



Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики ¹⁾.

Область Вашей темы, о протоіерей, или, точнѣе,—такъ какъ тема у Васъ строго не ограничена,—наука, въ области которой Вы трудились надъ диссертациею, до нѣкоторой степени близка и мнѣ. Не потому только, что Православная Догматика близка всякому православному христіанину и что область этой науки, въ нѣкоторыхъ пунктахъ, соприкасается съ моими спеціальными занятіями философіей, но и потому, что это былъ мой первый, сколько вибудь серіозный, умственный интересъ.

Ровно двадцать лѣтъ тому назадъ, въ 1884—5 учебномъ году, мой уважаемый коллега по оппозиціи, проф. А. Д. Бѣляевъ, далъ студентамъ третьяго курса для семестроваго сочиненія, между другими темами, и такую: „Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ преосвященнаго Макарія и архимандрита (вскорѣ потомъ епископа) Сильвестра“. Я выбралъ эту тему и очень ею заинтересовался ²⁾.

Живо помню и доселѣ то неожиданное впечатлѣніе, какое отъ этого поучительнаго сравненія двухъ догматикъ у меня получилось тогда: точно бы въ удушливую комнату ворва-

¹⁾ Изъ возраженій на *Православное Догматическое Богословіе* (части I—II) протоіеря Н. Малиновскаго, Ректора Подольской Духовной Семинаріи, сдѣланныхъ на диспутѣ, состоявшемся въ Московской Духовной Академіи 9-го апрѣля текущаго года.

²⁾ Это студенческое мое сочиненіе потомъ напечатано въ *Чтеніяхъ Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія* за 1886 г. (три первыхъ книжки).

лась струя свѣжаго воздуха и повѣяло бодростью и просторомъ... Впечатлѣніе естественное и вполне понятное! Постъ такъ называемой „маленькой Догматики“ митрополита Макарія, по которой и я учился въ семинаріи, съ ея безконечной рубрицистикой и мозаикой текстѡвъ, съ ея безукоризненными, но какъ бы застывшими формулами, было, конечно, крупнымъ шагомъ впередъ, на пути къ расширенію умственныхъ горизонтовъ, ознакомленіе уже и съ „большою“ Догматикою того-же автора. Но преосвященный Сильвестръ, съ повсюду у него проступающимъ стремленіемъ одухотворить и осмыслить догматическія формулы, переработать ихъ въ одну органически-связную систему цѣльнаго знанія, былъ тогда для меня положительнымъ открытіемъ: совершенно новые горизонты, интересы и духовныя притяженія!

Съ лѣтами этотъ мой тогдашній юношескій энтузіазмъ, конечно, значительно ослабѣлъ. Я понялъ, что классическое твореніе митрополита Макарія есть не только исторически-необходимый моментъ въ развитіи нашей православно-русской догматической науки, но и дидактически весьма пригодное руководство, что бы ни говорили противъ него. Ибо вѣдь для того, чтобы позднѣе, въ зрѣлые годы войти въ разумѣніе духа науки, необходимо сначала, въ юношескіе годы, какъ говорятъ „на свѣжую память“, усвоить, съ возможною твердостью и отчетливостью, *формулы*, эту своего рода азбуку Догматики,—подобно тому, какъ, прежде чѣмъ перейти къ чтенію классиковъ, необходимо сначала усвоить „на память“ возможно большее количество вокабулъ и грамматику того или другаго языка, на которомъ предстоитъ читать. Однако, съ другой стороны, какъ при изученіи языка дѣло не въ вокабулахъ, этимологіи и синтаксисѣ самихъ по себѣ, такъ и здѣсь,—дѣло не въ формулахъ самихъ по себѣ, но въ томъ духовномъ содержаніи, которое въ эти формулы заключено. И вотъ вся задача сводится именно къ тому, чтобы освободить духъ и истину изъ ея словесной оболочки. И вотъ достиженію именно этой-то задачи, — таково мое убѣжденіе и доселѣ,—„Система“ преосв. Сильвестра, при всемъ несовершенствѣ ея обработки и цитации, содѣйствуетъ гораздо больше, чѣмъ „Система“ митрополита Макарія. Въ сравненіи съ послѣднею, я и тогда считалъ и теперь продолжаю считать первымъ крупнымъ шагомъ впередъ.

Понятно изъ сказаннаго, съ какимъ интересомъ и взялся за Ваше *Догматическое Богословіе*. Мнѣ хотѣлось изъ него узнать, успѣло-ли уже сказаться, на разработкѣ школьныхъ руководствъ и пособій для изученія у насъ Догматики, не сомнѣваюсь плодотворное, вліяніе труда преосв. Сильвестра и что вообще сдѣлано въ этой научной области за двадцать послѣднихъ лѣтъ. Увы! съ самаго-же начала мнѣ пришлось пережить довольно разочарованій,—если не прямо, какъ говорятъ, „обманъ ожиданій“.

При чтеніи *первой части* Вашего *Догматическаго Богословія*, я снова почувствовалъ на своей головѣ какъ бы желѣзный обручъ, слѣдъ отъ котораго остался отъ изученія „маленькой Догматики“ митрополита Макарія и который сжималъ и давилъ ее *теперь* тѣмъ сильнѣе,—до боли, до дурноты. Опять таже, „макаріевская“, рубрицистика и мозаика. Тоже успокоеніе на формулахъ, безъ замѣтныхъ усилій проникнуть въ смыслъ, духъ и истину догматовъ, что и тамъ. При чтеніи *второй части* Вашего труда это первоначальное впечатлѣніе, правда, въ значительной мѣрѣ исправилось, но не окончательно. Кости, мертвыя кости, „духа же въ нихъ не баше“...

Сознаю, конечно, и ни на минуту не забываю, что нельзя Вамъ *одному* вмѣнять въ вину то, въ чемъ повинна, прямо или косвенно, стойкая вѣковая традиція школы. Но не могу не выразить недоумѣнія относительно оказаннаго вами—самымъ дѣломъ — предпочтенія преосв. Сильвестру митрополита Макарія. Что здѣсь, въ этомъ предпочтеніи: власть-ли невольныхъ симпатій и антипатій, или сознательно-критическое отношеніе къ дѣлу?

Я не специалистъ науки, къ области которой относится ваша диссертация, и поэтому не буду, да и не могу входить въ детали и тонкости, провѣрять цитаты, касаться вопроса о степени зависимости Вашей отъ источниковъ и т. д.: все это я предоставляю компетентной оцѣнкѣ моего почтеннаго коллеги по оппозиціи. Съ своей же стороны, ставлю себѣ несравненно болѣе скромную задачу: не столько въ оппозицію къ Вашему труду, сколько *по поводу его*, я предложу здѣсь нѣсколько соображеній общаго, частнѣе *методологическаго* характера. Цѣль этихъ замѣчаній показать, что наступило, кажется, и для нашей православно-русской догмати-

ческой науки время сознательной и послѣдовательной методологической реформы и именно — въ линіи стремленій позднѣйшаго изъ двухъ названныхъ выше догматистовъ, преосвященнаго Сильвестра.

I.

Методологическій принципъ.

Понятіе о догматахъ на стр. 9 вашей книги (I-й части) Вы опредѣляете такимъ образомъ:

„Догматы суть богооткровенныя *умозрительныя* истины, содержащія въ себѣ ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, хранимыя, опредѣляемыя и преподаваемыя православною Церковію, какъ непререкаемыя, неизмѣнныя и обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры.“

Въ Вашей книгѣ приведенная формула напечатана вся курсивомъ. Но я подчеркиваю въ ней лишь одно слово „умозрительныя,“ которое, на мой взглядъ, поставлено въ формулѣ чрезвычайно шатко. Скажу больше: мнѣ кажется, что, съ своей точки зрѣнія, Вы ни въ коемъ случаѣ не будете въ состояніи отстоять его законность или, какъ принято говорить, его логическую правоту въ формулѣ. Въ самомъ дѣлѣ, сдѣлаемъ въ Вашей книгѣ дополнительныя справки. На стр. 4-й у Васъ сказано: „изъ всѣхъ христіанскихъ истинъ догматами называются тѣ..., которыя содержатъ ученіе о Богѣ и отношеніи Его къ міру.“ Не имѣю побужденій оспаривать это замѣчаніе: и богословіе, какъ другія науки, должно, конечно, отграничивать свою православно-христіанскую *метафизику* (=Догматику) отъ своей *морали* (=Нравственное Богословіе), отъ своего *ученія о правѣ* (=Каноника) и т. д. Но если таковъ именно смыслъ выраженія „умозрительныя истины,“ то, очевидно, что, рядомъ съ раскрытымъ указаніемъ въ Вашей формулѣ (стр. 9) на это, такъ сказать, научно-территориальное отграниченіе областей богословскаго знанія („истины, содержащія въ себѣ“ и т. д.), онъ является въ ней совершенно-излишнимъ,—плеоназмомъ. Вы могли бы, то-есть Вамъ оставалось бы, какъ единственная, при такомъ условіи, возможность, отстаивать терминъ, въ его прямомъ и собственномъ смыслѣ, то-есть въ смыслѣ истинъ, для ума вполне прозрачныхъ, такъ сказать, духовно-проницаемыхъ, *зримыхъ*

