

Светлов П. Я., прот. Образованное общество и современное богословие: (В ответ на ст. А. Т. Виноградова «Чего ждут образованные люди от современного богословия?» // Богословский вестник 1901. Т. 3. № 12. С. 724–772 (2-я пагин.). (Окончание.)

ОБРАЗОВАННОЕ ОБЩЕСТВО И СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВІЕ ¹⁾.

(Въ отвѣтъ на ст. А. Т. Виноградова „Чего ждутъ образованные люди отъ современнаго богословія?“—въ *Русск. Вѣстн.* 1901 г. апрѣль и май).

IV.

„Критическимъ разсмотрѣніемъ“ моего труда съ двухъ главныхъ сторонъ его, — „со стороны гносеологическихъ воззрѣній и со стороны изложенія догмата искупленія“ (апр. 458), г. Виноградовъ даетъ намъ наглядное подтвержденіе того, что онъ напрасно взялъ на себя высокую роль посредника между богословіемъ и наукою.

Прежде всего—о мнѣхъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ, отразившихъ „родовые грѣхи“ русскаго богословія...

Современное богословіе, какъ и философія, особенное вниманіе удѣляетъ вопросу о познаніи и методѣ. На судьбахъ *научнаго* богословія отражаются въ различной степени судьбы философіи, и не только философіи, но и всего вообще наличнаго научно-философскаго знанія. Богословская мысль развивается и растетъ въ ширину и глубину параллельно съ развитіемъ и успѣхами науки и философіи, съ расширеніемъ общаго умственнаго кругозора человѣчества. Приобщеніе богословской мысли къ богатствамъ современнаго знанія, повидимому, не воспрещается и православнымъ богословамъ: „богословы“, говоритъ архп. Филаретъ, „чтобы быть достойными своего имени, не должны довольствоваться свѣдѣніями старыхъ временъ, а должны слѣдить за современнымъ со-

¹⁾ Окончаніе. См. Бог. Вѣст. стр. 521—566.

стояніемъ наукъ“¹⁾... Конечно, дѣйствіе указаннаго закона, которому слѣдуетъ въ своемъ развитіи богословіе, естественнѣе видѣть тамъ, гдѣ дѣйствительно разрѣшается богослову не довольствоваться понятіями и свѣдѣніями старыхъ временъ и слѣдить“ etc., т. е. въ богословіи, возвысившемся на степень научнаго, въ полномъ смыслѣ слова, знанія. И здѣсь мы наблюдаемъ слѣдующее. Богословіе, какъ и философія, весьма замѣтно раздѣляется на два періода появленіемъ кантовской „Критики чистаго разума“. Современная философія всецѣло проникнута взглядами Канта, носитъ на себѣ ясный отпечатокъ философіи его. Это воздѣйствіе Канта на философію началось въ шестидесятыхъ годахъ XIX столѣтія подъ вліяніемъ разочарованія въ крайностяхъ идеализма и матеріализма. Самое почетное мѣсто въ современной философіи отведено *гносеологии* или теоріи знанія, нѣкоторыми даже вся философія сводится къ гносеологии, т. е. изслѣдованію границъ человѣческаго знанія,—того, что намъ доступно, и уясненію способовъ, какими оно доступно. Здѣсь сказалось вліяніе на философію Канта. Оно отразилось и на богословіи²⁾.

Вліяніе Канта въ богословіи сказалось 1) необыкновеннымъ усиленіемъ вниманія его къ вопросу о познаніи или о *методѣ богословія* и 2) отрицаніемъ метафизики въ богословіи.

1) *Арх. черниг. Филарета*. Православное Догматическое Богословіе, ч. I, стр. 25—26 (Черниговъ 1864).

2) Какъ замѣчено выше, у насъ рѣчь идетъ о такомъ богословіи, которое вступило въ фазисъ научнаго развитія. Сюда, конечно, не подходитъ богословіе латинское и всякое, ему подобное... Въ общемъ богатое громадною внѣшнею эрудиціею, но безъ признаковъ истинно-научнаго метода богословіе этого типа производитъ впечатлѣніе колосса на глиняныхъ ногахъ... Латинское богословіе стало въ явновраждебныя отношенія къ Канту и осталось чуждо создавшему имъ движенію въ области философско-богословской мысли. Доказательство этого см. въ соч. *Rudolf Eucken*. *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweiter Welten*. Berlin 1901; также—*И. И. Лапина* „О трусости въ мышленіи“—*Вопр. филос. и психол.* 1900, ноябрь—декабрь, кн. 55, стр. 823—829. Даже лучшіе латинскіе богословы нашего времени не могутъ возвыситься надъ этою особенностію латинскаго богословія, ставшею почти вѣроисповѣдною нхъ особенностію: всякое малѣйшее сочувствіе философіи Канта и признаніе ея въ глазахъ латинскаго богослова служатъ признакомъ если не протестантизма, то зависимости отъ послѣдняго (*Schanz*. *Apologie des Christenthums*. Freib i. Bresgau 1895, I, 72 ff.).

возможности рационализированія христіанства, или, короче, отверженіемъ спекулятивнаго богословія, и наконецъ 3) что связано съ послѣднимъ, стремленіемъ къ эмпирическому обоснованію христіанства или къ научному построенію богословскаго знанія. Вѣрное отраженіе стремленій современной научно-богословской мысли мы въ изобиліи найдемъ въ заявленіяхъ тѣхъ или иныхъ богослововъ. Нѣмецкій богословъ *Вакманъ*, въ доказательство соответствія его труда „современному состоянію богословія“, говоритъ: „Новѣйшее время поставило богословіе въ необходимость обезпечить вѣрѣ ея право на значеніе оправданіемъ ея мѣста въ религіозномъ знаніи. Въ такое время, какъ наше, питающее непреодолимое отвращеніе къ умозрѣнію, мы вынуждены идти къ этой цѣли все болѣе и болѣе на пути эмпирическомъ. Одни ограничиваютъ догматику описаніемъ благочестивыхъ настроеній, другіе во внутреннемъ состояніи вѣрующаго видятъ переходъ къ познанію сверхчувственной и сверхсубъективной дѣйствительности. Для однихъ опытъ служитъ твердою почвою для познанія объективнаго, во Христѣ даннаго и словомъ засвидѣтельствованнаго, откровенія; у другихъ опытъ является независимую нормою или чѣмъ-то въ родѣ неписаннаго канона вѣры, что совнѣ является передъ человекомъ въ качествѣ откровенія благодати и истины“¹⁾. Профессоръ Женевскій *Буве* въ своей брошюрѣ *Du progrès et de la conciliation en théologie* пишетъ: „Методъ экспериментальный принятъ всѣми въ этомъ вѣкѣ наблюденія фактовъ, господства исторіи. Не безъ основаній считаютъ себя обязанными этому методу громадными успѣхами въ области наукъ естественныхъ, теоретическихъ и прикладныхъ, и наукъ о человекѣ. Слѣдуетъ отмѣтить появленіе этого метода и въ самой важной области,—факта христіанскаго: со временъ Шлейермахера его примѣняли здѣсь какъ къ изученію Церкви въ ея прошломъ и въ ея догматическомъ ученіи, такъ и къ изученію христіанской жизни и доктринъ, въ которыхъ эта послѣдняя отразилась. Въ школѣ Неандера и Винэ мы научились разсматривать христіанство, какъ жизнь, и слѣдовательно изучать его при помощи эмпирическаго метода,

¹⁾ *Bachmann*. Die persönliche Heilserfahrung (Op. cit.), pp. 1, 2.

обыкновенно примѣняемаго къ изученію жизни“¹⁾. Спекулятивное богословіе въ настоящее время не пользуется популярностью, болѣе того, оно прямо таки „внушаетъ къ себѣ всеобщее отвращеніе“ (die allgemeine Abneigung)²⁾, и führt in Gegenwart nur ein sehr verborgenes Leben по выраженію строго консервативныхъ богослововъ, чуждыхъ увлеченія ричліанизмомъ³⁾ и т. п. Поднять престижъ спекулятивного богословія не удастся въ настоящее время и выдающимся ученымъ богословскимъ силамъ, какъ Пфляйдереръ, Бидерманъ и Рошолль, и нѣтъ никакого преувеличенія для нѣмецкаго богословія въ заявленіи *В. Шмидтс*, что здѣсь спекулятивное богословіе есть ein längst überwundener Standpunkt, если разумѣть подъ спекуляціей совершенно отрѣшенное отъ опыта мышленіе, и что спекулятивный методъ aus dem theologischen Betriebe verbannt ist⁴⁾. Нагляднымъ доказательствомъ сказаннаго у насъ является *Влад. Серг. Соловьевъ* съ его опытомъ спекулятивнаго обоснованія христіанства, стремленіемъ создать философскую догматику христіанства и представить христіанскія истины истинами философскаго разума. Извѣстно, что *Вл. С. Соловьевъ*, не безъ вліянія Шеллинговой философіи тождества (особ. въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“), пытался все содержаніе христіанства вывести діалектическимъ методомъ изъ понятія или идеи объ Абсолютномъ и съ энтузіазмомъ защищать даже догматы Троичности, какъ одну изъ умозрительныхъ истинъ. Обстоятельство это мало служило успѣху богословія *С. Соловьева* въ русскомъ образованномъ обществѣ и весьма замѣтно охлаждало въ немъ интересъ къ *Соловьеву*, какъ богослову. И по моему мнѣнію, въ исторіи русскаго духовнаго просвѣщенія *Вл. Соловьевъ* займетъ самое почетное мѣсто не въ качествѣ чистаго богослова, а въ качествѣ хри-

1) У *A. Gretillat*. Exposé de théologie systematique. Tome 1-er: Methodologie. Neuchatel 1885, p. 147.

2) *W. Schmidt*. Christliche Dogmatik. I, 400, 402 (Bonn 1895).

3) Въ журн. *Beweis des Glaubens* 1901, № 4, по поводу очень умной и ученой книги одного изъ послѣднихъ могикавовъ нѣмецкаго спекулятивнаго богословія *R. Roscholl*. Der christliche Gottesbegriff. (Beitrag zur spekulativen Theologie). Göttingen 1900.

4) Т. е. что „спекулятивный методъ изгнанъ изъ богословскаго обихода“...

етіанскаго философа и христіанскаго писателя—публициста, обратившагося къ обществу съ живымъ и горячимъ напоминаніемъ о христіанской правдѣ, которую требуется на дѣлѣ, въ жизни общественной осуществить,—съ напоминаніемъ евангельской проповѣди о Царствѣ Божіемъ, нами забытой... Этимъ дорогъ намъ Влад. Соловьевъ, и несомнѣнно—лучшій вкладъ въ христіанскую богословскую литературу составляютъ такія его произвенія, какъ „Духовныя основы жизни“, „Оправданіе добра“ и т. п. Примѣръ Вл. Соловьева, со всѣмъ обаяніемъ его имени для русскаго образованнаго общества, потерпѣвшаго здѣсь неудачу въ качествѣ богослова, и у насъ долженъ послужить спасительнымъ предостереженіемъ отъ увлеченія метафизическимъ методомъ въ богословіи ¹⁾.

Кантовскія тенденціи современнаго богословія рѣзче всего сказываются въ томъ направленіи его, которое носитъ названіе *ричлианизма*; но въ свою очередь это послѣднее подготовлено и создано отчасти предшествовавшимъ ему и не утратившимъ доселѣ вліянія на богословіе направленіемъ, получившимъ начало отъ Шлейермахера ²⁾.

Шлейермахеръ и его школа. На эклектическомъ богословско-философскомъ міровоззрѣніи Шлейермахера замѣтно отразилось вліяніе, между прочимъ, и Канта, напр. въ теоріи знанія,—въ опредѣленіи факторовъ познанія. Сходство Шлейермахера съ Кантомъ замѣтно въ понятіи о религіи, по крайней мѣрѣ—съ отрицательной стороны: по Шлейермахеру религія не есть дѣло знанія и Божество недоступно разуму

¹⁾ Конечно, и на западѣ спекулятивное богословіе дѣлаетъ попытки отстоять свое жалкое существованіе, что мы видимъ изъ ожесточенной борьбы и полемики его съ новымъ эмпирическимъ направленіемъ въ богословіи и особенно, въ частности, со школой Ричля: старое не любитъ уступать дороги новому. Пишутся объемистыя книги въ защиту метафизическаго богословія, о чемъ можно судить, напр., по книгѣ Wobbermin. *Theologie und Metaphysik. Das Verhältniss der Theologie zur modernen Erkenntnisstheorie und Psychologie.* Berlin 1901 (XII, 291). Авторъ и послѣ работъ новѣйшей богословской школы считаетъ вопросъ объ отношеніи богословія и метафизики требующимъ новаго обсужденія и приходитъ въ своемъ трудѣ къ такому результату: богословіе безъ метафизики невозможно. Пусть,—во такъ-ли это?—вотъ въ чемъ главный вопросъ!

²⁾ Ср. *F. Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl (Vorträge der theolog. Konferenz zu Giessen 1891).*

такъ же, какъ по Канту; но, въ отличіе отъ Канта, религія здѣсь не отождествляется также съ практическою областью воли, съ моралью ¹⁾. Религія—дѣло сердца, чувства. Ея сущность заключается въ интуиціи и чувствѣ, взятыхъ въ нераздѣльномъ единствѣ,—въ частности именно въ чувствѣ зависимости отъ Безконечнаго. Религія—*благочестіе*, извѣстное специфическое настроеніе чувства, въ которомъ религіозныя понятія представляютъ собою лишь постороннюю и несущественную добавку: религіозныя представленія (вѣрованія, догматы) суть попытки истолкованія религіозныхъ чувствъ и результатъ стремленій облечь ихъ въ рациональныя формы логики; онѣ не имѣютъ никакого объективнаго значенія, и всякая религіозная догматика есть описаніе не предмета, а субъективныхъ состояній религіозно-настроенной души. Естественныя религіи низшаго порядка всецѣло покоятся на естественномъ чувствѣ зависимости отъ Безусловнаго (Abhängigkeitsgefühl), высшія (историческія) религіи происходятъ изъ объясненій его религіозными геніями, героями,—лицами съ болѣе сильно развитымъ религіознымъ чувствомъ сравнительно съ другими, средними людьми. Эти герои извѣстны подъ именемъ реформаторовъ и основателей религій. Основатель христіанской религіи есть святѣйшій и величайшій изъ всѣхъ нихъ. Изъ простаго только чувства зависимости въ христіанствѣ религія преобразуется Христомъ въ *чувство искупленія*, соединенія съ Безконечнымъ; это чувство, проникающее все [христіанское религіозное настроеніе, дается живою вѣрою во Христа и пребываніемъ въ Его Церкви, гдѣ дѣйствуетъ Духъ (=духъ) Его. Но теоретическихъ доказательствъ основанной Христомъ религіи,—ея истинности,—нѣтъ и быть не можетъ. Христіанская религія не нуждается въ доказательствахъ, какъ всякая религія: она есть переживаніе дѣйствій Бога въ сердцѣ, чувство искупленія, принесеннаго Христомъ. Лучшее доказательство христіанской религіи есть *внутренній религіозный опытъ*, исключаящій всѣ другія доказательства, какъ менѣе убѣдительныя и пригодныя. Отъ этого же опыта мы должны отпращаться и далѣе въ христіанскомъ познаніи,—есть хри-

¹⁾ Связь богословія Шлейермахера съ философіею Канта специально излѣдывается въ соч. *Gottschik's. Ueber Schleiermachers Verhältniss zu Kant.*

стианской догматикѣ, цѣль которой заключается въ переводѣ темныхъ чувствъ религіозно-настроенной души на ясный языкъ разума и въ описаніи благочестивыхъ христіанскихъ чувствъ безъ права проникать далѣе за нимъ въ область религіозныхъ предметовъ. Такимъ образомъ, Шлейермахеръ первый въ богословіи съ рѣшительностью примѣняетъ экспериментальный методъ къ догматическому богословію, сводя его къ описанію субъективныхъ состояній вѣрующаго. Догматомъ здѣсь называется не объективная истина Божественная, а субъективное толкованіе христіанскаго опыта, его теоретическая формула, точно и коротко выражающая то, что есть общаго въ христіанскомъ опытѣ всѣхъ вѣрующихъ во Христа или Церкви. Основная черта богословія Шлейермахера и его послѣдователей, доводимая послѣдними до крайностей, есть субъективизмъ и безразличіе къ объективной истинѣ христіанства. Изъ крупныхъ богослововъ, такъ или иначе отразившихъ на себѣ могучее вліяніе Шлейермахера, можно назвать Гофмана, Шенкеля, Ничча, Ротэ, Ю. Миллера, Менкена и Газенкампа. Но только Шенкеля можно назвать болѣе полнымъ и чистымъ выразителемъ идей Шлейермахера, вѣрнымъ послѣдователемъ его метода, и отчасти Ротэ ¹⁾. Другіе поименованные богословы обнаруживаютъ уже менѣе безразличія къ объективной истинѣ христіанства, идутъ за предѣлы субъективнаго чувства искупленія и путемъ регрессивнаго заключенія отъ дѣйствія къ причинѣ стремятся подняться надъ субъективнымъ къ объективному, — къ теоретически-научному и систематическому религіозному знанію. Въ этомъ отношеніи столь знаменитый въ настоящее время *Фр. Франкэ*, создавшій эпоху въ богословіи своими двумя сочиненіями, имѣлъ хорошихъ предшественниковъ, хотя занимаетъ въ исторіи богословія свое особое мѣсто независимо отъ Шлейермахера (о немъ рѣчь ниже).

