

ИСТОЧНИКИ

ПРЕДМЕТЪ ДОГМАТИКИ

ПО ВОЗРЪННЮ

КАТОЛИЧЕСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ

ПОСЛѢДНЯГО ПОЛУ-СТОЛѢТІЯ.



А. Шостына.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1889.

ИСТОЧНИКИ

и

ПРЕДМЕТЪ ДОГМАТИКИ.

ИСТОЧНИКИ

и

ПРЕДМЕТЪ ДОГМАТИКИ

ПО ВОЗЗРѢНІЮ

КАТОЛИЧЕСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ

ПОСЛѢДНЯГО ПОЛУ-СТОЛѢТІЯ.



А. Шостъина.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1889.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 октября 1889 года.

ВВЕДЕНІЕ.

Необычайное развитіе философіи, проявившееся въ западной Европѣ въ концѣ прошлаго и въ началѣ настоящаго вѣка, не могло остаться безъ вліянія для христіанской догматики. При тѣсномъ внутреннемъ соотношеніи, какое всегда существуетъ между философіей и богословіемъ, на послѣднемъ необходимо должны были отразиться такъ или иначе всё тѣ движенія въ области философской мысли, начало которымъ было положено трудами Канта. И дѣйствительно,—не говоря уже о протестантской догматикѣ, характеръ и самое содержаніе которой всегда въ значительной мѣрѣ обусловливались направлениемъ разныхъ философскихъ системъ,—даже догматика католическая, повидимому, вполне огражденная церковнымъ авторитетомъ отъ вторженія въ ея область чуждыхъ элементовъ, испытала на себѣ весьма сильное вліяніе со стороны новѣйшей европейской философіи. Идеи Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби и самого Гегеля не замедлили найти себѣ приверженцевъ въ средѣ католическихъ богослововъ и въ большей или меньшей мѣрѣ отразиться на ихъ догматическихъ системахъ. Даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ католическіе богословы въ усвоеніи модныхъ философскихъ воззрѣній проявили ревность, превзошедшую богослововъ про-

тестантскихъ. Такъ, напр., учение Фихте—по утверждению Денцингера—нашло себѣ у католиковъ болѣе примѣненія къ богословію, нежели у протестантовъ ¹⁾.

Конечно, это усвоеніе новѣйшихъ философскихъ идей и примѣненіе ихъ къ богословію совершалось у католическихъ богослововъ не у всѣхъ въ одинаковой мѣрѣ и не одинаковымъ способомъ. Одни богословы сумѣли удержаться въ границахъ, дозволенныхъ церковнымъ авторитетомъ; другіе же переступили эти границы и потому подверглись осужденію, лишенію должностей, пожалуй даже тюремному заключенію ²⁾, а самыя сочиненія ихъ были внесены въ Index librorum prohibitorum. Число такихъ богословскихъ сочиненій, подвергнутыхъ цензурѣ за непопозволительную близость къ новѣйшей философіи, оказывается довольно значительнымъ, такъ что надобно признать, что философія въ началѣ настоящаго вѣка похитила не мало силъ выдающихся талантовъ у папскаго католицизма. Такъ въ 1835 г. особымъ бреве папы Григорія XVI были осуждены и запрещены догматическія сочиненія боннскаго профессора Гермеса (ум. 1831 г.), съоднявшагося къ воззрѣніямъ Канта и притомъ полагавшаго въ основу своей догматической системы декартовскій методъ сомнѣнія ³⁾. Вскорѣ затѣмъ подверглись такому же осужденію многія другія сочиненія гермесіанскаго направленія, принадлежавшія ученикамъ и друзьямъ упомянутаго профессора ⁴⁾. Далѣе, въ 1857 г. декретомъ Пія IX бы-

1) Denzinger, Religiöse Erkenntniss, Bd. I, s. 244.

2) См. у Denzinger'a ibidem.

3) Reusch, Index d. verboten. Bücher, Bd. II, Abth. 2, s. 1113; 1117—1118. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, s. 5—7. Stöckl, Geschichte der. neu Philosophie, Bd. II, s. 326.

4) Reusch, Index II, s. 1119—1120.

ли осуждены богословскія произведенія Гюнтера (ум. 1861 г.), примыкавшаго ближе всего къ идеямъ Гегеля и также, подобно Гермесу, пытавшагося дать догматическѣ рациональное обоснованіе методомъ декартовскаго сомнѣнія ¹⁾. Какъ спекулятивно-богословское направленіе Гюнтера не отвѣчало идеямъ строгаго католицизма, такъ равно не мирилось съ ними и прямо-противоположное теософическое направленіе Баадера, находившагося подъ сильнымъ вліяніемъ Шеллинга и желавшаго защищать только католицизмъ, но отнюдь не папизмъ ²⁾. Правда, Рэйшъ утверждаетъ, что изъ сочиненій Баадера ничто не значитя въ Индексѣ ³⁾; но догматистъ Гейнрихъ увѣряетъ насъ, что Баадеръ подвергся церковной цензурѣ, и именно—за нападки на апостольскій престолъ; впрочемъ—прибавляется при этомъ—и вся вообще система его непримирима съ ученіемъ церкви ⁴⁾. Подобнымъ же образомъ было осуждено еще въ 1834 г., а потомъ снова въ 1855 г., традиціоналистическое направленіе французскихъ богослововъ, увлекшихся идеями шотландской школы Рида и Освальда ⁵⁾. Не будемъ перечислять разныя другія богословскія направленія, возникшія въ католицизмѣ также подъ вліяніемъ идей новѣйшей философіи и также подпавшія церковной цензурѣ. Думается, что и представленныхъ данныхъ вполне достаточно для того, чтобы видѣть, какою переполохъ произвела эта самая философія въ области католицизма, столь кичащагося твердостью своихъ внутреннихъ устоевъ. Особенно, если припомнимъ еще то обстоятельство, что около основателей важ-

¹⁾ Reusch, s. 1113; 1121—1123, Schmid, 7—12. Stöckl, 360—394.

²⁾ Schmid, 15—43. Stöckl, 326—360.

³⁾ Reusch, 1125.

⁴⁾ Heinrich, Dogmat. Theologie, Bd. IV, s. 452 Anm. (1881—1882).

⁵⁾ Schmid, 5; 13—15. Stöckl, 539—568.

даго изъ указанныхъ философски-богословскихъ направлений группировались довольно многочисленныя школы учениковъ и почитателей и что нѣкоторые изъ нихъ (какъ напр. Гюнтеръ) принадлежали даже къ духовному сословію, то мы должны будемъ признать, что безъ Индекса и варцера (т. е. безъ внѣшнихъ чисто полицейскихъ мѣропріятій, а силою только внутреннихъ убѣжденій и дозѣвоборъ) католицизмъ едва ли бы былъ въ состояніи обезпечить свои владѣнія отъ опустошительныхъ натисковъ непрощенной философіи.

Впрочемъ, кромѣ внѣшне-дисциплинарныхъ мѣръ, католицизмъ не замедлилъ противопоставить своему опасному врагу и мѣры болѣе внутреннія и существенныя. Если продолженіе первыхъ трехъ десятилѣтій настоящаго вѣка католическое богословіе въ такой степени плѣнилось и увлеклось модными философемами, что казалось,—по выраженію Шмида,—совсѣмъ забыло о своей древней матери ¹⁾, то съ конца четвертаго десятилѣтія ревнители строгаго католицизма начинаютъ съ большею и большею настойчивостію напоминать объ этой послѣдней ²⁾. Въ противоположность новѣйшимъ философскимъ системамъ, которыя дерзнули стать наравнѣ и рядомъ съ богословіемъ, они требуютъ рѣшительнаго и почти безусловнаго возвращенія къ смиренной католической философіи среднихъ вѣковъ, которая, не претендуя на самостоятельность, всегда была только «служанкою богословія» (*ancilla theologiae*), вполне покорною церковному авторитету. Отъ схоластической философіи, и именно отъ си-

¹⁾ Schmid, s. 62.

²⁾ Внѣшнимъ поводомъ къ этому послужило то обстоятельство, что въ сороковыхъ годахъ французскіе философы эклектическаго направленія (Haugéau, Remusat, Rousselet) вновь извлекли для своихъ цѣлей забытыхъ мыслителей среднихъ вѣковъ. Смолр. у Stöckl'я 584 и сл.; срав. 536.

стемы Фомы Аквинскаго, они ждутъ спасенія и обновленія для всей католической науки, для богословія же въ особенности. И такіе голоса въ пользу принциповъ средневѣковой философіи и ближайшаго примѣненія ихъ къ богословской наукѣ слышатся въ половинѣ нашего столѣтія во всѣхъ странахъ католическаго міра, особенно же въ Италіи (Либераторе, Перроне, позднѣе Клеутгенъ) и Германіи (Клеменсъ, Шэцлеръ, Денцингеръ, позднѣе Шеебенъ, Гейнрихъ и др.) Главнымъ образомъ и съ наибольшою ревностію за разработку еомистическихъ умозрѣній принялись іезуиты, считая это прямымъ своимъ долгомъ и ближайшею задачею въ силу самыхъ старинныхъ традицій ордена, такъ какъ изъ него еще въ XVII стол. вышли знаменитѣйшіе еомисты ¹⁾.

Такое направленіе въ области католическаго богословія, требующее почти безусловнаго возвращенія къ средневѣковой схоластикѣ, принято обыкновенно называть «новосхоластическимъ». И намъ думается, что это названіе точно соответствуетъ самому существу дѣла, прекрасно выражаетъ сущность всего направленія, имѣющаго главною своею цѣлью возстановленіе схоластическихъ возрѣній, но вмѣстѣ не отказывающагося и подновить ихъ безспорными результатами новѣйшихъ философски-научныхъ изслѣдованій, коль скоро разумѣется, эти результаты не противорѣчатъ основнымъ принципамъ католицизма. Позорнаго же чего нибудь и оскорбительнаго для ученыхъ силъ, дѣйствующихъ въ этомъ направленіи, мы рѣшительно не видимъ въ указанномъ названіи, какъ усмотрѣлъ это недавно католическій философъ Штёккель, ратующій за устраненіе его ²⁾. Впрочемъ, мы съ своей сто-

¹⁾ Schmid, s. 63.

²⁾ Stöckl, Gesch. d. neuer. Philos. Bd. II, 5. 473 — 474 (1883). Фило-

роны находимъ возможнымъ и справедливымъ усвоить этому направленію еще названіе «ультрамонтанскаго». Рискуя конечно и такимъ названіемъ не удовлетворить Штёккля, мы зато вѣрно обозначили бы имъ общій характеръ завѣтныхъ стремленій всѣхъ его представителей и въ тому же хорошо отличили бы его такимъ образомъ отъ другаго направленія въ новѣйшемъ католическомъ богословіи, которое представляется болѣе «либеральнымъ» и о которомъ скажемъ нѣсколько далѣе ¹⁾.

Это, сейчасъ описанное, новосхоластическое или ультрамонтанское направленіе было принято католическою церковною властію подъ особое покровительство. Еще при Піѣ IX въ Неаполѣ образовалась философски-богословская академія, поставившая свою задачу способствовать всѣми силами изученію возрѣвнѣи Ѳомы Аквинскаго, дабы при помощи ихъ проложить путь къ возрожденію философіи и богословія въ духѣ среднихъ вѣковъ. Въ свою очередь, преємникъ Пія IX, Левъ XIII основалъ въ Римѣ съ тою же цѣлью такъ называемую «римскую академію Св. Ѳомы» ²⁾. Наконецъ, въ 1879 году въ энцикликѣ «Aeterni Patris» Левъ XIII рѣшительно высказался за средневѣковую философію, въ частности—за систему Ѳомы, выразивъ желаніе, чтобы въ ка-

софу этому, повидимому, хотѣлось бы называть описанное философски-богословское направленіе католицизма «древне-христіанскою схоластикой». Точно ли и не двусмысленно ли было бы такое названіе, легко рѣшить самъ читатель.

1) Дёллингеръ даетъ обоимъ этимъ направленіямъ другія названія, правда, довольно характерныя, но все-таки не вполне точныя. Онъ называетъ именно первое направленіе «римскимъ», а послѣднее «нѣмецкимъ». Къ сожалѣнію, почтенный историкъ допустилъ при этомъ изъ виду, что «римскія» идеи и мечты пришли къ сердцу и многимъ «нѣмцамъ».

²⁾ Stöckl, 636 f.

толическихъ школахъ философія преподавалась именно въ такомъ духѣ и смыслѣ ¹⁾. Этимъ актомъ, по замѣчанію Штёкля, новосхоластическому направленію было дано утвержденіе отъ высшаго авторитета (*auctoritative Bestätigung*) и вмѣстѣ сильный толчекъ впередъ (*Vorschub*) ²⁾. Дѣйствительно, въ самомъ непродолжительномъ времени послѣ того католическая богословская литература успѣла уже обогатиться множествомъ комментаріевъ на систему *Томы*, а также цѣлою серією догматическихъ трактатовъ и учебниковъ, составленныхъ «*ad mentem Angelici Doctoris Thomae Aquinatis*».

Но какъ бы то ни было, не смотря даже на то, что католическая церковная власть издавна и явно выказывала преимущественную благосклонность къ философіи схоластиковъ, новѣйшая философія успѣла однакоже пустить такіе глубокіе корни въ католическомъ богословіи, которыхъ не могли исторгнуть ни инквизиція, ни конгрегация Индекса. И хотя большая часть богословскихъ направленій, возникшихъ въ католичествѣ подъ вліяніемъ этой философіи, подверглась, какъ мы видѣли, формальному осужденію и слѣдовательно не можетъ уже называться католическою въ собственномъ смыслѣ (а только по своему происхожденію), все-таки до самаго послѣдняго времени оставались еще богословы, формально церковнымъ авторитетомъ не осужденные, слѣдовательно имѣющіе право называться католиками, но рѣшительно симпатизирующіе идеямъ новѣйшей философіи и во все не желающіе возвратиться къ средневѣковой схоластикѣ. Мысль о философіи въ чинѣ «служанки богословія» чуж-

¹⁾ Очень большія выдержки изъ этой, въ своемъ родѣ замѣчательной, энциклопедии можно читать у Гейнриха во II т. «Догмат. Богословія» § 118 (2 изд. 1882 г.).

²⁾ Stöckl, s. 474.

да имъ всѣмъ; а для нѣкоторыхъ изъ нихъ (какъ напр. для Куна) она послужила даже поводомъ вступить въ упорную и опасную полемику съ новосхоластиками, при чемъ послѣдніе не замедлили обвинить своихъ противниковъ въ еретицествѣ, дабы видѣть сочиненія ихъ внесенными въ Index ¹⁾. Въ такомъ именно направленіи, противоположномъ новосхоластическому, дѣйствовали всѣ католическіе богословы такъ называемой Тюбингенской школы (Дрей, Штауденмайеръ, Кунъ, Берляге, Дирингеръ и др.) ²⁾. Къ нимъ же можно причислить еще извѣстнаго боннскаго догматиста—Клее. И вотъ этимъ-то богословамъ, въ противоположность «ультрамонтанамъ» или «новосхоластикамъ», мы должны усвоить общее названіе «либеральныхъ» или «антисхоластиковъ».

Само собою разумѣется, различное отношеніе тѣхъ или другихъ богослововъ къ философіи должно было извѣстнымъ образомъ отразиться и на ихъ догматическихъ системахъ. Системы либеральныхъ богослововъ, построенныя по принципамъ новѣйшей философіи, естественно имѣютъ уже иной видъ, нежели системы ультрамонтанъ, построенныя по методу и принципамъ средневѣковой схоластики. Этого мало. Между тѣми и другими системами оказывается немаловажное различіе не только въ формальномъ отношеніи (т. е. по внѣшнему строенію), но и въ отношеніи матеріальномъ (т. е. по самому содержанію). Правда, Шмидъ увѣряетъ насъ, что оба указанныя направленія въ католическомъ богословіи

¹⁾ Правда, новосхоластики не получили такого полнаго утѣшенія, а все-таки старанія ихъ не остались совсѣмъ безуспѣшными. Такъ, напр., тюбингенскій догматистъ Кунъ за свою полемику съ проф. Клеменсомъ былъ объявленъ «подозрительнымъ» и журналъ его (Theol. Quartalschrift) былъ изгнанъ изъ католическихъ семинарій.

²⁾ Schmid, s. 43.

спорять и не согласуются между собой лишь по вопросам чисто научнымъ, касательно только человѣческаго элемента въ догматикѣ, составляющаго собственность школьныхъ теорій, но что въ самомъ существѣ догматики, въ ея богооткровенномъ содержаніи, санкціонированномъ церковію, они соблюдаютъ строгое единство и полное согласіе другъ съ другомъ, оставаясь неизмѣнно вѣрными ученію церкви ¹⁾. Но въ то же самое время приходится слышать съ другой стороны и прямо противоположное утвержденіе. Именно, журналъ «Katholik» въ 1860 г. заявилъ не обинуясь, что существующія въ католицизмѣ два направленія,—новосхоластиковъ и противниковъ схоластики,—не могутъ мирно стоять рядомъ другъ съ другомъ, но непременно уничтожаютъ себя взаимно ²⁾. Въ свою очередь намъ представляется весьма знаменательнымъ и тотъ, не подлежащій сомнѣнію, фактъ, что тѣ и другіе богословы во взаимныхъ своихъ препирательствахъ очень нерѣдко принимались изобличать другъ друга въ неправильномъ пониманіи и даже въ искаженіи церковныхъ догматовъ. Особенною щедростью на такія обличенія по адресу своихъ противниковъ всегда отличались и отличаются богословы ультрамонтанскаго направленія. Спрашивается: неужели же причина этого скрывается въ простыхъ лишь недоразумѣніяхъ и несдержанной запальчивости полемизирующихъ сторонъ? Напротивъ, не слѣдуетъ ли искать ее гдѣ нибудь глубже? Не кроется ли она напр. въ различномъ отношеніи католическихъ богослововъ къ какимъ нибудь общимъ и основнымъ, но недостаточно еще опредѣленнымъ церковнымъ авторитетомъ, вопросамъ христіанской

¹⁾ с. 6.

²⁾ Katholik 1860, с. 15.

догматики? И нѣтъ ли какихъ нибудь особыхъ основаній (хотя бы только школьныхъ и совершенно частныхъ), исходя изъ которыхъ богословы ультрамонтанскіе бывають обыкновенно склонны признавать догматами такія истины, которыя противникамъ ихъ вовсе даже не кажутся таковыми? Словомъ сказать, ближайшее и притомъ сравнительное изученіе основныхъ воззрѣній католическихъ богослововъ, указанныхъ двухъ направленій, представляется дѣломъ, далеко не лишеннымъ научнаго интереса.

Но кромѣ интереса теоретическаго и чисто-научнаго, оно имѣетъ даже и интересъ практической. Изъ такого изученія католическихъ системъ, принадлежащихъ богословамъ различныхъ направленій, каждый догматистъ можетъ вынести для себя не мало поучительнаго. Особенно это можетъ имѣть значеніе для нашихъ богослововъ русскихъ, слишкомъ еще робко вступающихъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія и желающихъ въ большинствѣ случаевъ идти по стопамъ богослововъ католическихъ, въ томъ естественномъ, но часто преувеличенномъ предположеніи, что ихъ системы ближе всего совпадаютъ съ воззрѣніями православной Церкви и слѣдовательно могутъ служить прекраснымъ руководствомъ въ дѣлѣ изложенія ея ученія.

Мы въ настоящій разъ беремъ для такого изученія вопросъ *объ источникахъ и самомъ предметѣ догматики*, сколько потому, что этотъ вопросъ есть первый и исходный, которымъ должна начинаться каждая догматическая система, столько же и потому, что онъ вмѣстѣ и самый основной и важный, такъ какъ имъ всего болѣе опредѣляется характеръ и содержаніе дальнѣйшаго научнаго построенія.

О Т Д Ъ Л Ъ I.

Ученіе католическихъ богослововъ объ источни- кахъ догматики.

Всѣ католическіе богословы, со взглядомъ которыхъ на источники и предметъ догматики намъ предстоитъ теперь познаться, согласно признають эту науку результатомъ взаимодѣйствія вѣры и разума. Что же касается при этомъ того значенія и степени участія, которыя выпадаютъ на долю каждаго изъ этихъ факторовъ при образованіи науки догматическаго богословія, то въ этомъ отношеніи воззрѣніе католическихъ богослововъ въ общихъ чертахъ таково: первый факторъ — вѣра — доставляетъ содержаніе этой науки, послѣдній же факторъ — разумъ — занимается научною обработкою даннаго матеріала, анализируетъ и обосновываетъ его, и наконецъ приводитъ въ стройный систематическій порядокъ ¹⁾.

¹⁾ Scheeben, Handb. d. katholisch. Dogmatik, Bd. I. §§ 49—51; 53 (1873). Heinrich, Dogmat. Theologie, Bd. II. §§ 112; 120—121 (2 Aufl. 1882). Perrone, Praelectiones theologicae, vol. IX, tract. «de locis theologicis», pars. III. sect. I, cap. 3 (1843).—Kuhn, Kathol. Dogmatik, Bd. I. §§ 11; 14 (2 Aufl. 1859). Klee Kathol. Dogmatik Bd. I, s. 280—289 (1835). Dieringer Lehrb. d. kathol. Dogmatik s. 12; 14—16 (1847).

Правда, при такомъ согласіи въ общихъ положеніяхъ, католическіе богословы замѣтно расходятся между собою въ частнѣйшемъ опредѣленіи взаимнаго отношенія вѣры и разума. И тогда какъ богословы ультрамонтанскаго направленія вслѣдъ за средневѣковыми схоластиками признаютъ «неоспоримую аксіомою» ту истину, что «разумъ есть слуга (ancilla) вѣры, и даже не только вѣры, но и богословія», что «послѣ того, какъ вѣра уже принята, разумъ не можетъ болѣе дѣйствовать самостоятельно, а можетъ и долженъ дѣйствовать только какъ простой органъ вѣры и слѣдовательно въ полнѣйшей зависимости отъ нея», — что даже въ собственныхъ своихъ сужденіяхъ онъ вполне подлежитъ «спасительному исправленію (Correctio) чрезъ вѣру», между тѣмъ какъ «вѣра, съ своей стороны, не можетъ принять никакого исправленія отъ разума»¹⁾; богословы болѣе либеральнаго направленія со всею рѣшительностію отстаиваютъ ту мысль, что разумъ долженъ оставаться независимымъ отъ вѣры не только въ своей собственной области, но отчасти даже и въ обла-

¹⁾ Scheeben *ibid.* п. 985—988. Срав. Heinrich, *ibid.* s. 640—648. Тѣже мысли развиваетъ и Перроне въ III части указаннаго трактата въ отд. I. «de analogia rationis ac fidei» гл. 1, 2 и 3. Разсуждая такимъ образомъ, ультрамонтанскіе богословы исходятъ изъ того положенія, что «познаніе вѣры есть самое высшее познаніе, которое только возможно на землѣ», и вмѣстѣ та «конечная цѣль, къ которой должна направляться вся дѣятельность разума». Первоначально такой взглядъ на отношеніе вѣры къ разуму былъ развитъ знаменитымъ представителемъ схоластики—Томомъ Аквинскимъ, утверждавшимъ также, что вѣра абсолютно превосходитъ разумъ не только по *содержанію* своему (въ смыслѣ совокупности непосредственно богооткровенныхъ истинъ), но и по *формѣ* (въ смыслѣ непосредственно достовѣрнаго знанія), ибо вѣра есть непосредственное созерцаніе Самого Бога (Dei contemplatio, qua videtur *immediate per suam essentiam*), разумно-философское же познаніе есть созерцаніе Его чрезъ посредство творенія (contemplatio Dei per creaturas). См. изложеніе и разборъ взгляда Тома въ Догматикѣ Куна, т. I, стр. 270—282.

сти вѣры,—что подчиненіе философіи какому-либо внѣшнему авторитету равнялось бы совершенному ея уничтоженію, ибо она' должна быть свободна отъ всякаго авторитета и можетъ осуществляться только въ этой именно свободѣ,— что дѣйствуя не вполнѣ самостоятельно, а въ зависимости отъ богословія, философія не могла бы оказать ему никакой существенной услуги,—что если поэтому и можно называть философію служанкою богословія, то развѣ только въ томъ относительномъ смыслѣ, что философствующій разумъ при образованіи богословія, какъ науки вѣры, не выводитъ истину изъ себя самаго и не познаетъ ее а рiогі, но находитъ ее уже данною ему изъ высшаго божественнаго источника, такъ что ему остается только слѣдовать за вѣрою ¹⁾. Правда далѣе и то, что указанное различіе въ рѣшеніи вопроса о взаимномъ отношеніи вѣры и разума должно повести къ значительному различію въ самомъ построеніи католическихъ догматикъ, такъ что, напр., заранѣе можно утверждать, что въ догматикахъ ультрамонтанскихъ мы не найдемъ того серьезнаго рачительно-философскаго элемента, который возмѣженъ въ догматикахъ болѣе либеральныхъ. Тѣмъ не менѣе, какъ мы уже сказали, не смотря на это различіе въ частностяхъ, общее и основное положеніе, свойственное всѣмъ католическимъ догматикамъ и отличающее ихъ отъ догматикъ рачионалистически-протестантскихъ, совершенно одно и то-

¹⁾ Kuhn, Bd. I. 5. 256—259; 265—275; 305. Klee, Bd. I. 5. 280—282. Эти богословы исходятъ въ своихъ разсужденіяхъ изъ той мысли, что «непосредственная вѣра есть неясное, неразвитое знаніе», и что возвыситься до степени яснаго научнаго познанія своего содержанія она можетъ только при помощи философствующаго разума, который дѣйствуетъ при этомъ совершенно самостоятельно и разумность вѣры доказываетъ по своимъ собственнымъ принципамъ.

же: — вѣра представляетъ содержаніе для догматической науки, разумъ же занимается только научною обработкою этого даннаго уже содержанія, отнюдь не будучи источникомъ его.

Итакъ, у насъ на очереди вопросъ: откуда собственно черпается непосредственное содержаніе вѣры, которое должно быть научно изложено въ догматикѣ? — По согласному ученію всѣхъ католическихъ богослововъ, ближайшимъ и непосредственнымъ источникомъ для вѣры служить «учительство церкви», или — говоря еще конкретнѣе — тѣ символическія, точно формулированныя опредѣленія, въ которыхъ церковь извѣстнаго времени предлагаетъ вѣренное ей богооткровенное ученіе. Но церковь, по утвержденію тѣхъ же богослововъ ¹⁾, предлагаетъ эти вѣроопредѣленія не сама отъ себя и не во имя только своего собственного авторитета, а на основаніи св. Писанія и св. Преданія. Въ нихъ-то и представляются самые первоисточники христіанскаго вѣроученія; на нихъ, какъ на послѣднемъ своемъ основаніи, должна опираться и догматическая наука.

Если же такъ, то въ этомъ мы имѣемъ для себя уже достаточное основаніе къ тому, чтобы прежде всего изложить и рассмотреть взглядъ католическихъ богослововъ именно на священное Писаніе и священное Преданіе. Къ тому же, — живое учительство церкви и самыя вѣроопредѣленія церковныя представляютъ собою лишь одну изъ формъ священнаго Преданія, и потому коснуться ихъ всего удобнѣе при разсужденіи объ этомъ послѣднемъ.

¹⁾ Насколько справедливо такое утвержденіе, — это обнаружится впоследствии.

Г Л А В А I.

Взглядъ католическихъ богослововъ на священное Писаніе.

«Именемъ св. Писанія—говорить Перроне—обозначаются всё тѣ и только тѣ книги, которыя церковь считаетъ за боговдохновенныя, которыя она внесла въ свой каталогъ (сеп-сум) или канонъ и выдаетъ всёмъ вѣрующимъ, какъ книги самодостовѣрныя, подлинныя и написанныя по внушенію Духа Святаго, т. е. такія, въ которыхъ выражается слово Божіе» ¹⁾. Точно такое же опредѣленіе св. Писанія мы найдемъ и во всякой другой католической догматикѣ.

Столь же согласно смотрять католическіе богословы и на канонъ св. книгъ. Какъ сыны своей церкви, они необходимо должны принимать свящ. канонъ въ томъ именно видѣ, въ какомъ мы находимъ его въ догматическомъ опредѣленіи знаменитаго Тридентскаго собора (sess. IV) и въ какомъ онъ снова былъ утверждёнъ и ограждёнъ анаеомою на соборѣ Ватиканскомъ (const. 1, с. 2). Не приводя буквально всего этого опредѣленія Тридентскаго собора, замѣтимъ коротко, что оно вноситъ въ канонъ свящ. боговдохновенныхъ книгъ всё безъ исключенія книги Ветхаго ²⁾ и Новаго Заветъа ³⁾ и во всёхъ ихъ частяхъ. Вслѣдъ за перечисленіемъ всёхъ этихъ книгъ, соборъ провозглашаетъ: «если же это эти самыя книги со всёми ихъ частями, какъ онѣ читаются обыкновенно въ католической церкви и содержатся въ древнемъ изданіи Вульгаты (in veteri vulgata editione), не будетъ принимать

¹⁾ Prael. theolog. vol. IX. «De locis theol.» p. 11. n. 6.

²⁾ Ibid. n. 9.

³⁾ n. 10.

за священныя и каноническія... тому да будетъ анаэма» ¹⁾. Въ силу такого формальнаго церковнаго опредѣленія относительно канона св. книгъ, въ католической догматикѣ не можетъ имѣть мѣста различіе между каноническими и не каноническими ветхозавѣтными книгами. Божественный авторитетъ всѣхъ этихъ книгъ одинаковъ. Если и установилось въ католическомъ богословіи различіе между *первоканоническими* (proto-canonicis) и *второканоническими* (deutero-canonicis) книгами Библии, то это различіе имѣетъ въ своемъ основаніи отнюдь не различіе этихъ книгъ между собою по внутреннему достоинству и авторитету, но различіе только виѣшнее, хронологическое, которое состоитъ въ томъ, что первыя изъ нихъ искони пользовались всеобщимъ признаніемъ въ церкви, послѣднія же получили такое признаніе и были внесены въ канонъ въ болѣе позднее время. «Прото-каноническія книги,—говоритъ напр. Перроне,—суть тѣ, которыя по согласію всѣхъ всегда были принимаемы въ канонъ; девтеро-каноническія же—тѣ, каноническое достоинство которыхъ не всегда признавалось всѣми» ²⁾. Поэтому-то католическіе богословы находятъ девтеро-каноническіе отдѣлы Библии одинаково какъ въ ветхозавѣтной ея части, такъ и въ части новозавѣтной. Изъ первой части они отмѣчаютъ, какъ девтеро-каноническія, слѣдующія книги: Варуха, Товита, Іудифъ, Премудрости Соломоновой, Премудрости Иисуса Сирахова и двѣ книги Маккавейскія, а также слѣдующіе отдѣлы изъ другихъ книгъ: въ книгѣ пр. Даниила—III, 24—90; XIII—XIV; въ книгѣ Есѣрь—X, 4—XVI, 24. Изъ послѣдней (новозавѣтной) части католическіе богословы назы-

1) Ibid.

2) п. 11.

вають девтеро-каноническими посланіе ап. Павла къ Евреямъ, II посл. Петра, два послѣднія посланія Іоанна, посланіе Іакова, посл. Іуды и Апокалипсисъ Іоанна, а также слѣдующіе отдѣлы изъ Евангелій: Марка—XVI, 9—20; Луки—XXII, 43—44; Іоанна—VIII, 2—12 ¹⁾. Уже изъ этого одного сопоставленія ветхозавѣтныхъ девтеро-каноническихъ отдѣловъ съ таковыми же отдѣлами новозавѣтными становится вполне очевиднымъ, что католическіе богословы не полагаютъ между ветхозавѣтными девтеро-каноническими отдѣлами и апостольскими писаніями никакого различія по существу и внутреннему достоинству, а признаютъ ихъ равно боговдохновенными. Впрочемъ, намъ нѣтъ нужды въ данномъ случаѣ дѣлать выводы и заключенія; слѣдуетъ только обратиться къ тому же Перроне,—и мы найдемъ у него рѣшительное заявленіе, что «авторитетъ тѣхъ и другихъ книгъ, какъ прото-каноническихъ, такъ и девтеро-каноническихъ, одинъ и тотъ же», что «католическая церковь не признаетъ между ними никакого различія» ²⁾. А такъ какъ приведенному Тридентскому декрету, совершенно ясному и опредѣленному, усвоится у католиковъ «догматическое» значеніе ³⁾, то этотъ взглядъ на канонъ св. книгъ обязательно раздѣляется всеми католическими богословами; если же нѣкоторые изъ нихъ и не высказываютъ его такъ обстоятельно и опредѣленно, какъ мы находимъ это у Перроне, то только потому, что признаютъ его общепринятымъ и общеизвѣстнымъ.

Иначе обстоитъ дѣло съ вопросомъ о боговдохновенности книгъ св. Писанія. Правда, и относительно этого предмета

¹⁾ п. 11, et. not. I.

²⁾ п. 12.

³⁾ Scheeben, п. 274

у католиковъ имѣются опредѣленія цѣлыхъ соборовъ—Тридентскаго и Ватиканскаго; но эти опредѣленія оказываются не настолькоъ ясными и точными, чтобы устранить возможное разнообразіе воззрѣній на этотъ предметъ. Такъ, Ватиканская «конституція», примыкая къ Тридентскому декрету относительно священныхъ каноническихъ книгъ, провозглашаетъ слѣдующее: «Церковь считаетъ эти книги за священныя и каноническія не потому, что онѣ, будучи составлены однимъ только человѣческимъ стараніемъ, были потомъ одобрены ея авторитетомъ, и не потому только, что онѣ содержатъ откровеніе безъ заблужденія; но потому, что, будучи написаны по вдохновенію Святаго Духа, онѣ имѣютъ своимъ виновникомъ (auctorem) Бога и, какъ такія, были преданы самой церкви» ¹⁾. Не трудно видѣть, что такое общее опредѣленіе понятія о боговдохновенности допускаетъ далеко не одно только пониманіе его. Будетъ ли богословъ понимать боговдохновенность свящ. писателей въ самомъ строгомъ смыслѣ, простирая ее даже на отдѣльныя слова и знаки препинанія въ текстѣ, или же будетъ понимать ее только въ смыслѣ особеннаго религіознаго настроенія или воодушевленія свящ. авторовъ,—въ томъ и другомъ случаѣ виновникомъ священныхъ книгъ можетъ быть названъ Самъ Богъ.

Такъ, еще въ глубокой христіанской древности мы встрѣчаемъ между знаменитыми богословами сторонниковъ того и другаго взгляда на боговдохновенность св. книгъ. Именно, представители извѣстной Александрійской школы, напр. Климентъ и Оригенъ, строго проводили первый взглядъ; представители же Антиохійской школы, напр. Ѳеодоръ Мопсуѣтскій,

¹⁾ У Шебена, п. 216.

