

449 -

89. = 192 к.
50 к.

бр. 92 к.



Ф 32-1006

Введение въ богословіе, Теофана Прокоповича.

(Матеріалы для исторіи православнаго богословія въ Россіи).

«Profecto neminem, nisi quis aut tardiore ingenio fuerit aut, ignarus artis osor, affectu praepeditam habuerit mentem, fore existimamus, qui, praetermissis in numeris nitidissimi ingenii monumentis, harum licubrationum, quibus summam gloriam atque immortale nomen doctissimus Auctor sibi comparavit, vel aliquot pagellis evolutis, praeclare de iis non sentiat».

(Слова издателя богословія Теофана, въ посвященіи сенатору Теплому).

Что сдѣлано для изученія личности Теофана Прокоповича вообще. Что сдѣлано, въ частности, для изученія его богословія, и что остается еще сдѣлать въ этомъ отношеніи. Задача настоящаго изслѣдованія.

Теофанъ Прокоповичъ такая богатая личность, что для изученія ея, по справедливому замѣчанію одного современнаго писателя, не достанетъ цѣлой жизни человѣка. Это не только потому, что дѣятельность его была чрезвычайно многостороння ¹⁾, но и потому, что слишкомъ разнородны и разнообразны были тѣ условія и влія-

¹⁾ Эта многосторонность, какъ легко убѣдиться всякому, знакомому съ изслѣдованіемъ г. Чистовича, не исчерпывается извѣстными похвальными стихами въ честь Теофана Прокоповича, напечатанными въ «Ученыхъ Вѣдомостяхъ» 1777:

«Великаго Петра дѣлѣ славныхъ проповѣдникъ,
Вплѣтствомъ Златоустъ, музѣ чистыхъ собесѣдникъ,
Историкъ, богословъ, мудрецъ россійскихъ странъ,
Таковъ былъ пастырь стадъ словесныхъ Теофанъ».

(Евгенія Словарь историч. 1827 г. 2, 323).

нія, среди которыхъ онъ выросъ, воспитался и дѣйствовалъ. Нельзя пожаловаться на то, будто въ русской литературѣ не много сдѣлано для изученія этой личности съ разныхъ сторонъ въ связи съ ея временемъ. Не говоря ужъ о множествѣ статей (въ разныхъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ), принадлежащихъ перу гг. Пѣвницкаго, Смирнова, Дудышкина, Сухомлинова и прочихъ, которыхъ трудно и перечестъ одни новѣйшія изслѣдованія гг. Устрялова, Соловьева, Пекарскаго, Чистовича — представляютъ такую громаду матеріала, съ которой весьма нелегко справиться. Тѣмъ не менѣе въ личности Теофана Прокоповича все еще остается много малоизслѣдованнаго, едва затронутаго. Такова между прочимъ его дѣятельность, какъ богослова-догматика.

Благодаря трудамъ преосвященныхъ Евгенія ¹⁾, Макарія ²⁾, Филарета ³⁾, и гг. Самарина ⁴⁾, Смирнова ⁵⁾ и Чистовича ⁶⁾, мы имѣемъ библиографическія свѣдѣнія о его богословскихъ сочиненіяхъ, имѣемъ указаніе на ихъ источники, общую характеристику ихъ направленія, метода, значенія ихъ для современниковъ, а также отношенія къ предшествующимъ и послѣдующимъ догматико-богословскимъ трудамъ. Положительные результаты этихъ изслѣдованій догматико-богословской дѣятельности Теофана приблизительно можно выразить въ слѣдующемъ: а) Теофанъ Прокоповичъ есть отецъ систематическаго

¹⁾ Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина. СПб. 1827 г. изд. 2, томъ II стр. 295—327.

²⁾ Исторія Кіевской духовной академіи М. Булгакова. СПб. 1843 г. стр. 136—143 и въ другихъ мѣстахъ.—Православное догм. богословіе. СПб. 1868 г. т. I стр. 57—64.

³⁾ Исторія русской церкви, т. V, стр. 47—53.—Обзоръ русской духовной литературы. Черниговъ. 1863. Т. II, стр. 2—6 и другія.

⁴⁾ Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ, какъ проповѣдники. Москва, 1844 г.—Во 2-мъ т. сочинен. Хомякова. Прага 1867 г., предисл. XXXV—XXXVII.

⁵⁾ Исторія Троицкой семинаріи, въ Прибавл. къ твор. св. Отецъ ч. 20-я 1861 г. стр. 534—542 и ч. 21-я.—Исторія Славяно-греко-латинской академіи, въ Прибавл. къ твор. св. отецъ части 10, 12 и 13-я.

⁶⁾ Исторія С.Петербургской духовной академіи. СПб. 1857 г. стр. 78, 113, 273 и другія.—Дѣло о Теофанѣ еретикѣ, въ Чт. Моск. общ. истор. и древностей 1862 г. кн. 1-я.—Рѣшидовское дѣло. СПб. 1861 г.—Теофанъ Прокоповичъ и его время. СПб. 1868 г.

богословія (въ Россіи), которое онъ первый у насъ отдѣлилъ отъ нравственнаго. Ибо въ тѣхъ богословскихъ трактатахъ, которые были читаны въ кievской академіи до него, нѣтъ внутренней связи, необходимой для системы (что впрочемъ не доказано), равно какъ нѣтъ системы и въ трактатахъ, читанныхъ въ кievской и московской академіяхъ послѣ него до половины XVIII-го столѣтія. Въ 1751 г. Георгій Конисскій въ Кіевѣ и Аванасій Волоховскій въ Москвѣ стали читать догматическое богословіе по системѣ Теофана, съ нѣкоторыми впрочемъ измѣненіями. Въ 1759 г., по почину кievскаго митрополита Арсенія Могилянскаго, по совѣту его съ ректоромъ академіи Давидомъ Напцинскимъ, рѣшено впередъ читать догматическое богословіе по одному учебнику Теофана. Его то сокращали, то пополняли, и обрабатывали по собственнымъ соображеніямъ. Съ 1770 г. стали издавать догматическое богословіе Теофана отдѣльными трактатами. Съ 1778 г. сокращенное богословіе Теофана стало учебною книгою въ главной (александро-невской) семинаріи, а съ 1797 г. въ александровской, впоследствии (съ 1809 г.) с.-петербургской, академіи, въ соображеніи Иринея Фальковскаго. Хотя по словамъ „Исторіи петербургской духовной академіи (стр. 273. Сравни. Богослов. Макар. т. I стр. 61), со времени Григорія Постникова и Филарета Дроздова (около 1815 г.) богословіе получаетъ новый видъ, новыя основанія и новое расчлененіе, однако „Compendium“ Иринея Фальковскаго еще въ 1827 г. имѣлъ новое изданіе, а это служитъ признакомъ, что на эту книгу былъ запросъ въ семинаріяхъ. Если принять во вниманіе, что другія системы, появившіяся со второй половины XVIII-го вѣка, каковы Іакинфа Карпинскаго, Сильвестра Лебединскаго, Макарія Волчанскаго, Теофилакта Горскаго, Платона Левшина и другихъ ¹⁾, представляютъ или незна-

¹⁾ Свѣдѣнія объ нихъ въ „Прав. догм. богословіи Макарія“ I т. стр. 60. 61, въ „Словарѣ“ Евгенія и „Обзорѣ“ Филарета въ подлежащихъ мѣстахъ. Изъ этихъ системъ у меня были подъ рукою системы Сильвестра и Волчанскаго. Первая ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ системы Ѳ. Прокоповича. Во второй замѣчается дальнѣйшее развитіе нѣкоторыхъ пунктовъ Теофановой системы

чительное уклонение от богословско-догматической системы Теофана Прокоповича, или дальнейшее¹ ее развитие, то можно сказать, что догматическое богословие Теофана Прокоповича есть богословие почти всего XVIII-го вѣка и первой четверти XIX-го, или, по крайней мѣрѣ, это догматическая система цѣлой богословской школы, преобладавшей въ Россіи въ указанное время. Къ тому же заключенію приводитъ и исторія постепенной обработки системы, извѣстной подъ именемъ Теофана. — 6) Теофанъ не окончилъ самъ всей системы. Онъ написалъ, или точнѣе, составилъ только слѣдующіе трактаты: 1) о Священномъ Писаніи (*De Sacra Scriptura*), 2) о Богѣ единомъ (*De Deo uno*), 3) о Богѣ троичномъ (*De Deo trino*), 4) объ исхожденіи Св. Духа (*De processione Spiritus Sancti*), 5) о твореніи и промышленности (*De creatione et providentia*), 6) О первобытномъ состояніи человѣка (*De statu hominis integri*), 7) О состояніи человѣка послѣ паденія (*De statu hominis corrupti*)¹). Сюда же надо причислить 8) написанный имъ трактатъ „О благодатномъ чрезъ Христа оправданіи грѣшника (*De gratuita peccatoris per Christum justificatione*). Только этотъ послѣдній трактатъ несомнѣнно написанъ Теофаномъ въ томъ видѣ, какъ мы его имѣемъ; что же касается другихъ трактатовъ, то они составлены по первоначальной рукописи самого Теофана, или по запискамъ его слушателей, съ *поправками* — неизвѣстно какими. Притомъ въ 1-мъ трактатѣ большая часть главы

подъ вліяніемъ протестантскихъ богословскихъ системъ такъ называемаго «переходнаго времени», которыми авторъ, очевидно, пользовался. Только «Богословіе догматическое» Терновскаго, Москва 1839 г. изд. 2-е, представляетъ уже разность въ началахъ относительно Теофановой системы. (Первое изданіе его у преосв. Магарія отнесено къ 1838 г. 61-я стран. примѣчаніе въ указанн. сочиненіи).

¹) Въ «*Vita auctoris*», предпосланной системѣ Теофана (по лейпцигскому изданію 1792 г.) сказано: «*Hujus ultimi tractatus quatuor tantum capita habentur, et preterea nihil*». А преосвящ. Евгеній говоритъ: «трактатъ неоконченный, а только первая *шесть* главъ напечатаны въ Москвѣ въ 1770 г. (Слов. 2, 314). Тутъ же говорится, что Теофанъ *написалъ* перечисленные трактаты, хотя и не успѣлъ ихъ выправить; а въ «*Vita*» сказано: «*Quae inter explicandum tradiderat, ea auditores sui avidissime calamo excerpserunt, atque inde exstiterunt hi tractatus*». См. «Словарь» 2, 198. 314.

13-й (de traditionibus) несомнѣнно написана не Теофаномъ ¹⁾, а въ 7-мъ трактатѣ ему принадлежатъ только первыя главы (четыре или шесть главъ—сомнительно) ²⁾. Окончаніемъ Теофановой системы по его плану занимались многіе кіевскіе ректоры, а особенно Давидъ Нащинскій и Никодимъ Панкратьевъ, но не окончили всего богословія; а Кассіанъ Лехницкій хотя и окончилъ все догматическое и нравственное богословіе, но только въ сокращеніи, отступивъ при этомъ отъ предначертанія и порядка Теофана. Наконецъ, Самуилъ Миславскій, митрополитъ кіевскій, *исправилъ* Теофановы трактаты и окончивъ по методу его всю догматику, издалъ ее въ трехъ книгахъ въ Лейпцигѣ въ 1782 г. и во второй разъ въ 1792 г. При этомъ преосвященный Дамаскинъ Семеновъ-Рудневъ много потрудился надъ дальнѣйшею обработкою Теофанова трактата объ исхожденіи Св. Духа, прибавивъ къ нему цѣлую 16-ю главу о порчѣ греческихъ книгъ латинянами и дополнивъ его историческою росписью писателей восточной и западной церкви объ этомъ догматѣ, вставками въ самую исторію споровъ объ немъ и многими ссылками, примѣчаніями и азбучною росписью на всю книгу (Евг. Словарь, 2, 314. 315). И такъ, система, извѣстная подъ именемъ Теофана, выработана цѣлою школою по *плану и методу Теофана* и по его *почину*. Если будетъ доказано, что продолжателями его не многое измѣнено въ его первоначальныхъ семи трактатахъ, и что эти трактаты дѣйствительно имъ написаны, а не воспроизведены по запискамъ студентовъ, то окажется, что трудъ Теофана по *обработкѣ* системы и трудъ его продолжателей относятся между собою, какъ 3 и 1.—в) Догматическая система Теофана дѣлится на двѣ части: первая — о Богѣ въ себѣ, вторая — о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ (de Deo ad intra et de Deo ad extra). Первая разсуждаетъ о Богѣ въ самомъ себѣ а) единомъ по существу и б) троичномъ въ лицахъ;

¹⁾ На стр. 270-й Christ. orthodox. theolog. Lips. 1792 сказано: «Nactenus Theophanis: sequentia ab alio auctore sunt concinnata». Теофану принадлежатъ §§ 277—286, а другому автору §§ 287—313.

²⁾ У преосвящ. Филарета и г. Чистовича сомнѣніе не рѣшается.

вторая о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ: а) твореніи и б) промышленности —
 общемъ и особенномъ (Макар. т. I, стр. 58). Методъ его отзывается
 еще схоластикою, но умѣренной, такъ что въ этомъ отношеніи онъ
 далеко оставляетъ за собою прежнихъ и нѣкоторыхъ бывшихъ послѣ
 него русскихъ богослововъ-догматиковъ. Богословскія истины изла-
 гаются у него большею частію въ положительной формѣ, а не въ
 видѣ диспутацій; многіе пустые вопросы исключены (тамъ же, стр. 59).
 Показавъ связь съ предыдущимъ и значеніе данного вопроса въ си-
 стемѣ, онъ объясняетъ сначала слово, выражающее понятіе ученія
 съ его лексической стороны, потомъ предлагаетъ раздѣленіе ученія
 о данномъ вопросѣ и даетъ его опредѣленіе, которое развиваетъ по
 казальной методѣ (введенной Томомъ Аквинатомъ) и доказываетъ
 мѣстами Св. Писанія и свидѣтельствами отцовъ церкви. Все это
 связывается съ исторіей догмата и опроверженіемъ противниковъ
 (Смирновъ въ указани. мѣстѣ и Филаретъ — въ „Обзорѣ“). Сравни-
 вая способъ изложенія у него догматовъ съ схоластическою методою
 его предшественниковъ, можно назвать его учено-историческимъ, такъ
 какъ въ основаніе изъясненія и доказательства церковныхъ догматовъ
 у него полагается изученіе свящ. Писанія и отцовъ церкви, между
 тѣмъ какъ въ схоластическомъ богословіи истины христіанскаго уче-
 нія рассматривались и изъяснялись только какъ логическія понятія,
 безотносительно къ ихъ источникамъ и къ церковной жизни (Чи-
 стовичъ, *Феофанъ Прокоп.* стр. 17). — г) Въ реформѣ, произведен-
 ной Феофаномъ въ богословіи переменна метода изложенія соедини-
 лась съ переменною *направленія* самой богословской доктрины. Какъ
 съ прежнимъ, чисто схоластическимъ изложеніемъ соединялось римско-
 католическое направленіе; такъ у Феофана съ болѣе живымъ и серьез-
 нымъ способомъ изложенія соединилось направленіе *протестантское*,
 хотя въ томъ и другомъ случаѣ догматическое ученіе оставалось не-
 привосновеннымъ, православнымъ ¹⁾. — д) Переменна метода и направ-

¹⁾ Направленіе Феофана навлекло на него подозрѣніе въ неправославіи со
 стороны Ст. Яворскаго, Феофилакта Лопатинскаго и другихъ; тѣмъ не менѣе
 догматика его содержитъ православное ученіе и развѣ допускаетъ предположе-

лѣнія въ богословской системѣ, созданной Теофаномъ, обусловливается пособіями, которыми онъ пользовался: тогда какъ для прежнихъ нашихъ богослововъ пособіями служили Тома Аквинать да „Summa theologiae scholasticae, edit. Paris. 1658“ (Исторія кievской академіи, Булгакова), Теофанъ избралъ для себя пособіями при составленіи своихъ богословскихъ уроковъ системы Гергарда, Квенштедта, Голлазія и другихъ протестантскихъ богослововъ (Евгеній, Смирновъ, Чистовичъ)

Вотъ, приблизительно, весь результатъ, добытый до сихъ поръ изслѣдованіемъ догматики Теофана,—результатъ почтенный и тѣмъ не менѣе далеко не исчерпывающій задачи историческаго изученія богословской системы. Ибо не разъяснено еще, въ чомъ именно и какъ выражается въ системѣ Теофана протестантское направленіе, какъ возможно и въ какой мѣрѣ совмѣстимо подобное направленіе съ православнымъ ученіемъ въ русскомъ православномъ богословіи вообще и у православнаго Теофана въ частности,—въ какой мѣрѣ догматика Теофана является въ зависимости отъ протестантскихъ богословскихъ системъ,—въ чомъ собственно заключается система Теофана, въ чомъ ея отличительная особенность, гдѣ ея исходная точка, въ чомъ ея начало,—въ какой степени оно выдержано въ его системѣ и насколько оно состоятельно,—на какихъ предположеніяхъ эта система опирается, какіе и откуда взятые философскіе элементы заключаются въ ней и какое они имѣютъ значеніе, какое полагается его отношеніе между знаніемъ и вѣрою,—какъ надо понимать отношеніе автора ея къ церкви вообще и къ русской церкви въ особенности, какъ смотритъ онъ на каноническія основанія православнаго богословія и какъ примѣняетъ ихъ къ дѣлу,—насколько догматика его отвѣчала требованіямъ тогдашней богословской науки и потребностямъ православнаго міра. Можно бы насчитать и еще нѣсколько нерѣшенныхъ вопросовъ касательно богосло-

нія, которыя, какъ не разъясненныя, могутъ быть истолкованы въ неправославномъ смыслѣ (Филаретъ въ «Обзорѣ»).

