе, подраздѣленіе и т. д.), такъ что усвоить мысли системы легко, за исключеніемъ развѣ текстовъ, которые, какъ мы и выше замѣчали, часто очень кратки и отрывочны. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ система арх. Сильвестра уступаетъ системѣ преосв. Макарія. Цитатъ въ ней сравнительно меньше (что, впрочемъ, отчасти объясняется своеобразными приемами автора — развивать внутреннюю, логическую необходимость мысли, взывать къ непосредственному сознанію читателя и ссылаться на общепризнанные и общеизвѣстные факты и истины); во многихъ мѣстахъ желательна большая ясность, какъ мы это и указывали; фраза нерѣдко не вполне исправна въ стилистическомъ отношеніи (примѣры чему мы также могли бы указать, но считаемъ это дѣло излишнимъ), а равно также и цитатія оставляетъ иногда желать большей точности (напр. на стр. 195-й, т. III, Дарвинъ названъ естествоиспытателемъ *прошлаго вѣка*).

За всѣмъ тѣмъ трудъ арх. Сильвестра нужно привѣтствовать, какъ явленіе весьма крупное не только въ нашей догматической литературѣ послѣдняго времени, вообще го-

вора, довольно скудной, *но* и во всей русской православно-богословской литературѣ. Важнѣе-же всего то, что онъ идетъ на встрѣчу современнымъ запросамъ—не только излагаетъ православно-христіанскую, хранимую Церковію, истину, но и предлагаетъ ея научное оправданіе, вводя, такимъ образомъ, читателя въ уразумѣніе ея вѣчной жизненности, силы и духа.

*А. Введенскій.*

---



**Издательство православной  
богословской литературы  
“АКСИОН ЭСТИН”  
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” – это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**

**[www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)**

**На сайте:**

- ✓ подробная информация о новоизданных книгах;
- ✓ возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- ✓ возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

**Ваши вопросы и пожелания направляйте,  
пожалуйста, по электронной почте:**

**[info@axion.org.ru](mailto:info@axion.org.ru)**