развивали до крайности послѣдній взглядъ ¹⁾. Между тѣмъ, при такой взаимной противоположности тѣхъ и другіе богословы одинаково увѣряли, что они признаютъ виновникомъ св. Писанія Самого Бога. То же самое явленіе замѣчается теперь и въ католическомъ богословіи.

Правда, теперь едва ли найдутся между католическими богословами защитники того крайне-строгаго воззрѣнія на боговдохновенность св. книгъ, по которому она простирается на самые знаки препинанія и ударенія, встрѣчающіеся въ нихъ. Тѣмъ не менѣе сторонники такъ называемаго «*inspiratio verbalis*» существуютъ и теперь. Таковъ именно Шеебенъ. Вотъ его основное положеніе: «писанія потому являются священными и каноническими, что они сохраняются и обнародываются Церковію какъ *написанное слово Божіе*, т. е. какъ такія книги, которыя въ цѣломъ своемъ объемѣ имѣютъ виновникомъ Самого Бога, между тѣмъ какъ человѣческіе авторы составляли священныя писанія только какъ орудія Духа Божія, вдохновляющаго ихъ и движущаго ими посредствомъ своего вдохновенія, и при этомъ они зависѣли отъ Бога подобнымъ же образомъ, какъ и писецъ (*Sekretär*) зависитъ отъ диктующаго ему автора» ²⁾. Разъясняя далѣе формальный смыслъ выраженія *Deus auctor Scripturae*, онъ утверждаетъ, какъ догматъ (*de fide*), то положеніе, что Богъ есть авторъ св. Писанія не въ *нравственномъ* только смыслѣ, какъ свидѣтель его истинности, но авторъ въ *физическомъ* смыслѣ, какъ виновникъ самаго происхожденія его, ³⁾ и что

¹⁾ Арх. Сильвестра, опытъ правосл. Догматич. Богословія, т. I. 282. 287, прим. 3.

²⁾ п. 215.

³⁾ п. 223.

вліяніе Бога на составленіе Писанія было не только *отрицательное*, предохранявшее писателей отъ погрѣшностей, но вліяніе *положительное* ¹⁾, такъ что св. Писаніе, какъ слово Божіе, физически происходящее отъ Него, непосредственно непогрѣшимо уже потому, что Богъ въ Своей рѣчи не можетъ ни Самъ обманываться, — ни другихъ обманывать ²⁾. Впрочемъ, формальное внушеніе словъ (Ansprache) со стороны Бога св. писателямъ Шеебенъ находитъ необходимымъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ должно быть сообщено что либо такое, что прежде не было извѣстно имъ ³⁾; вообще же сущность вдохновенія онъ поставляетъ «въ такомъ воздѣйствіи на человѣческаго автора, посредствомъ котораго Богъ возбуждаетъ его и дѣлаетъ способнымъ къ тому, чтобы онъ служилъ Ему орудіемъ въ письменномъ сообщеніи Его мыслей» ⁴⁾. Частіе: во-первыхъ, разсудокъ св. писателей получаетъ поддержаніе и руководство въ пониманіи предметовъ и выборѣ изложенія отъ божественнаго свѣта; во-вторыхъ, воля ихъ движется постояннымъ возбужденіемъ (impuls) со стороны Бога. Въ этомъ смыслѣ—говорить богословъ—можно и должно держаться *inspiratio verbalis*; и когда говорится, что Писаніе *продиктовано* Богомъ человѣческимъ авторамъ, тогда этимъ выражается то, что эти послѣдніе столь же совершенно зависятъ отъ Бога въ своей дѣятельности, какъ и письмоводитель (Sekretär) зависитъ отъ диктующаго автора ⁵⁾. Въ заключеніе этого изложенія взгляда Шеебена на сущность божественнаго вдохновенія св. писателей,

¹⁾ п. 225.

²⁾ п. 227.

³⁾ п. 229.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ п. 231.

слѣдуетъ еще обратить вниманіе на ту аналогію, посредствомъ которой онъ старается пояснить свою теорію. Формальная диктовка чрезъ словесное обращеніе, говоритъ онъ ¹⁾, къ Богу не приложима; напротивъ, Богъ относится къ человѣческому автору скорѣе подобно тому господину, который передаетъ своему слугѣ существенное содержаніе своего письма и приказываетъ ему выработать изложеніе его въ присутствіи и при помощи его самого; различіе здѣсь только въ томъ, что для Бога нѣтъ нужды ни формально высказывать содержаніе, ни давать формальное приказаніе для обработки его, такъ какъ Онъ чрезъ свое внутреннее воздѣйствіе, — чрезъ вдохновеніе въ высшемъ смыслѣ слова, — можетъ подвигнуть св. писателя къ воспріятію Его мыслей и къ обработкѣ изложенія ихъ. Въ результатъ, такимъ образомъ, оказывается, что св. писатель стоитъ въ отношеніи къ Богу въ гораздо большей зависимости, чѣмъ слуга — къ своему господину; въ последнемъ случаѣ имѣетъ мѣсто только нравственная зависимость, между тѣмъ какъ Богъ физически движетъ св. писателемъ подобно тому, какъ человѣкъ движетъ своею рукою или перомъ; правда, св. писатель относится къ Богу не такъ мертвенно и пассивно, какъ рука или перо, однако же его духовно-жизненная дѣятельность точно также по-истинѣ и вполне движется и зависитъ отъ Бога, какъ и движеніе руки или пера зависитъ отъ воли человѣка ²⁾. Короче сказать: человѣкъ движетъ бездушнымъ перомъ, а Богъ точно также движетъ перомъ живымъ.

Это *inspiratio verbalis*, по взгляду Шеибена, отнюдь не ограничивается какими либо особыми частями Библии, но об-

¹⁾ п. 234.

²⁾ Ibid.

нимаешь ее всецѣло. Онъ съ рѣшительностію утверждаетъ, что ограничивать божественное вдохновеніе одною только частію св. Писанія,—тѣмъ, что относится къ вѣроученію и нравоученію, или тѣмъ, что ясно обозначается какъ откровенное, и не простираетъ вдохновеніе на все содержаніе Писанія, стало-быть и на историческія части его,—есть «*прямая погрѣшительность противъ догмата* и слѣдовательно *haeretisum*»; «потому что—завлючаетъ богословъ—въ этомъ случаѣ Богъ не былъ бы болѣе виновникомъ всей книги во всѣхъ ея частяхъ, какъ это опредѣлено съ точностію». ¹⁾ Но этого мало. Онъ находитъ «въ высшей степени сомнительнымъ, если не совѣмъ еретическимъ», и то мнѣніе, по которому божественное вдохновеніе обнимаетъ весь текстъ Библии только въ нравственномъ смыслѣ, или относится только къ сущности св. книгъ, а не ко всему остальному, на что можно бы смотрѣть, какъ на несущественное и второстепенное ²⁾. Какъ-бы въ подтвержденіе такого взгляда своего, Шеобенъ ссылается на папу Елимена VI, который прямо заявилъ, что св. Писаніе «содержитъ *несомнѣнную истину во всѣхъ частяхъ* (*per omnia*)», между тѣмъ какъ дѣло шло тогда не о какомъ либо ученіи, или о фактѣ, имѣющемъ догматическое значеніе, а всего только о родѣ смерти Каина ³⁾. Эта «*indubia veritas per omnia*» относится, по мнѣ-

¹⁾ п. 220.

²⁾ Ibid.

³⁾ п. 222. Понятно, что съ такой точки зрѣнія нашъ богословъ съ полнымъ правомъ могъ сказать, что отрицаніе движенія солнца около земли заключало въ себѣ погрѣшность противъ догмата, поскольку, именно, оно сопровождалось утвержденіемъ того, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писанія ошибочно,—хотя въ тоже время, по собственному заявленію его, это солнечное движеніе не только не есть догматъ, но даже и не можетъ быть имъ п. 422.

нію нашего богослова, только въ самомъ первоначальномъ текстѣ св. Писанія, такъ что оригинальный текстъ является у него какъ слово Божіе въ безусловномъ и абсолютномъ смыслѣ, тексты же переводные, даже текстъ Вульгаты, могутъ быть названы словомъ Божиимъ только въ силу своего нравственнаго согласія съ оригиналомъ ¹⁾. Проводя строгологически свой взглядъ на боговдохновенность св. книгъ, Шеобенъ находитъ опаснымъ допустить возможность какихъ либо погрѣшностей въ хронологическихъ и топографическихъ указаніяхъ, а также и въ собственныхъ именахъ, встрѣчающихся въ этихъ книгахъ ²⁾. Изъ сказаннаго уже видно, что Шеобенъ въ своемъ взглядѣ на боговдохновенность св. Писанія явно склоняется ко взгляду на нее древней Александрійской школы, развитому у Климента Александрійскаго и Оригена.

Подобнымъ же образомъ смотрятъ на боговдохновенность св. Писанія и другіе ультрамонтанскіе богословы. Напр., Перроне также старается доказать, что «одного только Бога должно принимать и считать въ строгомъ смыслѣ авторомъ св. книгъ» ³⁾. Правда, онъ ограничиваетъ божественное вдохновеніе только «сущностію и мыслями» (*quoad res et sententias*) св. Писанія, утверждая, что таково именно и опредѣленіе Тридентскаго собора ⁴⁾. Но онъ забылъ объяснить намъ вполнѣ точно и опредѣленно,—простираетъ ли онъ это вдохновеніе на *omnes res et sententias* содержащіяся въ св. Писаніи, или же ограничиваетъ его только тѣми мыслями,

¹⁾ Ibid. n. 222.

²⁾ Ibid.

³⁾ Op. cit. n. 105.

⁴⁾ Ibid. срав. Prop. 1.

которыя относятся въ ученію вѣры и нравственности. Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ у Перроне встрѣчается такое замѣчаніе: «что бы ни содержалось въ св. Писаніи, все это поистинѣ составляетъ предметъ нашей вѣры, потому самому, что оно боговдохновенно» 1).

Такъ какъ богословъ говоритъ здѣсь обо *всехъ* содержаніи св. Писанія, не выдѣляя изъ него истинъ вѣры и нравственности,—то это даетъ основаніе думать, что онъ, какъ и Шеебенъ, считаетъ св. Писаніе боговдохновеннымъ во всѣхъ его мысляхъ и положеніяхъ, но только не въ самыхъ словахъ и выраженіяхъ. А далѣе оказывается, что и это послѣднее ограниченіе проводится у Перроне далеко не строго и простирается отнюдь не на все содержаніе Библии. Именно, установивъ различіе между «откровеніемъ» (revelatio) и «вдохновеніемъ» (inspiratio),—различіе въ томъ смыслѣ, что первое имѣетъ своимъ предметомъ сообщеніе истинъ, прежде неизвѣстныхъ, послѣднее же относится и къ вещамъ естественнo—познаваемымъ,—Перроне допускаетъ, когда рѣчь идетъ собственно объ «откровеніи» прежде неизвѣстнаго, непосредственнo—божественное внушеніе самыхъ *словъ*, въ которыхъ должны быть записаны откровенныя истины 2).

Наконецъ, между новѣйшими католическими богословами находятся сторонники и того возрѣнія на боговдохновенность св. книгъ, которое очень сродно съ возрѣніемъ на нее древней Антиохійской школы. Мы разумѣемъ, именно, антисхоластиковъ—Куна, Клее и Диригера. Настаивая на той справедливой мысли, что «человѣческій духъ не есть слѣ-

1) п. 154.

2) Совершенно такой же взглядъ на боговдохновенность св. Писанія раскрываетъ и Гейнрихъ. См. Dogmat. Theologie, Bd. I, § 68, особ. стр. 718—725(2 Aufl. 1881).

пое, страдательное и пассивное орудіе божественнаго откровенія, но сознательный, самодѣятельный и личный органъ его», Кунъ называетъ ложнымъ то понятіе объ откровеніи, по которому оно «даетъ человѣческимъ силамъ другое направленіе» ¹⁾. Божественное сообщеніе истины отнюдь «не есть сообщеніе дѣйствительнаго познанія въ готовыхъ представленіяхъ и понятіяхъ,—но только обогащеніе того источника, изъ котораго, благодаря самодѣятельности духа, происходитъ дѣйствительное познаніе Бога»,—хотя, впрочемъ, это обогащеніе «производится, какъ должно думать, Божественнымъ Духомъ» ²⁾. Если сказать по-проще и по-короче, то, кажется, воззрѣніе Куна можно формулировать такъ: «божественное вдохновеніе только усиливаетъ обычную дѣятельность естественныхъ силъ человѣческаго разума». И дѣйствительно, онъ прямо говоритъ, что «подъ божественнымъ вдохновеніемъ Апостоловъ должно разумѣть, во-первыхъ, живое припоминаніе истины, сообщенной имъ отъ Христа, во-вторыхъ, полное уясненіе (Aufschliessung) ея,—то и другое—чрезъ непосредственное воздѣйствіе св. Духа» ³⁾.

Наконецъ, для полной характеристики воззрѣнія Куна на сущность божественнаго вдохновенія слѣдуетъ обратить вниманіе на то аналогичное явленіе, которое онъ запримѣтилъ въ обыкновенномъ свѣтскомъ слововыраженіи. «Говорятъ напр.,—пишетъ онъ,—о газетной статьѣ (Zeitungsartikel), что она вдохнута свыше (von oben inspirirt), но при этомъ, конечно, не разумѣютъ того, что будто бы она сошла оттуда готовою и только записана тѣмъ, подъ чьимъ именемъ она является, а не составлена имъ самодѣятельно и своеобраз-

¹⁾ Dogmatik, Bd. 1. s. 10.

²⁾ s. 230.

³⁾ s. 11—12.

но; но этимъ хотятъ сказать, что духъ и тенденція (Geist und Tendenz) статьи снизошли оттуда и внушены автору, самая же статья, готовая статья—есть его дѣло¹⁾. Выводъ отсюда въ приложеніи къ апостольскимъ и вообще къ священнымъ писаніямъ сдѣлать не трудно: «общій духъ и главная сущность этихъ писаній—высшаго божественнаго происхожденія, все же остальное въ нихъ—дѣло человѣческаго разума». Впрочемъ, Кунъ соглашается допустить непосредственное руководство отъ Божественнаго Духа и при самой обработкѣ откровенной истины въ формѣ объективнаго человѣческаго познанія,—въ опредѣленныхъ представленіяхъ и понятіяхъ. Но какъ понимать это руководство, въ чемъ собственно оно выражается, вліяетъ ли оно положительнымъ образомъ на выборъ самыхъ представленій и понятій, или же только предохраняетъ писателя отъ погрѣшностей,—объ этомъ богословъ умалчиваетъ, ограничиваясь здѣсь только тѣмъ замѣчаніемъ, что руководство это «не причиняетъ вреда для самостоятельности и индивидуальной особенности человѣческаго духа»²⁾. Остается добавить къ этому, что понимаемое въ изъясненномъ смыслѣ божественное вдохновеніе Кунъ простираетъ только на «религіозное содержаніе» свящ. Писанія, и потому отнюдь не признаетъ Библию за «норму всякой истины и познанія»³⁾.

¹⁾ Ibid. s. 230.

²⁾ S. 231. Впрочемъ, въ другихъ мѣстахъ (s. 94—128) Кунъ дѣлаетъ какъ-бы мимоходомъ замѣтки, на основаніи которыхъ можно думать, что божественное руководство, которымъ пользуется боговдохновенный писатель при письменномъ изложеніи откровенной истины, онъ понимаетъ, именно, какъ предохраняющее его отъ помраченія и искаженія истины, но—никакъ не болѣе.

³⁾ S. 128 und folg. Срав. такіе же мысли у Klee, Kathol. Dogmatik Bd. I, s. 229 и Dieringer, Lehrb. der kathol. Dogmatik, s. 568 f.

Указаннымъ разногласіемъ католическихъ богослововъ по вопросу о боговдохновенности св. Писанія обусловливается и дальнѣйшее различіе ихъ между собою во взглядѣ на св. Писаніе, какъ одно изъ средствъ богословскаго познанія. Шеебенъ, принимающій *inspiratio verbalis*, отождествляя слова св. Писанія съ словами Св. Духа ¹⁾ и языкъ св. писателей съ языкомъ Самого Бога ²⁾, обосновываетъ на этомъ свою теорію о «многихъ смыслахъ», заключающихся въ однихъ и тѣхъ же реченіяхъ св. Писанія ³⁾; напротивъ, у Куна нѣтъ ничего и подобнаго этой теоріи.

Основанія, которыя приводитъ Шеебенъ въ пользу своей теоріи о «многихъ смыслахъ» св. Писанія, представляются у него въ слѣдующемъ видѣ. «Божественное происхожденіе св. Писанія—разсуждаетъ онъ ⁴⁾—является причиною того, что, во-первыхъ, слова св. Писанія имѣютъ не только *буквальный* смыслъ (*sensus literalis*), который имѣли въ виду сами составители и непосредственно понятный для читателя изъ самыхъ словъ, но имѣютъ и высшій, *духовный* смыслъ (*sensus spiritualis*), *свойственный Св. Духу*, вдохновлявшему составителей». Это бываетъ, по объясненію богослова, въ тѣхъ случаяхъ, когда различные факты, явленія и образы, выраженные въ словахъ св. Писанія, предназначаются, по намѣренію Св. Духа, къ прообразованію и символизированію «иныхъ вещей и истинъ». Во-вторыхъ, самымъ *словомъ*, какъ орудіемъ Св. Духа, даже въ отношеніи къ ихъ

1) Scheeben, p. 237.

2) п. 292.

3) Этой же теоріи и на томъ же основаніи слѣдуютъ также Перроне съ Гейрихомъ, хотя, какъ мы видѣли, они не простираютъ боговдохновенности св. Писанія на всѣ отдѣльныя слова и выраженія его.

4) Scheeben, I. n. 237.

буквальному смыслу, должно приписать гораздо высшее и болѣе обширное значеніе, чѣмъ какое они имѣли бы въ рукахъ человѣка, такъ что, какъ отдѣльные слова избираются здѣсь болѣе сообразно съ цѣломъ и употребляются въ болѣе глубокомъ значеніи, такъ и цѣлыя предложенія должны выражать, по намѣренію Св. Духа, многое такое, чего человѣкъ не предположилъ бы въ нихъ. Наконецъ, въ-третьихъ, «посредствованный смыслъ (*sensus consequens*), т. е. смыслъ, логически только вытекающій изъ буквальнаго смысла, заключающійся въ словахъ Писанія только по мысли (*virtuell*), а не непосредственно, получаетъ такимъ образомъ болѣе высокое значеніе, чѣмъ у обыкновеннаго смертнаго автора, такъ какъ то, что у людей постигается посредствомъ различныхъ актовъ мышленія и потому выражается въ различныхъ положеніяхъ, — Св. Духомъ можетъ быть обнято однимъ взоромъ и кратко высказано въ одномъ выраженіи. Хотя для читателя этотъ смыслъ есть *sensus consequens*, но со стороны Св. Духа онъ есть *sensus immediatus* (непосредственный)».

Согласно съ сказаннымъ, Шеебенъ утверждаетъ далѣе, что *въ одномъ и томъ же мѣстѣ* св. Писанія можетъ быть *нѣсколько различныхъ смысловъ*, изъ которыхъ однако одинъ смыслъ обуславливается другимъ ¹⁾. Но этого мало. Въ предѣлахъ одного и того же рода смысла, какъ различные подчиненные виды его, — могутъ имѣть мѣсто нѣсколько *sensus spirituales*, равно какъ и нѣсколько *sensus consequentes*. И что въ особенности удивительно, — такъ это именно то, что все это множество соподчиненныхъ смысловъ, даже при вну-

¹⁾ Ibid. n. 238.

треннемъ разногласіи, сводится къ единству въ *sensus literalis*, который образуетъ для нихъ основаніе ¹⁾. Шеебенъ затрудняется только принимать нѣсколько буквальныхъ смысловъ, независимыхъ другъ отъ друга и совершенно несогласныхъ, которыхъ нельзя соединить въ одно цѣлое въ какой-либо основной мысли; поэтому желающимъ установить нѣсколько буквальныхъ смысловъ онъ рекомендуетъ «удержать, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое единство въ нихъ» ²⁾. Иногда, — какъ замѣчаетъ богословъ, — многообразный смыслъ какого-либо мѣста, выдаваемый за буквальный, оказывается однако въ дѣйствительности не исключительно буквальнымъ, но соединеніемъ смысла таинственнаго (*sensus mysticus*) или логически выведеннаго (*s. consequens*) съ смысломъ буквальнымъ ³⁾. Наконецъ, по мнѣнію Шеебена, «къ *sensus consequens*» можно причислить нѣкоторыя толкованія св. Писанія, которыя, если бы дѣло шло о смертныхъ авторахъ, — имѣли бы значеніе просто-произвольныхъ аккомодаций читателя, но которыя здѣсь должны приниматься за такія, которыя, дѣйствительно, имѣлись въ виду у Св. Духа. Сюда принадлежитъ напр. обычное въ церкви приложеніе тѣхъ мѣстъ (Притч. 8 и Сир. 24), которыя трактуютъ о происхожденіи, свойствахъ, явленіи и дѣятельности вѣчной Премудрости, ко Св. Дѣвѣ, которая, какъ нераздѣльно и внутренне соединен-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. Какъ надримѣръ такого соединенія буквальнаго смысла съ таинственнымъ Шеебенъ указываетъ между прочимъ на выраженіе Бит. II, 7; «вдунуть (Богъ) въ лице его (человѣка) дыханіе жизни», которое онъ относитъ ближе всего къ вдыханію души въ тѣло первосозданнаго человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ къ вдыханію Св. Духа въ душу, а объединяя тотъ и другой смыслъ — къ вдыханію въ человѣческое тѣло души, исполненной Св. Духа уже вмѣстѣ съ происхожденіемъ ея отъ Бога.

ная съ воплотившеюся Премудростію Невѣста (Braut?) и Мать Ея, необходимо является зеркаломъ Ея совершенствъ и зарею-предвѣстницею Ея явленія и, какъ такая, предносилась Св. Духу ¹⁾.

Такова въ существенныхъ своихъ чертахъ знаменитая «теорія многосмыслія», — если только можно такъ выразиться, — основанная на признаніи «*inspiratio verbalis*» св. Писанія. И должно согласиться, что у Шеебена эта теорія нашла себѣ самое блестящее развитіе и выраженіе, особенно въ сравненіи съ развитіемъ ея у Перрона ²⁾.

Какимъ же изъ всѣхъ перечисленныхъ многоразличныхъ смысловъ св. Писанія долженъ пользоваться догматистъ для своихъ цѣлей?—вотъ вопросъ, который невольно появляется и настоятельно требуетъ разрѣшенія вслѣдъ за изложеніемъ «теоріи многосмыслія».

Приверженцы этой теоріи отвѣчаютъ на это различно. Перроне, ссылаясь на «общее мнѣніе богослововъ и толкователей», рѣшительно утверждаетъ, что «одинъ только буквальный смыслъ и есть тотъ самый, который можетъ дать богослову аргументы для доказательства и защищенія догма-

¹⁾ Ibid. — Не излишне здѣсь оговориться, что такое странное, даже уродливое, толкованіе указанныхъ библейскихъ мѣстъ свойственно и обычно не Церкви, какъ сказано у Шеебена, а собственно церкви *римско-католической*, хотя конечно, съ своей ультрамонтанской точки зрѣнія, Шеебенъ выразился совершенно правильно, ибо для ультрамонтанина, какъ увидимъ это впоследствии, въ римской-то церкви именно и заключается вся истинно-христіанская Церковь.

²⁾ Prael. theolog. vol. IX. «De loc. theol. P. 11. n. 240.—Замѣтимъ между прочимъ, что Перроне оставляетъ нерѣшеннымъ, напр., вопросъ о томъ «можетъ ли одинъ и тотъ же текстъ Писанія допускать два буквальныхъ смысла»; онъ ограничивается только бѣглою замѣткою, что утвержденіе такой возможности, «быть можетъ, не несправедливо» п. 241.

товъ¹⁾. Совсѣмъ иначе думаетъ Шеебенъ. По его мнѣнію, въ значеніи «*доказательства*» откровеннаго характера какой-либо истины» можетъ быть употребляемъ не только *sensus literalis*, который непосредственно явствуетъ изъ самыхъ словъ того или другаго мѣста св. Писанія и слѣд. «высказанъ въ немъ формально», но и *sensus consequens*, который «можетъ быть выведенъ» изъ словъ Писанія, а также и тотъ смыслъ, «относительно котораго можно довазать, что онъ имѣлся въ виду у Св. Духа въ разсматриваемомъ мѣстѣ»²⁾. Каждый изъ этихъ смысловъ имѣетъ не одинаковую доказательную силу и не при одинаковыхъ условіяхъ. *Первое мѣсто* въ этомъ отношеніи Шеебенъ предоставляетъ *буквальному* смыслу, «потому что онъ высказанъ непосредственно, всѣ же остальные смыслы предполагаютъ его, какъ свой корень или фундаментъ; полную свою силу онъ получаетъ преимущественно въ томъ случаѣ, когда онъ бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *sensus proprius*. Между тѣмъ *sensus figuralis* имѣетъ силу на столько, на сколько можетъ быть доказанъ извѣстный опредѣленный смыслъ образной рѣчи. Послѣ буквальнаго смысла и уже на основаніи его получаетъ полную доказательную силу и «смыслъ *посредствованный* (*sensus consequens*)», но и онъ не можетъ равняться по достоинству съ буквальнымъ смысломъ, потому что этотъ послѣдній не только имѣлся въ виду, но и непосредственно высказанъ Св. Духомъ. Наконецъ, послѣднее уже мѣсто отводится для смысла *духовнаго*. *Прямо* и непосредственно онъ имѣетъ полную доказательную силу только въ

1) Op. cit. n. 241. Поэтому все разсужденіе его о различныхъ смыслахъ св. Писанія можетъ имѣть значеніе не столько собственно для догматики, сколько для экзегетики и герменевтики. То же у Гейнриха, въ § 69, стр. 744—745; 738 прим.

2) Dogmatik, n. 239.

тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствительное отношеніе прообразующаго (Typos) къ прообразуемому (Antitypos) или превращается въ буквальный смыслъ, благодаря присоединенному точному объясненію (напр. изсохшая смоковница въ ея отношеніи къ отверженію іудеевъ), или же является какъ *sensus consequens*, благодаря объективно данной и изъ самыхъ обстоятельствъ обнаруживающейся внутренней связи между прообразомъ и прообразуемымъ. Но этотъ духовный смыслъ можетъ и *косвенно* получить силу доказательства, а именно—или благодаря тому, что само св. Писаніе въ какомъ либо другомъ мѣстѣ объясняетъ типическое значеніе (какъ напр. въ 1 Кор. 10—значеніе скалы въ пустыни), или же благодаря тому, что церковь удостоверяетъ это значеніе на основаніи преданія ¹⁾).

Такъ представляетъ себѣ Шеебенъ значеніе различныхъ смысловъ св. Писанія, по скольку это Писаніе служитъ догматисту средствомъ для доказательства истинности церковныхъ догматовъ. И дѣйствительно, въ самой «Догматикѣ» Шеебена, особенно—въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ Маріи, библейскія доказательства, основанныя на *sensus consequens*, *sensus typicus* и *virtualis*, который якобы имѣлся въ намѣреніи Св. Духа,—занимаютъ весьма видное мѣсто ²⁾).

Но кромѣ того, св. Писаніе служитъ, по Шеебену, вмѣстѣ и средствомъ въ изученію содержанія вѣры, представляя «богатый источникъ для освѣщенія и развитія этого содержанія». Въ этомъ отношеніи, — говоритъ богословъ,— «тщательное изслѣдованіе, сопоставленіе и сравненіе выраженій и значеній св. Писанія, даетъ гораздо болѣе широкіе

¹⁾ Ibid.

²⁾ См. напр. въ томѣ III кн. 5. nn. 1541; 1534—1536 и мн. др.

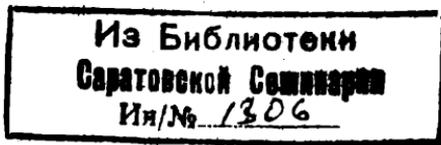
доступны въ-полному, глубокому и всестороннему *уразумѣнію* откровенной истины, чѣмъ какіе даны въ общеизвестномъ догматическомъ ученіи церкви»¹⁾. Точно также и болѣе глубокое и всеобъемлющее проникновеніе въ кругъ идей, который отражается въ св. Писаніи, гораздо лучше уяснить и самый буквальный, непосредственный смыслъ, и полное значеніе нѣкоторыхъ неясныхъ намековъ, чѣмъ какъ это возможно при чисто-филологическомъ изслѣдованіи и даже съ точки зрѣнія одной только догматической вѣры²⁾. Называя такой способъ изъясненія св. Писанія «теологическимъ» и противопоставляя его толкованію филологическому, Шеебенъ утверждаетъ, что онъ составляетъ существенное вспомогательное средство для полнаго уразумѣнія болѣе возвышенныхъ ученій вѣры, по изложенію ихъ въ св. Писаніи, для догматическаго доказательства и для опроверженія возраженій противъ догматовъ; между тѣмъ, «филологическое» толкованіе онъ находитъ недостаточнымъ для первыхъ двухъ цѣлей, и положительно вреднымъ въ послѣднемъ отношеніи, потому что и самыя возраженія противъ церковныхъ догматовъ еретики стараются заимствовать изъ словъ св. Писанія³⁾.

Теперь становится вполне яснымъ, какое благодѣтельное значеніе для догматики хочетъ приписать Шеебенъ своей теоріи «многосмыслія». Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай убѣдиться и въ томъ, что эта теорія должна имѣть большее значеніе даже для самаго догмата (именно, въ связи съ теоріею развитія догматовъ). Съ своей же стороны мы дол-

1) Ibid. n. 243.

2) Ibid.

3) n. 244.



жны замѣтить, что въ сущности эта теорія совершенно пагубна какъ для католической догматики, такъ и для самаго вѣроученія. И прежде всего, внося въ св. Писаніе множество смысловъ, теорія эта отдаетъ его въ полное распоряженіе представителей католической церкви, въ ея *status quo* ¹⁾, и тѣмъ самымъ уничтожаетъ въ сущности возможность отыскать въ св. Писаніи истинный смыслъ. Последнее получаетъ значеніе только мертвой безсодержательной буквы, смыслъ которой хранится въ учащей церкви и при случаѣ произвольно вносится ею въ эту букву ²⁾. А въ такомъ случаѣ всѣ тѣ доказательства изъ св. Писанія, которыя будутъ приводить Шеебенъ въ пользу церковныхъ догматовъ, будутъ представлять собою то, что въ учебникахъ логики обозначается техническимъ терминомъ—*petitio principii*. Шеебенъ (а съ нимъ, конечно, и всѣ богословы — сторонники теоріи «многосмыслія») будетъ доказывать истинность предложенныхъ учащую церковь догматовъ текстами св. Писанія, смыслъ которыхъ вполнѣ обусловливается ученіемъ той же самой церкви. Объявить-ли эта церковь на основаніи буквального смысла того или другаго библейскаго текста какое-либо положеніе за догматъ (что, какъ мы увидимъ послѣ, Шеебенъ признаетъ законнымъ),—богословъ будетъ оправдывать его этимъ самымъ текстомъ; обнаружитъ ли она, основываясь на томъ же самомъ текстѣ (только внесши въ него какойнибудь новый *sensus consequens* или *spiritualis*), совершенно новый догматъ, — богословъ будетъ поступать тѣмъ же точно образомъ. Какую же силу могутъ имѣть по-

1) См. Scheeben, п. 260.

2) Ср. Ю. О. Самарина, Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ, стр. 78. Прим. 2. Стр. 64. пр. 1.

добныя доказательства? Доказываютъ-ли они хотя что-нибудь?—очевидно, нѣтъ.

Но отсюда явствуется уже то, что теорія «многосмыслія» должна оказать большую услугу и въ дѣлѣ появленія новыхъ догматовъ. Дозволяя путемъ логическихъ построеній выводить различные смыслы изъ однихъ и тѣхъ же мѣстъ св. Писанія, о которыхъ св. писатели не имѣли и понятія и даже не догадывались, но о которыхъ тѣмъ не менѣе утверждается, что они имѣлись въ виду у Св. Духа, единственнаго автора св. книгъ,—эта теорія способствуетъ появленію все новыхъ и новыхъ истинъ, которыя Церковь можетъ объявить со временемъ даже догматами. Представимъ примѣръ, основываясь на словахъ самого Шеебена. Искони вселенская Церковь относилась ветхозавѣтное ученіе о Премудрости—Притч. VIII гл.—ко второму лицу Св. Троицы—Сыну Божію. Но вотъ католической церкви не хочется удовольствоваться однимъ только этимъ смысломъ; ей заблагоразсудилось подыскать сюда какой-нибудь *sensus consequens*,—и вотъ является приложеніе этого ученія ко св. Дѣвѣ. Относительно ея начинаютъ утверждать, что она, какъ «Невѣста и Мать воплотившейся Премудрости», должна быть «зеркаломъ Ея совершенствъ». Отсюда прямой и необходимый выводъ: «Св. Дѣва свободна отъ первороднаго грѣха» (потому что эта самая свобода отъ грѣха составляетъ одно изъ совершенствъ воплотившейся Премудрости). Учащая церковь подтверждаетъ, что эта мысль «имѣлась въ виду» у Св. Духа,—автора св. Писанія,—и затѣмъ возводитъ ее въ догматъ.

. Такимъ-то образомъ теорія «многосмыслія» открываетъ богатый источникъ новыхъ догматовъ. Разумѣется, Шеебенъ можетъ усматривать во всемъ этомъ великое достоинство своей теоріи, тогда какъ въ этомъ-то и заключается весь вредъ ея,

какъ для основательности догматики, такъ и для чистоты вѣроученія. Вѣдь, субъективному произволу здѣсь, очевидно, отъкрывается самое широкое поприще. Ученые богословы, произвольно умствуя, ухитряются извлекать изъ одного и того же мѣста св. Писанія три различныхъ смысла, или же наоборотъ—совершенно различныя мѣста начинаютъ сводить къ одному значенію, нисколько не заботясь о той странной путаницѣ, которая получается при этомъ и которая невольно бросается въ глаза, когда напр. Святая Дѣва называется одновременно и «первороденною *Дочерию* Божіею, служившею началомъ всѣхъ путей Господнихъ, существовавшей даже отъ вѣка прежде всѣхъ созданій Его», и «возлюбленною *Несъстою* Божественнаго Жениха», и наконецъ—*«Материю* Его»¹⁾. Столь же произвольно въ свою очередь поступаетъ и самая католическая церковь, давая высшую санкцію всѣмъ этимъ умствованіямъ, появившимся для оправданія ложно-саентиментальнаго чувства, и также, въ полной увѣренности относительно своей непогрѣшимости, нисколько не заботясь о неизмѣнномъ храненіи на-всегда богопреданной истины...