Альбр. Ричль и его школа. Въ отрицаніи теоретическаго значенія за религіознымъ знаніемъ и метафизики въ богосло-

¹⁾ *Daniel Schenke* † 1885. Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens ausdarstellt: ego-жге: Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens 1877. — *Richard Rothe*. Dogmatik. Herausg. von D. Schenkel, съ изложениемъ христіанскихъ истинъ на основаніи анализа христіанскаго сознанія.

віи Ричль вполнѣ совпадаетъ съ Шлейермахеромъ, и движеніе богословской мысли, имъ возбужденное, въ цѣломъ характеризуется, какъ реакція противъ излишествъ и злоупотребленій *разсудочно-діалектическаго* метода въ богословіи. Въ этомъ главная черта ричліанства. Различіе между Шлейермахеромъ и Ричлемъ здѣсь заключается только въ томъ, что первый отрицаетъ теоретическую цѣнность религіознаго знанія во имя *чувства*, второй—во имя *воли* или, точнѣе, нравственнаго чувства, требованій „практическаго разума“. По воззрѣніямъ Ричля, главное и существенное въ религіи—ея отношеніе къ нравственнымъ потребностямъ духа,—ея мораль. Если, говоритъ онъ, язычество стремилось поставить этику въ зависимость отъ космологіи, то отличительною особенностью христіанства, напротивъ, должно быть названо стремленіе подчинить космологію моральной концепціи вселенной. Знаніе получаетъ для насъ цѣнность въ зависимости отъ его вліянія на нашу жизнь. Проблему о *бытіи* или о *вещяхъ въ себѣ* Ричль замѣняетъ проблемою о *явленіяхъ бытія* или *вещей въ себѣ*, т. е. объ ихъ отношеніяхъ къ человѣку, какъ нравственной личности. Такимъ образомъ, Ричль всецѣло здѣсь стоитъ на почвѣ Кантовской философіи съ ея отрицаніемъ возможности теоретическаго познанія вещи въ себѣ и ученіемъ о возможности познанія вещи только въ ея отношеніи къ намъ. У Канта религія является только добавленіемъ къ морали или ея предположеніемъ и не имѣетъ никакой самостоятельной цѣнности. Точно также въ школѣ Ричля въ религіи дѣло идетъ не о теоретическомъ познаніи истины, для разума вообще недоступной, но объ отношеніи человѣка къ міру. Религія возникла изъ стремленія устранить противорѣчіе между человѣкомъ и ему противостоящимъ внѣшнимъ матеріальнымъ міромъ, какъ нравственной личности, въ интересахъ нравственнаго блага. Цѣль религіи—идею Бога обезпечить нравственную свободу человѣка и его значеніе, какъ духовной личности, передъ міромъ; удовлетворить его коренной потребности видѣть въ себѣ не часть природы, а личность, удостовѣрять существованіе нравственнаго міропорядка, безъ котораго человеческая жизнь лишается всякаго смысла. Здѣсь масштабъ для оцѣнки всѣхъ и всякихъ религіи. Превосходство христіанской религіи передъ всѣми извѣстными и, по Ричлю,

возможными религіями въ томъ, что она имѣеть совершенно нравственный характеръ. Христіанская религія даетъ человѣку чувствовать себя нравственною личностью, дѣйствительность которой обезпечена здѣсь прежде всего откровеніемъ Бога, какъ любви, во Христѣ Иисусѣ или принесеннымъ Имъ ученіемъ о Богѣ—Любви, и затѣмъ евангельскою идеею о Царствѣ Божіемъ, по смыслу которой человѣкъ является даже цѣлью вселенной. По ученію Ричля Христосъ признается полнымъ, возможнымъ, откровеніемъ Бога міру (*der vollendete Offenbarer*), но не въ Его существѣ и свойствахъ, а въ Его только отношеніи къ міру—съ этою именно практическою цѣлью религіи обезпечить нравственное благо. Поэтому въ глазахъ Ричля все въ христіанствѣ, выходящее за предѣлы этихъ практическихъ интересовъ морали, теряетъ цѣну, а таковымъ представляется ему именно столь высоко цѣнимый въ спекулятивномъ богословіи теоретико-догматическій элементъ, и многіе догматы въ богословіи Ричля не могли найти себѣ поэтому мѣста. Стоя на почвѣ кантовскаго ученія о томъ, что знаніе имѣеть мѣсто въ предѣлахъ лишь возможнаго опыта, Ричль и на этомъ основаніи исключаетъ изъ круга богословскаго сознанія нѣкоторые, и при томъ важнѣйшіе, вопросы, уклоняясь отъ прямого отвѣта на вопросъ, будто-бы только метафизическій, даже о Личности Христа и о Его домірномъ бытіи: мы выходимъ здѣсь за предѣлы опыта, т. е. фактовъ евангельской исторіи, въ которыхъ только и открывается намъ личность Христа, ибо мы можемъ знать и судить о Немъ лишь по Его жизни и дѣлу. На этомъ основаніи также не получаютъ въ школѣ Ричля полного признанія даже и факты евангельской исторіи, при томъ такіе рѣшающіе въ дѣлѣ вѣры христіанскоі, какъ воскресеніе Христово: съ этимъ и подобными ему фактами мы выходимъ за границы опыта, за предѣлы познаваемого, ибо евангельскіе сверхъестественные факты суть реальности, чрезъ которыя высшій сверхъопытный [міръ, *вещь въ себѣ*], вторгается въ этотъ міръ явленій. Отсюда общую черту ричлианства составляетъ довольно безразличное, если не пренебрежительное, отношеніе его къ фактической или исторической, внѣшне объективной основѣ христіанства, представляемой евангельскою исторіею, даже вопреки желанію Ричля указать въ жизни и личности Иисуса Христа откоро-

веніе Бога міру, единственнаго посредника въ познаніи Его, и въ этомъ—безусловное преимущество христіанской религіи передъ всѣми религіями. Нѣтъ познанія безъ опыта, и потому безпредѣльное Божество закрыто для разума, естественное богопознаніе невозможно... И Божество навсегда осталось-бы для насъ закрыто въ туманѣ метафизики и естественныхъ религіозныхъ ученій, если-бы не открылось въ исторической личности Иисуса изъ Назарета. Отсюда мы видимъ въ богословіи Ричля попытку выдвинуть на первое и центральное мѣсто мысль о Личности Христа, какъ главномъ содержаніи христіанской религіи, даже слить сущность христіанства въ его цѣломъ съ Личностью Его Основателя... Христіанство—это Самъ Христосъ... Здѣсь, въ воззрѣніи на Личность Христа, какъ откровеніе Бога міру, Ричль хотѣлъ обрѣсти единственно возможную на шаткой почвѣ субъективнаго идеализма точку опоры въ познаніи, объективный и вѣщній критерій религіозной истины; другими словами, Ричль не прочь былъ-бы въ основу религіозно-христіанскаго знанія положить вѣщній *историческій опытъ* и сдѣлать евангельскую исторію точкою отправленія христіанскаго научнаго знанія. Но все это оказалось неосуществимою мечтою и Ричлю не удалось, какъ видимъ, ввести въ свое богословіе принципъ историческій или *историческій методъ* во всемъ дѣйствительномъ его объемѣ и значеніи. Оставалось утвердиться на единственно возможной почвѣ субъективнаго *внутренняго опыта* въ христіанскомъ знаніи, что и видимъ въ дѣйствительности. Однако ричліанизмъ суживаетъ точно также внутренній христіанскій опытъ отрицаніемъ живого личнаго общенія вѣрующихъ со Христомъ, замѣняемаго собственно историческимъ знаніемъ о Немъ,—о Его Личности, ученіи, жизни. Постоянное воздѣйствіе прославленнаго Христа на общество вѣрующихъ и внутреннее общеніе ихъ со Христомъ не допускается въ богословіи Ричля отрицаніемъ Св. Духа и благодатнаго возрожденія людей. Воздѣйствіе І. Христа на человѣчество признается однократно совершившимся въ исторіи — чисто историческимъ, продолжающимся въ сознаніи и воспоминаніи вѣрующихъ о Христѣ, въ сохраненіи духа Его въ Церкви ¹⁾. Внутренній

¹⁾ Подъ Св. Духомъ въ богословіи Ричля разумѣется лишь коллективный духъ общества вѣрующихъ подъ вліяніемъ воспоминанія о Христѣ,

ума философія, по мѣстамъ чуть-ли не переходящая въ бредъ, весьма часто прерывается въ высшей степени свѣтлыми полосами и блестятъ такими свѣтлыми мыслями, которыхъ не высидѣли-бы его критики всѣ вмѣстѣ взятые. Есть и еще болѣе близкіе намъ примѣры невозможности полного угасанія великаго пламени и свѣта разума, возжигаемаго силою Божіею въ великихъ, избранныхъ душахъ, доказывающіе непригодность сплошнаго отрицанія по отношеніи къ нимъ. Все это въ полной мѣрѣ примѣнимо къ богословію Ричля. Положительное значеніе въ богословской наукѣ могло получить и получило дѣйствительно только то среднее въ отношеніи къ Ричлю направленіе богословской критики, гдѣ среди недостатковъ признаны и выдающіяся достоинства богословія Ричля, исправлено требующее исправленія, отброшено непригодное и принято все доброе. Такое направленіе въ богословіи во истину явилось плодотворною почвою, на которой суждено было взойти добрымъ сѣменамъ богословія Ричля и вырости въ зрѣлый плодъ современной богословской науки ¹⁾. Эти добрыя сѣмена или заслуги богословія Ричля признаны теперь безпристрастною наукою въ лицѣ такихъ даже консервативныхъ богослововъ западныхъ, какъ *А. Гретцель*, который критику „субъективнаго или такъ называемаго экспериментальнаго метода“ Ричля заключаетъ признаніемъ: „очевидно, методъ въ столь короткое время пріобрѣтшіи столь большое число и при томъ столь выдающихся послѣдователей, долженъ имѣть достаточныя основанія въ свою пользу или, по крайней мѣрѣ, привести ихъ съ своей стороны. Во всякомъ случаѣ въ этомъ методѣ, должно признать, скрывается доля истины, до сихъ поръ забывавшейся или скрывавшейся, но въ высшей степени важной, что видно уже изъ того, съ какою си-

¹⁾ Довольно точную формулу правильной точки зрѣнія въ отношеніи къ богословію Ричля даетъ *В. Шмидтъ*: „Положеніе гегелевской философіи, „что все дѣйствительное разумно“. имѣетъ тотъ смыслъ, что въ исторіи ничто не получаетъ значенія и силы, въ основѣ чего не лежала-бы какая-нибудь вѣрная мысль. Это примѣнимо и къ богословію Ричля. Но его крайности мѣшаютъ остановиться на немъ. Мы должны идти дальше; что въ богословіи *Ричля* *отъ*то, то должны удержать, преувеличенія устранить и исправить“ *Willh. Schmidt*, *Christliche Dogmatik*. Erster Theil: Prolegomena, p. 113 (Bonn 1895).

люю эта истина снова стремится войти въ общее сознаніе. Первая истина, возвѣщаемая богословіемъ Ричля, состоитъ въ томъ, что чистая діалектика не можетъ служить орудіемъ адекватнаго познанія въ области религіи и морали. Затѣмъ, насъ учатъ въ богословіи Ричля, что всякое жизненное познаніе истины можетъ вытекать единственно только изъ осуществленія истины на дѣлѣ или изъ жизни, согласной съ этою истиною; что жизнь предшествуетъ знанію, а не знаніе жизни, и что, наконецъ, „истина безъ провѣрки ея жизнью есть только полуистина“, какъ сказалъ Вина¹⁾. Вотъ и еще голосъ богослова, не принадлежащаго къ послѣдователямъ Ричля. „Нельзя не видѣть выдающихся заслугъ, оказанныхъ Ричлемъ и его учениками современному богословію. Ихъ реакція противъ излишествъ метафизики, настойчивость, съ какою они стремятся поставить христіанскую религію въ зависимость отъ историческаго дѣла Іисуса Христа, цѣнность, какую они въ связи съ этимъ признаютъ за апостольскими писаніями, все это даетъ системѣ ричліанскаго богословія и широкое, и твердое основаніе, на которомъ воздвигнуты замѣчательные труды. Но“.... Вотъ языкъ трезваго отношенія къ богословію Ричля въ томъ богословскомъ направленіи, которое явилось благодарною почвою для развитія добрыхъ сѣмянъ въ богословіи, посеянныхъ Ричлемъ, и чрезъ то получила значеніе созидательно-положительнаго момента въ исторіи эволюціи научно-богословскаго метода! ²⁾ Богословы этого направленія, какъ Фальке, Лемме, Штэуде, Бахманъ, Бовонъ, Штейнбеккъ, Фрайкъ и др. цѣлью своею ставятъ обоснованіе эмпирическаго метода въ богословіи въ связи съ критикою богословія Ричля. Эмпирическій методъ въ богословіи, очищенный

¹⁾ A. Gretillat. *Exposé de Théologie Systematique* I, 148—149 (Op. cit.). Все это истины *библейскія* и — „*admirabile dictu*“—даже святоотеческія“! Поэтому нѣтъ никакого преувеличенія въ мнѣніи о. Г. Шваба, что Ritschl's theology is a vindication of the simpl faith of the Gospel. Those who assail it must deny the power of that faith, and are obliged to hold that only logicians who are capable of giving dialectical account of their belief can have any certitude in questions of religion. (Rev. L. Henry Schwab. „A Plea for Ritschl“—въ журн. *The American Journal of Theology* 1901 January, p. 41).