умомъ. Но на это, къ сожалѣнію, Вы не имѣете логическаго права. Ибо настойчиво и повторно Вы напоминаете въ своей книгѣ, о томъ, что „догматы суть истины вѣры и должны быть *усвояемы вѣрою*“ (стр. 4), такъ что „убѣжденіе въ ихъ истинности основывается не на какихъ-либо опытныхъ или разсудочныхъ (=умозрительныхъ) данныхъ, а на довѣрїи къ свидѣтельству о нихъ откровенія“ (стр. 29). Какъ видимъ, все это очень рѣшительно,—хотя, со свойственною Вашимъ книгамъ шаткостію научной формулы, Вы и оговариваетесь ниже (стр. 32), что „вѣра и значеніе по существу своему неотдѣлимы,“ что „въ основѣ всякаго познанія лежитъ вѣра,“ что „вѣра христіанская не есть только внутреннее состояніе (?) человѣка, но и высочайшее рациональное (?) ученіе,“ что, поэтому, отъ насъ „требуется разумное и сознательное усвоеніе вѣры“ (стр. 30) и т. д. Всѣ эти ограниченія, кромѣ приведеннаго выше,—повторяемъ достаточно рѣшительнаго,—положенія, снимаются еще болѣе рѣшительнымъ и категоричнымъ заявленіемъ Вашей книги: „Догматическое Богословіе должно находиться въ подчиненїи составленнымъ Церковію образцамъ и исповѣданіямъ вѣры“ (стр. 39). Значить, довѣрїе къ свидѣтельству откровенія, во первыхъ, и подчиненіе церковнымъ образцамъ, вовторыхъ. Ставлю здѣсь точку и подвожу итогъ: терминъ „умозрительныя“ долженъ быть изъятъ изъ Вашей формулы, не только какъ излишній, раскрытый дальше, и притомъ двусмысленный (ужъ если здѣсь нужно какое-либо слово, то „теоретическія“), но и какъ вносящій въ формулу, безъ надлежащихъ разъясненій, мысль, ей не только чуждую, но съ ней даже и несовмѣстимую. Напротивъ, въ концѣ формулы должна быть сдѣлана соответствующая добавка, съ которою вся формула—и это съ Вашей точки зрѣнія—должна быть прочитана такъ: „догматы суть богооткровенныя истины, содержащія въ себѣ ученіе о Богѣ и Его отношенїи къ міру и человѣку, хранимыя, опредѣляемыя и преподаваемыя православною Церковію, неизмѣнныя, обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ и принимаемыя или по довѣрїю къ авторитету св. Писанія и по силѣ подчиненія Церкви, правила вѣры.“

Смѣю думать, что, измѣнивъ Вашу формулу, я лишь точнѣе и строже выразилъ Вашу-же собственную мысль. Если же Ваше пониманіе догматовъ именно таково, какъ я уста-

новиль, то о *методѣ* ¹⁾ Вашей Догматики можно было бы догаться и безъ ознакомленія съ нею: сначала свидѣтельства Писанія, потомъ свидѣтельства Отцовъ, наконецъ—сообразженія разума, которыя признаются „умѣстными“, особенно для опроверженія ложныхъ ученій, такъ какъ и Церковь не только „не чуждалась“ ихъ, но даже „охотно ими пользовалась“ (стр. 39). Соответственно этому, и задача Догматики сводится Вами лишь къ „систематическому *изложенію* христіанскихъ догматовъ“ (стр. 2). Правда, въ другомъ мѣстѣ (стр. 9 и 37) Вы какъ будто нѣсколько расширяете эту задачу: „изложеніе въ системѣ, выясненіе, научное обоснованіе догматовъ“, при „последовательности, возможной полнотѣ и ясности“,—вотъ задача и, такъ сказать, идеаль Вашей Догматики. Но какой смыслъ имѣютъ эти нерѣшительныя и шаткія формулы, это всего яснѣе показываетъ Ваше-же собственное замѣчаніе, къ сожалѣнію затерявшееся подъ строкою (стр. 30): „другія науки начинаютъ съ анализа и восходятъ къ синтетическимъ понятіямъ, какъ искомому выводу, найденному аналитическимъ путемъ, Догматика (и вообще Богословіе) слѣдуетъ обратнымъ путемъ,—она принимаетъ и должна принимать исходнымъ пунктомъ истины уже готовыя, данныя въ откровеніи, содержаніе которыхъ раскрываетъ путемъ анализа...; другія науки въ своихъ изслѣдованіяхъ руководятся шаткими соображеніями ума человѣческаго, часто не знающаго предѣловъ своей пытливости, догматическія-же изслѣдованія подчинены положительному ученію откровенія и Церкви“. Вотъ и обоснованіе! Анализъ формулъ изъ св. Писанія и церковныхъ вѣроопредѣленій!.. И дѣйствительно, Вы идете именно этимъ путемъ. Справка, обширная и обыкновенно точная, въ авторитетныхъ источникахъ и анализъ. Разума, правда, и Вы „не чуждаетесь“ и даже „охотно имъ пользуетесь“. Но все же онъ у васъ загнанъ куда-то въ темный уголокъ... Такъ было и у преосв. Макарія.

Вообразите, теперь, что богословъ Вашей или, бозобиднѣе, нашей, „макаріевской“, выработки, попадаетъ,—ну, поло-

¹⁾ Вопросу „о методѣ науки“ Вами посвященъ специальный § (8-й, стр. 38—40). Однако, это не столько *методъ*, сколько *общій планъ*, схематическій *конспектъ*. О методѣ собственно Вамъ сказано всего лишь 5—10 строкъ и то—какъ бы мимоходомъ, въ примѣчаніи (стр. 30).

жимъ, хоть на Петербургскія Религіозно-философскія собранія. Между нимъ и участниками этихъ собраній могъ бы состояться „размѣнъ мнѣній“ приблизительно вродѣ слѣдующаго:

Богословъ. Вотъ догматъ (какой — это все равно). Вотъ истина, хранимая, опредѣляемая и преподаваемая Церковію.

Собесѣдникъ. Не приѣмлю, потому что не понимаю.

Богословъ. Но она, эта хранимая Церковію истина, для васъ обязательна. Она, вопервыхъ, содержится въ писаніи (начинается перечень свидѣтельствъ сначала Ветхаго, потомъ Новаго Завѣта) и въ Преданіи (перечень святоотеческихъ свидѣтельствъ). Да и разумъ: онъ, хотя..., однако в т. д. Въ общемъ, изъ всѣхъ этихъ сводокъ получается *нѣкоторый устойчивый результатъ...*

Собесѣдникъ. Вѣрно. Но этотъ, всѣмъ богословскимъ авторитетамъ, общій результатъ, итогъ или *осадокъ мысли* есть вѣчто каменное, твердое и сухое, даже мертвое. Это какая-то таблица умноженія, мучительная „магія словъ“: доказано, какъ теорема, но тому, кто доказываетъ, хочется въ благодарность... разможжить книгою, при помощи которой онъ доказываетъ, голову... Мертвая догматика это—старая прислуга, которая не пускаетъ насъ къ Хозяину, Жениху—Христу, зовущему на пиръ вѣры...

Диалогъ не сочиненный. О, къ сожалѣнію, нѣтъ! Онъ взятъ почти дословно изъ подлинныхъ „протоколовъ“ собраній. И взята лишь одна сотая сказаннаго. Но и эта сотая доля—какъ она ужасна!

Но что-же, спросите, дѣлать?... Не наша, скажете, вина, то-есть не наша личная, а историческая, традиціонная... Увы!—до нѣкоторой степени и наша. Богословъ нашей эпохи не можетъ уже говорить, какъ могъ бы говорить богословъ полстолѣтія или даже четверть вѣка тому назадъ, не можетъ уже успокоивать себя ссылкой на традицію. Есть и въ нашемъ богословіи піонеры новыхъ путей. Преосв. Сильвестръ одинъ изъ нихъ. Догматы, сказалъ онъ, не формула, а сила и духъ и задача догматики—прослѣдить исторически, какъ они являли въ себѣ и собою духъ и силу, слагаясь мало-по-малу и въ опредѣленныя формулы, составляющія какъ бы капитализацію или конденсацію (не его термины) ихъ. Именно въ этомъ направленіи дѣлаетъ свои поиски и охваченная

исканіемъ „новыхъ путей“ современность. Она не прочь видѣть въ догматѣ нѣчто кристаллическое и законченное. Но этотъ кристаллъ долженъ быть какъ бы живымъ, постоянно исходящимъ ихъ того горнила, въ которомъ вѣчно живетъ не потухающій огонь религіозности, религіозной мысли и жизни. Догматика, идущая навстрѣчу современнымъ запросамъ, должна поэтому постоянно какъ бы заново создавать догматы, претворяя темный уголь традиціонныхъ формулъ въ прозрачные и самосвѣтящіеся камни истинъ вѣры. Современность ждетъ отъ Догматики внѣдренія въ отпавшую отъ Бога мысль мыслей Божіихъ,—тѣхъ Божественныхъ началъ духовнаго, частіе умственнаго нетлѣнія (ибо есть *и такое нетлѣніе!*), которыя противодѣйствовали бы распаду нашего духовнаго организма и вовлеченію его въ круговоротъ низменныхъ притяженій эмпирическаго, позитивистическаго и матеріалистическаго характера.

Такимъ образомъ, обращенное къ современнымъ богословамъ требованіе одухотворить догматическія формулы, разыскать и возстановить подъ „каменнымъ“ христіанствомъ живое, „растительное“, идти не мимо насъ и, въ частности, наше православно-догматическое Богословіе могло бы найти здѣсь для себя обширное поприще для новыхъ замысловъ и начинаній, для освѣжающей и плодотворной работы. Сознаю, конечно, что пожеланія подобнаго рода легче высказывать, чѣмъ осуществлять и что, если возможно вообще ихъ осуществленіе, то отнюдь не единоличное, но совокупное и преемственное—усиліями цѣлаго ряда или, точнѣе, поколѣнія ученыхъ. Но вопросъ пока не объ осуществленіи и даже не объ осуществимости, а лишь о возможно ясномъ и отчетливомъ сознаніи новыхъ задачъ, новаго принципа и метода.

И вотъ мнѣ кажется, что методъ, который удовлетворялъ бы вмѣстѣ и требованіямъ исторической точности и запросамъ времени, который бы соблюдалъ законныя права разума при полномъ уваженіи къ авторитету Св. Писанія и Преданія, который бы, словомъ, отвѣчалъ разомъ и задачамъ строгой научности, и задачамъ апологетики, и даже задачамъ внутренней миссиі, все настойчивѣе и настойчивѣе заявляющей о себѣ именно въ наше время,—что такой методъ есть именно *методъ генетическій*, на путь котораго въ свое время

всталъ преосвящ. Сильвестръ, хотя и прошедшій имъ, къ сожалѣнію, не совсѣмъ рѣшительно.

