



Новое богословіе.

(Продолженіе).

Христіанская философія, нравственно-субъективная по своему методу и духовно-мистическая по типу религіозной мысли,—духовная философія, философія сердца,—это наша *русская* религіозная мысль, нашъ національный вкладъ въ сокровищницу религіозной идеологии. Мы здѣсь природно отталкиваемся и отъ византійскаго гностицизма и отъ западнаго раціонализма. Это—наша стихія, въ которой раскроется своеобразный русскій геній, проявится наше духовное лицо. Исторія русскаго богословія свидѣтельствуетъ, что оно уже проявилось, по крайней мѣрѣ, въ общихъ контурахъ, что русское религіозное слово уже прозвучало, въ основной идеѣ своей, что система русской религіозной мысли уже обозначилась—въ главныхъ чертахъ ¹⁾. Если же доселѣ мы здѣсь еще не одержали полной побѣды, не сдѣлали всѣхъ приобретений, не выявили всѣхъ потенцій, то объясненіе этого лежитъ въ нашей церковной исторіи, а вина падаетъ на враждебные намъ византійскій гностицизмъ и западный раціонализмъ. Развитие нашей религіозной мысли совершалось подъ тяжелымъ давленіемъ византійскаго и западнаго вліяній. Западная схоластика господствовала въ нашей духовной школѣ послѣдніе два вѣка. Нынѣ это наше рабство западному раціонализму осознано широкими кругами, и борьба схоластикъ объявлена довольно рѣшительная. Въ послѣдніе годы, годы злосчастной всемірной войны, начатой нѣмцами

¹⁾ Всею нашею рѣчью предполагается наше изслѣдованіе по исторіи русскаго богословія, которое вскорѣ увидать свѣтъ.

и наиболѣе тяжелой для Россіи, призывы къ освобожденію отъ нѣмецкаго засилія, отъ власти „нѣмецкаго раціонализма“, и къ построенію самобытнаго богословія стали популярными лозунгами въ духовной публицистикѣ. Не столь благопріятно стоитъ дѣло съ старымъ византійскимъ вліяніемъ. Оно началось со времени насажденія христіанства въ Россіи, съ первымъ появленіемъ духовной письменности на русскомъ языкѣ, безраздѣльно властвовало надъ русскими умами до водворенія у насъ западной науки, спорадически вступало съ послѣдней въ борьбу, а въ общемъ мирно уживалось съ ней, и продолжается до самыхъ послѣднихъ дней. Долго оно впитывалось народною душою бессознательно, такъ какъ цѣлые вѣка господствовало безраздѣльно и было единственною духовною пищею у насъ, доброкачественность которой не съ чѣмъ было и сравнивать. Оно поддерживалось авторитетомъ церковной іерархіи—первые вѣка нашей церковной исторіи іерархами изъ грековъ, для которыхъ господство греческой традиціи было національнымъ интересомъ, а позднѣе и всегда всеми представителями церковной власти, такъ какъ принципъ „отечества“, какъ выражались наши старые богословы (Зинвій Отепскій), видимо для всѣхъ и безспорно укрѣплялъ самую идею церковной власти. Любопытно, что вспыхнувшій въ послѣдніе годы походъ противъ нѣмецкаго засилія въ богословіи и призывы къ самобытному богословію не вызвали, по аналогіи, вопроса объ исконномъ византійскомъ засиліи, напротивъ, призывъ къ самобытному русскому богословію всеми отождествляется съ возвратомъ къ греческой традиціи, съ укрѣпленіемъ византійскаго типа религіозной мысли. „Время намъ сбросить съ себя иго нѣмецкаго раціонализма, нужно строить самобытную богословскую систему на основѣ святоотеческой традиціи“: вотъ что слышится неизмѣнно, вотъ трафаретный лозунгъ. Никому и въ голову не приходитъ, что свобода не дается переходомъ отъ одного рабства къ другому, возвратомъ отъ позднѣйшаго нѣмецкаго засилія къ исконному византійскому игу, что духовная самобытность требуетъ всецѣлой свободы, что пачаешееся освобожденіе съ одной стороны должно перебраться и на всѣ другія стороны, должно быть проведено по всей линіи религіозной мысли. Никто не хочетъ понять, что дѣло безразличное, какимъ игомъ подавляется наше богословское

творчество, нѣмецкимъ или византійскимъ, что старое засиліе не можетъ быть почетнѣе позднѣйшаго. Можно смѣло сказать, что господство греческой традиціи было и остается болѣе опаснымъ, болѣе роковымъ для нарожденія и расцвѣта оригинальной русской богословской системы, для самобытной русской христіанской философіи, чѣмъ наслѣдіе западной схоластики. Византійщина охватываетъ болѣе широкій кругъ церковнаго общества, чѣмъ западные навѣки духовной школы; она глубже виѣдрилась въ душу русскаго народа и требуетъ болѣе усилій ума и сердца для своего осознанія; наконецъ, тенденціи византійскаго богословія поддерживаются и другими областями восточно-православной традиціи, канонической, литургической. Обращаясь къ дневной сферѣ житейскихъ отношеній, мы легко подмѣтимъ, что принципъ „отечества“, это столь знакомое нашему слуху требованіе, какъ со стороны церковной власти, такъ и со стороны вольныхъ блюстителей установившихся порядковъ: „нужно богословствовать по отцамъ!“—этотъ принципъ, это требованіе, нагоняетъ страхъ и трепетъ, парализуетъ духовную энергію, погашаетъ духовную мысль. Ничто другое, какъ масштабъ отеческой традиціи, какъ этотъ грозный окрикъ: „по отцамъ!“—не укрѣпляетъ столь неодолимо всякій надзоръ надъ богословскою мыслью, не сковываетъ столь безнадежно всякую богословскую производительность. Однако насъ сейчасъ интересуетъ не столько формальная свобода богословской мысли, сколько вопросъ о духовно-мистическомъ направленіи религіозной мысли, оцѣнка всякихъ социальныхъ условій и историческихъ вліяній, какъ благопріятныхъ или враждебныхъ этому направленію христіанской философіи. Стоитъ лишь вдуматься въ основной характеръ духовно-мистической философіи, и мы придемъ къ выводу, что греческій гностицизмъ не менѣе враждебенъ духовной наукѣ, философіи сердца, чѣмъ западный раціонализмъ. Въздь это явленія одного и того же порядка, фазы одного и того же интеллектуализма. Конечно, низы западнаго интеллектуализма, отрицательный раціонализмъ и позитивизмъ, не напоминаютъ намъ Платона, Плотина и христіанскихъ поклонниковъ античной философіи, но его верхи, нѣмецкій идеализмъ, развѣ онъ не воспроизводитъ классическаго гности-

цизма ¹⁾? Нужно имѣть смѣлость признать одну и ту же природу греческой мысли и позднѣйшаго западнаго интеллектуализма, осадкомъ котораго является и рационалистическая схоластика, нужно уразумѣть одинаковую враждебность этихъ ступеней и формъ интеллектуализма въ отношеніи къ философіи сердца. Греческой мысли, и античной философіи и позднѣйшему византійскому богословію, принадлежитъ честь наиболѣе яркаго и послѣдовательнаго, наиболѣе тишинаго выявленія интеллектуалистическаго міропониманія. И если наилучшими истолкователями античнаго и византійскаго интеллектуализма оказываются позднѣйшіе западные интеллектуалисты, въ особенности, нѣмецкіе идеалисты, то послѣдняя сущность идеализма, а равно и его негатива—рационалистической схоластики, открывается въ образѣ старыхъ гностиковъ. Поэтому борьбу за свободу русской религіозной мысли и выясненіе основнаго характера духовной философіи чрезъ отмежеваніе ея отъ враждебныхъ направленій нужно начинать съ западной схоластики, а оканчивать греческимъ интеллектуализмомъ. Во имя духовно-мистической философіи нужно преодолѣть схоластику, нужно объявить войну рационализму, нужно освободиться отъ нѣмецкаго засилья, но остановиться на этомъ нельзя: нужно также преодолѣть и византійскій гностицизмъ, нужно освободиться и отъ византійскаго ига. Лишь тогда мы очистимъ почву для самобытнаго русскаго богословія, и выяснимъ душу христіанской философіи.

Но вопросъ о византійской традиціи есть, повидимому, вопросъ о преданіи. Мы уже слышится тревожный крикъ: „вы отрицаете преданіе“, „вы протестантствуете“! На нашемъ пути стоитъ вопросъ о преданіи, и намъ необходимо выяснить, хоть кратко, но по возможности во всѣхъ существенныхъ пунктахъ, со всѣхъ важнѣйшихъ сторонъ, свою позицію въ этомъ отношеніи.

Источниками христіанскаго ученія служатъ: священное писаніе и священное преданіе. Это незыблемо. Безспорно. Каково сравнительное значеніе того и другого источника?

¹⁾ Ср. п. М. А. Остроумова *Исторія философіи въ отношеніи къ отро-*

Они равноцѣнны. „Свидѣтельство католической церкви не меньшую имѣетъ силу, какъ и божественное писаніе. Поеліку виновникъ того и другого есть Духъ Святой, то все равно, отъ писанія ли научиться, или отъ вселенской церкви“ (*Посл. вост. патр.* чл. 2). Все равно, изъ писанія ли черпать, или изъ преданія: они равнаго авторитета. Но обладая равнымъ авторитетомъ, писаніе и преданіе могутъ ли замѣнять одно другое, совпадаютъ ли между собою? Очевидно, нѣтъ. Если бы писаніе и преданіе были взаимно замѣнимыми, взаимно замѣстимыми, если бы они совпадали одно съ другимъ, если бы это были два изданія одной и той же истины, то тогда можно было бы довольствоваться однимъ изъ этихъ источниковъ; или преданіемъ, какъ дѣлаетъ католичество, или писаніемъ, что видимъ въ протестанствѣ, тогда католичество и протестанство не считались бы погрѣшающими въ вопросѣ объ источникахъ христіанскаго ученія. Писаніе и преданіе равноцѣнны, но разнородны: они одинаково необходимы, но въ разныхъ отношеніяхъ. Писаніе постигается интимно, оно есть внутреннее слово Христа къ вѣрующему, оно есть разумъ духовнаго опыта; преданіе—церковно, оно общеразумѣемо и законообязательно. Вселенское преданіе въ ученіи есть догматъ, который и характеризуется этими чертами—общеразумѣемости и законообязательности. Наученіе чрезъ слово Христа, постиженіе писанія, относится къ конкретной области духовнаго, или христіанскаго, опыта; напротивъ, догматъ есть логически-абстрактное, умозрительное выраженіе христіанской истины, которое, именно какъ логически-абстрактное выраженіе христіанской истины, и можетъ быть и церковно-разумѣемымъ и церковно-обязательнымъ. Цѣнность писанія, какъ источника христіанскаго наученія, есть цѣнность внутренняго, конкретнаго содержанія духовной жизни, или христіанства; цѣнность догмата въ единствѣ церковной жизни. Догматъ необходимъ, поскольку церковь едина, поскольку необходимо единство церковной жизни. Единство церкви составляетъ первую черту церковной жизни, которою обуславливается все опредѣленіе церковно-христіанскаго, это наименьшее, что даетъ право христіанину именоваться христіаниномъ, и, слѣдовательно, самое первичное, наиболѣе обязательное. Съ потерей органическаго единства, церковь не можетъ существовать, не мо-

жетъ быть святою, соборною, апостольскою, а безъ церкви не можетъ сохраниться и христіанство. Кто не принадлежитъ къ церкви, кто отпадаетъ отъ церкви, тотъ не сохраняетъ и христіанскаго духа, теряетъ и существо христіанской жизни, которая есть любовь. Самое общее выраженіе церковнаго единства, самый очевидный символъ его есть единство вѣрованій, догматическое единство: „единство догмата есть единственное необходимое, sine qua non, условіе“ церковнаго единства, какъ сказалъ Филаретъ Московскій въ бесѣдѣ съ Хомяковымъ. Вотъ почему самое первичное, элементарно-фундаментальное въ христіанскомъ ученіи есть догматъ; самое первое требованіе отъ христіанина со стороны церкви есть православіе. „Святая церковь, принимая къ себѣ новыхъ членовъ, непремѣнно требуетъ отъ нихъ предварительно познанія догматовъ и исповѣданія своей вѣры, и тогда, какъ терпитъ въ нѣдрахъ своихъ грѣшниковъ противъ заповѣдей, отлучаетъ отъ себя невѣрныхъ и зловѣрныхъ, какъ мертвые и гнилыя члены“ (*Догматическое богословіе* преосв. Антонія). Но—это слѣдуетъ твердо запомнить—столь громадное значеніе догмата, догматическаго правовѣрія, есть значеніе не иное, какъ церковное. Догматъ есть необходимое условіе церковнаго единства, безъ котораго (безъ церковнаго единства!) невозможна христіанская жизнь: но это не значитъ, что, будто, „въ догматахъ собственно содержится основаніе и сущность святѣйшей религіи Христовой, какъ откровенія божественнаго“, что „не зная догматовъ и не имѣя вѣры въ оныя, нельзя познать и усвоить себѣ и всей религіи Христовой, а слѣдовательно нельзя и имѣть участія въ тѣхъ благахъ, которыя дарованы ея“ (ib.). Догматъ есть самое первое въ церковной жизни, но не самое важное въ христіанствѣ,—не самое важное, т. е. не наиболѣе глубокое и сложное. Наиболѣе глубокое и сложное, самое изначальное въ христіанской жизни есть интимная духовная жизнь, разумъ которой содержится въ писаніи—въ словѣ Христа. Въ церковномъ отношеніи важнѣе православіе, догматическое единство, ученіе преданія; въ христіанскомъ отношеніи важнѣе духовная жизнь, ученіе писанія, ибо это есть самое сокровенное, самое сложное содержаніе, которымъ наполняется церковное единство, догматическое исповѣданіе. Догматъ церковно-необходимъ: но не-

обходимо и ученіе писанія, составляющее разумъ духовной жизни, безъ которой церковное единство было бы мертво. Въ протестантствѣ недостаетъ церковнаго единства, церковнаго общенія, въ котораго и писаніе становится простымъ литературнымъ памятникомъ; но и въ католичествѣ нѣтъ полной жизни: тамъ церковное единство безъ оживляющей его духовной жизни, духовной свободы, церковная формула безъ внутренняго содержанія.

Теперь мы видимъ, какъ писаніе и преданіе, составляя элементы христіанскаго ученія, равно необходимые, по взаимно незамѣнимые, дополняются одно другимъ. Посмотримъ на одну сторону этого взаимоотношенія,—посмотримъ, въ какомъ смыслѣ ученіе писанія обусловливается ученіемъ преданія, ученіемъ догматическимъ. Вопросъ здѣсь не столько о богословской наукѣ въ строгомъ смыслѣ, сколько о христіанской философіи. Наука о догматахъ, наука о христіанской философіи, не задаваясь зиятельными задачами и составляя всецѣло дѣло разума, не знаетъ никакихъ особыхъ границъ и стѣсеній. Напротивъ, христіанская философія, вырабатывающая систему христіанской мысли по субъективному методу, не можетъ не считаться съ церковно-обязательнымъ въ ученіи. Будучи философіей христіанскаго опыта и опираясь, поэтому, на ученіе писанія, какъ разумъ духовной жизни, христіанская философія не можетъ миновать догматическихъ границъ христіанской мысли. И оказывается, что эти границы, имѣя вполне реальную силу, не бывають ни мало стѣснительными для христіанской философіи, такъ какъ она, орудуя субъективнымъ методомъ, движется въ иной области. Догматическія формулы, относясь къ области вѣрованія, суть границы на церковной плоскости, а христіанская философія, строясь субъективнымъ методомъ, движется не по плоскости, а въ направленіи въ личную глубь и высъ: она образуетъ наполненіе догматическихъ формулъ мистическимъ содержаніемъ, личное углубленіе общеразумѣемаго и церковно-обязательнаго. Христіанская философія, питаясь интимно-дѣйствующимъ словомъ Божиимъ, словомъ Христа, удовлетворяя личнымъ запросамъ христіанской души, не задаваясь никакими церковно-практическими задачами, не претендуя на общеобязательность, не можетъ сталкиваться съ догматическими формулами, которыя пред-

ставляютъ собою именно церковно-обязательное выраженіе христіанской истины. Онѣ всегда обязательны для христіанскаго мыслителя, и онѣ наталкиваются на ихъ неодолимость въ томъ случаѣ, если, измѣняя методу христіанской философіи, начинаетъ ползати по плоскости, говорить языкомъ логически-абстрактнымъ, претендовать на объективную убѣдительность, на церковную значимость своей системы. Догматическіе кандалы для религіозной мысли чувствуетъ лишь тотъ религіозный мыслитель, который оставляетъ почву опыта, опускаетъ возносящія крылья, теряетъ духовную свободу, продаетъ право духовнаго первородства, т. е. непосредственности духовнаго опыта, за чечевицу социально-практическихъ результатовъ. Если же церковно-догматическое ученіе и ученіе слова Божія, раскрывающееся въ христіанской философіи, сохраняютъ каждое свой характеръ, одно—характеръ церковно-обязательнаго, другое—характеръ интимнаго, то они, взаимно предполагая другъ друга, поскольку догматической формулой постулируется мистическое содержаніе, а христіанская философія не претендуетъ на объединяющее, законообязательное значеніе,—не сталкиваются одно съ другимъ, такъ какъ церковно-догматическое ученіе не захватываетъ глубинъ лично-мистической жизни, а христіанская философія не говоритъ церковно-объективнымъ языкомъ. Въ православіи, воплощающемъ полноту принциповъ—принципа писанія и принципа преданія,—гармонически сочетаются церковная обязательность догматовъ и личная свобода духовной жизни, сочетаются, что всего болѣе заслуживаетъ вниманія, безъ нарочитыхъ усилій съ той и другой стороны, кромѣ тѣхъ, которыя требуются для подавленія незаконныхъ притязаній, а это мы и наблюдаемъ въ католичествѣ и протестантствѣ на Западѣ или въ католичествующихъ и протестантствующиыхъ тенденціяхъ у насъ.