²⁾ J. Bovon. *Doqmatique Chretienne* I, 86—87.

отъ недостатковъ ричлианнзма, какъ прочное завоеваніе богословской науки, вотъ заслуга богослововъ этого направленія передъ исторією! Всѣ указаннныя сочиненія этихъ и среднихъ имъ богослововъ имѣютъ цѣлью возстановить, вопреки Ричлю, въ полномъ значеніи то внѣшній опытъ, то внутренней, или, большею частью, то и другое вмѣстѣ. Обоснованію внѣшняго опыта изъ указанныхъ богослововъ отводятъ главное вниманіе въ своихъ трудахъ Лемме, Фальке, Штейнбеккъ, которые въ противовѣсъ ричлианнзму указываютъ во внѣшнихъ историческихъ фактахъ домостроительства нашего спасенія (Heilsthatsachen, heilsgeschichtliche Ereignisse) Ветхаго и особ. Новаго Завѣта прочныи устои христіанскаго знанія и такъ образомъ стремятся установить объективное значеніе за нимъ. „Христіанская вѣра въ своемъ происхожденіи, говоритъ Штейнбеккъ, „связана съ совокупностью извѣстныхъ историческихъ фактовъ, безъ которыхъ она не могла-бы и существовать“, особенно фактовъ евангельской исторіи, средоточіемъ которой служить Личность Иисуса Христа. Вѣра не можетъ возникнуть безъ знанія этихъ фактовъ или евангельскаго благовѣстія и опираться на одномъ только внутреннемъ субъективномъ опытѣ. „Отнимите реальность объектовъ нашей вѣры и тогда они потеряютъ въ нашихъ глазахъ вслкую цѣнность, которую мы имъ приписываемъ: она исчезнетъ съ реальностью ихъ, какъ теплота исчезаетъ съ солнцемъ, изъ котораго она исходила“ ¹⁾. „Св. Писаніе не позволяетъ дѣлать личный опытъ христіанина верховною нормою вѣры не только потому, что онъ самъ по себѣ можетъ быть измѣнячивымъ и неопредѣленнымъ, но и потому еще, что критеріи самого его лежатъ въ Божественной исторіи спасенія и словѣ Божіемъ, признаніе которыхъ есть основа христіанства и путь къ самому личному опыту во спасеніи (Heilserfahrung)“ ²⁾. По возрѣнію субъективной школы къ вѣрѣ во Христа мы приходимъ не историческимъ путемъ, а продолжающимся дѣйствіемъ на насъ живущаго въ Своемъ обществѣ прославленнаго Христа: Онъ, этотъ „Христосъ вѣры“, производитъ въ насъ успокоительную увѣрен-

¹⁾ Steinbeck. Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnisstheorie, p. p. 221, 113.

²⁾ Bachmann. Die persönliche Heilserfahrung p. 245.

ность въ богосыновствѣ нашемъ, а не „историческій Христосъ“, ставшій достояніемъ лишь исторіи. Но, замѣчаетъ Фальке, „безъ историческаго Христа этотъ „Христосъ вѣры“ превращается въ бездѣйственный фантомъ, ибо невозможно безъ признанія исторической достовѣрности евангельскихъ фактовъ вырости до спасительной вѣры“... „Историческій Христосъ есть живой нашъ идеаль, средоточіе нашей вѣры и жизни. Безъ Него христіанство неизбѣжно превращается въ мертвую моральную доктрину, лишенную твердой реальной опоры. Мы останемся безъ Отца, если не было Того историческаго Христа, Который явилъ Его намъ. Самое общество вѣрующихъ или церковь съ ея вѣрою, откуда субъективная школа выводитъ личную вѣру, есть въ концѣ концовъ историческое явленіе, возникнувшее на исторической почвѣ, зрѣлый плодъ всей исторіи Божественнаго откровенія міру и спасенія его во Христѣ“¹⁾.

Что касается *внутренняго опыта*, какъ принципа христіанскаго знанія, то установкою и научнымъ обоснованіемъ его въ современномъ богословіи несомнѣнно самое видное мѣсто занялъ проф. *Фр. Франкъ* съ основанной имъ эрлангенскою школою. Экспериментальный методъ научно-богословскаго знанія во всей полнотѣ и объемѣ его Франкъ устанавливаетъ въ прямой полемикѣ съ Ричлемъ, съ системѣ котораго, какъ видѣли, методъ внутренняго опыта не нашелъ полного примѣненія, такъ-какъ Ричль отвергнулъ благодатное возрожденіе и живое общеніе христіанина со Христомъ. По Франку исходною точкою всего христіанскаго знанія служить *возрожденіе*: оно служитъ реальною основою не только общей нашей увѣренности въ истинѣ христіанства, но и опытнаго познанія всей совокупности христіанскихъ истинъ, связанныхъ съ фактомъ возрожденія и вытекающихъ изъ него, какъ-то: познаніе грѣха, Божественной правды и святости, искупленія, познанія Бого-человѣка, Церкви съ ея благодатными средствами, какъ Божественнаго учрежденія. Здѣсь же, въ опытѣ духовнаго возрожденія, богословъ указываетъ эмпирической базисъ нашей вѣры въ Бога, Троичнаго въ Лицахъ... Свои идеи Франкъ раскрываетъ, главнымъ образомъ, въ двухъ сочиненіяхъ: „Система Христіан-

1) *Falke*. Die geschichtlichen Thatsachen des N. T., pp. 15, 21.

ской увѣренности“ и „Система христіанской истины“¹⁾, которыя относятся другъ къ другу какъ теорія и ея примѣненіе. Въ первомъ сочиненіи устанавливаются общіе принципы знанія и имѣется въ виду задача *методологическая*, во второмъ сочиненіи на основѣ христіанскаго сознанія или внутренняго опыта воздвигается стройная *система* христіанскаго знанія или вѣрученія. Насколько удалось здѣсь примѣнить къ догматикѣ эмпирической методъ, въ отвѣтахъ на этотъ вопросъ, конечно, существуетъ большое разнообразіе въ обширной критической литературѣ о богословіи Франка; но и не принадлежащіе къ его школѣ богословы вынуждены признать въ сочиненіяхъ Франка по гносеологій крупное явленіе²⁾.

Но такъ-какъ на землѣ нѣтъ совершенства, то критикой скоро было отмѣчено одно существенное несовершенство въ научно-богословской системѣ по методу Франка. „Если специфически — христіанскій кругъ опыта *toto genere* и существенно иной, чѣмъ общечеловѣческой, то въ такомъ случаѣ нельзя видѣть, какъ возможно было-бы убѣдить чловѣка въ истинности христіанства³⁾? Не оставалось-ли христіанство въ такомъ случаѣ совершенно непроницаемымъ и закрытымъ для сознанія всѣхъ, не принадлежащихъ къ нему? Поэтому дальнѣйшая задача заключалась въ устраненіи указаннаго пробѣла въ богословіи Франка. И задача эта нашла прекрасное разрѣшеніе у *Кѣстлина*, занявшаго потому весьма почетное мѣсто въ исторіи методологій богословія⁴⁾. Кѣстлинь

1) Prof. *F. H. R. Frank*. System der christlichen Gewissheit. 2 Bde 1870—1873, 1881—1884²; System der christlichen Wahrheit. 2 Bde 1878—1880, 1885—1886², 1894³, ср. *его-же*: Zur Theologie A. Ritschl's 1897.—Къ литературѣ о Франкѣ: *J. Rilling*. Die Grundlagen des christlichen Glaubens auf Grund von Frank's *System der christlichen Gewissheit*. Lpz. 1900; *W. Vollert*. Gedankengang der von Frank'schen *System der christlichen Wahrheit*. Lpz. 1900; *H. Bois*. De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank-Müntauban 1887, Prof. *G. Schnedermann*-Frank und Ritschl. (Vortrag). Lpz. 1897.

2) Франкъ, признающъ здѣсь, met en pratique la méthode expérimentale chrétienne avec une remarquable ampleur (*Вост.* Dogmatique chrétienne. I, 94).

3) *W. Schmidt*. Christliche Dogmatik, I, 88.

4) *Julius Köstlin*. Die Begründung unsrer sittlich—religiösen Ueberzeugung. Berlin 1893; Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart 1895.

наряду съ внутреннимъ *христіанскимъ опытомъ*, въ качествѣ основы христіанскаго знанія ставить также *общечеловѣческой религіозно-нравственный опытъ*, служащій посредствомъ между христіанствомъ и внѣшними, т. е. непринадлежащими къ нему. Въ доказательствѣ истины христіанства поэтому апологетика обязана указывать также на соотвѣтствіе христіанства съ требованіями общаго религіозно-нравственнаго опыта. Мало этого, Кэстлинъ не отрицаетъ въ качествѣ методологическаго начала въ апологетикѣ также еще дополнительнаго указанія на соотвѣтствіе христіанства съ требованіемъ *разума* или на *согласіе христіанства съ разумомъ*; отрицая положительное значеніе за философіею въ дѣлѣ Богопознанія или религіознаго знанія, Кэстлинъ признаетъ за нею отрицательное значеніе: философія не можетъ дать положительныхъ доказательствъ вѣры, но она служитъ къ опроверженію заблужденій и возраженій противъ вѣры.

Въ послѣднемъ итогѣ, такимъ образомъ, современное богословіе стремится стать *синтезомъ откровенія и разума на основѣ опыта* въ широкомъ смыслѣ слова ¹⁾. Дѣйствительно, научное богословіе въ настоящее время даетъ доказательство христіанства, какъ 1) истины *возможной*, и устанавливаетъ его согласіе съ разумомъ, философіею и наукою; какъ 2) истины *необходимой*, и показываетъ согласіе христіанства съ требованіями нравственными или съ совѣстью челоуѣчества и 3) какъ истины *дѣйствительной, объективной*, и доказываетъ соотвѣтствіе христіанской истины реальной дѣйствительности или существованіе самыхъ объектовъ религіи (т. е. Бога, искупленія и т. д.). Приблизительнымъ образцомъ такой постановки богословія апологетическаго представляется въ наличной богословской литературѣ сочиненіе французскаго богослова *Берту* „Апология христіанства“, распадающееся соотвѣтственно съ тройственностью научно-методологической точки зрѣнія, указанной здѣсь, на три части: 1) нравственная *необходимость* христіанства (*La nécessité morale du fait chrétien*) или *Le christianisme et l'âme humaine*; 2) *Возможность* христіанства (*La possibilité du fait chrétien*)

¹⁾ *Разумъ* — законъ и философія; *опытъ* — общій религіозно-нравственный и опытъ спеціально—христіанскій или опытъ новой жизни во Христѣ

или: Le christianisme et la science; 3) *Дѣйствительность* христианства (La *réalité* du fait chrétien) или: Le christianisme et l'histoire ¹⁾). Въ такой постановкѣ богословіе почти вполне удовлетворяетъ научному идеалу, намѣченному для богословія всею его предшествующею исторіею развитія, нами кратко рассмотрѣнною, съ устраненіемъ однако нѣкоторыхъ недосмотровъ и промаховъ, допущенныхъ богословомъ. Очевидный пробѣлъ у Берту въ томъ, что въ его апологетикѣ совсѣмъ не нашель себѣ мѣста внутренней христианскій опытъ. Пункты второй и третій, конечно, совпадаютъ, ибо исторія есть тоже наука, такъ-что дѣйствительность истины христианской, открывающейся по преимуществу *внутреннему опыту*, остается въ богословіи Берту не вполне удовлетворенною ²⁾). Однимъ словомъ, *возможность* христианства въ богословіи устанавливается согласіемъ его съ *разумомъ* (наука, философія); *необходимость*—согласіемъ съ нравственными потребностями и стремленіями или съ *совѣстью*; *дѣйствительность* христианства устанавливается: а) историческимъ путемъ — указаніемъ согласія его съ данными исторіи, б) преимущественно же и съ окончательною убѣдительною и ясностью—*опытомъ христианской жизни*.

Таково должно быть богословіе согласно гносеологическому воззрѣнію, находящемуся на уровнѣ требованій современнаго научнаго метода вообще и метода научно-богословскаго въ частности!

Научно-богословское гносеологическое воззрѣніе въ *Курсѣ Апологетическаго Богословія* есть краткое, но точное резюме того, что не разъ высказывалось въ разныхъ моихъ сочиненіяхъ по гносеологическому вопросу. Въ немъ я не измѣнилъ наукъ... Между тѣмъ это научно-гносеологическое воззрѣніе встрѣчается въ *Русскомъ Вѣстникѣ* какъ что-то совершенно новое и неслышанное, какъ мое личное изобрѣтеніе, до ко-

¹⁾ Prof. Aloys Berthoud. Apologie du christianisme. Lausanne 1898.

²⁾ Ср. *Курсъ апологетическаго богословія* стр. 21—22. Разсматриваемый методъ можетъ примѣняться въ апологетикѣ къ доказательству не только христианства въ его цѣломъ, но и отдѣльныхъ его истинъ или догматовъ, такъ мною тройственный методъ примѣненъ къ доказательству бытія Божія (въ „Курсѣ“ стр. 127—128), бытія ангеловъ (Въ „Опытѣ“ апологетич. изл. хр. истины догмата воплощенія („Опытъ върученія“ т. I, 192 и д., 197 и д., 210—211; 211—214; II, 531—535) и другихъ догматовъ.

того я дошелъ путемъ „размышленій“ и „соображеній“, при томъ „слабыхъ размышленій о разсудкѣ“ etc. (апр. 458, 459 ср. 462). Впрочемъ отрицается участіе даже и „размышленій“ съ моей стороны въ генезисъ моихъ гносеологическихъ воззрѣній и „въ страхъ за цѣлость откровенія“ указывается „дѣйствительный источникъ ихъ, а не въ моихъ слабыхъ размышленіяхъ“ (459—460). Наконецъ, отрицается и страхъ, какъ источникъ etc., и все дѣло объясняется вліяніемъ Самарина! ¹⁾ Все это объясненіе наивно и довольно безголовно, о чемъ отчасти, по поводу не къ дѣлу приплетеннаго Самарина, говорилось раньше. И это очевидно не требуетъ объясненій. Г. Виноградовъ громоздитъ возраженія, давно предусмотрѣнныя и устраненныя въ наукѣ, не подозрѣвая, что имѣетъ дѣло съ наукою, а не со мною. Конечно всѣ возраженія подобнаго рода имѣютъ для себя отвѣтъ въ одномъ только выше представленномъ историческомъ очеркѣ богословской мысли въ области методологій и гносеологій, но для настоящаго случая этого было бы слишкомъ много: всѣ возраженія и недоразумѣнія г. Виноградова достаточно разрѣшаются уже и въ моихъ сочиненіяхъ, которыхъ онъ почему-то не счелъ себя обязаннымъ прочесть, хотя это было необходимо въ критикѣ съ его постановкою. Г. Виноградовъ не прочиталъ даже книгъ, на которыя дѣлаются ссылки въ *Курсѣ*; хуже того — не все прочелъ даже и въ самомъ *Курсѣ*! Обращаюсь къ примѣрамъ. Думая поразить меня, г. Виноградовъ разитъ Байля, когда выражаетъ неодобреніе понятію о разсудкѣ, какъ силѣ болѣе аналитической и отрицательной въ познаніи, чѣмъ созидательной. ²⁾ Воображая, что, въ лицѣ извѣстной теоріи происхожденія идеи Бога изъ особеннаго чувственнаго воспріятія сверхчувственнаго воздѣйствія Божества на духъ,

¹⁾ Нѣсколько словъ о „размышленіяхъ“ и „соображеніяхъ“ г. Виноградова. Въ наукѣ эта вещь не играетъ такой важной роли, какая ей приписывается г. Виноградовымъ и какая отведена ей въ архаическомъ схоластическомъ богословіи: размышленія безъ знаній и съ пустою головою въ наукѣ считаются пустымъ упражненіемъ. Мы размышляемъ, но не съ пустою головою богослововъ г. Виноградова и не въ пустотѣ метафизическихъ абстракцій...