Мнѣ нѣтъ, конечно, надобности, говорить о томъ, что называется въ логикахъ „генетическимъ“ методомъ установкн понятій, теорій, теоремъ и т. д. Напомню лишь одно изъ главнѣйшихъ его преимуществъ: съ его помощію, мы можемъ прослѣдить, какъ вносятся въ понятие его элементы и, такимъ образомъ, въ каждомъ изъ нихъ дать себѣ отчетъ, уяснить логическую правомѣрность или по крайней мѣрѣ, этико-психологическую мотивировку его постановки въ сознаниі, — если ужъ мы не можемъ, по характеру элемента, сдѣлать его прозрачнымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ методъ умѣстенъ и въ Догматикѣ. Ибо, хотя догматы суть истины откровенныя, однако степень, такъ сказать, ихъ открываемости обусловлена законами психологическими, почему откровеніе и совершалось „многочастно и многообразно“. Нужно только, чтобы догматисты сознали и, такъ сказать, *прочувствовали*, — для чего въ современныхъ религіозно-философскихъ вѣяніяхъ есть много поводовъ и побужденій, — необходимость примѣненія именно этого метода.

Но теперь дальнѣйшій вопросъ: гдѣ лежитъ точка отправленія для возможной генетической конструкціи догматовъ?

Богословы обыкновенно повторяютъ, — и Вы это неоднократно дѣлаете въ своей книгѣ, — что догматы могутъ быть усвояемы только вѣроу. Что это значитъ и въ чемъ именно заключается это „усвоеніе вѣроу“? Что такое это „увояющая“ вѣра?

Вѣра, по извѣстному опредѣленію, есть увѣренность, — увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ, какъ бы въ настоящемъ. Отнюдь не посягая на это опредѣленіе (не имѣю къ этому ни малѣйшихъ побужденій), замѣчу лишь, что оно беретъ, психологическій актъ вѣры лишь въ моментъ его *завершенія* (актъ состоявшійся), но не въ процессъ усвоенія, который, поэтому, остается для насъ въ этомъ опредѣленіи темнымъ. Увѣренность, антиципація (*πρόβλησις* Климента Александрійскаго) и т. д., — все это, какъ уже *завершенный* актъ, какъ состоявшійся духовный синтезъ, закрыто (какъ и всякій вообще синтезъ) покровомъ тайны (духовное *претвореніе*, если не цѣлое *новотвореніе*). Проникнуть въ эту тайну мы можемъ лишь чрезъ

анализъ. И вотъ онъ-то намъ открываетъ въ актѣ вѣры (взятомъ не въ завершеніи, а въ процессѣ) три слѣдующіе элемента: 1) волевой элементъ—постулять; 2) логическій элементъ по преимуществу элективный,—предвареніе истины и отверженіе заблужденія и, наконецъ, 3) элементъ чувства, показывающей степень соотвѣтствія или несоотвѣтствія, гармоніи или дисгармоніи утверждаемой актомъ вѣры истины со всею строемъ нашей жизни. Вѣра есть поэтому факторъ духовной біологіи: *я хочу* такой, а не иной истины, какъ условія моего существованія, *могу* понять и принять только такую истину, *удовлетворенъ* только ею. Это—форма, и притомъ напряженнѣйшая, борьбы за мое духовное существованіе. Постулять и вмѣстѣ критерій. Съ нимъ и только съ нимъ я прохожу всю область доступнаго мнѣ вѣдѣнія, естественнаго и откровеннаго, и одно принимаю, а другое отвергаю лишь во имя его. Надъ нимъ ничего нѣтъ. Это—самоочевидность въ троякой формѣ. И если бы я поставилъ что-либо выше ея, то я подписалъ бы свой собственный смертный приговоръ. Здѣсь права знанія и вѣры, логики и біологіи—въ широчайшемъ смыслѣ слова—совпадаютъ.

И вотъ здѣсь-то именно и долженъ лежать отправный пунктъ для Догматики, какъ, впрочемъ, и для всякой другой науки: это — аналитика естественныхъ запросовъ духа относительно той или другой истины. Сюда, въ эту аналитику, съ удобствомъ могъ бы войти и элементъ сравнительно-историческій, и психологическій и критическій. Результатъ,—такъ относительно всякой истины, какую бы мы ни взяли,—будетъ неизбежно двойственный: „вѣчное „да“ въ одномъ отношеніи и вѣчное „нѣтъ“ въ другомъ, — какъ у Карлейля въ его *Sartor Resartus*.

Здѣсь выступаетъ второй моментъ метода: авторитетныя свидѣтельства изъ книгъ св. Писанія. Но при этомъ,—весьма важное отличіе генетическаго метода,—справки должны быть приводимы не иначе, какъ въ освѣщеніи съ точекъ зрѣнія исторической, бытовой и психологической. Вѣдь Слово Божіе всегда есть отвѣтъ на запросъ, — на вѣчный запросъ человѣческой души, преломленный чрезъ среду и эпоху. Количество текстовъ здѣсь не много значитъ. Главное ихъ умѣлый подборъ и освѣщеніе. Догматисты „макариевской“ формации очень погрѣшали и погрѣшаютъ въ

этомъ отношеніи (и Вамъ этотъ грѣхъ далеко не чуждъ). Они идутъ вопреки великому современному принципу умственной экономіи и всегда чаще даютъ во многомъ (многочисленныхъ текстахъ) очень мало, тогда какъ названный принципъ учить какъ разъ обратному — въ маломъ давать многое. И вотъ здѣсь-то именно особенно незамѣнимъ для догматиста генетическій методъ: онъ даетъ принципъ выбора между безконечнымъ „облакомъ“ авторитетныхъ свидѣтелей, согласно которому (принципу) нужно вносить лишь тѣ изъ свидѣтельствъ, которыя обогащаютъ понятіе новымъ элементомъ и возводятъ нашу мысль на высшую ступень, а самую истину, такъ сказать, въ высшую потенцію. Если при этомъ и не окажется *внѣшней* полноты, въ смыслѣ перечня по возможности всѣхъ текстовъ, то будетъ достигнута полнота *внутренняя*, то-есть будетъ генетически установлено исчерпывающее понятіе, во всѣхъ его *существенныхъ* моментахъ.

То-же и относительно святоотеческихъ свидѣтельствъ. И здѣсь опять не все необходимо выводить на справку, но лишь то, что обогащаетъ понятіе новыми элементами, такъ чтобы возможно полнѣе исчерпывалась сфера понятія. Значить, и здѣсь отнюдь не мозаика текстовъ, но органической ростъ понятія. Многократное повтореніе, съ разными не существенными вариациями, одного и того-же или даже просто однороднаго при этомъ было бы не только совершенно излишне, но даже и вредно. Напротивъ, внесеніе отдѣльныхъ, пусть даже сравнительно рѣдкихъ, но характерныхъ штриховъ какъ нельзя болѣе содѣйствовало бы логическому оформленію, такъ сказать *вплесенію истины*.

Итакъ, генетическій методъ рекомендуетъ итти обратнымъ путемъ, сравнительно съ тѣмъ, какимъ, вслѣдъ за другими догматистами „макаріевскаго“ типа, идете Вы. И нетрудно замѣтить, что при немъ догматистъ не только въ ббльшей мѣрѣ удовлетворялъ бы великому принципу сохраненія или экономіи умственной энергіи, для себя и для другихъ,—это лишь формальное преимущество, — но давалъ бы и качественно лучшее содержаніе. Ибо при этомъ методѣ, и только при этомъ (во всякомъ случаѣ, не при томъ, какимъ руководствуются догматисты „макаріевской“ выработки), догматы въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ оказывались бы во первыхъ, истинами *живыми*, идущими на встрѣчу жи-

вымъ запросамъ естественной мысли, и во вторыхъ — истинами *умозрительными*: можетъ быть, не всѣ элементы оказались бы при этомъ логически прозрачными, но всѣ, безъ сомнѣнія, были бы поставлены отчетливо и съ мотивировкою.

Но что же,—быть можетъ спросятъ меня,—останется, въ такомъ случаѣ, отъ догматовъ, какъ истинъ откровенныхъ, опредѣляемыхъ, хранимыхъ и преподаваемыхъ Церковью? Не превратятся ли они, волшебствомъ этого „генетическаго“ метода, въ самыя обыкновенныя, „естественныя“ истины?

Отнюдь нѣтъ. И съ генетической точки зрѣнія они останутся,—и даже, пожалуй, скорѣе и больше, чѣмъ со всякой другой,—тѣмъ-же, что они и суть. А суть они:

Вопервыхъ, *Божественный отвѣтъ на человѣческой запросъ или даже прямо вопросъ*, Божественное „ей, ей, аминь“ въ отвѣтъ на человѣческія чаянія, прозрѣнія, предваренія (антиципацію) истины. Съ генетической точки зрѣнія этотъ, такъ сказать, отвѣтно-вопросный характеръ догматовъ выступаетъ какъ нельзя болѣе ясно, а чрезъ то съ очевидностью почти осязаемою, выступаетъ *необходимость* христіанства, какъ богооткровеннаго отвѣта на мучительные запросы язычества: вѣдь язычество, въ глубочайшихъ его теченіяхъ, есть не что иное, какъ Гѣйневскій юноша, стоящій у берега синяго моря, съ вопросомъ о томъ, „Кто тамъ вверху надъ звѣздами живетъ“, а христіанство есть Божественно-авторитетный отвѣтъ на этотъ „тревожный“ вопросъ.