Такою тенденцію и представляетъ собою включеніе въ кругъ церковнаго преданія святоотеческаго ученія, иначе сказать, расширение догматическаго авторитета на святоотеческія писанія (принципъ „отечества“). Для огражденія интересовъ богословской науки и, ближе, христіанской философіи, важно понять, что новаго такое распространеніе догматическаго авторитета на святоотеческія писанія внести въ отношеніе между принципомъ писанія и принципомъ пре-

данія. Въ то время, какъ церковно-догматическое ученіе заключается въ логически-абстрактныхъ формулахъ, не внушающихъ никакого мистическаго, опытаго *содержанія* и потому не стѣсняющихъ творческаго пути христіанской мысли, — святоотеческія писанія представляютъ собою рядъ индивидуальныхъ системъ. Поэтому возвести святоотеческое ученіе въ догматическое достоинство значить — сдѣлать обязательными полныя системы богословствованія и тѣмъ положить предѣлъ для всякаго прогресса христіанской мысли. Въ католичествѣ авторизована богословская система Тома Аквината, и потому тамъ принципиально не можетъ быть простора для богословской науки и для свободной христіанской философіи. То же самое было бы и въ православіи, если бы придано было догматическое значеніе святоотеческимъ системамъ, несмотря на все превосходство святоотеческихъ системъ предъ схоластической суммой Тома Аквината. Я, конечно, разумѣю и личныя мнѣнія у святыхъ отцовъ, о чемъ нерѣдко можно слышать; но я сверхъ того говорю о личныхъ у нихъ системахъ религіозной мысли. Вѣдь немного требуется усилій, чтобы констатировать разнообразіе богословскихъ системъ у Климента Александрійскаго, Афанасія Александрійскаго, Григорія Нисскаго, Макарія Египетскаго, Иоанна Златоустаго и др. И, далѣе, я ставлю вопросъ о догматическомъ значеніи святоотеческихъ писаній, а не о назидательномъ значеніи ихъ; эти двѣ стороны нужно строго различать. Назидательное значеніе святоотеческихъ твореній не знаетъ границъ времени, и назидательная сила слова святыхъ отцовъ и подвижниковъ, превышая возможную силу простаго пастыря и тѣмъ болѣе мірянина, находится въ прямой зависимости отъ ихъ святости, отъ ихъ подвижничества; но это не есть значеніе церковно-догматическое, церковно-обязательное. Итакъ, основой христіанско-философской мысли должно быть единственно слово Божіе, изъ котораго почерпается, субъективнымъ методомъ, мистическое содержаніе христіанскаго ученія.

Мы изложили свой взглядъ на сравнительное значеніе для христіанской философіи писанія и преданія. Далѣе намъ нужно было бы перейти къ выводу изъ раскрытыхъ положеній, который вдумчивый читатель уже предвидитъ; но ранѣе того мы сдѣлаемъ отступленіе, въ которомъ дадимъ

болѣе полное понятіе о преданіи, чтобы не оставить мѣста недоразумѣніямъ. Изложенныя разсужденія о писаніи и преданіи представляютъ собою уже отступленіе отъ прямого предмета нашего; но мы вынуждаемся его углубить еще болѣе: мы покажемъ, что нашъ взглядъ не противорѣчитъ строго научному понятію о преданіи, что мы не игнорируемъ спеціальной литературы вопроса.

Обращаемся къ спеціальной диссертациі свящ. Филевского *Ученіе православной церкви о священномъ преданіи*.

Терминъ „преданіе“ можетъ имѣть или широкій, или узкій смыслъ. Въ *широкомъ* смыслѣ преданіе означаетъ *все вообще* христіанское откровеніе, все содержаніе христіанскаго вѣроученія и жизни, во всей его цѣлости и полнотѣ. Здѣсь все вообще *исторически-данное* христіанство въ ученіи и жизни есть истинное преданіе, божественное откровеніе, религіозная самосуцающая и *реальная истина* вѣры. Слово *преданіе* въ широкомъ смыслѣ содержитъ въ себѣ понятіе о *всемъ* вообще христіанскомъ, богооткровенномъ ученіи, происходитъ ли оно отъ устнаго слова или отъ писанія. Очевидно, съ точки зрѣнія такого именно словозначенія (преданія) само писаніе, какъ истинное слово Божіе, есть только составная часть преданія. Здѣсь преданіе опредѣляется, какъ ученіе вѣры или правило жизни христіанской, принятое отъ другихъ посредствомъ писанія или, еще яснѣе и точнѣе, *преданіе есть самое свящ. писаніе* (2 Тим. III, 5; Дѣян. VI, 14; 1 Кор. XI, 23; 1 Тим. VI, 20; II, 1—14). Писаніе есть преданіе писанное (*παράδοσις ἑγγραφος*), а преданіе—незаписанное откровеніе (*παράδοσις ἀγγραφος*).

Такое употребленіе слова *преданіе* имѣетъ твердое основаніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, исполнено глубокаго значенія. Христіанское откровеніе и вѣра это—не какое-либо теоретическое изобрѣтеніе человѣческаго разума, подобно какой-нибудь философской или научной системѣ. Это даже *не одно только* религіозное ученіе (*doctrina*), но нечто большее (1 Кор. I, 22—24). Это вѣчная жизнь, или ученіе вѣры, насколько оно предназначено для церковно-религіозной жизни, и есть *самая жизнь Христова*. Конечно, оно имѣетъ и „свои основоположительныя идеи“: и оно богаче этими идеями, чѣмъ вся древняя и новая философія и этика. Истинный христіа-

ниниѣ обладаетъ болѣе глубокими и возвышенными мыслями и умственными созерцаціями по вопросамъ религіознаго знанія, чѣмъ какой-либо языческій мудрецъ и мірской писатель. Но богооткровенныя первоосновы и источники христіанской религіозной вѣры всецѣло коренятся въ вѣчно-живомъ ученіи и исторіи всецерковнаго спасенія во Христѣ. Здѣсь находится вся суть догматовъ и правилъ нравственности христіанской. Все историческое христіанство (въ его неисповѣдимыхъ тайнахъ) покоится въ нѣдрахъ Иисусовыхъ, всецѣло объемлется Его божественнымъ ликомъ и исторически осуществляется въ искупительномъ дѣлѣ Его, въ церкви Его. И сообщается оно людямъ, всему человѣчеству *не интеллектуальною силою человеческого разума*, какъ вопросъ логическаго знанія и философскаго доказательства, а единственно путемъ церковно-правильнаго преданія, составляя цѣлостный кругъ *божественныхъ истинъ вѣры* и жизни. Въ откровеніи и наученіи чрезъ преданіе христіанское вѣроученіе точно обозначено, вѣрно очерчено, подробно раскрыто и нерушимо сохранено до нашего времени, во всей полнотѣ и совершенствѣ, въ церковно-религіозной жизни и исторіи рода человѣческаго, православно-христіанскаго, Боголюбиваго (ср. 517—518).

Широкое пониманіе преданія глубоко и вѣрно, но имъ не устраивается возможность узкаго смысла преданія въ отлічіе отъ шесанія.

Преданіе далѣе можно понимать въ *субъективномъ* смыслѣ. Подъ именемъ преданія въ субъективномъ смыслѣ слова разумѣется *религіозное сознаніе и жизнь* православной церкви. Это сознаніе и эта жизнь—неизмѣяемы, всегда рождественны, вѣчны, пбо они протекають отъ Бога и суть откровеніе Божіе. Съ этой стороны преданіе есть божественное слово и дѣло, вѣчно живущія въ церкви, въ сердцахъ истинно-вѣрующихъ и чтущихъ Бога. Это—истинно-церковный духъ откровенія Христова (Христовой вѣры), „исшедшій отъ Христа“ и чрезъ апостоловъ внешній навѣки въ глубь церковнаго самосознанія и жизни, растворившійся здѣсь, присно оживляющій церковь, составляющій внутреннюю догматическую сущность, недѣлимое зерно ея абсолютной истины, ея истиннаго *познанія* ученія Христова (2 Петр. III, 18. 2 Кор. IV, 13). Такъ какъ церковь есть вѣрное хри-

нилице откровенія Божія, то подь преданіемъ въ указанномъ отношеніи подразумѣвается никогда не старѣющая. или *вѣчная память* церкви, иначе—никогда (со времени апостоловъ) не прерывавшее своего бытія и жизни религіозное *самосознаніе* церкви. Здѣсь преданіе обозначается какъ самобытное, постоянно существующее въ церкви, православно-христіанское міросозерцаніе, духовное, свѣтозарное. По способу и силѣ исторической передачи оно есть не только средство, неизбѣжное для распространенія и сохраненія „результатовъ древнихъ временъ“, но вмѣстѣ съ тѣмъ есть и вѣчно живой источникъ новой жизни, творческій источникъ. Это—не безжизненное „мертвенное слово религіознаго ученія“, сохраняемое въ одной умственной памяти и совершенно механически передаваемое отъ предковъ къ потомкамъ, но неиссякаемый источникъ духовнаго творчества, церковнаго религіозно-правственнаго дѣланія, православнаго созиданія царствія Христова въ силѣ Божіей. Съ этой стороны преданіе есть идеальная сущность реальной организаціи православной церкви въ ея ученіи и жизни (635 слѣд.).

И субъективное пониманіе преданія очень важно, но пмь не устраняется возможность объективнаго смысла преданія. Можно понимать преданіе въ узко-объективномъ смыслѣ. Хотя и съ широкой и съ субъективной точекъ зрѣнія можно установить различіе между православіемъ и инославными исповѣданіями, но въ сущности эти точки зрѣнія общи у православія съ католичествомъ и протестантствомъ: различіе между ними болѣе рельефно выступаетъ при узко-объективной концепціи преданія.

Но узкій и притомъ объективный смыслъ преданія допускаетъ двѣ точки зрѣнія: формальную и матеріальную.

Въ формально-объективномъ смыслѣ подь преданіемъ понимается, съ одной стороны, историческое распространеніе и утвержденіе христіанскаго вѣроученія въ церкви посредствомъ устнаго слова и живого дѣла въ отличіе отъ письменнаго наставленія, т. е. отъ книжнаго распространенія и утвержденія христіанства, посредствомъ письменной записи; съ другой стороны—все историческіе источники и способы истиннаго познанія христіанскаго откровенія, *кромя* библейскихъ книгъ, т. е. безъ нихъ. Что касается исторически-

жизненнаго способа, которымъ христіанская религія или церковь была введена „во вся человѣки“, то никакой блаторазумный изслѣдователь не будетъ оспаривать того православно-церковнаго основоположенія, что устное слово, живое дѣло, органическій опытъ церковный, словомъ—преданіе послужило глубочайшимъ основаніемъ вѣры, ученія и жизни первенствующихъ христіанъ, т. е. начальной церкви апостольской. Писаніе явилось послѣ преданія и во многихъ отношеніяхъ произошло отъ преданія. Христова церковь, какъ живой религіозный организмъ и духоносная организація религіозно-правственной жизни, неоспоримо, существовала раньше апостольскихъ книгъ. Она нуждалась для своего возникновенія и утвержденія въ одномъ только живомъ дѣлѣ евангельской проповѣди, въ устномъ преданіи учениковъ Христовыхъ. Но и позднѣе, послѣ появленія новозавѣтнаго писанія, устное церковное наставленіе было неизбежно. И теперь, какъ и въ началѣ, всѣ люди посредствомъ церковнаго преданія всегда и вездѣ получаютъ первоначальное наставленіе въ христіанскомъ ученіи, обращаются въ христіанство, вводятся въ домъ Божій. Слово Божіе и жизнь Христова несутся и приносятся православными миссіонерами дикимъ языческимъ народамъ устно. Язычники, вообще, не-христіане сначала при помощи одного живого слова и дѣла церковнаго должны склонить „слухъ вѣры“ къ воспріятію и усвоенію христіанскаго откровенія, а потомъ уже получить изъ рукъ церкви и писаніе, книгу Божію. Это—всеобщій законъ православной миссіи, евангельской проповѣди. Устнымъ словомъ и живымъ примѣромъ священноначальниковъ православной церкви младенцы „приводятся ко Христу“ (Мар. X, 13) дома и въ школь. Для многихъ тысячъ и даже милліоновъ неграмотныхъ людей путь преданія—единственно возможный религіозный путь. Для всѣхъ вообще христіанъ религіозная вѣра и жизнь создаются живымъ словомъ Божіимъ, глаголющимъ въ церкви, въ догматическомъ вѣроученіи, въ нравственныхъ правилахъ жизни, таинствахъ и обычаяхъ (523—527).

Если широкимъ и субъективнымъ смыслами не устраняется узкій и объективный смыслъ его, то узкимъ объективно-формальнымъ смысломъ преданія не только не устраняется, но даже постулируется объективно-матеріальный

смысль преданія. Всякій человекъ, боящійся Бога, получаетъ „евангельскую вѣру“ (Фил. I, 27) и „общеніе Духа“ (Фил. II, 1) посредствомъ живого преданія, т. е. посредствомъ устного наставленія со стороны церкви, а вѣра эта и жизнь по вѣрѣ находятъ откровенную истину сообщенною и раскрытою въ писаніи. Всякій человекъ становится и есть *прежде всего* живой членъ церкви Христовой, апостольской, православной, дабы *черезъ церковь* и ея таинства стать и дѣйствительно быть *истиннымъ христіаниномъ* (527). Когда у насъ идетъ въ разсматриваемомъ пунктѣ рѣчь объ *устномъ преданіи* въ отличіе отъ письменнаго сообщенія богооткровеннаго слова, то мы нисколько не говоримъ, будто изъ числа гноссологическихъ и методологическихъ средствъ, которыми пользовалась всегда церковь для распространенія и утвержденія христіанскаго ученія, исключается записанное слово. Также нѣтъ у насъ помину о томъ, будто само писаніе скорѣе есть „неумѣстное прибавленіе“ или „вводный эпизодъ“, чѣмъ необходимый источникъ doctrinae. Нѣтъ у насъ и той мысли, будто преданіе есть исключительная норма и правило вѣры (532)...

Въ узкомъ и притомъ объективно-матеріальномъ смыслѣ необходимо не только отличать писаніе (священное) отъ преданія (устнаго или письменнаго, но во всякомъ случаѣ сверхбиблейскаго), но и преданіе различать, какъ преданіе божественное, апостольское и церковное (607 слѣд.), такъ что для преданія становится существеннымъ признакомъ *церковность*, тогда какъ священное писаніе есть слово *Божіе* (Христово), интимно обращаемое къ каждому вѣрующему. Нѣтъ нужды раздѣлять преданіе божественное и апостольское отъ преданія церковнаго, нѣтъ нужды держаться католической теоріи преданія только церковнаго (*traditio mere ecclesiastica*); принимая, что истинное преданіе есть неизмѣнно преданіе божественное, апостольское, мы считаемъ неотъемлемымъ признакомъ преданія *церковность*: божественная истина становится преданіемъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если она принимаетъ церковное выраженіе. Такъ въ частности опредѣляются догматы. Догматы, по опредѣленію еп. Сильвестра, суть: 1) истины вѣры христіанской; 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны; 3) они суть истины, опредѣляемые или формулиро-

важныя церковью, и 4) истины такого рода, которыя имѣють силу законообязательнаго правила для каждаго вѣрующаго, желающаго спастись. Въ частности о церковномъ характерѣ догматовъ этотъ догматистъ пишетъ слѣдующее. Постановляя свои рѣшенія или опредѣленія въ вѣроученіи, церковь этимъ отнюдь не вноситъ чего-либо новаго въ область вѣры, несколько не увеличиваетъ чрезъ это кругъ ея содержанія, а, замѣтвая все готовымъ изъ божественнаго откровенія, она дѣлаетъ изъ него только особенное свое примѣненіе, сообщаетъ ему свою особенную форму, сообразно потребностямъ обстоятельствъ и времени. Выраженный церковью въ опредѣленіи догматъ вѣры не есть что-либо шее или новое по отношенію къ содержащемуся въ откровеніи вѣроученію, а составляетъ по внутреннему существу своему единое, внутренне неразрывное съ этимъ ученіемъ, есть, слѣдовательно, тотъ же догматъ 1) самого откровенія, прямо и ясно или же только завито и прикровенно, но въ немъ самомъ содержащійся. Церковь чрезъ свои вѣроопредѣленія не сообщаетъ также ничего существенно новаго и внутреннему достоинству догмата 2), какъ истины откровенной: такъ какъ догматъ, какъ истина откровенная, самъ въ себѣ божественъ; и это свойство есть внутреннее и неотъемлемое его свойство. Но въ то же время церковь выполняетъ здѣсь весьма важное и великое служеніе по отношенію къ откровенному догмату 3). Не говоримъ уже о томъ, что она болѣе яснымъ и нужнымъ свѣтомъ освѣщаетъ по возможности со всѣхъ сторонъ внутреннее богатство его содержанія, что сообщаетъ ему болѣе точную и соответственную съ настоящими требованіями форму 4),—она же даетъ собою ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто передъ всѣми полную вѣру свою въ него, какъ богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непрекаемую 5) истину. Само собою понятно, какую важность

1) Нужно было бы сказать: истина.

2) Истины.

3) Истинѣ.

4) Логически-абстрактную форму.

5) Не совсѣмъ точно: равнѣ евангеліе любви становится прекаемымъ оттого, что оно не выражено въ догматической формѣ? Дѣло въ социаль-но-церковной общеразумности и законообязательности догмата.