Совершенно къ другимъ результатамъ приходятъ тѣ католическіе богословы, которые не признаютъ того, чтобы божественное вдохновеніе св. писателей простиралось и на самый выборъ словъ и предложеній, потребныхъ для выраженія откровенныхъ истинъ. Какъ само собою уже понятно, у этихъ богослововъ не можетъ имѣть мѣста отождествленіе словъ и языка св. писателей со словами и языкомъ самого Св. Духа. Вотъ какъ, напр., рассуждаетъ объ этомъ Кунъ. «Слово Божіе, взятое въ своей непосредственности и чистой божественности, при чемъ оно понимается какъ тождественное съ

¹⁾ Какъ видимъ это у Шебена, т. III, кн. 5, пп. 1534—1541.

Духомъ Божіимъ,—то слово, которое Богъ изрекъ, или внушилъ пророкамъ и апостоламъ, не равнозначуще съ св. Писаніемъ. «Scriptura sancta» и «verbum Dei» суть совершенно различныя вещи (ganz verschiedene Dinge). Св. Писаніе есть то слово, которое говорили пророки и апостолы своимъ современникамъ и на ихъ языкѣ и которое они, безъ вреда для его божественной истины, высказывали такъ, какъ это соотвѣтствовало—съ одной стороны—особенности ихъ мышленія, и съ другой—особеннымъ потребностямъ ихъ современниковъ. Слѣдовательно, намъ не предлагается никакого verbum Dei primum, но предлагается такое слово въ человѣческомъ посредствѣ¹⁾. Точно такой же взглядъ высказываетъ и Клее. Онъ говоритъ, напр., что «св. Писаніе не есть слово Божіе, но только содержитъ его», и что это послѣднее должно быть выведено изъ Писанія чрезъ толкованіе церкви²⁾.

Тѣмъ же самымъ взглядомъ этихъ богослововъ на боговдохновенность св. писателей обуславливается далѣе и то обстоятельство, что у нихъ не нашла себѣ мѣста и теорія «многосмыслія». Въ ихъ догматикахъ не встрѣчается ни малѣйшаго намека на то, чтобы одно и то же мѣсто св. Писанія могло имѣть нѣсколько различныхъ смысловъ. И въ самомъ дѣлѣ, если слова и выраженія св. Писанія не признаются дѣломъ Самого Св. Духа, вдохновлявшаго св. писателей, а приписываются самостоятельной работѣ этихъ послѣднихъ, то въ высшей степени труднымъ становится предполагать въ одномъ и томъ же выраженіи св. Писанія различныя смыслы: для такого предположенія пришлось бы заподозрить чистоту

1) Dogmatik, s. 94.

2) Dogmatik, s. 245.

и цѣлостность нравственнаго характера св. писателей (потому что людямъ высоко-нравственнымъ отнюдь не свойственно выражаться двусмысленно или даже многосмысленно, особенно—по вопросамъ вѣры).

А это единство смысла, признанное за библейскими текстами, въ свою очередь побудило упомянутыхъ богослововъ признать пригоднымъ для догматиста совершенно иной способъ толкованія св. Писанія, чѣмъ какой долженъ былъ принять Шеебенъ. Если послѣдній, слѣдуя теоріи «многосмыслія», рекомендуетъ догматисту «теологическій» способъ истолкованія св. Писанія, какъ наиболѣе удобный для того, чтобы доказать согласіе догматовъ церковныхъ съ ученіемъ Писанія,—то Кунъ совершенно напротивъ, — рѣшительно отвергаетъ этотъ способъ истолкованія Писанія, какъ не соответствующій цѣли. По его мнѣнію, о догматическомъ изъясненіи св. Писанія «не можетъ быть и рѣчи», когда дѣло идетъ о томъ, чтобы доказать согласіе церковнаго догмата съ библейскимъ ученіемъ. Вотъ его собственныя слова относительно этого. «Что касается того истолкованія Писанія, которое догматическій способъ доказательства долженъ принять себѣ за правило,—то оно можетъ быть только *историческимъ* (такъ называемымъ *грамматико-историческимъ*), потому что только это истолкованіе есть научное; такъ какъ *догматическое* истолкованіе предполагаетъ уже опредѣленное догматическое сознаніе, какъ истинное, и рассматриваетъ и объясняетъ изреченія Писанія въ свѣтѣ этого сознанія... Истолкованіе, которое уже предполагаетъ догматъ, не можетъ быть такимъ истолкованіемъ, посредствомъ котораго догматъ долженъ быть доказанъ. Если я долженъ дознать, что церковный догматъ обоснованъ въ Библии, то я не смѣю рассматривать и изъяснять Библию въ свѣтѣ этого догмата, но долженъ рассмат-

ривать ее въ ея собственномъ свѣтѣ, т. е. я долженъ положить въ основаніе историческое толкованіе Библии... Только оно можетъ дать познаніе дѣйствительнаго согласія догмата съ ученіемъ Библии»¹⁾.

Признавъ такимъ образомъ единственно научнымъ и вполне цѣлесообразнымъ только историко-грамматическое изъясненіе св. Писанія и отвергнувъ догматическое изъясненіе, какъ мало пригодное для научныхъ цѣлей, Кунъ даетъ еще по мѣстамъ критическія замѣтки по поводу противоположныхъ новосхоластическихъ воззрѣній и при этомъ высказываетъ рѣшительное порицаніе въ частности толкованію аллегорическому. По его мнѣнію, въ основѣ аллегоризма лежитъ совершенное непониманіе (или, по крайней мѣрѣ, игнорированіе) того взаимнаго отношенія, которое существуетъ обыкновенно между мыслію и ея словеснымъ выраженіемъ, — отношенія, благодаря которому самое чувственное выраженіе можетъ быть носителемъ и показателемъ самой чистой духовной идеи. «Такъ какъ, — говоритъ объ этомъ Кунъ, — аллегоризмъ исходитъ изъ предположенія божественнаго достоинства св. Писанія и его боговдохновенности въ самомъ преувеличенномъ смыслѣ слова, то ему и кажется въ немъ абсолютно-божественнымъ рѣшительно все, — форма какъ и самое содержаніе, образъ изложенія какъ и мысль, — и вотъ онъ видитъ себя вынужденнымъ возвыситься надъ ближайшимъ, буквальнымъ и историческимъ смысломъ изреченій Писанія и при этомъ самымъ произвольнымъ образомъ вноситъ въ незначительнѣйшія выраженія его высшій духовный смыслъ, непосредственно приличествующій божественной идеѣ»²⁾. Поэтому-то аллегорическое толкова-

1) Dogmatik, Bd. I. s. 214—215. Справ. Bd. II. s. 8.

2) Dogmatik, Bd. I. s. 725 f. ◆

ніе св. Писанія представляється Куну ничѣмъ инымъ, какъ только «извращеніемъ и чрезмѣрнымъ расширеніемъ» того истинно-догматическаго принципа, которому слѣдовали Самъ Христосъ и Его Апостолы, по которому «in veteri Testamento novum latet, in novo vetus patet» ¹⁾; этотъ послѣдній принципъ требоваль, по Куну, отнюдь не аллегоризма, а только того, чтобы не воплнѣ ясныя указанія и намеки Ветхаго Завѣта разсматривались въ свѣтѣ завершеннаго откровенія НОВОЗАВѢТНАГО ²⁾.

Нельзя не согласиться, что изложенный сейчасъ взглядъ либеральныхъ католическихъ богослововъ на св. Писаніе, какъ одно изъ средствъ богословскаго познанія, болѣе близокъ къ истинѣ, нежели взглядъ, высказанный у богослововъ ультрамонтанскихъ. Но и въ немъ едвали можно признать все воплнѣ истиннымъ. По крайней мѣрѣ, намъ думается, что абсолютное разъединеніе слова Божія отъ св. Писанія, отмѣченное нами у Куна и Клее, ничѣмъ не можетъ быть оправдано... Замѣчательное и въ высшей степени поучительное явленіе представляютъ собою новѣйшіе католическіе богословы въ этомъ отношеніи! Одни изъ нихъ рѣшительно въ каждомъ словѣ св. Писанія видятъ непреложное слово Самого Св. Духа, такъ что и движеніе солнца около земли готовы признать за истину, открытую Самимъ Богомъ; другіе же даже и въ области вѣро-и нравовченія не хотятъ соединять слова Божія съ св. Писаніемъ и соглашаются приписать вліянію Св. Духа только самую неопредѣленную, хотя и самую существенную часть его, — по выраженію Куна — «духъ и тенденцію» его. Между тѣмъ, стоило бы тѣмъ и другимъ богословамъ по-

¹⁾ Dogmatik, Bd. II. s. 7.

²⁾ Ibid. s. 6.

внимательнѣе прочитать напр. 7 главу I посл. къ Коринѳянамъ,—и они увидѣли бы, что и сами боговдохновенные писатели даютъ основаніе различать въ ихъ писаніяхъ ученія непосредственно-божественныя и потому общеобязательныя, и ученія человѣческія, не имѣющія такого характера (хотя, конечно, и эти послѣднія, поскольку они происходятъ отъ Апостоловъ и касаются вѣры и нравственности, заслуживаютъ полного довѣрія съ нашей стороны) ¹⁾. Правда, не часто можно встрѣтить въ св. Писаніи такія ясныя разграниченія божественнаго ученія отъ ученія человѣческаго, какія находятся въ 10, 12 и 25 стихахъ указанной главы. Но отсюда еще не слѣдуетъ заключать, что и совсѣмъ нѣтъ теперь возможности сдѣлать такое разграниченіе въ другихъ мѣстахъ св. Писанія. Основаніе для этого разграниченія, безъ сомнѣнія, существуетъ и теперь: оно кроется въ сознаніи вселенской Церкви. А такъ какъ разъ католическая

¹⁾ Именно, въ ст. 10--12 этой главы ап. Павелъ говоритъ: «вступившимъ въ бракъ *не я повелѣваю, а Господь*,—женѣ не разводиться съ мужемъ.... и мужу не оставлять жены своей. Прочимъ же *я говорю, а не Господь*: если какой братъ имѣетъ жену невѣрующую, и она согласна жить съ нимъ, то онъ не долженъ оставлять ея».... Подобнымъ же образомъ онъ выражается еще въ ст. 25: «относительно дѣвства я не имѣю повелѣнія Господня, а даю совѣтъ, какъ получившій отъ Господа милость, быть Ему вѣрнымъ».... Ультрамонтане (Scheeben, Bd. I. п. 304; Heinrich, Bd. I. s. 725 Апп. 1) стараются перетолковать въ свою пользу это свидѣтельство ап. Павла, утверждая, что и написанное въ 12 ст. VII гл. онъ признаетъ въ сущности за боговдохновенную же истину, какъ это явствуетъ будто бы изъ ст. 40 (гдѣ апостолъ говоритъ о себѣ: «думаю,—и я имѣю Духа Божія»). Но, очевидно, въ этомъ послѣднемъ стихѣ апостолъ вовсе не утверждаетъ боговдохновенности той истины, которую онъ высказалъ выше отъ своего имени, а только указываетъ на авторитетность своего собственнаго сужденія,—потому что онъ, какъ вѣрный апостолъ Христовъ, имѣетъ Духа Божія, и слѣдовательно слова его заслуживаютъ полного довѣрія, хотя бы онъ высказалъ ихъ самъ отъ себя, а не по непосредственному божественному внушенію....

церковь порвала тѣсную связь со вселенскимъ сознаниемъ, то прямымъ результатомъ этого и является указанное непримиримое разногласіе ея богослововъ....

Всѣ католическіе богословы совершенно согласны между собою въ той мысли, что св. Писаніе отнюдь не можетъ имѣть значенія самостоятельнаго и единственнаго источника христіанскаго вѣроученія ¹⁾; даже болѣе: св. Писаніе признается у нихъ необходимымъ только для учащей Церкви, да и эта необходимость оказывается только «относительною» ²⁾. Эти положенія свои католическіе богословы нашего времени обосновываютъ такими соображеніями. Уже самый образъ дѣйствія Иисуса Христа и Его Апостоловъ «показываетъ, что по ихъ намѣренію не письменное слово должно быть тѣмъ средствомъ, чрезъ которое христіанское ученіе распространяется въ своей неповрежденности и чистотѣ и сообщается людямъ, но живое слово учрежденныхъ служителей Евангелія, при которыхъ находится Духъ Христовъ» ³⁾. Самое происхожденіе апостольскихъ писаній *случайно* (*gelegentlich*); составляя ихъ, авторы не имѣли въ виду научить посредствомъ ихъ христіанской истинѣ; напротивъ, наставленіе въ христіанствѣ уже предполагалось, и Апостолы желали только дать вѣрующимъ вспомогательное средство для припоминанія ихъ устной проповѣди, а также—для опроверженія заблужденій (*instrumentum verae doctrinae*) ⁴⁾. Въ этомъ именно значеніи Апостолы передали свои произведе-

¹⁾ Scheeben, п. 245 и сл. Perrone, *op. cit.* п. 342 и сл. Klee, с. 237 и сл. 245 и сл. Kuhn, 30 и сл.

²⁾ Scheeben, п. 290. Kuhn, с. 49.

³⁾ Kuhn, с. 37. Справ. Dieringer, с. 570—571.

⁴⁾ Kuhn, с. 31—33, особенно с. 222. *Anm.* 3. Справ. Scheeben, п. 266. Perrone, *Prael. theol. vol. 1. «De vera religione»*, п. 11. п. 14 (1838).

нія, равно какъ и всё писанія Ветхаго Заѣта, ближайшимъ своимъ преемникамъ,—представителямъ церквей, передали имъ, по выраженію Шеибена, «въ ихъ собственность» (zu eigen gegeben haben) ¹⁾. При этомъ Апостолы поставили для нихъ «обязанностию» и вмѣстѣ дали имъ «право и полномочіе» относиться ко всему св. Писанію слѣдующимъ образомъ: 1) непрестанно открыто обнаруживать божественный характеръ и объемъ Писанія, и такимъ образомъ придать ему значеніе открытаго для всѣхъ и гарантированнаго источника вѣры и божественнаго правила ея, предписаннаго для всѣхъ; 2) непрестанно заботиться о сохраненіи его неповрежденности и тождественности по содержанию (materiellen), а также представлять открытое и полное ручательство за дѣйствительное существованіе этой неповрежденности и тождественности; 3) употреблять и прилагать его какъ вспомогательное средство для познанія и обоснованія проповѣдуемыхъ ими истинъ, а именно — съ полнымъ авторитетомъ и непогрѣшимо объяснять его смыслъ при помощи того же самаго Св. Духа, Который диктовалъ и Писаніе, — и такимъ образомъ посредствовать и гарантировать для вѣрующихъ полное и прочное обладаніе содержаніемъ его; наконецъ 4) съ полнымъ авторитетомъ отклонять и осуждать всякое неправильное и превратное употребленіе,—всякое непризнанное или извращенное объясненіе его» ²⁾. Безъ этого же «авторитетнаго предложенія и объясненія св. Писанія со стороны продолжающагося въ Церкви апостольскаго учительства» «оно (св. Писаніе) является только мертвымъ словомъ», которое не только не можетъ произвести полного настави-

¹⁾ Scheeben, n. 260. Cp. n. 268.

²⁾ Ibid.

тельного дѣйствія, но должно привести прямо въ противоположнымъ результатамъ, — породить множество пагубныхъ заблужденій ¹⁾. Правда, въ приведенныхъ словахъ Шеебена св. Писаніе является послѣ авторитетнаго обнародованія и объясненія со стороны епископской власти «открытымъ для всѣхъ источникомъ и правиломъ вѣры». Но вотъ чтò говорить тотъ же богословъ на слѣдующей же страницѣ: «такъ какъ мѣсто живаго и общенароднаго учителя и судьи не можетъ и не должно быть замѣнено посредствомъ письменнаго документа: то св. Писаніе есть и остается все-таки средствомъ наученія и доказательства (*instrumentum doctrinae et probationis*) въ рукахъ Богомъ установленныхъ авторитетныхъ провозвѣстниковъ Его слова. Эти послѣдніе — и только они — имѣютъ право, и именно полное право употреблять Писаніе сообразно съ его назначеніемъ, какъ источникъ и правило всеобщей вѣры» ²⁾. Результатомъ такихъ-то соображеній и является далѣе то общее положеніе, что св. Писаніе само по себѣ составляетъ правило вѣры «отдаленное» — *regula remota*, тогда какъ авторитетное объясненіе Писанія со стороны высшей власти учащей Церкви, равно какъ и вся вообще проповѣдь ея, служитъ для вѣрующихъ правиломъ вѣры «ближайшимъ», непогрѣшимымъ и абсолютно обязательнымъ — *regula proxima* ³⁾. И такъ, св. Писаніе, вѣренное непосредственно и исключительно церковному учительству ⁴⁾, становится источникомъ христіанскаго вѣроученія только въ рукахъ этого послѣдняго.

¹⁾ п. п. 260. 247. Ср. Kuhn, s. 48, 63. Perrone, vol. IX. «De locis theol.» p. 11. п. п. 158—176, 353. Klee, s. 245 и сл.

²⁾ Scheeben, n. 266.

³⁾ п. п. 247, 267, 398; 413 и мн. др. Срав. Perrone, op. cit. n. 430.

⁴⁾ Scheeben, n. 268.

Но если далѣе принять во вниманіе то обстоятельство, что св. Писаніе, несовершенное въ *формальномъ* отношеніи, по возрѣнію католическихъ богослововъ, несовершенно вмѣстѣ съ тѣмъ и въ отношеніи *матеріальномъ*, т. е., будучи «мертвою и темною книгою», неспособною требовать всеобщаго признанія для своего божественнаго авторитета и удобопреклонною къ различнымъ перетолкованіямъ, кромѣ того и по содержанію своему *не полно*,—то отсюда слѣдуетъ послѣдній выводъ: за св. Писаніемъ можетъ быть признана только «относительная необходимость» ¹⁾. Само собою разумѣется, что этотъ выводъ можетъ быть сдѣланъ только при томъ предположеніи, что въ рукахъ церковнаго учительства имѣется еще другой самостоятельный источникъ вѣрученія, болѣе совершенный по формѣ и болѣе полный по содержанію. Дѣйствительно, такой источникъ предполагается католическими богословами въ устномъ апостольскомъ Преданіи.

Впрочемъ, по вопросу о полнотѣ св. Писанія у современныхъ католическихъ богослововъ замѣчается какая-то странная сбивчивость и неопредѣленность. Одни изъ нихъ настаиваютъ преимущественно на неполнотѣ св. Писанія, но соглашаются нѣкоторымъ образомъ признать и полноту его; другіе — наоборотъ, — повидимому, со всею рѣшительностію утверждаютъ полноту св. Писанія, но опять-таки дѣлаютъ уступку и признаютъ нѣкоторую неполноту его (и именно по содержанію, а не только по подробности раскрытія той или другой истины). При томъ, какъ у тѣхъ, такъ и у другихъ богослововъ встрѣчаются такія противорѣчивыя замѣчанія, примирить которыя нѣтъ возможности. Къ этому должно еще добавить, что тѣ и другіе богословы, перечисляя

¹⁾ Scheeben, n. 290.

не достающія въ св. Писаніи истины, на ряду съ истинами дѣйствительно догматическими указываютъ (и даже—по большей части) истины церковно-каноническія и обрядовыя.

Къ числу богослововъ, настаивающихъ по преимуществу на неполнотѣ св. Писанія, должно отнести вообще ультрамонтанъ, особенно—Перроне и Гейнриха. Вотъ собственныя слова перваго изъ нихъ: «протестанты допускаютъ съ нами не мало *догматовъ*, относительно которыхъ св. писанія *совсѣмъ умалчиваютъ*, или едва-едва дѣлаютъ какой-либо *темный намекъ*. Таковы: дѣйствительное значеніе (valor) крещенія, совершеннаго еретиками или невѣрными; также значеніе крещенія дѣтей, защитить которое противъ анабаптистовъ тщетно старались протестанты безъ помощи божественныхъ преданій; то же надобно сказать о формѣ этого таинства, о необязательности закона касательно воздержанія отъ крови и удавленины, о воскресномъ днѣ, установленномъ вмѣсто дня субботняго, и о многомъ другомъ» ¹⁾. Смѣшеніе истинъ догматическихъ съ церковно-обрядовыми постановленіями здѣсь вполнѣ очевидно. — Въ другомъ мѣстѣ Перроне, повидимому, соглашается признать св. Писаніе вполнѣ достаточнымъ по содержанію, но именно—только *повидимому*. Онъ признаетъ, что въ свящ. писаніяхъ «содержится все, необходимое для спасенія», но только «*посредственно* (mediate), поелику въ нихъ содержится догматъ о Преданіи, изъ котораго мы выводимъ то, чего не находимъ въ писаніяхъ, или чего нельзя доказать ими» ²⁾. Ясно, что

¹⁾ Perrone, vol. IX. «De loc. theol.» р. II. п. 345. Слѣдуетъ добавить, что немного раѣе (п. 342—343) Перроне отмѣтилъ еще въ качествѣ истины, заимствованной также изъ одного Преданія, боговдохновенности и составъ библейскаго канона.

²⁾ Ibid. п. 373; срав. п. 406.

здѣсь полнота св. Писанія признается только на словахъ, а не на самомъ дѣлѣ; и если разсуждать такъ, какъ разсуждаетъ нашъ богословъ, то должно было бы признать вполне достаточнымъ по догматическому содержанію даже одинъ только какой-нибудь стихъ изъ посланій ап. Павла (напр., 2 Фессал. 2, 15; или 1 Кор. 11, 2; или же др. под.), гдѣ завѣщается держаться преданій, хотя и не говорится рѣшительно ни о чемъ другомъ. Но не значило ли бы это — просто играть словами и давать отвѣтъ не на вопросъ?!

Еще съ большою рѣшительностію высказывается относительно неполноты св. Писанія и недостаточности его догматическаго содержанія другой упомянутый нами богословъ — Гейнрихъ. Разсуждая о необходимости «дополненія» св. Писанія Преданіемъ, онъ какъ будто опасается, что читатели, пожалуй, поймутъ его мысль превратно и истолкуютъ терминъ этотъ (Ergänzung) въ томъ смыслѣ, что Преданіе-де *только* для того и требуется, чтобы недостаточно раскрытыя и выясненныя въ св. Писаніи богооткровенныя истины дополнить болѣе яснымъ и опредѣленнымъ раскрытіемъ ихъ въ устномъ Преданіи церкви. И вотъ, чтобы предотвратить такое пониманіе, Гейнрихъ съ особенною силою настаиваетъ на томъ положеніи, что Преданіе требуется не для одного только правильнаго толкованія св. Писанія, но что оно имѣетъ значеніе совершенно самостоятельное и независимое отъ Писанія, ибо чрезъ Преданіе намъ сообщены такія истины, которыхъ св. Писаніе совсѣмъ даже не содержитъ ¹⁾. *«Преданіе — разсуждаетъ богословъ — существовало ранѣе Писанія, и Церковь хранитъ всю христіанскую истину, какъ*

¹⁾ Раскрытію и подтвержденію этой мысли служатъ у Гейнриха весь § 2 первого тома «Догмат. Богословія» (2 изд.).

восприняла ее изъ устъ Христа и Апостоловъ, *независимо отъ Писанія*.... Поэтому Преданіе не ограничивается тѣми—относительно немногими—истинами, которыя содержатся въ св. Писаніи недостаточно раскрытыми, но оно обнимаетъ *всю область вѣры*» ¹⁾. Далѣе затѣмъ Гейнрихъ устанавливаетъ въ качествѣ *догмата*, формально и неоднократно объявленнаго Церковію, то положеніе, что «истины, засвидѣтельствованныя *только* Преданіемъ Церкви, имѣютъ точно такой же божественный авторитетъ, какъ и истины, засвидѣтельствованныя Писаніемъ» ²⁾. Наконецъ, перечисляя эти самыя истины, извѣстныя намъ только изъ Преданія и все-таки-жъ имѣющія непреложно-божественный авторитетъ, Гейнрихъ почти дословно повторяетъ Перроне и также на-ряду съ истинами догматическими ставитъ истины обрядово-каноническія ³⁾.

Что касается теперь Шеибена, то у него мы находимъ въ этомъ отношеніи менѣе рѣшительности и послѣдовательности, нежели у Перроне и Гейнриха, но за то и болѣе внутренней противорѣчивости. Такъ напр., присоединивъ къ указаннымъ у Перроне и Гейнриха догматическимъ истинамъ (касательно таинства крещенія) еще истину приснодѣвства Богоматери, онъ дѣлаетъ замѣчаніе, что «все это—такія истины, для которыхъ въ св. Писаніи или совсѣмъ нѣтъ никакой опоры (Anhalt), или же нѣтъ опоры достаточной» ⁴⁾. И эта мысль, что въ церковномъ вѣроученіи есть истины, которыя даже «совсѣмъ не содержатся въ св. Писаніи», а заимствованы единственно изъ устнаго апостольскаго Преда-

1) S. 798.

2) S. 799.

3) S. 808.

4) Handb. d. kathol. Dogmatik, Bd. I. n. 295.

нія, ясно выражается Шеебеномъ не одинъ разъ ¹⁾. Но вотъ, выставляя вслѣдъ затѣмъ положеніе, что устное апостольское Преданіе составляетъ «само-подлинный и живой комментарий къ св. Писанію», Шеебенъ начинаетъ утверждать, что въ такомъ случаѣ Преданіе должно заимствовать все истины изъ Писанія, что слѣдовательно—послѣднее «*explicite* или *implicitely* содержитъ все то, что должно быть передано устно» ²⁾. Какъ примирить это ясное и рѣшительное заявленіе богослова о полнотѣ св. Писанія съ вышеуказанными, не менѣе ясными и рѣшительными словами его о неполнотѣ того же Писанія, — сказать трудно. Думать же, что Шеебенъ, утверждая полноту св. Писанія, разумѣетъ самое содержаніе его, а говоря о неполнотѣ его, разумѣетъ только недостатокъ подробнаго и обстоятельнаго раскрытія въ немъ нѣкоторыхъ истинъ, нѣтъ никакого основанія. Напротивъ, изъ словъ этого богослова совершенно ясно, что въ томъ и другомъ случаѣ онъ говоритъ о полнотѣ св. Писанія, именно, со стороны содержанія его. А въ такомъ случаѣ эти два положенія его: «въ церковномъ вѣроученіи есть истины, которыя не содержатся въ св. Писаніи и даже совсѣмъ не имѣютъ въ немъ опоры, а заимствованы только изъ св. Преданія», — съ другой стороны «въ св. Писаніи *explicite* или *implicitely* содержится все то, что находится въ Преданіи», — эти положенія взаимно исключаютъ другъ друга.

Точно также неопредѣленно и противорѣчиво рѣшаетъ во-

¹⁾ См. напр. пп. 293; 296; 247.

²⁾ Ibid. п. 298. Ср. п. 302., гдѣ богословъ старается даже доказать, что и св. Отцы, когда говорили, что многое, переданное отъ Апостоловъ, не было записано, — то «имѣли въ виду при этомъ, главнымъ образомъ, не догматическія, а дисциплинарныя преданія, а если и догматическія, то именно такія, которыя содержатся въ Писаніи не вполнѣ *explicite*».

прось о полнотѣ св. Писанія и Кунъ, вообще болѣе склонный къ положительному рѣшенію его. Будемъ говорить его же собственными словами: «Церковь, — утверждаетъ онъ, — указываетъ на апостольское преданіе и живущую въ ея средѣ вѣру не потому, чтобы считала Писаніе не полнымъ по содержанію и нуждающимся въ этомъ отношеніи въ дополненіи, но главнымъ образомъ потому, что она не можетъ считать его вразумительнымъ и доступнымъ для каждаго непосредственно, не можетъ считать его достаточнымъ по себѣ, самостоятельнымъ источникомъ вѣры и познанія истины» ¹⁾. Какъ бы въ подтвержденіе этихъ словъ своихъ, Кунъ ссылается на нѣкоторыхъ знаменитыхъ отцовъ и учителей Церкви, и прежде всего—на св. Иринея. «Иринея, — говоритъ онъ, — который повсюду поставляетъ апостольское преданіе на первомъ мѣстѣ, обозначаетъ однако св. писанія, какъ совершенныя (perfect), и приписываетъ имъ гораздо болѣе богатое содержаніе, чѣмъ правилу вѣры, которое, по его мнѣнію, только сжато выражаетъ основныя ученія вѣры, — ясно и недвусмысленно изложенныя въ св. Писаніяхъ. Но содержаніе Писанія ясно не непосредственно, и безошибочное истолкованіе его не возможно безъ надежнаго руководителя. Слѣдовательно, онъ утверждаетъ полную *достаточность* (Sufficienz) Писанія и отрицаетъ его непосредственную *ясность* (Perspicuität)» ²⁾. Наконецъ, обобщая отеческія свидѣтельства по этому предмету, Кунъ говоритъ: «въ признаніи совершенства св. Писанія по содержанію и неисчерпаемаго богатства содержащейся въ немъ истины согласны все отцы. Даже Вивентій Лиринскій, который поставилъ задачей из-

¹⁾ Dogmatik, s. 43.

²⁾ Ibid.

слѣдовать и изложить ученія отцевъ о Писаніи и Преданіи, повидимому, совершенно ничего не знаетъ о Преданіи въ смыслѣ дополненія Писанія по содержанию. Писаніе, по нему, совершенно въ содержаніи и само по себѣ достаточно во всѣхъ отношеніяхъ; но для насъ оно нуждается въ церковномъ изъясненіи (*intelligentia ecclesiastica*). Неосновательно — изъяснять его по собственному благоусмотрѣнію; изъясненіе должно направляться *secundum ecclesiastici et catholici sensus normam* (по нормѣ церковнаго и католическаго разумѣнія). Основаніе для этого требованія онъ находитъ, — гдѣ его и всегда находили, — въ той возвышенности истинъ, содержащихся въ Писаніи, для пониманія которыхъ субъективный духъ недостаточенъ; вслѣдствіе чего свободное изслѣдованіе Писанія никогда не можетъ привести къ истинѣ, а приводитъ только къ разнообразію человѣческихъ мнѣній, въ которыхъ преломляется объективная истина ¹⁾).

Казалось бы, — даже не возможно яснѣе и рѣшительнѣе высказать свое искреннее убѣжденіе въ совершенной полнотѣ св. Писанія со стороны содержанія, чѣмъ какъ это дѣлаетъ Кунъ въ приведенныхъ словахъ. Къ сожалѣнію, и у этого богослова встрѣчается выраженіе, которое не гармонируетъ съ высказаннымъ убѣжденіемъ. Вотъ это выраженіе: «въ систему церковнаго ученія перешло отъ Апостоловъ многое такое, что въ апостольскихъ писаніяхъ отчасти совсѣмъ не нашло себѣ никакого выраженія, или же едва только намеками было изложено въ нихъ» ²⁾. Изъ свидѣтельствъ Оригена, Августина, Тертуллиана и др., которыя приводятся здѣсь у Куна подъ строкою, можно видѣть, что подъ истинами, «не нашедшими

¹⁾ S. 44—45.

²⁾ S. 36.

никакого выраженія въ Писаніи», онъ разумѣетъ, именно, возможность крещенія младенцевъ и значеніе крещенія еретиковъ. Правда, Кунъ самъ старается устранить оказавшееся противорѣчіе въ его словахъ и объясняетъ послѣднее выраженіе свое въ томъ только смыслѣ, что Преданіе совершенно точно и ясно выражаетъ тѣ истины вѣры, которыя въ Библии выражены не такъ ясно и опредѣленно; при этомъ онъ снова отдаляетъ отъ себя мысль о недостаточности Библии по содержанию и о дополненіи ея въ этомъ отношеніи Преданіемъ¹⁾. Но очевидно, что, если требовать отъ богослова строгой точности въ самыхъ выраженіяхъ, то и представленнымъ объясненіемъ противорѣчіе все-таки не устраняется. Если въ системѣ церковнаго вѣроученія есть нѣкоторыя такія истины, которыя «совсѣмъ не нашли для себя никакого выраженія въ св. Писаніи», то уже отнюдь нельзя сказать, что въ св. Писаніи содержатся «всѣ истины, только нѣкоторыя изъ нихъ выражены не совсѣмъ ясно и опредѣленно».

Принимая теперь въ соображеніе все то, что мы нашли у новѣйшихъ католическихъ богослововъ по вопросу о внутреннемъ совершенствѣ св. Писанія, мы приходимъ, такимъ образомъ, къ заключенію, что ни одинъ изъ нихъ не могъ вполне возвыситься до истиннаго взгляда на этотъ источникъ христіанскаго вѣроученія,—до взгляда православнаго, прекрасное выраженіе котораго можно видѣть въ слѣдующихъ словахъ нашихъ отечественныхъ богослововъ: «не смотря на различіе писателей, ихъ частныхъ цѣлей, частныхъ обстоятельствъ тѣхъ, къ которымъ писали, предметовъ, о которыхъ писали,—въ нихъ (т. е. въ книгахъ, преданныхъ Церкви Апостолами) съ удивительною полнотою и согласіемъ изложено

¹⁾ S. 41.

все ученіе вѣры и благочестія и преподано все нужное къ достиженію вѣчнаго спасенія каждой душѣ христіанской»¹⁾; а что касается до Преданія, то оно нужно «для руководства къ правильному разумѣнію св. Писанія»²⁾, но не для дополненія его по догматическому содержанію³⁾.

На этомъ можно было бы окончить изложеніе взгляда новѣйшихъ католическихъ богослововъ на св. Писаніе, какъ источникъ догматическаго боговѣдѣнія, и перейти, руководствуясь внутреннею связью самого предмета, къ разсмотрѣнію ихъ взгляда на устное апостольское Преданіе. И это тѣмъ болѣе было бы возможно, что важнѣйшіе вопросы, касающіеся св. Писанія и при томъ—общіе всѣмъ католическимъ бого-

1) Ал. В. Горскій, «Исторія Евангельская и Церкви Апостольской», стр. 562—563.

2) Простр. Хр. Катих. Прав.-Катоол. вост. Ц. Отв. на вопр. «для чего и нынѣ нужно Преданіе?» стр. 8. Изд. 15, 1876 г.