Вовторыхъ, догматы суть *свидѣтельство Церкви*, говорящей языкомъ Св. Писанія и Преданія, о томъ, какъ и почему именно въ этихъ истинахъ она опознала Божественный отвѣтъ на человѣческой и, въ частности, ея собственный, запросъ,—почему именно это, а не иное что, признала за неложное Божественное: „ей, ей, аминь“. И опять именно генетическій методъ даетъ возможность въ полнотѣ и совершенствѣ вскрыть всю такъ сказать церковную мотивировку, исключаящую всякое сомнѣніе, для постановки истинъ, какъ именно Божественныхъ,—во всей полнотѣ мотивовъ, логическихъ, нравственно-дѣятельныхъ и вообще жизненныхъ.

Наконецъ, съ точки зрѣнія индивидуально-человѣческой, догматы суть, и съ генетической точки зрѣнія *оказались бы*, истинами самоочевидными, противоположность которымъ и

немыслима, и нежелательна, и внутренно-мучительна, какъ вносящая дисгармонію: именно такимъ путемъ, путемъ приобщенія къ разуму Церкви, всего естественнѣе и проще можно убѣдиться въ томъ, что догматъ есть единственно истинная разгадка и рѣшеніе тайнъ бытія и жизни, потому что противоположное недопустимо. Психологическая недопустимость противоположнаго, включая и немыслимость противоположнаго,—это, какъ извѣстно, высшій критерій истины, религіозной столько-же, какъ и философской.

Я не знаю, что могъ бы, даже самый строгій и требовательный, „научникъ“ возразить противъ Догматики, какъ именно науки,—науки въ строгомъ и собственномъ смыслѣ,—разъ она была бы изложена по этому методу? Во всякомъ случаѣ, не философъ сталъ бы возражать. Напротивъ, всякій философъ, безъ сомнѣнія, съ живѣйшею радостію привѣтствовали бы методологическую реформу Догматики, выполненную въ только что указанномъ направленіи. Ибо такая реформа была бы предвѣстіемъ нарожденія и у насъ, на Православномъ Востоцѣ, новаго типа Догматики, — Догматики Философской.

Скептики съ недоувѣріемъ относятся къ рѣчамъ и замысламъ этого рода. Но я лично не понимаю, какія могли бы здѣсь оказаться препятствія принципиальнаго характера. Во всякомъ случаѣ, на мой взглядъ, такія препятствія лежали бы не въ духѣ Православія, какъ именно Правословія, ибо, какъ говорили славянофилы, оно есть „организмъ истины“ и организмъ по преимуществу. Значить,—нѣчто цѣлостное и связаное, нѣчто внутренно единое и живое, именно, если угодно, „растительное“ а не „каменное“. При этомъ,—что очевидно, — богослову - догматисту не пришлось бы поступать рѣшительно ничѣмъ изъ специальныхъ основъ своей науки.

Въ самомъ дѣлѣ, неподвижный полюсъ церковнаго догматизма, Св. Писаніе, при этомъ методѣ удерживается. Оттѣняется лишь подвижность, съ одной стороны, живыхъ запросовъ философски непрестанно углубляющейся мысли, съ другой—опытно-жизненныхъ прозрѣній въ истину. Но чрезъ это только становилось бы лишь все яснѣе и яснѣе, какъ вѣчное Божественное „Да“, превозмогая тавтологическое человѣческое „нѣтъ“, которое съ различными измѣненіями

проходить черезъ всю религіозную исторію человѣчества. вплоть до современныхъ, вновь зарождающихся, ересей,— какъ это Божественно „Да“ становится все болѣе и болѣе пріемлемымъ. Такимъ образомъ, при генетическомъ методѣ неизмѣнность догмата оказывается вполне совмѣстимою съ подвижностью формулы и притомъ такъ, что истина церковнаго догмата изъ дали вѣковъ могла бы все ближе и ближе подходить къ намъ, съ нашими новыми запросами, чаяніями и прозрѣніями.

Мнѣ кажется, что всѣ, научныя и жизненныя, преимущества сравнительно съ традиціоннымъ, по существу эклектическимъ методомъ, остаются на сторонѣ именно генетическаго метода.

А теперь перейдемъ отъ разъясненій методическаго принципа къ частнымъ примѣрамъ.

II.

Примѣненіе принципа.

Въ первой части Вашего *Догматическаго Богословія* Вы говорите о Богѣ въ самомъ себѣ: въ отдѣлѣ первомъ — о Богѣ, единомъ въ существѣ, въ отдѣлѣ второмъ — о Богѣ, троичномъ въ Лицахъ. Отдѣламъ этимъ предпослано нѣчто вродѣ гносеологическаго введенія, гдѣ Вы касаетесь вопросовъ о возможности и степени нашего познанія о Богѣ, непостижимости Божества въ Его существѣ и т. д. Изложеніе довольно тщательное. Источники, то-есть существующіе у насъ курсы Догматическаго Богословія, а также и нѣкоторыя монографіи, использованы хорошо. Но... „ничего мы вмѣстѣ не сольемъ“. Эклектическій методъ даетъ себя чувствовать уже и здѣсь во всемъ и повсюду.

Начнемъ сначала,—съ гносеологическаго введенія. Надъ нимъ, какъ его, такъ сказать, лейтъ-мотивъ, носится традиціонное и, надо сознаться, довольно-таки затасканное хотя и идущее изъ авторитетныхъ источниковъ, положеніе, согласно которому „духъ нашъ ограниченъ, а Богъ безконеченъ“; „конечное никогда не можетъ обнять безконечное“; „безконечное перестало бы быть безконечнымъ, если бы было постигнуто“ (стр. 82) и т. д. Гдѣ пролегаетъ граница между познаваемымъ и непознаваемымъ въ Божествѣ—не-

извѣстно. Есть и у Васъ приведено—стр. 81 и 89—мѣсто, къ сожалѣнію, неясно вами толкуемое, изъ котораго догматистами обыкновенно дѣлается тотъ выводъ, что въ Богѣ познаваема лишь, такъ сказать, периферическая, обращенная къ міру сторона, но не Его собственная сущность. Во всемъ этомъ много искусственнаго, потому что и все-то вообще отношеніе къ дѣлу здѣсь совсѣмъ нефилософское. Еще покойный Вл. С. Соловьевъ остроумно вышучивалъ этотъ, какъ онъ выражался, „вульгарный скептицизмъ“, опирающийся на пространственное представленіе истины.

„Обыкновенно“,—писалъ онъ,—„познаніе истины по существу признается невозможнымъ на основаніи предположенія, которое въ грубой схемѣ можетъ быть представлено такъ: есть, съ одной стороны, нѣкоторое X, называемое истиной, о которомъ извѣстно только, что оно есть нѣчто огромное,—*μεγάλη ἢ ἀλήθεια*,—а съ другой стороны, есть нѣчто по природѣ ограниченное, или сравнительно малое, называемое человѣческимъ умомъ, и задача философіи, предполагается, состоитъ въ томъ, чтобы это огромное вмѣстить въ этомъ маломъ, задача, очевидно, неисполнимая для философа, хотя бы его умъ вмѣстительностью своею былъ подобенъ шароварамъ философа Хомы Брута. Словомъ сказать, *этотъ вульгарный скептицизмъ*, ищущій обыкновенно болѣе тонкихъ и прикрашенныхъ выраженій, не измѣняющихъ существа дѣла, *виждется на пространственно-механическомъ представленіи истины, познающаго ума и отношенія между ними*. Такъ какъ подобное представленіе во всякомъ случаѣ неосновательно, какъ принимаемое вполнѣ безотчетно, то скептикъ серьезный и послѣдовательный долженъ заявить, что о существѣ истины, о познающемъ умѣ и объ отношеніи между ними, онъ ровно ничего не знаетъ, а потому и не можетъ предрѣшать заранѣе неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужаго замысла, долженъ отойти въ сторону и смотрѣть; что изъ этого выйдетъ“¹⁾.

Вотъ именно! Школьно-традиціонное богословіе, проникнутое „пространственно-механическимъ представленіемъ истины“, дѣйствительно, должно сдѣлать надъ собою усиліе и,

¹⁾ „Форма разумности и разумъ истины“. *Вопросы Философіи и Психологии*, кн. 50, стр. 889.

перейдя отъ „вульгарнаго скептицизма“ къ „серіозному и послѣдовательному“, должно, по крайней мѣрѣ, пристальнѣе посмотрѣть, чтó дѣлается въ соприкосновенныхъ областяхъ знанія. А тамъ,—разумѣю, конечно, философію,—кое-что дѣлается и притомъ въ такомъ именно направленіи, которому Богословіе вполне спокойно могло бы подать дружескую руку или, точнѣе, отъ котораго оно могло бы *принять* дружескую руку помощи.

Именно, не только въ Божествѣ, но и во всякой вообще реальности, современная философія различаетъ, во первыхъ, мистико-волюнтаристическую природу, которая заявляетъ намъ о себѣ внутренно, въ переживаніяхъ или, если угодно, „откровеніяхъ“ (здѣсь точки соприкосновенія философіи съ религіею), на основаніи которыхъ мы *утверждаемъ бытіе* реальности, и вовторыхъ—отвлеченно-логическую сторону, на основаніи которой мы *мыслимъ* данную реальность въ ея отношеніи къ другимъ реальностямъ, а между прочимъ и къ намъ самимъ ¹⁾. Само собою понятно, что эти два гносеологическихъ момента, *постановка* предмета и *мышленіе* о немъ, находятся въ тѣснѣйшемъ между собою соотношеніи. Но отвлеченно и методологически ихъ вполне можно обособить, при чемъ каждый изъ нихъ въ отдѣльности можно развить въ особую, органически-связную и законченную, концепцію.

Чтобы показать, что рѣчь идетъ здѣсь не о чемъ-либо туманно-философскомъ, не имѣющемъ отношенія къ Догматикѣ, и чтобы приблизить эти философскія различенія (если угодно, даже „тонкости“) къ обычному богословскому мышленію, я возьму точку отправленія у современныхъ представителей живаго церковнаго сознанія или такъ называемой учащей Церкви.