²⁾ Русск. Вѣстн. апр. 458 ср. *Источники христіанскаго міянія о вѣрѣ, какъ противоположности разума* стр. 104.

имѣетъ дѣло со мною, г. Виноградовъ побѣдоносно громить Якоби, проф. В. Д. Кудрявцева, Влад. С. Соловьева и др., у коихъ всё его недоумѣнія предусмотрѣны (апр. 463).¹⁾ Въ психологiи и философи воллунтаристовъ (Ланге, Лотце, Паульсенъ, Шопенгауеръ, Вундтъ, Джемсъ и проч.) давно также предусмотрѣно обычное, приведенное у г. Виноградова, возраженiе противъ научной гносеологiи, что признанiемъ влiянiя воли на познание устанавливается субъективизмъ въ познанiи. Объ этомъ г. Виноградовъ могъ бы узнать изъ моей книжки, гдѣ подобное влiянiе, согласно съ наукою о познанiи, признается не только *неизбѣжнымъ* но и *полезнымъ*, необходимымъ въ познанiи психологическимъ фактомъ²⁾. Мысль объ эмпирическомъ построенiи богословiя (послѣ Шенкеля, Ротэ, Франка!) въ *Русск. Вѣстникѣ* принимается, какъ нелѣпая утопiя, изобрѣтенiе моихъ „слабыхъ размышленiй“. Конечно, отвѣтъ на всё возраженiя г. Виноградова по этому поводу заключается уже въ именахъ этихъ богослововъ; но что до имени г. Виноградову? Имя для него здѣсь — звукъ пустой! Но, что бы не обидѣтъ г. Виноградова, столь потрудившагося въ открытiи Америки, мы, пожалуй, рассмотримъ его возраженiя, хотя уже устранивша въ *Курсѣ*. По „соображенiямъ“ г. Виноградова, обычно возникающимъ и развивающимся въ сторонѣ отъ науки, религiозно-нравственный опытъ достаточенъ „для пониманiя“ бытiя Бога и ученiя о благодати — „только и всего; остальные важнѣйшiя истины христіанства остаются вѣтъ нашего внутренняго чувства, напр. догматъ о Богѣ въ Его Существовѣ, о Трончности Лицъ, о творенiи міра, объ ангелахъ, о страшномъ судѣ, объ адѣ и т. д. Но авторъ упорно разъясняетъ узкую (!) формулу: догматы суть въ своемъ существовѣ не идеи, а факты, Сколько догматовъ, столько и фактовъ“. Совершенно непонятно: развѣ перечисленные догматы могутъ быть въ какомъ-либо смыслѣ фактами, да еще внутренняго опыта“? (апр. 462). Соображе-

1) Ср. *Источники ходячаго мнѣнiя о вѣрѣ*. 134 и д. о Кудрявцевѣ; Вл. С. Соловьева. „Оправданiе добра“. СПб. 1899², 216, 218; 1897 г. стр. 197—198.

2) *Источники ходячаго мнѣнiя о вѣрѣ какъ противоположности разума* стр. 89—107 ср. проф. Г. И. Челпанова. „Философiя Канта“—въ журн. *Мiръ Божiй* 1901, май, 76 и д.

нія г. Виноградова не относятся къ моей теоріи: въ моей теоріи нигдѣ знаніе не сводится къ одному внутреннему опыту, тѣмъ болѣе—къ *чувству*, что у г. Виноградова смѣшивается: вездѣ ясно сказано, что въ основѣ христіанскаго знанія лежатъ: 1) опытъ внѣшній и 2) опытъ *внутренній* (стр. 21 *Курса*, ср. 27, § 6). А отсюда вытекаетъ слѣдующее: одни изъ перечисленныхъ догматовъ—внѣшніе (факты (твореніе міра, бытіе ангеловъ, второе пришествіе и проч.) и лежатъ въ границахъ одного внѣшняго историческаго опыта, а другіе переходятъ и въ область внутренняго опыта (догматы о Божественномъ Существовѣ, объ адѣ и т. п.), или же лежатъ всецѣло въ его сферѣ (о злѣ, о благодати). Непонятно, какъ возникъ знакъ вопроса въ концѣ приведенной тирады г. Виноградова, если послѣдній читалъ мою книгу? (См. стр. 28, 29). Здѣсь уже даетъ себя знать одинъ „методологическій приѣмъ“, играющій такую важную роль въ критикѣ г. Виноградова: возраженіе г. Виноградова строится на извращеніи содержанія моей книги и на подмѣнѣ моихъ мыслей соображеніями г. Виноградова. Какъ примѣняется этотъ знаменитый приѣмъ по отношенію къ моему гносеологическому воззрѣнію, вотъ примѣры этого.

„Чувствуя шаткость своей гносеологіи внутренняго опыта“ (*это—не моя гносеологія*), я „прошелъ молчаніемъ вопросы о существовѣ Бога, о Троичности Лицъ, о чемъ нельзя не пожалѣть, въ виду (различій между западнымъ богословіемъ), выдвигающимъ въ понятіи Бога попреимуществу идею правосудія, и восточнымъ богословіемъ, тяготящимъ къ мысли о Божественной Сущности, какъ любви“ (463). Конечно книгу, забывшую сказать о Богѣ любви, не стоитъ и въ руки брать: нельзя ничего придумать худшаго о ней, чѣмъ то сказано о моей книгѣ г. Виноградовымъ. Но онъ „прошелъ молчаніемъ“ все, что въ достаточной мѣрѣ для данной цѣли сказано по этому предмету. Вопросу о Существовѣ Бога и о Троичности Лицъ посвященъ § 16: *Содержаніе идеи Бога или христіанское ученіе о Богѣ*. Здѣсь между прочимъ, сказано: „все евангельское ученіе о Богѣ можетъ быть выражено до нѣкоторой степени въ цѣльномъ понятіи о Богѣ и передано въ одной слѣдующей краткой, но точной формулѣ: *Богъ есть непостижимый въ существовѣ Своемъ безпредѣльнымъ Тріединный Духъ, открывшій Себя намъ въ твореніи и промы-*

илекції всемогущею и высочайше разумною Любовью“ (130, чит. дал.). Въ восточномъ міропониманіи Русскаго Вѣстника „Богъ есть болѣе любовь, чѣмъ справедливость“, по выраженію г. Виноградова. О такомъ Богѣ нѣтъ рѣчи въ этомъ и другихъ моихъ сочиненіяхъ; но какъ въ этомъ, такъ и въ другихъ сочиненіяхъ, я вездѣ говорю и не устану говорить о Богѣ, Который *Любовь есть*,—безъ добавленія Русскаго Вѣстника (см. 216—217. 147—148, 219 и д., 293, 297, 297—300 т. е. § 41, 301—302, 304—305, 305—306 и др.) Мое воззрѣніе на нравственное существо Божіе выражено въ книгѣ словами: „Богъ по Своему существу, какъ видѣли, для нашего сознанія всего полнѣе обнимается понятіемъ любви: *Богъ есть любовь*, свойство же справедливости есть свойство не самостоятельное, а проявленіе любви, поскольку она въ Богѣ всегда чистая, святая“ (стр. 305 и д.).

Считая бесполезнымъ читать какую-либо мораль г. Виноградову за его ложное донесеніе о моеи книгѣ, особенно способное представить ее въ ложномъ свѣтѣ, отмѣтимъ и другія сообщенія въ этомъ родѣ.

„Любопытно отмѣтить тотъ фактъ, что только въ трактатѣ о Богѣ, да затѣмъ вскользь въ параграфѣ о благодати авторъ и могъ примѣнить къ дѣлу свою теорію *внутренняго чувства* (?); въ остальныхъ отдѣлахъ книги онъ совершенно забываетъ свое *обѣщаніе* дать на основѣ *чувства* (!) правильное пониманіе христіанства“ (464).

Такого факта нѣтъ, а есть вотъ какой фактъ, который „любопытно отмѣтить“... Методъ эмпирической въ обоснованіи истинъ христіанскихъ въ *курсѣ апологетическаго богословія* примѣняется не только въ трактатахъ о бытіи Божіемъ и о благодати, но еще также въ ученіи о Существовѣ Божіемъ (стр. 131), о Промыслѣ (163), о злыхъ духахъ (171), объ адѣ (353—355), о Лицѣ Иисуса Христа (241),—вообще тамъ, гдѣ можно его примѣнить ¹⁾, а въ отношеніи къ ученію о благодати примѣняется не „вскользь“, а сколько слѣдуетъ по моимъ авторскимъ соображеніямъ (стр. 377—378, 384—385).

¹⁾ Ср. *Опытъ апологетическаго изложенія христіанскаго вѣроученія* II, 533—535, 307; I², 210—211, 214—215. Эмпирической методъ примѣненъ къ ученію о *безсмертіи* въ брош. *Христіанская вѣра въ безсмертіе*. СПб. 1897, стр. 4—7: также о *природѣ чловѣка* I², 293 и т. п.

„Любопытно отмѣтить“, хотя я уже усталъ отмѣчать, тотъ фактъ, что „теорія чувства“, „гносеологія внутренняго опыта“ и т. п., проскользнувшія и въ приведенныхъ цитатахъ (461, 462), всецѣло изобрѣтеніе фантазіи г. Виноградова, на отвѣтственности котораго и лежитъ изобличаемая имъ же нелѣпость теоріи *внутренняго чувства* или *ощущенія*, которое „служить основаніемъ познанія сверхчувственныхъ истинъ вѣры“ (462). Совершенно вѣрно, что „никакимъ чувствомъ онѣ (истины) ощущаемы нами быть не могутъ“ (464), но это относится уже не ко мнѣ, а къ г. Виноградову, подсунувшему мнѣ такую теорію, до которой мнѣ пикогда бы не додуматься съ моими „слабыми размышленіями“. Вѣроятно, это подѣ силу только богословамъ „восточнаго міропониманія“, образчикъ коихъ данъ въ *Русскомъ Вѣстникѣ*.

Авторъ, читаемъ мы, создаетъ „фальшивое положеніе для себя, какъ апологета, своимъ прямолинейнымъ отрицаніемъ создающаго разсудка и признаніемъ за нимъ *одной лишь* отрицательной роли показывать ложь“ (461) и способности „обнаруживать *лишь* ложь, а не показывать истину“ (458, при чемъ цитуетъ Курса 15!).

Г. Виноградовъ только для себя создаетъ „фальшивое положеніе“ этимъ сообщеніемъ, ибо въ книгѣ читается: „Какъ сила аналитическая, разсудокъ *болѣе* пригоденъ къ тому, чтобы разрушать, а не созидать въ нашемъ познаніи... Въ дѣлѣ выработки міросозерцанія является *болѣе* важнымъ не разсудокъ, а воля“... (15). Мнѣ кажется, что и „восточному міропониманію“ нисколько не повредило бы различеніе между „болѣе“ и „лишь“, ибо смѣшивать ихъ никакъ нельзя... А созидательно-положительное значеніе признается за разсудкомъ въ книгѣ, ибо въ ней говорится „о возможности и благотвительномъ вліяніи разума человѣческаго на развитіе религіозныхъ понятій“ (115), о пользѣ раціональныхъ доказательствъ бытія Божія (125, 116) и т. п.

„Открещиваясь отъ разсудочнаго познанія, авторъ-богословъ спѣшитъ укрыться въ безопасную область чувства“... (462). Очень спѣшитъ, и потому, въ критикѣ мистической теоріи знанія, пишетъ: „принять эту теорію цѣлкомъ нельзя... Она отрицаетъ значеніе разсудка въ религіи и все сводитъ къ чувству... Односторонность мистической теоріи доказы-

вается“ etc. (114—115). ¹⁾ Къ этому присоединяется еще и грубая ошибка у г. Виноградова, „разсудочное познание“ или *раціонализмъ* отождествляющаго съ нормальной познавательною дѣятельностью. Раціонализмъ не есть слѣдствіе избытка разума, а есть симптомъ патологическаго дефекта въ душѣ: раціонализмъ—это разсудокъ въ его патологическомъ состояніи отдѣленія отъ вѣры, чувства, опыта (= *матеріальный* моментъ знанія) ²⁾. Отрицать раціонализмъ не значитъ отрицать разумъ. Что разумъ не отрицается въ моей теоріи знанія, а напротивъ именно ею только и утверждается во всей его силѣ и значеніи, это достаточно было показано и предшествующимъ изложеніемъ, а всего легче показывается яснымъ смысломъ теоріи и вообще самою моею книгою (см. 15, 114—115, 125, 287 и др.).

Здѣсь мы подошли, наконецъ, къ одному изъ самыхъ замѣчательныхъ сообщеній г. Виноградова обо мнѣ и о моей книгѣ (а кстаті и о всѣхъ богословахъ вообще). Оказывается, я повиненъ въ обскурантизмъ: въ богословіи и своей теоріи знанія я совершенно отрицаю разсудочный элементъ (459 и д., 461), „открещиваюсь отъ разума (462), „страдаю разсудочною свѣтобоязнью“ (460), „являюсь жестокимъ недругомъ“ разума (459) и т. д.! Отвѣчая за себя, я долженъ, конечно, поставить на видъ г. Виноградову, что онъ пишетъ вздоръ, легко разсѣваемый чтеніемъ моихъ сочиненій. Благодареніе Господу Богу! Среди самыхъ тяжелыхъ условій научно-литературной дѣятельности я ни одною строчкою не порадовалъ служителей мрака, не далъ ни одной строчки, пріятной мракобѣсію и всякой свѣтобоязни! Вполнѣ умѣстнымъ и полезнымъ признаю подтвердить сказанное выписками изъ разныхъ моихъ сочиненій.

О разумѣ вообще. „Разумъ есть существеннѣйшая черта образа Божія въ человѣкѣ, и назначеніе его — познавать и изслѣдовать истину; поэтому пренебреженіе къ законамъ разума и истиннымъ его потребностямъ было-бы плохую

¹⁾ Ср. *Опытъ апологетическаго изложенія христіанскаго вѣроученія* 1² 21—23, гдѣ подробно говорится о недостаткахъ мистической гносеологіи; а также—*Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ* стр. 24, 25—о „культѣ сердца“.

²⁾ Ср. *Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ* 157 и *Курса апологетич. богословія* стр. 15.

данью прославленія и признательности передъ Перворазумомъ, Виновникомъ разума“. (*Опытъ апологетическаго изложенья православно-христіанскаго вѣроученія* I², 247). — „Скять съ плечъ голову Самимъ же Богомъ созданную, есть наименѣе пригодный способъ угодить Богу... Поставлять силу и преимущества христіанства въ томъ, что у его послѣдователей нѣтъ головъ, это такая услуга, которую воистинно позволительно назвать медвѣжьею... Очень часто думаютъ сдѣлать нѣчто угодное Богу посредствомъ всевозможныхъ оскорбленій и униженія Имъ же созданнаго разума“... (*Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ какъ противоположности разума* 13, 25, 24). — „Разумъ одна изъ существенныхъ чертъ образа Божія и высшее украшеніе души человѣка“ (ibid. 21).