имѣеть этотъ церковный актъ, посредствомъ котораго церковь, извлекая изъ откровенія известную истину вѣры, представляетъ ее передъ глазами всѣхъ, какъ бы ставя на свѣдѣніи, или, что то же, возводитъ ее на степень несомнѣнной, непрерываемой истины, или догмата,—что можетъ быть названо догматизированіемъ (*dogmatizier*) известной истины, или признаніемъ церковью за ней догматическаго значенія. При условіи этого церковнаго акта, и только при его условіи, известная истина вѣры, хотя она и заключается въ откровеніи и сама въ себѣ божественна, можетъ взойти на степень неоспоримой для всѣхъ истины ¹⁾, или догмата. Безъ этого же она не имѣла бы возможности получить догматическое значеніе, или, что то же, сдѣлаться догматомъ вѣры. Не будь, слѣдовательно, церкви съ богодарованными ей правами и средствами, нужными для того, чтобы сообщать истинамъ вѣры, такъ сказать, догматическую санкцію, не было бы и догматовъ вѣры. И гдѣ, слѣдовательно, нѣтъ такой церкви, какъ напр. въ протестантскихъ обществахъ, тамъ нѣтъ и не можетъ быть догматовъ вѣры въ строгомъ смыслѣ сего слова (*Опытъ православнаго догматическаго богословія*, т. I, изд. 2, стр. 18—19). То же съ буквальной точностью повторяеть и свящ. Филевскій (стр. 612).

Церковность догмата и вообще преданія выяснена преосв. Сильвестромъ великолѣпно. Преданіе, въ строгомъ смыслѣ слова, церковно, тогда какъ писаніе, слово Божіе (Христово), нѣтимно.

Въ раскрытомъ понятіи о преданіи нужно подчеркнуть ту сторону въ отношеніи преданія къ писанію, что преданіе, дополняя писаніе какъ его церковная формула, не прибавляетъ къ нему чего-либо новаго по содержанию, что преданіе не есть дополненіе писанія по содержанию. Обратное пониманіе дѣла приурочивается къ Дѣян. I, 3 и принимается католической церковью. „Подъ именемъ божественнаго *преданія* (*traditio divina*) обыкновенно подразумѣвается ученіе, происшедшее непосредственно изъ устъ Христовыхъ (*ore tenus a Cristo*), тайно научившаго Своихъ учениковъ (Дѣян. I, 3)“ (стр. 608). Православіе относитъ преданіе въ

¹⁾ Лучше было бы сказать: на степень истины логически-абстрактной и законообязательной, составляющей условіе церковнаго единства.

этомъ смыслѣ къ церковной практикѣ. „Къ этому преданію относится преимущественно церковное ученіе о таинствахъ (1 Кор, XI, 23), о чемъ въ писаніи нѣтъ подробнаго указа- нія“ (608). Особенно поучительно сужденіе св. Василія Ве- ликаго о преданіи. Онъ называетъ догматомъ не то, что мы нынѣ называемъ догматомъ, и отличаетъ его отъ проповѣ- данія (*αλλο δογμα, και αλλο ηρωγυα*). „Догматы умалчиваются, проповѣданія же обнародываются“. На ряду съ *ηρωγυατα*, которыя мы нынѣ называемъ догматами, онъ еще признаетъ „необнародываемое и неизрекаемое ученіе, которое отцы наши сохранили въ недоступномъ любопытству и вывѣды- ванію молчаніи, бывъ здраво научены молчаніемъ охранять святую таинства, ибо какое было бы приличіе писаніемъ оглашать ученіе о томъ, на что непосвященнымъ въ тайна- ство и воззрѣніе не позволительно“. Католики же относятъ Дѣян. I, 3 къ догматическому ученію и создали теорію *пре- данія чисто церковнаго*. „Въ католической церкви категория церковнаго преданія изобрѣтена для того, чтобы подвести подъ общее понятіе истиннаго преданія и то, что никакъ не можетъ быть названо преданіемъ, насколько оно должно относиться къ тому ученію, какое ведетъ свое начало отъ Христа и апостоловъ. Здѣсь подъ „церковнымъ преданіемъ“ подразумѣвается *абсолютная власть* римской церкви (*ius absolutum*) создавать *свои* новые догматы, „творитъ новыя ученія *ex ipsa ecclesiae autoritate*“. Это особенно ясно просвѣ- чиваетъ въ „догматическомъ матеріалѣ“ всего католическаго богословія въ его цѣломъ и частяхъ. Если по православно- му взгляду ученіемъ о преданіи точно обозначается учи- тельный авторитетъ церкви, непоколебимо утверждающей и всецѣло сохраняющей откровенную истину по искони суще- ствующимъ въ ней догматико-гносеологическимъ источни- камъ и нормамъ, то у католиковъ на ряду съ этимъ вы- ставляется съ особымъ усердіемъ собственная *полноправность* римской церкви увеличивать содержаніе и объемъ божес- твенныхъ и апостольскихъ преданій“ (613). Отсюда вытека- етъ явное различіе между католичествомъ, которое въ *tra- ditio oralis* видитъ матеріальное дополненіе къ священному писанію, протестантствомъ, которое не хочетъ знать никако- го преданія, какъ дополненія къ священному писанію, и православіемъ, которое смотритъ на преданіе, какъ на допол-

неніе къ писанію въ смыслѣ его догматизированія, но не какъ на дополненіе по содержанію (стр. 629—634).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ тотъ выводъ, что самымъ характернымъ признакомъ истинности преданія является его согласіе, или сообразность, съ писаніемъ, какъ съ единственнымъ содержаніемъ христіанской мысли. „На этотъ признакъ указываетъ сама святая церковь, когда въ *православномъ катихизисѣ* учитъ насъ: „Должно соблюдать преданіе, съ божественнымъ откровеніемъ и съ священнымъ писаніемъ согласное“, а въ *Чинѣ православія*, между прочимъ, изрекаетъ: „Отвергающимъ же соборы св. отецъ и ихъ преданія, божественному откровенію согласная и православною католическою церковію хранимая, анаѣма“ (Макарій *Введеніе въ православное богословіе*, 508). Далѣе слѣдуетъ, что признакъ истиннаго преданія принадлежитъ,—въ области ученія,—единственно общему голосу церкви, изрекаемому на вселенскихъ соборахъ.

Мы достаточно обосновали слѣдующіе выводы: единственнымъ источникомъ, изъ котораго христіанская философія извлекаетъ, субъективнымъ методомъ, свое содержаніе, есть слово Божіе; церковное преданіе, не прибавляя къ этому источнику ничего по содержанію, придаетъ ему абстрактную и законообязательную формулировку; преданіемъ въ этомъ смыслѣ, т. е. церковнымъ ученіемъ съ характеромъ непогрѣшимости, являются единственно догматы, опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, а никакъ не святоотеческое ученіе, псалмическія мнѣнія и системы святыхъ отцовъ.

Всѣмъ этимъ выводамъ мы можемъ дать непосредственное подкрѣпленіе въ видѣ авторитетнѣйшихъ цитатъ, которыя для многихъ окажутся крайне неожиданными.

Непоколебимо стоитъ первый выводъ. Знаменитѣйшіе русскіе богословы, столпы русской религіозной мысли, архіеп. Теофанъ (Прокоповичъ), м. Платонъ (Левшинъ), м. Филаретъ (Дроздовъ), св. Тихонъ Задонскій, единогласно (и не безъ преемственности) признаютъ единственнымъ источникомъ христіанскаго ученія—не игнорируя значенія догматовъ—слово Божіе. Съ своей стороны я предлагаю комментарий къ этому основоположенію русскаго

богословія: слово Христово, интимно постигаемое, составляющее разумъ духовнаго опыта, служить единственнымъ источникомъ *содержанія* религиозной мысли. Впрочемъ, теперь мы сосредоточиваемъ свое вниманіе не на этомъ выводѣ.

Что церковнымъ преданіемъ въ вѣрученіи, т. е. законообязательнымъ, непогрѣшимымъ церковнымъ ученіемъ, являются только догматы, опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, а не личныя мнѣнія и системы святыхъ отцовъ, это признавалъ даже Стефанъ Яворскій. „Церковь святая соборная апостольская заблужденію не подлежитъ. Соборы же что суть еще не церкви? Понеже на соборахъ вселенскихъ отъ всея вселенныя бываютъ пастыріе, всякъ же пастырь есть въ лицѣ своего словеснаго стада, якоже посланникъ, въ лицѣ всего царствія. Въ особности бо и паединѣ, еще и могутъ заблудити, якоже множицею бываютъ между пастырни и учителями, различно паединѣ пишущими, и въ пѣніихъ не согласующими. Но на соборахъ вселенскихъ, идѣже собрани бываютъ во имя Господне, и единѣми усты, и единѣмъ сердцемъ уставляютъ догматы вѣры: тацѣмъ заблудити въ членахъ вѣры, отнюдь невозможно есть. Иначе бо вся бы церковь заблужденію была подлежащая“ (*Камень вѣры*).

И преосв. Макарій, труды котораго столько времени царятъ въ нашей духовной школѣ и одними уважаются, а другими осуждаются—какъ опора схоластическихъ традицій, по данному вопросу пишетъ во *Введеніи въ православное богословіе* въ духѣ нашихъ лучшихъ богослововъ. „Ученіе христіанской религій, составляющей предметъ православнаго богословія, заключается въ божественномъ откровеніи или словѣ Божіемъ, которое, потому, и есть источникъ православнаго богословія единый и единственный. Но такъ какъ самъ Богъ благоволилъ сообщити намъ свое откровеніе двоякимъ образомъ: *устно* и *письменно* и, сообщивши, поручилъ его своей св. церкви на храненіе и преподаваніе веѣмъ,—то съ такою же справедливостію можно сказать, что, въ частности, источникъ православнаго богословія два: св. писаніе и св. преданіе, и притомъ понимаемія не иначе, какъ по разумнѣю православной, т. е. истинной церкви Христовой.

богочрежденной хранительницы и истолковательницы того и другого“ (§ 107). Церковь есть хранительница и истолковательница всего божественнаго откровенія, но непосредственноѣ съ голосомъ церкви связано преданіе, такъ что можно говорить о писаніи и церковномъ преданіи. „Для того, чтобы убѣдиться въ подлинности, канонѣ и богодуховности священныхъ книгъ, чтобы правильно понимать и истолковать св. писаніе, необходимо держаться свящ. преданія; а чтобы убѣдиться въ подлинности и цѣлости самого свящ. преданія и умѣть отличать истинныя апостольскія преданія отъ ложныхъ, необходимо слѣдовать свидѣтельству православной церкви. Заключение отсюда очевидно: значить, церковь православная есть хранительница и истолковательница всего божественнаго откровенія, т. е. не только св. преданія, но *черезъ преданіе* и св. писанія“ (§ 133). Церковь непосредственноѣ связана съ преданіемъ не только въ смыслѣ свидѣлствованія, но и въ смыслѣ выраженія преданія: церковью писаніе только сохраняется, а преданіе и формулируется. Такъ сказано въ *Православномъ Исловѣданіи*: „догматы суть двоякаго рода. одни преданы письменно и содержатся въ божественныхъ книгахъ священиаго писанія; другіе предапы устно апостолами, и сіи-то были объяснены соборами и святыми отцами. На сихъ двоякаго рода догматахъ основывается наша вѣра¹⁾“ (§ 107). Авторитетомъ церкви обуславливается пользованіе и писаніемъ, но ближайшимъ образомъ къ нему отсылаетъ вопросъ о преданіи. Церковь непогрѣшима: это есть необходимый пунктъ въ ученіи о преданіи. „Винovníкъ и единственное начало непогрѣшимости церкви есть Трїипостасный Богъ. Стѣдовательно, не люди собственно, составляющіе церковь—тѣло Христова, а самъ Трїипостасный Богъ, или, точнѣе, самъ Господь—глава церкви, силою всесвятаго Духа, сохраняетъ въ ней, во всей чистотѣ и неповрежденности, Свое собственное ученіе, и предохраняетъ ее отъ заблужденій“ (§ 136). И, далѣе, вопросъ „о способахъ выраженія церковію своей непогрѣшимости“ также входитъ въ составъ ученія о преданіи. „Единственный способъ для выраженія непогрѣши-

¹⁾ Нужно было бы сказать не: двоякаго рода догматы, а: писаніе и догматы,—наша вѣра основывается на писаніи (по содержанію) и догматахъ.

маго свидѣтельства церкви касательно той или другой откровенной истины, есть единодушное согласіе, въ разсужденіи этой истины, всей церкви учащей. Для изъясненія же такого согласія церкви учащей возможны два способа: предстоятели частныхъ церквей могутъ выражать его, нарочно собравшись для сего всѣ во едино на соборъ вселенскій; но могутъ выражать, и не собираясь на соборы, а посредствомъ взаимныхъ сношеній, оставаясь каждый на своемъ мѣстѣ, при обыкновенномъ положеніи дѣла“ (§ 137). Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что собственно учительная непогрѣшимость принадлежитъ всецелскимъ соборамъ, а учительная законообязательность можетъ быть приписываема установленнымъ на нихъ догматамъ (§ 138). Отсюда также слѣдуетъ и догматическая важность ученія св. отцовъ и учителей церкви (§ 139.140), однако такая важность не принадлежитъ ученію св. отцовъ въ отдѣльности. „Приписывая полный авторитетъ всѣмъ отцамъ и учителямъ вмѣстѣ, когда они согласно утверждаютъ что-либо въ ученіи о предметахъ божественнаго откровенія ¹⁾, мы должны помнить: а) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обиліи духовныхъ дарованій, св. отцы не были богодухновенны, подобно св. пророкамъ и апостоламъ, и потому писанія отеческія, никогда не должно сравнивать съ каноническими книгами свящ. писанія. Св. отцы не были непогрѣшны каждый порознь, напротивъ, могли погрѣшать и нѣкоторые дѣйствительно погрѣшали, тогда какъ св. пророки и апостолы были непогрѣшны каждый порознь, и изложили намъ въ своихъ богодухновенныхъ писаніяхъ только одну чистѣйшую истину, б) что вовсе нельзя приписывать отцамъ и учителямъ такого же авторитета въ тѣхъ случаяхъ, когда они разногласятъ между собою; напротивъ, голосъ самихъ отцовъ долженъ быть уже повѣряемъ тогда голосомъ церкви вселенской“ (§ 140) ²⁾.

¹⁾ Мы въ правѣ спросить: что же есть у отцовъ и учителей церкви общепризнаннаго кромѣ того, что содержится или въ писаніи или въ догматахъ? Кромѣ этого нѣтъ *ничего*, ни одной истины, ни одного мнѣнія, въ которомъ были бы согласны всѣ отцы.

²⁾ А. И. Струицковъ *Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православн.*, II, 4: „Какъ бы ни была мудръ и святъ въ жизни тотъ или иной отдѣль-

Дѣло представляется довольно безспорнымъ: непогрѣшимое церковное преданіе заключается только въ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Это и есть тотъ голосъ церкви, которымъ регулируется пониманіе православными христіанами слова Божія. Системы же и частныя мнѣнія отцовъ церкви законообязательнаго учительнаго значенія не имѣютъ. Вульгарный взглядъ, что писанія, принадлежащія перу святого человѣка, святого подвижника, должны быть признаваемы непогрѣшимыми и законообязательными,—взглядъ этотъ, причиняющій неизмѣримыя затрудненія въ изслѣдованіи и распространеніи христіанской истины, гибельный для богословской науки и христіанской философіи, не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Въ высшей степени примѣчательное сужденіе по этому вопросу вышло изъ возмущенной души м. Платона (Левшина) въ надписи его на одной раскольнической рукописи. Надпись эта была вырѣзана, во избѣжаніе соблазновъ отъ откровеннаго слова авторитетнаго богослова, рукою м. Филарета, но сохранилась, по счастливой случайности, у Гилярова-Платонова въ *Сбор. соч.* т. II ст. *Урзанный документъ* (ср. и Снегирева *Жизнь м. м. Платона* I, 71). Цѣнный документъ! „Церкви Христовой пастырю,—писалъ Платонъ—и самому просвѣщенному, невозможно имѣть съ раскольниками преніе и ихъ въ заблужденіи убѣдить. Ибо въ преніяхъ съ обѣихъ сторонъ должно быть едино начало или основаніе, на которомъ бы утверждались всѣ доказательства. Но если у одной стороны начало будетъ иное, а у другой другое, то согласиться никогда будетъ невозможно. Богопросвѣщенный христіанскій богословъ для утвержденія всѣхъ истинъ вѣры Христовой не иное признаетъ начало, какъ едино слово Божіе или писанія Ветхаго и Новаго Завѣта; а раскольникъ,

ный пастырь ли то или вообще членъ церкви, ему ни въ какомъ случаѣ нельзя приписать полной непогрѣшимости въ ученіи, и св. церковь никогда не почитала никого изъ тѣхъ, кого называла своими отцами и учителями, боговдохновенными въ томъ же смыслѣ, въ какомъ признавала боговдохновенными св. апостоловъ и ихъ писанія“. Свищ. Филевскій ср. 611. стр. 570—572: „Въ томъ и состоитъ главнѣйшее различіе между апостольскимъ и святоотеческимъ преданіемъ, что апостолы непогрѣшими каждый порознь и всегда, а святоотеческой цѣтатъ сообщаетъ непогрѣшимый авторитетъ только известная библейская параллель“.