вія Теофана; но довольно вообще сказать, что мы не имѣемъ синтеза догматической системы (если это система) Теофана и не знаемъ ни ея генетическаго происхожденія, ни ея значенія, какъ опредѣленнаго момента въ исторіи развитія богословской мысли въ нашемъ отечествѣ. Отвѣтить на всѣ эти вопросы возможно будетъ только тогда, когда всѣ части Теофановой системы будутъ предварительно подвергнуты обстоятельному критическому разбору.

Отправляясь отъ результатовъ доселѣшняго изученія богословія Теофана, какъ отъ своего предположенія, настоящая статья, устраняя вопросъ о подлинности богословскихъ трактатовъ, приписываемыхъ Теофану, ограничится чисто внутреннею критикою перваго тома его богословія, т. е. „введенія въ богословіе“, имѣя цѣлю разяснить не столько личность Теофана Прокоповича, какъ она является въ этомъ его трудѣ, а преимущественно его „введеніе въ богословіе“, какъ памятникъ русской богословской литературы XVIII-го вѣка. Но и помимо личности автора, памятникъ богословской литературы имѣетъ свое родословіе, которое можетъ простираться очень далеко и можетъ быть изслѣдуемо въ разныхъ линіяхъ, — въ отношеніи религіозно-нравственномъ, церковно-догматическомъ или символическомъ, діалектическомъ, учено-богословскомъ и техническомъ. Не устраняя ни одной изъ этихъ сторонъ, настоящее изслѣдованіе ограничится однако разсмотрѣніемъ ихъ преимущественно въ отношеніи къ протестантству и его догматическимъ системамъ въ XVII и отчасти въ XVIII вѣкахъ ¹⁾.

¹⁾ Источниками и пособиями для разбора Теофанова «введенія въ богословіе» служили слѣдующія сочиненія:

1) *Christianae Orthodoxae Theologiae in Academia Kioviensia «Theophane Proserowicz», ejusdem Academiae Rectore, postea Archiepiscopo Novogrodensi, adornatae et propovitatae—volumen primum. Lipsiae, ex officina Breitkopfii 1792.* Матеріалъ изслѣдованія взятъ изъ I-го тома: «Praefatio auctoris» (4 листа безъ нумераціи), «Prolegomena» (1 л. безъ нумераціи) и страницы 1—308. Этотъ отдѣлъ читанъ мною и по лейпцигскому изданію 1782; разницы между обоими изданіями нѣтъ. Кенигсбергское изданіе 1773 г. отличается только форматомъ и числомъ страницъ.

2) J. «Gerhardi»—*Loci communes theologici cum pro adstruenda veritate, tum*

I.

Когда я был младенцемъ, то помладенчески говорилъ, помладенчески мыслилъ, помладенчески разсуждалъ: а какъ сталъ мужемъ, то оставилъ младенческое. 1 Кор. 13, 11.

Начотчиество и схоластика, какъ два главные фазиса развитія богословскаго воззрѣнiя до-петровской Руси. Возникновенiе потребности научной системы въ богословіи. «Православное исповѣданiе» П. Могилы и «Христіанское православное богословіе» Ѳ. Пропоповича, какъ два послѣдовательные момента въ дѣлѣ удовлетворенiя сказанной потребности.—Значенiе «введенiя въ богословіе», какъ необходимой, основополагающей части системы, оправдываемое исторiею православнаго и протестантскаго богословія. Взглядъ Теофана на значенiе и задачу «введенiя въ богословіе». Составныя части его «введенiя».

„Наши догматы и ученiе нашей восточной церкви еще древле изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами; прибавлять къ нимъ, или отнимать отъ нихъ что-либо непозволительно. Посему, желающіе согласоваться съ нами въ божественныхъ догматахъ православной вѣры, должны съ простотою, послушанiемъ, безъ всякаго изслѣдованiя и любопытства послѣдовать и покориться всему, что опредѣлено и

pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, solide et copiose explicati inque novem tomos divisi. III volumina in folio. Francof. et Hamburg. 1657. Тоже— по новѣйшему берлинскому изданiю Прейса.

3) «Hollazii»—Examen theologicum acroaticum universam Theologiam thetico-polemicam complectens 1707. Stargardiae Pomoceranorum. In 4-o.

4) «Amandi Polani a Polansdorf» Syntagma. Hanoviae 1615 in fol.—Syllogethesium theologiarum. Basileae. 1597. In 8-o.

5) Dr. W. Gass. Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie. Berlin. Erster Band 1854, zweiter—1857, dritter—1862.

6) «Hagenbach», Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Leipz. 1864.

Другія сочиненiя и статьи отчасти указаны выше, отчасти будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

поставлено древнимъ преданіемъ отцевъ нашей церкви“. Эти слова извѣстнаго посланія восточныхъ патріарховъ (1723 г.),—хотя направленные противъ иновѣрцевъ (по отношенію къ которымъ они всегда удержатъ подобающую имъ силу),—достаточно опредѣляютъ и тѣ отношенія, въ какихъ находилась русская церковь временъ московскихъ царей къ христіанскому вѣроученію, принятому ею отъ церкви восточной. Русскіе благоговѣнно воспринимали великія истины святой вѣры, стараясь слѣдовать и *покоряться древнимъ преданіямъ отцовъ безъ всякаго изслѣдованія и любопытства*, тѣмъ болѣе, что ихъ умственное и нравственное развитіе было еще слишкомъ недостаточно для того, чтобы ихъ молодой умъ могъ пытаться изслѣдовать возвышенные и глубокіе догматы христіанской вѣры. Но по этому самому они усваивали ихъ себѣ почти исключительно благочестивымъ чувствомъ, безъ достаточнаго участія благочестиваго разумѣнія, и ихъ религіозныя представленія, отличаясь живостію и наглядностію, не имѣли соотвѣтственной опредѣленности и глубины. Русскіе были очень набожны и благоговѣйны, очень любили обряды и изображенія (притомъ скромныя, безъ открытыхъ частей тѣла), частые и строгіе посты, подвижничество и святыя мощи; глубокимъ почитаніемъ св. мощей, прославленныхъ чудотвореніями, особенно подерживалась ихъ вѣра; они были бы отличными католиками, еслибы этому не препятствовала приверженность ихъ къ своей вѣрѣ,—такъ характеризуетъ религіозную жизнь русскихъ А. Поссевинъ. Они, говоритъ онъ далѣе, слишкомъ закоренѣли въ своей схизмѣ и довольствуются только наружнымъ видомъ благочестія, не имѣя внутреннихъ религіозныхъ убѣжденій и не понимая значенія священныхъ обрядовъ. Они слишкомъ были увѣрены въ правотѣ своей вѣры, исключительно себя считали православными, а всѣхъ другихъ презирали; чрезвычайно уважая свое духовенство, безусловно довѣряли ему и оказывали всякія почести; стремленія къ многознанію боялись, какъ источника ересей“¹⁾. „Всѣмъ страстямъ мати—мнѣніе“, го-

¹⁾ Приведенная характеристика религіознаго быта русскихъ взята изъ сочи-

ворили они, „мнѣніе—второе паденіе“ (Знаменскій, исторія, стр. 178). Дѣятельности разума не давалось мѣста въ области религіозной жизни, и все содержаніе вѣроученія *сознавалось* ими не иначе, какъ *съ знаменателемъ благочестиваго чувства* ¹⁾. Цѣльное и мощное, это чувство являлось *непобѣдимымъ* для иновѣрія, будучи защищено отъ него непроницаемою броней органически созданной русской жизнью рѣзкой и крѣпкой формы народнаго православія и находя себя вполне достаточную пищу въ священной обрядности своей церкви, — въ богослужебныхъ чинопослѣдованіяхъ, праздникахъ, постахъ, монастыряхъ и т. п. На этой ступени религіозной жизни богословская учоность является въ формѣ *начотчичества*, — богословскія разсужденія состоятъ въ подборѣ мѣстъ свящ. писанія и отеческихъ твореній примѣнительно къ данной темѣ; въ изліяніяхъ благочестиваго чувства, въ созерцаніи разныхъ видовъ священной символики. (Печать начотчичества носятъ на себѣ „Просвѣтитель“ Іосифа Волоцкаго и даже „Истины показаніе“ Зиновія Отенскаго. Начотчиками были Іоаннъ Грозный и Курбскій; впрочемъ послѣдній подъ конецъ жизни сдѣлался схоластикомъ).

Но такая форма богословскаго сознанія могла быть пригодна только для извѣстной поры развитія и при извѣстной обстановкѣ. Когда въ чувствѣ накоплялась масса впечатлѣній и воззрѣній, тогда живость его должна была тупѣть, энергія — падать, дѣятельность — слабѣть; тогда приходило чередъ разсудку придти на помощь чувству, подавленному множествомъ и разнообразіемъ своихъ воззрѣній; начиналось обобщеніе, подведеніе подъ виды и роды, отвлеченіе; конкретность представленій распадалась, цѣльность религіозной жизни

ненія Поссевина «Moscovia» въ «Supplem. ad histor. Russ. monumenta». pp. 20—33. Смолр. Труды Кіевской дух. академіи 1865 г., апрѣль, статья «А. Поссевинъ».

¹⁾ Никакой человѣческой умъ не въ состояніи объять всецѣло и со всѣхъ сторонъ божественную истину; слѣдовательно, всякое религіозное сознаніе, по отношенію къ самой божественной истинѣ въ ея цѣломъ, является дробью, знаменателемъ которой опредѣляется уровнемъ интеллектуальнаго развитія въ данномъ времени, мѣстѣ и личности.

разрушалась: „вѣмъ страстямъ мати мнѣніе, мнѣніе—второе паденіе“. Такое пробужденіе разсудочной дѣятельности могло совершаться сначала по частямъ, въ отдѣльныхъ личностяхъ, обществахъ и мѣстностяхъ, а потомъ уже охватывало собою болѣе или менѣе значительныя массы. Чѣмъ менѣе обособлена и замкнута въ себѣ религіозная жизнь у извѣстнаго народа, чѣмъ менѣе его благочестивое чувство имѣетъ возможности заключаться или запыраться въ священной обрядности, вслѣдствіе, напр., столкновенія съ инородными и болѣе развитыми вѣроисповѣдными формами, тѣмъ скорѣе у такого народа прекратится пора исключительнаго господства чувства и тѣмъ скорѣе настанетъ чередъ богословской схоластики. Извѣстно, что для западнорусской церкви пора схоластики наступила столѣтіемъ раньше, чѣмъ для церкви восточнорусской. Находясь въ одной и тойже политической и общественной сферѣ вмѣстѣ съ католиками и протестантами, поставленные въ близкое соприкосновеніе съ ними и даже въ зависимое отъ нихъ положеніе, православные въ предѣлахъ рѣчи Посполитой уже со второй половины XVI-го вѣка стали чувствовать потребность придать своему вѣроученію схоластическую форму. Полемика съ иновѣрцами явилась тою могучею реторкою, въ которой богословское „начотничество“ живо претворялось „въ схоластическую богословію“. Религіозное воззрѣніе съ знаменателемъ чувства, отъ частаго прираженія къ нему разлагающей кислоты іезуитской, уніатской и отчасти протестантской схоластики, потускнѣло, стало хрупкимъ и ломкимъ и, какъ низкопробная монета, потеряло цѣнность на полемической биржѣ; оно заедейвлено названіемъ *мушицкой отры*, между тѣмъ какъ схоластическое богословствованіе являлось принадлежностію *панской отры*. Чтобы отражать полемику, выступавшую подъ знаменемъ богословствующаго разсудка, съ оружіемъ силлогизма, православнымъ, волей-неволей, приходилось выставлять и самимъ подобное же знамя и вооружаться тѣмъ же оружіемъ; въ противномъ случаѣ имъ грозило неминуемое пораженіе. „Видя упадокъ благочестія въ народѣ рускомъ не отъ чего инаго, какъ отъ того, что не было никакого

наставленія и наукъ,—твердо зная, что Спаситель І. Христосъ възшесть, отъ рукъ пастырей словесныхъ овецъ своихъ, ввѣренныхъ имъ въ паству, зная притомъ несомнѣнно, что противники и лжебратія святаго православія тяжко и съ насиліемъ оскорбляютъ православныхъ разными досажденіями и обидами, безстыдно называя ихъ духовныхъ — неучами, невѣжами, неспособными къ совершенію божественныхъ таинствъ и къ отправленію другихъ обрядовъ благочестія, и утверждая, что Русь православная уклонилась въ ересь, не знаетъ ни числа, ни формы, ни матеріи, ни намѣренія (интенціи), ни чинопослѣдованій божественныхъ таинствъ, не умѣетъ дать объ нихъ отчета и неодинаково совершаетъ“, —Петръ Могила, подобно другимъ западнорусскимъ іерархамъ, благочестивымъ мірянамъ и братствамъ, еще раньше учредившимъ церковныя школы, завелъ коллегію, гдѣ обученіе совершалось по латинскимъ схоластическимъ образцамъ, и самъ лично своими полемическими (*λίδος*) и литургическими (Требникъ) трудами, наравнѣ съ другими богословами западнорусской церкви, содѣйствовалъ развитію схоластическаго богословія (Смтр. Завѣщаніе и Требникъ Петра Могила. Прибавл. къ Твор. св. отецъ 1857 г. ст. Петръ Могила). Кромѣ полемики съ иновѣрцами были и другія побужденія заняться изученіемъ богословія по схоластическимъ системамъ; такимъ побужденіемъ служило, напримѣръ, то обстоятельство, что въ богослужебныя книги, „отъ простоты и неразсудности справщиковъ, не умѣвшихъ различать, что составляетъ матерію и форму въ таинствахъ, и смотрѣвшихъ только на свои обычаи“, вкралось много опечатокъ и разностей (смотри тамъ же). Такимъ образомъ, для того чтобы соблюсти древнія преданія церковныя, принятыя *безъ изслѣдованія и любопытства*, потребовалось именно *изслѣдованіе и любопытство*, и вѣроученіе перестало быть у православныхъ богослововъ воззрѣніемъ чувства и стало сознаться *съ знаменителемъ разсудка*. Теперь уже не довольствовались простыми отеческими свидѣтельствами, а подшивали ихъ схоластическою подкладкою, пригоняли ихъ къ разнымъ категоріямъ отвѣчнаго мысленія, каковы суб-

станція и акциденція, матерія и форма, слѣдствіе и причина и т. под., уснащали все это мудростію Аристотеля, Цицерона, Оомы Аквината и т. д., и расписывали цвѣтами классическаго краснорѣчія, блиставшаго именами классической міеологіи, въ родѣ Аполлона, Минервы, Прозерпины и т. п. Очевидно, отеческія преданія въ глазахъ богослововъ имѣли теперь уже гораздо меньше силы и значенія, чѣмъ сколько имѣли прежде, если нуждались въ такой искусственной поддержкѣ и сопоставлялись съ языческими авторитетами. Въ схоластической оправѣ—они имѣли значеніе уже не сами по себѣ, а по отношенію къ тѣмъ построеніямъ схоластическаго мышленія, въ составъ которыхъ они входили, какъ члены, какъ части цѣлаго. Этимъ путемъ они были низведены до очень зависимаго значенія и стали чрезвычайно эластичны; смотря по надобности, ихъ то растягивали посредствомъ силлогизмовъ, то сжимали посредствомъ различій и ограниченій. При этомъ весь интересъ аргументаціи сосредоточивался на самомъ механизмѣ процессовъ оспариванія или доказыванія, и богословствованіе становилось игрою въ отвлеченныя логическія формы и теряло живой смыслъ, жизненное значеніе. Для инаго богослова становилось безразличнымъ, что бы ни доказывать или опровергать, только бы доказываніе или опроверженіе удовлетворяло самолюбію схоластика, стояло въ уровень съ требованіями его схоластическаго достоинства. Отсюда, при неопытности православныхъ въ богословско-схоластической игрѣ, сдѣлался для нихъ легкимъ переходъ изъ православія въ католичество или изъ православія въ кальвинство, и наоборотъ, изъ католичества чрезъ кальвинство въ православіе (Смотрицкій, Саковичъ, Поцѣй и другіе). Потеря многихъ способныхъ людей, показавъ православнымъ всю опасность подобной игры, дала имъ почувствовать недостаточность умѣнія прилагать аппаратъ схоластической учюности къ отдѣльнымъ вопросамъ вѣрученія и привела ихъ къ сознанію необходимости придать всему ученію своей церкви во всей его цѣлости однородную форму цѣльной схоластической системы, чтобы въ самомъ діалектическомъ началѣ и направленіи

послѣдней имѣть регуляторъ для дѣйствія названнаго аппарата во всякомъ данномъ случаѣ. Это должно было повести къ ограниченію злоупотребленій богословствующаго разсудка, поставляя для его дѣятельности разумную норму, и, такъ какъ отысканіе этой послѣдней и построеніе при ея помощи системы заставляло обратиться къ строгому изученію самыхъ матеріаловъ построенія, т. е., библіи и отеческой литературы, то это должно было въ послѣдствіи подорвать и самую схоластическую систему. Но сознаніе потребности системы пришло не сразу, а тѣмъ болѣе нельзя было сразу удовлетворить этой потребности, когда она была признана. Сначала сдѣлана попытка чисто элементарной, катихизической систематизаціи православнаго вѣроученія, примѣнительно къ потребностямъ времени: явилось „Православное Исповѣданіе“, по почину Петра Могилы составленное Исаею Трофимовичемъ. Какъ и слѣдовало по самому существу дѣла, эта попытка далеко не была чужда сильнаго вліянія католической доктрины (по крайней мѣрѣ, это въ высшей степени вѣроятно) и потому могла первоначально появиться только въ весьма неполномъ видѣ: въ первыхъ изданіяхъ „Православнаго Исповѣданія“ не доставало самаго существеннаго для того времени, т. е., рѣшенія антропологическихъ вопросовъ, какъ о всеобщности первороднаго грѣха, о предопредѣленіи, свободѣ, о происхожденіи души, о различіи предопредѣленія, предвѣдѣнія и промысленія, о частномъ судѣ, о степеняхъ блаженства и мученій въ будущей жизни, о среднемъ состояніи между спасаемыми и погибающими, о молитвѣ за умершихъ, о чистилищѣ и мѣстопребываніи блаженныхъ и осужденныхъ ¹⁾). Но участіе церквей восточныхъ восполнило недостаточность дѣла церкви русской, и къ концу XVII-го вѣка „Православное Исповѣданіе“ явилось въ полномъ видѣ и съ каноническимъ значеніемъ. Этою кни-

¹⁾ Феодоръ Скуминвичъ заявилъ, что извѣстный трехлѣтній Ясскій соборъ (1640—42), на которомъ разсматривалось «Православное Исповѣданіе» не мало помогъ его совращенію въ католичество, такъ какъ тутъ оказалось, что русскіе богословы на самые простыя вопросы о догматахъ вѣры не имѣютъ опредѣленнаго отвѣта. (Przyczynek rozgucenia disunicy. Wilno. 1643. Смотри. Прибавл. къ твор. св. отецъ 1857 г. ст. Петръ Могила).