Разумъ въ религіи и христіанствѣ. „Религія то же для души, что солнечный свѣтъ для растенія; таково же ея значеніе и для человѣческаго мышленія... Въ нѣдрахъ ея зачалась и родилась сила мысли, религія — мать разума... — „Христіанство возводитъ разумъ... на степень существеннаго условія со стороны человѣка для самой религіи“... — Христіанская религія требуетъ въ вѣрующихся служителяхъ своихъ гармоническаго сочетанія искреннаго чувства и твердаго ума и видитъ идеаль на той высотѣ духа, гдѣ вѣра слѣпая преобразуется въ вѣру разумную и убѣжденіе“. (*Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ.* 20, 22, 23)..., — видитъ „въ разумѣ не врага, а естественнаго союзника вѣры, и отрицательное отношеніе къ нему совершенно противорѣчить ея духу“ (ibid. 49). — „Безъ разсудка религіозное познаніе находилось-бы на степени смутнаго созерцанія или интуиціи, когда истина болѣе чувствуется, чѣмъ понимается; но это не было-бы знаніемъ въ точномъ смыслѣ слова“. — „Въ религіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, человѣкъ остается человѣкомъ, разумнымъ существомъ, только не на рационалистическомъ пути, а на иныхъ достигая этой цѣли“... „Вѣра въ союзъ съ разумомъ становится крѣпче, устойчивѣе, болѣе способною къ сопротивленію“... — „Область христіанскихъ истинъ или вѣры лежитъ въ одной плоскости съ областью и разума въ его неизвращенномъ состояніи, и совпадаетъ съ нею; поэтому, для здороваго разума христіанскія истины всегда являются выраженіемъ требованій разума, а противо-

рѣчіемъ разумности могутъ представляться разуму въ его *итологическомъ* состояніи... Не разумъ страшенъ и опасенъ христіанской истинѣ, ибо разумъ не врагъ etc.; но страшны и опасны сила невѣжества и тьмы, власть грѣха“ etc. (*Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія* I², 22, 23, 388, 389).—„Христіанство требуетъ себѣ всей души человѣка въ высшемъ напряженіи всѣхъ ея силъ, въ томъ числѣ разума. Не избытокъ разума, но его недостатокъ всегда былъ и будетъ врагомъ христіанства. Раціонализмъ страдаетъ именно этимъ недостаткомъ: онъ“ etc. (брош. *О свойствахъ религіозной любознательности, требуемыхъ христіанскою религіею*. Москва 1893, стр. 6).—Разумъ и вѣра находятся въ „полной гармоніи въ живой и истинно-вѣрующей христіанской личности... Христіански просвѣщенный разумъ полонъ сознанія этого торжества съ вѣрою и находитъ блаженство свое въ заявленіи его“ (*Опытъ апологетическаго изложенія прав.-христ. вѣроученія* I², 247, 248).

О боязми разума въ богословіи. „Невредны ошибки и несовершенства честной и искренней мысли, но вредны ложь и лицемеріе, дѣлающія людей неспособными къ познанію истины. Не тотъ врагъ истины, кто ошибается, но тотъ, кто лжетъ“.—Человѣкъ остается „личностью не только въ дѣятельности или въ области воли, но и въ познаніи, или области воли; свобода для разума поэтому такъ же необходима, какъ и для воли. Разумъ безъ права на индивидуальное проявленіе есть такая же бессмыслица, какъ воля безъ свободы. Запретить право индивидуальнаго проявленія въ области знанія значило-бы разуму и всякой наукѣ объявить смертный приговоръ. Въ особенности и съ наибольшею очевидностью это право принадлежитъ мысли въ области религіозно-философскаго знанія въ силу уже ея тѣсной связи здѣсь съ нравственною личностью познающаго, съ его совѣстью. Здѣсь, въ религіи, мысль неотдѣлима отъ совѣсти, отъ вѣры, и если послѣднія имѣютъ право индивидуальнаго выраженія, да и не могутъ существовать безъ него, то это право переходитъ и на мысль. Да, разумъ безъ свободы это—орелъ безъ полета, сердце безъ біенія, вѣтеръ безъ движенія, рѣка безъ теченія“.—„Подозрительное отношеніе къ тому, что составляетъ въ насъ черты образа Божія, — неуваженіе къ разуму и свободѣ, страхъ передъ ними и проч. —

все это вѣрные признаки оскудѣнія и недостатка въ нашей душѣ этихъ даровъ Божіихъ. Если для другихъ великія слова *разумъ* и *свобода* перестали звучать со свойственною имъ силою и мало говорятъ сердцу, то для христіанина они остаются великими словами, находящими откликъ въ его сердцѣ "...— „Для истинной вѣры нѣтъ мѣста страху, боязни за церковь... Какъ назвать тѣхъ, которые искусственно изобрѣтаютъ несуществующія опасности для вѣры и церкви и изыскиваютъ ихъ тамъ, гдѣ ихъ быть не можетъ,—въ коренныхъ чертахъ образа Божія въ человѣкѣ, въ разумѣ и свободѣ, въ лучшемъ союзникѣ вѣры и церкви — вѣрующемъ богословскомъ разумѣ, въ плодахъ его добросовѣстнаго и посильнаго служенія истинѣ Христовой, — въ богословской наукѣ? Достаточно-ли назвать *маловѣрными* (Мр. IV, 37—40) тѣхъ, которымъ мерещится призракъ рационализма и въ простомъ законномъ проявленіи разума въ богословіи и въ сознаніи которыхъ чуть-ли даже не смѣшиваются разумъ и рационализмъ, свобода и распущенность? Православная церковь не даетъ пищи для такого маловѣрія ни въ принципахъ своего ученія, ни въ практикѣ, когда послѣдняя соображается съ указаціями и примѣромъ древней вселенской Церкви“.— „Истина не боится разума; для нея опасно лишь невѣжество. Не любитъ она и насилія: истина никого не вяжетъ и сама „не вяжется“ (2 Тим. II, 9)“... (Изъ брош. *Ученіе Церкви и богословствующій разумъ въ религиозно-христіанскомъ знаніи*. СПб. 1895, стр. 6, 7—8, 10—11, 12).

V.

Отсутствіе подробныхъ церковныхъ опредѣленій догмата объ искупленіи, подобныхъ тѣмъ, какія даны Церковью относительно догматовъ Троичности и о Лицѣ Іисуса Христа, въ связи съ безконечнымъ богатствомъ содержанія этого догмата создали для него особое положеніе въ исторіи богословія: со временъ Иринея и Оригена и до настоящаго времени догматъ искупленія продолжаетъ служить предметомъ особеннаго вниманія христіанской богословской мысли въ ея попыткахъ изъясненія истинъ христіанской вѣры и, можно сказать, находится въ процессѣ научно-богословской обработки, все еще не законченной. Вопреки протестантскому

богословію истина требуетъ однако признать, что многое сдѣлано было для богословской обработки ученія объ искупленіи уже въ святоотеческой литературѣ, давшей здѣсь гораздо болѣе бѣглыхъ или отрывочныхъ эпизодическихъ замѣчаній: въ святоотеческой литературѣ, по моему мнѣнію, намѣченъ путь и указанъ образецъ для дальнѣйшей разработки предмета въ богословіи въ полномъ соотвѣтствіи съ духомъ Евангелія, съ его ученіемъ о Богѣ, какъ Любви въ нераздѣльномъ единеніи съ правдою. Къ сожалѣнію, патристическое богословіе не оказало по разнымъ историческимъ причинамъ должнаго вліянія на разработку ученія какъ въ западномъ, такъ и восточномъ богословіи. Въ послѣ патристическій періодъ точкою отправленія научно-богословской разработки ученія послужило средневѣковое латинское богословіе въ лицѣ такъ наз. *юридической* Ансельмовской теоріи искупленія, потомъ подвергнувшейся значительной переработкѣ и „усовершенствованію“ съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія положеннаго въ основу ученія начала юридическаго въ богословіи протестантскомъ, гдѣ и до сихъ поръ не видится конца этой богословской обработкѣ догмата искупленія во всевозможныхъ направленіяхъ. Среди разныхъ направленій богословской мысли въ изъясненіи догмата объ искупленіи однако слѣдуетъ отмѣтить съ особенною силою проявившееся къ данному моменту и весьма симпатичное по своимъ стремленіямъ направленіе въ современномъ научномъ богословіи христіанскаго запада. Это-то направленіе, особенно заслуживающее вниманія, которое явилось въ исторіи догмата несомнѣнною реакціею юридическому или господствующему схоластическому направленію въ изъясненіи догмата и стремится въ своей обработкѣ ученія объ искупленіи, не разрывая съ Церковью въ противоположность раціонализму, остаться вполнѣ вѣрною *этическому* воззрѣнію Библии на искупленіе и общему духу и ученію Евангелія. По всей справедливости это движеніе въ современномъ богословіи слѣдуетъ назвать реформаціоннымъ, поскольку оно ставитъ себѣ задачею исправить традиционную схему ученія объ искупленіи въ соотвѣтствіи съ требованіями недовольной ею христіанской совѣсти. Русское богословіе въ исторіи научно-богословской обработки ученія объ искупленіи по многимъ историческимъ причинамъ и

условіямъ не успѣло или не могла еще занять особаго положенія. Въ то время, какъ богословы-догматисты греко-восточной Церкви, замѣтно, въ ученіи объ искупленіи, какъ и о другихъ богословско-догматическихъ предметахъ, застыли на буквѣ святоотеческой литературы по вопросу, русское богословіе самымъ ходомъ своей исторіи было поставлено въ необходимость подчиненнаго положенія по отношеніи къ западной богословской наукѣ и должно было отражать на себѣ вліяніе то латинства, то протестантства. Это двойственное вліяніе сказалось и на научно-богословской разработкѣ въ русской догматической наукѣ ученія объ искупленіи, что признается отчасти и самою русскою богословскою наукою ¹⁾. Западное вліяніе на догматическую обработку ученія объ искупленіи не трудно подтвердить несомнѣннымъ фактомъ зависимости отъ западной богословской науки самыхъ вліятельныхъ нашихъ догматическихъ системъ (числомъ—четыре). Юридическая концепція догмата искупленія цѣликомъ усвоена системами *Филарета* (Чернигов.), *Макарія* и вполне родственнаго ему *Антонія*. Въ западномъ богословіи юридическая схема имѣетъ двѣ формы: латинскую и протестантскую, между которыми есть существенное различіе, прочно отмѣченное наукою ²⁾. Система Филарета, повидимому, склоняется болѣе къ протестантской схемѣ, стремясь представить смерть І. Христа исключительно дѣломъ абсолютной правды Божіей или правосуднаго наказанія за грѣхъ, но въ то же время настойчиво отрицаетъ такъ назыв. *дѣятельное послушаніе* и тѣмъ склопается къ теоріи Анзельма, видящей удовлетвореніе только въ крестной смерти... Юридическая теорія теряетъ свойственный ей характеръ и опредѣленный колоритъ также и въ эклектическихъ системахъ *Макарія* и *Антонія*, гдѣ протестантскія черты ученія механически соединены съ латинскими. Здѣсь необходимость искупленія мотивируется поанзельмовски, но

¹⁾ См. *Богословскій Вѣстникъ* 1895, кн. 4, ст. „Разборъ инославныхъ учений объ оправданіи“ стр. 4 и д. 12—13; кн. 6, стр. 346, 361—362, 363, 352, 364; также—„Вопросъ о личномъ спасеніи“ *Богосл. Вѣстн.* 1895, кн. 9, стр. 271, 272, а также все прекрасное изслѣдованіе *архим. Сергія*, бывъ епископа, подъ загл. „Православное ученіе о спасеніи“.

²⁾ См. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изясненія догмата искупленія.* Кіевъ 1893, стр. 11—15 и далѣе.

образъ искупленія представляется по схемѣ протестантской; удерживается ученіе Θомы Аквината и протестантскаго богословія не только о *двоикомъ послушаніи*, но и о преизбыточествующихъ заслугахъ (*superabundantia meriti Christi*). Замѣчательную особенность нашей догматической литературы искупленія представляетъ отсутствіе единства въ самыхъ существенныхъ чертахъ ученія объ искупленіи, доходящее здѣсь до размѣровъ прямой полемики уже въ указанныхъ предѣлахъ четырехъ системъ. Догматика *Макарія—Антонія* съ одной стороны и догматика *Филарета* съ другой стоятъ другъ-къ другу въ самой рѣзкой противоположности въ воззрѣніи на искупленіе. Вотъ примѣры. Въ системахъ Макарія и Антонія удовлетвореніе правосудію раскрывается подъ видомъ двоякаго повиновенія (*дѣятельнаго и страдательнаго*),—а въ системѣ Филарета такое представленіе способа искупленія рѣшительно отрицается, какъ *безусловно протестантское* (По изд. 1864 г., ч. 2, стр. 142—143); точно также схоластическое ученіе о *superabundantia meriti*, нашедшее себѣ мѣсто въ системахъ Макарія и Антонія, рѣзко осуждается въ системѣ Филарета (стр. 140, 148). И подобныхъ разногласій между системами даже не во второстепенномъ очень много! Новѣйшая, сравнительно, система *еписк. Сильвестра*, повидимому, занимаетъ особое положеніе въ богословіи, поскольку ея не усвоена Анзельмова теорія. Въ замѣнъ ея положительное изъясненіе сущности искупленія (первосвященническаго служенія) дается краткое и неполное (въ 14-ти строкахъ), гдѣ говорится только о субъективной сторонѣ его, уничтоженіи „преграды“ между Богомъ и людьми въ видѣ сознанія виновности чрезъ удовлетвореніе правдѣ Божіей (см. *Опытъ Прав. Догматич. Богословія* т. IV, по изд. Кіевъ 1889 г. стр. 111—112). Патристическій элементъ въ ученіи этого автора объ искупленіи приурочивается не къ одной крестной смерти, но и къ *воплощенію* (*ibid.* стр. 106). Относительно теоріи Анзельма встрѣчаемъ замѣчаніе, что она отличается крайнею схоластичностью, но при всемъ томъ не заключаетъ „въ себѣ ничего несогласнаго съ мыслью древней вселенской Церкви“ (См. стр. 161. Ср. *Арх. Филарета* Прав. Догмат. Богословіе. Черниговъ 1864, т. 2, стр. 142). Въ добавленіе къ сему изъясненія догмата искупленія у отцевъ Церкви признаются „отрывочными“ и „эпи-