кромѣ сего начала, которое и мало уважаетъ, ибо мало понимаетъ, признаетъ еще за равносильныя слову Божію начала и всякія правила соборовъ, и всякія писанія церковныхъ учителей, и всякія повѣсти въ книгахъ церковныхъ обрѣтаемыя, да еще ихъ и болѣе уважаетъ, нежели слово Божіе, ибо они для него понятнѣе. Но какъ и правила соборовъ или относились къ тѣмъ временамъ или писаны по пристрастію и непросвѣщенному невѣжеству; и въ писаніяхъ церковныхъ учителей много погрѣшительнаго и съ собою несогласнаго; а въ повѣстехъ и злыо много басней, небылицъ и безмѣстностей: то слѣдовало бы правила и отцовъ и повѣсти не иначе принять, какъ когда они согласны съ словомъ Божиимъ и служатъ тому объясненіями. Но раскольникъ сего не пріемлетъ и почитаетъ хулою, когда бѣ ему открытъ, что соборы или отцы въ иныхъ мнѣніяхъ погрѣшили, а повѣсти многія невѣроятны. „Какъ, воскликнетъ онъ, отцы святые погрѣшили? Да мы ихъ святыми почитаемъ, они чудеса творили, ихъ писанія суть богодуховенны“. Что на сіе богословъ? Легко можетъ возразить, но не посмѣетъ, дабы не только раскольниковъ, но и своихъ малосмысленныхъ не соблазнить и не сдѣлать зла горпаго¹⁾. „Вотъ, провозгласятъ, отцовъ святыхъ не почитаетъ, соборы отвергаетъ, повѣстямъ церковнымъ смѣется!“ Итакъ, богословъ богопросвѣщенный молчи, а раскольникъ врѣ и другихъ глупыхъ къ себѣ склоняетъ²⁾.

Митрополитъ Филаретъ, вырѣзавшій во избѣжаніе соблазновъ надпись Платона и гнавшій прот. Павскаго за его откровенные отзывы объ авторитетѣ отцовъ церкви, самъ однако цѣнилъ слово Божіе, какъ несравненный источникъ христіанской истины, и рѣшительно отказывался усвоить

¹⁾ Проф. В. О. Ключевскій въ своемъ *Курсѣ русской исторіи* (III, 390) констатируетъ о церковной власти XVII вѣка: „Высшіе пастыри церкви боялись своей паствы и даже подвластнаго духовенства“ и добавляетъ: „а паства ни во что не ставила своихъ пастырей“. То же взаимоотношеніе пастырей и паствы сохраняется у насъ до настоящихъ дней: церковная власть боится затронуть народныя суевѣрія, приспосаблиется къ нимъ, а паства, сама переростая свои суевѣрія, платитъ податливыми паствякамъ пренебреженіемъ.

²⁾ О необходимости „вразумлять раскольниковъ въ евангеліа“ ср. арх. Феодора Бухарева въ кн. *О православіи въ отношеніи къ современности* стр. 299—302.

догматическое значеніе святоотеческому ученію. Такъ въ письмѣ къ ректору академіи, архим. Алексію, (№ 56) отъ 1849 г. нояб. 11 онъ писалъ: „Не по модѣ ли мы богословствуемъ? Прежде утверждались на священномъ писаніи и мало вниманія обращали на преданіе. Потомъ съ силою замѣтили сей недостатокъ; слова: православіе, преданіе, стали звучать чаще, и сливаться въ одинъ звукъ; и начали богословствовать по преданію, оставляя иногда позади священное писаніе, а нѣкоторые и унижали писаніе. Новозавѣтные священные писатели писали по сошествіи на нихъ Святого Духа, и они свидѣтельствовали и о ветхозавѣтныхъ, что отъ Святого Духа просвѣщаемы глаголаша святін Божіи человекѣ. Такъ ли вѣрно можно опредѣлить минуту, когда церковный писатель сдѣлался святымъ, и слѣдственно не просто писателемъ, подверженнымъ обыкновеннымъ недостаткамъ человѣческимъ? Церковь конечно думала о семъ вопросѣ, и учить признавать преданія, съ откровеніемъ Божіимъ согласныя. И потому не правильнѣе ли основывать ученіе главнымъ образомъ на священномъ писаніи, а преданіемъ дополнять, объяснять, защищать отъ неправомыслящихъ?“ Къ тому же вопросу нашъ гениальный богословъ, столпъ православія, авторъ принятаго катихизиса, возвращается въ письмѣ къ архим. Антонію (№ 1140) отъ 1857 г. янв. 23. Здѣсь онъ о „словѣ святителя Димитрія о Божіей Матери: поклоняюся твоему *безгрѣшному* зачатію отъ святыхъ родителей“ писалъ слѣдующее. „Слова святителя Димитрія можно понимать о зачатіи чистомъ отъ произвольнаго грѣха, ибо сіе было послѣ долгой честной жизни, въ старости, не по желанію плоти, но въ послушаніе предреченію ангела. Но не невѣроятно и то, что онъ понималъ оныя такъ, какъ о семъ мудрствуютъ нынѣ на западѣ. Онъ получилъ первоначальное образованіе такъ, что въ семъ болѣе участвовали западные наставники и западныя книги. Встрѣченное мнѣніе, ознаменованное благоговѣніемъ къ Божіей Матери, могло быть принято по чувству сего же благоговѣнія, тогда какъ не приходило на мысль строго изслѣдовать въ отношеніи къ догмату искупленія рода человѣческаго отъ первороднаго грѣха единственно кровію воплощеннаго Сына Божія. При семъ вспоминаю разговоръ мой съ пустыньскимъ архимандритомъ Игнатіемъ (Брянчанниковымъ). Книгу

о подражаніи Христу онъ такъ не одобрялъ, что запрещалъ читать. И возразилъ ему, что святитель Димитрій приводитъ слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпійскій хотя иностраннѣйшій купецъ, но приносить добрый товаръ. Архимандритъ отвѣчалъ мнѣ: мы не знаемъ, когда святитель Димитрій введенъ былъ въ благодатное достоинство святого отца, и, можетъ быть, указанное мною написалъ еще тогда, когда былъ просто благочестивымъ писателемъ или проповѣдникомъ. И св. Варсонофій Великій говоритъ, что святые отцы подъ охраненіемъ благодати Божіей писали чистую истину; однако между тѣмъ иногда, не оградивъ себя молитвою, писали мнѣнія, слышанныя отъ наставниковъ, не строго испытанныя, которыя читающій безъ оскорбленія святыхъ отцовъ можетъ и долженъ отложить въ сторону, не обязываясь принять оныя“. Въ одномъ изъ писемъ (№ 19) къ Муравьеву Филаретъ писалъ о св. Григоріи Богословѣ: „Любомудрствованіе Григорія Богослова о древнѣ познанія добра и зла есть также плодъ, которымъ я бы не совѣтовалъ кормить всякаго, ибо онъ не всякому по зубамъ“.

Вопросъ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, можетъ быть, какъ мы убѣдились въ этомъ раньше, формулированъ такъ: святоотеческое ученіе имѣетъ ли авторитетъ преданія? совпадаетъ ли преданіе съ святоотеческимъ ученіемъ? Католики и протестанты отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно, католики—признавая въ этомъ смыслѣ преданіе, а протестанты—отвергая его. Православіе же признаетъ преданіе, но не отождествляетъ его съ ученіемъ св. отцовъ. Такъ и отвѣтилъ архіеп. Филаретъ (Гумилевскій), одинъ изъ великихъ русскихъ богослововъ, критику своего почтеннаго труда *Историческое ученіе объ отцахъ церкви*. „Любовь критики къ преданію—пшнетъ архіеп. Филаретъ—достойна всякаго уваженія; но онъ по мѣстамъ даже патетически говоритъ о томъ, что ученіе объ отцахъ есть ученіе о преданіи. Вѣрпа ли мысль его? О томъ ни слова, что отцы церкви въ своемъ ученіи держались преданія, гдѣ было нужно, точно такъ же, какъ благоговѣнно описывали дѣянія церкви и частныхъ лицъ. Но они же размышляли о словѣ Божіемъ, о предметахъ вѣры, о правилахъ жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали и были филологами, и притомъ даже ошибались. Потому говорить.

что ученіе объ отцахъ церкви то же, что ученіе о преданіи. значить не понимать отцовъ церкви или, намѣренно закрывъ глаза для предмета, толковать о немъ по своему произволу. Если хотите, можете извлекать изъ ученія отцовъ церкви ученіе преданія, но это будетъ особая работа у васъ, но не ученіе объ отцахъ. Точно также можете, если угодно, извлекать изъ сочиненій отеческихъ текстъ евангельскій; но это будетъ ли ученіе объ отцахъ? Еще другой составитъ правила герменевтики словами отцовъ: и это будетъ ученіе объ отцахъ? Четвертый и пятый займутся изученіемъ философіи отцовъ церкви; плодомъ труда ихъ будетъ прекрасная и занимательная часть ученія объ отцахъ, но только часть. Критикъ такъ паивень, что разъ прямо говоритъ: „патрологія вовсе не должна заниматься обзорѣніемъ тѣхъ сочиненій, гдѣ отцы церкви являются обыкновенными учеными, философами, знатоками естественныхъ наукъ и проч.“ Это отъ чего? спросите вы. Видите, критикъ рѣшается показать вамъ отца церкви въ такомъ видѣ, какъ ему, критику, угодно, а не въ томъ, какимъ былъ отецъ церкви на самомъ дѣлѣ. Скажете, что это несогласно съ значеніемъ историческаго ученія объ отцахъ, что это смахиваетъ на недобросовѣтный папизмъ? Ужели критику хочется быть въ такомъ нарядѣ? Да, честь православнаго въ томъ, что онъ и не протестантъ и не папистъ или, какъ писалъ покойный Хомяковъ, не своевольствуетъ, не умигиваетъ онъ ни на манеръ папизма, ни на манеръ протестантизма“ (см. и И. С. Листовскій *Филаретъ архіеп. черниговскій*, стр. 407—408).

Теперь представьте себѣ, что творится въ нашемъ школьномъ и популярномъ богословіи, въ церковной публицистикѣ. По каждому вопросу выводится на справку „церковное ученіе“: каждый параграфъ, каждый абзацъ начинается словами: „Православная церковь учитъ“. Какъ же добывается церковное ученіе? Приводится мнѣніе какого-либо отца и выдается безъ малѣйшихъ колебаній за *церковное ученіе*. „Православная церковь учитъ: св. Макарій Египетскій пишетъ“ и пр. „Церковь учитъ: св. Василій Великій пишетъ такъ-то“. Да развѣ голосъ Макарія Египетскаго есть уже голосъ церкви? Развѣ мнѣніе Василія Великаго есть уже церковное ученіе? Развѣ ученіе св. отцовъ есть уже *eo ipso*

церковное преданіе? Просмотрите всѣ эти изложенія церковнаго ученія о бракѣ и безбрачїи: обычно принимаютъ въ расчетъ только группу аскетовъ, которые смотрятъ на бракъ отрицательно,—забываютъ, что есть отцы и учителя иного направленія во взглядѣ на бракъ, не догадываются отыскать собственно *церковное* ученіе, чуждое односторонностей, и поставить выше всего ученіе Христа. Нѣтъ ни малѣйшаго навыка отличать ученіе церкви, церковное преданіе отъ частныхъ системъ и мнѣній святоотеческихъ. Можно же вообразить себѣ, какимъ тормазомъ на путяхъ къ христіанской истинѣ является традиціонно-вульгарный взглядъ на непогрѣшимость и законообязательность святоотеческаго ученія.

Этого мало. Нужно отмѣтить еще нѣчто болѣе возмутительное въ отношеніи нашей школы и духовной литературы къ святоотеческому авторитету. Вѣдь неоспоримо и даже бросается въ глаза, что ученія отцовъ и учителей церкви полны погрѣшностей, неточностей, неясностей. Въ ученыхъ изслѣдованіяхъ о святоотеческомъ ученіи отмѣчаютъ эти недостатки патристической литературы. Возьмите любое патрологическое или иное богословское, соприкасающееся съ отцами, сочиненіе, составленное болѣе или менѣе научно. Развертываю первыя понавшія подъ руку книги. Проф. Четвериковъ *О Богѣ, какъ лично существѣ*, стр. 327: „Восточные богословы, оставаясь по своей непосредственной вѣрѣ истинными представителями откровеннаго ученія о триничности лицъ въ Богѣ, при изясненіи этого догмата допускали неясности, неточности, а иногда и уклоненія отъ церковнаго вѣроученія“. Проф. Заринъ *Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію*, I, 2 стр. 398: „...Гораздо важнѣе и существеннѣе то наблюденіе, что въ патристической литературѣ не выдерживается иногда то ученіе о равноцѣпности и нераздѣльности „созерцательнаго“ и „дѣятельнаго“ моментовъ, которое мы находимъ послѣдовательно выраженнымъ и неизмѣнно даннымъ въ св. писаніи. Въ святоотеческихъ твореніяхъ очень часто моменту *θεωρία* дается рѣшительное предпочтеніе предъ другимъ моментомъ— *πράξις*— или, по крайней мѣрѣ, оба эти момента сляпкомъ рѣзко и рѣшительно обособляются другъ отъ друга. Главною причиною указаннаго явленія служило общее направленіе тогдашней философіи“... Я могъ бы еще сослаться на многіе

десятки книгъ, но не вижу въ этомъ нужды. Что же остается дѣлать тѣмъ богословамъ, для которыхъ святоотеческія мнѣнія и системы имѣютъ законообязательную силу, которые въ своемъ богословствованіи опираются на святыхъ отцовъ? Они позволяютъ себѣ извинять, подчищать, подкрашивать, исправлять творенія святыхъ отцовъ, берутъ ихъ подъ свое покровительство, хотя и не могутъ скрыть своего конфуза за промахи ихъ. Такъ поступаютъ даже солидные богословы. Преосв. Сильвестръ въ IV томѣ своего *Опыта православнаго догматическаго богословія* въ §§ 98—101 излагаетъ церковно-отеческое ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ. У отцовъ и учителей съ IV вѣка догматистъ встрѣчаетъ мнѣнія странныя. „Нѣкоторые изъ учителей этого періода, ставъ повторять прежній образъ представленія объ освобожденіи людей отъ виновника грѣха и смерти посредствомъ выкупа цѣною смерти Христовой, вмѣстѣ съ тѣмъ стали примѣшивать въ него нѣкоторыя совершенно новыя свои собственные мнѣнія, а именно: что будто бы выкупъ за находящихся въ плѣну у дьявола душъ данъ былъ Христомъ въ Его тѣлесной смерти, по взаимному соглашенію, самому дьяволу“. Догматистъ беретъ учителей церкви подъ свое покровительство, старается смягчить ихъ взглядъ. „Мы не думаемъ,—пишетъ онъ,—чтобы означенные учителя все въ этомъ образѣ принимали въ собственномъ смыслѣ“. II „тѣмъ не менѣе“ догматистъ не можетъ не сознаться, что „образъ представленія о семъ предметѣ“ у „вышеозначенныхъ учителей“—„самъ по себѣ неточный и въ частности невѣрный“. У богослововъ болѣе низкаго ранга покровительственно-снисходительный по отношенію къ учителямъ церкви тонъ выступаетъ грубѣе. Иером. Кириллъ (Мопатинъ) въ диссертациі *Ученіе св. Афанасія Великаго о Св. Троицѣ* пишетъ (стр. 13—14): „Вниманіе всякаго читателя твореній церковныхъ писателей трехъ первыхъ вѣковъ останавливается на неточностяхъ въ терминологіи. Въ ученіи о Богѣ Отцѣ всего болѣе поражаетъ читателя очень широкое употребленіе слова *Богъ* вмѣсто слова *Отецъ*. Но это словоупотребленіе нисколько не должно смущать читателя... На ряду съ замѣною наименованія *Отецъ* словомъ *Богъ* въ твореніяхъ писателей разсматриваемаго времени останавливается на себѣ вниманіе очень распространенное

употребленіе наименованій Бога Отца—Перво-Богомъ, Само-Богомъ, Всецѣло-Богомъ и т. д., какъ бы внушающихъ мысль о несамобытности Божества Сына Божія и Духа Святаго или по крайней мѣрѣ о подчиненномъ отношеніи ихъ къ Богу Отцу по самому Божеству. Но и эта терминологія можетъ быть признана не болѣе, какъ только научно погрѣшностью рассматриваемыхъ писателей, а никакъ не признакомъ догматическаго ихъ заблужденія, и потому она не должна считаться особенно предосудительной для авторитета ихъ, какъ церковныхъ учителей... Указанные писатели могутъ быть даже совершенно оправданы въ этой своей терминологіи“ и т. д. (ср. стр. 31, 33, 35, 36, 45, 46, 48 и др.). У богослововъ-публицистовъ дѣло панибратскаго покровительства святымъ отцамъ ведется въ явно оскорбительномъ тонѣ для древнихъ церковныхъ писателей, значеніе которыхъ обнаруживается лишь при научно-историческомъ освѣщеніи ихъ трудовъ. Мы наталкиваемся у нихъ на явное лицемеріе; они заслоняютъ собой истинный образъ утилизируемыхъ ими церковныхъ учителей и просто влагаютъ въ ихъ великія творенія собственный мелкій смыслъ.

Очевидно и безспорно, что принципъ „отечества“ не имѣетъ въ существѣ дѣла никакого основанія и, по всемъ признакамъ, вытекаетъ изъ стороннихъ мотивовъ, къ выясненію которыхъ мы и подойдемъ дальше.