гою нанесенъ ударъ схоластической односторонности, такъ какъ, устраняя неумѣстную въ катехизическомъ изложеніи игру въ логическія формы, она сосредоточивала вниманіе богослововъ на самомъ содержаніи ученія православной церкви; съ другой стороны, опредѣливъ, примѣнительно къ требованіямъ времени, матеріаль православнаго вѣро-и нравоученія, она тѣмъ самымъ давала возможность построенія его въ формѣ научной богословской системы. Всѣмъ этимъ воспользовался для дальнѣйшей обработки православнаго богословія Теофанъ Прокоповичъ. Онъ вполне созналъ и необходимость и возможность системы православнаго богословія и первый сдѣлалъ попытку построить ее изъ опредѣленныхъ началъ и въ послѣдовательномъ направленіи. Обозначая съ этой общей точки зрѣнія значеніе Теофана Прокоповича по отношенію къ его предшественникамъ, можно сравнить этихъ послѣднихъ съ схоластиками перваго періода (1050—1230 гт. Беренгаръ, Вильгельмъ Шампо, Абельяръ), которые занимались богословіемъ съ чисто *формальной* его стороны, а Теофана— съ *систематиками* XIII-го и XIV вв. (Александръ Галесъ, Тома Аквинать, Дунсъ-Скоттъ и проч.).

Понятно, что прежде чѣмъ строить систему, Теофанъ долженъ былъ выяснитъ себѣ, что онъ желаетъ построить, какимъ способомъ и изъ какихъ началъ, — иначе не возможно было бы самое ея построеніе. Эта-то основополагающая работа и заключается въ его „Введеніи въ богословіе“, (Prolegomena). Въ двухъ читанныхъ до Теофана въ кievской академіи курсахъ богословія, сохранившихся до нашего времени, есть также введенія; но какъ эти курсы не представляютъ собою системъ и состоятъ изъ отдѣльныхъ трактатовъ, не связанныхъ между собою даже внѣшнимъ образомъ, такъ и предпосланныя имъ „введенія“ заслуживаютъ своего имени развѣ въ самомъ общемъ смыслѣ; въ нихъ недостаетъ самаго существеннаго, безъ чего невозможна система, — уясненія началъ богословія, какъ науки ¹⁾. Такимъ образомъ первая богословская система и вмѣстѣ

¹⁾ Исторія кievской академіи, Булгакова. 1843. стр. 69; Введеніе въ богословіе Макарія. 1867 г. стр. 15 и 16.

съ тѣмъ первое „введеніе въ богословіе“ появились только при Теофанѣ, спустя сто съ лишнимъ лѣтъ послѣ введенія уни. Исторія православнаго богословія представляетъ въ этомъ отношеніи близкую аналогію съ исторією богословія протестантскаго: только спустя сто-лѣтіе отъ начала реформаціи, въ виду отпора воинствующему папству и улаженія своихъ домашнихъ распрей, протестанты пришли къ сознанію потребности придать своему богословію характеръ строгой системы, выведенной изъ своихъ началъ; въ силу этой потребности, вызвавшей къ жизни ортодоксизмъ, появились у протестантовъ первыя введенія въ богословіе въ системахъ Гутера и Гергарда (въ началѣ XVII-го вѣка)¹⁾. Эти введенія, подобно теперешнимъ, разсуждали о религіи, естественномъ богопознаніи и откровеніи, о природѣ и началахъ богословской науки, ея методахъ и дѣленіи²⁾.

„Введеніе“, по словамъ Теофана, „какъ бы предноситъ свѣ-тильникъ передъ занимающимся наукой“, — даетъ ему возможность опознаться въ ея сферѣ. Оно необходимо для богословія не только въ такой же степени, какъ и для другихъ наукъ, но еще въ большей, и именно—настолько, насколько богословіе важнѣе другихъ наукъ и насколько ошибки въ богословіи гибельнѣе ошибокъ въ другихъ наукахъ, такъ какъ влекутъ за собою несказанное и притомъ без-конечное мученіе. Въ „введеніи“ Теофанъ разсуждаетъ: 1) о опредѣленіи богословія, его объектѣ, причинѣ и цѣли; 2) о раздѣленіи богословія; 3) о методѣ; 4) о началахъ богословія, именно о томъ, одно ли священное писаніе даетъ богословію начала, 5) объ авторитетѣ свящ. писанія и 6) отрицающихъ его авторитетъ, 7) о необходимости св. писанія; 8) о ясности и 9) полнотѣ св. писанія, 10) о законосообразномъ истолкованіи св. писанія, 11) о каноническихъ книгахъ св. писанія; 12) о томъ, слѣдуетъ ли переводить св. писаніе на простонародную рѣчь и слѣдуетъ ли позволять народу читать его; 13) о значеніи соборовъ, преданій и отеческихъ

¹⁾ Gass. Geschichte d. protest. Dogmatik 1-er B. SS 46 und 235.

²⁾ Gass. а. а. О. 235. 336.

писаній.— Въ составѣ Теофанова „введенія“ не достаетъ, сравнительно съ „введеніями“ протестантскихъ богослововъ, только трактатовъ о религіи и о гносеологическомъ характерѣ богословія, какъ науки ¹⁾).

II.

Вступительная рѣчь Теофана Прокоповича къ студентамъ богословія и ея содержаніе. Опредѣленіе въ ней богословія, условій, желательныхъ или необходимыхъ для приступающихъ къ изученію этой науки, и задачи преподавателя оной. Выводы изъ разбора вступительной рѣчи Теофана.

Изложенію своей системы Теофанъ предпосылаетъ вступительную рѣчь къ студентамъ богословія, раскрывая въ ней важность науки богословія и условія, необходимыя для успѣшнаго ея изученія. Важность богословія заключается въ томъ, что въ немъ содержатся глаголы самого Бога, глаголы живота вѣчнаго, необходимыя для вѣчной жизни (Іоан. VI). Ибо богословіе есть не что либо другое, какъ тѣ самыя божественныя вѣщанія (oracula), необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя читаются въ свящ. книгахъ, извѣстныхъ подъ именемъ писанія, въ разныхъ его мѣстахъ, только приведенныя въ порядокъ и, для болѣе легкаго усвоенія ихъ, изложенныя методически. Но кромѣ методическаго изложенія, есть другія, болѣе важныя условія, безъ которыхъ невозможно усвоеніе истинъ богопознанія и богопочтенія, необходимыхъ для желающихъ наслѣ-

¹⁾ О составѣ введенія у протестантскихъ богослововъ смотр. Gass a. a. O. S. 235.336. Отсутствие главы о религіи въ введеніи Теофана можно объяснить тѣмъ, что она, по его плану, имѣетъ мѣсто въ нравственномъ богословіи, между тѣмъ какъ у названныхъ нѣмецкихъ богослововъ такого богословія не имѣлось. Что касается пропуска статьи о гносеологическомъ характерѣ богословія, то объ этомъ самъ Теофанъ говоритъ слѣдующее: *Nonnulli etiam plura addunt; ut Thomas Aquinas, Scotus aliique Pontificii, et qui de eodem grege illos sequuntur, ut nimirum, utrum Theologia sit scientia? utrum scientia contemplativa, an practica? an vero utrinque mixta? Et an sit sapientia? Et alia talia quaeruntur. Nos tamen hoc tanquam minus necessaria, hominibus otiosis relinquenda. putavimus (Prolegom.).*

довать вѣчную жизнь. Впрочемъ, прежде чѣмъ говорить объ условіяхъ этого рода, Теофанъ ведетъ рѣчь съ своими слушателями о такихъ условіяхъ, которыя ему желательно было бы найти въ своихъ слушателяхъ, хотя для послѣднихъ они и не необходимы при изученіи богословія. „Задушевное желаніе мое“ — такъ начинается Теофанъ свою рѣчь, — „чтобы при самомъ входѣ вашемъ въ область божественнаго ученія, Богъ вселилъ въ васъ то настроеніе, то пламенное желаніе этого Его любомудрія, какое мы видимъ у великаго Христава ученика Петра: когда Христосъ, оставленный многими, спрашивалъ апостоловъ, не хотятъ ли и они оставить его, св. Петръ за себя и за своихъ товарищей отвѣчалъ своему учителю: Господи, куда намъ идти? Ты имѣешь глаголы жизни вѣчной (Іоан. VI, 68). Это поступокъ совершенно справедливый и вполне приличный истинно мудрому мужу, будущему учителю вселенной. Ибо кого могъ бы онъ предпочесть наставнику, который преподавалъ такое ученіе, въ сравненіи съ которымъ является ничтожествомъ все? Онъ имѣлъ глаголы жизни вѣчной, — чего же еще можно было желать, къ чему еще стремиться? Показавъ коротко ничтожество земныхъ почестей, могущества и богатства, Теофанъ затѣмъ продолжаетъ: „кто, имѣя глаголы вѣчной жизни, приводилъ къ нескончаемымъ радостямъ, указывалъ путь къ вѣковѣчнымъ благамъ, тотъ одинъ могъ дать много, и только то, что Онъ можетъ дать, слѣдуетъ считать цѣннымъ, никогда не теряющимся и никогда не оказывающимся лишнимъ. И такъ справедливо заявилъ Петръ, что не знаетъ, для кого ему оставить Христа“. Показавъ такимъ образомъ своимъ слушателямъ, какія качества *желательно* было бы въ нихъ видѣть преподавателю богословія, Теофанъ говоритъ далѣе о томъ, что *необходимо* имѣть изучающему богословіе. „Слѣдуетъ имѣть въ виду, что здѣсь не идетъ дѣло о чомъ либо такомъ, что доступно чело-вѣческому уму; здѣсь все небесное, все сокровенное и совсѣмъ удаленное не только отъ внѣшнихъ чувствъ, но и отъ разумнія смертныхъ, и никакія наши аргументаціи не въ состояніи были бы помочь намъ постигнуть здѣсь что либо, если бы самъ Богъ не открылъ

намъ этого на священныхъ страницахъ (Псл. I, 9; 1 Кор. II, 10 и слѣд.). Отсюда явствуется, съ какимъ сознаніемъ своего убожества (*animi demissione*), съ какимъ почтительнымъ страхомъ (*reverentia*) и съ какою простотою сердца слѣдуетъ разсуждать объ этомъ (Лук. X, 21) ¹⁾. Далѣе, надо беречься, чтобы подъ видомъ исканія божественной истины, мы не служили похоти нашего ума. Ибо если нельзя почерпнуть ее откуда бы то ни было, а только изъ слова Божія, то какое имѣешь ты право ставить тутъ судьей свое собственное мнѣніе? Здѣсь человѣческій разумъ не есть законный свидѣтель, — онъ самъ не знаетъ, въ пользу чего онъ можетъ здѣсь свидѣтельствовать. (Быть можетъ, Теофанъ, говоря это, имѣетъ въ виду протестантовъ) ²⁾. А потому, входя въ преддверіе богословія, слѣдуетъ оставить у его порога всякое предвзятое мнѣніе ³⁾: это зудъ ушей, препятствующій слышать, и тяжелая цѣпь для духа (*prurigo aurium et durum vinculum animorum*), препятствующая свободно постигать истину“. Третье условіе, „ближайшее и среднее

¹⁾ Нѣтъ ничего удивительнаго, что не видятъ божественной истины тѣ, которые любятъ называться *angelicos, subtiles, irrefragabiles doctores*, или охотно называются ихъ послѣдователями (авторъ намекаетъ на схоластиковъ: Дунсъ Скотта, Тому Аквината и друг.). И хотя они ничѣмъ съ такимъ жаромъ не хвастаютъ какъ знаніемъ богословія и стараются казаться всецѣло предавшимися богословскимъ соображеніямъ, тѣмъ не менѣе они не заслуживаютъ ничего болѣе, какъ отзывъ апостола Павла: желая быть законоучителями, не разумѣютъ ни того, что говорить, ни того, что утверждаютъ (1 Тим. I, 7).

²⁾ *Non est hic legitimus testis humana ratio, quae non novit ipsa, quid testari poterit; usque licet verum esse contendas, pro quo non sit Dei testimonium, non erit verum.* — Praef.

³⁾ При этомъ Теофанъ не можетъ удержаться, чтобы не высказать порицанія противъ богослововъ, увлекающихся латинскими образцами: *Subit hic in animum nunquam satis ploranda quorundam hominum misera stoliditas, qui, quam primum ab aliis (maxime de quibus, licet sint heterodoxi, multum opinantur) audierint aut ipsi temere conceperint opinionem: nunquam illam convelli, suoque ex animo dimittere patiuntur, tametsi postea divinam scripturam palam sibi adversari viderint. Complectur in his illud Apostoli vaticinium 2 Timoth. IV, 3 и 4.* Praef. — Сравни Чистов., Теофанъ Прокоп. стр. 33, 34, также труды кievской духовной академіи 1865 г. апрѣль «Видержки изъ реторики Теоф. Прокоповича», весьма важныя для характеристики отношеній Теофана къ его предшественникамъ по академіи, воспитавшимся на польско-католическихъ образцахъ.

предыдущему“, состоитъ въ томъ, чтобы, „сбросивъ съ себя ярмо предвзятыхъ мнѣній, мы не сопротивлялись все побѣждающему инасію, но предали себя побѣжденныхъ и связанныхъ Христу. Ибо есть люди, которыхъ безъ труда побѣдишь, но не сможешь повести за собою, и трудно понять, въ чомъ причина такого дерзкаго своеправія“. Во всякой наукѣ требуется воспримчивость (*docilitas*), тѣмъ болѣе въ богословіи; но тутъ она замѣняется покорностію, повиновениемъ. Для богословія учиться и изучать (*doceri et discere*) есть повиноваться, не сопротивляться (Псал. 80, 11 расшири уста твоя и исполню я). Только бы не было съ нашей стороны сопротивленія,—и истина дастся намъ, ибо слово Божіе сильно проникаетъ въ душу ¹⁾, хотя и не такъ, чтобы человѣкъ не могъ противиться ему. И этихъ условій довольно для приступающихъ къ изученію богословія; „но сердечно желаю, прибавляетъ авторъ, чтобы Богъ отъ щедротъ своихъ даровалъ имъ больше ²⁾, молюсь, чтобы Онъ даровалъ имъ вѣру и ревность о божественной истинѣ Петра (Іоан. VI, 68). Ибо кто хочетъ предаться наукѣ богословія, долженъ

¹⁾ 2 Кор. X, 4, 5; Евр. IV, 12. *Haec tamen ita esse, docet vel ipsa experientia: quod scilicet ea vis verbi divini sit, ut omnes sibi adversantes cogitationes vincat, suamque veritatem palam demonstret, et conscientiae adversariorum ostendat vera esse omnia, quae leguntur in sacris litteris; nullas humanas argumentationes contra velere quicquam, omnes hostiles syllogismos vanos et futiles esse, atque adeo omnino obediendum esse Christo: non vero quasi nemo possit id, quod cognovit verum esse, tanquam falsum reiicere... omnes quidem, qui audiunt aut legunt, sciunt: sed non omnes fateri volunt, vera esse, quae legunt aut audiunt, ut iustificetur Deus in sermonibus suis et vincat, cum indicaturus sit.* Ps. 50, 6.