зодическими“ (IV, 118, 119) и вообще въ обширномъ трактатѣ по исторіи догмата, удѣлившемъ, главнымъ образомъ, вниманіе лишь Іустину, Оригену и Иринею, не проводится мысли о какомъ-либо положительномъ руководственномъ значеніи въ богословіи патристическихъ образцовъ, въ чемъ богословъ не расходится съ протестантскимъ богословіемъ, хотя рѣзко расходится съ установившимся въ богословской наукѣ мнѣніемъ о существенномъ отличіи патристическаго ученія отъ латинско-протестантскаго. Такимъ образомъ, хотя теорія Анзельма, какъ „крайне схоластическая“, не введена въ систему еписк. Сильвестра, однако основная мысль ея вмѣстѣ съ тѣмъ не отвергнута въ системѣ и даже признана согласно съ мыслью Церкви (т. е. ученіемъ отцевъ?). Однако нельзя сказать, чтобы этой мысли или юридическому принципу дано было примѣненіе въ ученіи преосв. богослова объ искупленіи, ибо она встрѣчаетъ себѣ, повидимому, значительное ограниченіе на стр. 111 — 112, гдѣ въ опредѣленіи первосвященническаго служенія говорится только о субъективной сторонѣ искупленія, и на стр. 165, гдѣ искупительное значеніе Голгоетской Жертвы приписывается на томъ основаніи, „что въ ней заключался зачатокъ залога всецѣлаго раскаянія виновныхъ и новой во Христѣ жизни“. Вообще особенность трактата объ искупленіи въ разсматриваемой системѣ состоитъ въ неопредѣленности и неясности ея отношеній къ общераспространенному схоластическому представленію, столь ясно выступающему у другихъ богословъ-догматистовъ. И на этотъ разъ въ такого рода неясности слѣдуетъ видѣть высокое преимущество осторожной мудрости нашего почтеннаго богослова, не пожелавшаго идти по избитому схоластическому пути въ изложеніи столь высокой и важной истины христіанства, какъ искупленіе. Нравственное и христіанское чувство перестали въ другихъ христіанскихъ странахъ удовлетворяться безжизненною и противохристіанскою концепціею свѣтлой и жизненной истины Евангелія въ старомъ схоластическомъ богословіи, и на почвѣ этой выросло, въ западномъ богословіи, какъ видѣли, антиюридическое теченіе съ его стремленіемъ вернуть богословскую мысль и въ этомъ ученіи къ ея чистому первоисточнику, — къ Евангелію. Пятнадцать-двадцать лѣтъ тому назадъ у насъ нельзя была уловить и слабого отголоска этого христіанскаго движенія въ

робкихъ заявленіяхъ тамъ и самъ желанія обработки ученія объ искупленіи въ духѣ библейско-этическомъ... Первый опытъ исполненія этого желанія былъ бы среди такихъ условій предпріятіемъ, которое граничило бы съ подвигомъ въ своемъ родѣ, и подвигомъ нелегкимъ. И жребій здѣсь палъ на меня... Въ 1886 году явилось въ рукописи мое сочиненіе съ опытомъ изъясненія догмата искупленія въ указанномъ направленіи подъ заглавіемъ: „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія;“ въ 1893 году это сочиненіе до нѣкоторой степени увидѣло свѣтъ и явилось въ печати; въ 1896 году оно было признано магистерскимъ, а въ 1897 году „допущено въ фундаментальныя бібліотеки духовныхъ семинарій“... Въ дополненіе къ этой монографіи объ искупленіи съ 1893 года печатались мною брошюры и статьи по тому же вопросу съ дальнѣйшимъ развитіемъ, уясненіемъ и обоснованіемъ мыслей сочиненія. Вопросу объ искупленіи равнымъ образомъ удѣлялось вниманіе также въ системѣ и курсѣ богословія: полное систематическое изложеніе ученія объ искупленіи въ первый разъ нашло себѣ мѣсто именно въ „Курсѣ апологетическаго Богословія“¹⁾. Въ сочиненіяхъ своихъ по сотеріологіи я преслѣдовалъ двѣ цѣли: 1) старался выяснитъ ложь юридическаго воззрѣнія на искупленіе и 2) въ замѣнъ его дать воззрѣніе на искупленіе въ духѣ библейско-этическомъ и согласно съ руководящими началами воззрѣнія святоотеческаго, существенное отличіе котораго отъ схоластическаго *въ настоящее время* стало общеизвѣстною аксіомою—Другими словами, въ сочиненіяхъ своихъ объ искупленіи я разрѣшаю задачу *критическую* и *положительную, систематическую*. Возраженія г. Виноградова относятся всецѣло ко

¹⁾ Недостатки общепринятаго, схоластическаго ученія объ искупленіи. (Въ Богослов. Вѣстн. 1894, № 1). Важность правильнаго понятія объ искупленіи (Въ Миссіон. Обзор. 1898 № 9). — Православное ученіе объ искупленіи. Кіевъ 1894.—Мысли Гладстона объ искупленіи. Казань 1895.—Источники вражды противъ религіи Креста. Москва 1894.—Христосъ Распятый Божія сила и Божія премудрость. СПетербургъ 1899.—Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія. Томъ II-й (Кіевъ 1898 (См. §§ 35, 36, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 69).—Курсъ Апологетическаго Богословія. Кіевъ 1900. (См. §§ 27—29, стр. 206—222; §§ 34—53, стр 251—413).

второй задачѣ и не касаются первой,—и написанное по поводу изложенія ученія объ искупленіи въ Курсѣ онъ называетъ „критическимъ разсмотрѣніемъ“.

„Критическому разсмотрѣнію важнѣйшаго отдѣла книги объ искупленіи“ г. Виноградовъ предпосылаетъ сѣтованія на чрезвычайную неясность изложенія предмета въ моей книгѣ и „относящіяся сюда разсужденія книги (*разсужденія книги!*) считаетъ настолько темными и неуловимыми, что онъ лично рѣшительно отказывается отъ возможности составить какое-либо опредѣленное представленіе объ авторскихъ воззрѣніяхъ“ (113). И хорошо сдѣлалъ-бы мой критикъ, послѣдовавши этому заявленію о полномъ непониманіи отдѣла объ искупленіи и ограничивъ свое дѣло, по обычаю, ложнымъ сообщеніемъ! Такое признаніе однако не помѣшало г. Виноградову съ необыкновенною рѣшительностью высказать весьма „опредѣленное“ мнѣніе о томъ моемъ ученіи, котораго онъ не понимаетъ, какъ сознается самъ. Естественно, обстоятельство это по неосторожности г. Виноградова, слишкомъ увлекшагося обвиненіями, достаточно для того, что бы лишить всякаго значенія это мнѣніе. Но мы всетаки и такое мнѣніе разсмотримъ.

Въ своемъ мнѣніи о моихъ сотеріологическихъ взглядахъ г. Виноградовъ рѣзко разошелся съ специальною критикою. Тутъ посчастливилось ему сдѣлать открытіе и къ открытію этому онъ приведенъ былъ одними знаменитыми своими „размышленіями“ и совершенною независимостью отъ науки и какихъ-либо знаній. Оказывается, что въ моихъ сотеріологическихъ сочиненіяхъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ моему стремленію прославиться въ качествѣ „борца противъ юридическаго наслоенія въ богословскомъ мышленіи и истиннаго толкователя главнѣйшаго въ христіанствѣ догмата и апологета его противъ ложности и вреда схоластическаго, т. е. юридическаго его пониманія“ (110),—во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ приходится „имѣть дѣло съ благочестивымъ самообольщеніемъ. На самомъ дѣлѣ авторъ не только стоитъ на строго законническомъ пониманіи христіанства, но *даже усиливаетъ юридическій элементъ*... Похвальная цѣль автора выступить противникомъ внѣшняго, законническаго способа пониманія христіанства осталось недостигнутой и *horribile dictu*, даже обратной (*т. е. цѣль*

стала обратной, *horribile dictu?!)*, ибо въ концѣ концовъ онъ усилилъ юридическій элементъ въ старой законнической схемѣ“ (май 111, 112)... Но какъ ни *horribile* все сказанное, включительно до грамматики, однако не будемъ унывать; г. Виноградовъ не позволяетъ въ серьезъ принять это его новое сообщеніе, превосходящее своею эффектностью и чрезвычайнымъ гиперболизмомъ всѣ прежнія, „похвальная цѣль“ которыхъ очевидна. На ряду съ этимъ сообщеніемъ стоитъ другое: авторъ „юридическую схему *разбавляетъ* нравственнымъ моментомъ любви“, когда подъ жертвою разумѣетъ любовь (май 110). И такъ, въ одно и то же время я *разбавляю, ослабляю, смягчаю* юридическую схему введемъ въ нее нравственного элемента, и я же ту же самую схему *усиливаю?!* Очевидно, по просту говоря, мой критикъ въ конецъ зарпортовался. Точно также и въ другомъ мѣстѣ самъ г. Виноградовъ отказывается отъ своего сообщенія объ усиленіи въ моей книгѣ юридическаго пониманія, когда мое сотериологическое воззрѣніе объявляетъ „*компромиссомъ* между нравственнымъ и юридическимъ пониманіемъ христіанской религіи“, поскольку искупленіе изъясняется у меня изъ двухъ началъ: любви и правды Божіей (апр. 467). Очевидно, и съ этой точки зрѣнія на мое ученіе объ искупленіи обвинять его въ усиленіи юридическаго элемента невозможно, ибо въ такомъ случаѣ юридическій элементъ въ ученіи является наполовину ослабленнымъ, а все ученіе—серединою между двумя крайностями, взаимно другъ друга смягчающими. Само собою понятно, говоря такъ, я обращаю вниманіе только на то, что самъ г. Виноградовъ препятствуетъ намъ принять за чистую монету его сообщеніе объ усиленіи юридизма. Его „компромиссъ“ опять-таки есть своего рода сообщеніе, — не болѣе. Г. Виноградовъ не разъ злоупотребляетъ этимъ словомъ, и кажется потому, что не соединяетъ съ нимъ яснаго смысла. И такъ, воззрѣніе на искупленіе въ частности и на христіанство вообще имѣетъ видъ безхарактернаго компромисса или середины между *этическимъ* и *юридическимъ* пониманіемъ? Но что такое компромиссъ? Компромиссъ есть частичное признаніе одного положенія съ цѣлью примиренія его съ противоположнымъ положеніемъ, напр.—истины для примиренія ея съ ложью, угожденія послѣдней. Ничего подобнаго нѣтъ въ моемъ воззрѣніи, представляющемъ органической

синтезъ кажущихся противоположностей, одинаково истинныхъ, каковымъ, по свойству истины, — ея полноты и широты, является въ общемъ все христіанство, въ ученіи котораго удивительно примиряется непримиримое, повидимому, — конечное и безконечное, земное и небесное, материализмъ и спиритуализмъ, свобода и необходимость, благодать и природа и т. п. Съ точки зрѣнія „восточной мысли“ г. Виноградова, конечно, все христіанство должно представляться соединеніемъ однихъ только компромиссовъ, особенно, напр., въ ученіи о Богочеловѣчествѣ І. Христа, дающемъ гармоническое примиреніе Божескаго и человѣческаго въ Личности Христа, и въ ученіи объ искупленіи, представляющемъ послѣднее дѣломъ милости и правды Божіей. Однако въ угоду „восточной мысли“ въ ученіи объ искупленіи „компромиссъ“ никакъ не можетъ быть устраненъ отрицаніемъ одной какой-либо половины ученія, какъ хотѣлось-бы г. Виноградову. Этого и не нужно дѣлать, ибо компромисса тутъ и г. Виноградовъ не узрѣлъ-бы, если-бы стоялъ на почвѣ правильнаго христіанскаго понятія о нравственной природѣ Божества, „въ силу котораго нельзя отдѣлять въ Богѣ правду отъ благодати и надлежитъ зъ концѣ концовъ видѣть въ Богѣ надъ всѣмъ главенствующую Любовь“, — даже въ наказаніяхъ, имѣющихъ цѣлью одно только благо людей и служащихъ выраженіемъ Любви (*Курса* 188—189). Въ своихъ понятіяхъ о Богѣ г. Виноградовъ однако не возвышается надъ вульгарнымъ раціонализмомъ съ его стремленіемъ къ сантиментальному изображенію Бога подѣ видомъ неразумной и несправедливой доброты или благодушія, выдаваемыхъ за любовь: ему правда кажется отрицаніемъ любви и между моралью и правомъ мерещится чуть-ли не бездна! Съ такими недочетами въ основныхъ познаніяхъ изъ христіанскаго богословія, конечно, не слѣдовало-бы г. Виноградову полагаться на чудодѣйственную силу своихъ „размышленій“, „углубленности богословской мысли“ и т. п. вещей въ вопросѣ объ искупленіи. Увы, и тутъ требуются нѣкоторыя знанія! Отсутствіемъ ихъ, отчасти, объясняется происхожденіе и самаго сообщенія г. Виноградова объ усиленіи мною юридизма, что я и покажу еще разсмотрѣніемъ его сообщенія по существу.

И такъ, г. Виноградовъ обвиняетъ меня въ усиленіи того

ложнаго юридическаго пониманія христіанства, устраненіе какого пониманія я поставилъ себѣ цѣлью своихъ сотеріологическихъ трудовъ? Съ такимъ обвиненіемъ нельзя соединить никакого, сколько нибудь понятнаго, смысла, и этимъ обвиненіемъ утверждается нѣчто совершенно невысказанное и невозможное съ точки зрѣнія науки. Съ точки зрѣнія богословской науки, продолжающей существовать все-таки не смотря на отрицаніе ея *Русск. Вѣстникомъ*, усиленіе юридическаго элемента въ ученіи объ искупленіи имѣло и могло имѣть мѣсто въ исторіи вопроса всего только одинъ разъ и въ одномъ случаѣ, гдѣ оно представляется вполне понятнымъ. Это усиленіе юридическаго элемента въ сотеріологій найдено было въ протестантскомъ богословіи, которое въ своемъ ученіи объ искупленіи пошло дальше Анзельмовской теоріи и провело положенный въ основу ея юридическій принципъ до самыхъ послѣднихъ предѣловъ, до конца, за которымъ усиленіе уже невозможно. Другими словами, усилить юридическую схему въ ея крайнемъ развитіи представляется логическою и физическою невозможностью, и обвинять меня или кого другого тутъ въ усиленіи значитъ совершенно не имѣть яснаго представленія о самомъ этомъ юридическомъ воззрѣніи и обо всемъ вопросѣ вообще ¹⁾. Что не могла быть усилена мною юридическая схема, это наглядно подтверждается уже однимъ простымъ изложеніемъ ея. Существуютъ двѣ главныя разновидности юридическаго типа: латинская и протестантская; соединяя ихъ въ

¹⁾ Г. Виноградовъ основаніе для своего заявленія объ усиленіи юридическаго элемента въ моемъ изложеніи ученія объ искупленіи указываетъ въ томъ, что я „внесъ юридическій элементъ въ область нравственныхъ отношеній и чувствъ, когда, напр., чувствамъ покаянія и любви приписываю (есть) *юридическій смыслъ жертвы* (!)“ и „вношу юридическій смыслъ въ кругъ нравственныхъ понятій“ (Май 111, 112). Но если въ этихъ словахъ можетъ быть какой-либо смыслъ, то только тотъ. Конечно, что соединеніемъ „моральнаго“ (любовь) и юридическаго элемента (правда) въ ученіи объ искупленіи, какъ началъ по ложному воззрѣнію рационализма противоположныхъ, юридическая схема мною только ослабляется, ограничивается. „Чувствамъ покаянія и любви“ я приписываю не „*юридическій*“, а *этический* „смыслъ жертвы“, о чемъ говорится ясно и подробно на стр. 304—306 и д., 311—312, да и логически невысказаннымъ представляется сочетаніе понятій любовь и юридицизмъ...

одно цѣльное, по возможности, мы получимъ слѣдующую общую схему юридической сотериологiи.