Богословіе въ своемъ надлежащемъ видѣ представляетъ такимъ образомъ. Источники его—слово Божіе и церковные догматы. Слово Божіе, слово Христово, есть единый и единственный источникъ *сохраненія* христіанской истины, а догматическое ученіе даетъ ему абстрактную, объективно-церковную форму. Ученіе слова Божія и церковно-догматическое ученіе (преданіе) передаютъ одну и ту же истину: въ первомъ она постигается интимно, со стороны духовнаго опыта, во второмъ же излагается объективно, общеразумьемо и законообязательно. То и другое въ одинаковомъ смыслѣ составляетъ предметъ богословской *науки*, но христіанская философія, построенная субъективнымъ методомъ, составляющая разумъ христіанскаго опыта, имѣющая дѣло съ вѣрой, а не съ вѣрованіями, есть собственно философія слова Божія, философія евангелія. Не отрицаемъ того, что

философу можетъ быть сродно, конгеніально, другое слово, напр. система Григорія Нисскаго, Діонисія Ареопагита ¹⁾. Но такъ какъ мы вѣруемъ во Христа, а не въ Діонисія Ареопагита, не въ Григорія Нисскаго, не въ Исаака Сиринна. то христіанская философія должна быть философіей Христа. Его евангелія, которое вполне можетъ быть и предметомъ объективной науки и предметомъ субъективной философіи, философіи вѣрующаго сердца. И для христіанской философіи обязательно церковно-догматическое ученіе, противъ котораго она не должна погрѣшать. Но все дѣло въ различіи методовъ, въ особенностяхъ субъективнаго метода, въ силу котораго церковно-догматическая формула подстерегаетъ христіанскую философію лишь на порогѣ ея выступленія въ церковную атмосферу, а не простирается на ея собственную интимную область. Поскольку христіанская философія облекается въ объективный видъ,—она встрѣчается съ догматическими границами, противъ которыхъ не должна погрѣшать; но пока она остается въ собственной интимной области, бываетъ разумомъ духовнаго опыта, субъективнымъ углубленіемъ христіанской истины,—она не „выжесается“, не тяготеетъ догматическою формулою. Какъ священное писаніе (евангеліе) есть слово Божіе, слово Христа—творческое, такъ и христіанская философія есть слово вѣрующаго христіанина, также творческое, свободное,—не изначально, не самобытно, не самодовлѣюще творческое, какъ слово Бога, слово Христа, а творческое и свободное „по образу и подобию“ Христа, какъ творческое воспроизведеніе слова Христова—и эта-то свобода христіанской философіи не выжесается законообязательностью догматической формулы, тогда какъ, по принципу любви, царствующей въ церкви Христовой, она не только не вызываетъ раздѣленія, но даже служитъ цементомъ, изнутри спаивающимъ духовное общество, объединяющимъ его болѣе крѣпкими связями, чѣмъ формальное единство догматическаго исповѣданія. Вотъ эта свобода (въ элементарной фазѣ)—христіанскаго самосознанія, (въ высшемъ развитіи)—христіанской философіи, ускользящая отъ вышшняго церковно-административнаго контроля, и можетъ вызывать церковную власть на авторизованіе опредѣ-

¹⁾ Ср. признаніе Н. А. Бердяева въ кн. *Философія свободы*.

ленихъ типовъ святоотеческаго ученія, которыми она уже выжета, подавляется: и это есть тенденція католичествующая.

Въ православіи признаются два вида христіанскаго ученія: ученіе слова Божія и ученіе церковно-догматическое. Католичество и протестантство въ вопросѣ объ источникахъ христіанскаго ученія держатся взглядовъ одностороннихъ: католичество признаетъ исключительно принципы преданія (принципъ церковности, принципъ церковнаго учительства), а протестантство—исключительно принципъ писанія (принципъ христіанства). При кажущейся противоположности этихъ принциповъ, въ односторонности католичества и протестантства есть что-то общее. Вѣдь если все равно, отъ писанія или отъ преданія научаться, то въ признаніи за источникъ христіанскаго ученія одного преданія или одного писанія еще нѣтъ погрѣшности непоправимой. Учи по преданію, но не выходи изъ области церковно-обязательной, и ты не погрѣшишь противъ христіанской свободы; учи по писанію, но не переступай границъ личнаго самосознанія, интимнаго философствованія, и ты не погрѣшишь противъ церковнаго единства. Очевидно, погрѣшность католичества и протестантства не въ томъ, что они выбираютъ каждое одну часть изъ двухъ, а въ томъ, что они берутъ каждое одну часть вмѣсто органическаго цѣлаго, такъ что каждая часть становится мертвымъ обрубкомъ: католичество исповѣдуетъ принципъ преданія ради подавленія духовной свободы, а протестантство исповѣдуетъ принципъ писанія ради испроверженія церковнаго преданія, ради нарушенія церковнаго единства. Вслѣдствіе этого и получается, что уже въ положительной части католическаго и протестантскаго принциповъ, т. е. въ *католическомъ* признаніи принципа преданія и въ *протестантскомъ* признаніи принципа писанія, заключается погрѣшность односторонности. Иначе сказать: ученіе по одному преданію, если оно не сопровождается подавленіемъ духовной свободы, не будетъ католичествомъ, и ученіе по одному писанію, если учащій остается въ церкви, не нарушаетъ церковнаго единства (свобода въ церкви), никогда не будетъ протестантствомъ. Односторонни именно католическое признаніе преданія и протестантское признаніе писанія, и у католичества съ протестантствомъ есть общее: оно въ поставленіи чело-

вѣческаго произвола на мѣсто органически-цѣльной истины. Католики говорятъ: писаніе можетъ быть надежнымъ источникомъ ученія только въ церковномъ объясненіи, которое дается во всей совокупности святоотческаго преданія, а въ послѣдней инстанціи—въ авторитетѣ живого папы. Христіанская истина есть то, что скажетъ папа, или—есть та система (Томы Аквината), которую авторизуетъ папа. Вотъ въ чемъ,—въ произволѣ папы,—состоитъ мотивъ католическаго принципа преданія: въ католичествѣ принципъ преданія обращается въ безпринципность папскаго произвола: *ecclesiae magisterio subordinata est Scriptura et Traditio*,—такъ учитъ католическое богословіе ¹⁾). По тому же мотиву произвола протестантство переложило центръ тяжести на противоположную сторону: оно считаетъ единственнымъ источникомъ христіанской истины Библию въ пониманіи ея каждою христіанскою общиною и даже каждымъ христіанскимъ индивидуумомъ. Разница отъ католичества та, что тамъ Библия подвергается произвольному толкованію іерархіи и папы, а здѣсь—произвольному толкованію cadaго христіанина. Тамъ, кромѣ догматовъ, придается авторитетъ неогрѣшимости и вѣчности частнымъ мнѣніямъ, здѣсь нарушается граница догматовъ ради мнѣнія cadaго.

1) Этотъ мотивъ католическаго принципа преданія выискивается въ изслѣдованіяхъ: А. Н. Шостына—*Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полутолытія* (1889), свящ. І. Филевскаго—*Ученіе православной церкви о священномъ преданіи* (1902) и П. П. Пономарьва—*Священное преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія* (1903). Первый отмѣчаетъ въ католичествѣ установившееся стремленіе расширить преданіе, дабы папа въсѣмъ доминировала гола папы, который можетъ сказать о себѣ: преданіе это—я (стр. 80, 84—85 сл.). Свящ. І. Филевскій пишетъ: „Большинство римско-католическихъ богослововъ обыкновенно считаютъ „святоотеческій періодъ“ продолжающимся до XIII вѣка. Но, въ существѣ дѣла, въ римской церкви „святоотеческій циклъ“ безконеченъ. Ограничительныхъ сроковъ нѣтъ никакихъ и не должно быть. Древне-святоотеческое преданіе непосредственно продолжаютъ средневѣковые богословы, преимущественно, scholastici. Въ длинномъ ряду „средневѣковыхъ отцовъ“ особое мѣсто занимаютъ рій factores и различные „ангелоподобные“, „серафимскіе“, „осіянные“, „непреодолимые“, „всеразрѣшающіе“ и проч. богословы и писатели. Но взгляды на „періодъ схоластики“, признаваемыхъ въ качествѣ media, quibus transmissa est primitiva dogmatica traditio, quibusque tuto cognosci potest, настолько запутаны многочисленными оговорками, условіями и

Теперь мы можемъ оцѣнить нашъ доморощенный принципъ святоотеческаго преданія,—принципъ „отечества“. Безъ произвола церковной іерархіи, придающаго авторитетъ непогрѣшимости частнымъ мнѣніямъ и системамъ и подавляющаго христіанскую свободу, еще нѣтъ католичества;

исключеніямъ, что прямо-таки нѣтъ никакой возможности исследовать этотъ пунктъ точно и подробно. Достаточно знать для приблизительнаго понятія о трудности этого святоотеческаго доказательства у католиковъ, что основныя черты римско-католическаго *ars critica* здѣсь сосредоточиваются въ ученіи о всевластїи папскаго учительскаго авторитета. Но *si ita est, nullum unquam haec disquisitio exitum habitura est.*—Святоотеческій принципъ преданія въ римско-католической церкви служитъ своеобразнымъ гносеологическимъ началомъ папскаго учительства. Папы по преимуществу суть „святѣйшіе отцы“. Непрерывный рядъ папъ (*continua successio romanorum episcoporum*) есть главнѣйшій залогъ ихъ непогрѣзимаго авторитета. Папскіе декреты—настоящіе первые святоотеческаго преданія и поэтому историческая достовѣрность этого преданія подтверждается исключительно папскимъ авторитетомъ. Въ этомъ именно и состоитъ единственно полезное орудіе и употребленіе римскаго принципа святоотеческаго преданія. Римская кафедра сама уже перевѣриваетъ различныя мнѣнія св. отцовъ и учителей,—одни одобряетъ и выбираетъ въ свою систему, а другія осуждаетъ и отмѣчаетъ. Иезуитская „перевѣрка“ святоотеческихъ свидѣтельствъ особенно достопримѣчательна. Въ ней преимущественно совершается и совершенствуется мнимо-историческое, противорѣчащее подлинно-историческимъ фактамъ „святоотеческое доказательство“ истинности всего римско-католическаго ученія. Здѣсь не объ отцахъ учать, а самихъ отцовъ изучаютъ. Римская кафедра думаетъ знать все преданія св. отцовъ лучше ихъ самихъ. Здѣсь именно обнаруживается вся слабость католическаго „аргумента отъ св. отцовъ“. А такъ какъ *consensus patrum* есть невыгодное пріобрѣтеніе для римской кафедры, налагающее на нее очень тяжелыя обязательства сообразоваться съ ученіемъ вселенской древности, то понятно, что въ римской церкви всячески стремятся освободиться отъ него, пріобрѣтая къ непогрѣзшиму авторитету папы. Въ этомъ обстоятельстве съ новой стороны обнаруживается вся сектантская плюризорность римскаго доказательства отъ святоотеческаго преданія“ (стр. 572-574) и т. д. П. И. Пономаревъ указываетъ отличіе католичества отъ православія въ ученіи о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ христіанской истины, въ томъ, что „католичество служитъ православному понятію о вселенской церкви до понятія церкви учащей, или до такъ-называемаго церковнаго учительства, подъ какимъ разумѣется такое учительство, которое, будучи установлено словомъ Божиимъ, всегда и непрерывно проповѣдуетъ истину Божию въ лицѣ предстоятелей церкви, соединенныхъ между собою законнымъ главенствомъ преемника Петра и исполняющихъ свои учительскія обязанности или лично чрезъ себя, или чрезъ служителей, спеціально для того поставленныхъ“ (531—533) и пр.

и безъ произвола индивидуальныхъ вѣрованій, нарушающихъ церковно-догматическое единство, еще нѣтъ протестантства. Обратно: *произволъ* церковной іерархіи въ христіанскомъ ученіи есть уже католичество, хотя бы дѣло не доходило до признанія папы, какъ равнымъ образомъ въ *произволѣ* личныхъ вѣрованій уже есть протестантство, хотя бы не признавалось единымъ источникомъ богословія слово Божіе. Принципъ святоотеческаго преданія и есть католичествуемая тенденція въ православіи,—подавленіе произволомъ церковной власти христіанской свободы. Она и проявляется въ признаніи принципа „отечества“, т. е. въ догматизированіи святоотеческихъ системъ и мнѣній. Такъ какъ идея папскаго произвола у насъ невозможна, то принципъ святоотеческаго преданія, принципъ „отечества“, является единственно возможнымъ у насъ обнаруженіемъ іерархическаго произвола. Вотъ схема: „У папистовъ есть законодательное слово папы; оно рѣшаетъ всѣ недоумѣнія, которыя могутъ возникнуть въ опредѣленіи смысла какого-нибудь изреченія св. писанія. Лютеране въ этомъ случаѣ руководятся собственнымъ сужденіемъ. А православная церковь имѣетъ для сего одну опору, опору самую основательную и неизблемую,—голосъ св. отцовъ церкви“ (Проф. Чистовичъ *Исторія перевода Библии на русскій языкъ*, 2 изд., стр. 301—303). Въ этомъ принципѣ католичествуемая тенденція проявляется значительно слабѣе, чѣмъ въ идеѣ папской непогрѣшимости; это—лишь провинціальный католицизмъ, но мотивъ іерархическаго произвола въ немъ сказывается достаточно явственно. Это легко подмѣтить, наблюдая эпохи наиболѣе интенсивнаго проведенія принципа святоотеческаго преданія.

Такова у насъ была эпоха церковной (и политической) реакціи, наступившая въ концѣ первой четверти XIX вѣка, съ которой столь энергично боролся м. м. Филаретъ ¹⁾. Церковной главой ея былъ м. Серафимъ, союзникъ пресловутаго Аракчеева и не менѣе пресловутаго архим. Фотія

¹⁾ См. проф. Чистовичъ—*Исторія перевода Библии на русскій языкъ*; его же—*Руководящія дѣятельности духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ первой половинѣ т. ст.*; его же—*Исторія петербургской академіи*; А. Н. Котовича *Черты и условія развитія русской богословской мысли въ эпоху Николая I*; труды Сушкова, Корсунскаго, Титлинова и др.

(„полуфанатикъ, полуплутъ“,—какъ его опредѣлили Пушкинъ), а своего высшаго напряженія она достигла при оберъ-прокурорѣ гр. Пратасовѣ, іезуитскомъ воспитанникѣ. Основными мотивами ея были—подавленіе личной свободы церковнымъ авторитетомъ, и противопоставленіе слову Божию церковнаго преданія. Въ частности она направлялась противъ богословской науки, противъ перевода библіи на русскій языкъ.

1) Реакція направлялась противъ той научной постановки духовной школы, которую ей дала реформа 1808—1814 гг., и стремилась вновь повернуть ее къ латинскому схоластицизму. Значеніе реформы и направленіе реакціи м. Филаретъ представляетъ такъ. „До преобразованія духовныхъ училищъ нѣкоторые изъ сихъ училищъ полагали свою славу въ преимущественномъ предъ другими знаніи латинскаго языка. Отсюда священники, которые лучше знали латинскихъ писателей, нежели священныхъ и церковныхъ, лучше говорили и писали на латинскомъ языкѣ, нежели на русскомъ, болѣе способны были блистать въ кругѣ ученыхъ отборными выраженіями мертваго языка, нежели свѣтить народу живымъ познаніемъ истины“. Богословіе преподавалось только догматическое, сухо и холодно; царила схоластика. „Со времени преобразованія духовныхъ училищъ, въ 1814 году, введено преподаваніе дѣятельной богословіи; такимъ образомъ богословское ученіе сдѣлалось ближе къ употребленію въ жизни. Въмѣсто диспутовъ между немногими о немногомъ, введены испытанія всѣхъ учениковъ, во всѣхъ предметахъ ученія; такимъ образомъ и надзоръ за успѣхами въ ученіи вѣрнѣе направлепъ къ усовершенію учащихъ и самаго ученія. Дозволено преподавать богословскіе уроки на русскомъ языкѣ“. Появились свои учебники. „Но въ 1825 году Коммиссія Духовныхъ Училищъ предписала духовнымъ училищамъ, чтобы никто собственныхъ уроковъ не преподавалъ, чтобы богословія преподаваема была исключительно на латинскомъ языкѣ, чтобы классическою книгою была богословія Теофилакта, выписанная изъ лютеранской богословіи Буддея и проч.“ М. Филаретъ крайне не одобрялъ „сеи обратный ходъ отъ внятнаго ученія на природномъ языкѣ къ латинскому схоластицизму“...

2) Реакція направлялась противъ перевода библіи на рус-

скій языкъ, слѣдовательно, противъ распространенія библіи въ народъ: напротивъ, она исходила изъ той мысли, что слово Божіе предано не народу, а іерархіи; въ связи съ этою мыслью поспѣла идея канонизаціи славянскаго перевода. М. Серафимъ въ распространеніи литографированнаго перевода библіи усматривалъ „горестное послѣдствіе тѣхъ ложныхъ на счетъ употребленія слова Божія понятій, которыя, бывъ нѣкогда занесены къ намъ иноувѣрцами и увлекши умы нѣкоторыхъ у насъ, угрожали іерархіи—подрывомъ ея власти, народу—воспитаніемъ въ немъ обольстительнаго, но вмѣстѣ и гибельнаго чувства независимости отъ церкви, православію—испроверженіемъ коренныхъ началъ его, ибо по ученію православной церкви св. писаніе передано Богомъ не народу, а сословію пастырей и учителей и уже чрезъ нихъ народу“ (см. у свящ. М. Я. Моронкина *Матеріалы для исторіи православной церкви въ царствованіе Имп. Николая I: А. И. Р. И. О.* т. 113 стр. 23). Извѣстно, съ какимъ постоянствомъ отстаивалъ дѣло перевода слова Божія м. Филаретъ. Сочувствовавшій ему архіеп. тверской Григорій писалъ къ нему: „Одна мысль о запрещеніи чтенія свящ. писанія простымъ христіанамъ приводитъ меня въ страхъ. Не могу постигнуть, откуда происходитъ такое мнѣніе. Не есть ли оно изобрѣтеніе всегда скрытно дѣйствующихъ агентовъ *латинства?*“ (*Рус. Ст.* XLVIII, 119). О попыткѣ канонизовать славянскій переводъ библіи м. Филаретъ позднѣе (18 авг. 1857) писалъ такъ: „Покойный графъ Пратасовъ, который при благонамѣренности, по дѣйствию воспитанія, иногда подъ именемъ православія принималъ мнѣнія латинскія, подалъ въ Божѣ почившему Государю Императору мысль объявить славянскій переводъ Библіи самодостовѣримымъ, подобно латинской Вульгатѣ. По сему требовано мнѣніе трехъ митрополитовъ; и, вѣроятно, разсчитываемо было на согласіе митрополита киевскаго. Не глядя, что сіе предположеніе не въ духъ восточной православной церкви, и что оно повело бы къ запутанностямъ, подобно какъ и тридентское опредѣленіе о Вульгатѣ, я рѣшился дать мнѣніе въ смыслѣ отклоненія этого предположенія.. я сообщилъ мое мнѣніе митрополиту киевскому и нынѣшнему новгородскому, воспользовался ихъ замѣчаніями, получилъ ихъ согласіе, и тогда уже представилъ мое мнѣніе Св. Синоду. Послѣдствій не

было; а это значить, что никто на мое мнѣніе не возражалъ, и что предположеніе графа Пратасова оставлено безъ дѣйствія“ (*Собр. мн. и отв.* IV, 260). По словамъ того же святителя, „Святѣишій Синодъ не провозгласилъ текста славянскаго исключительно самостоятельнымъ и тѣмъ прозорливо преградилъ путь тѣмъ затрудненіямъ и запутанностямъ, которыя въ семь случаевъ были бы тѣ же, или еще большія, нежели какія въ римской церкви произошли отъ провозглашенія самостоятельнымъ текста Вульгаты“ (*Приб. къ тв. св. о.* 1858, III, 479; Чистовичъ *Ист. пер. б.* 130).