3) Великій въ богословахъ Православной нашей Церкви, покойный митрополитъ Московскій Филаретъ, по одному поводу далъ прекрасный отвѣтъ, между прочимъ, и на ту излюбленную всѣми католиками мысль, что самое происхожденіе апостольскихъ писаній *случайно* и что, составляя ихъ, авторы не имѣли въ виду научить посредствомъ ихъ христіанской истинѣ. Именно,—разсматривая одно русское руководство сокращенной Герменевтики, составленное подъ замѣтнымъ вліяніемъ католическихъ воззрѣній, Филаретъ встрѣтилъ тамъ и эту самую мысль, будто священныя писатели совсѣмъ не имѣли намѣренія начертать въ своихъ писаніяхъ полную систему вѣрученія и нравоученія христіанскаго. На это онъ возразилъ: «сіе сказано безъ доказательства. Напротивъ, нѣкоторые посланія, напримѣръ — къ Римлянамъ, представляютъ довольно значительный характеръ системы огласительнаго ученія, только не школьной. А то вѣрно, что *Провидѣніе Божіе имѣло намѣреніе преподать въ священныхъ книгахъ полный и достаточный составъ истинъ вѣрученія и нравоученія*. Иначе нельзя было бы Апостолу сказать, что Боговдохновенное Писаніе *полезно ко ученію, ко обличенію, къ наказанію, еже въ правдѣ, ко исправленію, да совершенъ будетъ Божій человекъ, на всякое дѣло благое уготованъ*». См. въ Чтен. Общ. люб. дух. Просв. 1868, V, стр. 167. (Матеріалы для біографіи Филарета М. М.).

словамъ, уже разсмотрѣны. Но для бѣльшей полноты и обстоятельности мы желали бы обратить вниманіе еще на сужденія католическихъ богослововъ относительно значенія Вульгаты для догматиста, а также и относительно церковно-догматическаго истолкованія св. Писанія.

Разсужденія о высокомъ значеніи Вульгаты находятъ себѣ мѣсто только въ догматикахъ ультрамонтанскаго направленія. Шеобенъ, выходя изъ того положенія, что Апостолы передали своимъ ближайшимъ преемникамъ для храненія и цѣлесообразнаго употребленія тѣ св. Писанія, въ которыхъ содержится божественное откровеніе, — сдѣлалъ слѣдующее заключеніе: «церковъ всегда необходимо владѣла *внутренно-самоподлиннымъ текстомъ* (Писанія), т. е. текстомъ, *полнымъ по содержанію и тождественнымъ по формѣ* съ оригиналомъ; и гдѣ опредѣленный видъ или переводъ текста, — вслѣдствіе ли всеобщаго и постояннаго употребленія, или же вслѣдствіе формальнаго объявленія, — получаетъ отъ вышшаго церковнаго авторитета значеніе полного и тождественнаго въ сущности, — тамъ библейскій текстъ въ этомъ опредѣленномъ видѣ или переводѣ приобретаетъ характеръ текста явно самоподлиннаго (authentischen), и именно такимъ образомъ, что внутреннее согласіе его съ оригиналомъ не только законно предполагается, но вслѣдствіе благодатнаго дара, свойственнаго церкви, всѣми должно быть принимаемо, какъ дѣйствительно существующее и непогрѣшительное» ¹⁾. И такъ, по мнѣнію этого богослова, полное соотвѣтствіе и формальное тождество какого-либо переводнаго текста св. Писанія съ текстомъ оригинальнымъ зависитъ не отъ чего-либо другого, какъ только отъ продолжительнаго употре-

¹⁾ Dogmatik, п. 265.

бленія его, или же отъ формальнаго объявленія Церкви. Отсюда заранѣе можно уже опредѣлить взглядъ Шеебена на латинскую Вульгату. Какъ переводъ, употреблявшійся въ католической церкви въ теченіе многихъ столѣтій и кромѣ того удостоившійся формальной аттестаціи въ значеніи самоподлиннаго на Тридентскомъ соборѣ, Вульгата, очевидно, должна считаться у него за самодостовѣрный и формально-тождественный съ оригиналомъ текстъ св. Писанія. Но богословъ идетъ еще далѣе. Онъ утверждаетъ, что по смыслу декретовъ Тридентскаго собора относительно Вульгаты ¹⁾, она должна служить «безусловнымъ основаніемъ (unbedingt massgebend) ²⁾ въ дѣлѣ утвержденія догматовъ; между тѣмъ какъ даже оригинальные тексты св. Писанія — ѳврейскій и греческій — получаютъ у него значеніе весьма условное, такъ

¹⁾ Первый изъ этихъ декретовъ, примыкая непосредственно къ декрету о каноническомъ достоинствѣ св. книгъ, имѣющихся въ древнемъ латинскомъ изданіи Вульгаты, провозглашаетъ: «итакъ, пусть всѣ знаютъ какимъ порядкомъ и путемъ самъ соборъ, положивъ основаніе исповѣданія вѣры, пойдетъ далѣе, и какими преимущественно свидѣтельствами и доказательствами будетъ пользоваться при утвержденіи догматовъ и возстановленіи правовъ церкви». На этомъ декретѣ основывается второй, который гласитъ слѣдующее: «тотъ же священнѣйшій соборъ, соображая, что не мало пользы можетъ выйти для Церкви Божіей, если сдѣлается извѣстнымъ, какое изъ всѣхъ существующихъ латинскихъ изданій св. книгъ должно считать самоподлиннымъ (pro authentica habenda sit), устанавливаетъ и опредѣляетъ, чтобы это самое древнее изданіе Вульгаты, одобренное долгимъ въ теченіи столькихъ вѣковъ употребленіемъ въ самой Церкви, считалось самоподлиннымъ въ публичныхъ чтеніяхъ, разсужденіяхъ, проповѣдяхъ и толкованіяхъ и чтобы никто не осмѣливался и не рѣшался отвергать его подъ какимъ бы то ни было предлогомъ». Шеебенъ замѣчаетъ, что первый декретъ есть «формально-догматическій», а второй «формально-практическій», но все-таки съ «догматическою тенденціею» (п. 273—274).—Равнымъ образомъ, догматическое же достоинство приписываетъ этимъ декретамъ и Гейнрихъ (Bd. I. S. 822), именно, на томъ основаніи, что они касаются *догматическую факта*, хотя и не самой откровенной истины.

²⁾ Scheeben, I. п. 273.

что Вульгата, очевидно, поставляется не только наравнѣ съ ними, но и несравненно выше ихъ. Это впрочемъ и не удивительно: логическая послѣдовательность необходимо даже требовала такого возвышенія Вульгаты. Въ самомъ дѣлѣ, — что собственно означаетъ эпитетъ «*authentica*—самоподлинный», приданный Вульгатѣ на Тридентскомъ соборѣ? — По объясненію Клеутгена, — а ему нельзя не вѣрить, — эпитетъ этотъ надобно понимать въ томъ смыслѣ, что текстъ Вульгаты «точно соотвѣтствуетъ (*conformis*) тому самому оригиналу Писанія, который первоначально вышелъ изъ рукъ священныхъ писателей» ¹⁾. Если же такъ, то конечно Вульгата должна быть поставлена несравненно выше всѣхъ другихъ текстовъ св. Писанія, — и еврейскихъ, и греческихъ, — ибо относительно этихъ послѣднихъ всѣми признано то положеніе, что въ нихъ встрѣчаются иногда погрѣшности и уклоненія отъ первоначальнаго оригинала, зависѣвшія частію отъ недосмотра древнихъ переписчиковъ, частію отъ другихъ причинъ, такъ что вообще для науки (за исключеніемъ, разумѣется, науки ультрамонтанской) возстановленіе точнаго текста св. Писанія, строго соотвѣтствующаго первоначальному оригиналу, и доселѣ остается еще *pium desiderium*. — Правда, — Шеобенъ, вмѣстѣ съ Перроне и Клеутгеномъ, старается увѣрить насъ, что декретъ Тридентскаго собора относительно Вульгаты лишаетъ силы только всѣ другіе латинскіе же переводы, но вовсе не отрицаетъ значенія оригинальныхъ текстовъ св. Писанія и даже древнихъ греческихъ и халдейскихъ переводовъ ²⁾. Но каково это значеніе оригинальныхъ

¹⁾ I. Kleutgen, *Institutiones theologicae in usum scholarum*, vol. I. n. 58 (1881—cum approbatione ordinarii).

²⁾ Scheeben, I, n. 275. Справ. Perrone, vol. IX «*De locis theolog.*» P. II. n. 245, 247. Kleutgen, *ibidem*.

текстовъ въ сравненіи съ значеніемъ Вульгаты?—Тогда какъ «всякій другой текстъ или можетъ быть оспариваемъ или даже, смотря по обстоятельствамъ, можетъ давать поводъ къ заблужденіямъ; текстъ Вульгаты обладаетъ «безусловною силою доказательства (unbedingt beweiskräftig)» и потому долженъ полагаться въ основаніи при всѣхъ публичныхъ разсужденіяхъ о вѣрѣ и нравственности, и притомъ такъ, что доказательство, приведенное изъ него, никто уже не смѣетъ отвергать ¹⁾. Положительное же значеніе оригинальныхъ текстовъ св. Писанія опредѣляется такъ: «при публичныхъ разсужденіяхъ о вѣрѣ и нравственности не запрещается употреблять другіе тексты, именно—оригинальные, для *подтверженія* или для *поясненія* Вульгаты» ²⁾. На основаніи такихъ разсужденій объ авторитетѣ Вульгаты у Шеибена является рѣшительный приговоръ: «Библией догматиста должна быть Вульгата» ³⁾.—Къ сожалѣнію только, ни Шеибенъ, ни другіе ультрамонтанскіе богословы не даютъ намъ прямого объясненія относительно того, —какое именно древнее изданіе Вульгаты разумѣется теперь въ соотвѣтствующемъ Тридентскому Ватиканскомъ декретѣ и какое, слѣдовательно, должно быть Библией догматиста. А между тѣмъ, такое объясненіе было бы весьма желательно: вѣдь, послѣ Тридентскаго собора изданій Вульгаты было вовсе не одно, а нѣсколько, и всѣ

¹⁾ Scheeben, p. 278. Прекрасно выражаетъ все это Перроне, когда говоритъ кратко, что текстъ Вульгаты имѣетъ «такой авторитетъ, каковаго не получилъ ни одинъ изъ оригинальныхъ текстовъ,—ни еврейскій, ни греческій». —п. 249.

²⁾ Ibid. Другіе же, отмѣченные здѣсь, моменты полезнаго употребленія оригинальныхъ текстовъ св. Писанія, еще болѣе ничтожны, такъ что и упоминать о нихъ не стоить.

³⁾ Ibidem.

они, какъ извѣстно, значительно разлились между собою, такъ что сами непогрѣшимые папы, неусыпные хранители апостольскаго залога, одобряя свои изданія, находили при этомъ нужнымъ запрещать изданія прежнія, хотя и эти послѣднія въ свое время выходили въ свѣтъ непременно съ папскаго же согласія и съ рекомендаціею отъ апостольскаго престола...

Какъ уже было замѣчено, 'разсужденія о высокомъ и исключительномъ значеніи Вульгаты встрѣчаются въ католическихъ догматикахъ, именно, ультрамонтанскаго направленія; въ болѣе же либеральныхъ догматикахъ Куна и Клее они не имѣютъ мѣста ¹⁾.

Что же касается научно-догматическаго истолкованія св. Писанія, то относительно этого имѣются нѣкоторыя замѣчанія въ догматикахъ того и другаго направленія, и притомъ— замѣчанія, не вполне согласныя между собою. И что въ особенности достойно удивленія, такъ это именно то, что у представителей ультрамонтанскаго направленія, напр. у Шебена, замѣчается нѣкоторое стремленіе умалить важное значеніе единогласнаго толкованія всѣхъ Отцовъ Церкви; тогда какъ у представителей болѣе либеральнаго направленія, напр. у Куна, придается такому толкованію древнихъ Отцовъ Церкви самое широкое непреложное значеніе.—Но обратимся

¹⁾ Даже напротивъ,—въ этихъ послѣднихъ догматикахъ нерѣдко можно видѣть попытки исправить то или другое невѣрное чтеніе Вульгаты по текстамъ оригинальнымъ. Такъ, напр., Клее во II томѣ своей Догматики (с. 393), излагая ученіе о предопредѣленіи искупленія, приводитъ слова извѣстнаго обѣтованія (Быт. III, 15) и относитъ ихъ при этомъ именно къ Мессіи на основаніи еврейскаго *hu*,—между тѣмъ какъ по чтенію Вульгаты—*ipsa*—они должны быть отнесены не къ Сѣмени жены—Мессіи, а къ самой женѣ, въ пророч. смыслѣ—къ Дѣвѣ Маріи, какъ и изъясняютъ это ультрамонтане (Scheeben, Bd. II. V. V, pp. 50—51, 1593).

къ самимъ богословамъ. Еще Тридентскій соборъ формальнымъ декретомъ своимъ постановилъ «чтобы въ дѣлахъ вѣры и нравственности, относящихся къ созиданію ученія христіанскаго, никто, основываясь на своей мудрости и приспособляя свящ. Писаніе къ своимъ мыслямъ, не смѣлъ толковать священнаго Писанія вопреки тому разумѣнію, которое содержала и содержитъ святая мать церковь, которой принадлежитъ право судить объ истинномъ смыслѣ и толкованіи свящ. Писаній, или даже вопреки единодушному согласію Отцовъ» ¹⁾. Кунъ, основываясь на приведенномъ Тридентскомъ декретѣ, со всею рѣшительностію утверждаетъ, что «согласное толкованіе Писанія со стороны Отцовъ Церкви, этихъ свидѣтелей церковной вѣры, т. е. толкованіе традиціонно-церковное, должно приниматься въ уваженіе, какъ толкованіе истинное и (въ дѣлахъ вѣры) служащее нормой и мѣриломъ (Massgebende)» ²⁾. Между тѣмъ, Шеобенъ нашелъ возможнымъ, не противорѣча тому же ученію Тридентскаго и Ватиканскаго соборовъ, ограничить основное значеніе согласнаго толкованія Отцовъ Церкви (*consensus Patrum*) только такъ-называемыми «собственными мѣстами» св. Писанія (*loci proptii*) ³⁾. Этимъ терминомъ—«*loci proptii*»—Шеобенъ обозначаетъ такія мѣста въ свящ. Писаніи, въ которыхъ извѣстные догматы излагаются «*ex professo*», такъ что съ извѣстнымъ толкованіемъ ихъ тѣсно связаны и самые дог-

¹⁾ Scheeben, I, p. 280. Въ послѣднее время этотъ декретъ Тридентскаго собора снова былъ подтвержденъ и воспроизведенъ почти буквально на соборѣ Ватиканскомъ.—*Ibid.*

²⁾ *Dogmatik*, I, s. 26. Поэтому то онъ, строго слѣдуя *consensus Patrum*, усматриваетъ въ словахъ книги Притчей (VIII гл.) и I Сираха (XXIV гл.) о Премудрости—ученіе не о св. Дѣвѣ Маріи, но о второй Упостаси св. Троицы (Bd. II, s. 29 ff., срав. также Klee, Bd. II, s. 145 f.).

³⁾ Scheeben, I, p. 283.

маты, въ нихъ содержащіяся. Это—такія мѣста, которымъ у Шеебена приписывается *конститутивное* значеніе для догматовъ, въ противоположность мѣстамъ, имѣющимъ значеніе только *вспомогательное* (subsidiarische); первыя являются самостоятельнымъ и главнымъ основаніемъ догматовъ, послѣднія же приводятся для доказательства и подтвержденія формальнаго рѣшенія церковной власти (Richterspruches) ¹⁾. И Шеебень думаетъ, что введенное имъ ограниченіе можетъ послужить къ легчайшему разрѣшенію нѣкоторыхъ затрудненій, имѣющихъ мѣсто при разсужденіи о consensus Patrum. Въ подтвержденіе своей мысли онъ указываетъ на одно мѣсто книги пр. Исаіи, именно—8 ст. LIII гл. «родъ же Его кто исповѣсть». По собственному признанію Шеебена, эти слова пророка «почти единогласно были относимы Отцами къ вѣчному происхожденію Христа, вмѣсто того, чтобы относиться къ Его плодотворному дѣлу (Fruchtbarkeit)». Это мѣсто—продолжаетъ онъ — «не есть locus proprius для догмата о generatio aeterna (о вѣчномъ рожденіи), хотя посредственно приложеніе этого мѣста къ непостижимости generatio aeterna всегда остается справедливымъ (berechtigt)» ²⁾.

Что же сказать теперь о такомъ мнѣніи богослова? Прежде всего изъ приведеннаго у него примѣра не видно,—какія именно затрудненія думаетъ онъ устранить, если не согласится съ общимъ голосомъ Отцовъ Церкви, относящихъ слова пророка къ вѣчному рожденію Сына Божія. Дѣйствительно ли эти затрудненія настолько серьезны, чтобы заставить насъ ограничить значеніе «consensus Patrum» только такъ называемыми «loci proprii»,—это богословъ оставилъ не выяс-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

неннымъ. Но взглянемъ на дѣло съ другой, болѣе общей и существенной стороны. Какія основанія существуютъ для различенія въ свѣщ. Писаніи мѣстъ «собственныхъ», имѣющихъ основное значеніе для догматовъ, и мѣстъ «несобственныхъ», приводимыхъ только въ подтвержденіе догматическихъ истинъ? У Шеебена, по крайней мѣрѣ, мы не находимъ указанія на какія-либо основанія для такого различенія; а намъ кажется даже, что и совсѣмъ не можетъ быть никакихъ основаній для этого. Въ самомъ дѣлѣ, если извѣстная догматическая истина содержится въ извѣстномъ мѣстѣ св. Писанія и на немъ основывается, то, очевидно, и въ доказательство ея можно приводить, именно, это самое мѣсто. Доказывать же и подтверждать догматъ такими мѣстами св. Писанія, въ которыхъ нѣтъ и рѣчи о немъ, намъ представляется невозможнымъ, чтобы не сказать—нелѣпнымъ. Только основаніе догмата и можетъ быть доказательствомъ и подтвержденіемъ его. Поэтому, если св. Отцы,—а въ лицѣ ихъ—вся вселенская Церковь,—согласно усматриваютъ въ указанныхъ словахъ пророка ученіе о вѣчномъ рожденіи Сына Божія, то эти слова и должны считаться за «locus proterius» для догмата и вмѣстѣ за доказательство его. Но положимъ, что позволительно различать въ св. Писаніи мѣста «собственныя» и «несобственныя». Въ такомъ случаѣ, гдѣ должно искать основанія для того, чтобы утверждать, что это именно мѣсто есть «собственное» для догмата, а всякое другое не таково? Разумѣется, основаніемъ для этого могло бы быть отнюдь не субъективное сужденіе ученаго богослова, а только сознаніе вселенской Церкви. А если такъ, то за «собственныя» мѣста въ св. Писаніи должно было бы признать именно такія мѣста, которыя единогласно изъясняются Отцами Церкви въ смыслѣ извѣстныхъ догматовъ,

и наоборотъ—къ числу «несобственныхъ» мѣстъ оставалось бы отнести, именно, такия, въ изясненіи которыхъ Отцы Церкви не были такъ согласны между собою. Говоримъ такъ потому, что признаемъ «Unanimis consensus Patrum» (единодушное согласіе Отцовъ) за ясное выраженіе сознанія древне-вселенской Церкви, которая устами св. Отцовъ засвидѣтельствовала свою увѣренность въ томъ, что въ извѣстномъ мѣстѣ св. Писанія содержится извѣстная догматическая истина. Слѣдовательно, если даже допустить различіе въ св. Писаніи мѣстъ «собственныхъ» и «несобственныхъ», то и въ такомъ случаѣ за «consensus Patrum» должно оставаться полное и непреложное значеніе. И есть основаніе думать, что Шеебенъ ограничиваетъ значеніе согласнаго толкованія св. Отцовъ такъ-называемыми «собственными» мѣстами св. Писанія не по какому-либо другому побужденію, какъ потому именно, чтобы чрезъ это болѣе возвысить авторитетъ іерархіи католической церкви (позднѣйшаго времени) въ дѣлѣ догматическаго толкованія св. Писанія. Къ этой цѣли, какъ мы уже видѣли, стремится онъ въ своей теоріи о «многихъ смыслахъ» св. Писанія; эту же цѣль преслѣдуетъ онъ и въ представленномъ ученіи своемъ о значеніи consensus Patrum. А чтобы вполне убѣдиться въ этомъ, для этого должно принять во вниманіе еще нѣкоторыя положенія Шеебена относительно того же предмета. Такъ, напр., онъ рѣшительно утверждаетъ, что «sensus quem tenuit et tenet Ecclesia (смысль, который содержала и содержитъ Церковь) можетъ быть засвидѣтельствованъ и чрезъ consensus позднѣйшихъ церковныхъ учителей» ¹⁾. Но всего яснѣе обнаруживается эта тенденція нашего богослова въ томъ положеніи его, что

¹⁾ п. 284.

«необходимость слѣдовать consensus Patrum должно понимать только въ *положительномъ* смыслѣ, а не въ *исключительномъ*»¹⁾, что «поэтому и въ томъ случаѣ, когда нѣтъ consensus Patrum, остается еще возможнымъ, что позднѣе все-таки будетъ найдено прямымъ путемъ догматическое толкованіе извѣстныхъ мѣстъ,—даже въ противоположность sensus нѣкоторыхъ отцовъ»²⁾. Впрочемъ, эта тенденція принадлежитъ не одному только Шеебену; напротивъ, ее можно усматривать и въ самыхъ декретахъ Тридентскаго и Ватиканскаго соборовъ. Постановляя опредѣленіе, чтобы никто не осмѣливался толковать свящ. Писаніе «*contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*», они добавляють: «*aut etiam contra unanimum consensum Patrum*». Это «*etiam*», очевидно, стремится умалить значеніе «единодушнаго согласія Отцовъ» предъ авторитетомъ учащей Церкви въ какой либо данный позднѣйшій моментъ ея существованія. Поэтому Шеебенъ съ полнымъ правомъ могъ сказать, что его взглядъ на значеніе «consensus Patrum» совершенно согласенъ съ мыслию этихъ декретовъ и не идетъ «ни *contra*, ни *praeter mentem*» ихъ³⁾.

Воздерживаясь пока отъ общихъ заключеній, которыя можно было бы сдѣлать на основаніи всего изложеннаго ученія католическихъ богослововъ о св. Писаніи, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію ихъ ученія о священномъ Преданіи.

1) п. 382.

2) Ibid.

3) п. 288.

Г Л А В А II.

Взглядъ католическихъ богослововъ на священное Преданіе.

Всѣ католическіе богословы, слѣдуя опредѣленію Тридентскаго собора ¹⁾, согласно признають устное апостольское Преданіе за самостоятельный источникъ христіанской откровенной истины, существующій на ряду съ священнымъ Писаніемъ и равный съ нимъ по божественному достоинству. Но, признавая священное Преданіе равнымъ съ священнымъ Писаніемъ по божественному происхожденію, не всѣ богословы признають за ними равное значеніе собственно какъ за источниками христіанской истины. Въ этомъ отношеніи богословы ультрамонтанскаго направленія чрезмѣрно возвышаютъ священное Преданіе надъ священнымъ Писаніемъ. Такъ, напр., у Шеебена мы встрѣчаемся съ такимъ заявленіемъ: «устный залогъ (Depositum) Апостоловъ, какъ по существу своему, такъ и по сознанію древнѣйшей Церкви, есть такой вполне самостоятельный источникъ вѣры, что, говоря абсолютно, онъ могъ бы быть единственнымъ источникомъ, потому что онъ въ сущности не нуждается въ дополненіи чрезъ залогъ письменный» ²⁾.

¹⁾ Вотъ подлинныя слова этого опредѣленія: «Священный соборъ... усматривая, что спасительная истина и ученіе содержится въ писанныхъ книгахъ и въ *преданіяхъ неписанныхъ* (sine scripto), которыя, будучи приняты ^{черезъ} Апостолами ^{или отъ} ~~изъ~~ ^{отъ} Самого Христа, или отъ самихъ Апостоловъ, подъ диктантъ Св. Духа, и переданныя какъ бы черезъ руки, дошли и до насъ,—послѣдуя примѣрамъ православныхъ отцовъ, всѣ книги какъ ветхаго, такъ и новаго завіта.... равно и *самыя преданія*, въ вѣрѣ и нравахъ относящіяся, какъ изглаголанныя или устами Христовыми, или Духомъ Святымъ, и сохраненныя въ католической церкви чрезъ постоянное преемство,—принимаетъ и почитаетъ съ равнымъ чувствомъ благочестія и уваженіемъ». У Шеебена, п. 286.

²⁾ Dogmatik, п. 290. Ср. Perrone, vol. IX. «de locis theol» p. 11. п. 429.

Правда, здѣсь же богословъ, какъ бы сознавая, что имъ слишкомъ много сказано, спѣшитъ заявить что «письменный залогъ сохраняетъ все-таки въ отношеніи къ устному свое собственное достоинство, даже и относительную необходимость, и вмѣстѣ съ тѣмъ стоитъ не ниже его, а въ нѣкоторомъ отношеніи даже выше» ¹⁾. Но посмотримъ, въ чемъ именно Шеобенъ находитъ собственное достоинство и относительную необходимость священнаго Писанія, равно какъ и высшее положеніе его, сравнительно съ свящ. Преданіемъ.—а) Собственное достоинство свящ. Писанія богословъ находитъ въ томъ, что оно, какъ внушенное св. Духомъ, даетъ намъ слышать «не только слово, но и самый языкъ Бога», и какъ письменное повѣствованіе обо всей исторіи откровенія, благодаря болѣе подробному развитію и возвышенному изложенію нѣкоторыхъ истинъ, «представляетъ намъ откровеніе гораздо конкретнѣе и жизненнѣе», чѣмъ какъ можетъ это сдѣлать устное Преданіе ²⁾. б) Относительная же необходимость свящ. Писанія выражается, по мнѣнію богослова, въ томъ, что безъ него устное Преданіе не могло бы «такъ естественно, легко и совершенно сохраниться», какъ оно сохранилось съ нимъ ³⁾. Наконецъ в), высшее положеніе (Uebergordnung) св. Писанія сравнительно съ свящ. Преданіемъ указывается богословомъ въ томъ, что, будучи письменнымъ документомъ, оно является «первоначальною и вмѣстѣ съ тѣмъ прочною, постоянною формою слова Божія, базисомъ и масштабомъ церковной передачи устнаго залога» ⁴⁾.

1) Ibid.

2) n. 292.

3) Ibid.

4) Ibid.

Не трудно замѣтить, что указанныя здѣсь достоинства св. Писанія касаются, по большей части, чисто вѣшной стороны его. Таковы именно: тождество его языка съ языкомъ Самого Бога, конкретность и жизненность изложенія, устойчивость и постоянство письменной формы, способствующей болѣе легкому сохраненію устнаго залога вѣры. Масштабомъ же для церковнаго Преданія св. Писаніе вовсе и не служитъ у нашего богослова, потому что, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, для распознаванія подлинности (Authentic) какаго-либо документа, содержащаго Преданіе, онъ рекомендуетъ не сопоставленіе содержанія этого документа съ содержаніемъ св. Писанія, а только признаніе его подлинности со стороны учащей Церкви ¹⁾; равнымъ образомъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда оказывается противорѣчіе между какимъ-либо документомъ, содержащимъ Преданіе, и ученіемъ церковной іерархіи, Шеебенъ вовсе не находитъ нужнымъ сличать содержаніе документа съ ученіемъ св. Писанія, а прямо уже заподозрѣваетъ его подлинность, какъ историческую (въ смыслѣ происхожденія отъ извѣстнаго автора), такъ и церковную (въ смыслѣ истинности содержанія) ²⁾. Итакъ, всѣ достоинства свящ. Писанія оказываются или чистовѣшными и неважными, или же совершенно мнимыми. Напротивъ, устному Апостольскому Преданію ультрамонтане приписываютъ самыя существенныя, внутреннія достоинства, которыхъ не признаютъ за Писаніемъ. Таковы: совершенная полнота по содержанію, возможность быть самостоятельнымъ и единственнымъ источникомъ вѣры, безусловная необходимость для свящ. Писанія, такъ какъ это послѣднее безъ устнаго Преданія не только

¹⁾ п. 356.

²⁾ п. 353.

не может быть понято, но и не может доказать своей боговдохновенности и получить полного значения ¹⁾. После этого уже невольно является мысль, что и указанные достоинства свящ. Писания были выставлены у нашего богослова съ тою отдаленною цѣлю, чтобы самую невозможностію ихъ еще болѣе возвысить и безъ того преувеличенныя достоинства устнаго Преданія.

Нѣсколько иначе и правильнѣе опредѣляется взаимное отношеніе св. Писанія и устнаго Преданія у Куна. Этотъ богословъ, признавъ, что Преданіе по самой природѣ своей представляетъ нѣчто подвижное и измѣнчивое, обусловленное субъективными качествами учащихъ — съ одной стороны, и субъективными потребностями учащихся—съ другой, находитъ ручательство истинности его въ существованіи внѣшнихъ, объективныхъ и болѣе устойчивыхъ пунктовъ опоры. И такую надежную опору для Преданія онъ считаетъ прежде всего и главнѣе всего именно писанія самихъ Апостоловъ ²⁾. Благодаря этимъ-то писаніямъ, Преданіе перестаетъ быть дѣломъ одной только памяти учащихъ органовъ Церкви, такъ что эти послѣдніе всегда имѣютъ возможность повѣрять свою проповѣдь неизмѣнною божественно—объективною нормою, дабы не сдѣлать какихъ-либо прибавленій или опущеній въ содержаніи христіанскаго вѣроученія ³⁾. Отсюда у Куна весьма послѣдовательно проводится далѣе то основное положеніе, что «всякое преданіе должно быть испытываемо священнымъ Писаніемъ» ⁴⁾. «Священное Писаніе, говоритъ онъ, является

¹⁾ п. 290.

²⁾ Dogmatik, Bd. I. s. 79.

³⁾ Ibid. s. 76 f.

⁴⁾ Dogmatik, s. 226.

не только средствомъ для доказательства въ пользу истины церковнаго ученія, какъ таково, но и въ пользу истины Апостольскаго Преданія, т. е. въ пользу факта чистаго сохраненія его въ Церкви¹⁾. И только тогда Кунъ соглашается признать, что «Апостольское Преданіе сохранилось въ церковномъ ученіи во всей своей чистотѣ», когда будетъ доказано, что «церковное ученіе стоитъ въ положительномъ согласіи съ ученіемъ свящ. Писанія»²⁾; «такъ какъ,—обосновываетъ свое положеніе богословъ,—искаженіе его (Преданія) должно было бы обнаружиться въ противорѣчіяхъ церковнаго ученія ученію Писанія»³⁾. Изъ этихъ немногихъ разсужденій Куна можно уже заключать, что онъ не находитъ устное Преданіе Апостольскаго ученія такимъ источникомъ христіанской истины, который могъ бы быть абсолютно самостоятельнымъ и единственнымъ, такъ чтобы Писаніе оказалось почти уже излишнимъ и только относительно—необходимымъ, какъ это признаетъ Шеобенъ⁴⁾.

Указаннымъ различіемъ во взглядѣ на сравнительное достоинство и взаимное отношеніе свящ. Писанія и свящ. Преданія обуславливается и различное отношеніе католическихъ богослововъ къ тому и другому источнику вѣрученія. Богословы—ультрамонтане съ особенною любовію останавливаются на свящ. Преданіи и для ученія о немъ отводятъ въ сво-

1) S. 224.

2) Ibid.

3) S. 224—225.

4) Здѣсь надобно только добавить, что Кунъ, утверждая необходимость повѣрки догматическаго Преданія ученіемъ свящ. Писанія, отнюдь не допускаетъ при этомъ произвольнаго, субъективнаго толкованія этого послѣдняго; напротивъ, при изясненіи его онъ предписываетъ руководствоваться церковнымъ Преданіемъ, которое поэтому онъ и называетъ «объективнымъ принципомъ изясненія Писанія». Ibid.

ихъ догматикахъ гораздо болѣе мѣста, чѣмъ для ученія о свящ. Писаніи. Въ трактатѣ о свящ. Преданіи вы встрѣтите у нихъ, прежде всего, подробное дѣленіе Преданія на различные виды, которые въ свою очередь также подраздѣляются на множество категорій. Далѣе у нихъ слѣдуетъ обыкновенно ученіе о законахъ развитія церковнаго Преданія, о различныхъ формахъ проявленія его, о тѣхъ посредствахъ или проводникахъ, чрезъ которые оно передается изъ вѣка въ вѣкъ, о сравнительной важности различныхъ документовъ, въ которыхъ оно содержится, и о многомъ подобномъ. Уже эта самая подробность трактата о свящ. Преданіи представляетъ собою характерный, хотя и внѣшній только, признакъ католической догматики ультрамонтанскаго направленія, отличающій ее отъ догматики съ направленіемъ болѣе или менѣе либеральнымъ. Поэтому, чтобы лучше ознакомиться съ тѣми результатами, къ которымъ пришла въ настоящее время богословская наука католическаго запада по вопросу о свящ. Преданіи, какъ источникѣ догматики, намъ должно обратиться, именно къ ультрамонтанскимъ догматикамъ Перроне, Шеэбена, Гейнриха.

Изъ множества дѣленій и подраздѣленій, прилагаемыхъ ультрамонтанскими богословами къ Преданію ¹⁾, для догматики особенно важно то дѣленіе, въ основу котораго полагается различіе Преданія по его содержанію и происхожденію. Хотя Тридентскій соборъ предписываетъ принимать и почитать наравнѣ съ свящ. Писаніемъ именно тѣ преданія, которыя относятся «къ вѣрѣ и нравственности», и притомъ—изречены «или устами Христовыми, или Духомъ Святымъ»,—однако

¹⁾ Perrone, vol. IX, «de locis theol.» p. 11, n. 335. Срав. Scheeben, I. n. 296, 303, 305—306. Heinrich, Bd. II, s. 5—10.

богословы присоединяють сюда еще «преданія, относящіяся къ всеобщей или частной дисциплинѣ церкви» (*traditiones ad disciplinam publicam vel privatam ecclesiae pertinentes*) и получившія свое начало отъ Апостоловъ совершенно естественнымъ образомъ. Преданіе перваго рода называется у богослововъ «догматическимъ», «божественнымъ», божественно-апостольскимъ»; ¹⁾ преданіе же послѣдняго рода называется «дисциплинарнымъ», «чисто-апостольскимъ» ²⁾. По мнѣнію Шеебена, это послѣднее преданіе также «принадлежитъ къ *traditio divino-apostolica*», и именно—постольку, поскольку апостольскіе законы и учрежденія, касающіеся церковной дисциплины, «имѣють поучительное содержаніе (*lehrhaften Inhalt*) и, такимъ образомъ, заключаютъ въ себѣ практическую проповѣдь»; самое же «поучительное содержаніе» этого преданія «должно считаться залогомъ вѣры (*depositum fidei*)» ³⁾. Сюда же относить Шеебенъ и всѣ тѣ «историческіе факты», которые не были открыты Апостоламъ Самимъ Богомъ и о которыхъ они могли узнать путемъ естественнымъ, но которые стоятъ въ самой тѣсной связи съ извѣстнымъ догматомъ (какъ, напр., соединеніе приматства съ римскимъ престоломъ, какъ существенное условіе для дальнѣйшаго конкретнаго существованія приматства, или нетлѣніе и воскресеніе Дѣвы Маріи, какъ необходимое послѣдствіе ея свободы отъ первороднаго грѣха). Такіе факты, по замѣчанію богослова, «принадлежать, по крайней мѣрѣ, къ частному виду залога вѣры» ⁴⁾.