²⁾ У протестантовъ того времени, отъ изучающихъ богословіе требовалось весьма многое. Вотъ какъ у Альстедта перечисляются условія, необходимыя для успѣшнаго изученія богословія: *precatio, studium sanctae vitae, φιλοπονία, ars meditando, ars oblivionis, ordo, ars praenoscenti ingenia*. Препятствіями къ изученію богословія представляются: *peccati labes, desidia, ταπεινοψυχία, δοξασφία, πολυπραγμοσύνη, nimia et immoderata studia, mutatio praeseptorum*. «Praecognita», р. 488; у Гасса I, 225. Въ опредѣленіи условій, необходимыхъ для успѣшнаго изученія богословія, всѣ протестанты—въ общемъ—были болѣе или менѣе согласны; но піетисты усиливали нравственныя требованія отъ изучающихъ богословіе, уменьшая за то научныя. Gagenbach, «Encyklop.» §§ 96—99.

отдаться учителю Богу, долженъ помнить, что онъ ученикъ Христа, соученикъ апостоловъ, и стремиться уподобиться имъ; а объ этомъ опять пусть просить Его же. Еще является вопросъ, какъ самъ учитель будетъ сообщать своимъ слушателямъ науку богословія и умѣстно ли подобное человѣческое учительство. „Усвойте себѣ духъ Петра“, говоритъ онъ студентамъ, „подражайте этому ученику Христову, если хотите быть соучениками его у одного и того же Учителя. Ибо не думайте, что я буду вамъ говорить отъ себя, — я намыренъ передавать вамъ то, что принялъ отъ того Учителя, и Его же я долженъ умолять, чтобы принятое передать вамъ вѣрно. Наше дѣло будетъ состоять только въ томъ, чтобы, по мѣрѣ силъ, изложить глаголы вѣчной жизни отчетливо, ясно, удобопонятно и надлежащимъ методомъ (*distincte, clare, dilucide, aptaque methodo*). Но даже о томъ, что осмѣливаемся называть своимъ, мы должны просить Того, Кто подаетъ и еже хотѣти и еже дѣяти“. Изъ этого не слѣдуетъ, что авторъ считаетъ себя непогрѣшимымъ; нѣтъ, въ его словахъ будетъ непогрѣшимо только то, что принадлежитъ Богу, — что основано на словѣ Божиемъ и утверждено этимъ словомъ; но не то, что рождено чисто человѣческою мыслию ¹⁾).

Ясно, что въ опредѣленіи условій, требуемыхъ отъ приступающаго

¹⁾ *Interim hic ingenue fateor, atque sincere coram Deo teste protestor, non me mihi tantum tribuere, ut meos auditores omnino mihi credere velim: mihi, inquam, id est meis assertionibus non ex verbo Dei deductis, non coelesti oraculo comprobatis (si quas tales effutire me contingat), sed mortali ortis ex cerebro, mere meis. Non valeat hic verum alioquin Aristotelis documentum: officium esse discipulis credere docenti; aut si valere velis illud, credat discipulus vero theologiae magistro Deo, non humani magisterii ministro. Imo si quid tale mihi exciderit aliquando, quod aut testimonio divini verbi caruerit; aut non bene intellectum, at a re alienum habuerit testimonium; id omne non modo uti nullam apud discipulos fidem mereatur, sed ut prorsus tanquam suspectum, non sincerum et adulterinum reiiciatur, cupere me atque flagitare mature significo. Meque ipsum hac de re monitum velim, ut quod incautus male protulero, melius retractem, atque refellam. Nam scio, hominem non posse sanum esse, qui papae recordiam imitans errare se posse non putet. (•Praef.•)*

къ изученію богословія, Теофанъ отправляется отъ той точки, что умъ человѣческій не въ состояніи самъ собою понимать истины христіанской вѣры, а скорѣе способенъ ихъ извращать. Такое мнѣніе можетъ основываться на томъ предположеніи, что образъ Божій въ человѣкѣ уничтоженъ грѣхомъ ¹⁾. Само собою разумѣется, что началомъ познанія Бога Теофанъ ставитъ *credo, ut intelligam* — „вѣрую, чтобы разумѣть“ ²⁾. Но каково это „вѣрую“? Признаки вѣры, которую *желательно* найти въ изучающемъ богословіе, — горячее убѣжденіе въ божественной истинѣ, полная преданность ей и дѣятельная рѣшимость слѣдовать ея внушеніямъ; такую вѣру видимъ въ апостолѣ Петрѣ. Сознаніе человѣка, обладающаго такими

¹⁾ Теофанъ такъ выражается объ этомъ предметѣ: «Si renovari et reparari in nobis dicitur imago Dei: ecquis non videt, illam fuisse corruptam et amissam per peccatum? (volum. II, pag. 198). Corruptio nihil aliud est nisi amissio «imaginis» divinae et pronitas in omne vitium. In duobus scilicet consistit: primum est negativum: nempe divinae imaginis, hoc est primitivae iustitiae, sapientiae, rectitudinis amissio. Alterum positivum: nempe «ultronea totius hominis ad peccandum pronitas, proclivitas, inclinatio» (ibid. pag. 326). Quod attinet ad actiones spirituales, salutiferas, arbitrium hominis corrupti in se spectati, non esse liberum, sed «servum» (Tom. VII, cap. VII § 56). Сравнивая эти выраженія Теофана съ выраженіями лютеранскихъ символическихъ книгъ и сопоставляя съ выраженіями самого Теофана въ другихъ мѣстахъ, напр. въ volum. 1, tom. II, lib. 1, pag. 469, гдѣ надшій родъ человѣческій называется, согласно бл. Августину, «massa perditionis», или tom. VII, capp. 4, 5 et 6, гдѣ подробно развивается ученіе о грѣхопадении человѣка въ такомъ тонѣ, который напоминаетъ лютеровское ученіе о «внутренней портѣ сердца и потерѣ образа Божія» (Walch. Tom. 1, pagg. 102 et 204), принимая въ соображеніе и то обстоятельство, что Теофанъ отвергалъ врожденность идеи о Богѣ въ человѣкѣ (Volum. 1, tom. II, lib. 2, cap. 3 de existentia Dei), что, послѣдовательности ради, именно дѣлали протестанты XVII в., — можно бы заключить, что Теофанъ понималъ грѣховное состояніе человѣка въ смыслѣ, если не протестантскомъ, то въ августиновскомъ (исключая *decretum absolutum et gratia irresistibilis*) и ясенистскомъ (Сравни. «Möhler, Symbolik S.S. 296. 297. «Gass» 1, S. 214; Теофанова введенія § 77 и въ разбираемой рѣчи разсужденіе о несопротивленіи слову Божію). Но такой выводъ можетъ быть принятъ *пока* только въ качествѣ предположенія, а не въ качествѣ несомнѣннаго заключенія.

²⁾ Desidero aliquatenus intelligere veritatem Tuam, quam credit et amat cor meum. Non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Слова *Ан-зельма*.

качествами, будетъ благоговѣннымъ и свободнымъ сознаниемъ христіанина, находящагося въ живомъ и тѣсномъ общеніи со Христомъ и Церковію. Признаки вѣры *необходимой* для изучающаго богословіе, — сознание своего умственнаго и нравственнаго убожества (*demissio animi*), почтительный страхъ (*reverentia*), простота сердца (*simplicitas cordis*), страдательность разума и воли, не сопротивляющихся, но съ готовностію подчиняющихся дѣйствию Духа Божія ¹⁾, оставленіе предвзятыхъ, т. е. не основанныхъ на свящ. писаніи мнѣній. Въ числѣ этихъ признаковъ не видимъ ни смиренія (*humilitas*), ни благоговѣнія (*pietas*), ни чистоты сердца (*castitas*), ни дѣятельнаго христіанскаго хотѣнія и разумѣнія, ни несомнѣнной увѣренности въ божественной истинѣ. Каково же будетъ сознание человѣка, имѣющаго эти качества? Это сознание человѣка, въ душѣ котораго блеснулъ лучъ божественнаго свѣта еще только для того, чтобы онъ созналъ свое ничтожество, свою неспособность умственно и нравственно жить въ Богѣ; сознание человѣка, стоящаго передъ дверями церкви Божіей, но не смѣющаго переступить ея порога, потому что у него нѣтъ еще ни чистоты сердца, ни благоговѣнія; сознание человѣка, знающаго свою нравственную дряблость, но не обновившагося еще въ разумъ (Гал. I II, 10; Еф. IV, 25), хотя и понимающаго, что самое лучшее, что онъ можетъ сдѣлать—это быть страдательнымъ, не сопротивляться божественной истинѣ, такъ какъ дѣятельно—онъ можетъ только удалять ее отъ себя. И такъ, это сознание самоотрицающее, не дѣятельное, страдательное, это какая-то *tabula rasa*, ожидающая, словно стекло фотографа, отпечатка на ней буквы писанія подъ воздѣйствіемъ небеснаго свѣта; это сознание не свободнаго въ духѣ жизни о Христѣ Иисусѣ, а раба, носящаго ярмо подчиненія внѣшней силѣ—буквѣ писанія, — сознание человѣка, не воссозданнаго и оживлен-

¹⁾ *Ut victrici scriptura non resistamus, quod tunc praestabimus, quando divino efficaci verbo durum in cordibus nostris obicem non ponemus ultro, quando motigeros nos et tractabiles spiritui S. exhibebimus, neque per proterviam stimulis ipsius recalcitrabimus. (Praefat.)*

наго, а какаго-то отвлеченнаго, оторваннаго и отъ живаго тѣла церкви и даже отъ идеи христіанства, потому что онъ одиноко и уныло стоитъ, съ тяжолымъ чувствомъ убожества въ сердцѣ и съ книгою священнаго писанія въ рукахъ передъ непреступнымъ величествомъ Иеговы. Однимъ словомъ, это сознаніе человѣка не вполне возрожденнаго, а оглашеннаго — *hominis privative irrogeniti*, по выраженію Голлазія ¹⁾. Это, между прочимъ, печальный и вызывающій сожалѣніе образъ протестанта (XVII-го вѣка), которому за его любовь къ истинѣ (по выраженію Хомякова) Богъ открылъ разумъ къ пониманію того, что онъ, — по волѣ исторіи и по собственнымъ грѣхамъ, вдали отъ спасительнаго ковчега церкви, вдали отъ общества святыхъ (Евр. XII, 22. 23. 24), — очутился одинокимъ въ пустынномъ уединеніи субъективнаго сознанія, гдѣ только изъ источника св. писанія, путемъ напряженнаго умственнаго труда въ области богословской науки, могъ добывать скудную воду и насущный хлѣбъ для поддержанія существованія своего внутренняго человѣка. Это и образъ римско-католика, начинающаго освобождаться, дѣйствіемъ божественной благодати, отъ чешуи предубѣжденій и заблужденій папства, отяготѣвшей надъ его глазами, и останавливающаго вниманіе на свящ. писаніи, какъ на одномъ неиспорченномъ преданіи. Какъ можно заключить изъ рѣчи Теофана, онъ имѣлъ въ виду „лишительно невозрожденныхъ“ того и другаго рода. Требованія, какія ставитъ онъ для подобныхъ людей при изученіи богословія, могутъ быть резюмированы словами І. Христа: „иже хочеть иди по Мнѣ, да *отвержется себѣ*, и возьметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядеть“, и напоминаютъ условія, предлагаемыя приступающимъ къ крещенію. Будучи такъ строгъ относительно приступающихъ къ изученію богословія, Теофанъ не менѣе строгъ и къ самому себѣ, какъ составителю и преподавателю уроковъ богословія. Богословіе,

¹⁾ *Theologus sensu laxiori dicitur, qui munus theologi rite obit veritates theologicas explicando, quamvis sincera voluntatis sanctitate destituatur... Theologus renatus promptius et solidius primae veritati revelanti assentitur, quam theologus «privative irrogenitus».*—Examen p. 14. Gass II, 497.

по его опредѣленію, есть систематическій подборъ изреченій свящ. писанія, изложенныхъ методически, въ видахъ легчайшаго усвоенія учащимися. Поэтому и задача богослова состоитъ, съ матеріальной стороны, въ томъ, чтобы вѣрно воспринять вѣщанія Небеснаго Учителя и вѣрно ихъ воспроизвести, съ формальной—чтобы изложить ихъ по возможности раздѣльно, ясно, отчетливо и надлежащимъ методомъ; то и другое является для человѣка подвигомъ, невозможнымъ безъ особеннаго содѣйствія Божія. Богословъ долженъ беречься внести въ богословіе что либо свое, что либо не выведенное изъ слова Божія и не подтвержденное имъ; всякое его утверждение въ этомъ родѣ—должно считаться подозрительнымъ и должно быть отвергаемо, какъ ложь. Слѣдовательно, и тутъ Теофанъ проводитъ мысль о томъ, что въ дѣлѣ богопознанія и богопочтенія человѣкъ долженъ отречься отъ всего человѣческаго, какъ несомвѣстимаго съ божественнымъ.

III.

Съ какихъ сторонъ и какъ понималось богословіе у протестантовъ XVII-го вѣка. Какія опредѣленія давали ему разные протестантскіе толки. Теофаново опредѣленіе богословія. Разборъ этого опредѣленія и сравненіе его съ опредѣленіями протестантскими. Объемъ и смыслъ Теофанова пониманія богословія.

Теофанъ устраняетъ, какъ неважный, вопросъ о гносеологическомъ характерѣ богословія; поэтому нѣтъ причины говорить здѣсь подробно о томъ, какъ былъ понимаемъ этотъ вопросъ у протестантовъ XVII-го вѣка. Однако нельзя обойти его и совершеннымъ молчаніемъ, такъ какъ иначе не будетъ достаточно ясна богословская терминологія Теофана, если она находится въ зависимости отъ терминологіи, бывшей въ ходу у протестантовъ того времени, и слѣдовательно, не будутъ достаточно понятны и самыя богословскія положенія Теофана.

У протестантовъ XVII-го вѣка всѣ науки—съ ихъ гносеологической стороны—разсматриваются въ отношеніи *археологическомъ*,

эксикологическомъ, технологическомъ и каноническомъ. Въ *археологическомъ* отношеніи науки подводятся подъ принципъ бытія и знанія. Принципъ бытія—Богъ или образъ Божій въ человѣкѣ до паденія и отчасти въ падшемъ; принципъ знанія—природа, разумъ, благодать. Начало богословія, по отношенію къ бытію, Богъ, а не образъ Божій въ человѣкѣ, такъ какъ въ падшемъ человѣкѣ онъ разрушенъ; начало знанія въ богословіи тоже Богъ или Его благодать. *Эксикологическое* разсматриваніе наукъ указываетъ душевныя дѣятельности (функціи) или способности, къ которымъ относятся разныя науки; тутъ различаются дѣятельности (отправленія, *habitus*, *ἕξις*) теоретическія, практическія, смѣшанныя (*mixta*); теоретическія,—согласно Аристотелю, *intelligentia*, *scientia*, *sapientia*, и практическія—*ars*, *prudentia* и т. д. Богословіе есть наука или практическая, или съ смѣшаннымъ характеромъ (*habitus mixtus*), подобно философіи; разница между ними состоитъ въ томъ, что послѣдняя есть *habitus naturalis*, т. е. результатъ естественныхъ отправленій душевныхъ силъ человѣка, между тѣмъ какъ первая есть *habitus supranaturalis*, т. е. результатъ дѣйствія божественной благодати въ душѣ человѣка. Въ технологическомъ отношеніи, каждой наукѣ усвоается тотъ или другой методъ, какъ болѣе согласный съ ея природою,—или синтетическій, или аналитическій, или дефинитивный. Каноническое разсматриваніе наукъ имѣетъ цѣлю дать правила для руководства въ занятіи каждою наукою ¹⁾. Какъ разсматривалось богословіе въ послѣднихъ двухъ отношеніяхъ, будетъ указано далѣе; здѣсь же достаточно имѣть въ виду опредѣленіе богословія съ археологической и эксикологической стороны. Эта общая и неполная характеристика гносеологическаго характера богословія даетъ ключъ къ пониманію опредѣленій богословія у разныхъ

¹⁾ Источникомъ свѣдѣній о гносеологическомъ характерѣ богословія по воззрѣніямъ XVII вѣка служитъ сочиненіе Альстедта: *Præcognita Philosophiæ, Næpoviæ* 1623, заключающее въ себѣ философскія основанія общей энциклопедіи наукъ. Оно пользовалось въ свое время большою извѣстностію; самъ Лейбницъ отзывался объ немъ съ большою похвалою. *Gass* 1, 222—224.