3) Въ особенности по вопросу объ отношеніи преданія къ писанію въ примѣненіи къ духовной школѣ католическая реакція держалась выразительно высказаннаго принципа, чтобы „преподаваніе богословскихъ наукъ въ духовныхъ заведеніяхъ возводимо было къ большому совершенству, къ систематической правильности и единообразному порядку съ *ближайшимъ* приспособленіемъ не только къ догматамъ, но и преданіямъ и чиноположеніямъ св. православно-католической церкви“ (*Извл. изъ отчета о. прокурора Св. Сина. за 1837 г.* стр. 55—56). Съ такою яркостью принципъ святоотеческаго преданія у насъ никогда еще не высказывался. Въ частности, для проведенія этого принципа, были предприняты слѣдующія мѣры (см. проф. Чистовичъ *Ист. перев. б.* стр. 125 слѣд.): изданіе Патріаршихъ грамотъ, введеніе въ учебное употребленіе Православнаго Катихизиса Петра Могилы, пересмотръ учебниковъ и составленіе программъ семинарскаго курса. а) „Графъ Н. А. Пратасовъ, вскорѣ по вступленіи въ управленіе, отыскалъ въ Синодѣ, такъ называемыя, *Патріаршія грамоты* и поручилъ московскому митрополиту Филарету перевести и исправить ихъ. Преосвященный Филаретъ читалъ исправленное членамъ Св. Синода. Предложено было напечатать. Всѣ были на то согласны, исключая м. Іоны, который говорилъ, что лучше бы не печатать. Грамоты были напечатаны, разсланы во всѣ духовно-учебныя заведенія и раздавались обязательно всѣмъ воспитанникамъ семинарій при окончаніи ими курса. Въ „Патріаршихъ грамотахъ“ о чтеніи свящ. писанія сказано слѣдующее: всякому благочестивому позволяется слушать писаніе, дабы вѣровать сердцемъ въ правду и устами исповѣдывать во спасеніе; но не всякому позволяется безъ ру-

ководства читать нѣкоторыя части писанія, особливо ветхаго завѣта. Безъ разбору позволять неискуснымъ чтеніе свящ. писанія то же значить, что и младенцамъ предложить употребленіе крѣпкой пищи“. б) „Другимъ весьма важнымъ явленіемъ этого времени было введеніе *Православнаго исповѣданія въры* Петра Могилы, переведеннаго съ греческаго на русскій свящ. И. Д. Колоколовымъ, въ академіи и семинаріи, въ руководство по части богословія. Распоряженіе Св. Синода объ этомъ послѣдовало въ 1838 г. Въ *Православномъ Исповѣданіи*, кромѣ заповѣдей Господнихъ, есть еще заповѣди церковныя, которыхъ православное богословіе не вводило въ свой кругъ и которыхъ, потому же, не было и въ Катихизисѣ преосвященнаго Филарета, изданномъ съ одобренія и разрѣшенія Св. Синода. Графъ Пратасовъ, по усерднымъ внушеніямъ одного довѣреннаго чиновника *изъ унитовъ* и потому сочувствовавшаго болѣе латинскому согласію, чѣмъ православной церкви, настаивалъ, чтобъ въ Катихизисѣ (преосв. Филарета) было упомянуто о предопредѣленіи и о *церковныхъ заповѣдяхъ*. Митрополитъ объяснилъ, что ученіе о предопредѣленіи составляетъ предметъ богословскій; а церковныя заповѣди, какъ заповѣди человѣческія, излишни и некстати при заповѣдяхъ Божіихъ“ (Сушковъ *Записки о жизни Филарета* 117). в) „Одновременно съ этимъ, въ 1837 г., предпринятъ былъ пересмотръ классическихъ и вспомогательныхъ книгъ по богословскимъ наукамъ, употреблявшихся въ духовныхъ академіяхъ и семинаріяхъ. Послѣдствіемъ этого разсмотрѣнія было, между прочимъ, введеніе въ учебный курсъ семинарій *Патристики* или *ученія объ отцахъ церкви*, изъ которой академіи и за диміи семинаріи сдѣлали науку, но которая введена была собственно въ видахъ практическаго ознакомленія духовныхъ воспитанниковъ съ отеческою письменностью или—церковною начитанности“. М. Серафимъ (см. у Морошкина стр. 25) писалъ: „Толкованія свящ. писанія, основанныя или на собственномъ сужденіи толкователя, или на сравненіи отеческихъ толкованій одного съ другимъ, равно какъ и текста еврейскаго съ греческимъ, могутъ ослабить благоговѣніе, питаемое православными къ св. отцамъ и предметы въры сдѣлать предметами одного холоднаго изслѣдованія“. Архим. Афанасій (Дроздовъ), котораго гр. Пратасовъ сдѣлалъ своимъ ближайшимъ сотрудникомъ въ дѣлѣ

„утвержденія православія на древнихъ началахъ“, слыль „за фанатика, поборника того православія, которое держится не смысла, а буквы. религіи и которое больше уважаетъ преданіе, чѣмъ евангеліе“ (отзывъ Никитенко у Котовича 858). Преосв. Филаретъ (Гумилевскій) такъ писалъ объ этомъ Аѳанасіи прот. А. В. Горскому. „...Съ этими людьми (о Прата-совѣ) говорить нелегко, очень нелегко. А отецъ Аѳанасій! О, великій Аѳанасій! Но, да проститъ меня Господь, великій на такія дѣла, о которыхъ не хотѣлось бы никогда и слышать. Признаюсь, что хотя и прежде не были свѣтлы дѣла его, но теперь? Боже мой, Боже мой! До чего доводятъ насъ страсти! До чего доводитъ можетъ оскорбленная дикая гордость! Человѣкъ будетъ жечь людей на кострѣ, будетъ отдавать святыхъ на поруганіе, и однако будетъ оставаться въ полуювѣренности, что онъ дѣлаетъ все это на пользу чело-вѣчества. Несчастный человѣкъ! Какъ жаль, что таковъ теперь Аѳанасій. Прости меня, другъ мой, что я назову его Іудею. Слишкомъ жестоко? Но, если согрѣшилъ я, Господи, прости меня. Другъ мой, я чувствую, что пишу тебѣ только о своихъ чувствахъ и не показываю дѣль. Но что же мнѣ дѣлать съ своею душою? Она такъ возмущена, что иначе не можетъ говорить, не можетъ не называть вещей ихъ именемъ, отягченная чернотою имель. Аѳанасій, да, Аѳанасій, а не другой кто проповѣдуетъ: для меня исповѣданіе Могилы и Кормчая—все, и болѣе ничего. Аѳанасій, а не кто другой—орудіе и дѣйствователь отчаянный по видамъ и волѣ бритыхъ раскольниковъ. Что имъ нужно дѣлать, все готовъ дѣлать и дѣлаетъ. Боже мой, спаси насъ! Да, наши грѣхи довели насъ до такого положенія. Господи, даждь ми зрѣти моя согрѣшенія! Несчастный человѣкъ! Язва для своей души! Язва опустошительная для цѣлей церкви!“ Этого-то Аѳанасія, назначенный ректоромъ петербургской духовной академіи и редакторомъ *Хр. Чит.*, замѣнилъ (съ 1842 г.) прежній эпитаграфъ, печатавшійся обыкновенно на заглавномъ листѣ каждой книжки журнала: „наздани на основаніи апостоль и пророкъ. еущу красугольну самому Іисусу Христу“, другимъ, въ духѣ наступившаго новаго направленія попути: „да увѣси, како подобаетъ въ дому Божію жити, яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истинны“ (Чистовичъ 128).

Общую характеристику этого направления „къ преданію“ и общее впечатлѣніе отъ него высказалъ Филаретъ Московскій въ письмѣ къ Гавріилу, архіепископу рязанскому, въ іюнѣ 1842 г., по поводу „Священной Герменевтики“, бывшей тогда на разсмотрѣніи Св. Синода. „По стеченію обстоятельствъ—писалъ Филаретъ—мнѣ довелось разсматривать сіе сочиненіе въ тѣснотѣ времени, предъ моимъ отбытіемъ изъ Петербурга. Нѣсколько замѣчаній съ поспѣшностью положено мною на бумагу. Совѣщаться не было времени; а дѣла, по моему мнѣнію, требуютъ совѣта. Примите трудъ прочитать прилагаемыя при семъ замѣчанія. Если найдете ихъ правильными, споспѣшествуйте охраненію ученія отъ уклоненій, благонамѣренныхъ по цѣли охранить преданіе, но небезопасныхъ по мыслямъ, унижающимъ достоинство священнаго писанія“ (*Ут. въ О. И. и Д. Р.* 1868, II, 167).

Итакъ, предъ нами съ достаточною выпуклостью вырисовывается та рамка реакціоннаго въ католическомъ духѣ потока, въ которую вставлялся, въ эпоху наибольшаго напряженія своего, принципъ святоотеческаго ученія, т. е. отождествленіе ученія отцовъ церкви съ церковнымъ преданіемъ, та система церковнаго направленія, которая составляетъ естественную среду для принципа „отечества“. Это система чуждаго православію подавленія духовной самодѣтельности авторитетомъ власти, подавленія духовной свободы административнымъ произволомъ. Если мы спустимся съ простора открытаго моря церковной жизни, высшей церковной администраціи, въ заливы, озера и даже болотца дѣйствій отдѣльных, мѣстныхъ представителей церковной власти, проводящихъ тотъ же принципъ „отечества“—на мѣстахъ, въ провинціяхъ, въ частныхъ случаяхъ, то мы уже теперь имѣемъ право, даже при отсутствіи соответствующихъ документовъ, судить о руководящемъ ими мотивѣ. Когда начальникъ какой-нибудь духовной школы или пріѣзжій ревизоръ оглашаетъ классныя комнаты окрикомъ: „по отцамъ!“—то это всегда имѣетъ одинъ и тотъ же лейтъ-мотивъ: по отцамъ, т. е. по той святоотеческой системѣ (напр. аскетической), которая избрана изъ ряда другихъ вкусомъ руководителя, по тѣмъ святоотеческимъ мнѣніямъ, которыя нравятся ему или случайно ему извѣстны. „По отцамъ“ значитъ: выше всего личный вкусъ провозглашающаго этотъ

принципъ,—значить: нѣтъ мѣста самодовлѣющей богословской наукѣ и христіанской философіи.

Принципъ „отечества“ есть принципъ католичествующаго произвола, принципъ провинціальныхъ, уѣздныхъ папъ. Однако таковъ смыслъ этого принципа въ томъ случаѣ, если онъ провозглашается сверху. Но тотъ же самый принципъ становится принципомъ протестантствующаго произвола въ предѣлахъ православія, когда онъ выставляется снизу, практикуется самымъ богословомъ. Такая метаморфоза вполне возможна, потому что общимъ остается произволь, одинаково характеризующій какъ католицизмъ, такъ и протестантизмъ. У насъ принято думать, что протестантизмъ состоитъ собственно въ принципѣ писанія и имъ исчерпывается. Когда богословъ полагаетъ исходнымъ началомъ религіозной мысли слово Божіе, о немъ говорятъ: это протестантъ, это протестантская система. Вотъ одно изъ суевѣрій, крайне вредныхъ для религіозной мысли. Истина въ этомъ случаѣ, какъ это часто бываетъ, идетъ противъ очевидности. Какъ будто явное дѣло: протестантскій принципъ есть принципъ писанія, христіанскій принципъ; слѣловательно, православный богословъ, ставящій исходнымъ пунктомъ религіозной мысли исключительно слово Божіе, построющій *христіанскую* философію,—протестантствуетъ. На самомъ дѣлѣ это ложное сужденіе. Протестантскій принципъ не есть просто принципъ писанія, а принципъ писанія съ отверженіемъ церковно-догматическихъ границъ религіозной мысли, съ нарушеніемъ церковнаго единства: въ протестантствѣ духовная субъективность переходитъ изъ области духовнаго опыта въ область вѣрованій и здѣсь переступаетъ границу церковно-обязательнаго, христіанская свобода перерождается въ рачіоналистическій произволь, начало духовной личности, замѣняется индивидуализмомъ. Поэтому въ *предѣлахъ* церкви (православной), въ догматическихъ границахъ, построеніе системы религіозной мысли на основаніи одного писанія ни въ какомъ случаѣ не приведетъ къ протестантскимъ результатамъ, такъ что нѣтъ ни малѣйшихъ основаній по страху протестантскаго произвола, рачіоналистическаго индивидуализма, отречься отъ христіанской свободы. Чтобы принципъ писанія далъ въ результатъ протестантствующую мысль, для этого хри-

стіанннъ долженъ стать сектантомъ, отдѣлиться отъ церкви. Въ предѣлахъ же церкви, въ догматическихъ границахъ, богословствованіе по принципу писанія, по христіанско-субъективному принципу, не становится протестантствующимъ, потому что не дѣлается началомъ личнаго произвола въ сферѣ утвержденныхъ церковію вѣрованій. Въ самомъ существѣ принципа писанія, христіанскаго принципа, заключается свобода интимныхъ отношеній христіанина къ Отцу Небесному, свобода духовнаго опыта; но эта духовная свобода не имѣетъ ничего общаго съ свободой отъ догматовъ, съ оторванностью отъ церковнаго преданія, отъ церковнаго единства; она неотъемлема отъ христіанства и признается православною церковію. Даже болѣе того: духовная свобода, интимное постиженіе слова Божія, умѣщаясь въ предѣлахъ церковнаго единства, направляетъ энергію христіанской души въ сторону отъ протестантскаго, раціоналистическаго произвола. Безграничность духовнаго опыта, его сверхраціональность, дѣлаетъ психологически невозможнымъ протестантскій произволъ. Пониманіе духовной свободы въ церкви заставляетъ глубоко ощущать какое-то неблагородство, какую-то вульгарность въ сектанствѣ, въ раціонализирующемъ индивидуализмѣ, какое-то мѣщанство, провинциализмъ. По существу дѣла на путяхъ христіанской свободы протестантскій произволъ невозможенъ, онъ здѣсь не достигается, какъ ея предѣлъ, онъ не лежитъ на этомъ направленіи, и психологически немислимо, чтобы протестантствующій произволъ въ предѣлахъ церкви, въ догматическихъ границахъ, пошелъ путемъ христіанской свободы, духовной мистики, принципа писанія. Для протестантствующаго богословствованія въ предѣлахъ православія, для протестантствующей тенденціи въ церкви остается единственно возможнымъ путь святоотеческаго принципа. Если православный богословъ начнетъ дѣйствительно, а не мнимо, по ложному суду недомыслящихъ критиковъ, протестантствовать, то онъ, въ отличіе отъ сектантовъ и отщепенцевъ, протестантствующихъ по принципу писанія, неизбѣжно изберетъ путь святоотеческаго принципа богословствованія. Это тотъ же путь, которымъ идетъ у насъ католичествующая тенденція, съ тѣмъ различіемъ, что принципъ предлагается снизу, т. е. фактически

практикуется самимъ богословомъ, инициаторомъ въ его примѣненіи является самъ богословъ. Какъ нерѣшительная, провинціальная, въ предѣлахъ православія католическая тенденція доходитъ въ богословіи только до принципа святоотеческаго ученія, а не до идеи папской непогрѣшимости; такъ и робкая, или лукавая, или неосознающая, въ предѣлахъ православія протестантствующая тенденція останавливается въ богословіи на томъ же принципѣ святоотеческаго ученія. Протестантствующими среди православныхъ богослововъ и являются тѣ, которые исповѣдуютъ принципъ „отечества“. Это вѣрно, хотя и парадоксально. Вдумайтесь. Единого святоотеческаго ученія нѣтъ, а есть святоотеческія системы и мнѣнія, которыя выбираются богословомъ по своему произволу. Обычно у насъ считается неразрывною ассоціація священнаго писанія и личнаго разума: священное писаніе въ личномъ разумѣніи, и этой ассоціаціи противопоставляется, будто, объективное святоотеческое ученіе. Обычно представляется дѣло такъ, что ищущіе личнаго разумѣнія прибѣгаютъ къ писанію, а святоотеческое ученіе предохраняетъ отъ злоупотребленія личнымъ разумомъ. Но вѣдь это фальшивое и крайне лицемерное представленіе дѣла, и защищающіе его богословы должны выслушать обидно-элементарный урокъ отъ свѣтскаго писателя. Н. Н. Щеняевъ справедливо говоритъ такимъ богословамъ: „вѣдь и творенія св. отцовъ мы будемъ воспринимать тѣмъ же собственнымъ разумомъ, выводы изъ нихъ будемъ дѣлать тѣмъ же собственнымъ разумомъ. Почему же тотъ же разумъ такъ опасенъ при чтеніи евангелія и становится такимъ безвреднымъ при чтеніи святоотеческой литературы?“ Разница лишь та, что при чтеніи евангелія личное начало выступаетъ открыто, и тѣмъ предотвращается вырожденіе духовной свободы въ личный произволъ, а святоотеческій принципъ скрывается въ разгулъ произвола толкователей. Да, принципъ „отечества“ служитъ прикрытіемъ сознательнаго или безсознательнаго протестантствующаго произвола въ богословіи. Подъ именемъ церковнаго преданія, которое систематически подмѣняется святоотеческими мнѣніями, въ писаніи богословіи широко разливается протестантствующій произволъ. Если мы подъ этимъ угломъ зрѣнія переберемъ нашихъ богослововъ, то мы придемъ къ ужасающимъ выводамъ. Мнимый объективизмъ обна-