Такимъ образомъ, уже здѣсь, въ самомъ началѣ ученія о

1) Perrone, op. cit. n. 335. Справ. Scheeben, n. 303. Heinrich, s. 6—9.

2) Ibidem.

3) Ibid.

4) «Zur konkreten Gestalt des depositum fidei».—Ibid.

свящ. Преданіи, у католическихъ богослововъ замѣчается стремленіе расширить объемъ этого источника откровенной истины. Сюда, какъ мы видимъ, вносятся богословами не только истины вѣры и нравственности, но и «дисциплинарныя учрежденія и историческіе факты». Это же самое стремленіе ясно выступаетъ и далѣе — въ ученіи о законахъ развитія церковнаго преданія.

Но прежде, чѣмъ излагать это ученіе, мы находимъ необходимымъ сдѣлать нѣсколько предварительныхъ, хотя бы только самыхъ краткихъ, замѣчаній о взглядѣ католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія на церковь, какъ непогрѣшимую хранительницу апостольскаго заповѣдья. Безъ этихъ замѣчаній осталось бы не совсѣмъ понятнымъ и все дальнѣйшее ученіе ихъ о Преданіи.

Прежде всего, — говоря о церкви, какъ непогрѣшимой хранительницѣ богопреданной истины, эти богословы разумѣютъ отнюдь не «собраніе всѣхъ вѣрующихъ, которые подчинены, своимъ законнымъ пастырямъ», но только «весь епископатъ, въ полномъ его составѣ, т. е. организмъ (corpus) пастырей во главѣ съ римскимъ первосвященникомъ»¹⁾. Этимъ-то ближайшимъ своимъ преемникамъ передали Апостолы свой устный залогъ вѣры (точно также, какъ и залогъ письменный) съ тѣмъ, чтобы они не только *сохраняли* и *свидѣтельствовали* о преданной имъ истинѣ, но и *развивали* и *расширяли*

¹⁾ Ferrone, vol. I. «De vera Religione», p. 11. n. 15.—Гейнрихъ съ особенною силою возстаетъ противъ того «*ложнаго* (?) воззрѣнія, усвоеннаго новѣйшею нѣмецкою ересью» (разум. старокатоличество во главѣ съ Деллингеромъ), по которому носителями божественно-церковнаго преданія признаются не одни только епископы и папы, — эти верховные учителя церкви и намѣстники Христа, — но *всѣ* вообще вѣрующіе въ своей совокупности. Dogm. Theologie, Вр. II. s. 151 f.

ее. Поэтому, пастыри церкви могут и должны поступать съ апостольскимъ залогомъ точно такъ же, какъ стали бы поступать съ нимъ «сами же Апостолы, если бы они лично продолжали еще жить»¹⁾. Какъ наследники полного авторитета и власти Апостоловъ, они «во всякое время могутъ и даже должны предписывать и обнародовать содержаніе апостольскаго преданія, какъ единственный и всеобще-обязательный законъ вѣры для всей церкви, и, наконецъ, смотря по потребности, чрезъ судейское рѣшеніе придавать полное значеніе и доставлять всеобщее уваженіе тому свидѣтельству церковнаго преданія, которое для многихъ было темно или встрѣчало противорѣчіе со стороны многихъ»²⁾. Такимъ образомъ, «вся совокупность вѣрующихъ всегда относится къ учащей церкви (*Lehrkörper*), какъ нѣчто воспринимающее (*Receptive*)—къ активному»³⁾. Поэтому и самая непогрѣшимость послушающей церкви оказывается «непогрѣшимостію пассивною (*infallibilitas passiva*)», обусловленною и зависящею непосредственно отъ непогрѣшимости церкви учащей; и только непогрѣшимость этой послѣдней есть «непогрѣшимость активная (*infallibilitas activa*)», зависящая непосредственно отъ воздѣйствія самого Святаго Духа и состоящая въ способности своимъ ученіемъ ввести въ заблужденіе слушающихъ членовъ церкви»⁴⁾.

Но, устранивъ, такимъ образомъ, слушающую Церковь отъ непосредственнаго и активнаго участія въ дѣлѣ храненія богопреданной истины, ультрамонтанскіе богословы на

1) Scheeben, I n. 206.

2) Ibid. n. 210.

3) n. 173.

4) Scheeben, n. 181. Heinrich, §§ 88—89; особ. S. 200 f.

этомъ еще не останавливаются. Послѣдовательно и постепенно выдѣляютъ они изъ самой учащей церкви разные погрѣшительные элементы, такъ что приходятъ, наконецъ, къ отрицанію дѣйствительнаго значенія въ указанной дѣятельности не только за пресвитерами, но даже и за епископами. Существенную услугу въ этомъ случаѣ оказываетъ имъ старинное, принятое у схоластическихъ канонистовъ, различіе между *potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis*, между *hierarchia ordinis* и *hierarchia jurisdictionis*¹⁾. Разумѣя подъ «*potestas ordinis*» власть совершать таинства и преподавать чрезъ нихъ благодать вѣрующимъ, богословы утверждаютъ, что власть эта дается въ силу самого посвященія и принадлежитъ органамъ учащей церкви, начиная отъ епископата и кончая низшими степенями священства. Это «*hierarchia ordinis*». Терминомъ же «*potestas jurisdictionis*» обозначается высшая власть управлять церковію, принадлежащая по божественному установленію папѣ, и затѣмъ, епископату вообще (со влюченіемъ промежуточныхъ, церковію установленныхъ, степеней—патріарховъ, митрополитовъ, архіепископовъ). Это называется «*hierarchia jurisdictionis*». Та первая власть, *potestas ordinis*, сообщаемая членамъ церковной іерархіи въ обычномъ рукоположеніи, не имѣетъ существенно-важнаго и опредѣляющаго значенія для вѣры церкви. Носители этой власти являются въ силу ея только *свидѣтелями* и *преподавателями* Христова ученія, при чемъ епископы—эти *sacerdotes primi ordinis*—дѣйствуютъ самостоя-

1) Шебенъ признаетъ это различіе «съ формальной стороны единственно правильнымъ» (В. I. п. 111); а Гейнрихъ находитъ даже, что оно «основано не только на существѣ дѣла, но и на откровенной истинѣ» (Вд. II. S. 185. Anm.).

тельно, пресвитеры же — *sacerdotes secundi ordinis* — выступают какъ ихъ помощники и въ полной зависимости отъ нихъ. Но свидѣтельство и ученіе всѣхъ этихъ органовъ іерархіи *ordinis* не есть еще непреложный законъ вѣры, обязательный для церкви и могущій уничтожить всякія сомнѣнія. Изданіе таковыхъ законовъ и авторитетныхъ предписаній касательно вѣроученія принадлежитъ уже не къ *potestas ordinis*, а къ *potestas jurisdictionis*, и составляетъ исключительное право носителей именно этой власти, какъ намѣстниковъ Христа и правителей церкви, призванныхъ управлять самими внутреннѣйшими убѣжденіями вѣрующихъ ¹⁾. Конечно, и здѣсь точно также строго наблюдается различіе степеней. Всѣ обыкновенные епископы ближайшимъ образомъ и по-преимуществу суть носители *potestas ordinis*, *potestas же jurisdictionis* принадлежитъ имъ только въ самой ограниченной и низшей мѣрѣ; поэтому и судьями вѣры они могутъ быть признаны только въ ограниченномъ смыслѣ, преимущественно же и главнымъ образомъ они суть именно лишь свидѣтели и учителя вѣры. Между тѣмъ,—верховный глава епископата (папа) есть по-преимуществу носитель *potestas jurisdictionis* и, слѣдовательно, ближайшимъ образомъ *судья и законодатель* вѣры; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является и свидѣтелемъ (учителемъ) вѣры—въ высшемъ смыслѣ слова, ибо верховное законодательное постановленіе касательно какой либо истины вѣры всегда предполагаетъ безусловно достовѣрное свидѣтельство въ пользу ея ²⁾. Кроме того, всѣ простые епископы, какъ пастыри опредѣленной части Христова стада, ограничены въ дѣлахъ своей юрисдикціи предѣлами своихъ округовъ, и потому пред-

1) Scheeben, n.1113—116; 118—119. Heiurich, S. 182—185.

2) Scheeben, n. 125.

писанія ихъ касательно вѣры не могутъ имѣть значенія закона, обязательнаго для всей церкви. Напротивъ,—верховный глава епископата, какъ пастырь всего Христова стада, имѣеть власть учительства универсальную и высшую, полную и независимую; потому и предписанія его касательно вѣроученія, какъ предписанія верховнаго канцлера Христова на землѣ, имѣють силу общеобязательнаго закона, такъ что при нихъ не можетъ уже быть мѣста никакимъ сомнѣнїямъ. И въ отношенїи къ этимъ общимъ законамъ, исходящимъ отъ верховнаго авторитета папы, епископамъ остается только слѣдующая двоякая власть: *разяснить* въ своихъ округахъ высшїй и всеобщїй законъ, когда онъ уже существуетъ,—*содѣйствовать* проведенію его, когда онъ только еще предполагается. Въ виду такого-то, въ высшей степени важнаго, безусловно-рѣшающаго значенія папскихъ предписаній для вѣры всей остальной церкви, самое соприсутствіе Св. Духа достается въ удѣлъ папѣ—по утвержденію Шебена—*существенно инымъ образомъ*, нежели прочимъ епископамъ ¹⁾.—Ясно изъ всего этого, что и непогрѣшимость епископата, подобно непогрѣшимости остальной послушающей церкви, должна быть признана, въ сущности, также пассивною, но вовсе не активною. Она существуетъ лишь тогда и настолько, когда и насколько епископатъ подчиняется папскимъ постановленїямъ касательно вѣроученія. И только непогрѣшимость самого папы остается въ дѣйствительности непогрѣшимостію активною обусловленною непосредственно какимъ то особеннымъ, невѣдомымъ для всѣхъ другихъ епископовъ, соприсутствїемъ Св. Духа.

¹⁾ Ibid. n. 121—122.

Теперь для насъ понятно будетъ, какимъ образомъ и въ какой мѣрѣ бываетъ возможно временное исчезновеніе и новое появленіе нѣкоторыхъ откровенныхъ истинъ въ сознаніи церкви, что допускаютъ Шеебенъ и Гейнрихъ въ своемъ ученіи о законахъ развитія церковнаго преданія; теперь можно и изложить это самое ученіе ¹⁾.

Отличая церковное преданіе, какъ совершающееся чрезъ посредство церковнаго организма и подъ всегдашнимъ руководствомъ Духа Святаго отъ всякаго другаго человѣческаго преданія ²⁾, Шеебенъ признаетъ за существенныя свойства его «неповрежденность, непрерывность и всеобщность» ³⁾. Но такъ какъ это преданіе посредствуется дѣятельностію человѣческою, и носители его исполнены Св. Духа не въ такой совершенной степени, въ какой были исполнены сами Апостолы, то и указанныя свойства его «не проявляются съ необходимостію въ своемъ идеальномъ и абсолютномъ совершенствѣ» ⁴⁾. Тѣмъ не менѣе, эти свойства несомнѣнно принадлежатъ преданію, потому что для этого потребно отнюдь не абсолютное совершенство сохраненія его въ церкви, но только слѣдующія условія: 1) условія *отрицательныя*: «церковь никогда, ни въ своей совокупности, ни въ органахъ опредѣляющихъ вѣру цѣлаго» ⁵⁾, не можетъ съ рѣшительностію выдавать за апо-

1) Замѣтимъ встаети: это ученіе, по причинѣ важнаго значенія его для католической догматики и даже для самаго догмата, мы стараемся изложить по Шеебену, по возможности—съ буквальною точностію, выпуская изъ контекста только несущественныя пояснительныя выраженія, вносяща въ рѣчь подлинника чрезвычайно длинныя періоды, неудобныя для передачи на русскомъ языкѣ. За вѣрность же мысли, даже и при такихъ сокращеніяхъ, мы ручаемся.

2) п. 309.

3) п. 313.

4) п. 311.

5) На основаніи вышесказаннаго мы можемъ понять, кто собственно разумѣется подъ «органами, опредѣляющими вѣру цѣлаго».

этольское преданіе что-либо такое, что въ дѣйствительности не таково, или даже противорѣчить дѣйствительному апостольскому преданію»; съ другой стороны, — «ни одна изъ тѣхъ истинъ, которыя ввѣрены церкви на-вѣчно, не можетъ положительно отвергаться всею церковію, или даже такъ исчезнуть изъ сознанія и сокровища всей церкви, чтобы она никогда не могла уже снова появиться» ¹⁾.

2. Условія *положительныя*: «самыя существенныя и самыя необходимыя истины всегда ясно и на самомъ дѣлѣ (actuell) должны утверждаться и распространяться въ церкви и церковію, если и не всѣми членами церкви слушающей или даже учащей церкви, то, по крайней мѣрѣ, должны быть засвидѣтельствованы органами, имѣющими рѣшающее значеніе въ церкви». ¶ Съ другой стороны, — и тѣ остальные истины, ввѣренныя церкви, которыя были такъ помрачены или оставались еще столь неясными, что болѣе уже не были извѣстны всѣмъ членамъ церкви и не исповѣдались ими съ вѣрою, которыя, напротивъ, одною частію церкви, смотря по обстоятельствамъ, даже совсѣмъ отрицались, а для другой части не имѣли полного и рѣшительнаго значенія, — и эти истины должны утверждаться и передаваться церковію, по крайней мѣрѣ, *implicite* въ томъ сокровищѣ вѣры, которое хранится и оберегается ею» ²⁾. По разъясненію богослова, это значитъ, что всѣ эти истины должны быть такъ завиты или заключены (*so implicirt oder enthalten sein*) отчасти въ ученіяхъ, ясно засвидѣтельствованныхъ церковію, отчасти въ откровенныхъ писаніяхъ, или также въ письменныхъ памятникахъ прежняго преданія, что въ позднѣй-

¹⁾ п. 312. Справ. Heinrich, Bd. II, s. 46—50.

²⁾ Ibidem.

шее время, благодаря тщательной рефлексіи и при помощи Св. Духа, онѣ могутъ быть вызваны на поверхность сокро-
вища и развиты изъ него, а затѣмъ съ полною рѣшитель-
ностію и опредѣленностію могутъ быть переданы потомству
съ такимъ свидѣтельствомъ, которое будетъ имѣть полную
силу и дѣйствіе» 1).

Объясняя подробнѣе,—какимъ именно образомъ одна исти-
на можетъ такъ заключаться въ другой, что впоследствии
можетъ быть развита изъ нея, по крайней мѣрѣ, при посред-
ствѣ другихъ истинъ, Шеебенъ утверждаетъ, что это бы-
ваетъ многообразнымъ образомъ. Однѣ истины, какъ болѣе
общія, заключаютъ въ себѣ другія, какъ истины «частныя»;
однѣ истины имѣютъ значеніе *принципіальное* (principien-
haften), другія являются какъ ихъ «произведенія или слѣд-
ствія»; однѣ истины суть истины «сложныя» (complexen),
другія служатъ ихъ «предположеніями или частями»; исти-
ны «практическія» условливаютъ собою истины «теоре-
тическія», равно какъ и наоборотъ 2). «Легко можно пока-
зать,—замѣчаетъ при этомъ Шеебенъ,—что, напр., содержа-
ніе догматовъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи и непо-
грѣшимости Папы прежде ихъ опредѣленія заключалось уже
въ другихъ догматахъ не только по одному изъ этихъ спосо-
бовъ, но и по вѣмъ имъ» 3). Таково, въ существенныхъ своихъ
положеніяхъ, ученіе Шеебена (равно и Гейнриха) о развитіи
устнаго апостольскаго преданія въ преданіи церковномъ 4).

1) Ibid.

2) Ibid. Anm. 1. Срав. у Гейнриха стр. 44—45.

3) Ibid.

4) Шеебенъ, хотя и не отождествляетъ понятія апостольскаго и церков-
наго преданія, но и не допускаетъ раздѣленія одного отъ другаго (п. 197.
Ср., Ferrone, п. 422); поэтому, ученіе его о развитіи церковнаго преданія

Другой католическій богословъ того же ультрамонтанскаго направленія—Перроне, хотя и не раскрываетъ этого ученія съ такою же подробностію и опредѣленностію, тѣмъ не менѣе со всею рѣшительностію высказываетъ главную основную мысль его. Именно,—онъ утверждаетъ, что извѣстное правило Викентія Лиринаскаго, которое гласитъ: «in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» ¹⁾, должно понимать только въ *положительномъ* смыслѣ, но отнюдь не въ *отрицательномъ*. Другими словами: по его мнѣнію, смыслъ этого правила только тотъ, что то, во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ,—то несомнѣнно происходитъ изъ апостольскаго преданія и потому вполнѣ истинно; но никакъ нельзя сказать наоборотъ (non e sonverso), т. е.—что одно только это и происходитъ дѣйствительно изъ апостольскаго преданія и ничего болѣе, «такъ, чтобы уже нельзя было принять за догматъ вѣры католической церкви ничего такого, что принималось не всегда, не вездѣ и не всѣми» ²⁾. Такія разсужденія Перроне о смыслѣ указаннаго изреченія Викентія Лиринаскаго необходимо заставляютъ думать, что и онъ держится той же самой теоріи развитія устнаго апостольскаго преданія, каковую подробно развили позднѣйшіе богословы ультрамонтанскаго лагеря—Шеебенъ и Гейнрихъ.

есть, собственно, ученіе о развитіи апостольскаго залога вѣры въ преданіи церковномъ (Ср. п. 206).

¹⁾ Т. е. въ самой же католической церкви особенно должно заботиться намъ о томъ, чтобы содержать то, чему вѣрили ~~вездѣ, всегда, всѣ~~.—Complitor. 1, cap. II. См. Migne, Patrol. curs. compl. lat., tom. L., col. 640.

²⁾ Vol. IX. «De loc. theol.» p. 11, п. 419. Справ. vol. 1 «de vera Religione», p. 11, п. 56, not. 1. (Это разсужденіе Перроне почти буквально повторяется затѣмъ и у Гейнриха, т. II, стр. 518).

Изъ представленнаго ученія ультрамонтанскихъ богослововъ о развитіи устнаго апостольскаго преданія съ непосредственною очевидностію выясняется упомянутое стремленіе ихъ— какъ можно болѣе расширить объемъ этого источника догматики. Къ апостольскому преданію—мы видимъ—у нихъ относятся не только тѣ истины, которыя составляли постоянный предметъ вѣрованія Христовой Церкви и неизмѣнно передавались въ ней изъ рода въ родъ отъ предковъ къ потомкамъ; но и такія истины, которыхъ прежде не было въ церковномъ сознаніи и которыя появились въ немъ уже въ позднѣйшія времена при посредствѣ разсудочной рефлексіи и различныхъ логическихъ построеній. Даже болѣе. Сюда относятся у нихъ и такія истины, которыя въ иное время даже положительно отвергались одною частію церкви, да и для другой части ея не составляли предмета твердой и рѣшительной вѣры, — лишь бы только эти истины были засвидѣтельствованы впоследствии органами, имѣющими рѣшающее значеніе въ дѣлѣ церковной вѣры.

А отсюда выясняется и другая тенденція богослововъ ультрамонтанскаго направленія, тенденція, которая вполне обнаружилась еще въ ученіи ихъ о св. Писаніи, и въ частности—въ ученіи о многообразныхъ смыслахъ ея. Мы разумѣемъ, именно, чрезмѣрное возвышеніе власти церковной іерархіи въ ея *status quo*. Іерархіи, взятой въ какой-либо данный моментъ ея существованія, предоставляется здѣсь полное право объявить ту или другую истину, добытую посредствомъ рефлектирующаго мышленія, за истину, принадлежащую къ апостольскому преданію, хотя бы о существованіи этой истины не знала не только вся остальная слушающая церковь, но и самая іерархія предшествующаго времени.

Не трудно видѣть, что изложенная теорія развитія апостольскаго преданія должна имѣть весьма важное значеніе не только для католической догматики, но и для самаго догмата вообще. И дѣйствительно, значеніе ея для догматики ясно обнаруживается уже въ тѣхъ правилахъ, которыми—по мнѣнію богослововъ, держащихся ея—должень слѣдовать догматистъ при употребленіи св. Преданія, для успѣшнаго выполненія той или другой своей задачи ¹⁾. Значеніе же этой теоріи собственно для догмата опредѣляется тѣмъ, что на ней, именно, ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ основывается и ученіе о развитіи догмата; даже вѣрнѣе сказать: ученіе о развитіи свящ. Преданія непосредственно и съ логическою необходимостію переходитъ въ ученіе о развитіи самаго догмата. Впрочемъ, важное значеніе изложенной теоріи развитія свящ. Преданія вполнѣ раскроется для насъ уже впоследствии, когда мы будемъ излагать именно ученіе католическихъ богослововъ о догматѣ, какъ преимущественномъ предметѣ догматической науки. Теперь же скажемъ нѣсколько словъ лишь о томъ, правильно ли понимаютъ богословы—ультрамонтане свящ. Преданіе, поскольку это пониманіе ихъ выражается въ представленномъ ученіи о развитіи апостольскаго преданія въ преданіи церковномъ. Пробнымъ же камнемъ въ настоящемъ случаѣ пусть будетъ служить для насъ тотъ же отецъ западной церкви—

¹⁾ См., напр., у Шебена пп. 360—370, гдѣ богословъ сводитъ свои сужденія къ тому общему правилу, что, въ силу извѣстныхъ законовъ развитія преданія, догматистъ въ своихъ традиціонныхъ доказательствахъ можетъ вполнѣ удовольствоваться древностію только относительною, такъ что требовать отъ него прямаго проведенія нити преданія до ~~самыхъ вре-~~
~~менъ... апостольскихъ... вовсе не слѣдуетъ....~~

Викентій Лиринскій, который, повидимому, пользуется у этихъ богослововъ полнымъ авторитетомъ ¹⁾.

Чтобы получить прямой и опредѣленный отвѣтъ на поставленный вопросъ, для этого вполне достаточно сравнить приведенныя разсужденія Шеебена о развитіи преданія посредствомъ «тщательной рефлексіи» (sorgfältige Reflexion), напр., съ слѣдующими немногими, но весьма рѣшительными и не допускающими перетолкованія, словами Викентія Лиринскаго: «Что такое Преданіе (depositum)? — То, что тебѣ ввѣрено, а не то, что ты выдумалъ,—дѣло не ума, но ученія (non ingenii, sed doctrinae), не частнаго обладанія, но всенародной передачи, дѣло, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, въ отношеніи къ которому ты долженъ быть не изобрѣтателемъ, но стражемъ, не учредителемъ, но послѣдователемъ, не вождемъ, но ведомымъ.... Что тебѣ ввѣрено, то пусть и остается у тебя, то долженъ передавать и ты» ²⁾. Уже въ этихъ словахъ Викентія Лиринскаго явственно слышится осужденіе изложеннаго взгляда католическихъ богослововъ на Преданіе. Но еще рѣшительнѣе и строже произносится приговоръ этому взгляду въ слѣдующихъ словахъ того

¹⁾ Перроне, напр., называетъ извѣстное произведеніе этого отца — Commonitorium «золотымъ» (aureum). — «De loc. theolog., pars. III. n. 346, not. 2.

²⁾ Commonit. I. cap. XXII. Migne, Patrol. cursus completus, lat. t. L. col. 667. Различіе и даже прямая противоположность между понятіемъ о Преданіи Викентія Лиринскаго и понятіемъ о немъ Шеебена обнаружатся еще яснѣе и рельефнѣе, если съ приведенными словами перваго мы сопоставимъ въ частности слѣдующее замѣчаніе послѣдняго: «Преданіе выполняется не только чрезъ простое повтореніе полученнаго устнаго свидѣтельства, но и посредствомъ внимательнаго изслѣдованія и объясненія содержанія откровеннаго писанія и документовъ прежняго преданія, равно какъ и посредствомъ *самостоятельной богословской разсудочной дѣятельности*». p. 318.

же западнаго отца: «не могу довольно надивиться такому безумству нѣкоторыхъ людей, такому нечестію ослѣпленнаго ума, такой, наконецъ, страсти къ заблужденію, что не довольствуются однажды преданнымъ и издревле принятымъ правиломъ (regula) вѣры, но каждый день ищутъ новаго да новаго, и всегда жаждутъ прибавить что-нибудь къ религіи, или измѣнить въ ней, или отнять отъ нея. Какъ будто это не небесное ученіе (dogma), которому достаточно однажды быть открыту; но какъ будто это земное учрежденіе, которое не иначе можетъ усовершенствоваться, какъ только безпрестаннымъ исправленіемъ, вѣрнѣе же сказать—опроверженіемъ»¹⁾. Если же Викентій Лиринскій такъ сильно возстаетъ противъ всякихъ новшествъ и измышленій въ области религіи, то не представляется достаточныхъ основаній къ тому, чтобы, согласно съ ультрамонтанскими богословами, понимать извѣстное правило этого учителя относительно всеобщности и постоянства истинъ вѣры только въ положительномъ смыслѣ, но не въ отрицательномъ и положительномъ вмѣстѣ. Напротивъ, принимая во вниманіе общій духъ и направленіе «Памятныхъ записокъ» (Commonitorium) этого учителя, должно полагать, что авторъ ихъ, предписывая «содержать то, во что вѣровали ~~здѣсь~~, всегда и всѣ», тѣмъ самымъ отрицаетъ апостольское достоинство у всякой новизны и совершенно исключаетъ изъ области апостольскаго преданія всякую истину, добытую въ позднѣйшее время посредствомъ различныхъ умствованій и логическихъ построеній.—Да и въ высшей

¹⁾ Ibid. cap. XXI. col. 666. Столь же ясно и рѣшительно высказывается Викентій ~~66~~ и еще во многихъ другихъ мѣстахъ, напр. cap. XXVI: «in fide nihil innovandum»; cap. XXVII: «eadem tamen quae didicisti, doce ut, cum dicas nove, non dicas nova»....

степени странно было бы думать, будто Вивентій Лиринскій въ своемъ произведеніи усиливается доказать только ту мысль, что то, во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, несомнѣнно происходитъ изъ апостольскаго преданія. Этой очевидной истины не оспаривали и еретики, и доказывать ее было бы излишне. Напротивъ, по всему видно, что этотъ учитель церкви возстааетъ, именно, противъ тѣхъ еретиковъ, которые не желали ограничивать преданіе одними только всеобщими и постоянными истинами вѣры, но стремились расширить объемъ его продуктами своей разсудочной дѣятельности.

Въ свою очередь, не можетъ устоять предъ судомъ Вивентія Лиринскаго и то стремленіе ультрамонтанъ придать безусловное значеніе сознанию учащей церкви въ данный моментъ ея существованія, которое такъ ясно обнаруживается въ изложенномъ ученіи ихъ о развитіи преданія. Конечно, Вивентій хорошо зналъ объ авторитетѣ соборовъ, епископовъ (*grae-rositi*); и, однако же, сказавъ объ этомъ въ гл. XXXII своего *Commonitorium*'а, онъ не довольствуется этою инстанціею, а показываетъ далѣе, какъ и самые соборы должны оправдывать себя всеобщностию (*universitas*)—съ одной стороны, и древностию (*antiquitas*)—съ другой. Онъ снова возвращается къ пользованію св. Писаніемъ и вторично рекомендуетъ тѣ самыя инстанціи, о которыхъ говорилъ уже ранѣе (въ XXXIX гл., напр., указываетъ на *consensus Partum* и разсуждаетъ о томъ, какъ надобно изслѣдовать его). Такое кругообразное теченіе мысли Вивентія имѣетъ свою причину, безъ сомнѣнія, въ томъ, что онъ отнюдь не хочетъ сдѣлать церковное сознание даннаго времени, какъ оно выражается въ представителяхъ церковной власти, послѣднею рѣшающею инстанціею. Напротивъ, самые соборы онъ пытается ограничить двоякимъ образомъ: во первыхъ, соборъ долженъ опредѣлять въ догматѣ только главные

ПУНЕТЫ, дабы въ худшемъ случаѣ какое-либо частное мнѣніе (privata opinio) не оказалось санкціонированнымъ всею церковію; во-вторыхъ, церковь только завѣдуетъ преданнымъ ей чрезъ отцовъ залогомъ вѣры и только охраняетъ это свое исключное достоинствіе. Такимъ образомъ, учащая церковь (ecclesia repraesentativa) связывается въ своихъ догматическихъ опредѣленіяхъ необходимымъ согласіемъ древнихъ отцовъ, и въ этой-то antiquitas Вивентій ищетъ охраны противъ произвола частнаго сознанія выдающихся церковныхъ силъ (какою силою для его времени представлялся бл. Августинъ съ подозрительнымъ ученіемъ о предопредѣленіи).

Слѣдуетъ добавить, что не только Вивентій Лиринскій, но и вообще вся древняя церковь чуждалась отождествленія непогрѣшимой церкви съ клиромъ, или еще частіе—съ епископатамъ. Тѣмъ болѣе ужъ не было извѣстно ей ультрамонтанское разрѣшеніе христіанской церкви просто въ личность,—въ личность папы... Въ истинно-православной церкви,—какъ выражаются восточные архипастыри въ извѣстномъ своемъ «Окружномъ посланіи»,—«ни патріархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что *хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло Церкви, т. е. самый народъ*, который всегда желаетъ сохранить вѣру свою неизмѣнною и согласною съ вѣрою отцовъ его» (стр. 37). Въ томъ же смыслѣ учить и нашъ Катихизисъ, когда на вопросъ: «Есть ли вѣрное хранилище священнаго преданія?» даетъ таковой отвѣтъ: «*Вся истинно вѣрующая, соединенные священнымъ преданіемъ вѣры, совокупно и преемственно, по устроенію Божію, составляютъ изъ себя Церковь, которая и есть вѣрное хранилище священнаго преданія*»

Извративъ, такимъ образомъ, истинное понятіе о священ

номъ преданіи и его хранительницѣ — Церкви, богословы-ультрамонтане, естественно, стали находить это преданіе даже тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ его нѣтъ, да и искать нельзя. Это всего яснѣе обнаруживается въ ихъ ученіи о такъ называемыхъ посредствахъ или проводникахъ Преданія. Къ изложенію этого-то ученія мы теперь и переходимъ.

Центральнымъ и совершеннымъ представителемъ католическаго ¹⁾ преданія является у Шеибена «апостольскій престоль, который, какъ глава и фундаментъ всей учащей церкви, служитъ верховнымъ обнародователемъ и неизмѣннымъ наслѣдникомъ апостольскаго преданія» ²⁾. Онъ сохраняетъ апостольскій залогъ (Depositum) въ точно такой же чистотѣ и съ такимъ же постоянствомъ, какъ и вся вообще католическая церковь. Согласіе съ ученіемъ апостольскаго престола искони считалось и считается несомнѣннымъ признакомъ католичности, — такъ что выраженію «tenuit et tenet apostolica sedes или ecclesia Romana» справедливо приписывается точно такое же существенное и полное значеніе, какъ и выраженію: «tenuit et tenet ecclesia catholica» ³⁾.

Точно такихъ же мыслей держится очевидно и Гейнрихъ, когда выражается, напр., такимъ образомъ: «могутъ, конечно, въ отдѣльныхъ частяхъ церкви возникать и распространяться ошибочныя мнѣнія, ложныя направленія, формальныя ереси, но они такъ же не могутъ разорить самую церковь — столпъ и утвержденіе истины, какъ не могутъ охватить собою апостольскій престоль, соединенную съ нимъ римскую церковь

1) Изъ самаго хода рѣчи уже видно, что здѣсь слово «katholisch» употребляется въ значеніи «вселенскій или общецерковный»; поэтому мы и переводимъ его словомъ «католическій».

2) Dogmatik, п. 332.

3) Ibidem.

и совокупность епископата и вѣрующихъ»¹⁾. Или еще: «завлужденія въ вѣрѣ и правоченіи никогда не бывають признаны или даже только терпимы апостольскимъ престоломъ или совокупностію епископата и вѣрующихъ»²⁾.

Въ основаніе такого взгляда на апостольскій престолъ у Шеебена указывается далѣе на то, что «вся вообще церковь необходимо, по крайней мѣрѣ—*implicite*, содержитъ то, что требуетъ содержать апостольскій престолъ въ силу своего авторитета»³⁾. Въ такомъ значеніи «непогрѣшимого выраженія каѳолическаго преданія» ученіе св. престола является преимущественно тогда, когда оно выражается въ формѣ всеобще-обязательнаго рѣшенія своего представителя — папы, рѣшенія, которое вынуждаетъ согласіе и у всѣхъ остальныхъ членовъ учащей церкви⁴⁾. Тѣмъ не менѣе, нельзя отождествлять преданія римской церкви съ формальными папскими рѣшеніями: первое служитъ для послѣднихъ только лишь однимъ изъ источниковъ⁵⁾. А такъ какъ надъ этимъ источни-

¹⁾ Dogmat. Theologie, Bd. II, s. 49.

²⁾ Ibid. И такое-то приравниваніе «апостольскаго престола и римской церкви» ко всей вообще «совокупности епископата и вѣрующихъ» встрѣчается у Гейбриха почти на каждой страницѣ... Пользуемся случаемъ отмѣтить и сопоставить здѣсь совершенно противоположное воззрѣніе католическихъ богослововъ, болѣе либеральныхъ. Изъ нихъ, напр., Кунъ весьма ясно и со всею рѣшительностію высказывается (по одному стороннему поводу) противъ этого мнѣнія о догматической непогрѣшимости собственно Римской церкви. Онъ прямо называетъ «безъ сомнѣнія *ложнымъ*» (*gewiss falsch*) это утвержденіе, будто бы въ Римѣ не получила доступа и силы ни одна ересь,—при чемъ приводитъ въ примѣръ монархіанизмъ. «Правда,—говоритъ онъ при этомъ,—ересь монархіанская не въ Римѣ возникла; но едва только появилась она, тотчасъ же была введена тамъ, распространена и утверждена» (Dogmatik, Bd. II, s. 93—94).

³⁾ п. 332.

⁴⁾ п. 333.

⁵⁾ п. 334. Срав. 336.