протестантскихъ богослововъ разсматриваемаго времени. У Гергарда богословіе, въ смыслѣ систематическаго изложенія вѣрученія, понимается какъ такая наука, которая будучи воспроизведена изъ слова Божія, наставляетъ людей въ истинной вѣрѣ и благочестивой жизни для достиженія вѣчнаго спасенія (*Theologia est «doctrina» ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam*). Подобнымъ же образомъ опредѣляется богословіе у другихъ богослововъ ортодоксальнаго направленія, съ тою разницею, что по Квенштедту—оно есть внушенная Богомъ практическая дѣятельность духа (*habitus intellectus θεοβδοτος practicus*), у Гениха оно является результатомъ чисто человѣческой практической дѣятельности ума (*habitus practicus industria humana acquisitus*), а по Голлазію оно есть мудрость, практическая по преимуществу (*sapientia practica eminens*) ¹⁾. Представитель синкретизма Каликстъ требовалъ отъ богословія практическаго направленія, но называлъ его *doctrina, disciplina, cognitio*; содержаніе богословія, согласно духу синкретизма, онъ старался ограничить тѣми догматическими истинами, которыя необходимы для всѣхъ христіанъ, стремясь исключить изъ него тѣ запутанныя подробности, которыя поселяли между христіанами раздоръ ²⁾. Гораздо рѣзче отличается отъ ортодоксальныхъ опредѣленій понятіе богословія у Спенера и другихъ pietistовъ. Вотъ какъ они разсуждали объ этомъ предметѣ. „Что такое богословіе и что изъ него сдѣлали? Какое-то отравленіе, совершаемое чисто человѣческимъ усиліемъ, безъ озаренія Св. Духа, тогда какъ оно должно быть небеснымъ свѣтомъ, непрерывно отражающимся въ воспріимчивомъ окѣ чистой души и приводящимъ изгнанника неба (человѣка) къ его небесному отечеству“ (*lumen constans coeleste efficax in oculo spirituali puro illuminabili, quod hominem coelo exulem ad patriae coelestis beatitudinem ductu suavi reducit*). Спенеръ понималъ подъ богосло-

¹⁾ Gass. I, 232—235; II, 496.

²⁾ Gass. III, 80—81 и въ другихъ мѣстахъ.

віємъ религію и самую христіанскую вѣру, насколько онѣ могутъ быть усвояемы человѣкомъ путемъ познанія для цѣлей блаженства. Переносъ на богословіе всѣ существенныя свойства религіи и христіанской вѣры, онѣ послѣдовательно долженъ былъ утверждать, что богословіе само себя роняетъ и унижаетъ, если хочеть быть преподаваемо и изучаемо по способу человѣческихъ теорій. Въ этомъ онѣ видитъ главное зло господствующаго, т. е. ортодоксальнаго богословія. Отвергая свое божественное происхожденіе, оно не ставитъ надлежащихъ условій для тѣхъ, кто хочеть имѣ заниматься (Спенеръ утверждалъ, вопреки ортодоксаламъ, что только возрожденный можетъ быть богословомъ), и вмѣсто того, чтобы удерживать свои особенности въ способѣ своего усвоенія занимающимися имѣ людьми, оно ниспускается до обыкновенныхъ человѣческихъ спеціальностей и живетъ неразборчиво въ обществѣ другихъ наукъ ¹⁾. Наконецъ, реформатъ Кокцей опредѣлялъ богословіе въ смыслѣ такого ученія, которое, отвѣчая потребностямъ истиннаго благочестія и имѣя цѣлю утѣшеніе человѣка въ настоящей и блаженство его въ будущей жизни, содержится въ книгахъ обоихъ завѣтовъ. Всю жизнь свою онѣ посвятилъ на то, чтобы свести богословіе на священное писаніе, какъ на единственный живой его источникъ, и дать ему новое жизненное основаніе, заимствованное изъ самого св. писанія. Такимъ основаніемъ онѣ полагалъ мысль о двойственномъ завѣтѣ Бога съ человѣкомъ (*foedus naturae et foedus gratiae*); изъ этой мысли Кокцей развилъ *федеральный* методъ богословія ²⁾.

Теперь посмотримъ, какъ понимаетъ богословіе Теофанъ. — „По лексическому своему значенію, богословіе“, говоритъ онѣ, „есть слово, разсужденіе о Богѣ, подобно тому какъ физиологія есть слово, или разсужденіе о природѣ, астрологія — о звѣздахъ, космологія — о мірѣ и т. п. (§ 1). По своему реальному значенію, богословіе,

¹⁾ Bedenken. 3-e Th. Halle 1700—72.—Gass, a. a. O. II. 211. 411.

²⁾ Gass, II, 256.—Kurtz, Handbuch d. Kirchengeschichte, 557.

на сколько оно есть достовѣрная и несомнѣнная наука, есть учение (doctrina) о богопознаніи и богопочтеніи, данное отъ Бога, посредствомъ Его слова, для Его славы и нашего спасенія“ (§ 2) ¹⁾. Объектъ богословія есть самъ Богъ ²⁾. Если въ богословіи говорится объ ангелахъ, людяхъ, церкви, и т. п., то это объекты вторичные или атрибутивные, и объ нихъ говорится лишь на столько, на сколько это нужно для того, чтобы лучше познавать и почитать Бога; первичный же объектъ, къ которому относятся всѣ атрибуты (obiectum attributionis), есть самъ Богъ (§ 3). Дѣйствующая первопричина (causa efficiens principalis) есть Богъ (§ 4). Причина же орудная, посредствомъ которой онъ передаетъ намъ свое учение, есть слово Его, необыкновеннымъ или обыкновеннымъ способомъ произнесенное. Необыкновеннымъ способомъ,—когда Богъ говорилъ къ людямъ въ видѣніяхъ, посредствомъ образуемыхъ въ воздухѣ звуковъ, въ сновидѣніяхъ, какъ съ первыми прародителями въ раю, съ Авраамомъ, Исаакомъ, Моисеемъ и т. под. Сюда же относятся рѣчи пророковъ, проповѣдь апостоловъ и голосъ самого Христа, ибо все это было на короткое время. Обыкновеннымъ же способомъ Богъ говоритъ намъ постоянно чрезъ писанное слово—св. писаніе (§ 5). Св. писаніе произошло не случайно и написано по прямому повелѣнію Божию, а не по человѣческому замыслу; самъ Богъ отсылаетъ сомнѣвающихся въ вѣрѣ къ св. писанію (§ 6). Цѣль богословія—двойная: наше спасеніе и слава Божія;—первое достигается тѣмъ, что мы чрезъ вѣру во Христа оправдываемся и освобождаемся отъ

¹⁾ Quoad rem, ut scilicet certa et integra de Deo rebusque divinis scientia est, ita theologiam definire, seu describere possumus: theologia est doctrina de Deo cognoscendo, et colendo, a Deo per verbum ejus data, ad ipsius gloriam et salutem nostram (§ 2).

У Гергарда объектъ опредѣляется иначе: subiectum circa quod sive obiectum theologiae... est homo, quatenus ad aeternam beatitudinem est perducendus. Materiale hujus subiecti est homo, formale—quatenus ad salutem informandus ac perducendus est.—Loc. comm., vol. 1-um, pag. 7-ма de obiecto theologiae. Подобное и у Квенштедта. Gass, I, 233.—Голлазіи дѣлаетъ Бога объектомъ богословія а человѣка—субъектомъ. Gass. II, 496.

грѣховъ, образуемъ благодатию Божіею къ дѣланію добра и достигаемъ блаженной жизни; второе — достигается нашею вѣрою и нашими добрыми дѣлами (Римл. IV. 20; Мѡ. V. 6).

Въ оеофановомъ опредѣленіи богословія *прежде всего* обращаетъ на себя вниманіе то, что оно не есть опредѣленіе богословія, какъ науки, а опредѣленіе его, какъ откровенной религіи и положительной вѣры, насколько онѣ суть вѣро-и право-ученіе. Устранивъ вопросъ о гносеологической, или точнѣе, эсикологической сторонѣ богословія, Теофанъ не желаетъ заниматься опредѣленіемъ богословія въ смыслѣ человѣческой системы вѣро-и право-ученія, — въ смыслѣ подлежательномъ. Только во вступительной рѣчи своей онъ нашолъ нужнымъ дать опредѣленіе (сдѣланное впрочемъ мимоходомъ) богословія въ этомъ послѣднемъ смыслѣ: „Богословіе есть не что иное, какъ тѣ самыя божественныя вѣщанія, необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя читаются въ свящ. книгахъ, извѣстныхъ подъ именемъ писанія, въ разныхъ его мѣстахъ, но только приведенныя въ порядокъ и, для болѣе легкаго усвоенія ихъ, изложенныя методически“. А тутъ, гдѣ дѣло идетъ именно о точномъ опредѣленіи богословія, онъ выражается такъ: „Что касается реальнаго значенія богословія, то въ смыслѣ несомнѣнной и вѣрной науки (scientia) о Богѣ и божественныхъ вещахъ, мы такъ можемъ опредѣлить или *описать* его: богословіе есть ученіе“ и проч. Выходитъ, что человѣческое систематическое богословіе можетъ быть отнесено къ подлинному богословію только по названію (quoad nomen), въ смыслѣ разсужденія о Богѣ, богословствовавія (§ 1), а не по существу (quoad rem), стало быть, всякое богословіе, въ смыслѣ науки, православное ли, или католическое, или протестантское, или иное христіанское богословіе, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ человѣческою попыткою опредѣлить, или даже не опредѣлить, а только *описать* это божественное богословіе въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ съ подлежательною несомнѣнностію, какъ историческій фактъ. Какъ фактъ подлежательно существующій, можно его изучать точно также, какъ астрономъ изучаетъ звѣзд-

ное небо и управляющіе имъ законы, фізіологъ—природу и т. д. (§ 1). Слѣдовательно, какъ человѣческая попытка описать божественную истину, богословіе можетъ и должно быть такъ же точно и объективно въ своихъ положеніяхъ, доказательствахъ и выводахъ, какъ всѣ другія, даже точныя науки. — *Далѣе*, слѣдуетъ обратить вниманіе на разницу въ опредѣленіи богословія въ смыслѣ предмета изученія и въ смыслѣ изученія предмета. Въ первомъ случаѣ оно есть ученіе о богопознаніи и богопочтеніи—отъ Бога, чрезъ Его слово данное, какъ необыкновеннымъ, такъ и обыкновеннымъ способомъ; слѣдовательно, оно не ограничивается однимъ св. писаніемъ, и какъ уже замѣчено, отождествляется съ божественнымъ откровеніемъ, съ положительною вѣрою, насколько эти послѣднія исчерпываются вѣроученіемъ и правоученіемъ. Во второмъ случаѣ оно является систематическимъ подборомъ мѣстъ свящ. писанія, слѣдовательно, тутъ оно почерпается только изъ того слова Божія, которое дано людямъ обыкновеннымъ способомъ, но не обнимаетъ собою слова Божія, данного чрезвычайнымъ способомъ. Ясно, что оба вида богословія различаются между собою по содержанію и формѣ. Содержаніе богословія въ подлинномъ смыслѣ—почерпываетъ и то, что называется писаніемъ и то, что называется преданіемъ; содержаніе богословія по названію ограничивается однимъ свящ. писаніемъ, утрачая преданіе. Форма перваго неопредѣлима и можетъ быть только предметомъ описанія; форма втораго опредѣляется законами логики и дидактики. Только подъ условіемъ опредѣляемости извѣстными законами богословіе и можетъ быть точною наукою; съ другой стороны, въ видѣ точной науки оно не есть богословіе по существу, а только по имени, не есть богословіе подлинное, а только мнимое. Какъ такое, оно, конечно, можетъ быть ложнымъ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть безошибочнымъ; тѣмъ не менѣе оно можетъ быть достаточно полнымъ, такъ какъ источникъ его свящ. писаніе является собраніемъ книгъ, не случайно произшедшихъ, а написанныхъ по повелѣнію самого Бога и притомъ съ тою именно цѣлію, чтобы всякій сомнѣвающійся могъ найти въ нихъ истину; очевидно, этотъ источ-

никъ богопознанія представляетъ собою нѣчто органическое, законченное, цѣльное. Что касается подлиннаго богословія, то оно только можетъ быть совершенно истиннымъ и полнымъ, такъ какъ дано самимъ Богомъ чрезъ Его слово. И такъ какъ истинное ученіе о Богѣ только одно, какъ одинъ истинный Богъ, даровавшій его людямъ, то понятно, почему оно не опредѣляется ни словомъ „христіанское“, ни словомъ „православное“: то и другое, на сколько выражаютъ собою признаки истиннаго богословія, заключаются въ эпитетѣ: „отъ Бога чрезъ Его слово данное“; и наоборотъ, то и другое, на сколько выражаютъ собою ограниченія истиннаго богословія условіями исторіи, т. е. времени и мѣста, являются неумѣстными въ опредѣленіи этого безусловнаго божественнаго богословія. Какъ такое, оно имѣетъ объектомъ своимъ не ограниченнаго человѣка или измѣнчивыя вѣрованія человѣческія, даже не церковь, не ангеловъ, а тѣмъ менѣе что либо иное изъ сотворенныхъ вещей,—одинъ только безусловный Богъ достоинъ быть предметомъ такого богословія; человѣческое же все поглощается въ немъ божественнымъ, являясь въ богословіи только для того, чтобы служить средою проявленія божественнаго и чрезъ то сдѣлать его доступнымъ нашему познаванію и почитанію. Слѣдовательно, антропология, не составляя самостоятельнаго объекта въ богословіи, окрещиваетъ однако собою теологию и является въ послѣдней элементомъ тѣмъ болѣе обильнымъ и значущимъ, что конечная цѣль богословія находится въ человѣкѣ, въ его спасеніи, хотя и тутъ человѣческое спасеніе является только моментомъ божественной славы, значить, опять и тутъ все человѣческое поглощается божественнымъ.

Сравнивая Теофаново опредѣленіе богословія съ опредѣленіями протестантскихъ богослововъ, легко замѣтить, что оно отличается какъ отъ опредѣленій ортодоксаловъ, такъ и представителей синкретизма, піагизма, реформатства и кокцеіанизма. Если бы было вѣрное основаніе для предположенія, что при составленіи своего опредѣленія Теофанъ имѣлъ въ виду протестантскихъ богослововъ всѣхъ названныхъ направленій, то надо бы сказать, что онъ от-

дать каждому изъ этихъ направленій должное: шэтизму — возвышая богословіе въ смыслѣ откровеннаго ученія вѣры и при томъ — столько же *практическаго*, какъ и теоретическаго, надъ всѣми другими науками; синкретизму, а также кокцеанизму, не внося въ понятіе богословія частныхъ чертъ, отдѣляющихъ одно исповѣданіе отъ другаго и сводя его содержаніе или на откровенное слово Божіе, или на свящ. писаніе ¹⁾); ортодоксизму — понимая богословіе въ смыслѣ человѣческаго построенія — какъ науку, входящую въ кругъ другихъ наукъ и имѣющую цѣлю (невозрожденнаго) человѣка привести ко спасенію; реформатству — поглощая все человѣческое божественнымъ. Даже католичество могло бы согласиться съ ееофановымъ опредѣленіемъ богословія въ подлинномъ смыслѣ, такъ какъ этимъ опредѣленіемъ вносится въ содержаніе богословія не только то, что заключается въ свящ. писаніи, но и то, что сообщается людямъ вообще откровеніемъ, даннымъ какимъ бы то ни было образомъ; а православіе не имѣетъ причины отвергать даже ееофаново опредѣленіе богословія въ смыслѣ человѣческаго построенія, такъ какъ въ православной церкви нѣтъ такого богословскаго преданія, которое не содержалось бы въ свящ. писаніи по буквѣ или по слгѣ. Но съ другой стороны, очевидно, что ни одно изъ названныхъ вѣрученій не могло бы найти въ ееофановомъ опредѣленіи богословія всего того, что желало бы найти; равнымъ образомъ — нѣкоторыя изъ нихъ не могли бы въ немъ не найти того, чего не желали бы находить. Такъ, протестантство обоихъ толковъ, рядомъ съ ученіемъ объ оправданіи вѣрою, замѣтило бы въ ееофановомъ разсужденіи о цѣли богословія намекъ на такое значеніе добрыхъ дѣлъ, которое не вполне допускалось протестантами ²⁾. Если выдвиганіе самостоятельнаго дѣятельнаго богопочте-

¹⁾ Gass. II, 80. 81.

²⁾ *Salus nostra dupliciter considerari potest: in vita praesente, quando scilicet per fidem in Christum justificamur a peccatis, formamurque Dei gratia ad bene operandum; deinde in «vita aeterna», quae perpetua et segura salus est (§ 7 Θεοφ. богосл.).* Очевидно, что спасеніе человѣка далеко не исчерпывается оправданіемъ вѣрою, а только начинается имъ.

нiя въ Теофановомъ опредѣленiи богословiя не могло бы поправиться ортодоксаламъ, то шiетисты, напротивъ, нашли бы дѣятельный моментъ въ пониманiи Теофана не довольно рельефнымъ и остались бы рѣшительно недовольными зауряднымъ помѣщенiемъ богословiя, въ смыслѣ человѣческой системы, въ ряду другихъ наукъ. Синкретизмъ и кокцеианизмъ могли бы найти не достаточно опредѣленно обозначеннымъ содержанiе богословiя въ подлинномъ смыслѣ, какъ исчерпывающагося не просто св. писанiемъ, а словомъ Божиимъ, необыкновеннымъ и обыкновеннымъ способомъ сообщеннымъ человѣку; но все-таки они, равно какъ и реформатство, почувствовали бы себя удовлетворенными Теофановымъ опредѣленiемъ богословiя въ большей степени, чѣмъ шiетисты и даже ортодоксалы. Католичество тоже нашло бы не достаточно опредѣленнымъ содержанiе богословiя, такъ какъ въ опредѣленiи его нѣтъ указанiя на то, что сверхъ свящ. писанiя есть еще иное непрерывное божественное откровенiе, именно — въ церкви (и папѣ), и осталось бы недовольнымъ слишкомъ сильнымъ ударенiемъ на оправданiе вѣрою и умаленiемъ самостоятельныхъ заслугъ человѣка въ дѣлѣ спасенiя, въ чемъ не преминуло бы усмотрѣть явный янсенизмъ. Кое въ чемъ могли бы согласиться съ католичествомъ и православiе при оцѣнкѣ Теофанова понятiя богословiя, если бы только могло подозрѣвать въ Теофанѣ неправославiе; но такъ какъ для такого предположенiя нѣтъ достаточныхъ оснований, то намъ остается только уяснить себѣ тѣ совершенно законныя недоумѣнiя, какiя оставляетъ въ православномъ читателѣ Теофаново разсужденiе о природѣ богословiя.