Въ „рѣчи при нареченіи“ одного изъ новопоставленныхъ епископовъ мы читаемъ, между прочимъ, вотъ что:

„Вѣрю, что Ты со мною, Господи! Не археологическими показателями, не филологическими изысканіями, не фи-

¹⁾ Объ этомъ подробно и специально въ нашей книгѣ: *Законы причинности и реальность внѣшняго міра* (первый выпускъ „Умозрительныхъ элементовъ теистическаго міропониманія“). Ср. также у проф. М. А. Остроумова въ его книгѣ: „*Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію.*“

лософскими доводами только я убѣждался въ Твоей всеблагодѣи и всемогущей десницѣ. Нѣтъ, я зрѣлъ Тебя не разъ въ теченіи своей жизни (I Иоан. 3, 6). Я даже какъ бы осязалъ Тебя (Ио. 14, 23. Филип. 2, 5). Ты не разъ стучался въ двери моего сердца (Апок. 3, 20). Я знаю, что Ты ближе къ человѣку, чѣмъ окружающій его воздухъ, ближе его одежды, ближе даже его собственнаго тѣла. Бросая бѣглый взглядъ на прожитую жизнь, теперь только особенно ясно вижу я, какъ Ты не разъ касался таинственныхъ струнъ моего сердца, какъ Ты влекъ меня съ ранняго дѣтства на путь служенія Тебѣ. Много разъ я уклонялся отъ Тебя, но Ты неожиданно возвращалъ меня на путь, съ котораго, думалъ я, ушолъ разъ и навсегда“...

Другой епископъ, разъясняя въ своемъ глубокомысленномъ Словѣ, сказанномъ съ церковной кафедры, въ какомъ смыслѣ Христосъ называетъ Себя, Свое ученіе и житіе, *дверию*, сказалъ, между прочимъ, вотъ что:

„Если свойства и законы (разумъ) природы мы познаемъ посредствомъ прилежнаго наблюденія и многоразличныхъ размышленій и опытовъ, то и твердое убѣжденіе, что Иисусъ есть единственная дверь въ замкнутое со всѣхъ сторонъ естество Божественнаго Разума, можетъ образоваться только чрезъ богоустановленное дѣловое соотношеніе каждой личности съ Божественною Волею, изображенною въ Писаніяхъ и судьбахъ Церкви. Ибо какъ *необозримый міръ мы познаемъ чрезъ непрерывное чувство его сопротивленія нашему тѣлу, такъ и свойства Божественной Воли мы можемъ познать только посредствомъ своей воли: тамъ лабораторією служитъ внѣшняя среда—безсознательная природа, здѣсь лабораторією, мѣстомъ познанія долженъ быть свой сокровенный внутренній міръ души, а предметомъ опыта волевыи матеріалъ—характеръ* (Иоан. VII, 17). И тогда неземное происхожденіе Христова ученія и образа жизни откроется прежде всего въ его очевидной мучительной противоположности и несогласіи съ общимъ стремленіемъ человѣческой воли найти удовлетвореніе въ вещахъ конечныхъ; а продолжительное исправленіе своей воли Христовымъ закономъ, среди испытанія бѣдствіями и тѣлесными удовольствіями, покажетъ, что Трѣединный Творецъ мірозданія открывается во внутреннемъ нашего существа только при мучительномъ добровольномъ подавленіи эгонзма

и увлеченій культомъ низшихъ человѣческихъ потребностей“.

Въ приведенныхъ извлеченіяхъ, которыя, очевидно, какъ нельзя болѣе дополняютъ одно другое, мы имѣемъ предъ собою не только свидѣтельство объ единично-личныхъ *опытахъ* богопознанія, но и указаніе на *методъ*. Конечно, здѣсь идетъ рѣчь о богопознаніи на почвѣ христіанства. Но можно, отъ этихъ опытовъ и при ихъ свѣтѣ, спуститься и ниже, въ глубь естественнаго богопознанія. Повсюду и тамъ мы найдемъ подобные-же, то-есть мистико-волюнтаристическіе приемы постиженія Высшей Реальности ¹⁾. Повсюду ея *переживанія и откровенія*. И вотъ на основаніи всѣхъ этихъ соображеній я думаю, что православному богослову никакъ не слѣдуетъ дѣлать изъ „догмата“ непостижимости Божества внѣшній барьеръ для человѣческой пытливости. Совершенно напротивъ, необходимо тщательнымъ разграниченіемъ отвлеченно-разсудочной мыслимости, съ одной стороны, и мистико-волюнтаристическаго постиженія, съ другой, принципиально снять этотъ барьеръ. Современные пионеры „религіознаго обновленія“ часто упрекаютъ православныхъ богослововъ въ своеобразномъ богословскомъ позитивизмѣ или агностицизмѣ. И нельзя отрицать того, что фактически, въ своемъ традиціонно-школьномъ преломленіи, Православная Догматика, увлекаясь догматикою римско-католическою, проникнутою деистическими тенденціями, близко подходила къ агностицизму. Но это отнюдь не лежитъ въ ея существѣ и духѣ. Православные догматы не суть ни путы для мысли, ни кандалы,—и это должно быть очевиднымъ съ самыхъ первыхъ страницъ ея, начиная съ ученія о Богѣ въ себѣ самомъ,—но развѣ лишь предохранительныя опредѣленія, которыми Церковь хочетъ поставить разумъ человѣческій въ надлежащую перспективу, въ которой для него открывалась бы возможность безпрепятственнаго и безостановочнаго движенія впередъ, съ исключеніемъ оласностей уклоненія въ сторону и на пути обманчивыя...

Если, такимъ образомъ, уже по вопросу о существѣ Бо-

¹⁾ Аналитику этихъ путей естественно-религіознаго постиженія Божества я пытался выполнить въ своихъ книгахъ: *Взѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія* (М. 1891) и *Религіозное сознаніе язычества* (М. 1902).

жіемъ мы должны снять вѣдѣніи, пространственно-механически полагаемый (по формулѣ: „конечное не можетъ обнять безконечное“) предѣль постижимости, то тѣмъ болѣе мы должны это сдѣлать относительно свойствъ Божіихъ, доступныхъ познанію и съ точки зрѣнія традиціонно-школьной Догматики.

И здѣсь опять источники использованы Вами хорошо. Матеріаль сгруппированъ отчетливо. И тѣмъ не менѣе, — и именно благодаря тому, что повсюду слышится напоминаніе о томъ, что цѣлесообразнѣе не усиливаться обнять необъятное, — чувствуется неудовлетворенность. Какъ на специальный недостатокъ этого отдѣла слѣдуетъ указать на то, что свойства Божества, какъ Безконечнаго Духа, раскрываются Вами безъ вниманія или развѣ лишь съ очень малымъ вниманіемъ къ соотносительнымъ свойствамъ духа и вообще бытія конечнаго. Такъ, напр., я лично совсѣмъ не понимаю, какъ можно говорить о вѣчности Божества, не касаясь, и притомъ, съ философскимъ углубленіемъ, вопроса о времени? 1) Какъ можно говорить о Его вездѣсущіи, сверхпро-

1) Здѣсь, какъ и повсюду, приходится очень пожалѣть о томъ, что авторъ обсуждаемаго нами курса Православнаго Догматическаго Богословія ограничиваетъ свой кругозоръ лишь „системами“ и учебниками и недостаточно внимателенъ къ твореніямъ представителей *современной* учащей Церкви. А между тѣмъ даже по такому, казалось бы, совсѣмъ отвлеченному и далекому отъ непосредственнаго вѣросознанія, вопросу, какъ вопросъ о времени и вѣчности, онъ могъ бы найти у нашихъ авторитетныхъ проповѣдниковъ весьма пригодныя для него разъясненія. Такъ, наприм., въ одной изъ проповѣдей Димитрія, архіепископа Херсонскаго и Одесскаго, мы находимъ слѣдующія глубокомысленныя, по этому философско-богословскому вопросу, разъясненія:

„Что есть“, — спрашиваетъ проповѣдникъ, — „время“? И отвѣчаетъ:

„Въ нѣкоторомъ смыслѣ *оно есть откровеніе вѣчнаго Бога*. Время состоитъ въ движеніи, измѣненіи, прехожденіи и преемствѣ всего сущаго. Кто производитъ это движеніе? Всемогушій, который *рече и быша, повелѣ и создашася*. Кто содержитъ все переходящее и измѣняющееся въ неизмѣняемомъ, стройномъ порядкѣ? Вездѣсущій, *носяй всяческая глаголомъ силы Свои*. Кто направляетъ все движущееся во времени къ благому концу? Премудрый и Всеблагій, сотворившій все вѣсомъ и мѣрою, указующій пути звѣздамъ и одѣвающій крини сельные, отвергающій щедрую руку Свою и всяческая исполняющій благости. Взирая, такимъ образомъ, на все существующее во времени, *на всемъ и вездѣ мы срѣтаемъ Поклодусущаго и Всядѣйствующаго Бога*.

„Гдѣ начало и конецъ времени? Въ вѣчности. *Время есть какъ бы*

странственности или надмірности, не углубляясь въ философское ученіе о пространствѣ? Какъ можно говорить о самобытности Божества, не касаясь ученія о субстанціи, съ обычнымъ въ философіи различеніемъ субстанціи въ собственномъ смыслѣ и субстанціи такъ называемой атрибутивной (относительной)?... Какъ источникъ особыхъ недоумѣній, отмѣчу параграфъ о „всеблаженствѣ Божіемъ“ (стр. 157—158), въ которомъ слабость традиціоннаго метода, довольствующагося общими мѣстами, выступаетъ съ особенною ясностію: на мой взглядъ, это просто... что то вродѣ канцелярской отписки... А между тѣмъ вопросъ о „всеблаженствѣ“, если его поставить въ перспективу соприкосновенныхъ вопросовъ о страданіи человѣчества, особенно-же о вѣчныхъ мученіяхъ, есть труднѣйшій и, замѣчу, мучительнѣйшій вопросъ, волнующій до глубины души.