комъ, изъ котораго папа— «постоянный охранитель и стражъ всеобщаго преданія» — черпаетъ наставленія для своихъ рѣшеній, «должно бодрствовать особенное Провидѣніе Бога»; то на апостольскомъ престолѣ и въ римской церкви находится дѣйствительное нормальное свидѣтельство (Normalzeugniß), которое должно быть разсматриваемо какъ непогрѣшимое выраженіе каеволическаго преданія ¹⁾. Итакъ, преданіе мѣстной римской церкви образуетъ собою «нормальное преданіе» для всей Христіанской церкви;—однакожь не безусловно, но лишь постольку, поскольку въ немъ выражается то ученіе, которое, по желанію папъ, должно быть принято и содержимо вообще всею церковію ²⁾. Слѣдовательно, въ дѣйствительности римское преданіе является выраженіемъ всеобщаго преданія всѣхъ церквей только въ томъ случаѣ, если въ этихъ остальныхъ церквахъ или совсѣмъ не встрѣчается значительнаго и явнаго противорѣчія, или же, если есть такое противорѣчіе, то оно не терпится папами. Когда же, напротивъ, такое противорѣчіе существуетъ и терпимо папами, тогда оно, въ соединеніи съ согласнымъ свидѣтельствомъ остальной части церкви, имѣетъ въ свою пользу всѣ обстоятельства для того, чтобы быть истиннымъ и подлиннымъ выраженіемъ подразумеваемаго (habituellem) преданія

¹⁾ п. 334.—Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ и Гейнрихъ. «Такъ какъ апостольскій престолъ, — говоритъ онъ, — есть основаніе церкви и первѣе всего—въ отношеніи вѣры, и такъ какъ съ нимъ необходимо согласуются всѣ правовѣрующіе епископы и христіане, то *ученіе и тѣра римской церкви уже сами по себѣ только представляютъ вполне достаточное доказательство апостольскаго преданія*». (Bd. II, s. 67) — Перроне, съ своей стороны, довольствуется общею замѣткою, что римская церковь, «*quatenus rom. Pontificem Episcopum habet, pars essentialis totius Ecclesiae est*» (Vol. VIII, n. 729).

²⁾ п. 334.

всей совокупности церквей и въ особенности—преданія апостольскаго престола» ¹⁾. Гдѣ же — спрашивается — основаніе для того, чтобы преданію римской церкви предпочитать въ упомянутомъ случаѣ противорѣчивое преданіе остальной церкви? Основаніе для этого заключается, именно, въ гармоніи и единеніи этой послѣдней части церкви съ общецерковнымъ главою — папою. Въ силу такого единенія эта часть должна быть разсматриваема какъ «болѣе здравая часть церкви—*sanior pars ecclesiae*» ²⁾; и только ея *consensus* принимается въ соображеніе, когда появляется или уже появилось формальное рѣшеніе св. престола, тогда какъ противорѣчающая часть церкви признается уже не только «частью, менѣе здоровою,—*pars minus sana*»,—но и совсѣмъ «отдѣлившюся, какъ отъ главы, такъ и отъ всего тѣла церкви» ³⁾.

Здѣсь нельзя не обратить вниманія, между прочимъ, на слѣдующее обстоятельство: Шеебенъ всѣми силами старается доказать, что указанный имъ критерій истиннаго преданія, именно—единеніе съ видимою главою церкви—папою, признаетъ *implicite* и Викентій Лириискій, и что если онъ не трактуетъ о немъ *ex professo*, то главнымъ образомъ потому, что книга его расположена не въ научномъ порядкѣ и поэтому не вполне исчерпываетъ свой предметъ. Здѣсь же ⁴⁾ онъ утверждаетъ еще, что «*auctoritas sedis apostolicae*» не было неизвѣстно Викентію Лиринскому,—и въ подтвержденіе этого ссылается на 32 гл. его «*Commonitorium*»а. Но если мы дадимъ себѣ трудъ провѣрить эти слова нашего богослова, то найдемъ, что они совершенно безосновательны, и

1) Ibid.

2) Ibidem.

3) н. 338.

4) н. 389.

ссылка его на Викентія въ обоихъ случаяхъ несправедлива. Въ указанномъ мѣстѣ своего сочиненія Викентій дѣйстви-тельно приводитъ два свидѣтельства апостольскаго престола, именно — свидѣтельства папы Сикста и его предшественни-ка—Целестина, но дѣлаетъ это вовсе не потому, чтобы при-навалъ за ними какое-либо особенное значеніе рѣшающаго *авторитета*, а просто для *большей полноты* доказа-тельствъ,—«дабы не показалось», какъ онъ самъ говорить, «что въ такой (преизбыточествующей уже) полнотѣ не до-стигается чего-то»¹⁾. Къ свидѣтельствамъ многихъ отцовъ восточной церкви, поставленныхъ при томъ на первомъ планѣ (гл. XXX—XXXI), онъ присоединяетъ теперь для боль-шей полноты и свидѣтельства отцовъ западныхъ. Далѣе. Ут-верждая, что Викентій Лиринскій признаетъ упомянутый критерій преданія именно *implicite*, нашъ богословъ строить такое умозаключеніе: «Викентій желаетъ, чтобы заблуждаю-щейся части церкви противопоставляли *unitas totius corporis* или *universitas*; а такъ какъ заблуждающаяся часть, смотря по обстоятельствамъ, можетъ быть очень велика, то объ *universitas* должно судить не по величинѣ той части, ко-торая остается вѣрною, а по связи ея съ главою». Но если такова логика католическаго богослова XIX ст., то вовсе не такъ мыслить западный церковный учитель V ст. Вотъ что говорить онъ, напр., въ началѣ III гл. того же сочиненія своего: «Какъ поступить христіанину-каволику, когда какая-нибудь частица церкви отсѣчется отъ общенія со всеобщю вѣрою? Какъ же иначе, если не предпочесть зараженному и поврежденному члену здоровье всего тѣла? А если вновь

¹⁾ Migne, Patrol. cursus compl. tom. L. col. 684.

явившаяся какая-нибудь зараза покусити пятнать не частичку уже только церкви, но всю вмѣстѣ церковь? И тогда онъ долженъ позаботиться пристать къ древности, которая не можетъ уже быть обольщена никакимъ коварствомъ новизны...»¹⁾ Равнымъ образомъ, и въ другомъ мѣстѣ²⁾ онъ рекомендуетъ — «поврежденію части предпочитать цѣлость всеобщности, а въ самой всеобщности — не потребности новизны предпочитать вѣру старины, въ самой же старинѣ — безразсудству одного или меньшинства предпочитать во-первыхъ общія, если есть они, рѣшенія всеобщаго собора, а если ихъ нѣтъ, то, во-вторыхъ, слѣдовать самому сподручному, — согласнымъ между собою мыслямъ большинства великихъ учителей...» Едва ли можно яснѣе и раздѣльнѣе указать критерій преданія церкви, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Вивентій Лиринскій, принимая въ соображеніе различныя историческія обстоятельства церковной жизни; и, однако, ни однимъ словомъ, ни однимъ намекомъ онъ не далъ понять при этомъ, что такимъ критеріемъ онъ признаетъ «единеніе съ папою, какъ главою церкви». Не единеніе съ папою, а согласіе съ древностію, — вотъ критерій преданія по Вивентію. И напрасно нашъ богословъ старается добратся до мысли Вивентія Лиринскаго путемъ своихъ соображеній и умозаключеній; она и безъ того ясна, какъ Божій свѣтъ, только не слѣдовало бы намѣренно закрывать свои глаза предъ нею. Иначе, можетъ статься, — какъ и дѣйствительно оказалось въ настоящемъ случаѣ, — что знаменитому древнему учителю церкви будутъ навязаны такія мысли, которыя яко-бы были высказаны имъ *implicite*, но которыхъ онъ на самомъ

¹⁾ Migne, col. 640—641.

²⁾ Cap. XXII, col. 674.

дѣлѣ не имѣлъ, да и не могъ имѣть, потому что онѣ зародились и развились только спустя уже нѣсколько столѣтій послѣ него...

Представленныхъ общихъ положеній Шеибена касательно значенія преданія римской мѣстной церкви и преданія церкви остальной, а также — касательно отношенія того и другаго преданія къ папскимъ рѣшеніямъ, совершенно уже достаточно для того, чтобы на основаніи ихъ заранѣе опредѣлить взглядъ этого богослова на сравнительное значеніе многообразныхъ частныхъ формъ проявленія церковнаго преданія. Ясно, что всѣ разсужденія его объ этомъ будутъ сводиться въ сущности къ тому положенію, что гдѣ папа съ своими рѣшеніями, тамъ и свящ. Преданіе ¹⁾. Ни преданіе мѣстной римской церкви, ни преданіе всѣхъ остальныхъ частныхъ церквей само по себѣ не можетъ имѣть значенія, но получаетъ его уже отъ папскихъ рѣшеній. Отъ этихъ же послѣднихъ могутъ получить полное значеніе, подобающее истинному вселенскому преданію, не только мѣстныя традиции той или другой частной церкви, не только положенія римскихъ конгрегацій, но даже частныя воззрѣнія богословскихъ школъ и даже мнѣнія отдѣльныхъ лицъ. Правда, Шеибенъ увѣряетъ насъ, что преданіе церкви (въ ея отдѣльности отъ папы) удерживаетъ свое полное самостоятельное значеніе, — что папа лично не есть такой же единственный и совершенный носитель

¹⁾ Къ тому же самому результату, очевидно, клонитъ рѣчь и Перроне, когда старается увѣрить читателя, что только тамъ и есть истинная церковь, гдѣ ап. Петръ въ лицѣ римскаго первосвященника, хотя бы съ этимъ послѣднимъ соглашалась въ ученіи лишь небольшая часть епископовъ, остальные же прямо противорѣчили бы ему. Эти остальные епископы, — замѣчаетъ богословъ, — каковы бы они ни были, всегда будутъ *безглавыми* (асерхали) и никогда не составятъ церкви. (Vol. VIII, n. 700, 730).

преданія, каковымъ онъ является въ качествѣ верховнаго суди въры, что даже апостольскій престоль и римская церковь не есть единственный каналъ преданія, но только главный каналъ (Hauptcanal) на-ряду съ другими¹⁾. «Поэтому,—замѣчаетъ онъ съ рѣзкостію,—въ высшей степени глупо и дерзко было (höchst thöricht und frevelhaft) влагать въ уста Пія IX слѣдующее изреченіе: Latradizione sono io= преданіе—это я»²⁾. Однако, надобно быть слишкомъ легковѣрнымъ, чтобы на основаніи этихъ громкихъ фразъ придти къ заключенію, что богословъ-ультрамонтанинъ дѣйствительно отстаиваетъ полное самостоятельное значеніе церковнаго преданія, въ противоположность папскимъ сужденіямъ. Такое заключеніе было бы очень поспѣшно и неосторожно. Это вполне явствуется изъ словъ самогò же Шеебена, которыя мы находимъ здѣсь же и которыми онъ, повидимому, хочетъ показать самостоятельность церковнаго преданія. Онъ говоритъ именно: «рѣшительное и постоянное преданіе римской церкви можетъ существовать и имѣть полное свое значеніе, хотя отдѣльный папа и не выражаетъ его во всѣхъ своихъ актахъ или даже противорѣчить ему въ отдѣльныхъ актахъ, *только не въ актахъ, издаваемыхъ имъ, какъ судьею* (nur nicht in den richterlichen)»³⁾. Послѣднія слова, подчеркнутыя нами, кажется, даютъ полное право заключать, что Шеебенъ приписываетъ преданію римской церкви самостоятельное значеніе на ряду съ сужденіемъ папы только въ томъ случаѣ, когда это сужденіе не выражено въ известной рѣшительной формѣ, придающей ему догматическое

¹⁾ п. 337.

²⁾ Ibid. Anm.

³⁾ п. 337. b.

непреложное значеніе ¹⁾. Коль скоро же сужденіе папы облеклось въ такую рѣшительную форму, тогда, очевидно, и преданіе римской церкви должно утратить свое самостоятельное значеніе; да и самая церковь эта, если она будетъ еще держаться своего преданія, отличнаго отъ папскаго сужденія, получить эпитетъ «*minus sana*» и даже будетъ признана отдѣлившееся отъ главы и всего тѣла церкви.

Но если, такимъ образомъ, оказывается совершенно мнимою самостоятельность преданія римской церкви, которое,—какъ мы видѣли,—служить «нормальнымъ преданіемъ» для всѣхъ остальныхъ частныхъ церквей,—то едва ли уже возможно говорить о какомъ-либо дѣйствительно-самостоятельномъ значеніи преданія этихъ послѣднихъ.

Судейскія ²⁾ рѣшенія папъ должны уничтожить и его. А если такъ, то знаменитое изреченіе: «преданіе—это я» съ полнымъ правомъ можетъ быть вложено въ уста каждаго папы, претендующаго на непогрѣшимость.

Въ справедливости этого убѣдить насъ ближайшее разсмотрѣніе болѣе частныхъ положеній католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія, касательно значенія различныхъ документальныхъ памятниковъ преданія. Первое мѣсто въ ряду этихъ памятниковъ должны занимать, очевидно, тѣ изъ нихъ, въ которыхъ догматы христіанскіе представляются въ точно опредѣленной формѣ. Таковы, прежде всего, различные вѣроисповѣдныя формулы (*Bekennnissformeln*) или символы вѣры; сюда же должно отнести формальныя папскія рѣшенія, отличающіяся самостоятельною и безусловною непо-

¹⁾ Чтò это за формы,—это мы увидимъ нѣсколько ниже.

²⁾ Если только можно такъ переводить для краткости слово «*richterliche*» прилагаемое въ качествѣ эпитета къ такимъ рѣшеніямъ папы, которыя онъ издаетъ въ качествѣ верховнаго судьи вѣры.

грѣшимостію, а также—рѣшенія вселенскихъ соборовъ, римскихъ конгрегацій и соборовъ помѣстныхъ,—рѣшенія, непогрѣшимость которыхъ далеко уже не безусловна. Далѣе должно подлежать разсмотрѣнію ученіе тѣхъ же богослововъ о значеніи такихъ памятниковъ преданія, которые, хотя и не представляютъ всегда строго-формулированныхъ догматовъ, однако, имѣютъ особенную важность уже потому, что они отчасти прежде употреблялись, а отчасти даже и теперь употребляются въ общественныхъ собраніяхъ христіанъ,—слѣдовательно, могутъ служить выраженіемъ обще-церковной вѣры; таковы, именно, мученическіе акты, литургіи и вообще вся церковно-богослужебная практика. Затѣмъ, изложимъ также взглядъ ихъ на значеніе сочиненій частныхъ лицъ,—отцовъ церкви, позднѣйшихъ богослововъ, еретиковъ и вообще ученыхъ изслѣдователей въ области церковной исторіи. Наконецъ, нельзя не обратить вниманія и на отношеніе этихъ богослововъ къ различнымъ памятникамъ христіанской древности, которые ближе всего имѣютъ значеніе для археолога,—но вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ, по выраженію Перроне, «сильнѣйшіе аргументы для защищенія католическихъ догматовъ» ¹⁾.

А) Что касается самыхъ первыхъ изъ всѣхъ перечисленныхъ памятниковъ, именно,—символовъ вѣры, то, къ сожалѣнію, мы не находимъ у ультрамонтанскихъ богослововъ никакихъ, сколько-нибудь обстоятельныхъ, разсужденій относительно ихъ важнаго значенія для догматики. Такъ, напримѣръ, Шеобенъ ограничивается въ данномъ случаѣ весьма коротенькими отрывочными и неопредѣленными замѣчаніями, все содержаніе которыхъ обнимается только тѣмъ, что сим-

¹⁾ Vol. IX. Tract. «de locis theol.» P. II. n. 478.

волю вѣры представляютъ собою «адекватное проявленіе Преданія» ¹⁾, что «искони они называются по преимуществу *regula fidei*» ²⁾, и что, заключая въ себѣ формулированные догматы, они «употребляются членами и служителями церкви для торжественнаго исповѣданія своего общенія съ нею по вѣрѣ» ³⁾. къ этому богословъ присоединяетъ полный перечень всѣхъ употребительныхъ въ римской церкви символовъ и исповѣданій вѣры съ указаніемъ тѣхъ пунктовъ вѣроученія, которые въ томъ или другомъ изъ нихъ наиболее точно раскрыты и формулированы,—при чемъ, разумѣется, первое и главное мѣсто между ними предоставляется такъ называемому символу «апостольскому», какъ «несомнѣнно происходящему отъ апостоловъ въ основныхъ своихъ чертахъ» ⁴⁾. На основаніи всего этого можно съ несомнѣнностію заключать только о томъ, что, по мнѣнію Шеибена, символы вѣры должны имѣть весьма важное значеніе для догматики; можно, пожалуй, догадываться также и о томъ, что богословъ этотъ для того и отмѣчаетъ тѣ символы, въ которыхъ наиболее раскрыты извѣстные догматы, чтобы показать этимъ, какими именно символами долженъ пользоваться догматистъ при изложеніи того или другаго члена вѣры. Вотъ все, что можно сказать о взглядѣ ультрамонтанскихъ богослововъ на значеніе символовъ вѣры для догматики.

Относительно католическихъ богослововъ болѣе либеральнаго направленія (Кунъ и отчасти Клее) должно замѣтить, что у нихъ вообще ученію о преданіи дается очень мало

1) Scheeben, n. 322.

2) n. 323.

3) n. 611.

4) Ibid.—По Гейнриху (Vd. II, s. 74 Anm.), римская редакция этого символа имѣетъ въ основаніи въ пользу апостольскаго своего происхожденія.

мѣста; точно также и въ настоящемъ случаѣ мы находимъ у нихъ простое только упоминаніе о символахъ вѣры, какъ о документахъ божественнаго преданія ¹⁾. Впрочемъ, Кунъ во II томѣ своей Догматики, излагая исторію догмата о Св. Троицѣ, имѣлъ случай воснуться «апостольскаго» символа и при этомъ высказалъ относительно его смѣлую мысль, не-терпимую ультрамонтанами. Именно, онъ рѣшился утверждать, что символъ этотъ называется *апостольскимъ* лишь «по происхожденію его *содержанія*» ²⁾,¹ находя, что противъ мнѣнія о непосредственномъ происхожденіи этого символа отъ апостоловъ по самой даже *формѣ* «говорять слишкомъ сильныя основанія» (zu starke Gründe) ³⁾.

Гораздо подробнѣе, хотя и не всегда съ желательною опредѣленностью, разсуждаютъ ультрамонтанскіе богословы о значеніи остальныхъ памятниковъ божественнаго преданія, въ особенности же—о значеніи папскихъ и соборныхъ рѣшеній, и о взаимномъ отношеніи ихъ между собою.

В) Возвеличивъ папу, какъ «отца и учителя всѣхъ христіанъ и главу всей церкви», присвоивъ ему «полную власть пасти всю церковь и управлять ею» ⁴⁾, католическій западъ сдѣлалъ, наконецъ, въ наши дни послѣдній рѣшительный шагъ въ томъ же самомъ направленіи. Въ 1870 г. на знаменитомъ соборѣ Ватиканскомъ было торжественно провозглашено слѣдующее: «твердо держась преданія, унаслѣдованнаго отъ начала христіанской вѣры,.... Мы (Nos—разум., слѣдовательно, папа), поучаемъ и опредѣляемъ, что таковъ есть догматъ, истекающій изъ божественнаго откровенія: римскій перво-

¹⁾ Kuhn, Dogmatik Bd. I, s. 218. Klee, Dogmatik Bd., I, s. 306.

²⁾ S. 90.

³⁾ S. 94.

⁴⁾ Слова Флорентинскаго собора—у Шебена, п. 493.

священникъ, когда говоритъ *ex cathedra*, т. е. когда онъ, исполняя обязанности пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, опредѣляетъ въ силу своего верховнаго апостольскаго авторитета, что извѣстное ученіе касательно вѣры или нравственности должна содержать вся церковь,—вполнѣ пользуется, благодаря божественному соприсутствію, обѣщанному ему въ лицѣ святаго Петра, тою непогрѣшимостію, которою Божественный Искупитель благоволилъ надѣлать свою церковь, имѣющую опредѣлять ученіе о вѣрѣ и нравственности, и вслѣдствіе этого такия опредѣленія римскаго первосвященника не подлежатъ измѣненію (*irreformabiles*) сами по себѣ (*ex sese*), а не вслѣдствіе согласія церкви¹⁾. Само собою разумѣется, что послѣ такого формальнаго опредѣленія догмата папскою непогрѣшимости всякій католическій богословъ,—если только онъ хочетъ остаться истиннымъ католикомъ и избѣжать анаемы,—долженъ находить въ папскихъ рѣшеніяхъ, издаваемыхъ *ex cathedra*, одну только непреложную и непогрѣшительную истину. Впрочемъ, богословы ультрамонтанскаго направленія и ранѣе Ватиканскаго опредѣленія держались того же самаго взгляда на эти рѣшенія, каковой теперь сдѣлался общеобязательнымъ для всѣхъ католиковъ. Доказательство тому—Перроне. Въ VIII томѣ своихъ «богословскихъ чтеній», изданномъ еще въ 1843 г., онъ рѣшительно утверждаетъ и старается доказать изъ Писанія и Преданія то положеніе, что «римскій первосвященникъ, издающій опредѣленіе *ex cathedra*, непогрѣшимъ (*infallibilis*) въ дѣлахъ вѣры и нравственности», и что «догматическіе декреты его, даже прежде согласія церкви, совершенно непреложны» (*propterea irreformabilia*)²⁾.

¹⁾ У Шеебена, п. 493.

²⁾ Tract. «de loc. theol.», pars 1, sect. 11, cap. IV, prop. 1—II.

Чтобы точнѣе опредѣлить,—какія, именно, рѣшенія папъ должно признавать за непогрѣшительное выраженіе догматической истины, за рѣшенія *ex cathedra*,—Шеебенъ такъ разъясняетъ приведенный декретъ Ватиканскаго собора: «говорить *ex cathedra* значитъ для папы формально то же самое, что дѣлать употребленіе изъ верховнаго авторитета, присущаго его престолу (*sedes*), или придавать посредствомъ этого авторитета высшее значеніе нормы своему изреченію, собственно—заставлять говорить этотъ самый авторитетъ»¹⁾. Частнѣе: *объектомъ* папскихъ рѣшеній, изданныхъ съ авторитетомъ апостольской кафедры, служатъ «всѣ тѣ ученія, и только тѣ, которыя такъ касаются вѣры и нравственности, что могутъ и должны быть приняты всею церковію, или какъ предметъ вѣры, или какъ предметъ религіознаго убѣжденія»²⁾. Впрочемъ, и въ этой области должно считать безусловно-обязательными и непогрѣшимо-истинными «только тѣ положенія или моменты, на властное (*peremptorisches*) утвержденіе которыхъ было направлено намѣреніе судьи»³⁾; напротивъ, все то, что приводится при этомъ для подтвержденія и обоснованія такихъ положеній,—напр., изъясненіе мѣстъ свящ. Писанія и пр.,—не имѣетъ характера строгой непогрѣшимости⁴⁾. Далѣе. *Формою* непогрѣшимаго папскаго изреченія должно

¹⁾ Dogmatik, I n. 496.

²⁾ п. 497. То же см. у Гейнриха (т. II, стр. 249), который добавляетъ: «что сюда же принадлежатъ и *facta dogmatika*,—это понятно само собою». (Апп.).

³⁾ п. 507.

⁴⁾ Ibid.—Отсюда слѣдуетъ, однако же, исключить тѣ доказательства изъ свящ. Писанія и Преданія, которыя представляютъ собою не богословскіе только мотивы и основанія для опредѣляемыхъ догматовъ, но вмѣстѣ служатъ къ разъясненію смысла и значенія ихъ, или же заключаютъ въ себѣ догматически-авторитетное истолкованіе этихъ самыхъ (приводимыхъ для доказательства) мѣстъ Писанія или Преданія. Heinrich, s. 211.

служить именно такое опредѣленіе, которое издается папою въ силу его высшаго апостольскаго авторитета, издается имъ какъ пастыремъ и учителемъ всѣхъ христіанъ, и потому *обязываетъ всю церковь* къ принятію той или другой опредѣляемой истины ¹⁾.

Почти такъ же понимаетъ сущность непогрѣшимыхъ папскихъ опредѣленій и Перроне, когда говорить: «именемъ опредѣленія, изданнаго *ex cathedra*, обозначается такой декретъ римскаго первосвященника, посредствомъ котораго онъ предлагаетъ что-либо *всей церкви* содержать *de fide* (=какъ догматъ вѣры), или же отвергать какъ противное вѣрѣ, *подъ угрозою* цензуры или анаемы» ²⁾. Мы сказали: «почти такъ же», — потому что не трудно замѣтить, что опредѣленіе каедральныхъ папскихъ рѣшеній, сдѣланное Перроне, значительно *уже* того опредѣленія, которое дѣлается теперь ультрамонтанскими богословами на основаніи Ватиканскаго декрета и которое мы сейчасъ видѣли. А именно: Перроне имѣлъ неосторожность съузить, во-первыхъ, самый предметъ каедральныхъ рѣшеній. Такимъ предметомъ онъ довольно ясно называетъ только *догматическія истины*, которыя церковь должна содержать въ своей вѣрѣ — «*de fide tenendum*»; между тѣмъ, въ Ватиканскомъ декретѣ, — какъ это разъясняютъ намъ Шеобенъ и Гейнрихъ, — «*съ намъреніемъ* употреблено просто *tenendum*, вмѣсто выраженія — *credendum* или *fide tenendum*, чтобы не ограничивать понятіе каедральнаго рѣшенія и соответствующую ему непогрѣшимость собственно *впроученіемъ*», и чтобы не исключать изъ области этой непогрѣшимости такія истины, которыя стоятъ вообще въ тѣ-

¹⁾ Scheeben, n. 497. Heinrich, Bd. II, s. 249—250.

²⁾ Vol. VIII, n. 726.

снoй связи съ откровенною истиною ¹⁾. Погрѣшивъ, такимъ образомъ, относительно объекта папскихъ рѣшеній *ex cathedra*, Перроне слузилъ, во-вторыхъ, и *форму* ихъ. По его словамъ, каведральное рѣшеніе папы сопровождается «угрозою цензуры или анаемы»; современные же ультрамонтанскіе богословы вовсе не признають этой угрозы существеннымъ признакомъ непогрѣшимыхъ папскихъ рѣшеній и потому, какъ увидимъ ниже, причисляють въ такимъ рѣшеніямъ и тѣ энциклики, въ которыхъ нѣтъ этой угрожающей санкціи.

Но оставимъ Перроне. Взглядъ его на папскія непогрѣшимыя рѣшенія, какъ видно, успѣлъ уже нѣсколько устарѣть теперь. Возвратимся, поэтому, въ современнымъ ультрамонтанамъ и продолжимъ изложеніе ихъ возрѣній.

Что касается внѣшнихъ конкретныхъ формъ папскихъ рѣшеній *ex cathedra*, то онѣ могутъ быть весьма многообразны ²⁾. Главнѣйшія изъ этихъ формъ суть слѣдующія:

1) Самую торжественную и величественную форму образуютъ такъ-называемыя догматическія *конституціи* или *буллы*. Сужденія выражаются въ нихъ въ формѣ всеобщаго церковнаго закона, огражденнаго строгими наказаніями. При этомъ совершенно безразлично,—обращены ли онѣ, судя по написанію, ко всей церкви, или же—нѣтъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онѣ имѣють одинаково общеобязательное значеніе ³⁾.

2) Близко подходятъ въ описаннымъ конституціямъ такъ-называемыя «оверужныя посланія ко вселенской церкви»

¹⁾ Scheeben, n. 497. Heinrich, s. 250.

²⁾ Scheeben, n. 507.

³⁾ n. 508.

(*litterae encyclicae ad universam ecclesiam*), короче—*энциклики*, имѣющія догматическій характеръ. Въ нихъ папы въ рѣшительныхъ выраженіяхъ поставляютъ епископамъ въ обязанность—преподавать и усиливать извѣстныя ученія, а также—подавлять и искоренять другія; вѣрующимъ же—держаться первыхъ и отвергать послѣднія. Эти энциклики сходны съ конституціями въ томъ, что имѣютъ точно такое же всеобщее назначеніе; отличаются же отъ нихъ только отсутствіемъ санкціи, угрожающей послушникамъ наказаніемъ. Между собою энциклики различаются смотря по тому, выражаютъ ли онѣ рассматриваемое ученіе въ строгой судейской формѣ, или же въ формѣ болѣе свободной и реторичной ¹⁾).

3) Третью группу папскихъ опредѣленій *ex cathedra* составляютъ всѣ «апостольскія посланія (*litterae apostolicae*)», которыя уже не имѣютъ торжественности конституцій, а издаются въ формѣ бреве—краткой записки (*in forma brevis*) и бывають обращены не прямо ко всей церкви. Впрочемъ, эти краткія посланія могутъ быть рассматриваемы какъ непогрѣшимыя опредѣленія *ex cathedra* только въ тѣхъ случаяхъ, когда они, подобно конституціямъ, угрожаютъ наказаніемъ за отрицаніе извѣстныхъ ученій, или же, подобно догматическимъ энцикликамъ, опредѣляютъ или осуждаютъ какое-либо ученіе въ строго-судейской формѣ ²⁾).

4) Наконецъ, папа можетъ говорить *ex cathedra* посредст-

¹⁾ п. 509.

²⁾ п. 510.—Не смотря, однако, на указаные признаки,—по сознанию самого Шеебена,—трудно бываетъ отличить строго-догматическій характеръ того или другого посланія отъ простого увѣщанія или дисциплинарнаго (*polizeilichen*) требованія. Оттого-то Гейнрихъ прямо объявляетъ, что рѣшать вопросъ о томъ, имѣется ли въ какомъ-нибудь извѣстномъ конкретномъ случаѣ дѣйствительно каедральное рѣшеніе, могутъ отнюдь не частныя лица, но только церковный же авторитетъ. (Vd. II, s. 250, Anm. 2).

вомъ утвержденія рѣшеній другихъ трибуналовъ: вселенскихъ соборовъ, соборовъ помѣстныхъ и римскихъ конгрегацій ¹⁾.

Впрочемъ, взгляды католическихъ богослововъ на эту послѣднюю форму папскихъ рѣшеній *ex cathedra* мы изложимъ въ подробности нѣсколько ниже; теперь же скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какъ объясняютъ богословы-инфаллибисты непогрѣшимость папскихъ опредѣленій и признаютъ ли они возможнымъ, чтобы папа издалъ когда-нибудь такое вполне оформленное рѣшеніе, которое содержало бы явную ересь и потому не имѣло бы непреложнаго значенія.—Непогрѣшимость папскихъ рѣшеній *ex cathedra* основывается,—по словамъ Шеебена,—не на естественныхъ причинахъ, а на сверхъестественномъ божественномъ соприсутствіи (*assistentia divina*), которое однако есть простое вспоможеніе и потому не заключаетъ въ себѣ ни новаго, прямого откровенія папѣ, ни внушенія въ смыслъ особаго вдохновенія; напротивъ, оно предполагаетъ и довершаетъ собственное его изслѣдованіе и познаніе ранѣе открытой истины, и только предохраняетъ папу отъ того, чтобы онъ или совсѣмъ не выполнилъ необходимаго изслѣдованія, или ошибся въ немъ, или же, по крайней мѣрѣ—отъ того, чтобы онъ привнесъ въ опредѣленіе свое недостаточно обоснованное или ошибочное познаніе ²⁾. Это божественное соприсутствіе и производитъ то, что папскія рѣшенія непогрѣшима сами по себѣ, не вслѣдствіе согласія церкви (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*); послѣднее не только не имѣетъ значенія условія и гарантіи для непогрѣшимой истины, но даже совершенно исключается

¹⁾ п. 511.—Отсюда уже явствуетъ, между прочимъ, что рѣшенія соборовъ—вселенскихъ и помѣстныхъ—получаютъ непреложное значеніе не сами по себѣ, а только какъ изреченія *ex cathedra* самого папы.

²⁾ п. 499.

и въ значеніи простого свидѣтельства въ ея пользу ¹⁾. Далѣе, полное и совершенное дѣйствіе этого божественнаго со-присутствія отнюдь не стоитъ въ зависимости отъ личныхъ интеллектуальныхъ и нравственныхъ качествъ самого папы. Этотъ послѣдній можетъ имѣть недостатки того и другого рода, но это не можетъ вредить непогрѣшимости его изреченій. Когда онъ исправляетъ обязанности судьи, Богъ или совершенно устраняетъ и подавляетъ дѣйствіе этихъ недостатковъ, или же, если и оставляетъ дѣйствіе ихъ во всей силѣ, то вопреки этому, однако, приводитъ папу къ правильному результату,—по извѣстной пословицѣ португальцевъ: «Богъ и по кривымъ линейкамъ пишетъ прямо» ²⁾.

Что касается теперь того вопроса, можетъ ли появиться когда-нибудь такое формальное рѣшеніе верховнаго судьи, которому нельзя было бы приписать достоинства непогрѣшимости и общеобязательнаго значенія,—то Шеебенъ, повидимому, согласенъ дать на это отвѣтъ утвердительный. По его мнѣнію, при нѣкоторыхъ исключительныхъ обстоятельствахъ рѣшенія верховнаго судьи совершенно не могутъ имѣть своей законной силы. Такихъ возможныхъ обстоятельствъ онъ указываетъ только два (за исключеніемъ тѣхъ состояній человѣка, при которыхъ дѣйствія его не подлежатъ нравственной вмѣняемости, каковы—безуміе и опьяненіе). Вотъ, именно, эти обстоятельства: а) когда судья формально и очевидно обнаруживаетъ абсолютное безразсудство (т. е. преступное своеволіе, которое должно быть разсматриваемо какъ моральное безуміе),—и б) когда онъ явно дѣй-

¹⁾ п. 501; ср. п. 485.

²⁾ п. 482.—Отсюда можно видѣть, какъ недалеко нашъ богословъ отъ того, чтобы признать папу за какой-то орудіе и совершенно пассивное орудіе въ рукахъ Бога.

ствуется только подъ давленіемъ сильнаго внѣшняго принужденія (но не просто какого-нибудь неопредѣленнаго напугиванія). При этихъ обстоятельствахъ судья, очевидно, отрицаетъ или свое судейское достоинство, или же свое убѣжденіе, и потому актъ его является не какъ законный и правильный актъ, а какъ дѣйствіе активной или пассивной тиранніи. Поэтому-то, въ такихъ случаяхъ,—по словамъ Шеенева,—и только въ такихъ, можно бываетъ сказать, что извѣстный актъ, хотя матеріально и исходитъ отъ судьи съ претензіею на авторитетъ, но формально не исходитъ отъ его авторитета ¹⁾. Но, какъ оказывается далѣе, Шеенева прямо отвергаетъ возможность такихъ исключительныхъ случаевъ, называя ее «совершенно абстрактною и химерическою» ²⁾. Это и понятно, если принять во вниманіе все то, что было сказано выше въ объясненіе самой причины непогрѣшимости папскихъ рѣшеній *ex cathedra* ³⁾.