лѣть, и вотъ уже у насъ черное называютъ бѣлымъ и бѣлое чернымъ. Прот. Стеллецкій, изобличенный въ широкомъ плагиатѣ, такъ и оправдывается тѣмъ, что онъ „излагаетъ не свои собственныя субъективно-человѣческія воззрѣнія, а объективно раскрываемое божественное ученіе православной церкви на твердомъ основаніи божественныхъ первоисточниковъ“. Рецензентъ книги Стеллецкаго справедливо замѣчаетъ: „Если бы работа *объективиста* сводилась къ перепиискъ Новаго Завѣта, соборныхъ постановленій, съ этимъ можно бы согласиться. Но, вѣдь, о. Стеллецкій говоритъ и отъ себя, и отъ нѣмцевъ, и отъ русскихъ богослововъ. И это все—не *субъективно-человѣческія воззрѣнія*? А что же такое? Не *человѣческія*, значитъ, какія же? *Объективно-раскрываемое божественное ученіе*: точно и вѣско изрекаетъ о. Стеллецкій“ (см. *Церковь и Жизнь* ст. *Богословскій объективизмъ*). Рецензентъ добавляетъ: „Въ томъ-то и горе русской церкви, въ частности, русской богословской науки, что церковность, общецерковное сознаніе и дѣйствованіе замѣнены произволомъ личной воли“. Мы потеряли критерій церковнаго ученія, мы потеряли способность различать между законообязательнымъ въ вѣроученіи и личными мнѣніями. Чего, чего у насъ не выдавали, при посредствѣ святоотеческихъ цитатъ, за церковное ученіе! Наше богословіе есть сплошная фальсификація христіанскаго ученія, прикрываемая принципомъ „отечества“. Однако самымъ выразительнымъ образчикомъ протестантствующаго произвола по принципу святоотеческаго ученія служить у насъ богословствованіе славянофиловъ, богословствованіе Хомякова. Библию Хомяковъ считаетъ лишь выраженіемъ внутренняго содержанія церковной жизни, выраженіемъ той истины, для которой первоисточникомъ является церковь: она есть мысль церковной общины, ея внутренняя вѣра, она есть писаніе всей церкви. Для писанія нѣтъ предѣловъ, ибо всякое писаніе, которое церкви признаетъ своимъ, есть священное писаніе, такъ что возможно „еще священное писаніе“. По словамъ Самарина, писаніе и преданіе суть только два проявленія того живого откровенія, которое содержится въ церкви. Изъ духовныхъ богослововъ подобная мысль высказывается еп. Сильвестромъ. Для всего этого направленія богословской мысли наиболее характерны по своей рѣшительности тезисы Хомя-

кова, и на нихъ легче всего подмѣтить слабыя стороны его. Хомяковъ, по критическому замѣчанію прот. А. В. Горскаго, „смѣшиваетъ богодухновенныя писанія съ произведеніями собственно церковными“. Приговоръ столь же справедливый, сколь и безповоротный. Наибольше страннымъ въ ученіи Хомякова о церкви нужно признать то, что онъ позволяетъ себѣ говорить за церковь, не считая своимъ долгомъ справиться, какъ сама церковь смотритъ на писаніе: его ученіе о церкви поражаетъ крайнимъ догматизмомъ рѣчи. Добросовѣстное критическое изслѣдованіе показало бы, что церковь хранитъ слово Христа и посланія апостоловъ, а въ происхожденіи священнаго писанія указываетъ основаніе для его авторитета. Къ концепціи Хомякова, въ его смѣшеніи богодухновенныхъ писаній съ произведеніями церковными обнаруживается католическая тенденція,—тенденція католичествующаго произвола. Но такъ какъ до палы онъ не дошелъ, то церковный авторитетъ у него превращается въ личный, т. е. протестантскій произволь. Все изводя изъ понятія о церкви, онъ самое понятіе о церкви излагаетъ догматически; все покоря авторитету церковнаго учительства, онъ авторитетъ церкви покоряетъ своему личному разумѣнію: послѣднимъ истолкователемъ внутренняго содержанія церковной жизни оказывается А. С. Хомяковъ¹⁾. Эта сторона въ воззрѣніяхъ Хомякова, его протестантствованіе на видимомъ церковно-святоотеческомъ основаніи, проницательно подмѣчена умнымъ П. С. Казанскимъ. „Хомяковъ, писалъ Казанскій въ письмѣ къ А. К. Бахметевой, создалъ свое понятіе о церкви, и все раскольническія, даже ерети-

1) Самъ Хомяковъ признался въ своемъ протестантизмѣ въ одномъ изъ писемъ къ М. С. Мухановой. „Самъ я перечелъ свою брошюру и не могъ не сознаться, что впечатлѣніе, которое она должна производить на русскаго читателя, можетъ быть не совсѣмъ выгоднымъ для меня. Почему? Вотъ въ вопросъ, который вы во мнѣ возбудили. Нападеніе на протестанство въ обѣихъ книжечкахъ (т. е. въ двухъ изъ трехъ Пальмеровыхъ брошюръ) весьма сильно, и думаю даже едва-ли было когда-нибудь сильнѣе выражено, а впечатлѣніе имѣеть въ себѣ что-то протестантское. Мнѣ кажется причина та, что и у православнаго отняли не только папу, но и всякую замѣну папства (Синодъ ли, монахъ ли, или духовникъ, или что бы то ни было). Я выставилъ свободу не только какъ право, но еще какъ обязанность, и въ этомъ я считаю себя правымъ; не я но сказалъ ли слова о предѣлахъ свободы христіанской и въ этомъ себя подвергъ осужденію“ и т. д.

ческія мысли свои, наивно себя обманывая, прикрывать голосомъ церкви. Эта мнимая преданность церкви развязываетъ ему руки безъ всякаго уваженія относиться къ боговдохновеннымъ словамъ св. писанія, по своему перетолковывать таинства, малою горстью ума истеривать бездонное море тайнъ Божіихъ,—вотъ жизнь въ церкви; вѣрнѣе сказать, Хомяковъ представлялъ явленіе полнѣйшей свободы въ религиозномъ сознаніи. Но отнюдь это явленіе не единственное; ибо сколько мнѣ ни случалось встрѣчать свѣтскихъ учителей церкви, у всѣхъ у нихъ полнѣйшая свобода въ религиозномъ сознаніи. Всякій такъ рассуждаетъ о вѣрѣ, что церковнаго ученія и слѣдовъ нѣтъ. Но Хомяковъ зналъ догматы; онъ въ сущности далеко не отличался полнѣйшей свободой религиознаго сознанія. Онъ очевидно въ своихъ увлеченіяхъ самъ не понималъ, что прямо противорѣчитъ ученію церкви. Онъ изучалъ христіанское ученіе по тѣмъ же западнымъ книгамъ и на немъ отразилось вліяніе вмѣстѣ и католичества и протестантства. У перваго онъ заимствовалъ преданность церкви, а у втораго свободомысліе неуваженіе къ церкви на дѣлѣ. Онъ упрекалъ англичанъ, что они отъ папизма не могутъ отдѣлаться; то же и съ нимъ было. Онъ невольно надыхался атмосферою своихъ противниковъ. Сдѣлавъ этотъ винигретъ изъ двухъ исповѣданій Запада, безсознательно для себя самого онъ называлъ его православіемъ. Это не острота, а дѣйствительная характеристика Хомякова. Только изъ католичества онъ могъ заимствовать то благоговѣніе къ церкви, которымъ проникнуты всѣ его сочиненія; только изъ католичества онъ могъ заимствовать то мнѣніе о священномъ писаніи, что оно имѣетъ значеніе только отъ голоса церкви, что оно не такъ свято и непреложно, какъ ученіе церкви. Только католики, отодвинувъ въ сторону священное писаніе, не сказали, что оно неважно, что буква его не обязательна; они умолчали о семъ. Этотъ пропускъ ихъ ученія Хомяковъ восполнилъ изъ лютеранства и притомъ въ крайнихъ его развитіяхъ. Противъ Бунзена онъ возражаетъ не за то, что Бунзень писаніе священное разсматриваетъ какъ простое произведеніе ума челоувѣческаго; въ этомъ Хомяковъ соглашается съ нимъ, а за то, что не такъ понимаетъ и толкуетъ нѣкоторыя мѣста, чѣмъ какъ понимаетъ ихъ Хомяковъ. Такое ученіе, такой

взглядъ не православны; думаю, что эти слабыя стороны не могли укрыться отъ западныхъ. Но намъ православнымъ ясны заблужденія его“.

Принципъ „отечества“, проводимый сверху, есть принципъ провинціального католичества,—проводимый снизу, онъ есть принципъ замаскированного протестантства, всегда онъ принципъ произвола. Откровенно ставилъ святоотеческое ученіе выше слова Божія Леонтьевъ. Изъ самаго послѣдняго времени эффектнымъ образчикомъ лукаваго примѣненія принципа отечества является книга свящ. Флоренскаго *Столпъ и утвержденіе истины*. И въ заглавіи книги, и въ ея текстѣ авторъ афинируетъ церковно-святоотеческіе источники, но книга его въ своемъ содержаніи не имѣетъ ни одной черты *христіанской* философіи: это не что иное, какъ спиритическая философія. Подъ флагомъ церковно-отеческимъ онъ излагаетъ лишь *свою* философію. „У Флоренскаго, по справедливому наблюденію его рецензента, архим. Никанора,—все дѣло сводится къ личному усмотрѣнію въ дѣлѣ выбора даже и отцовъ“, такъ что „вышнее совпаденіе его съ буквой отдѣльныхъ мѣстъ или произведеній литургической и патристической письменности церковной, пропущенныхъ сквозь призму личнаго ихъ пониманія или истолкованія напимъ авторомъ—едва-ли гарантируетъ доброкачественность богословствованія о. Флоренскаго“...

Все наше изслѣдованіе о преданіи имѣетъ ближайшее отношеніе къ вопросу о бытіи богословія, какъ науки и какъ философіи, ибо „отеческій“ принципъ грозитъ самому существованію богословія. Мы останавливаемъ свое вниманіе на особенномъ значеніи этого принципа для содержанія богословской науки, точнѣе сказать, христіанской философіи, для ея національной самобытности: мы возвращаемся къ основной темѣ нашего трактата.

„Отеческій“ принципъ богословія неконн играетъ роль врага народженія и расцвѣта русской религіозно-богословской мысли. Онъ не даетъ мѣста самой возможности русско-національнаго творчества въ богословіи.

„Отеческое“ богословіе есть богословіе греческое, и принципъ „отеческаго“ богословія увѣковѣчиваетъ національно-греческіе приемы христіанской мысли, христіанскаго міровоз-

зрѣнія, національно-эллиническую религіозную философію ¹⁾. Вопросъ о принципѣ „отечества“ и есть вопросъ о греческомъ типѣ христіанскаго міросозерцанія, о его притязаніяхъ на универсальное и всеобъемлющее значеніе и о правѣ русскаго народа на самобытную христіанскую философію. Положительное рѣшеніе вопроса о святоотеческомъ преданіи означаетъ, что рядомъ съ греческимъ типомъ христіанской философіи нѣтъ мѣста другимъ типамъ, въ частности, русскому типу религіозной мысли; напротивъ, отрицательное отношеніе къ принципу „отечества“ открываетъ путь для русско-національнаго творчества въ богословіи, для свободы русской религіозной мысли. И здѣсь все дѣло въ различіи между преданіемъ вселенской церкви и святоотеческимъ преданіемъ. Церковно-вселенское преданіе не принадлежитъ одному какому-либо народу, оно есть достояніе всѣхъ народовъ; тогда какъ святоотеческая традиція, составляясь изъ системъ и мнѣній, есть традиція національная. Въ исторической дѣйствительности святоотеческая традиція есть сокровищница греческихъ богослововъ, и принципъ „отечества“ конкретно есть догматизированіе, или увѣковѣченіе греческаго типа христіанской мысли. Такъ какъ греческая традиція нигдѣ не встрѣтила такой благопріятной почвы, какъ въ Россіи, гдѣ въ теченіе долгихъ вѣковъ богословствованіе состояло въ повтореніи греческой письменности, безъ малѣйшихъ слѣдовъ критики и свободныхъ обнаруженій собственной души, то принципъ „отеческаго“ богословія, какъ собственно принципъ греческой традиціи, получилъ свое полное раскрытіе въ отношеніи греческой традиціи къ русскому народу. И обратно: ни для какого другого народа вопросъ объ „отеческомъ“ принципѣ не принимаетъ столь острой формы вопроса о національномъ религіозно-философскомъ творествѣ, какъ для насъ.

Греки отожествляли свое національное дѣло, свою національную христіанско-философскую мысль съ церковнымъ преданіемъ. „Греческая Византійско-Константинопольская церковь имѣетъ величайшія заслуги, что преемственно сохранила православіе во всей тишичности и снасла его отъ

¹⁾ Струвицковъ *Втра, какъ увѣренность*: „Какъ на Ветхомъ Заветѣ лежатъ печать еврейства, такъ Православіе и по сей часъ носитъ на своей оболочкѣ неотразимый отпечатокъ дивнаго эллискаго гения“.

уничтоженія и поглощенія. Ей мы обязаны, что среди тяжелейшихъ и страшныхъ историческихъ превратностей православіе не погибло подъ гнетомъ мусульманства и не поддалось напору инославной пропаганды—особенно со стороны католичества, издавна и усилленно стремящагося къ полному владычеству на Востокѣ. Греческій націонализмъ исторически слился съ православіемъ и ограждалъ его самымъ своимъ самосохраненіемъ, въ свою очередь находя въ немъ духовный базисъ для своей самобытности. Православіе и эллинизмъ объединились въ тѣсной зависимости, почему первое стало квалифицироваться вторымъ. И христіанскій эллинизмъ осуществлялъ и развивалъ этотъ союзъ именно въ націоналистическомъ духѣ. Религіозный моментъ являлся факторомъ національныхъ стремленій, соподчинялся имъ и вовсе не у однихъ фапаріотовъ обращался на служеніе пан-эллинистическихъ мечтаній. Послѣднія глубоко вплетались въ религіозно-православную стихію и сообщали ей свой колоритъ, надѣливъ достоинствомъ и правами „этнарха“ для всѣхъ христіанскихъ народовъ Востока именно византійскаго патріарха, который почитался живымъ и одушевленнымъ образомъ Христа (Матѳей Властарь XIV вѣка въ „Синтагмѣ“). Въ результатъ получалось, что все духовно-христіанское прервосходство принадлежитъ эллинизму и можетъ другими лишь вторично восприниматься отъ него. Для православія это значило, что оно всецѣло содержится въ эллинизмѣ и имъ распредѣляется подъ его господствомъ и контролемъ. Въ этомъ отношеніи просвѣщенный Григорій Византійскій (*Βυζαντιος* или Византійскій, по мѣсту рожденія въ Константинополѣ, съ 1860 г. митрополитъ Хіосскій, † Ираклійскимъ съ 1888 г.) категорически свидѣтельствовалъ, что „миссія эллинизма—божественная и всемірная“. Отсюда ископныя и непрекращающіяся пригизанія на исключительное верховенство въ православіи собственно эллинизма, какъ его обладателя и раздаятеля. По словамъ перваго отвѣта (отъ мая 1576 г.) Тюбингенскимъ богословамъ Константинопольскаго патріарха Іереміи II († 1595), говорившаго въ качествѣ „преемника (*διαδοχος*) Христа“ (введеніе), — греческая „святая церковь есть мать церквей, и, по благодати Божіей, первенствуетъ въ знаніи, неукоризненно хвалится чистотою апостольскихъ и отеческихъ постановленій, и, будучи нова,

стара по православію и поставлена во главу“, почему „и всякая христіанская церковь должна священнодѣйствовать литургію такъ же, какъ и она“. церковь Греческо-Константинопольская (глава 13 sub fin.). Въ Константинополѣ всегда обнаруживали тенденцію къ церковному абсолютизму въ православіи и вовсе не благоволили развитію національно-автономныхъ церквей, не легко признавая ихъ даже при іерархическомъ равенствѣ“ (Н. Н. Глубоковскій *Правословіе по его существу*). Въ частности и въ особенности притязанія эллинизма обнаруживались въ отношеніи его къ русской церкви и именно въ области просвѣщенія. Самоупіишемъ эллинизма было проникнуто все то фактическое господство греческой традиціи, которымъ характеризовалось наше старинное начетничество. Братья Лихуды въ своемъ сочиненіи *Ажось* писали: „Всегда свѣтъ быша грецы и будутъ даже до скончанія вѣка; и отъ грекъ свѣтъ пріяна и пріемлють и вси языки или писано или не писано, или отъ трудовъ и списаній греческихъ, или изъ устъ отъ ученія ихъ како либо (или есть) отъ нихъ, и чрезъ нихъ видятъ шиии языцы: вси философы греци, вси богослови греци; непослѣдующи же симъ, не смысленни и не наказанни и буи, и сего ради рече и сія: всякъ не еллинъ варварь. Еллинскимъ діалектомъ написанася наученія (хитрости) божественная писанія и прочая святыхъ отецъ, и подобательно есть всемъ, опасно и искренно хотящимъ вѣдѣти, и искреннее намѣреніе и разумъ божественныхъ писаній отецъ вѣдѣти добръ еллинскій діалектъ, иначе всеу туждаются и конецъ всехъ—погребени лежатъ во мрацѣ и дымной пещерѣ невѣднія, и свѣтъ никогда имуть видѣти востока. Такожде и не вѣдѣи извѣстно еллинскій діалектъ, ниже славянскій діалектъ вѣсть, ниже позвати можетъ искреннюю мысль и разумъ божественныхъ писаній и отецъ, на славянскій діалектъ претолковающихъ“ (см. и П. Ф. Каптеревъ *Сношенія іерусалимскаго патріарха Досея съ русскимъ правительствомъ* стр. 142).