Грѣхомъ своимъ люди безконечно *оскорбили* безконечное величіе Бога и *прогнвали* Его правосудіе, въ наказаніе за что должны были-бы лишиться всѣхъ благъ благоволенія къ нимъ Бога. Возвратить благоволеніе Божіе можно было только удовлетвореніемъ *оскорбленнаго величія* и *Божественнаго правосудія*. Это сдѣлано Иисусомъ Христомъ (и не могло быть выполнено никѣмъ еще). Разсматриваемая съ *формально-юридической* точки зрѣнія, вся жизнь І. Христа въ цѣломъ есть искушеніе или удовлетвореніе оскорбленнаго Божественнаго правосудія. Святою жизнью Своею (послушаніе *дѣятельное*) Господь исполняетъ за насъ, по требованію правды, нами неисполненный законъ, а страданіями, проходящими черезъ всю Его жизнь, особенно Крестною смертью—несетъ за насъ наказанія за грѣхъ (послушаніе *страдательное*). Такимъ образомъ вся жизнь Христа есть искупительное жертвоприношеніе, а смерть—его завершеніе, конецъ: безконечность вины здѣсь уравнивается безконечностью страданій („эквивалентъ сатисфакціи“) и тяготѣющей надъ людьми *долгъ* окончательно погашается на крестѣ. Искупительный подвигъ І. Христа приобрѣтаетъ людямъ *право* на благоволеніе Божіе со всѣми благами его (понимаемыми у однихъ грубо-матеріально въ смыслѣ блаженства, другими—болѣе этически). Но это право на участіе въ благахъ искупленія люди *заслуживаютъ* со своей стороны или дѣлами, или вѣрою, или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ: этого требуетъ Богъ и они *обязаны* удовлетворить этому требованію, предъявляемому къ нимъ со стороны Бога. Исполнившіе требованіе *въ награду* получаютъ всѣ блага милости Божіей, а неисполнившіе подвергаются вѣчному осужденію. Такимъ образомъ въ юридическомъ воззрѣніи новый завѣтъ Бога съ людьми не представляетъ чего-либо совершенно новаго сравнительно съ ветхимъ, оставаясь въ концѣ концовъ юридическимъ по существу договоромъ, новымъ только по договорнымъ условіямъ, и Голгоа является здѣсь возобновленіемъ древняго завѣта. Спрашивается, какимъ образомъ могъ быть усиленъ еще мною юридическій принципъ въ сотериологiи и что еще можно было-бы прибавить къ юридической концепціи въ крайнемъ ея развитіи, здѣсь представленномъ, въ богосло-

віи латинско-протестантскомъ?! Г. Виноградовъ могъ-бы ограничиться болѣе скромнымъ по размѣрамъ обвиненіемъ, — только въ томъ, что, напр., въ моей теоріи не устраненъ окончательно юридическій элементъ, а только ослабленъ: что въ общемъ все-таки при всѣхъ моихъ стараніяхъ моя концепція искупленія остается не чуждою юридической закваски и т. п. Въ предѣлахъ такого обвиненія, возможнаго по крайней мѣрѣ логически, можно входить въ обсужденіе рѣчей г. Виноградова. И такъ, хочеть-ли онъ сказать, что въ моемъ воззрѣніи все-таки юридическая схема не устранена?

Въ *наукѣ* юридическимъ воззрѣніемъ на искупленіе называется такое воззрѣніе, въ которомъ все искупленіе является слѣдствіемъ одного только Божественнаго правосудія и дѣло Христово во всемъ своемъ неизмѣримомъ содержаніи сводится къ формально-юридическому акту удовлетворенія Божественнаго правосудія на началахъ внѣшне-формальныхъ. Въ моемъ воззрѣніи, вѣрномъ Евангелію и общимъ началамъ святоотеческаго ученія, искупленіе является всецѣло дѣломъ Божественной Любви, конечно понимаемой правильно, по-христіански, т. е. Любви святой, справедливой и разумной,—подразумѣвающей правду, какъ органически связанное съ ней свойство или, точнѣе, какъ одно изъ проявленій ея самой. Съ точки зрѣнія научной и христіанской, такимъ образомъ, мое ученіе никакъ не можетъ быть названо юридическимъ. Оно можетъ быть юридическимъ только въ независимыхъ отъ науки разсужденіяхъ г. Виноградова объ искупленіи: здѣсь юридическимъ называется совсѣмъ не то, что таковымъ признается наукою. Уже изъ сказаннаго видно, что „восточно-богословскою мыслью“ г. Виноградова рѣшительнымъ признакомъ юридическаго построенія ученія объ искупленіи объявляется признаніе правды въ искупленіи,—и мысль о необходимости принесенія Божественной правды удовлетворенія—для нея—„старый и жестокій законническій взглядъ“ (май 110). Но это окончательно выясняется еще слѣдующимъ мѣстомъ изъ произведенія г. Виноградова: „въ основѣ всѣхъ богословскихъ воззрѣній автора, взятыхъ въ ихъ связи, лежитъ старая схема юридическихъ понятій: правосудія, наказанія, удовлетворенія, жертвы, и *всѣ сдѣланныя имъ измѣненія относятся не къ схемѣ какъ таковой*

(объ этомъ *ложномъ сообщеніи* см. ниже), а лишь къ механической и произвольной надбавкѣ къ чисто юридическимъ терминамъ и понятіямъ несвойственнаго и чуждаго имъ нравственнаго смысла, которая однако отнюдь не измѣняетъ юридическаго характера его воззрѣній“ (112). Въ семи печатныхъ строкахъ г. Виноградову удалось умѣстить по крайней мѣрѣ по ошибкѣ на строку! По самобытному сообщенію г. Виноградова юридическимъ дѣлаетъ ученіе объ искупленіи одно только внесеніе въ него понятій правосудія, наказанія, жертвы, удовлетворенія! Но всѣ эти понятія могутъ имѣть и высшій этической смыслъ и совершенно невозможно посему объявлять *специфически-юридическими* эти понятія. Юридическій смыслъ эти понятія имѣютъ на той низшей стадіи религіозно - христіанскаго развитія, которая называется *юридизмомъ* (См. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. XV—XXX), а также въ обратной крайности юридизма — въ *раціонализмъ*, которому платитъ посильную дань г. Виноградовъ. На этой стадіи развитія и всѣ другія понятія получаютъ юридическую окраску, напр., вѣра, Богъ, законъ, добро и т. п. Грубое и неосновательное противоположеніе права и морали, исключеніе идеи справедливости изъ нравственной сферы, недопустимое въ этикѣ вообще, особенно немислимо въ христіанствѣ, гдѣ подъ справедливостью всегда разумѣется не что-либо отдѣльное отъ любви и ей противоположное, а именно сама эта любовь въ особомъ ея проявленіи. Со своимъ „восточнымъ міропониманіемъ“ г. Виноградовъ не разъ обнаруживаетъ попытку стать подъ защиту „восточнаго христіанства“ или ученія Восточной Православной Церкви, отцевъ и учителей ея, и наивно отождествляетъ свое міропониманіе съ ученіемъ отцевъ восточной церкви: между святоотеческою сотеріологіею и сообщеніями г. Виноградова по вопросу о грѣхѣ (апр. 465) и искупленіи существуетъ отношеніе только взаимно-исключающей противоположности. Г. Виноградовъ введенъ былъ въ заблужденіе насчетъ ученія отцевъ восточной Церкви весьма ненадежнымъ источникомъ, каковымъ послужило, повидимому, для него случайно повернувшееся сочиненіе *Perroné. Praelectiones Theologicae*, на которое у него дѣлается ссылка въ примѣч. стр. 465, какъ на авторитетъ въ вопросѣ. Обращаться за справками о Православной Церкви и ея уче-

ни къ іезуитамъ—o, sancta simplicitas!! Въ дѣйствительномъ, а не воображаемомъ святоотеческомъ воззрѣніи на искупленіе, которое служило мнѣ образцемъ, какъ разъ именно встрѣчается все то, что съ такимъ апломбомъ юридическимъ называется у меня (См. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ*, стр. 90—212). Становясь подъ защиту также митр. моск. Филарета въ качествѣ знатока и почитателя его богословія (май 114), г. Виноградовъ думаетъ внушительною ссылкою на Филарета совершенно придавить меня, по его мнѣнію, столь тяжеловѣснымъ авторитетомъ; но какъ разъ по мнѣнію именно этого богослова, о которомъ нехстати взялся мнѣ напомнить г. Виноградовъ, справедливость есть „выраженіе“ и „облаченіе любви“, и мнѣніе это приведено мною на стр. 298! Въ качествѣ главной черты критическаго разсмотрѣнія г. Виноградова слѣдуетъ отмѣтить, что здѣсь въ особенности неосновательно и голословно г. Виноградовъ всѣ свои соображенія противопоставляетъ моимъ обоснованнымъ взглядамъ, такъ напр. вопросу объ отношеніи правды и любви въ искупленіи посвященъ цѣлый параграфъ (41-й), съ которымъ, конечно, слѣдовало-бы считаться. Но что дѣлать? Тонъ оракула обычное явленіе въ положеніи людей, обремененныхъ такою ученостью и познаніями, какія обнаружилъ передъ нами г. Виноградовъ!

Съ несомнѣнною очевидностью изъ всего предшествующаго обнаруживается, вообще, что въ своемъ пониманіи искупленія г. Виноградовъ стоитъ на готовой почвѣ рационализма, и это-то именно пониманіе рекомендуетъ современному богословію въ качествѣ образца! Если-бы и дѣйствительно образованное общество именно *этого* ожидало отъ современнаго богословія, то мы удовлетворить его желанію не можемъ и не должны...

Конечно, съ занятой г. Виноградовымъ позиціи рационализма по отношеніи къ искупленію мое сотеріологическое воззрѣніе не могло найти себѣ вѣрной оцѣнки и даже просто вѣрнаго изложенія: оно должно представляться „законическимъ“ понятіемъ о Богѣ и Его нравственномъ существѣ (аномизмъ). Но кромѣ этого основнаго недочета въ христіанскихъ знаніяхъ, именно правильнаго понятія о существѣ Божіемъ и о томъ, что называется юридизмомъ въ сотеріологіи, на изложеніи моихъ взглядовъ и сужденійхъ

о нихъ г. Виноградова печально отразилось много и другихъ причинъ, къ числу которыхъ въ качествѣ главныхъ относятся извѣстные „методологическіе“ приемы или способъ изложенія моего ученія и неподготовленность г. Виноградова къ роли критика особенно въ такомъ сложномъ вопросѣ, гдѣ никакою „углубленностью“ и „размышленіями“ и никакою смѣлостью нельзя замѣнить научно-фактическихъ знаній.

„Въ интересахъ уясненія авторскаго воззрѣнія“ на искупленіе въ изложеніи его г. Виноградовъ слѣдуетъ не плану и системѣ автора, считая „многіе параграфы здѣсь излишними“ и „неназидательными“, а своему, произвольно выбранному, плану или схемѣ,—излагаетъ „по четыремъ вопросамъ, органически входящимъ въ общую христіанскую теорію искупленія“ (464). Если и есть гдѣ-либо такая „общая христіанская теорія искупленія“, укладывающаяся въ четыре вопроса, то во всякомъ случаѣ это уже не моя, а какая-то „общая теорія“. Вопросы сіи суть: „существо грѣха, слѣдствія грѣха, смыслъ искупленія, соотношеніе между благодатью и свободой въ дѣлѣ спасенія“. „Отвѣтитъ на эти вопросы значить, говорить г. Виноградовъ, изложить все ученіе объ искупленіи“ (465); если и все, то чье-же,—все таки вѣдь не мое? И я долженъ заявить, что не могу признать своимъ ученіе, насильственно заключенное въ прокрустовомъ ложѣ четырехъ вопросовъ г. Виноградова и какой-то фантастической „общей христіанской теоріи искупленія“. (Съ сообщеніемъ о существованіи какой-то общей христіанской теоріи искупленія я рѣшительно отказываюсь связывать какой-либо смыслъ, ибо при тщательномъ знакомствѣ съ сотеріологическою литературою я такой штуки здѣсь не встрѣчалъ). „Критическое разсмотрѣніе“ г. Виноградова поражаетъ незнакомствомъ съ самыми элементарными требованіями или приемами серьезной критики. Сюда относится требованіе не упускать изъ виду основную точку зрѣнія автора въ общей оцѣнкѣ его взгляда и стараться уяснить ее себѣ. Г. Виноградовъ замѣняетъ мою схему собственною и воображаетъ, что излагаетъ мое воззрѣніе! Въ пренебреженіи своемъ къ указанному требованію становится на точку зрѣнія автора въ оцѣнкѣ его взглядовъ „критикъ“ ухитряется пойти еще дальше. Онъ смѣшиваетъ мою схему со схоласти-

ческой схемой ученія объ искупленіи и вслѣдствіе этого въ его сознаниі отождествляется мое воззрѣніе съ юридическимъ. Однако для заявленія г. Виноградова о юридической основѣ моего воззрѣнія и для такого смѣшенія нѣтъ никакихъ основаній въ моей книгѣ, гдѣ не разъ въ самыхъ ясныхъ выраженіяхъ выясняется общая конструкція или схема моего воззрѣнія въ ея отличіи отъ схоластической. „Въ юридической сотеріологіи искупленіе сводится къ одной объективной сторонѣ (удовлетвореніе Божественнаго правосудія), а субъективная разсматривается отдѣльно отъ искупленія или дѣла Христова, какъ дѣло только Св. Духа по преимуществу“ (подъ именемъ *спасенія*, или *освященія*, или *оправданія*). Но въ правильной постановкѣ ученія объ искупленіи дѣло Св. Духа, какъ часть цѣлаго, входитъ въ дѣло Христово, и разсматривается въ самомъ ученіи объ искупленіи, а не отдѣльно отъ него“ (стр. 387, 373, ср. 216, 256, 387 и дал., 371—374). Кажется, ясно? Но г. Виноградовъ не признаетъ никакихъ препятствій къ отождествленію моего съ чужимъ и пишетъ: „Авторъ произвольно и роковымъ образомъ (?) смѣшиваетъ двѣ стороны въ искупленіи; объективную и субъективную“ ¹⁾. Преподавши мнѣ наставленіе, что надо понимать подъ объективною и субъективною сторонами искупленія, согласно общепринятому пониманію, г. Виноградовъ продолжаетъ: „Старыя догматическія руководства строго держались этого необходимаго и цѣлесообразнаго методологическаго (?) приѣма, понимая искупленіе исключительно въ объективномъ смыслѣ“ (т. е. въ смыслѣ принесеннаго на Голгоѣ Сыномъ Божиимъ удовлетворенія Божественному правосудію), искупленіе же въ субъективномъ смыслѣ или усвоеніе каждымъ человѣкомъ заслугъ Христовыхъ относя въ отдѣлъ объ оправданіи или спасеніи, „почему и смѣшеніе ихъ въ изложеніи не можетъ пройти безнаказанно для его ясности“... (108). Авторъ говоритъ объ условіяхъ *искупленія*, „по общепринятому же въ христіанскомъ богословіи способу выраженія рѣчь можетъ быть лишь

¹⁾ Конечно, я не „смѣшиваю“, а различаю въ искупленіи двѣ стороны (см. стр. 215, 216), но вмѣстѣ съ тѣмъ я не обособляю, не отдѣляю субъективной стороны искупленія во что-то цѣлое и отдѣльное отъ него. Г. Виноградовъ не сумѣлъ выразить этой вещи.