Теофанъ, несомнѣнно, даетъ слишкомъ широкое опредѣленiе богословiя. Признать это простой логической ошибкой въ такомъ мыслителѣ какъ Теофанъ, значило бы самому сдѣлать ошибку. Но помимо этого, широту понятiя о богословiи нельзя признать за невольную ошибку Теофана уже потому, что имъ не внесены въ опредѣленiе богословiя даже такiя ходячiя ограниченiя, какъ „христiанское“, „православное“. Если исключенiе подобныхъ ограниченiй можетъ имѣть свой смыслъ (какъ показано выше), то и слѣдуетъ

понимать его въ этомъ смыслѣ; иначе мысль автора будетъ искажена. И такъ, Теофанъ, отрѣшаясь отъ условій исторіи, понимаетъ богословіе въ смыслѣ откровеннаго вѣро-и нраво-ученія, даннаго Богомъ для нашего спасенія и славы Его. Такого богословія не можетъ не признать ни одно христіанское вѣроисповѣданіе и можетъ признать даже иное не христіанское, напр. іудейство. Отсюда слѣдуетъ, что опредѣляя богословіе въ этомъ смыслѣ, Теофанъ ставитъ себя и своихъ слушателей или читателей на такую точку зрѣнія, гдѣ встрѣчаются всѣ христіанскія исповѣданія и могутъ встрѣчаться даже не христіанскія. Эта точка лежитъ выше ограниченной мѣста и времени и досагаетъ неба; тамъ нѣтъ различія племенъ, повелѣній и т. п., тамъ едва замѣтенъ и весь нашъ смертный родъ; все вниманіе созерцателя поглощается божественнымъ, безусловнымъ; голосъ самаго Бога раздается, — Онъ вѣщаетъ о самомъ Себѣ, чтобы проявить въ насъ свою славу (причина, объектъ и цѣль богословія). Основанія для выбора такой точки зрѣнія слѣдуетъ искать въ томъ, что она нужна была Теофану для того чтобы имѣть возможность говорить не съ православными только слушателями, а съ носителями всѣхъ исповѣданій (на что намекается и въ вступительной рѣчи къ слушателямъ). Теофанъ (какъ окажется дальше) сливается въ одну систему и положительное, и сравнительное, и основное богословіе, а при такомъ, обычномъ въ то время, совмѣщеніи названныхъ видовъ богословія, всякое опредѣленіе его болѣе тѣсное чѣмъ то, какое даетъ Теофанъ, было бы неудобнымъ. Но придавая такой вышестительный объемъ понятію богословія, Теофанъ не хитритъ съ своими слушателями, не ставитъ никому ловушки; онъ остается совершенно искреннимъ и встрѣчается съ иновѣрцами на высотѣ своего опредѣленія богословія не для того, чтобы оттуда съ большою легкостью сплывать ихъ на свой вѣроисповѣдный уступъ, а развѣ для того, чтобы сойдясь на этой общей, нейтральной высотѣ и забывъ на минуту рознь, разделяющую людей въ болѣе низкихъ поясахъ, тѣмъ самымъ выразить къ разномыслящимъ свое уваженіе, какъ къ людямъ и братьямъ и расположить ихъ къ тому же въ отношеніи къ себѣ, — для

того, чтобы возвысаясь отъ человѣческаго къ божественному, изъ величія послѣдняго убѣдиться въ несовершенствѣ перваго и быть снисходительными другъ къ другу,—для того, наконецъ, чтобы передъ лицомъ безусловной, всеобъемлющей истины почувствовать, что всѣ мы, какъ бы ни различались наши вѣроисповѣданія по своему относительному достоинству, разумѣемъ только отчасти, и это отчасти должно нѣкогда упраздниться совершеннымъ. Такое настроеніе автора выражается и въ названіи всякаго богословія, составленнаго людьми, хотя бы и святыми, богословіемъ „по имени“, и въ его вѣгунительной рѣчи, гдѣ онъ, стремясь устранить изъ богословія, по возможности, все человѣческое,—чистосердечно просить слушателей своихъ указывать ему всякое уклоненіе отъ слова Божія, еслибы, по слабости человѣческой, ему случилось допустить такое, и приглашаетъ ихъ не вѣрить ничему такому, чтобы могло сорваться у него съ языка, будучи рождено смертнымъ умомъ. Не ручаясь за совершенную безошибочность своего подлежательнаго пониманія божественной истины, авторъ считаетъ несомнѣннымъ только одно,—именно, что истинное богопознаніе и богопочтеніе существуетъ предлежательно, какъ существуетъ звѣздное небо или природа. Но гдѣ именно оно существуетъ? Если имѣть книги св. писанія не значить еще достигнуть истиннаго богопознанія и богопочтенія; то очевидно, что истинное вѣро-и нраво-ученіе есть только тамъ, гдѣ ученіе, содержащее въ св. писаніи, служитъ къ спасенію людей и къ славѣ Божіей, гдѣ, слѣдовательно, люди правильно усваиваютъ и передаютъ другимъ это ученіе, гдѣ оправдываются вѣрою во Христа и освобождаются отъ грѣховъ, (а это невозможно безъ таинствъ и церкви), образуются благодатію Божіею къ дѣланію добра и достигаютъ блаженной жизни,—гдѣ вѣрою и дѣлами людей прославляется Богъ,—однимъ словомъ, въ церкви. И такъ, истинное богословіе дано чрезъ св. писаніе, но существуетъ только въ церкви. Изъ того, какъ обращался авторъ къ своимъ слушателямъ, для нихъ могло казаться яснымъ, что истинною церковью онъ считалъ церковь православную. Но выбранная имъ точка зрѣ-

нія на богословіе не позволяла ему говорить въ этомъ мѣстѣ о церкви, и мы можемъ усматривать въ его рѣчи только неясные намеки на этотъ предметъ, оставляющіе нерѣшоннымъ вопросъ о томъ, какъ понималъ онъ церковь и *идею* полагалъ ея предѣлы.

IV.

Idem Deus est, qui et intelligi debet,
quod est sapientiae, et honorari, quod est
religionis.

Firm. Lactant. Divin. institut. Lib.
IV cap. IV.

На какія части дѣлится богословіе Теофанъ.—Какъ дѣлили богословіе и чѣмъ при этомъ руководились католики и протестанты.—Мотивы Теофанова дѣленія богословія и отношеніе его къ янсенизму и піетизму.

Теофанъ дѣлитъ богословіе на догматическое и нравственное. Такое раздѣленіе прямо слѣдуетъ изъ самаго понятія богословія, или точнѣе заключается въ этомъ понятіи. Но оно не есть только логическій выводъ, а прямо указывается (§ 9) въ св. писаніи ¹⁾ и признается отцами Церкви (§ 10) ²⁾. Хотя мы оправдываемся одною вѣрою, но не одною ею спасаемся: вѣра должна быть живая, а не мертвая, должна выражаться добрыми дѣлами; поэтому богословіе не можетъ быть все безраздѣльно посвящено ученію о

¹⁾ Теофанъ приводитъ слѣдующія мѣста св. писанія: 2 Тим. I, 13; 1 Тим. I, 19, 18; Тит. III, 19; Мѣ. XXVIII, 19, 20; Псл. 87, 3: Сверхъ того, онъ замѣчаетъ, что въ посланіи къ Римлянамъ, которое считается какъ бы сводомъ или сокращеніемъ (compendium) всего богословія, также замѣчается дѣленіе на подобныя двѣ части. Приводится еще одно свидѣтельство апостола Павла безъ указанія, откуда оно взято: «Credo omnibus, quae scripta sunt, et spem habeo in Deo, et exercito me ad scientiam habendam sine offensa». Въ заключеніе, дѣленіе богословія на двѣ части доказывается отрицательнымъ, какъ бы математическимъ способомъ: «полнота религиозной жизни человѣка слагается изъ правой вѣры и добрыхъ дѣлъ; если допустимъ, что этими двумя частями не исчерпывается цѣлое, то что же еще остается сверхъ правой вѣры и дѣлъ?»

²⁾ Приводятся свидѣтельства Игнатія Богоносца, Иринея, Лактанція, Августина, Кирилла Александрійскаго въ удачномъ подборѣ.

вѣрѣ, и должно разсуждать также о добрыхъ дѣлахъ (§ 11). Въ „православномъ исповѣданіи“ все христіанское ученіе о Богѣ дѣлится на три части, сообразно тремъ богословскимъ добродѣтелямъ; но изъ этого не слѣдуетъ, что и въ богословіи должно быть такое же дѣленіе. И вѣра, и надежда, разсматриваемыя сами по себѣ, суть дѣла и относятся ко второй части богословія; но въ догматическомъ богословіи онѣ разсматриваются не сами по себѣ, а въ своемъ объектѣ (т. е. Богѣ), который относится къ вѣроученію (*ad credenda*),—къ первой части богословія. Для катихизиса нѣтъ никакого неудобства дѣлить богословіе на три или болѣе *материальныхъ* частей; но здѣсь (т. е. въ богословіи) надо знать, сколько оно имѣетъ *формальныхъ* частей, т. е. сколько имѣетъ видовъ своего объекта (§ 12).

Значеніе и мотивы Теофанова дѣленія богословія на вѣроучительное и нравоучительное станутъ понятными, если освѣтитъ ихъ историкобогословскими данными. У католическихъ богослововъ схоластиковъ нравственное богословіе не выдѣлялось отъ догматическаго въ особую систему, а заключалось въ этомъ послѣднемъ въ трактатахъ о 4-хъ главныхъ добродѣтеляхъ и 3-хъ добродѣтеляхъ богословскихъ. Теофанъ, очевидно, имѣлъ это въ виду, когда замѣтилъ: „могутъ возразить (противъ дѣленія богословія на двѣ части): „имѣется только три богословскихъ добродѣтели (вѣра, надежда, любовь), а слѣдовательно, богословіе должно дѣлиться на три части“ (§ 12). Въ XVII вѣкѣ у католиковъ процвѣтали казуистика и пробабиллизмъ іезуитскихъ богослововъ ¹⁾; но во второй половинѣ этого столѣтія, рядомъ съ системами іезуитовъ, появляются опыты нравоучительнаго богословія у послѣдователей янсенизма и портрояльской школы ²⁾. Теофанъ Прокоповичъ отно-

¹⁾ Таковъ—Баскецъ (1604), Санхецъ (1610), Суарецъ (1617), съ которымъ Теофанъ полемизируетъ во II-мъ томѣ своего богословія, глава 2, §§ 6—13; Лайманъ, Эскобаръ (1669), Бусенбаумъ, котораго *Medulla casuum conscientiae* (1645) имѣла 52 изданія.—Hagenbach, 347.—Характеристика ихъ системъ въ книгѣ Самарина «Іезуиты».

²⁾ Сюда относятся: *Essais de morale* 1671—1714, de p. Nicole; *Abregé de la*

сить пробабиллизмъ къ числу послѣдствій первороднаго грѣха (Volum. II. pag 248). У протестантовъ въ XVI вѣкѣ догматическое и нравственное богословіе существовали нераздѣльно. Такъ какъ, по ихъ воззрѣнію, человекъ спасается одною вѣрою, а добрыя дѣла сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія для спасенія, то богословіе должно было существовать только въ видѣ вѣроученія, хотя и съ приобщеніемъ нѣкоторыхъ нравственныхъ наставленій о значеніи нравственнаго закона (*usus legis politicus et tertius usus*), о страданіи и терпѣніи, о свободѣ и такъ называемыхъ безразличныхъ вещахъ (*adiaphora*), о бракѣ и гражданской жизни. Это, видно, имѣлъ въ виду Теофанъ, когда говорилъ: „могутъ возразить (противъ дѣленія богословія на двѣ части): „мы оправдываемся одною вѣрою, поэтому не слѣдуетъ дѣлить богословія, — оно все безраздѣльно должно быть посвящено ученію о вѣрѣ“ (§ 11). Въ первой половинѣ XVII вѣка все богословіе приняло строго догматическій характеръ, догматика поглотила въ себѣ все другіе элементы богословія. Правда, была у протестантовъ иижека, какъ болѣе или менѣе самостоятельная наука о нравственности, но эта наука была или чисто философскою, или философскою съ нѣкоторою necessarily приобщеніемъ богословскаго (такъ какъ это послѣднее пропннвало собою даже метафизику) ¹⁾, и не могло въ достаточной степени удовлетворять нравственнымъ потребностямъ, не могло по-должительному рѣшать нравственныхъ сомнѣній протестантовъ, а потому въ помощь ему, въ началѣ XVII в., въ параллель сильно развитой иезуитской казуистики, явились попытки казуистическаго богословія у протестантовъ. Гергардъ и Голлазій, очень высоко цѣнили нравственную сторону христіанской жизни, сами были строгими христіанами и оставили нѣсколько прекрасныхъ правоучительныхъ

morale evangelie. Paris. 1693, de Pascal et Paschas Quesnel.—Hagenb. a. a. O. 337.

¹⁾ Таковы сннги иижеки Мелантона и Дашея (*Eticae doctrinae elementa Melantoni, Wirtemb. 1589; Eticae christianae libr. 3, Danaei, Genev. 1577*); Gass, I, 175.

сочинений; но нравственное богословіе не нашло себѣ у нихъ мѣста рядомъ съ догматическимъ, какъ самостоятельная наука. Квенштедтъ высчитываетъ слѣдующіе виды богословія: катехетическое, агроаматическое, экзегетическое, дидактическое, полемическое, гомилетическое, казуистическое, историческое; въ этомъ перечисленіи не достаетъ только нравственнаго богословія. Но у Альстедта въ его «Encyclopediæ omnium scientiarum» (1830) въ числѣ другихъ видовъ богословія отмѣчается и нравственное богословіе. А Каликстъ составилъ уже «Epitome theologiae moralis» (1834 г.). Спенеръ же почти всѣ свои сочиненія посвящалъ нравственнымъ вопросамъ, стараясь рѣзко выставить на видъ, что истинная вѣра невозможна безъ добрыхъ дѣлъ ¹⁾. Что касается нашего отечества, то до Теофана Прокоповича, и у насъ нравственное богословіе равнымъ образомъ не существовало отдѣльно отъ догматическаго (Макар. Богосл. 1, 57, 58) и по примѣру римско-католическихъ богословскихъ системъ заключалось въ трактатахъ о добродѣтеляхъ, внесенныхъ въ догматику.

Раздѣливъ богословіе на догматическое и нравственное, Теофанъ Прокоповичъ былъ полезнымъ нововводителемъ въ русской богословской литературѣ, и стоялъ, въ отношеніи къ богословской письменности римско-протестантскаго міра, въ уровень съ требованіями ея въ то время. И въ этомъ случаѣ онъ стоитъ далеко отъ ортодоксаловъ XVII вѣка, не выключая изъ того числа даже Голлазія, усвоившаго себѣ уже многое изъ того, что защищали Каликстъ и Спенеръ. Не преувеличивая значенія для науки раздѣленія богословія на догматическое и нравственное ²⁾, всетаки нельзя не

¹⁾ Кромѣ каликтова «Сокращенія нравственнаго богословія», существовали еще системы нравственнаго ученія: Mos. Amyrand'a, представителя Сомюрской протестантской школы—*La morale chretienne*, vol. VI. 1652—69; Congr. Dürr'a *Compendium theologiae moralis* 1689; Schomer'a—*Theologia moralis sibi constans* 1707. Смотри Gass. a. a. O. 1, 175—178. 234—260 und ff. 257 und ff., II, 495—499; Hagenbach a. a. O. 97. 336. 337.—Въ 1712 г., т. е. къ началу составленія Теофаномъ богословія, появились *Institutiones theolog. moralis*, Buddei. Gass, III, 213—214.

²⁾ Богословіе можетъ быть строгою системою науки, заключаю въ себѣ дог-

признать въ такомъ дѣленіи богословской системы свидѣтельства о томъ, что въ ней нравственнымъ интересамъ чловѣка дается одинаковое мѣсто съ интересами догматическими, что вѣра понимается (§ 11) уже не какъ отвлеченная и не имѣющая приложения къ дѣлу доктрина, за которую безъ особеннаго неудобства могутъ скрываться и необузданный разгулъ и всевозможные пороки, а цѣнится какъ доктрина, выражающаяся въ жизни и именно на столько, на сколько прилагается къ жизни ¹⁾). Значить это дѣленіе системы

дгматическіе и нравственные элементы и соединенными. Въ новѣйшей протестантской литературѣ, послѣ исключительнаго нравственнаго направленія вѣрученія Шлейермахера, сдѣлана попытка къ обратному соединенію нравственнаго и догматическаго богословія, или вѣрнѣе догмат. съ нравственн. въ *Theologische Ethik von Rothe*. (Hagenb. а. а. О. 5. 287).