Навстрѣчу этимъ притязаніямъ эллинизма шло наше исконное самоуниженіе, самооплеваніе. И если въ фактической преданности греческой традиціи не всегда ясно сознавался принципъ „отечества“, какъ собственно типъ національно-эллиническаго релігіознаго мышленія, по смѣшенію

греческаго настѣдства съ вселенской истиной, то при благопріятныхъ условіяхъ не было недостатка и въ такомъ признаніи принципа, и это даже въ наши дни, какъ въ этомъ убѣждаемся изъ статьи архіеп. Антонія (Храповицкаго) *Чей долженъ быть Константинополь (Пастырѣ и паства 1916)*. „Такъ неужели, спрашиваетъ этотъ богословъ, намъ нужно грековъ, чтобы понять свое православіе? Да, отвѣчаетъ онъ, непременно нужно! Православіе многіе изъ насъ вмѣщаютъ въ своемъ сердцѣ лучше грековъ, но вмѣщаютъ его, какъ молитву, какъ подвиги смиренія и милосердія, какъ устроеніе благолѣпія церковнаго, а православнаго сознанія, выраженнаго въ ясныхъ опредѣленіяхъ въ противовѣсъ заблужденіямъ запада, — православною гражданственностію, согласованнымъ съ неповрежденнымъ пониманіемъ христіанства, у насъ нѣтъ въ русскомъ обществѣ и почти нѣтъ въ русскихъ академіяхъ. Мы хорошіе христіане, но мы не философы, а чтобы противопоставить свое чужому, воровски вошедшему въ нашу жизнь, нужно не только тепло чувствовать, но и ясно мыслить и точно выражаться. Греки умѣютъ это дѣлать. Возьмите ихъ даже современные толкованія св. писанія (П. Авѣима Цадоса и Авѣима Іерусалимскаго): вы здѣсь видите творчество религіозной мысли, какъ у древнихъ отцевъ, а въ толкованіяхъ русскихъ либо средневѣковую схоластику, либо плагиаты съ бездарныхъ, безъидейныхъ нѣмецкихъ диссертаций, гдѣ говорится о шрифтѣ, и различеніяхъ—и никогда о религіозномъ смыслѣ Божіихъ рѣчей“ (ср. т. II-й стр. 35).

Я протестую противъ этой *лицемѣрной* мысли преосв. Антонія, который наспеціализировался на оплеваніи русскихъ богослововъ. Русское богословіе уже теперь не ниже греческаго, включая сюда святоотеческое, оно лишь другого типа. У насъ уже есть *своя* духовная философія, *свое* христіанское міропониманіе ¹⁾. Если мѣрять нашу богословскую мысль по масштабу греческаго богословствованія, — да, наше богословіе окажется ниже греческаго, такъ же, какъ и греческое богословствованіе окажется ничтожнымъ по типу русской религіозной мысли. Summum siquae. Намъ нѣтъ

¹⁾ Какъ потребно теперь осознаніе русской религіозной идеи, и какъ я горю желаніемъ издать навозможно скорѣе свою работу о русской богословской наукѣ!

нужды забывать тѣхъ услугъ, которыя греческій геній, греческая философія оказали „задачѣ православнаго выраженія христіанской истины“, нѣтъ нужды забывать „о подвигѣ греческаго народа“, о подвигѣ его національнаго самоотреченія въ покорности вселенской истинѣ (см. *О. хр.* т. III). Мы лишь не смѣиваемъ вселенской догматической мысли съ національно-греческой концепціей христіанства, и полагаемъ, что національно-греческая концепція христіанства есть одинъ изъ типовъ религіозной мысли, тогда какъ другіе народы имѣютъ право каждый на свою христіанскую философію, и русскій народъ призванъ сказать свое слово. Никто не смѣетъ преградить намъ доступъ къ первоисточнику христіанской истины и къ саомытному пониманію ея. Проповѣдь русскаго самоуниженія предъ греческой традиціей я считаю *позоромъ* для русскаго дѣла. Я присоединяюсь къ Ивану Грозному, который сказалъ Поссевину: „на грековъ намъ не указывай: они для насъ не евангеліе. Мы вѣру держимъ истинную христіанскую, а не греческую“. Что у Ивана Грознаго сорвалось съ языка въ пылу полемики, то пужно выставить сознательнымъ началомъ богословствованія. Всѣ народы призваны къ сотрудничеству на нивѣ Христовой, и время уже намъ стряхнуть съ себя исконное греческое иго, потребовать своего почетнаго мѣста за духовной трапезой Христа. И современные богословы имѣютъ право на существованіе рядомъ съ св. отцами. Вѣдь и „св. отцы для своего времени были только богословами-мыслителями. Исторія показала ихъ удѣльный вѣсъ, и, несомнѣнно, ихъ нельзя теперь ставить наравнѣ съ современнымъ намъ богословомъ: церковь приняла отцовъ, какъ вѣрныхъ выразителей своего ученія, опиралась на нихъ въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ. Но для будущаго и среди нашихъ современниковъ могутъ оказаться святые отцы. Наравнѣ съ отцами и имъ принадлежитъ право свободной мысли“.

Въ какомъ содержаніи, въ какой концепціи христіанства сказался греческій духъ, это общеизвѣстно. Греческій геній проявилъ себя въ христіанской философіи и интеллектуализмъ въ его крайней формѣ, именно—*гностицизмомъ*, который вмѣстѣ съ магіей образуетъ главный составъ мистицизма и который неизбѣжно сопровождается *аскетизмомъ*: греческое богословствованіе характерн-

зается аскетическимъ гностицизмомъ и гностическимъ аскетизмомъ. Свой интеллектуализмъ и гностицизмъ греческое христіанское богословствованіе наследовало отъ античной философіи. Зависимость св. отцовъ и учителей церкви отъ греческой философіи, особенно, отъ Платона и Плотина—общепризнанный фактъ: если бы мы стали его доказывать, то мы ломились бы въ открытую дверь. Всѣ изслѣдованія нашихъ богослововъ, имѣющія научную цѣнность—патрологическія, церковно-историческія и философско-историческія полны указаній на платонизмъ и неоплатонизмъ святоотеческаго богословія: Болотова, Меліоранскаго, Снасскаго, Бриллиантова, Несмѣлова, Попова, Мартынова, Зарина, Остроумова и др. Общій характеръ вліянія языческой религіозной мысли на христіанское богословіе, въ предѣльной формѣ этого вліянія, проф. Несмѣловъ изображаетъ вѣрными чертами. „Языческіе поборники апостольской проповѣди думали, что одна только душа получаетъ спасеніе, тогда какъ тѣло по природѣ тлѣнно, и что для спасенія внутренняго человѣка достаточно только *познанія неизреченнаго величія*, т. е. познанія полноты божественнаго бытія, какъ истинной цѣли разумныхъ человѣческихъ душъ. Поэтому вся сущность христіанской религіи у нихъ естественно сводилась къ плейной сущности всякой философской доктрины—къ достовѣрному познанію вѣчной тайны бытія. Вѣруя слову апостольскому, что въ христіанствѣ открыта людямъ Божія премудрость, тайная, сокровенная, о которой никто еще въ мірѣ не вѣдалъ, они дѣятельно устремились отыскивать эту Божію премудрость и, путемъ перетолкованія апостольскихъ ученій, создали такія фантастическія доктрины, въ которыхъ одно лишь упоминаніе имени Христа съ именами Его апостоловъ можетъ указать собою на историческое происхожденіе ихъ въ періодъ существованія христіанства“. Въ томъ же гностическомъ направленіи, сдержанномъ правилѣ вѣры, работала и ортодоксальная богословская мысль. Проф. Бриллиантовъ пишетъ объ интеллектуализмѣ восточнаго богословія, особенно Діонисія Ареопагита, Григорія Нисскаго и Максима Исповѣдника. „Фактъ преобладанія въ церковной жизни востока теоретическихъ интересовъ общезвѣстель. Склонность и способность къ научно теоретическому изслѣдованію истины представители восточнаго богословія уна-

слѣдовали еще отъ дохристіанскаго эллинскаго міра, получивъ отъ него богатое литературное наслѣдство и имѣя за собою цѣлый рядъ мыслителей классической древности; полученное ими наслѣдство не было для нихъ чуждымъ, но было собственнымъ роднымъ достояніемъ. И въ христіанствѣ, не оставляя въ совершенномъ пренебреженіи практической стороны, грекъ преимущественно вниманіе обращалъ востанки на его теоретическую сторону. Теоретическій характеръ востока нашелъ выраженіе и въ методѣ, и содержаніи восточнаго богословія. Въ восточномъ богословіи отношеніе человѣка къ Откровенію представляется какъ отношеніе ума созерцающаго, или воспринимаящаго существующую объективно истину и полагающаго ее въ основаніе своихъ выводовъ, какъ нечто само въ себѣ достовѣрное. Умъ (*νοῦς*), способность созерцающаго, по греческому воззрѣнію, есть главная способность человѣка и употребляется для выраженія понятія духа. По своему содержанію восточное богословіе хотеть быть прежде всего развитіемъ данныхъ, заключающихся въ Откровеніи, чрезъ примѣненіе къ нимъ логическихъ операций ума, а не рефлексією надъ опытомъ собственной жизни и дѣятельности человѣка. Дѣлая исходнымъ пунктомъ Бога и Его откровеніе, при невозможности для человѣческаго ума объять откровенную истину во всей полнотѣ, восточные богословы естественно начинаютъ при уясненіи понятія о Богѣ съ самыхъ абстрактныхъ опредѣленій, опираясь на результаты греческой философіи (александрійская школа и платонизмъ), чтобы потомъ уже, по мѣрѣ раскрытія богооткровеннаго ученія, наполнить ихъ болѣе опредѣленнымъ содержаніемъ (Иустинъ философъ, Климентъ Алекс., Оригенъ). Абстрактныя опредѣленія продолжаютъ существовать и въ позднѣйшее время. Сочиненія, извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, являются по своему содержанію дѣйствительнымъ осуществленіемъ теоретическихъ стремленій восточной мысли въ области богословія, можно сказать, единственнымъ по своей характерности даже въ обширной богословской литературѣ востока. Они представляютъ попытку приложенія къ даннымъ христіанскаго Откровенія, и именно — прежде всего въ ученіи о Богѣ, приѣмовъ отвлеченнаго философскаго мышленія, стремящагося стать на самую высокую ступень абстракціи, какой

философская мысль грековъ успѣла достигнуть въ послѣдній періодъ своего развитія въ неоплатонизмъ и такая возможна только для ума, вышедшаго изъ неоплатонической школы. У св. Григорія Нисскаго встрѣчаемъ характерное ученіе объ умѣ, какъ центрѣ и сущности человѣческаго существа, опредѣляющее дальнѣйшія подробности антропологій этого отца, причѣмъ проводимый взглядъ на человѣка не былъ взглядомъ только Григорія и даже вообще восточныхъ отцовъ и учителей, а всего греческаго востока. Св. Максимъ Исповѣдникъ, всецѣло утверждаясь на воззрѣніяхъ Діонисія и исходя изъ нихъ, какъ изъ основанія, принимаетъ въ то же время и антропологию св. Григорія и стремится обнять въ цѣльномъ философско-богословскомъ міровоззрѣніи результаты предшествующей пятивѣковой работы мысли въ области богословія¹⁾. По словамъ проф. Зарина, религіозное значеніе сердца „въ святоотеческой литературѣ — въ отличіе отъ св. писанія—часто ограничивается, а иногда

¹⁾ Интеллектуализмъ св. Максима Исповѣдника явственно проступаетъ въ изложеніи его системы у С. Л. Епифановича *Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе*: св. Максимъ грѣхъ полагаетъ въ невѣдѣніи (62), а спасеніе въ сообщеніи человѣку истиннаго вѣдѣнія (72), которымъ дается вкушеніе бытія божественнаго (103); аскетика у св. Максима распадается на три ступени: низшая ступень—дѣланіе, средняя—созерцаніе и высшая—богословіе, т. е. неизреченное познаніе Бога въ экстазѣ, которое и составляетъ высшую цѣль жизни (92—109). Въ общемъ: „въ полномъ согласіи съ мистико-идеалистическимъ настроеніемъ своего духа пр. отецъ въ богословіи апофатическое познаніе Бога (тайственное богословіе) предпочитаетъ катафатическому, въ онтологіи все бытіе разрѣшаетъ въ идеи, въ аскетикѣ на первый планъ выдвигаетъ задачи одухотворенія человѣка и духовнаго *υπερβολα*, познанія идей (*λογος*). Такъ вездѣ и во всемъ духовное, идеальное, тайственное, рѣшительно и безповоротливо предпочитается всему плотскому, реальному, видимому“ (112—113). Проф. Епифановичъ вполне одобряетъ мистическую систему св. Максима (113—114). Средство этой системы съ неоплатонизмомъ проф. Епифановичъ признаетъ. «У св. Максима весьма много точекъ соприкосновенія съ неоплатониками. И языкъ, и диалектическая техника, и метафизическое ученіе о *λογος*, о духовности и безсмертіи души, и, наконецъ, даже схема философской системы, съ ея основными моментами—ученіемъ о Первоначалѣ, происхожденіи изъ Него тварнаго бытія и обратномъ возвращеніи къ Нему чрезъ аскетическое отрѣшеніе отъ сущаго и премысленное сліяніе съ Нимъ—все это схоже у пр. Максима съ неоплатониками» (132). Но значеніе этого средства, будто, ослабляется тѣмъ, что неоплатоническія вліянія на св. Максима шли чрезъ посредство Діонисія Ареопагита.

прямо затѣняется значеніемъ разума, который нерѣдко получаетъ первенствующее, главенствующее значеніе, тогда какъ сердце, вслѣдствіе этого, естественно отступаетъ уже на второй планъ и само подчиняется разуму. Данная особенность святоотеческой психологіи несомнѣнно обязана вліянію психологическихъ воззрѣній, возросшихъ и развившихся на почвѣ греческой философіи“. Проф. Поповъ о св. Аѳанасіи александрійскомъ пишетъ: „всѣ отличительныя особенности ученія св. Аѳанасія о спасеніи сводятся къ вліянію платонизма и удобно объясняются отсюда“. Проф. Четвериковъ высказываетъ общее наблюденіе: „христіанскіе писатели, у которыхъ философія беретъ перевѣсъ надъ ихъ непосредственной вѣрой, воспринятой изъ св. писанія и св. преданія, оказываются въ ученіи о личности и внутренней личной жизни Бога подъ вліяніемъ греческихъ философскихъ системъ того времени. Самы церковные писатели не замѣчали всѣхъ неблагопріятныхъ послѣдствій своихъ заимствованій“.

Святоотеческое ученіе — мы имѣемъ твердыя основанія сказать это—есть сплошной гностицизмъ, греческій гностицизмъ. Гностицизмъ существенно связанъ съ аскетизмомъ (ср. проф. Болотова *Лекціи*), который и входитъ въ основной составъ святоотеческаго ученія. Заимствованная у греческаго язычества времени его упадка, при широкомъ вліяніи восточныхъ ученій, аскетическая тенденція въ византизмѣ достигла крайней степени развитія. Византизмъ—это аскетическая система жизни; византийская литература—специфически аскетическая литература...

Гностицизмъ и аскетизмъ—вотъ что подарила намъ греческая традиція. Въ этомъ фактѣ лежитъ объясненіе того, почему вопросъ о преданіи имѣетъ для насъ общекультурный интересъ: святоотеческая литература была проводникомъ въ нашу культуру чужого, національно-греческаго, упадочнаго, гностико-аскетическаго міросозерцанія и жизнепониманія. Въ значеніи гностицизма и аскетизма—центръ тяжести вопроса о принципѣ „отечества“ въ богословіи. Гностицизмъ и аскетизмъ—заклятые враги русскаго гевія. Гностицизмъ и аскетизмъ враждебны намъ и въ томъ смыслѣ, что они глубочайше и органически несродны русской душѣ. Они враги наши и потому, что они давили и калѣчили душу нашего народа въ теченіе многихъ столѣтій. Грече-

скій гностицизмъ сковывалъ русскую религіозную мысль, душилъ наше богословское творчество, не давалъ взойти нашей собственной философіи сердца, сушилъ ея корни, сжигалъ ея ростки. Византійскій аскетизмъ отравилъ нашу волю и исказилъ всю нашу исторію.

Борьба съ гностико-аскетическимъ міросозерцаніемъ— наша очередная духовная задача неизмѣримой важности. И если отрицательный путь идетъ отъ преодоленія гностико-аскетическаго богословія къ расцвѣту духовнаго типа религіозной мысли, нашей родной духовной философіи: то положительный путь разработкіи духовной философіи ведетъ и къ нашему полному освобожденію. Самобытная духовно-мистическая и жизненная философія—основной факторъ нашего національнаго возрожденія.

М. Тартевъ.