¹⁾ п. 478.

²⁾ п. 479.

³⁾ Къ этому должно присоединить еще и то, что если бы ультрамонтанскіе богословы допустили даже дѣйствительную, а не химерическую только, возможность появленія погрѣшительныхъ папскихъ рѣшеній съ авторитетною санкціею, то и въ такомъ случаѣ, съ точки зрѣнія этихъ богослововъ, отношеніе вѣрующихъ (слѣд. и догматистовъ) къ такимъ рѣшеніямъ не могло бы существенно измѣниться. Въ самомъ дѣлѣ, любопытно знать,—кто можетъ въ томъ или другомъ частномъ случаѣ съ полнымъ авторитетомъ доказать, напр., что какой-нибудь папа, издавая извѣстное рѣшеніе свое, обнаружилъ «абсолютное безразсудство», близко граничащее съ безуміемъ, и что, поэтому, рѣшеніе его не непогрѣшимо и не обязательно?—Исходя изъ инфальIBILITическихъ началъ, на это можно дать только одинъ отвѣтъ. Вѣдь, суду отдѣльныхъ епископовъ и даже цѣлыхъ трибуналовъ папа отнюдь не подлежитъ (Scheeben, п. 460), потому что, въ противномъ случаѣ, оказалось бы, что «судья подчиненъ своимъ подданнымъ» (п. 481). Да и какъ могло бы собраніе епископовъ произнести непогрѣшимое сужденіе о достоинствѣ папскаго декрета, когда—по яснымъ словамъ Гейдриха—«безъ папы не можетъ быть никакого опредѣлительнаго и непогрѣ-

Таковъ взглядъ католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія на непогрѣшимыя папскія рѣшенія, какъ на главнѣйшій документъ догматическаго преданія церкви 1)....

Едва ли надобно выяснять въ подробности, — какими важными слѣдствіями долженъ сопровождаться этотъ взглядъ, собственно, въ приложеніи къ догматикѣ. Достаточно замѣтить только, что, если существуютъ для современнаго ультрамонтанскаго богослова безусловно-обязательныя правила католической вѣры и мышленія, то всѣ они, — говоря словами Шеебена, — «спеціально и въ послѣдней своей инстанціи заключаются въ верховной и центральной учительской власти

шимаго рѣшенія» и самая непогрѣшимость церкви имѣетъ свою послѣднюю и высшую гарантію въ непогрѣшимости ея видимаго верховнаго главы» (Heinrich, Bd. II, s. 257)? Тѣмъ болѣе, конечно, здѣсь не можетъ быть рѣчи о судѣ остальныхъ простыхъ вѣрующихъ, какъ бы ученые и пронципательны они ни были (см. у Гейнриха стр. 211; 250, прим. 2). Поэтому, единственнымъ судьей, имѣющимъ право констатировать фактъ безразсудства одного папы, могъ бы быть только другой, столь же непогрѣшимый, папа. Но является дальнѣйшій вопросъ: кто же можетъ поручиться, что и этотъ послѣдній заявилъ о безразсудствѣ своего предшественника не по какому-нибудь «преступному своеволію» и не подъ вліяніемъ какаго-либо «сильнаго аффекта» (напр., по ненависти къ своему предшественнику, или по страху предъ какими-нибудь обстоятельствами и т. под., — что конечно свидѣтельствовало бы о недостаткѣ полной свободы самоопредѣленія въ[папѣ]), и что, поэтому, заявление его должно имѣть полную обязательную силу?—Ручательства этого, очевидно, опять-таки пришлось бы искать у непогрѣшимаго папы и т. д., и т. д. Словомъ, констатировать фактъ безразсудства папы при ультрамонтанскихъ понятіяхъ о непогрѣшимости церкви представляется рѣшительно невозможнымъ, и богословы-инфаллибисты, хотя бы онъ и допускалъ въ теоріи возможность погрѣшительныхъ папскихъ декретовъ, обязаы на самомъ дѣлѣ оказывать одинаково безусловное подчиненіе всѣмъ имъ, не позволяя себѣ и думать о какомъ-нибудь критическомъ отношеніи къ нимъ...

1) Мы излагали этотъ взглядъ преимущественно по Шеебену, потому что у него онъ развитъ болѣе или менѣе обстоятельно; но, конечно, это не означаетъ того, что взглядъ этотъ принадлежитъ только этому богослову, — напротивъ, онъ составляетъ общее достояніе (за исключеніемъ развѣ.

папы, какъ Божія канцлера на землѣ, непосредственно заступающаго мѣсто Христа¹⁾.

А если такъ, то первымъ исходнымъ пунктомъ, при изложеніи каждаго члена вѣры, ультрамонтанская догматика должна поставлать именно только формальныя рѣшенія римскихъ первосвященниковъ и тѣ церковныя вѣроопредѣленія, которыя запечатлѣны абсолютнымъ авторитетомъ этихъ послѣднихъ.

Неизлишне при этомъ замѣтить, что въ Догматикѣ Шебена²⁾ можно найти и краткій перечень папскихъ буллъ, энцикликъ, бреве, аллокуцій,—словомъ, всѣхъ непогрѣшимыхъ рѣшеній, изданныхъ римскими первосвященниками *ex cathedra* и потому имѣющихъ обязательное значеніе для современнаго католическаго догматиста.

С) Обратимся теперь къ воззрѣніямъ католическихъ богослововъ на достоинство и значеніе опредѣленій вселенскихъ соборовъ.

Извѣстно, что католическій западъ насчитываетъ вселенскихъ соборовъ втрое болѣе, нежели православный востокъ. Чтобы объяснить этотъ фактъ, необходимо обратить внима-

только несущественныхъ мелкихъ частности) всѣхъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія. Таковымъ онъ былъ еще до Ватиканскаго собора, тѣмъ болѣе онъ долженъ былъ сдѣлаться таковымъ послѣ него. Только у богослововъ болѣе либеральнаго направленія мы не встрѣчаемъ папскихъ рѣшеній въ числѣ документовъ, съ безусловною непогрѣшимостію выражающихъ общецерковныя вѣрованія. См., напр., у Куна, 218—219.

¹⁾ Dogmatik, п. 399. Между тѣмъ, для того же богослова «церковное преданіе, совершающееся чрезъ *magisterium ordinarium* (т. е. чрезъ установленное обычное учительство церкви), не представляетъ совершенно несомнѣннаго и вполнѣ достаточнаго свидѣтельства въ пользу каждаго ученія», и, поэтому, не можетъ служить «абсолютнымъ, т. е. безусловно обязательнымъ и непогрѣшимымъ правиломъ вѣры и мышленія» (п. 408).

²⁾ пп. 612—614.

ніе на тѣ условія и требованія, котормъ, по католическимъ воззрѣніямъ, долженъ удовлетворять соборъ, что-бы называться вселенскимъ. Между этими условіями мы встрѣчаемъ у католическихъ богослововъ, съ одной стороны, такія, выполнение которыхъ считается признакомъ истиннаго вселенскаго собора и съ православной точки зрѣнія. Таковы именно: значительное число присутствующихъ епископовъ; свободное и внимательное изслѣдованіе предмета; обоснованіе на всеобщей вѣрѣ церкви; наконецъ, единодушное согласіе всѣхъ членовъ собора въ постановленіи рѣшенія ¹⁾. Но, съ другой стороны, у нихъ упоминаются и такія требованія, о которыхъ не знала и не знаетъ церковь восточная. Таковы, именно, всѣ тѣ требованія, которыя касаются отношенія собора къ папѣ; въ частности: соборъ долженъ быть созванъ папою, или—по крайней мѣрѣ—съ его согласія и при его содѣйствіи; епископы, явившіеся на соборъ, должны приступить къ разсужденіямъ и составленію рѣшеній подъ руководствомъ папы, или же—легатовъ, заступающихъ его мѣсто; наконецъ,—рѣшенія собора должны быть утверждены папою ²⁾. При этомъ, выполнение послѣднихъ условій признается у католическихъ богослововъ самымъ существеннымъ и безусловно необходимымъ признакомъ вселенскаго собора ³⁾,—тогда какъ выполнение первыхъ, по ихъ мнѣнію, способствуетъ только болѣе совершенному осуществленію идеи собора, но не имѣетъ и не можетъ имѣть существеннаго и рѣшающаго значенія для вселенскаго его достоинства ⁴⁾. Те-

¹⁾ Scheeben, nn. 531, 518—519.

²⁾ Ibid. n. 461, 519, 540—545, 534. Существенно то же у Перроне, vol. VIII, sect. II, cap. III, par. III; равно и у Гейбриха т. II, § 102.

³⁾ Scheeben, n. 534, 540 и слѣд.

⁴⁾ n. 530—533.

перь понятно, почему позднѣйшіе соборы католическаго запада, слѣдовавшіе за общепризнанными семью восточными соборами, должны были получить тамъ высокое достоинство вселенскихъ соборовъ: они, какъ-нельзя лучше, выполняли тѣ самыя существенныя требованія, которыя касались ихъ отношенія къ папамъ.—Съ этой же точки зрѣнія становится понятнымъ и тотъ фактъ, что католическіе богословы приписываютъ позднѣйшимъ западнымъ соборамъ высшее идеальное достоинство сравнительно съ древними вселенскими соборами, бывшими на востокѣ. Такъ, напр., Шеобенъ рѣшительно утверждаетъ относительно первыхъ, что они «гораздо болѣе соотвѣтствуютъ богословской идеѣ вселенскаго собора», нежели послѣдніе ¹⁾. Говоря же о древнихъ соборахъ, которые осмѣливались называться вселенскими даже и въ томъ случаѣ, когда на нихъ не были выполнены указанныя существенныя требованія, тотъ же самый богословъ не прочь бы объяснить это «амбиціями константинопольскихъ патріарховъ» ²⁾. Такимъ образомъ оказывается, что извѣстные 14 соборовъ, происходившіе въ теченіе послѣднихъ X столѣтій и признанные на западѣ вселенскими, не только имѣютъ равное достоинство съ общепринятыми семью вселенскими соборами, но имѣютъ и значительныя преимущества предъ ними. Конечно, всѣ эти преимущества имѣютъ,

1) Ibid. п. 524.—Возставая, при этомъ, противъ «новѣйшихъ ученыхъ историковъ» («historische Gelehrte»), желавшихъ возвысить древніе соборы надъ позднѣйшими, онъ рѣзко изобличаетъ ихъ за это въ «незнаніи всѣхъ богословскихъ принциповъ и органическаго развитія церкви». Ibidem.

2) Ibid. п. 521.—Такъ, именно, разсуждаетъ онъ о вселенскомъ достоинствѣ константинопольскихъ (I и II) соборовъ, на которыхъ—по его признанію—«совершенно недоставало прямого папскаго содѣйствія», и которые, поэтому, никакъ не могли называться вселенскими прежде, чѣмъ были утверждены папами.

такъ-сказать, чисто ви́шній и формальный характеръ; существа же дѣла не касаются, а потому едва-ли и могутъ какъ-нибудь повліять на отношеніе богослова-догматиста къ опредѣленіямъ тѣхъ и другихъ соборовъ. Вѣдь, указаннныя преимущества соборовъ западныхъ нисколько [не препятствуютъ восточнымъ соборамъ оставаться истинно-вселенскими; а вслѣдствіе этого и опредѣленія послѣднихъ точно также содержатъ непреложную истину и точно также обязательны для всѣхъ вѣрующихъ слѣд.—и для догматиста), какъ и опредѣленія первыхъ ¹⁾. Тѣмъ не менѣе намъ кажется, что самое указаніе на мнимыя преимущества позднѣйшихъ западныхъ соборовъ предъ древними восточными соборами вселенскими,—указаніе, которое мы находимъ у Шеибена, можно разсматривать какъ характеристическую черту воззрѣній новѣйшаго богослова-ультрамонтанина.

Разсмотримъ теперь частнѣе, какъ именно, по представленію ультрамонтанскихъ богослововъ, долженъ относиться догматистъ къ опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ. Въ этомъ отношеніи можно, пожалуй, усмотрѣть нѣкоторое различіе во взглядахъ раннѣйшихъ ультрамонтанъ (какъ Перроне) и позднѣйшихъ (какъ Шеибенъ и Гейнрихъ), и притомъ—различіе, касающееся, повидимому, самаго существа дѣла. Вотъ какъ разсуждаетъ объ этомъ Перонне: «Такъ какъ вселенскіе соборы,—говоритъ онъ,—представляютъ всю церковь, то легко заключить, что акты ихъ, главнымъ же образомъ—догматическія постановленія, суть торжественныя и публичныя свидѣтельства о той вѣрѣ, которую исповѣдывала церковь, когда обнародывала ихъ. И это тѣмъ болѣе, что соборы, въ противовѣсъ еретикамъ, настаивали по преиму-

¹⁾ Говоримъ такъ, разумѣется, съ точки зрѣнія католиковъ.

ществу на преданіи, или на живомъ ученіи церкви, и настаивали на этомъ гораздо болѣе, чѣмъ на писаніи, которое было извращаемо новаторами и употреблялось ими для подтвержденія своего собственнаго частнаго образа мыслей»¹⁾. «Однако,—прибавляетъ онъ,—ученый долженъ остерегаться, чтобы не смѣшивать того, что было представлено отдѣльными, или даже очень многими отцами собора, съ тѣмъ, что было постановлено на соборѣ общимъ голосомъ (communі suffragio)»²⁾. Изъ этихъ послѣднихъ словъ Перроне можно, повидимому, заключать, что онъ признаетъ безусловную непогрѣшимость и обязательность только за такими постановленіями вселенскихъ соборовъ, которыя единодушно были приняты всѣми отцами, присутствовавшими на нихъ — съ правомъ голоса, — въ противоположность только частнымъ мнѣніямъ, которыя высказывались на соборахъ отдѣльными, хотя бы и многими епископами, но не были приняты всѣми единогласно и потому не имѣютъ общеобязательнаго значенія. Если бы Перроне дѣйствительно держался такого взгляда на опредѣленія вселенскихъ соборовъ, то онъ существенно противорѣчилъ бы новѣйшимъ ультрамонтанамъ, которые критеріемъ непогрѣшимости соборныхъ опредѣленій поставляютъ не единодушное согласіе отцовъ собора, а только утвержденіе ихъ папами. Шеебену кажется даже, что мысль о безусловной необходимости единогласія въ догматическихъ соборныхъ опредѣленіяхъ «происходитъ именно изъ отрицанія или непониманія *судейской* дѣятельности вселенскихъ соборовъ, когда ихъ рассматриваютъ только какъ *свидѣтелей*, и именно—какъ свидѣтелей относительно современной

¹⁾ Vol. IX. Tract. «de locis theol.», p. 11. sect. II. n. 433.

²⁾ n. 434.

имъ всеобщей вѣры» ¹⁾. Словомъ, по мнѣнію Шеебена, требовать единогласія отъ отцовъ собора при постановленіи окончательныхъ рѣшеній значить то же, что извращать самую идею собора. Если бы епископы дѣйствовали на соборѣ только какъ свидѣтели и учителя, то «отъ нихъ должно было бы требовать единогласія» ²⁾. Но соборъ, по своей идеѣ, долженъ быть не собраніемъ достовѣрныхъ свидѣтелей о церковной вѣрѣ ³⁾, а юридическимъ представительствомъ (Repräsentation) всей *учащей* церкви ⁴⁾ для объединеннаго судейскаго или законодательнаго дѣйствія ⁵⁾. А для того, чтобы соборъ былъ такимъ представительствомъ, для этого требуется не единогласіе всѣхъ епископовъ (которое невозможно, хотя и желательно), а только тѣсное единеніе ихъ съ своимъ главою, верховнымъ и единственнымъ судьей всеобщей вѣры, — папою ⁶⁾. Сами по себѣ епископы не имѣютъ судейскаго авторитета, но получаютъ его, когда соединяютъ свое суж-

¹⁾ Dogmatik, п. 537.

²⁾ п. 533.

³⁾ Правда, Шеебенъ признаетъ, что отцы соборовъ (преимущественно—древнихъ) дѣйствовали и въ качествѣ свидѣтелей о всеобщей вѣрѣ,—что первый вселенскій соборъ даже исключительно ограничился такою дѣятельностію, и что вслѣдствіе этого тогда мало сознавали необходимость и значеніе для соборовъ папскаго содѣйствія. Но признать это явленіе вполне нормальнымъ и законнымъ онъ не соглашается; съ его точки зрѣнія это значило бы «выдавать за единственно-нормальныя и идеальныя формы такія, которыя наиболѣе несовершенны». См. pp.514—516.

⁴⁾ Но отсюда не представительствомъ *всей* церкви вообще; противъ такого пониманія Шеебенъ рѣшительно возстаетъ. См. п. 526. Здѣсь можно было бы видѣть новое различіе между имъ и Перроне, такъ какъ послѣдній говоритъ, что «соборъ представляетъ всю церковь»; однакожъ, и это различіе чисто отвлеченнаго и въ тому же подозрительнаго свойства; тѣмъ болѣе, конечно, измѣнить практическое отношеніе догматиста къ соборнымъ опредѣленіямъ оно не можетъ.

⁵⁾ п. 520.

⁶⁾ п. 534. Срав. тѣ же мысли у Гейнриха § 103.

деніе съ сужденіемъ папы. Въ отношеніи же къ папѣ соборъ является «просто собраніемъ достовѣрныхъ свидѣтелей и компетентныхъ совѣтниковъ», имѣющихъ подчиненное и только вспомогательное значеніе ¹⁾. Вслѣдствіе такого отношенія соборовъ къ папамъ, рѣшенія первыхъ получаютъ общеобязательное значеніе уже не отъ единодушнаго согласія епископовъ, а отъ согласія ²⁾утвержденія папскаго. При постановленіи окончателныхъ рѣшеній согласія епископовъ можетъ и не быть; но коль скоро мнѣніе одной части собора одобряется папою, оно становится окончателнымъ рѣшеніемъ, безусловно-обязательнымъ для всѣхъ вѣрующихъ. Равнымъ образомъ—и наоборотъ: рѣшенія соборовъ (предполагая даже и единогласіе присутствовавшихъ епископовъ) «безъ согласія папы не суть верховныя» ³⁾; они представляютъ собою «только человѣческія мнѣнія, а не placitum Св. Духа ⁴⁾; поэтому-то, «всякое соборное рѣшеніе, противорѣчащее папскому, необязательно ни для кого, не говоря уже о папѣ» ⁴⁾. Такимъ образомъ очевидно, что Шеобенъ находитъ критерій непогрѣшимости и безусловной обязательности соборныхъ опредѣленій не въ единодушномъ согласіи всѣхъ членовъ собора, а въ одобреніи и утвержденіи ихъ папою. При всемъ томъ, однако, намъ кажется, что нѣтъ вполне достаточныхъ оснований къ тому, чтобы съ рѣшительностію утверждать, что во взглядахъ Перроне и Шеобена по данному вопросу дѣйствительно есть важное, существенное различіе. Дѣло въ

¹⁾ пп. 536; 460—461; 456.

²⁾ п. 461. Даже согласіе папскихъ легатовъ съ голосомъ остальныхъ епископовъ собора не придаетъ постановленіямъ его характера непогрѣшимости, если эти легаты основываются при этомъ «на *общемъ* полномочіи, а не на *спеціальной инструкціи*». п. 540.

³⁾ п. 472.

⁴⁾ п. 461; 527.

томъ, что, за исключеніемъ вышеприведенныхъ словъ, мы не встрѣчаемъ у Перроне какихъ-либо прямыхъ и рѣшительныхъ заявленій о необходимости единодушнаго согласія епископовъ при постановленіи окончательныхъ догматическихъ рѣшеній. Напротивъ, весьма нерѣдко онъ ясно и опредѣленно выражаетъ ту мысль, что, «если папа не утвердитъ собора, или не приметъ его и не будетъ согласенъ съ нимъ, то и соборъ этотъ не есть вселенскій и непогрѣшимый, и рѣшенія его не непреложны» ¹⁾. «Соборъ,—разсуждаетъ онъ при этомъ,—считается вселенскимъ и непогрѣшимымъ только тогда, когда онъ представляетъ всю церковь, которой Христосъ обѣщаль непогрѣшимость. Безъ римскаго же первосвященника, который есть глава всей церкви, никакой соборъ не есть вселенскій или представитель всей церкви, и не можетъ называться таковымъ, потому что онъ является безголовымъ тѣломъ (*corpus aserphalum*); слѣдовательно, безъ утвержденія первосвященника онъ не пользуется никакими этими привилегіями, напротивъ—бываетъ вполне лишенъ ихъ, если ему противорѣчитъ первосвященникъ» ²⁾. Равнымъ образомъ, въ случаяхъ разногласія между епископами Перроне рекомендуетъ руководствоваться «правиломъ, которое извѣстно всякому католику»,—именно: «*Ubi Petrus, ibi Ecclesia*» ³⁾. Согласно съ этимъ правиломъ «церковь заключается въ той части епископовъ, въ которой находится Петръ или римскій первосвященникъ,—будетъ ли число этихъ епископовъ, согласныхъ съ Петромъ, большее или

¹⁾ Vol. VIII. Tract. «de locis theol.» pars. I. sect. II. n. 655. Кромѣ того, раскрытію и обоснованію этой мысли у Перроне посвящена большая часть II главы II отдѣла этого тома.

²⁾ Ibid, n. 655.

³⁾ n. 730.

меньшее»¹⁾. Отсюда, уже вполне ясно, что и для Перроне критеріем непогрѣшимости и всеобщей обязательности соборныхъ опредѣленій служить, собственно, не единодушное согласіе епископовъ, а только согласіе папы. Это и естественно, потому что для истиннаго и послѣдовательнаго ультрамонтанина всегда было и будетъ аксіомою положеніе: «гдѣ папа, тамъ и церковь», тамъ и непреложная истина.

Итакъ, мы можемъ теперь установить то положеніе, что, по общему воззрѣнію католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія, безусловно непогрѣшима и обязательна для всѣхъ вѣрующихъ (слѣдовательно—и для догматиста) именно тѣ опредѣленія вселенскихъ соборовъ, которыя приняты и утверждены папами.

Далѣе. Перроне различаетъ въ этихъ опредѣленіяхъ два момента: «объектъ» и «мотивъ»²⁾. Это значить, что въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ должно признавать безусловно-истиннымъ только самый предметъ вѣры, самый догматъ, утвердить который они имѣютъ въ виду,—въ противоположность тѣмъ основаніямъ, которыя приводятся при этомъ въ его пользу. Эти послѣднія могутъ быть не вполне достаточны, но это отнюдь не ослабляетъ истинности самаго догмата, утверждаемаго въ соборномъ опредѣленіи. Поэтому, и богословъ можетъ относиться къ первымъ болѣе или менѣе свободно, оставляя послѣдній въ полной неприкосновенности. Для подтвержденія догмата ему позволительно подыскивать другія, болѣе ясныя и разительныя основанія, нежели какія приводятся въ соборномъ опредѣленіи, но онъ не можетъ измѣнить самой догматической истины³⁾.

¹⁾ п. 700.

²⁾ Vol. IX «De locis. theol.» р. II, п. 435.

³⁾ Правда, въ указанномъ мѣстѣ Перроне не раскрываетъ въ подроб-

Послѣ того какъ мы опредѣлили, такимъ образомъ,—какія постановленія вселенскихъ соборовъ должны считаться непогрѣшимыми и общеобязательными, по воззрѣнію богослововъ ультрамонтанскаго направленія, и что именно въ этихъ постановленіяхъ имѣеть такой характеръ,—намъ остается еще обрисовать, хотя въ немногихъ и общихъ чертахъ, взглядъ этихъ богослововъ на отношеніе соборныхъ опредѣленій къ папскимъ рѣшеніямъ *ex cathedra*. По признанію самого Шеибена, вселенскій соборъ, утвержденный папою, былъ бы непогрѣшимъ въ своихъ опредѣленіяхъ даже и въ томъ случаѣ, если бы самъ папа и не обладалъ даромъ самостоятельной непогрѣшимости *extra concilium* (помимо собора, въ силу одного только своего авторитета) ¹⁾. Основаніе для такой непогрѣшимости вселенскаго собора, въ ея отдѣльности отъ непогрѣшимости папы, всегда можно было бы находить въ извѣстномъ обѣтованіи Христа Спасителя—присутствовать въ собраніи вѣрующихъ, сошедшихся во имя Его (Мате. XVIII, 20) ²⁾. Теперь же, включая непогрѣшимость папы, соборы имѣють уже двоякую гарантію непогрѣшимости ³⁾; и вслѣдствіе этого, если рѣшеніе папы само по себѣ есть *judicium plenum*, то рѣшеніе папы и собора вмѣстѣ есть *judicium plenissimum* ⁴⁾. Но это преимущество соборныхъ опредѣленій предъ папскими рѣшеніями *ex cathedra*, эта высшая степень

ности, какой именно смыслъ имѣеть различеніе объекта отъ мотива опредѣленія. Но на основаніи другихъ мѣстъ (напр., п.п. 454, 458), гдѣ также рекомендуется это различеніе, мы можемъ думать, что поняли мысль богослова вполне вѣрно. Подобное же различеніе мы видѣли у Шеибена, когда шла рѣчь о папскихъ рѣшеніяхъ *ex cathedra*.

1) Dogmatik, B. I, p. 549.

2) п. 550.

3) п. 552.

4) п. п. 512, 549, 554.

полноты ихъ сводится въ концѣ концовъ только къ большей степени внѣшней торжественности ихъ ¹⁾; и если пользоваться сравненіемъ для болѣе нагляднаго выясненія этой мысли, то папскія рѣшенія всего лучше сравнить съ простымъ и обыкновенною рѣчью, когда говорятъ одни только уста; рѣшенія же соборовъ и папы — съ рѣчью воодушевленнаго оратора, *приѣмъ* говорить и все тѣло ²⁾. Но какого-нибудь существеннаго преримущества предъ единоличными папскими рѣшеніями рѣшенія вселенскихъ соборовъ имѣть не могутъ: авторитетъ послѣднихъ не выше авторитета первыхъ ³⁾.

Д) Изложимъ теперь ученіе ультрамонтанскихъ богослововъ о достоинствѣ и значеніи декретовъ римскихъ конгрегаций и помѣстныхъ соборовъ, какъ такихъ документовъ, въ которыхъ хранится истинное ученіе католической вѣры. Скажемъ о тѣхъ и другихъ въ отдѣльности.

Конгрегации кардиналовъ при папѣ несутъ на себѣ, главнымъ образомъ, чисто полицейскія обязанности; ихъ долгъ — слѣдить за чистотою вѣры и нравственности католиковъ; поэтому, и декреты ихъ появляются преимущественно въ формѣ богословскихъ цензуръ, въ которыхъ разсматриваются и осуждаются иногда цѣлыя сочиненія, а иногда отдѣльные положенія ученыхъ богослововъ, признанныя противными и

1) п. 556.

2) п. 557. Отсюда — *полезность* и *относительная необходимость* вселенскихъ соборовъ и ихъ рѣшеній, безъ ущерба для непогрѣшимости св. престола п. 560.

3) п. 555. Иначе, конечно, и быть не можетъ, потому что издаются ли рѣшенія отъ лица одного папы, или же отъ лица цѣлаго собора, — въ томъ и другомъ случаѣ они исходятъ изъ устъ одного и того же оратора, съ тѣмъ только различіемъ, что въ первомъ случаѣ этотъ ораторъ говоритъ простымъ и обыкновенною рѣчью, въ послѣднемъ же — онъ воодушевленъ и съ эффектомъ жестикулируетъ своими членами — епископами.

вредными для вѣры и нравственности ¹⁾. Оуждая ложныя ученія, эти конгрегаціи выражаютъ ученіе истинно-католическое,—и въ такомъ случаѣ имъ принадлежитъ весьма высокій авторитетъ, такъ какъ онѣ дѣйствуютъ отъ имени и авторитета самого папы ²⁾. Впрочемъ, этотъ авторитетъ ихъ постановленій бываетъ различенъ, смотря по тому, въ какой именно формѣ выражается папское согласіе съ ними. Обыкновенно декреты конгрегацій издаются просто только «подъ надзоромъ папы и послѣ доклада ему (*facta relatione*), слѣдовательно,—съ его вѣдѣнія и при простомъ одобреніи» ³⁾. Такіе декреты «не непогрѣшимы» ⁴⁾; тѣмъ не менѣе они имѣютъ такія сильныя данныя въ пользу своей истинности, что «по крайней мѣрѣ за тотъ періодъ времени, когда они издаются, имъ безъ всякаго затрудненія можетъ и должно быть оказываемо требуемое внутреннее подчиненіе и согласіе» ⁵⁾. Но они становятся «собственными декретами папы или св. престола и получаютъ полную силу закона», когда къ нимъ присоединяется «особый актъ утвержденія или обнародованія со стороны папы» ⁶⁾. Этотъ актъ формальнаго утвержденія сообщаетъ декрету достоинство непогрѣшимости и дѣлаетъ его общеобязательнымъ закономъ ⁷⁾. Что касается того,

1) Scheeben, п. 565. Въ непосредственномъ вѣдѣніи этихъ конгрегацій находится и знаменитый «*index librorum prohibitorum*».

2) п. 564; 566.

3) п. 566.

4) п. 567.

5) Ibid.

6) п. 566. Изданный такимъ образомъ декретъ удерживаетъ все-таки названіе «декрета конгрегаціи» (а не папы), «коль скоро папскій актъ является только въ формѣ утвержденія декрета конгрегаціи, или въ формѣ приказанія обнародовать его, и когда папа не издаетъ его какъ свое самостоятельное рѣшеніе, составленное на основаніи *совета* конгрегаціи».

7) п. 568.

какія именно формы служатъ выраженіемъ этого акта, то объ этомъ, — по словамъ Шеебена,—богословы еще спорять. Одно только достовѣрно, что употребительное выраженіе: *Ssmus sua suprema auctoritate confirmavit et promulgari mandavit* ¹⁾—выражаетъ это самое властное (peremptorische) формальное утвержденіе ²⁾.

Е) Описанныя конгрегаціи кардиналовъ, составляя съ папою—по выраженію Гейнриха — «какъ бы одну личность», «дѣйствуютъ въ силу папской делегаціи и отъ имени папы, а потому и рѣшенія свои могутъ издавать прямо для всей церкви» ³⁾. Гораздо ограниченнѣе кругъ дѣятельности помѣстныхъ соборовъ. Они «дѣйствуютъ въ силу той власти, которая свойственна епископамъ, составляющимъ ихъ, по самому сану ихъ (*potestas ordinaria*), и такимъ образомъ могутъ издавать свои рѣшенія только для своихъ непосредственныхъ подчиненныхъ» ⁴⁾. Но и здѣсь они могутъ имѣть законный авторитетъ только подъ тѣмъ существеннымъ условіемъ, если они совершаются въ «канонической формѣ» ⁵⁾. А для этого—по изъясненію Шеебена—«требуется, прежде всего, чтобы они составлялись и дѣйствовали не безъ соизволенія и не противъ воли св. престола, равно какъ и при публикаціи своихъ декретовъ не уклонялись отъ его надзора» ⁶⁾. Соборамъ, удовлетворяющимъ этимъ требованіямъ, дается одобреніе св. престола, которое можетъ выражаться въ двоя-

1) Т. е.: «Святѣйшій (папа) своимъ верховнымъ авторитетомъ утвердилъ и обнародовать повелѣлъ».

2) Ibidem. Совершенно такія же сужденія относительно римскихъ конгрегацій см. у Гейнриха, т. II, стр. 530—534.

3) Scheeben, п. 564.

4) Ibid.

5) п. 571.

6) Ibid.

кой формѣ: *in forma simplici* и *in forma solenni*. Въ первомъ случаѣ это одобреніе является просто актомъ верховнаго надзирательства и исходитъ обыкновенно даже не отъ папы, а отъ особой конгрегаціи, назначенной для этого. Это—самая простая и обыкновенная форма папскаго одобренія. Во второмъ случаѣ одобреніе содержитъ въ себѣ формальное утвержденіе, посредствомъ котораго св. престолъ дѣлаетъ декреты собора своими собственными. Это—форма одобренія торжественная и болѣе рѣдкая ¹⁾. Только то одобреніе, которое бываетъ выражено въ этой послѣдней торжественной формѣ (*approbatio solennis*), сообщаетъ декретамъ помѣстныхъ соборовъ, касающимся ученія вѣры, высокое достоинство непогрѣшимости. Во всякомъ другомъ случаѣ эти декреты не непогрѣшимы, но могутъ имѣть только болѣе или менѣе вѣскія данныя въ пользу своей истинности,—что зависитъ отчасти отъ числа и личнаго достоинства членовъ собора, но еще болѣе—отъ образа и способа ихъ дѣйствія и составленія самыхъ декретовъ ²⁾. Для правильнаго измѣренія силы и значенія этихъ данныхъ, слѣд.—и для измѣренія богословск. основательности и достовѣрности самыхъ декретовъ, Шеобенъ рекомендуетъ руководствоваться слѣдующими двумя главными правилами:

1) Декреты помѣстныхъ соборовъ, одобренные апостольскимъ престоломъ *in forma simplici*, имѣютъ наивысшее предположеніе въ пользу своей истины, близкое даже къ абсолютному, когда они *съ полнѣйшею рѣшительностію* или утверждаютъ какое-либо ученіе, какъ католическое ученіе вѣры, или же осуждаютъ ложное ученіе. Такіе рѣши-

¹⁾ Ibid. Срав. тоже у Гейнриха, стр. 528—530.

²⁾ п. 573.

тельные и одобренные декреты заслуживаютъ полнаго довѣрія, потому что, если бы извѣстное ученіе не имѣло въ дѣйствительности тѣхъ качествъ, которыя приписываются ему такъ рѣшительно, то этого не могли бы терпѣть ни апостольскій престолъ, ни остальные епископы,—въ особенности, когда дѣло идетъ о такихъ вопросахъ, которые возбуждаютъ всеобщее вниманіе. «Въ этомъ случаѣ,—говорить богословъ,—при торжественности и публичности акта самое молчаніе остальныхъ факторовъ учащей церкви должно считаться наравнѣ съ положительнымъ согласіемъ ихъ, и слѣд.—декреты имѣютъ за себя дѣйствительно высшее ручательство» 1).

2) Напротивъ, когда декреты собора, одобренные *in forma simplicis* утверждаютъ какое-нибудь ученіе, или отвергаютъ заблужденіе, въ простой *ассерторической* или *увѣщательной* формѣ,—тогда предположеніе въ пользу ихъ истины бываетъ уже не такъ сильно, какъ въ предшествующемъ случаѣ, и здѣсь можетъ оказывать значительное вліяніе на степень достовѣрности ихъ самое число и достоинство членовъ собора. Подобнымъ именно образомъ, по мнѣнію Шеебена, обстоитъ дѣло «съ соборными декретами древнѣйшаго времени, относительно которыхъ неизвѣстно, были ли они предъявлены св. престолу, и въ отношеніи къ которымъ нѣтъ тажнѣйшаго признака неблагорасположенія со стороны св. престола или остальныхъ членовъ учащей церкви» 2). Какъ бы для обоснованія своихъ сужденій, богословъ высказываетъ при этомъ то положеніе, что «едва-ли есть какой-нибудь догматически-важный декретъ, который не былъ бы или отвергнутъ св. престоломъ, или же положительно одобренъ имъ» 3).