¹⁾ Само собою разумѣется, что тутъ дѣло идетъ о наукѣ, а не о жизни. Теофанъ поставившій въ науку нравственные интересы на одной степени съ догматическими, сколько можно заключить изъ того, что объ немъ до сихъ поръ извѣстно, вовсе не отличался особенно нравственнымъ характеромъ въ жизни въ сравненіи съ своими предшественниками, хотя у него выдвигалась одна *новая нравственная* черта, именно стремленіе уравнивать теорію и жизнь, внутреннее и внѣшнее и отсюда ненависть къ ханжеству и лицемерію. Точно также и наоборотъ протестантскіе ортодоксалы XVII вѣка при исключительномъ догматизмѣ въ науку, отличались строгимъ нравственнымъ характеромъ въ жизни, особенно *Гергардъ*, а также *Голлазій*. Даже *Квешитедтъ*, въ богословской системѣ котораго исключительный ортодоксальный догматизмъ достигъ высшей точки своего развитія, въ жизни отличался мягкимъ, безпритязательнымъ и незадорнымъ характеромъ. Что ортодоксалы высоко цѣнили нравственность въ жизни и даже въ теоріи, но только не въ богословской системѣ,—доказывается ихъ нравоучительными сочиненіями. (Смолтр. Gass, а. а. о. 1-ей В. 5. 260, 357 und anders II-er В. 495 und ff.). А что рядомъ съ ортодоксальной доктриной могъ уживаться буйный разгулъ въ жизни, объ этомъ смотри тамъ же (1 В. SS. 149—156). Но, изъ этого однако не слѣдуетъ, что возвышеніе нравственныхъ началъ въ наукѣ не имѣетъ вліянія на жизнь: принципы нравственные, какъ и всякіе, могутъ встрѣчать противорѣчіе въ жизни, но не могутъ не вліять на нее, если *сознаются*. *Наконецъ* и въ самой наукѣ самостоятельная постановка нравственныхъ началъ рядомъ съ догматическими, равно какъ и смѣшеніе тѣхъ и другихъ въ разныя времена имѣютъ разныя значенія. Иное значеніе имѣло смѣшеніе нравственныхъ и догматическихъ истинъ въ первые вѣка христіанства, иное въ вѣкъ схоластики и ортодоксализма, и иное въ наше время. Но несомнѣнно, что выдѣленіе нравственнаго Богословія отъ догматическаго въ концѣ XVII вѣка имѣло значеніе поворота отъ схоластики къ жизненной наукѣ, начавшагося

служить признакомъ начавшагося поворота отъ мертвой схоластики къ жизненной наукѣ, какъ съ другой стороны оно является выраженіемъ нѣкоторой потребности вѣка, вмѣсто катехизическаго правоученія, имѣть правоученіе систематически обоснованное. Впрочемъ, для Теофана Прокоповича, чисто *формальная* сторона дѣла (§ 12) имѣла въ этомъ случаѣ едва ли не болѣе, а по крайней мѣрѣ столько же значенія, какъ жизненная. Въ опредѣленіи богословія онъ столько же сходится со Спенеромъ во внѣшней формѣ опредѣленія, сколько расходится въ самыхъ его мотивахъ и смыслѣ; такъ, слѣдовательно, и въ раздѣленіи богословія, прямо вытекающемъ изъ его опредѣленія, Теофанъ руководится не тѣми побужденіями, по которымъ Спенеръ защищалъ важность нравственной стороны жизни противъ исключительнаго догматизма, отодвигавшаго нравственные интересы человѣка на задній планъ, а чѣмъ-то другимъ. Въ опредѣленіи богословія Теофанъ считаетъ истиннымъ и настоящимъ богословіемъ положительную, объективную вѣру не потому, что знать Бога можетъ только тотъ, кто живетъ въ Богѣ, какъ думалъ Спенеръ, а потому, что всѣ человѣческія попытки — не только понять и воспроизвести эту вѣру въ правильной научной

именно тамъ, гдѣ схоластика достигла своего зенита, — у Каликста: крайности сходятся.

О значеніи дѣла, какъ предмета нравственнаго богословія, въ отношеніи къ вѣрѣ, какъ догматическому ученію, Теофанъ выражается такъ: *ad iustificationem fides sufficit, ad Dei tamen cultum, et ad exsoluendum, quod Deo debemus, minime sufficiens est. Imo fides absque operibus mortua est, (uti docet Iacobus Apostolus) atque adeo neque fides est, et sola quidem iustificat, sed non solutaria, id est sola causat, idque non per se, sed par obiectum suum Christum. Si tamen talis est quae causat, hoc est, si vera est; viva ergo est, et fructus suos habet, nempe opera bona* (§ 11). Такое различіе вѣры и словъ *solutaria* напоминаетъ споръ Каликста съ Гользманомъ, въ которомъ Каликстъ доказывалъ своему противнику, что вѣра спасаетъ, но не вѣра изолированная отъ жизни, отъ дѣла. (Gass. II, 150—153). Спенеръ усилія эту мысль Каликста. (Тамъ же). Споръ Каликста съ протестантами ортодоксалами могъ быть тѣмъ извѣстнѣе Теофану, что послужившій средоточіемъ его Торнскій религиозный сеймъ (1645) былъ собранъ по почину польскаго короля Владислава IV въ видахъ умиротворенія католиковъ и протестантовъ въ польскомъ государствѣ.

системѣ, но и описать ее—могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ богословствованіемъ, а не богословіемъ, ибо человекъ не въ состояніи ни понять, ни описать Бога. Значитъ Теофаново опредѣленіе богословія основывается на умственно-религіозныхъ побужденіяхъ, а не на религіозно-нравственныхъ. Точно также и его раздѣленіе богословія на догматическое и нравственное имѣетъ основаніе формальное (§ 12) и догматическое: объектъ богословія—Богъ, а въ этомъ объектѣ находимъ съ формальной стороны только два вида: Богъ познаваемый и Богъ покланяемый. Кромѣ того православная церковь всегда признавала въ извѣстной степени самостоятельное значеніе добрыхъ дѣлъ, какъ необходимыхъ для спасенія. Но почему этотъ догматическій мотивъ,—не оказавшій силы ни у православныхъ предшественниковъ Теофана, ни даже у схоластиковъ-католиковъ болѣе всего возвышавшихъ значеніе добрыхъ дѣлъ, однако не выдѣлявшихъ нравственного богословія въ особую систему,—почему этотъ же мотивъ могъ оказаться сильнымъ для Теофана—объясненія надѣе искать въ самомъ свойствѣ богословскаго воззрѣнія Теофана сравнительно съ католиками и находившимися подъ ихъ сильнымъ влияніемъ православными предшественниками Теофана, и въ духѣ времени. Католики, а вслѣдъ за ними и названные православные, могли включать нравоученіе въ вѣроученіе именно потому, что смѣшивали вѣру и добрыя дѣла, какъ два однородные момента въ дѣлѣ спасенія, не разграничивая оправданія и спасенія; а это опять выходило изъ семипедатаганскаго (сроднаго несторіанству) воззрѣнія, вошедшаго въ римской церкви въ силу со времени Агалеса и І. Дунсъ-Скотта, усилившихъ значеніе естественныхъ силъ человека и отвергавшихъ предваряющую благодать. Протестанты, какъ уже упомянуто, смѣшивали вѣро—и нраво-ученіе изъ совершенно противоположныхъ побужденій, выходящихъ изъ августиновскаго воззрѣнія, сроднаго монофизитизму. Теперь, въ XVII вѣкѣ, — съ католической стороны—въ ясенизмъ, и съ протестантской—въ піетизмъ—произошли реакціи противъ указанныхъ крайностей: ясенизмъ стремился дать силу въ римской церкви августинизму, піе-

тизмъ въ цѣркви протестантской — практическому благочестію (въ противоположность ортодоксальному догматизму), значенію добрыхъ дѣлъ. Можно предположить съ полною вѣроятностію, что сущность этихъ религіозныхъ движеній не только была достаточно знакома Теофану, но и по достоинству оцѣнена и усвоена имъ. Ибо трудно утверждать, уже на основаніи однихъ біографическихъ данныхъ о Теофанѣ, чтобы онъ, при его обширныхъ познаніяхъ и сношеніяхъ съ учеными своего времени, не имѣлъ обстоятельныхъ свѣдѣній о такихъ явленіяхъ, какъ два названныя движенія, сильно волновавшія умы въ то время и вызывавшія упорную борьбу. Въ тотъ самый годъ, когда Теофанъ началъ читать свой богословскій курсъ, 1711, разрушена, по прояскамъ іезуитовъ, портрояльская школа въ Парижѣ, приверженцемъ которой, между прочимъ, былъ знаменитый математикъ Блезъ Паскаль, авторъ глубокомысленныхъ «Pensées sur la religion и извѣстныхъ «Lettres provinciales de La Montalte (Сравн. Чистовича Теофанъ Прокоповичъ страницы 614. 615. 127). Но главное, то строгое отверженіе всего человѣческаго въ дѣлѣ построенія богословія, которымъ проникнута вся вступительная рѣчь Теофана, то поглощеніе человѣческаго божественнымъ, которое бросается въ глаза въ ееофановомъ опредѣленіи богословія, прямо изобличаютъ въ воззрѣніи Теофана августинизмъ, съ которымъ вполне гармонируетъ и то удареніе, какое Теофанъ дѣлаетъ и здѣсь (2 глава) и въ 1 главѣ на томъ, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою, хотя спасается не ею одною, а и добрыми дѣлами: ближайшимъ источникомъ этого августинизма могъ быть лютеранизмъ. Далѣе, такъ какъ августинизмъ всего рѣзче и послѣдовательнѣе проводится въ реформатскомъ ученіи, то въ своемъ дѣленіи богословія, выходящемъ изъ понятія о Богѣ, какъ одномъ объектѣ богословія, Теофанъ встрѣчается съ реформатскими богословами: Венделиномъ, Амезіемъ и Ам. Полянскимъ (Gass. I. 389. 446. Syntagma, Lib. II. cap. 1. p. 130).

Въ заключеніе надо замѣтить, что раздѣляя вѣро- и право-учительное богословіе Теофанъ не даетъ особаго опредѣленія для казъ-

даго изъ нихъ, такъ что они представляются у него только двумя частями одной системы богословія, хотя и строго разграниченными ¹⁾).

V.

Способы расположенія богословскихъ системъ у протестантовъ и католиковъ. Теофаново расположеніе богословія; разборъ его въ отношеніи діалектическомъ, богословскомъ и историческомъ съ обозначеніемъ точекъ соприносновенія его съ системами другихъ богослововъ особенно реформатскихъ. Воззрѣніе лежащее въ основѣ Теофанова плана и его предполагаемые методологическіе и нравственные мотивы. Оцѣнка плана нравственнаго богословія.

Изъ Того (Бога), и Тьмъ и въ Немъ
осяческая. Римл. XI. 36.

Уже изъ того, какъ Теофанъ понимаетъ богословіе и чѣмъ руководствуется въ дѣленіи его на двѣ части, можно заключить, что онъ *синтетикъ*, созерцающій цѣлое въ его частяхъ. Взглядъ его на методъ въ богословіи показываетъ, въ какой степени это заключеніе вѣрно. — Схоластики и богословы восточной церкви дѣлили богословіе на *Θεολογία ἀπλή* *Ὀικονομία* и излагали его прикѣпительно къ порядку членовъ символа вѣры. Такого же порядка держались католическіе и протестантскіе богословы почти до XVIII вѣка. Онъ извѣстенъ былъ подъ именемъ *локальнаго* (*locus*, *ὄρδρον*, членъ вѣры). При локальномъ порядкѣ дѣлили систему на 5, 6, 7 *Loci principales* ²⁾. Что же касается собственно метода, то М. Флицій

¹⁾ Есть у Теофана и прямая ссылка на Янсения, напр. vol. 1. pag. 930 и въ другихъ мѣстахъ.

²⁾ О порядкѣ локальнаго дѣленія Альстедтъ говоритъ, что оно представляется въ слѣдующемъ видѣ: I. De scriptura, II. De Deo, ubi de personis attributis et actionibus Dei agunt, III. De creatura, ubi de angelis et homine. IV. De ecclesia ante et post lapsum. Haec faciunt triplicem: 1) doctrinam fidei, quae est evangelium, 2) doctrinam charitatis secundum omnia decalogi praecepta, 3) doctrinam spei, ubi de resurrectione et vita aeterna. 4) De signis sive sacramentis ante lapsum et post lapsum, et rursus de signis ante legem, sub lege et sub

Иллирийъ (во второй половинѣ XVI вѣка) различаетъ три метода. „Синтезъ долженъ начинать дѣло съ простѣйшихъ элементовъ, началъ или причинъ, и подвигать его впередъ путемъ постепеннаго соединенія, пока не составится такимъ образомъ цѣлое и будетъ достигнута предположенная цѣль. Какъ грамматика отъ буквъ переходитъ къ слогамъ, словамъ, предложеніямъ и цѣльнымъ рядамъ предложеній; такъ богословіе отъ Бога какъ первоначала переходитъ ко всему происшедшему: творенію, природѣ и тварямъ. Ибо изъ взаимно-отношенія обѣихъ главныхъ величинъ, т. е. первоначальнаго и происшедшаго, составляется весь организмъ богословія“. *Анализъ* идетъ противоположнымъ путемъ, начинается отсюда, гдѣ оканчивается синтезъ, отъ вѣчной жизни переходя къ путямъ, ведущимъ къ ней и т. д. *Дефинитивный* методъ разсматриваетъ дѣло по частямъ, предпосылая изслѣдованію о каждомъ предметѣ въ частности одно общее объясненіе, изъ котораго потомъ получаются частныя поясненія и исключенія ¹⁾. Фляцій считаетъ для богословія болѣе предпочтительнымъ синтетическій методъ. Синтетическій методъ былъ господствующимъ въ богословіи у лютеранъ до Каликста, который замѣнилъ его аналитическимъ или такъ называемымъ финальнымъ методомъ, у реформатовъ — до Коцея (+1669), который ввелъ такъ называемый федеральный (foedus — завѣтъ) методъ, и до Лейдекера, введшаго экономическій (по лицамъ святой Троицы) методъ. (Gass 1. 304 — 308. Hagenb. 304). ²⁾ *Анали-*

evangelio. 5) de consummatione saeculi. Quae methodus quantum ad primaria capita non potest improbari. Theol. schol. Praef. Gass. 1. 389.

¹⁾ Clavis scripturae sacrae vol. II, tract. 1 p. 54. bei Gass. 1. 46. 47.

²⁾ Основаніе, по которому Каликстъ предпочелъ аналитическій методъ, то, что согласно всѣмъ признаваемому возрѣнію, для практической науки анализъ предпочтительнѣе синтеза: Manifestum est doctrinam sacris litteris comprehensam respicere praxin, nempe generationem et confirmationem fidei et emendationem sive novitatem vitae tanquam fructum fidei quaequidem ipsa sit finis internus, beatitudo autem aeterna externus, sicut in logicis internus est syllogismus, externus est veritas. Epitome theologiae. Goslar. 1619 bei Gass. 1. 305. Не смотря на многія достоинства системы богословія Каликста, примѣненіе въ немъ аналитической системы представляется не удачнымъ (смотри критику у Гасса I томъ, 307 страница).

тическому методу слѣдовали Байеръ, Кенигъ, Дангауэръ, Каловъ, отчасти Квешитедтъ и Голлазій. Гергардъ былъ болѣе собиратель матеріала, чѣмъ систематизъ, впрочемъ расположение и изложеніе его Лосі отличается синтетическимъ характеромъ. Альстедтъ былъ строгимъ синтетикомъ. Къ синтетикамъ принадлежатъ также Венделинъ и Амадъ Поляскій.