Во второмъ отдѣлѣ первой части Вашей диссертации, въ ученіи о Св. Троицѣ, у Васъ слышится тотъ-же методологическій лейтъ-мотивъ, съ усиленнымъ удареніемъ, и здѣсь

нѣкій потокъ, изливающійся изъ лона вѣчности и опять погружающійся въ вѣчность. О немъ можно, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сказать то же, что говорилъ Господь о Своемъ временномъ явленіи въ міръ: отъ Бога приходитъ и къ Богу грядетъ.

„Какой характеръ времени? Оно идетъ безостановочно и проходитъ быстро, неудержимо. Не даромъ изображаютъ его летящимъ на крыльяхъ, не даромъ мы сами говоримъ себѣ часто: не видишь, какъ улетаетъ время.

„Какое свойство времени? Оно въ теченіи своемъ правильно и постоянно. Часы, дни, мѣсяцы, годы, столѣтія и тысячелѣтія идутъ непрерывно, правильно и постоянно чредою. Во всемъ виднѣй строгій и стройный порядокъ. Здѣсь все на своемъ мѣстѣ и въ своихъ предѣлахъ: нынѣшній день не могъ учредить вчерашняго, а вчерашній не могъ явиться нынѣ.

„Какой главный законъ времени? Оно идетъ только впередъ и не возвращается назадъ. Это свитокъ, котораго листы вращаются одинъ за другимъ невидимою для насъ рукою. Намъ дано своими мыслями, желаніями и чувствами, своими словами и дѣлами вписывать въ немъ извѣстныя письмена, но нельзя обратитъ назадъ ни одного листа, нельзя измѣнить въ немъ ни одной буквы: что сдѣлано нами во времени, то ушло уже и скрылось отъ насъ вмѣстѣ съ временемъ, того ничто уже не въ силахъ ни измѣнить, ни возвратитъ къ намъ назадъ“.

*Полное собраніе проповѣдей Димитрія, архіепископа Херсонскаго и Одесскаго. Т. I. М. 1889, стр. 35—39, съ сокращеніями.—Ср. нашу актовую рѣчь“ *Время и Вѣчность.**

по преимуществу, на непостижимости этой „преимущественнѣйшей“ тайны, тайны изъ тайнъ, а потому та же въ сущности и архитектоника отдѣла. Какъ и повсюду у Васъ, и здѣсь очень хороша, такъ сказать, экспозиція темы, то-есть изложеніе ученія Св. Писанія и Св. Преданія, но оставляетъ очень и очень многого желать отношеніе къ вопросамъ о разумности и жизненномъ значеніи догмата.

Что касается перваго вопроса, то-есть вопроса объ отношеніи къ догмату нашего разума, то Вы, какъ будто, и сами сознаете, что здѣсь далеко и далеко не все обстоитъ у Васъ благополучно. Въ одномъ мѣстѣ,—стр. 338, примѣчаніе 2,—Вы сами говорите, что въ традиціонной Догматикѣ есть по этому вопросу много совершенно излишнихъ и никому не нужныхъ тонкостей: „такъ какъ“,—пишете Вы,—„возраженіе (указанное—одно изъ многихъ) дѣлается съ точки зрѣнія формальнаго, разсудочнаго мышленія, то съ той-же формальной точки зрѣнія нерѣдко давался и дается и отвѣтъ на это возраженіе...: но“ и т. д. Характерное „примѣчаніе!“ Я, съ своей стороны, добавилъ бы къ нему, что такъ обстоитъ дѣло не относительно только „указаннаго“ вами возраженія, дѣйствительно совершенно и насквозь формально-софистическаго, но и относительно многихъ другихъ возраженій. Всѣмъ этимъ возраженіямъ и „опроверженіямъ“, дѣйствительно, давнымъ давно была бы уже пора отойти въ область прикладной логики, въ качествѣ примѣровъ ложныхъ умозаключеній и софизмовъ. Что Вы это сознаете—это хорошо. Но горе въ томъ, что это сознаніе не оказываетъ на Васъ никакого воздѣйствія въ смыслѣ положительномъ, то-есть въ смыслѣ, хотя бы то и косвеннаго, указанія на путь, какимъ нужно итти богослову, не удовлетворенному формально-логическою точкою зрѣнія на вопросъ. Какъ я уже сказалъ, Вы и здѣсь,—и притомъ неоднократно и повторно (стр. 233, 333, 337, 341),—напоминаете разуму о весьма узкихъ предѣлахъ его компетенціи. Изъ аналогій Вы безъ необходимости, сравнительно подробно, останавливаетесь на внѣшнихъ, хотя и сознаете ихъ недостаточность. Наоборотъ, на внутреннихъ не останавливаете, какъ бы слѣдовало, надлежащаго и углубленнаго вниманія. Впрочемъ, и всего-то вопросу „объ отношеніи догмата о Св. Троицѣ къ разуму“ у Васъ посвященъ какой нибудь десятокъ страницъ (стр. 333—346). Глубочай-

шіе, подлинно-умозрительные и этическіе, мотивы догмата у Васъ затронуты или случайно и вскользь, или-же и совсѣмъ не затронуты... Почему, напр., Вы не остановились на глубокомысленномъ, способномъ сдѣлаться исходнымъ пунктомъ для послѣдовательнаго умозрительно-психологическаго раскрытія догмата, различеніи, усвоенномъ, между прочимъ, и покойнымъ Вл. С. Соловьевымъ, „трехъ формъ бытія духа“: духа *въ себѣ* (идея или индивидуальный характеръ), духа *въ его* (феноменальномъ) *проявленіи* и духа, *утверждающаго это проявленіе, какъ свое* или духа самосознающаго? Почему не использовали плодотворныхъ этико-умозрительныхъ концепцій преосв. Антонія (Храповицкаго) въ его извѣстной статьѣ о нравственномъ значеніи догмата о Св. Троицѣ? У васъ объ этомъ опять-таки можно находить развѣ лишь вскользь брошенныя замѣчанія (стр. 344—345), безъ надлежащаго углубленія. Почему не удѣлили вниманія мысли, какъ всегда тонкой и яркой, Иннокентія Херсонскаго, находившаго возможнымъ уяснить „тайнство совмѣщенія Божественныхъ Лицъ въ одномъ существѣ“ указаніемъ на то, что, хотя существо чловѣка одно, но лицъ миллионы ¹⁾? Почему?... Да именно по-

¹⁾ Въ своемъ оригинальномъ и живо изложенномъ трактатѣ *О Св. Троицѣ* Иннокентій Херсонскій, между прочимъ, пишетъ.

„Тайнство совмѣщенія Божественныхъ Лицъ въ одномъ существѣ нѣкоторымъ образомъ отразилось въ природѣ. Сколько существъ чловѣка?—одно; а сколько лицъ?—милліоны. Мы отдѣляемъ ихъ пространствомъ. Но что такое пространство? Лучшіе философы говорили, что оно—ничто. Итакъ, миллионы лицъ, не отдѣляясь ничѣмъ, составляютъ одно существо. Должно ли послѣ сего недоумѣвать относительно того, что три лица могутъ составлять и составляютъ одно существо? Должно болѣе удивиться тому, какъ совмѣщается личность тварей съ существомъ Божіимъ. *О Немъ, говоритъ Писаніе, живемъ, движемся и есмь.* Слѣдовательно, Онъ каждому лицу присутствуетъ и съ каждымъ составляетъ какъ бы одно существо. Здѣсь болѣе тайны для ума. Ибо Богъ съ Богомъ, если можно такъ выразиться, еще могутъ составить одно: но какъ тварь съ Творцомъ составляетъ одно, это величайшая тайна. Но нынѣ недоумѣнія о троячности въ Богѣ уже проходятъ. Нынѣ, напротивъ, надобно опасаться, чтобы не предаться слишкомъ тонкимъ умозрѣніямъ касательно Лицъ Св. Троицы: ибо теперь почти всѣ физическія разсужденія начинаются съ Троицы. Это отъ того, что въ природѣ весьма ясно свѣтятся Троица. Поэтому то еще въ глубокой древности всѣ народы пришли къ ученію о Троицѣ—какъ то: индійцы, персіяне, египтяне, греки, китайцы, даже самые грубые изъ нихъ, каковы наши монголы и перу-

тому, мнѣ кажется, что Вы идете не генетическимъ методомъ, а эклектическимъ и оказываете вообще мало вниманія усиліямъ позднѣйшаго, въ частности современнаго, церковнаго сознанія, уяснить, для себя и съ своей точки зрѣнія, великую тайну...