объ условіяхъ спасенія, а не объ условіяхъ искупленія, принесенія за насъ Голгоетской жертвы“ (109). Вотъ отъ „этого-то рокового смѣшенія у нашего автора“ (108) „неизбѣжна темнота изложенія“ (109)... Въ сущности же смѣшеніе и темнота въ головѣ лишь г. Виноградова, а не въ книгѣ. Не желая видѣть, чего нельзя не видѣть, т. е. яснаго отрицанія въ книгѣ юридической схемы, и какимъ-то образомъ подмѣнявши въ умѣ мое воззрѣніе схоластическимъ воззрѣніемъ, г. Виноградовъ ищетъ и требуетъ отъ моей книги того, чего лучше было-бы искать ему въ его „старыхъ догматическихъ руководствахъ“ и, не находя искомага, зато, конечно, находитъ неясности, противорѣчія, усердно стараюсь вправить меня въ схоластическую колею! Гдѣ-же темнота-то, какъ не въ головѣ г. Виноградова, не съумѣвшаго выполнить элементарнаго требованія критики стоять въ ней на точкѣ зрѣнія критикуемой теоріи? Вмѣстѣ съ тѣмъ гдѣ-же собственно и требованіе обновленія богословія и отрѣшеніе отъ юридическаго пониманія христіанства, когда самъ нашъ реформаторъ не обнаружилъ свободы отъ юридизма, ранѣе осужденнаго имъ, взялся рекомендовать намъ старыя догматическія руководства въ образецъ и выказалъ свои симпатіи въ сторону старой схоластической схемы, не подозрѣвая, что въ ней-то и лежитъ корень зла и самого юридизма и что ея исключается всякое иное пониманіе искупленія, кромѣ юридическаго? И на сей разъ, какъ въ первомъ обвинительномъ пунктѣ, г. Виноградовъ, оказывается, не продумалъ своихъ требованій при всей „углубленности и отчетливости богословской мысли“ своей: тамъ онъ рекомендовалъ намъ подъ видомъ „научнаго“ богословія старое спекулятивное богословіе, а здѣсь, съ требованіемъ своимъ по 2-му пункту, забывъ его, преспокойно возвращается къ старой юридической схемѣ искупленія, упрекая меня въ неуваженіи къ ней!

Кромѣ „темноты“ неблагоприятно отразились на изложеніи моего воззрѣнія извѣстные общіе „методологическіе приемы“ г. Виноградова, предназначенные имъ представить мое ученіе въ ложномъ видѣ и освѣщеніи,—не такимъ, каково оно есть на дѣлѣ, „юридическимъ“. Уступимъ здѣсь краснорѣчивое слово выпискамъ.

У г. Виноградова: „авторъ въ понятіе грѣха вводитъ мо-

ментъ *оскорбленія Бога*“ и „является сторонникомъ юридического пониманія грѣха“..., „въ понятіе грѣха вводитъ моментъ *оскорбленія Бога*, преступленія, вины (Развѣ это все равно?!—стр. 466). Но гдѣ-же хоть одно слово въ моей книгѣ о грѣхѣ, какъ оскорбленіи Бога? Напротивъ, я осуждаю это латинское понятіе (стр. 218, ср. 188—189, ср. *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ* стр. 18 и д., 41 и дал.; *Мысли Гладстоуна объ искупленіи* 8, 9, 10 особ.)!

„Говоря объ искупленіи, онъ собственно говоритъ не объ искупленіи насъ Христомъ, а объ искупленіи человѣкомъ самого себя, то-есть, трактуетъ въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ о спасеніи (оправданіи)“ (109). Ученію о спасеніи въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ“ у меня специально посвященъ только одинъ § 52, а „объ искупленіи насъ Христомъ“ всѣ параграфы, кромѣ этого, изъ §§ 34—53!

Противорѣчіе и неясность въ ученіи объ искупленіи создается у г. Виноградова слѣдующимъ приемомъ. Приведа слова мои (неточно) о томъ, что благодать необходима для спасенія человѣка на всѣхъ ступеняхъ его христіанской жизни (382), г. Виноградовъ продолжаетъ: „но авторъ скоро чувствуетъ, что такое утвержденіе какъ будто грозитъ „припниженіемъ“ человѣческой воли и свободы въ спасеніи, какъ силы низшей“ и потому спѣшитъ укрыться за слова (?) протоіерея Фаворова: „благодатная сила Божія служить“ etc. (384, а въ *Русск. Вѣст.* 113). На дѣлѣ однако цитата на стр. 384 приведена мною не въ видѣ ограниченія моихъ словъ на 382, а въ видѣ ихъ усиленія и опроверженія чужаго мнѣнія на 383-й, припнижающаго человѣческую свободу въ спасеніи.

Вотъ какія некрасивыя штуки продѣлываются перомъ г. Виноградова надъ злополучною моею книгою и надъ моимъ изложеніемъ ученія объ искупленіи, заслуживающимъ иныхъ приемовъ и болѣе чистаго пера!

У г. Виноградова есть еще одинъ приемъ со специальнымъ назначеніемъ представить мои взгляды неосновательными. Тѣ или иныя мои положенія здѣсь всегда предлагаются вниманію читателейъ изъятыми отъ тѣхъ основаній, на которыхъ они покоятся и, какъ лишеныя всякихъ основаній, спокойно затѣмъ устраняются въ „критическомъ разсмотрѣніи“ безцеремоннымъ напменованіемъ софизмами, плохими

размышленіями, предразсудкомъ и т. п., или даже просто ворохомъ глубокомысленныхъ „размышлений“ отъ себя, которыя нельзя иначе называть, какъ ненужнымъ ни для чего хламомъ и смѣшною отсебятиною для знакомыхъ съ богословскою наукою. (Образцы такого глубокомыслія мы видѣли выше). Если-бы даже размышленія г. Виноградова и представляли сами по себѣ какой-либо смыслъ, какъ упражненія въ глубокомысліи, то право на вниманіе къ нимъ съ моей стороны и со стороны читателей все-таки онъ не заслужилъ ничѣмъ: къ этому г. Виноградовъ долженъ былъ разчистить путь хотя-бы небольшимъ вниманіемъ къ основаніямъ моихъ взглядовъ и къ моимъ доводамъ. Всякой критикѣ мы въ правѣ поставить требованіе; сначала устрани доводы въ пользу моихъ взглядовъ, а потомъ уже, если надо, замѣняй мои взгляды и хоть саму науку отсебятиною. Такъ поступалъ не разъ въ теченіе своей статьи г. Виноградовъ съ моими взглядами; такъ поступилъ онъ и съ центральнымъ въ ученіи объ искупленіи понятіемъ о любви и покаяніи, какъ жертвѣ, всячески понося его, называя „фальшивымъ изобрѣтеніемъ“ и т. п., хотя оно всячески обосновано мною уже и въ одномъ курсѣ (§§ 29 и 42), или утверждая, что понятія наказанія, правды и жертвы внесены мною въ ученіе объ искупленіи безъ всякихъ основаній, тогда—какъ все это — библейскія понятія (см. §§ 41, 46, 47, стр. 326—339, 339—345). Со всею наглядностью все безобразіе разсматриваемаго пріема г. Виноградова сказывается на разглагольствованіяхъ его по поводу ученія о жертвѣ, ея сущности, которыя можно отмѣтить для ознакомленія съ пріемомъ. Весьма тщательно обоснованное въ моемъ воззрѣніи понятіе о любви и самоотреченіи, какъ жертвѣ, есть у г. Виноградова только „увертка“, „чистый софизмъ“ и при томъ — „съ характеромъ простого логическаго недоразумѣнія“ (?!), „выдуманное и фальшивое понятіе“, такъ-что напр., изложенное мною на стр. 310 и дал. есть „странная, если не сказать—софистическая игра словами“ (*Русск. Вѣст.* май 110—111). Вся эта голословная брань есть однако крайнее злоупотребленіе своимъ перомъ и довѣріемъ читателей, а при сопоставленіи съ ученіемъ Библии и св. отцевъ о сущности жертвы она получаетъ видъ не только неприличія, но и грубаго легкомыслія, извиняемаго развѣ круглымъ невѣ-

жествомъ ¹⁾. Скрытый мотивъ всего этого неприличнаго гиперболизма г. Виноградова въ поруганіи собственно христіанскаго ученія о жертвѣ заключается, какъ можно думать, на основаніи обмолвокъ г. Виноградова, въ его желаніи повредить моей „репутаціи борца противъ юридическаго наслоенія въ богословскомъ мышленіи и истиннаго истолкователя главнѣйшаго въ христіанствѣ догмата искупленія и апологета его противъ ложности и вреда схоластическаго, т. е. юридическаго его пониманія“ (110): эту „репутацію“ фантазія г. Виноградова связываетъ съ кореннымъ въ моемъ воззрѣніи понятіемъ о любви, какъ жертвѣ, отъ правильности котораго зависитъ судьба всего моего „специфически—оригинальнаго“ воззрѣнія, выдуманнаго съ цѣлью прославиться. Г. Виноградовъ хочетъ помѣшать мнѣ прославиться и для этого пишетъ, кромѣ брани, еще ужасный вздоръ о жертвѣ, въ надеждѣ, что послѣ него моя „репутація должна поблекнуть“ (111) ²⁾.

Весьма значительное вліяніе на извращеніе моей книги въ критикѣ г. Виноградова оказала неподготовленность его къ роли критика, особенно, конечно, въ такихъ сложныхъ вопросахъ, какъ искупленіе. Примѣровъ этой неподготовленности приведено было выше не мало и нѣтъ надобности, да и возможности, исчерпывать здѣсь до конца всѣ грубые промахи и ошибки въ статьѣ г. Виноградова научно-фактическаго характера. Довольно для подтвержденія его совершенной несостоятельности въ вопросѣ объ искупленіи указать на слѣдующее обстоятельство, неизвинительное въ

¹⁾ Ср. хотя-бы изъ Псал. 50: „жертва Богу — духъ сокрушенъ“ (т. е. раскаяніе), и изъ ученія отцевъ—мысль *блаж. Августина*, что истинная жертва—любовь (см. *Православное ученіе объ искупленіи* стр. 24—25).

²⁾ „Понятіе жертвы діаметрально-противоположно понятію любви“, вѣщаетъ намъ г. Виноградовъ, ибо существо любви свобода, а „въ обыкновенномъ человѣческомъ понятіи“ (111) напр. у язычниковъ и іудеевъ, жертва всегда мыслится какъ внѣшнее требованіе Божества, регламентированное законами и слѣд.—невольною, должною“... Что-жъ отсюда слѣдуетъ? Только обязанность отрѣшиться отъ этого „обыкновеннаго человѣческаго понятія“, конечно—въ томъ случаѣ, если оно дѣйствительно существуетъ. Но въ данномъ случаѣ и это „понятіе“—продуктъ фантазій г. Виноградова... Въ этомъ родѣ идетъ глубокомысленный лепетъ его о жертвѣ, которому, право, и безъ того удѣлено много вниманія, что бы слѣднть за нимъ дальше.

учительскомъ положеніи г. Виноградова, занятомъ имъ по отношеніи къ богословію. Г. Виноградовъ хочетъ насъ поучить, какъ намъ слѣдуетъ въ богословіи излагать догматы объ искупленіи, для чего надо самому имѣть ясное и опредѣленное понятіе объ искупленіи. Спрашиваю, какого-же понятія держится г. Виноградовъ, нашъ учитель, объ искупленіи? И въ отвѣтъ я долженъ сказать, что у наставника нашего и реформатора современнаго богословія совсѣмъ и слѣдовъ нѣтъ того, что собственно называется понятіемъ: у г. Виноградова я нахожу только разрозненные клочки и обрывки разныхъ понятій объ искупленіи, взятыхъ имъ изъ разныхъ теорій. На пространствѣ трехъ-четыре-хъ страницъ разсужденій объ искупленіи мы наблюдаемъ такія метаморфозы съ г. Виноградовымъ: здѣсь онъ выступаетъ передъ нами то *раціоналистомъ*, когда отрицаетъ идею удовлетворенія въ искупленіи, то — *юристомъ*, когда рекомендуетъ намъ благоговѣніе къ устарѣвшей схемѣ искупленія въ старыхъ догматическихъ руководствахъ, то, наконецъ, „*восточнымъ богословомъ*“ на стр. 109, гдѣ предлагаетъ нескладный пересказъ стр. 316—318 моего курса, выданный за ученіе „восточнаго богословія“! Вотъ кто такое нашъ учитель, г. А. Т. Виноградовъ ¹⁾.

Какъ видѣли, поставленный статьею г. В-а вопросъ остался нерѣшеннымъ. Отчего же это произошло? Отвѣтить на этотъ вопросъ — значитъ подвести итоги всей рѣчи по поводу статьи г. Виноградова о русскомъ богословіи въ его отношеніяхъ къ запросамъ современнаго образованнаго общества.

Г. Виноградовъ не стоитъ на „интеллектуальной высотѣ современныхъ людей“ и „на высотѣ уровня серіозныхъ запросовъ, сложныхъ сомнѣній и требованій современныхъ людей“.

¹⁾ Къ свѣдѣнію своихъ читателей, желаніе которыхъ отчасти служило мотивомъ къ моему отвѣту *Русскому Вѣстнику*, я долженъ сказать, что въ виду совершенно выяснившихся особенностей критики г. Виноградова я поставленъ въ нравственную невозможность какой-либо дальнейшей полемики съ нимъ въ убѣжденіи, что ему нечѣмъ отвѣтить мнѣ, кромѣ усиленной клеветы и брани. Я позволю себѣ маленькую, заслуженную мною и уже необходимую мнѣ, роскошь: отвѣчать впредь совершеннымъ молчаніемъ и на всякую критику вообще въ виноградовскомъ жанрѣ.

Г. Виноградовъ незнакомъ съ состояніемъ „современнаго богословія“.

Познанія г. Виноградова въ богословіи не отвѣчаютъ самымъ скромнымъ требованіямъ, обязательнымъ отъ авторовъ въ рѣшеніи указаннаго вопроса.

„Методологическіе приемы“ г. Виноградова, особенно „съ надбавкою“ фальшивости критики, не представляютъ благопріятныхъ условій къ выясненію истины вообще и въ данномъ случаѣ въ частности.

Спеціальныи методологическій промахъ г. Виноградова заключается въ общей невѣрной постановкѣ статьи, стремящейся дать сводъ типическихъ особенностей русскаго богословія на основаніи неподходящаго и недостаточнаго для этой цѣли матеріала (Гр. Л. Толстой поступилъ умнѣе и цѣлесообразнѣе г. Виноградова, избравъ въ своей „Критикѣ Догматическаго Богословія“ объектомъ критики Макарія).

Г. Виноградовъ, что особенно важно, собственно и не ставилъ серьезно своею цѣлью рѣшеніе большаго общественнаго вопроса, какъ это можно было-бы подумать на основаніи заглавія его статьи. Настоящая цѣль статьи г. Виноградова есть маленькая и скромная цѣль, имѣющая отношеніе лично ко мнѣ и къ моей книгѣ. Съ этой точки зрѣнія и должно быть разсматриваемо произведеніе г. Виноградова. Поэтому здѣсь умѣстно поставить вопросъ, что же собственно сдѣлано г. Виноградовымъ въ этомъ отношеніи? И здѣсь совершено г. Виноградовымъ немного,—небольше того, что сдѣлано неумирающимъ тургеневскимъ Петромъ Зудотъшинымъ, который „сѣю рукопись читалъ и содѣржаніе онной не одобрилъ“.

Прот. П. Я. Свѣтловъ.

Кіевъ

26 ноября 1901 г.