Феофанъ цѣнить методъ богословія прежде всего въ его практическомъ, педагогическомъ значеніи и потомъ уже въ научномъ. „Методъ есть не что иное, какъ связанный и сообразный съ природою предмета порядокъ изложенія“. Изъяняя свой методъ, авторъ представляетъ, какъ бы въ маломъ начертаніи, всѣ вещи, которыя надлежитъ разсматривать, такъ что ихъ порядокъ, связь и послѣдовательность охватываются однимъ взглядомъ. Особый методъ предлагается для вѣроученія и особый — для нравоученія. Вѣроученіе говоритъ о Богѣ въ себѣ и въ Его проявленіи. Оно разсматриваетъ Бога въ себѣ: 1) въ Его существѣ, бытіи, общихъ свойствахъ; 2) въ Лицахъ и Ихъ отношеніяхъ и признакахъ. Бога въ его проявленіи оно разсматриваетъ въ *Его собственной дѣятельности* и должно показать 1) опредѣленіе и совѣтъ Божій о дѣятельности, 2) которая проявляется въ *твореніи* и *промышленіи*. *Твореніе* единично (simplex) и разсматривается въ *двухъ объемахъ* своихъ, невидимомъ и видимомъ. *Промышленіе* двояко. *Иное* общее всей вселенной и относящееся къ *двумъ субъектамъ*: 1) природѣ разумной и 2) неразумной. *Иное* особенное, относящееся къ *человѣку падшему*, которое состоитъ въ *возстановленіи* или *искупленіи* его чрезъ Христа. Такимъ образомъ тутъ должно говорить 1) о паденіи перваго человѣка и въ немъ всего человѣческаго рода, 2) объ *Искупителѣ*. Говоря о *Христѣ-Искупителѣ* слѣдуетъ разсмотрѣть: 1) таинство воплощенія, 2) служеніе посредника, 3) двоякое его состояніе. Но такъ какъ толькою предопредѣленные къ тому, а не всѣ, пользуются искупленіемъ, хотя оно и всѣмъ подается, а предопредѣлены къ искупленію тѣ, о которыхъ Богъ предугадывалъ, что они не будутъ сопротивляться Его

призванію, какъ говорить апостоль въ посланіи къ Римлянамъ (VIII, 29, 30), то далѣе надо говорить 1) о призваніи 2) о предопредѣленіи и противоположномъ ему отверженіи; опять, такъ какъ призваннымъ и предопредѣленнымъ искушеніе тогда приноситъ пользу, когда прилагается къ нимъ, то далѣе слѣдуетъ говорить о *приложеніи* (applicatione) искушенія, въ которомъ подлежитъ разсмотрѣнію: 1) причина, которая есть благодать, 2) способъ или орудіе, которое двояко: со стороны человѣка — вѣра, со стороны Бога — таинства; 3) плоды примѣненія искушенія, которые суть: *справданіе, усыновленіе, освященіе и прославленіе*. Отсюда по порядку слѣдуетъ говорить о *субъектѣ* призванія, предопредѣленія и искушенія, т. е. о *Церкви Христовой*, которая должна быть разсматриваема въ четвероякомъ состояніи: до *закона*, подъ *закономъ*, въ *благодати*, въ *славѣ*.

Въ нравственномъ богословіи разнѣе богословы предлагаютъ разные методы для разсмотрѣнія различныхъ родовъ добродѣтелей и пороковъ и ихъ видовъ. „Откровенно сознаюсь, говоритъ Теофанъ, что есть методы у нѣкоторыхъ авторовъ, гораздо болѣе отвѣчающіе требованіямъ діалектики, чѣмъ тотъ, который здѣсь предлагается нами: но мы по собственному опыту знаемъ, что эти методы представляются запутанными, — хотя и не въ самомъ дѣлѣ таковы, — и нелегко усваиваются новичками; при томъ же они нарушаютъ порядокъ божественнаго десятиглаголія, полагая въ началѣ нѣчто общее относящееся къ правоученію, и дѣля это послѣднее только на двѣ части. Такимъ образомъ методъ нравственнаго богословія слѣдующій: слѣдуетъ сказать о *добрыхъ дѣлахъ* вообще; добрыя же дѣла всѣ обозначаются въ писаніи именемъ любви, а любовь относится къ Богу и ближнему, какъ дѣлится ее Самъ Христосъ; и такъ надо сказать 1) о *религии*, которая есть любовь къ Богу, 2) о *справедливости*, которая состоитъ въ любви къ ближнему“... Въ изложеніи ученія о религіи или служеніи Богу будемъ слѣдовать порядку четырехъ заповѣдей первой скрижали; въ ученіи о справедливости — порядку шести заповѣдей — второй скрижали.

А такъ какъ *contrariorum eadem disciplina est*, какъ говорить Аристотель, то говоря о добрыхъ дѣлахъ, будемъ вмѣстѣ говорить о противоположныхъ имъ грѣхахъ. Къ учению о каждой заповѣди Божіей, согласно наилучшему образцу нравственнаго богословія (т. е. писанію), слѣдуетъ присоединять божественныя обѣщанія хранителямъ закона и прещенія—преступникамъ его.

Методъ Теофана прямо вытекаетъ изъ его опредѣленія богословія. Предметъ богословія—Богъ; Онъ есть *objectum attributionis*; а все другое служитъ только опредѣленіемъ этого объекта; стало быть, Богъ и долженъ быть для науки богословія основнымъ понятіемъ, отъ котораго зависятъ и къ которому сходятся все другія; побочныя понятія: онъ есть *начало* въ системѣ богословія. Далѣе, Богъ непостижимъ, неопредѣлимъ, но ученіе о Богѣ, данное Имъ людямъ, существуетъ, какъ предметъ, который можно и должно описывать, и, Онъ, съ одной стороны, можетъ быть изучаемъ, какъ изучаются другіе предметы въ разныхъ наукахъ, съ другой стороны—изученіе его, по важности его и трудности, требуетъ самой внимательной осмотрительности. Стало быть, такое изученіе, чтобы быть сколько возможно ближе къ своему идеалу, должно слѣдовать строгому научному методу. Если бы данное Богомъ ученіе существовало въ насъ, въ нашемъ сознаніи, и въ полномъ видѣ, то такимъ строго научнымъ методомъ могъ бы быть анализъ; но оно существуетъ въ полнотѣ и съ необходимостію предлежащаго дѣйствительнаго внѣ насъ въ священномъ писаніи, а въ насъ только *можетъ* существовать, и то—въ *божьемъ* или *личномъ* полномъ видѣ. Стало быть, строго научно можно изучать его не иначе, какъ въ его частяхъ, отъ известнаго восходя къ неизвѣстному, новому, и изъ частей постепенно составлять цѣлое,—путемъ *синтетическимъ*. Въ богословіи Богъ есть и начало, и предметъ, и конецъ, какъ *эманія*, такъ и *битіи*. Онъ самобытное существо; ученіе свое Онъ даровалъ человеку *для его спасенія*; человекъ безъ Его глаголовъ не можетъ насладиться вѣчной жизни: человекъ (а слѣдовательно и вообще природа) зависящее бытіе, *противоположность* самообит-

наго; но зависимое, какъ такое, существуетъ не для себя (obiectum attributum), а для проявленія Самобытнаго. Богъ является богословскому созерцанію какъ Deus ad intra и какъ Deus ad extra. Дальнѣйшее развитіе плана самъ Теофанъ резюмируетъ такъ: 1) Богъ въ Себѣ разсматривается а) въ существѣ, и б) въ лицахъ; 2) Богъ въ своихъ проявленіяхъ разсматривается а) въ твореніи, и б) въ промысленіи аа) общемъ и бб) особенномъ“ (§ 14). Очевидно, что это планъ строго-логическій, послѣдовательно развивающійся изъ одного основнаго понятія — идеи Бога, которая является здѣсь столь широкою и величественною, что напоминаетъ I. Еригену (De divisione naturae) и Пвинглія (De vera et falsa religione). Но если обо всемъ планѣ судить только по этой, составленной самимъ авторомъ его, схемѣ, то нельзя не замѣтить, что онъ мало соответствуетъ сущности христіанскаго богословія; она заключается въ теантропизмѣ, а не въ чистомъ ветхозавѣтномъ теологизмѣ, какъ выходитъ по Теофановой схемѣ, гдѣ ученію о домо-строительствѣ спасенія отмежовывается едва $\frac{1}{12}$, тогда какъ ему слѣдовало бы отвести $\frac{1}{2}$ системы, какъ и дѣлалось у восточныхъ богослововъ (Θεολογία ἀπλή και Οἰκονομία). Но если сообразить всю совокупность плана, то окажется, что изъ 30 его подраздѣленій, 18 относятся къ искупленію, и только 12 къ ученію о Богѣ въ себѣ, въ твореніи и общемъ промысленіи, слѣдовательно $\frac{3}{5}$ системы состоятъ въ развитіи одного изъ 12 раздѣловъ общей схемы. Въ логическомъ отношеніи, это не препятствуетъ плану оставаться правильнымъ, такъ какъ, съ *формальной стороны*, онъ выдерживаетъ свою идею, но это лишаетъ его соразмѣрности частей и изобличаетъ въ немъ какую-то *двойственность*; разсматриваемый съ *материальной стороны*, онъ имѣетъ центръ тяжести уже не въ теологіи, а въ теантропологіи. Такое отношеніе содержанія и формы, теантропологіи и теологіи, напоминаетъ систему Кальвина (хотя она имѣетъ совершенно другіе члены дѣленія, чѣмъ система Теофана) и соответствуетъ современному идеалу богословія протестантскихъ ученыхъ: въ Теофановой системѣ — „ядро цѣлаго — христо-

логія является заключенною въ теологіи, а посредствующимъ между тою и другою членомъ является антропология“ (Hagenb. 305). Впрочемъ противъ такого построения системы, въ богословскомъ отношеніи, кажется, нечего возразить и съ православной точки зрѣнія. Въ подтвержденіе этого мнѣнія можно указать на догматику преосвященнаго Филарета Гумилевскаго (черниговскаго), построенную по Теофанову плану, съ нѣкоторыми только измѣненіями въ сотеріологической части. Въ историческомъ отношеніи, планъ Теофана въ основаніи и даже въ развитіи—въ значительной части—не новъ, и былъ извѣстенъ, какъ въ православной, такъ въ католической, протестантской и особенно реформатской церквахъ. Въ общемъ онъ представляетъ ближайшее сходство съ планомъ богословія реформата (гейдельбергскаго профессора) Венделина ¹⁾. Что же касается частностей, то одна изъ нихъ, именно божественные опредѣленіе и совѣтъ о дѣятельности, какъ послѣдовательный переходъ отъ созерцанія Бога въ Его самосущіи къ созерцанію Его въ Его проявленіи въ мірѣ, напоминаетъ такой же переходъ, но специально назначенный для развитія ученія о безусловномъ предопредѣленіи въ системахъ реформатовъ: тюбингенскаго профессора силезца Аманда Полянскаго ²⁾, седмиградскаго профессора Г. Альстедта ³⁾ и роттердамскаго—Вильгельма Амезія ⁴⁾. Но новое въ Теофановомъ методѣ заключается въ строгомъ соотношеніи его плана съ опредѣленіемъ богословія въ примѣненіи къ православному вѣроученію. Въ методѣ богослововъ восточной церкви (Θεολογία ἀπλή και Οἰκονομία) и въ сходномъ съ нимъ локальномъ методѣ католической церкви и протестантской—идея самобытнаго Бога выступаетъ не въ такой рѣзкой противоположности къ человѣческой

¹⁾ Christ. theol. systema majus. Casselis 1656.

²⁾ Syntagma theologiae. Hanov. 1633. Gass. 1. 399.

³⁾ Theologia scholasticae didact. Hanov. 1618. Gass. 1. 1413.

⁴⁾ Medulla theologiae. Amstelod. 1627. Gass. 1. 446. Само собою разумѣется, что это не можетъ набрасывать тѣни на православіе Теофана: и въ извѣстномъ посланіи восточныхъ патріарховъ (1723) 3-й членъ посвящается ученію о божественномъ опредѣленіи.

ограниченности, въ какой выступаетъ у Теофана. Тамъ въ спокойномъ и ясномъ созерцаніи Бога преобладаетъ моментъ новозавѣтнаго примиренія святаго съ грѣшнымъ въ лицѣ Богочеловѣка; а въ воззрѣніи Теофана—свѣтлая идея примиренія скрывается въ величественномъ сумракѣ ветхозавѣтнаго сознанія противоположности Іеговы и челоуѣка. Въ этомъ отношеніи воззрѣніе Теофана напоминаетъ блаженнаго Августина. На основаніи всего предъидущаго можно полагать, что оно было кореннымъ его воззрѣніемъ и послужило тѣмъ зерномъ, изъ котораго у него органически развились и понятіе о богословіи, и его планъ или методъ. На основаніи предъидущаго же можно объяснить и ту особенность, которая замѣчена въ развитіи Теофанова плана, именно двойственность центра тяжести въ его системѣ, замѣчаемую при разсматриваніи ея со стороны содержанія и формы. Если двойственность условій, требуемыхъ отъ изучающаго богословіе, и двойственность опредѣленія богословія съ совершенно достаточною вѣроятностію объясняется двойственностію самаго организма Теофановой системы, совмѣщающей въ себѣ и положительное (догматическое) богословіе и полемическое съ апологетическимъ; то и двойственность центра тяжести его системы, на сколько она не обусловливается основнымъ воззрѣніемъ Теофана, можетъ быть приписываема той же причинѣ. Какъ въ понятіи богословія у Теофана выступаютъ только тѣ черты, которыя почти одинаково принимаются всѣми христіанскими исповѣданіями, такъ и въ схемѣ богословія выдвигаются на первый планъ тѣ члены системы, которые болѣе или менѣе одинаково понимаются всѣми: теологія повидимому поглощаетъ собою все. Но въ опредѣленіи богословія опущены признаки „христіанское“ и „православное“, конечно не съ тѣмъ, чтобы богословіе лишилось ихъ; точно также и въ схемѣ вся теоантропология подъ общимъ именемъ „особеннаго промышленія“, втиснута въ одно изъ 12 подраздѣленій не съ тѣмъ, чтобы ее и въ самомъ дѣлѣ имѣлось въ виду оставить безъ особаго вниманія. Вообще, въ подобной фигурѣ умолчанія расчотъ могъ состоять въ томъ, чтобы сначала до-

стигнуть соглашенія съ разномыслищими въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ легче его добиться, и черезъ это приобрести почву для дальнѣйшихъ, болѣе трудныхъ сдѣлокъ; это согласно и съ природою синтетическаго метода. Въ частности же—для православнаго богослова—система, выдвигающая на первый планъ ученіе о Богѣ, представляла ту выгоду, что тутъ онъ вполнѣ твердо стоялъ на почвѣ церковнаго басолическаго преданія времени вселенскихъ соборовъ и могъ вступать въ соглашеніе съ разномыслищими, не сходя съ этой почвы и не вступая въ раздражающую полемику. Известно, что даже протестантъ Каликстъ находилъ возможнымъ признать за основаніе соглашенія исповѣданій, кромѣ священнаго писанія, пятивѣковое согласіе древней христіанской церкви (*quinguesecularis consensus*); между тѣмъ какъ въ вопросахъ антропологии, развившихся преимущественно въ періодъ раздѣленія церквей и притомъ на западѣ, русскій богословъ не могъ имѣть такой твердой точки опоры и нерѣшительно долженъ былъ вступать на скользкую почву католическо-протестантской полемики. Что же касается въ особенности Теофана, то надо имѣть въ виду и то, что онъ отличался широкою терпимостію, примирительнымъ, а не полемическимъ направлениемъ¹⁾, не позволявшимъ ему дѣлать монополию изъ человѣческаго права имѣть всякому свое убѣжденіе; такому направленію, конечно, всего болѣе могъ соответствовать тотъ планъ богословія, въ которомъ яснѣ всего вырѣзываются и прежде всего бросаются въ глаза такіе пункты, гдѣ большинство людей являются

¹⁾ Это известно изъ біографическихъ данныхъ. *Чистовъ*. Теофанъ Прокоповичъ стр. 617—630 и друг.—Здѣсь достаточно вспомнить Теофанову поговорку: *uti boni viri non est quaerenda regio, sic nec boni viri religio et patria*. Кромѣ того примирительное направленіе Теофана усматривается въ самомъ пониманіи имъ богословія. Если Теофанъ не желалъ или не считалъ возможнымъ съ кѣмъ либо мириться, то это только съ католиками. Сверхъ того, не надо упускать ту разницу, которую не трудно кое въ чемъ замѣчать между Теофаномъ, молодымъ профессоромъ, и Теофаномъ, испытаннымъ жизнію администраторомъ и участникомъ въ розыскахъ тайной Канцеляріи. Довольно припомнить для этого отношеніе Теофана къ расколу въ началѣ и въ концѣ его административной дѣятельности.

братьями по убѣжденію, дѣтьми одного Небеснаго Отца, и напротивъ, тѣ части вѣроученія, въ которыхъ братьевъ раздѣляетъ конфессіональная рознь, выступаютъ въ неясныхъ очертаніяхъ, только на дальнемъ фонѣ картины. Съ этой точки зрѣнія понятно, почему наиболѣе спорный и сложный, запутанный самою исторіею и притомъ имѣющій наибольшую важность въ жизни практической вопросъ о церкви отнесенъ къ самому концу системы (впрочемъ вполне согласно съ чисто логическими требованіями): онъ не долженъ былъ служить первою причиною вѣроисповѣдной вражды, — напротивъ, долженъ былъ явиться, если можно, послѣднимъ звѣномъ въ цѣпи примиренія.

Что касается плана нравственнаго богословія, то онъ повидимому представляется диссонансомъ въ системѣ Теофана, такъ какъ, очевидно, начало системы въ немъ не выдержано. При строгомъ развитіи начала системы всего и болѣе было бы нравственное богословіе излагать аналитическимъ способомъ. Тогда понятіе о Богѣ было бы дѣйствительнымъ средоточіемъ всей системы, а смерть и вѣчная жизнь, служа концомъ синтетической догматики, могли бы служить исходною точкою для аналитическаго правоученія. Но авторъ предпочелъ излагать нравственное богословіе дефинитивнымъ методомъ, придерживаясь порядка десятистовія, и извиняется передъ слушателями *кажущеюся* для нихъ трудностью методовъ нравственнаго богословія. Но скорѣе должно казаться, что такое отступленіе отъ начала и строгости системы можетъ быть объяснено тѣмъ, что сказано выше о мотивахъ отдѣленія нравственнаго богословія отъ догматическаго; тогда будетъ понятна умѣстность этого чисто практическаго соображенія Теофанова.

Платонъ Червяковскій.