Еще менѣе, чѣмъ умозрительная глубина догмата, выступаетъ предъ нами въ Вашемъ изложеніи его жизненный смыслъ. Въ параграфѣ пятидесятомъ первой части Вашей диссертациі Вы крайне сдержанно, что бы не сказать прямо отрицательно, относитесь къ силамъ естественнаго разума, какъ онѣ проявились въ языческихъ религіяхъ и философіи. Но Ваши замѣчанія здѣсь—простите—поверхностны и совершенно лишены историческаго значенія. Подъ ними не чувствуется надлежащихъ историческихъ справокъ. Не отрицаю, что по-христіанскія концепціи троичности Божества въ языческихъ религіяхъ, какова, наприм., Тримутри Индуизма, какъ я разъяснялъ это въ своей книгѣ *Религіозное сознаніе язычества*, носятъ, дѣйствительно, наносно-подражательный, такъ сказать компилятивный характеръ. Но не слѣдуетъ терять изъ виду того, что подъ этими позднѣйшими осложненіями и наслоеніями анализъ всегда можетъ различить постулятивно всеобщій (то-есть данный лишь какъ требованіе и запросъ, но запросъ всеобщій и, слѣдовательно, необходимый) элементъ мысли. Такъ въ Индуистской Тримутри, какъ ея идейное зерно, можно различить идущее изъ глубочайшей, можетъ быть про-этнической, древности требованіе мыслить Божество, во-первыхъ, какъ Источное начало всего, какъ универсальнаго Родителя или Отца, вовторыхъ какъ Его выявленіе въ космосѣ, Слово или Сына и, Наконецъ, какъ Начало выдѣленія въ космическомъ подлинно-божественнаго, какъ Начало освященія и обожествленія тварнаго. Въ своей только что названной книгѣ я сдѣлалъ попытку выяснитъ выступленіе этихъ потенцій въ древнѣйшемъ религіозномъ сознаніи Индіи, въ трехъ главахъ: 1) *Божество*,

анцы: у послѣднихъ найдена даже надпись, на которой ясно изображены сіи три лица. Такимъ образомъ, ученіе о Троицѣ не только не противно уму, но оно само даже можетъ доходить до него. И Библія изрекла то о немъ, что было въ общемъ смыслѣ". Сочиненія Иннокентія, архіепископа херсонскаго и таврическаго. Томъ XI. Санкт.-Петербургъ, 1877. стр. 310—311.

какъ начало мистическое, 2) *Божество, какъ начало космическое*, 3) *Божество, какъ начало этическое*. Не сомнѣваюсь, насколько могу судить, что и въ исторіи другихъ религій мы найдемъ нѣчто аналогичное. Но Вы это совершенно просмотрѣли, какъ просмотрѣли слѣды истины и въ умозрительно-философскихъ концепціяхъ троичности. Вслѣдствіе этого оппозиционно-скептического отношенія къ естественнымъ познавательнымъ силамъ человѣческаго разума, въ естественныхъ религіяхъ и философіи, жизненный смыслъ догмата отъ Васъ остался совершенно утаеннымъ. Въ этомъ случаѣ вы не только, что называется, берете гораздо мельче наиболѣе глубокихъ прозрѣній, находимыхъ въ языческихъ религіяхъ, но и вообще идете не въ линіи запросовъ живой мысли. Всего яснѣе это выразилось въ параграфѣ шестомъ (стр. 30 и слѣд.) второй части Вашего Догматическаго Богословія, озаглавленномъ: „Участіе всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ творенія“. Этотъ параграфъ — простите — есть опять-таки не что иное, какъ простая формальная отписка и введенъ онъ исключительно по требованію архитектоники, для заполненія открывающейся здѣсь пустоты. Ничего яснаго и жизненно-убѣдительнаго читатель здѣсь не найдетъ. А между тѣмъ запросы здѣсь весьма опредѣленны и, добавлю, совершенно настоятельны.

Вотъ что, наприм., въ одной книгѣ, принадлежащей перу весьма популярнаго современнаго писателя, вложено въ уста „философа“, то-есть представителя естественнаго разума, съ его живыми запросами, по адресу „аскета“, то-есть выразителя традиціонно-богословскихъ точекъ зрѣнія на вопросъ:

„Не научены ли вы, что Богъ имѣетъ Ипостаси, надъ чѣмъ издѣвался недомысленникъ Вольтеръ, и одна Ипостась—вѣчно рождаетъ, другая—предвѣчно рожденное Слово—уже не рождаетъ, и поэтому одному, спешая съ небесъ на землю, научила человечество нравственному міропорядку, но умолчала о существѣ рожденія, умолчала вовсе не по отрицанію его, но потому, что всякій о рожденіи глаголь и всякому рожденію соприсутствіе принадлежитъ Первой Ипостаси?... Вы исповѣдуете Сына—Слово, но вовсе забыли Отца. И это забвеніе очень древнее... Идея Отчей Ипостаси не возбуждала вопросовъ, не породила сектъ, не обсуждалась на соборахъ, и осталась въ тѣни, превратившись въ вѣкахъ только въ упоминаемую, безъ всякой около нея философіи. Между тѣмъ вся полнота бытія восходитъ къ Богу. Вся мысль человѣческая и

всѣ науки, вся философія струится отъ Предвѣчнаго Слова. Но еслибъ этимъ ограничивалось отношеніе человѣка къ Богу, то и въ Божествѣ была бы неполнота, и человѣкъ—недоумѣніе. Откуда онъ самъ? И неужели зачатіе человѣка есть такая мгла, которую... безсильно что ли пронизать Существо Божіе? Свѣтъ семьи не меньшій, чѣмъ свѣтъ философіи. Еслибы Богъ не обнималъ рожденія тварей, Онъ не обнималъ бы главнаго въ тваряхъ, и даже тварь была бы безъ Творца.

„Уже давно, многіе вѣка въ наше исповѣданіе Три—Ипостаснаго Божества, Первая Ипостась входитъ только *нумерационно*, безъ образа, безъ мысли, безъ пониманія тѣхъ „не слякннхъ““ чертъ, по существу коихъ она и называется около Второй и Третьей... Весь этотъ кругъ православнаго исповѣданія, гдѣ наблюдаемъ слѣдъ работы всей Церкви, опредѣлялъ до послѣдней степени тонкости и раздѣльности.., одну только Вторую Ипостась. Третья Ипостась, Духъ Святый, „„Духъ Утѣшитель““, какъ назвалъ Его Спаситель, „„Духъ Истины““ — не названъ, не выраженъ. Въ храмахъ своихъ мы видимъ его только „„сходящимъ въ видѣ голубя на крестящагося въ Иорданѣ““ Иисуса; и это, да еще то, что „„исходя отъ Отца. Онъ не исходитъ отъ Сына““,—есть все, что мы о Немъ знаемъ. Т. е. мы о Немъ ничего не знаемъ и *не приложили никакого вниманія, усилій, разсмотрѣнія міра, чтобы опредѣлить и уяснить: гдѣ, какъ и какимъ „не слякннхъ““ же способомъ въ вещахъ міра, въ дѣлахъ міра выражается эта Третья Ипостась?* Первая Ипостась выражена лишь относительно второй. Она—относительна (въ словесномъ выраженіи), тогда какъ очевидно, она то и безусловна, начальна, всеизводительна. Въ символикѣ храмовыхъ изображеній Она отразилась древнею, необыкновенно древнею фигурою—Всевидащаго Ока, заключеннаго въ треугольникѣ. Второе храмовое изображеніе, это—„„Ветхій деньми““, рѣющій въ небесахъ, т. е. образъ Старца, старости, древности. Итакъ: „„ветхое““ и „„видящее““ — суть два атрибута, подъ коими мы мыслимъ Первую Ипостась. Такимъ образомъ, въ теизмѣ нашемъ, какъ онъ выразился художественно (живопись въ храмахъ) и выразился словесно (исповѣданіе) и выражается сердечно и чувственно, есть та очевидная односторонность развитія, что это есть *теизмъ не Три—Ипостаснаго поклоненія, но Второ—Ипостаснаго*: поклоненіе собственно евангельской исторіи, евангельскому повѣствованію, евангельскимъ отдѣльнымъ событіямъ, съ крайнимъ ослабленіемъ вниманія къ всеизводительной Ипостаси... Гдѣ *Всемирное родительство?*... Нѣтъ отвѣта“¹⁾.

¹⁾ В. В. Розановъ. *Семейный вопросъ въ Россіи*, т. 1, стр. 22—25, съ пропусками.

На приведенныхъ страницахъ я нахожу весьма характерное преломленіе чрезъ христіанское сознаніе тѣхъ постулативно-всеобщихъ завязей естественной концепціи троичности Божества, наличность которыхъ можно прослѣдить и въ нѣкоторыхъ, наиболѣе выработанныхъ, языческихъ религіяхъ (о чемъ рѣчь была выше). И нельзя не сознаться, что здѣсь предъ нами совершенно реальныя *запросы*—и это по меньшей мѣрѣ!—живой религіозной мысли. И Богословіе, въ своихъ-же собственныхъ интересахъ, не должно бы оставлять ихъ безъ вниманія при раскрытіи догмата о Св. Троицѣ: они во всякомъ случаѣ могли бы послужить импульсомъ для переработки соотвѣтственныхъ трактатовъ Догматики, въ смыслѣ органически-цѣлостнаго и философски-связаго ученія.

И еще одно соображеніе относительно жизненнаго смысла догмата. Вамъ, конечно, извѣстно, что въ западномъ Богословіи есть взглядъ, по которому догматъ о Св. Троицѣ признается постижимымъ единственно съ точки зрѣнія сотеріологической или христологической ¹⁾. Методъ здѣсь въ общихъ чертахъ, такой. Раскрывается сначала, исторически и умозрительно (въ связи съ ученіемъ о Логосѣ), ученіе о Второй Ипостаси. Потомъ, какъ *необходимое предположеніе* этого ученія, уясняется, при свѣтѣ откровенія и опять-таки умозрительно и этически, ученіе о двухъ другихъ Ипостасяхъ. Само собою понятно, что при этомъ и всю Догматику приходится перестраивать по другому плану,—по тому, наприм., плану, къ которому у насъ близко подошелъ профессоръ-протоіерей П. Я. Свѣтловъ (хотя онъ и не проведенъ у него послѣдовательно). Можетъ быть, и въ самомъ дѣлѣ, съ этой стороны, легче было бы дать для немощной человѣческой мысли надежную точку опоры въ отношеніи къ той истинѣ, которую, какъ сказалъ одинъ св. Отецъ, чтобы она не ослѣпила немощныхъ очей человѣка, „Серафимы прикрываютъ своими крылами“?...

Вторая часть вашего Догматическаго Богословія, какъ я сказалъ уже и въ своемъ официальномъ отзывѣ, обрабо-

¹⁾ Объ этомъ я довольно подробно говорилъ въ своей названной уже выше, студенческой работѣ: *Сравнительная оцѣнка догматическихъ системъ митр. Макарія и епископа Силвестра*. Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія, 1886 г. т. 1, стр. 260—279.

тана гораздо лучше первой. Правда, методологическій эклектизмъ даетъ себя чувствовать и здѣсь. Такъ, наприм., въ параграфѣ восьмомъ (стр. 36 и слѣд.),—побужденія и цѣль творенія,—желательно было бы найти болѣе углубленное раскрытіе понятія *славы Божіей*, какъ цѣли творенія, именно чрезъ установку связи этого понятія съ общимъ понятіемъ творенія, какъ это, напр., сдѣлалъ проф. М. М. Тарѣевъ, въ своей книгѣ *о цѣли жизни* (по его формулѣ, цѣль жизни, міровой и человѣческой, есть *явленіе славы Божіей въ ничтожествѣ*). Въ раскрытіи ученія о происхожденіи человѣка (§ 24) желательно было бы найти болѣе тонкое, въ собственномъ смыслѣ *философское*, отношеніе къ основамъ дарвинизма, которое ставило и рѣшало бы вопросъ принципиально, а не на основаніи тѣхъ или другихъ разрозненныхъ критическихъ замѣчаній болѣе или менѣе внѣшняго характера. Вообще, и во второй части Вашей диссертации, можно было бы найти много достаточныхъ поводовъ для выраженія *ria desideria*. И тѣмъ не менѣе—повторяю—эта часть обработана съ несравненно болѣею тщательностію и несравненно болѣе отвѣчаетъ запросамъ *цѣльнаго знанія*.

Въ заключеніе моихъ критическихъ замѣчаній позволю себѣ предложить на Ваше обсужденіе одну частность, по поводу самого послѣдняго параграфа второй части Вашего Догматическаго Богословія, въ которомъ вы говорите о приготовленіи языческаго міра къ принятію Искупителя, частнѣе—по поводу одного изъ подраздѣленій этого параграфа, озаглавленнаго: „Руководительство Божіе духовною жизнію языческихъ народовъ“. Этотъ параграфъ задержалъ на себѣ мое вниманіе по особымъ мотивамъ, личнаго характера. У Васъ, въ самыхъ первыхъ строкахъ, съ рѣшительностію высказана мысль, что (стр. 436) „языческіе народы лишены были *непосредственнаго* откровенія Божія“. Я-же, въ своей магистерской диссертации (*Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія*) высказалъ другой, прямо противоположный, взглядъ на этотъ вопросъ,—взглядъ, подтвержденіе котораго, хотя и не въ полномъ объемѣ, я затѣмъ встрѣтилъ у моего уважаемаго коллеги по оппозиціи, проф. А. Д. Бѣляева, въ его книгѣ объ Антихристѣ. Я вовсе не считалъ бы постыднымъ отказаться отъ разъ высказаннаго мнѣнія, если бы къ этому меня вынудили достаточныя основанія

въ данномъ случаѣ, охотно откажусь отъ своего взгляда, если Вы мнѣ разъясните его неосновательность (а онъ несомнѣ- стимъ съ Вашимъ). Для того, чтобы поставить вопросъ съ возможною точностію, позволю себѣ сдѣлать здѣсь два из- влеченія: одно изъ моей книги, другое—изъ книги проф. А. Д. Бѣляева.

„Вопросъ о существованіи *спеціального акта* Божественной благодати,—писалъ я,—имѣющаго цѣлію сохраненіе и воспитаніе въ человѣчествѣ вѣры въ Бога, съ православной точки зрѣнія долженъ быть рѣшенъ положительно и именно на слѣдующихъ основаніяхъ. Православная церковь содержитъ ясно выраженное ученіе о подаваемой всѣмъ людямъ безъ исключенія пред- варяющей благодати т. е. благодати, долженствующей приводить людей къ спасительной вѣрѣ Христовой, преподаваемой церковію: „поелику благость Божія даровала Божественную и просвѣщающую благодать, называемую нами также *предва- ряющею*, которая, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, путеводитъ *всѣхъ*; то желающіе свободно покоряться ей (ибо она споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противя- щимся ей) получаютъ по сему и особенную благодать“... (*Посланіе восточныхъ патріарховъ о Прав. вѣрѣ*, гл. 2-я; сравн. 5-е Правило 2-го *Аравсійскаго* собора). *A fortiori*, отъ большаго можно (?) заключать, что не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ же спеціальнымъ актомъ Божественной благодати обу- словлено „какъ приращеніе, такъ и начало вѣры и самое расположеніе къ ней“, а, слѣдовательно, и нѣкоторая доля истины въ религіяхъ внѣоткровенныхъ, естественныхъ. Въ приведенныхъ словахъ (изъ 5-го правила *Аравсійскаго* со- бора) рѣчь идетъ о вѣрѣ собственно христіанской, мы же за- ключаемъ отъ большаго (?) къ меньшему: предваряющая благо- дать, которая называется также всеобщей и промыслительной, имѣетъ своимъ назначеніемъ возвести *всѣхъ* къ вѣрѣ (и жизни) совершенной, истинной; но кого не возводитъ она къ вѣрѣ совершенной, по отсутствію со стороны самого человѣка само- дѣятельности и даже свободнаго изволенія (ибо благодать предоставляетъ людямъ „повиноваться или не повиноваться ея дѣйствию“, *Посланіе*, Чл. 3-ій), въ тѣхъ, по крайней мѣрѣ, сохраняеть остатки естественнаго добра—естественной вѣры и нравственности... „Сущность благодатнаго дѣй- ствія“,—по словамъ Иннокентія, архіепископа херсонскаго,— „состоитъ въ томъ, что Богъ дѣйствуетъ на насъ, но мы не понимаемъ“, какъ это происходитъ. И естественная религія представляетъ тоже. Она есть реальный союзъ человѣка съ Богомъ. Сила наша какъ бы виситъ на силѣ Божіей“.— Это написано въ моей диссертациі *Вѣра въ Бога* и т. д. (стр. 441—442, прим.). Съ своей стороны, проф. А. Д. Бѣ- ляевъ написалъ по этому вопросу, въ своей книгѣ объ Анти-

христѣ (стр. 23), вотъ что; „Язычники не имѣли благодати, однако предварающая благодать и ихъ касалась, а иначе никто бы изъ нихъ и не вошелъ въ Церковь Христову, и ни одинъ человекъ не стоитъ внѣ дѣйствій промыслительной силы Божіей, привлекающей къ Богу даже тѣхъ, которые не ищутъ Его, и открывающей Его тѣмъ, которые о Немъ не спрашиваютъ“.

Вотъ взглядъ. Не знаю, что вы скажете относительно него съ Вашей точки зрѣнія. Что-же касается меня, то я, съ своей стороны, хотя и внесъ бы въ него теперь формальную поправку, но сущность его удержалъ бы. Именно, мнѣ кажется, что аргументъ по схемѣ а fortiori здѣсь не совсѣмъ умѣстенъ. Дѣло не въ степени, не въ силѣ, а въ качествѣ. Выходитъ какъ бы такъ: если человекъ помогаетъ, положимъ, своему другу выполнять *важное и нравственно-достойное дѣло долга*, то онъ долженъ помогать и въ дѣлахъ *пошловатыхъ и грязноватыхъ*... Конечно это нелѣпность! Но вотъ и скрытое подъ этимъ ложнымъ умозаключеніемъ „зерно истины“: въ мѣру пріемлемости, Богъ благодатію Своею—то есть именно непосредственно—озаряетъ душу человекъ, зажигая въ ней искры свѣта, которыя, къ несчастію, въ дохристіанскомъ мірѣ гасли почти тотъ-часъ-же, какъ воспламенялись... Придаю значеніе этой, на первой взглядъ совершенно бесплодной, богословской тонкости потому, что, на мой взглядъ, ея рѣшеніе, въ сейчасъ намѣченномъ направленіи, болѣе чѣмъ Ваше, согласуется не только съ соборными вѣроопредѣленіями, но и съ общимъ духомъ Догматики, развитой въ смыслѣ философски и жизненно углубленнаго православно-христіанскаго теизма, тогда какъ Ваша точка зрѣнія скорѣе гармонируетъ съ догматикой, проникнутой деистическими тенденціями.

На первыхъ страницахъ обѣихъ частей Вашего *Православнаго Догматическаго Богословія* поставлено по три эпиграфа. Эпиграфы первой части особенно характерны. Во второмъ изъ нихъ вы предостерегаете своихъ читателей, словами Св. Писанія, отъ „лжепророковъ“. Въ третьемъ—отъ „прельщенія философіею и тщетною лестію, по преданію человеческому, по стихіямъ міра“. Это хорошо. Но не хорошо то, что, отгородивъ себя отъ лжепророковъ и представителей

„тщетной“ философіи, вы попутно отгородились и отъ всякой философіи вообще... Вслѣдствіе этого книги Ваши приняли такой характеръ, который, безъ сомнѣнія, многихъ и очень многихъ совсѣмъ не удовлетворитъ. Отсюда мое искреннѣйшее пожеланіе Вамъ: по крайней мѣрѣ, хотъ при обработкѣ послѣдней части Вашего курса, исправьте эту вредную односторонность. И это Вы можете сдѣлать именно при помощи генетическаго метода,—въ томъ смыслѣ, какъ онъ разъясненъ мною выше.

Ну, а за всѣмъ тѣмъ, я все же чувствую себя обязаннымъ отдать должное: 1) Вашей широкой и обыкновенно очень точной освѣдомленности въ области Православной Догматики и областей знанія, ближайшимъ образомъ съ нею соприкосновенныхъ; 2) Вашему уваженію къ наукѣ, которое, между прочимъ, привело Васъ и сюда, на эту кафедру, въ качествѣ соискателя ученой богословской степени и, наконецъ,—и это особенно цѣнно,—3) повсюду проявленному Вами стремленію твердо стоять, среди современныхъ богословскихъ шатаній, на камнѣ православной вѣры...

Алексій Введенскій.