1) Ibid.

2) Ibid.

3) Ibid.

Таково ученіе новѣйшихъ католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія о достоинствѣ и значеніи догматическихъ постановленій вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и римскихъ конгрегацій ¹⁾.

Здѣсь, прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшему изложенію ученія этихъ богослововъ о письменныхъ документахъ догматическаго преданія, мы должны отмѣтить тотъ фактъ, что болѣе либеральные богословы (напр. Кунъ) ничего не говорятъ о необходимости утвержденія папою постановленій вселенскихъ соборовъ. Но въ то же время мы встрѣчаемъ у Куна такое замѣчаніе, по которому въ числу документовъ всеобщей вѣры церковной принадлежатъ акты только «тѣхъ помѣстныхъ соборовъ, которые всѣми приняты и опредѣленія которыхъ относительно ученія одобрены изреченіемъ верховнаго главы (oberhaupt) церкви,—одобрены, какъ согласныя съ ученіемъ римской и всей вообще церкви (напр., акты 2 собора Оранжеваго и древнихъ африканскихъ соборовъ противъ Пелагія)» ²⁾. На основаніи этого послѣдняго замѣчанія кажется, можно думать, что, и по мнѣнію Куна, согласіе папы съ соборомъ необходимо для того, чтобы послѣдній могъ быть принятъ всею церковію. А отсюда дальнѣйшій выводъ,—что, если Кунъ и не говоритъ объ утвержденіи папою вселенскихъ соборовъ, то развѣ только потому, что это было бы даже излишне, такъ какъ съ католической точки зрѣнія совсѣмъ не можетъ быть вселенскихъ соборовъ, неодобренныхъ и неутвержденныхъ папою. Называть такіе соборы, неудостоившіеся папскаго утвержденія, вселенскими—было бы для католика явнымъ «*contradictio in adjecto*»

¹⁾ Всѣ эти постановленія перечисляются у Шеебена, nn: 612—614.

²⁾ Dogmatik, Bd. I, s. 218—219.

(чего, однакожь, не замѣчаютъ ультрамонтане, которые, какъ мы видѣли, вдаются въ разсужденія объ утвержденіи вселенскихъ соборовъ папами). Достоинно также замѣчанія и то обстоятельство, что не только Кунъ и Клее, но даже и Перроне, который самъ былъ изъ числа кардиналовъ, ничего не знали о высокомъ достоинствѣ декретовъ римскихъ кардинальскихъ конгрегацій, какъ такихъ документовъ, въ которыхъ выражается, отъ апостоловъ преданная, вселенская истина и выражается подъ-часъ съ безусловнымъ авторитетомъ непогрѣшимости.

Г) Посмотримъ теперь, какое значеніе приписываютъ католическіе богословы-ультрамонтане всѣмъ другимъ документамъ, сохранившимъ до насъ божественное Преданіе.

Къ числу такихъ документовъ принадлежатъ, прежде всего, мученическіе акты ¹⁾. По словамъ Перроне, — «древніе и подлинныя акты святыхъ мучениковъ представляютъ для насъ самыя вѣрныя документы догматическаго преданія, изъ которыхъ мы узнаемъ то, что мыслила церковь относительно тѣхъ весьма многихъ членовъ вѣры, которые теперь представляются спорными»... И это потому, что мученики въ своихъ отвѣтахъ мучителямъ изложили то, чему они научились отъ пастырей церкви, и слѣдовательно, они по справедливости считаются самыми надежными свидѣтелями о преданіи и той вѣрѣ церкви, которая процвѣтала въ каждаго вѣка» ²⁾. Особенное же значеніе мученическихъ актовъ, дающее имъ нѣкоторое преимущество даже предъ произведеніями св. отцовъ, Перроне находитъ въ томъ, что въ нихъ

¹⁾ О нихъ дѣлаютъ краткія замѣтки и Шеобенъ (п. 358, а) съ Гейнрихомъ (с. 78—79); но болѣе подробно говорится о нихъ у Перроне, которому мы и будемъ слѣдовать въ настоящемъ случаѣ.

²⁾ Vol. IX «De locis theol.» pars 11, n. 438.

излагается такое, именно, ученіе, «какое преподавалось въ частныхъ и публичныхъ собраніяхъ церкви, безъ всякой, такъ-сказать, примѣси частнаго и субъективнаго разъясненія, которое производитъ иногда затрудненіе въ изысканіи подлинной мысли отцовъ»¹⁾. Достоувѣрность мученическихъ актовъ усиливается, по мнѣнію этого богослова, еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что самое чтеніе ихъ дозволялось вѣрнымъ только уже тогда, когда они заранѣе были рассмотрѣны и одобрены епископомъ»; притомъ, «читались они въ общественномъ собраніи подъ надзоромъ предстоятелей, одобренія которыхъ они не могли бы получить, если бы заключали въ себѣ что-либо несогласное съ принятою вѣрою церкви»²⁾. Въ силу всего сказаннаго, мученическіе акты имѣютъ весьма важное значеніе для догматиста, представляя неопровержимыя доказательства въ пользу нѣкоторыхъ догматовъ, оспариваемыхъ современными еретиками. Въ особенности лжеученія Социніанъ и Унитаріевъ касательно св. Троицы и воплощенія Слова, а также лжеученія протестантовъ касательно почитанія и призванія святыхъ, почитанія реликвій и проч., находятъ для себя наилучшее опроверженіе въ показаніяхъ мученическихъ актовъ³⁾.

б) Не меньшую важность имѣютъ для догматиста и различныя формы свящ. литургіи, равно какъ и вся вообще богослужебная практика церкви⁴⁾. «Въ литургіи,—говоритъ Перроне,—высказывается голосъ и свидѣтельство всѣхъ церквей, епископовъ, пресвитеровъ, голосъ самой черни (plebis),

1) Ibid. n. 432 et not. 3.

2) n. 440.

3) Ibid.

4) Объ этомъ Шеебенъ съ Гейнрихомъ также упоминаютъ довольно кратко (Scheeben, n. 356; 2. Heinrich, s. 75—77).

законы, обычаи, изреченія, догматы» ¹⁾. Поэтому, все то, что «подтверждается согласіемъ всѣхъ литургій, должно быть разсматриваемо, какъ свидѣтельство самой церкви» ²⁾. А между тѣмъ, догматическихъ истинъ, засвидѣствованныхъ литургіями, такъ много, что—по словамъ того же богослова—«едва ли есть какой-нибудь догматъ вѣры изъ числа исповѣдуемыхъ католическою церковію, о которомъ онѣ не свидѣтельствовали бы. Таковы догматы о Троицѣ,... не только о дѣвствѣ Богородицы, но и о непорочности Ея въ зачатіи, о приматствѣ св. Петра и римскаго первосвященника,... наконецъ, о чистилищѣ...» ³⁾. При этомъ изъ многихъ отдѣльныхъ литургій богословъ рекомендуетъ предпочитать ту, «которая принята въ употребленіе въ болѣе знаменитой церкви» ⁴⁾. Само собою понятно теперь, какія именно литургіи должны имѣть высшій авторитетъ для католическаго богослова, (особенно—если руководствоваться при этомъ не древностію ихъ происхожденія, а только знаменитостію тѣхъ церквей, въ которыхъ онѣ приняты). Литургіи западныя, очевидно, должны быть предпочитаемы литургіямъ восточнымъ, а между первыми главное мѣсто должно принадлежать, именно, римской литургіи ⁵⁾. Наконецъ, относительно частныхъ литургій Перроне даетъ еще такое наставленіе богослову, чтобы онъ остерегался придавать авторитетъ тѣмъ изъ нихъ, которыя содержатъ въ себѣ нѣчто совершенно единичное и парадоксальное, или даже ложное, равно какъ

¹⁾ Op. cit. pars II. n. 442.

²⁾ n. 443.

³⁾ n. 444 et. not. 6.

⁴⁾ n. 443.

⁵⁾ Ibid.

и тѣмъ, которыя въ послѣдующіе вѣка были интерполированы, или же избылуютъ недостатками» ¹⁾.

Что касается всей остальной богослужбной практики церковной, то отсюда, по мнѣнію Перроне, можетъ быть заимствовано «постоянное и всеобщее свидѣтельство догматическаго преданія относительно числа таинствъ, о силѣ и особенныхъ дѣйствіяхъ ихъ, о надлежащемъ расположеніи для правильнаго принятія ихъ» и проч. ²⁾: Поэтому, напр., греческіе евхологіи и латинскіе ритуалы (обрядовыя книги) представляютъ сильное опроверженіе протестантской ереси, сократившей число таинствъ только до двухъ ³⁾. Равнымъ образомъ, изъ религіознаго же культа заимствуется непрекращаемое свидѣтельство и относительно почитанія святыхъ, почитанія реликвій и изображеній,—что также направляется противъ протестантовъ ⁴⁾. При этомъ Перроне замѣчаетъ, что, говоря о религіозномъ культѣ, онъ разумѣетъ, именно, всеобщій культъ принятый всею церковію; что же касается частныхъ обрядовъ, принятыхъ въ отдѣльныхъ церквахъ, то они могутъ имѣть значеніе, смотря по своей древности и по знаменитости тѣхъ церквей, въ которыхъ они сохраняются ⁵⁾.

Н) Обратимся теперь къ ученію католическихъ богослововъ о достоинствѣ и значеніи различныхъ учено-богословскихъ произведеній отдѣльныхъ лицъ.

Первое мѣсто въ ряду этихъ произведеній, несомнѣнно, должно принадлежать писаніямъ св. отцовъ церкви. Разумѣя

¹⁾ п. 445.

²⁾ п. 447.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ п. 448

⁵⁾ п. 449.

подъ отцами церкви древнихъ святыхъ мужей, прославившихся своею ученостію и твердостію въ дѣлѣ защиты церковныхъ догматовъ, и отличающихъ отъ позднѣйшихъ святыхъ учителей ¹⁾, новѣйшіе католическіе богословы отвергаютъ, однако, ту мысль, будто бы степень богословской авторитетности того или другого отца зависитъ отъ большей или меньшей его древности ²⁾. Тѣмъ не менѣе, степень этой авторитетности не у всѣхъ отцовъ одинакова; только она обуславливается уже не сравнительною древностію ихъ, а другими «болѣе существенными моментами». Къ числу этихъ послѣднихъ относится, прежде всего, различная степень ихъ святости, просвѣщенія и учености, а главнымъ образомъ неодинаковое отношеніе къ нимъ церкви, поелику нѣкоторыхъ изъ нихъ она возвышаетъ на свѣщницѣ преимущественно предъ другими ³⁾. Сюда же относятся еще нѣкоторые, болѣе внѣшніе моменты. Таковы, напр.: 1) особенно выдающееся церковное положеніе отца, въ качествѣ патріарха или папы; 2) его живое сношеніе со всею церковію посредствомъ писемъ или путешествій; 3) особенное вниманіе, которое обращали на себя его сочиненія, въ особенности — когда онъ предъ лицомъ всей церкви боролся противъ заблужденія ⁴⁾. Много также зависитъ авторитетность того или другого отца церкви и отъ того, раскрывалъ ли онъ извѣстное ученіе ех про-

¹⁾ Scheeben, Dogmatik, n. 372, 348—349.—Perrone, op. cit. pars 11, n. 450.

²⁾ Scheeben, ibidem. Здѣсь же богословъ замѣчаетъ, между прочимъ, что «моментъ древности стали выдвигать на первый планъ только въ прошломъ столѣтіи и, притомъ—не столько въ пользу, сколько во вредъ богословски-церковному авторитету отцовъ».

³⁾ Ibid. n. 374. Heinrich, s. 0₀ f.

⁴⁾ Ibidem.

fesso и на основаніи внимательнаго изученія своего предмета, или же—нѣтъ»¹⁾.

Что касается самой области, на которую можетъ простираться авторитетъ и непогрѣшимость отеческаго ученія, то Шеебенъ характеризуетъ ее отчасти ~~и~~ отрицательнымъ, отчасти положительнымъ образомъ. «Авторитетъ отцовъ не простирается—а) на истины чисто естественныя и философскія, или лучше—свѣтскія (profane), которыя не стоятъ въ формальномъ соотношеніи съ неповрежденностію и чистотою откровеннаго ученія»; не простирается онъ b) «и на истины, откровенныя только *per accidens*, потому что онѣ не принадлежатъ прямо и сами по себѣ къ откровенному ученію церкви»²⁾. Но, съ другой стороны, онъ «не ограничивается только засвидѣтельствомъ формально-откровеннаго ученія, но простирается и на догматически-богословское истолзованіе откровенныхъ Писаній, а также—на послѣдовательное развитіе содержанія откровенія, кратко—на весь «*katholicus intellectus*»³⁾. Итакъ, отцы церкви имѣютъ полный авторитетъ не только какъ свидѣтели о той вѣрѣ, которую исповѣдывала церковь въ ихъ время, но и какъ учи-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibidem. Что разумѣетъ Шеебенъ подъ истинами, находящимися въ откровеніи *per accidens* (по случаю), это онъ выясняетъ въ началѣ своей догматики (п. 39). «Одна часть откровенныхъ истинъ,—говоритъ онъ,—открыта только ради себя самой, слѣд.,—составляетъ собственный предметъ того наученія, которое Богъ намѣревался дать человѣчеству, и потому составляетъ, по-преимуществу, предметъ вѣры, требуемой Богомъ;—между тѣмъ какъ другая часть истинъ сообщена случайно, только для подтвержденія и освѣщенія первыхъ истинъ», а также для большей «полноты и картинности описанія». Эти-то послѣднія истины и называются у Шеебена «откровенными *per accidens*». Такое же понятіе объ этихъ истинахъ даютъ и другіе новосколастики, Гейрихъ (т. II, стр. 633—634).

³⁾ Ibidem.

тели, изъясняющіе и развивающіе а религіозную истину ¹⁾. «Они,—говорит Шеебенъ,—служать какъ thглазами, посредствомъ которыхъ церковь проникаетъ въ откровенную истину, и устами, чрезъ которыя церковь говоритъ своимъ чадамъ, а Духъ Святой—церкви» ²⁾.

Указавъ ту область, на которую простирается авторитетъ св. отцовъ, наши богословы заботливо отмѣчаютъ и тѣ условія, при которыхъ этотъ авторитетъ долженъ имѣть различную степень силы и дѣйствія.

Прежде всего, «что касается авторитета *отдѣльныхъ* отцовъ, то, естественно, не можетъ быть и рѣчи о *собственной* и *абсолютной непогрѣшимости* ихъ»; самое признаніе со стороны церкви является гарантіею только за истину нѣкоторыхъ извѣстныхъ сочиненій отцовъ (напр.,—анаематизмы св. Кирилла), но отнюдь не за истину всего ихъ ученія.

¹⁾ Ibid. п. 376.—Подобнымъ же образомъ и Пेरроне различаетъ въ отцахъ церкви качество свидѣтеля и качество учителя (doctoris), при чемъ авторитетъ ихъ въ первомъ отношеніи поставляетъ гораздо выше, чѣмъ авторитетъ въ послѣднемъ отношеніи.—См. «De locis theol.» pars II, pp. 451—452. На этомъ-то основаніи Пेरроне рекомендуетъ, далѣе, различать въ писаніяхъ отцовъ самый «*объектъ* вѣры, который они защищаютъ въ качествѣ свидѣтелей преданія, отъ *мотива* или того способа, которымъ они подтверждаютъ его (объектъ)». «Ибо,—замѣчаетъ онъ при этомъ,—въ предложеніи объекта вѣры они истинно выдаютъ себя за свидѣтелей; въ разсужденіи же, посредствомъ котораго они защищаютъ и доказываютъ его, они поступаютъ уже какъ учителя (doctores); иногда они приводятъ очень слабыя доказательства, благодаря которымъ, однако, истина самого объекта не можетъ быть ослаблена». Ibid. п. 454.

²⁾ Впрочемъ, и Шеебенъ соглашается ограничить авторитетъ отцовъ церкви однимъ засвидѣтельствованіемъ церковнаго ученія, если подъ этимъ засвидѣтельствованіемъ подразумѣвать и самое выраженіе ученія, а подъ собственнымъ ученіемъ отцовъ разумѣть только ихъ личныя мнѣнія, родъ и форму доказательствъ, равно какъ и замѣчанія о такихъ предметахъ, которые стоятъ только въ отда-ленномъ отношеніи къ предмету церковнаго учительства.—Ibidem.

Здѣсь можно быть увѣреннымъ только въ томъ, что тому или другому ученію отца въ его время не противостояло какое-нибудь общезвѣстное церковное ученіе и что поэтому оно не заслуживало цензуры и запрещенія. Впрочемъ, при особыхъ исключительныхъ обстоятельствахъ ~~выбываетъ~~ возможна нравственная увѣренность въ истинѣ извѣстнаго ученія отца церкви напр., когда какой-нибудь знаменитый отецъ въ теченіе долгаго времени выдавалъ это ученіе за католическую истину, а противниковъ его объявлялъ еретиками, при чемъ церковь не выражала никакого противорѣчія этому ¹⁾.

Все это,—по замѣчанію Шеибена,—имѣетъ приложеніе и къ авторитету нѣсколькихъ или даже большаго числа согласныхъ между собою отцовъ ²⁾.

Полную свою силу и значеніе авторитетъ отцовъ получаетъ въ случаѣ *consensia vestra patrum*; тогда авторитетъ ихъ поставляется наравнѣ съ авторитетомъ церкви вообще, вселенскихъ соборовъ и папскихъ рѣшеній, слѣд.—ему приписывается непогрѣшимость ³⁾. А такъ какъ въ дѣйствительности (*in concreto*) невозможно узнать мнѣнія всѣхъ отцовъ относительно каждаго ученія (напр., по недостатку документовъ), и такъ какъ, съ другой стороны, Духъ Святый заботится о томъ, чтобы изъ существующихъ на лицо отеческихъ выраженій не возникло ложное *consensus patrum*,—то можно и должно принимать какъ вполне доказанное *consensus patrum* и въ томъ случаѣ, если всѣ тѣ отцы, выраженія которыхъ фактически сохранились до насъ и даже только *относительно многие* изъ нихъ единогласно свидѣтельствуютъ объ

1) Ibid. n. 378.—Срав. у Перроне—подобныя же мысли въ указанномъ трактатѣ n. 453; у Гейнриха, стр. 108 и сл.

2) Ibid.

3) n. 379.

извѣстномъ ученіи. При этомъ, можно даже удовольствоваться священнымъ числомъ 10 или 12 отцовъ ¹⁾.

Кромѣ численности отцовъ, авторитетъ ихъ свидѣтельства много зависитъ и отъ самой формы, въ которой оно бываетъ выражено. Если, именно, согласные между собою отцы,—всѣ или, по крайней мѣрѣ, большинство изъ нихъ,—формальнымъ образомъ свидѣлствуютъ о томъ или другомъ ученіи, какъ объ общеизвѣстномъ догматѣ церкви,—то этимъ самымъ вполне бываетъ доказанъ *догматическій характеръ* и непогрѣшимая истина этого ученія, слѣдовательно—и непогрѣшимость самого отеческаго свидѣтельства. Напротивъ, если у согласныхъ между собою отцовъ (также у всѣхъ или у большей части изъ нихъ) недостаетъ такого формальнаго засвидѣтельствованія общеизвѣстной церковной вѣры, а есть только определенное и рѣшительное выраженіе ученія,—то ученіе это уже не можетъ быть признано за формальный догматъ и абсолютно-непогрѣшимую истину, слѣдовательно—и авторитетъ самихъ отцовъ не безусловно обязателенъ (хотя все-таки прямое отверженіе его обнаружитъ собою дерзость и подвергнется цензурѣ) ²⁾.

Такое, по возрѣнію новѣйшихъ ультрамонтанскихъ богослововъ, авторитетъ св. отцовъ, какъ свидѣтелей и проводниковъ догматическаго церковнаго преданія ³⁾.

Ж) Простирая отеческій періодъ до XII вѣка, эти богословы утверждаютъ, далѣе, что дѣятельность отцовъ въ качествѣ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. Ср. нѣкоторыя подобныя же замѣчанія у Перроне (тамъ-же).

³⁾ Католическіе богословы болѣе свободнаго направленія признаютъ полное и непреложное значеніе за согласнымъ свидѣтельствомъ 'всѣхъ отцовъ церкви' (Kuhn, Dogm. s. 26); подробныхъ же какихъ-нибудь разсужденій о большей или меньшей нравственной достовѣрности частныхъ показаній одного или нѣсколькихъ отдѣльныхъ отцовъ у нихъ не встрѣчается.

свидѣтелей и проводниковъ преданія, а также и въ качествѣ учителей, развивавшихъ принятое отъ древности ученіе, продолжали непосредственно примыкающіе къ нимъ средневѣковые богословы, по преимуществу—схоластическіе ¹⁾. Эти позднѣйшіе богословы, рассматриваемые въ отношеніи указанной двойной дѣятельности своей, имѣютъ,—по замѣчанію Шеебена,—весьма важный авторитетъ, который, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, равняется даже авторитету св. отцовъ ²⁾. На эти-то обстоятельства, уравнивающія авторитетъ позднѣйшихъ богослововъ съ авторитетомъ св. отцовъ, мы и обратимъ здѣсь вниманіе. Именно, Шеебенъ полагаетъ, что «авторитетъ согласныхъ между собою знаменитыхъ богослововъ можетъ породить полную увѣренность въ каолической истинѣ какаго-либо ученія, если, съ одной стороны, это ученіе преподается какъ *совершенно достоверное*, а съ другой—преподается какъ *такое вѣчное и постоянно*,—словомъ, если существуетъ consensus universalis et constans non solum opinionis, sed firmæ et ratæ sententiæ» ³⁾. «Въ этомъ случаѣ,—говоритъ нашъ богословъ,—consensus theologorumъ точно такъ же, какъ и consensus Patrum, служитъ вѣрнымъ признакомъ того, что ученіе, о которомъ идетъ рѣчь, дѣйствительно принадлежитъ, тѣмъ или другимъ образомъ, къ каолической истинѣ» ⁴⁾. Частнѣе: если всѣ богословы согласны между собою въ томъ, что извѣстное ученіе есть

¹⁾ Perrone, *ibid.* п. 456. Шеебенъ къ средневѣковымъ схоластикамъ присоединяетъ также и позднѣйшихъ знаменитыхъ богослововъ «последнихъ трехъ столѣтій» (*Dogmat.* п. 384).

²⁾ Scheeben, п. 387.

³⁾ Т. е. «если существуетъ всеобщее и постоянное согласіе не только въ простомъ мнѣніи, но и въ твердомъ, неизмѣнномъ убѣжденіи».

⁴⁾ *Dogmatik*, п. 390.

церковный догматъ, то этимъ съ неопровержимостію бываетъ доказано, что ученіе это дѣйствительно есть догматъ, и что отрицаніе его было бы ересью; если же богословы соглашались только въ томъ, что извѣстное ученіе не можетъ быть отвергаемо безъ вреда для каѳолической истины вообще, то этимъ доказывается, что это ученіе дѣйствительно принадлежитъ какъ-нибудь къ каѳолической истинѣ; если, наконецъ, богословы согласно заявляютъ просто только о томъ, что они считаютъ какое-нибудь ученіе за достовѣрное и достаточно доказанное, то и въ такомъ случаѣ отрицаніе этого ученія было бы дерзостью (*temeraria*) ¹⁾. Словомъ, о чемъ бы ни свидѣтельствовали схоластическіе богословы и ихъ позднѣйшіе послѣдователи. все это, по представленію новѣйшихъ ультрамонтанскихъ богослововъ, безусловно обязательно для теперешнихъ и будущихъ догматистовъ, лишь бы только свидѣтельство это было высказано у нихъ съ единодушнымъ согласіемъ ²⁾.

Заслуживаютъ вниманія и самыя основанія, приводимыя въ пользу обязательнаго значенія этого *consensus theologorum*. Такихъ основаній Шеебенъ указываетъ три. Сущность перваго изъ нихъ можно выразить слѣдующимъ образомъ: при разсужденіи объ отвлеченныхъ истинахъ весьма легко возникаютъ, обыкновенно, самыя различныя мнѣнія; если же теперь въ извѣстномъ какомъ-нибудь случаѣ такого различія нѣтъ, а на мѣсто его, напротивъ, является полное согласіе всѣхъ знаменитыхъ ученыхъ,—то это служить явнымъ дока-

*) Перроне весьма ясно высказываетъ эту мысль о безусловной обязательности согласнаго свидѣтельства схоластическихъ богослововъ въ томъ же трактатѣ, п. 457.

2) Ibid.

зательствомъ того, что общепризнанная истина имѣетъ для себя самое твердое основаніе. Это вполнѣ согласно и съ основнымъ положеніемъ Тертуліана: «quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum» ¹⁾. Второе основаніе въ пользу той-же самой мысли состоитъ въ томъ, что «согласіе богослововъ предполагаетъ и заключаетъ въ себѣ и согласіе учащей церкви»,—по положенію бл. Августина: «error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, quae non defenditur, opprimitur» ²⁾. И это тѣмъ болѣе приложимо къ средневѣковымъ богословамъ, что сама церковь въ особенности почтила богословскія школы среднихъ вѣковъ не меньшею рекомендаціею, чѣмъ какою удостоились и св. отцы. Наконецъ, третье и самое главное основаніе заключается въ слѣдующемъ: «хотя богословы и не имѣютъ прямого обѣтованія Св. Духа, однако, приличествующее учащей и слушающей церкви соприсутствіе Св. Духа требуетъ, чтобы Онъ предохранялъ отъ заблужденія и всю совокупность богослововъ, потому что, въ противномъ случаѣ, слушающая церковь, которая слѣдуетъ за ними и довѣряется имъ, и вмѣстѣ Церковь учащая, члены которой выходятъ изъ ихъ школъ, были бы введены въ заблужденіе» ³⁾.

Итакъ, постоянное согласное свидѣтельство всѣхъ средне-

¹⁾ Т. е.: «что оказывается у многихъ совершенно одинаковымъ, то не есть слѣдствіе заблужденія, но слѣдствіе преданія».

²⁾ Т. е.: «заблужденіе, противъ котораго не возстаютъ, (черезъ это самое) одобряется, и истина, которой не защищаютъ, (черезъ это же самое) опровергается».

³⁾ Scheeben, Dogmatik, p. 391. Замѣчательно, что самъ Перроне, который во обще очень изобрѣтателенъ на доказательства, не могъ додуматься до такого сильнаго основанія въ пользу обязательности согласнаго свидѣтельства богослововъ и удовольствовался только первымъ изъ всѣхъ перечисленныхъ у Шеебена основаній. Op. cit. p. 457.

вѣковыхъ и позднѣйшихъ богослововъ относительно какого-нибудь догматическаго ученія служить непогрѣшительнымъ и общеобязательнымъ выраженіемъ непреложной истины.

Мы опускаемъ здѣсь разсужденія ультрамонтанскихъ богослововъ относительно большей или меньшей авторитетности отдѣльныхъ схоластическихъ богослововъ, порождающей въ соотвѣтственной степени нравственную увѣренность въ истиннѣ ихъ ученія; опускаемъ также и разсужденія ихъ о той области, на которую простирается авторитетъ этихъ богослововъ, а также и о необходимости различать въ ихъ сочиненіяхъ объектъ вѣры отъ мотива или способа доказательства его; со всѣмъ этимъ мы познакомились уже при изложеніи ихъ взгляда на сочиненія св. отцовъ; чего же нибудь новаго и особеннаго, сравнительно съ тѣмъ, что было сказано ими относительно этихъ послѣднихъ, мы не находимъ у нихъ въ настоящемъ случаѣ. Но мы желали бы здѣсь обратить вниманіе еще на одно обстоятельство. Богословы либеральные совсѣмъ не упоминаютъ о какомъ-нибудь особенномъ значеніи схоластическихъ и позднѣйшихъ богослововъ, какъ носителей и проводниковъ апостольскаго преданія. И есть даже основанія думать, что они положительно отвергаютъ подобную мысль. Такъ, напр., Кунъ старается провести и обосновать то положеніе, что доказательство изъ преданія въ догматикѣ имѣетъ ту цѣль, чтобы «путемъ историческаго изслѣдованія, филологическаго и критическаго разсмотрѣнія извѣстной литературы твердо установить, во что вѣровали апостольскіе мужи (Apostoliker), непосредственно примыкающіе къ Апостоламъ, во что, далѣе, вѣровали слѣдовавшіе за ними отцы церкви, (вѣровали) какъ въ христіанскую истину, что провозвѣщали они какъ апостольское ученіе, и какъ они на основаніи этой вѣры и этого ученія, изъясняли

Священное Писаніе» ¹⁾. Поэтому, по мнѣнію Куна, догматистъ можетъ считать свою задачу въ отношеніи къ преданію вполне оконченною только тогда, когда онъ докажетъ указаннымъ путемъ, что «то же самое, во что и теперь вѣрують и учать въ церкви, по существенному своему содержанию—составляло предметъ вѣры и ученія отъ самыхъ апостольскихъ временъ» ²⁾. А если такъ, то само собою понятно уже, какъ этотъ богословъ долженъ относиться къ сочиненіямъ средневѣковыхъ и позднѣйшихъ богослововъ; нѣтъ сомнѣнія, что для доказательства апостольскаго происхожденія того или другого ученія онъ отнюдь не обратится къ сочиненіямъ этихъ авторовъ, удаленныхъ отъ апостоловъ весьма большимъ разстояніемъ десяти и болѣе столѣтій, но довѣрится только наиболѣе древнимъ памятникамъ общецерковной вѣры ³⁾. Шеебену извѣстенъ этотъ взглядъ «либеральныхъ богослововъ», осмѣлившихся отвергать «*auctoritas theologorum scholasticorum*» —но онъ видитъ въ этомъ непониманіе и искаженіе самой сущности церковнаго преданія. Вотъ собственныя слова его по этому поводу: «говорили» ⁴⁾, что доказывать преданіе должно посредствомъ свидѣтелей древнѣйшаго времени, потому что дѣло идетъ объ историческомъ фактѣ,—о томъ, что какое-нибудь ученіе передано отъ апостоловъ; но этимъ отрицается особая сущность церковнаго преданія и всегда—жизненный характеръ его» ⁵⁾. И

¹⁾ Dogmatik, Bd. 1, s. 217

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid. s. 218.

⁴⁾ Онъ разумѣетъ собственно либеральныхъ богослововъ прошлаго столѣтія; но не трудно видѣть, что слова его прямо направляются и по адресу Куна.

⁵⁾ Dogmatik, n. 385. Сущность же и отличительный характеръ церковнаго преданія Шеебенъ поставляетъ,—какъ это видно изъ его ученія о

дѣйствительно, мы видимъ на самомъ дѣлѣ, что Шеебенъ отнюдь не ставитъ для догматиста такой трудной задачи въ отношеніи къ преданію, какую поставилъ ему Кунъ. Онъ вовсе не требуетъ, чтобы догматистъ постарался доказать абсолютную, т. е. апостольскую, древность какой-либо истины, дошедшей до насъ по преданію; съ его точки зрѣнія, это было бы даже излишне; тѣмъ болѣе, ужъ положительно *мало* было бы (*es wäre thöricht*) ожидать отъ богословской науки во *всѣхъ* догматическихъ ученіяхъ прямого указанія на весь ходъ развитія преданія. Напротивъ, для догматиста вполне достаточно, если онъ докажетъ древность истины только относительную ¹⁾; а въ этомъ-то послѣднемъ случаѣ, конечно, схоластическіе богословы могутъ оказать ему весьма существенную услугу ²⁾.

К) Не послѣднее мѣсто въ ряду всѣхъ проводниковъ божественнаго Преданія занимаютъ у новѣйшихъ ультрамонтан-

законахъ развитія преданія,—въ самомъ тѣсномъ сѣпленіи однихъ истинъ съ другими, каковое сѣпленіе имѣетъ, по нему, троякій видъ,—именно: «*fides minorum (veritatum)* заключается въ *fides majorum (veritatum)*, *fides posterorum*—въ *fides majorum* (т. е. *antecessorum*), *fides minorum (membrorum ecclesiae)*—въ *fides majorum (membrorum ecclesiae)*»—п. 315. Прим. 1. Это значитъ, что, если древняя церковь вѣровала въ какую-нибудь извѣстную истину, изъ которой церковь позднѣйшая вывела другую, то эта послѣдняя уже заключалась въ той истинѣ, и слѣд., древняя церковь вѣровала, въ сущности, и въ новѣйшую истину. Точно также, вѣра потомковъ всегда заключалась уже въ вѣрѣ предковъ, и вѣра низшихъ членовъ церкви заключается въ вѣрѣ членовъ высокопоставленныхъ. Очевидно, что при такихъ воззрѣніяхъ, строго говоря, и не должно было бы требовать историческихъ доказательствъ въ пользу того, что нить преданія никогда не порывалась и теперешняя вѣра церкви не отлична отъ древней вѣры ея.

¹⁾ п. 363; 370.

²⁾ Въ томъ, именно, предположеніи, что *fides posterorum* (каковы средне-вѣковые схоластики) заключается въ *fides majorum* (каковы предшественники ихъ—отцы церкви и мужи апостольскіе).

скихъ богослововъ и самые еретики, отлученные церковію ¹⁾. По словамъ Перроне, они «даютъ намъ двойное, весьма ясное, свидѣтельство объ истинной вѣрѣ и догматическомъ преданіи, и именно,—какъ въ томъ, что они удерживаютъ (изъ церковнаго ученія, отдѣляясь отъ церкви), такъ и въ томъ, что они оспариваютъ» ²⁾. Въ первомъ случаѣ они свидѣлствуютъ о преданіи положительнымъ образомъ, во-второмъ—отрицательнымъ. И, прежде всего,—во всемъ томъ, что они имѣютъ общаго съ церковію, они служатъ «неподкупными свидѣтелями о той древней вѣрѣ, которая сохранялась въ церкви, когда они сами удалились отъ нея, или же были отлучены ею»; и въ этомъ случаѣ, чѣмъ древнѣе еретики, тѣмъ достопримѣчательнѣе ихъ свидѣтельство ³⁾. Въ поясненіе и подтвержденіе этого богословъ приводитъ множество примѣровъ изъ древней церковной исторіи. Вотъ одинъ изъ нихъ: «Евіониты и Керинѳіане являются для насъ свидѣтелями о томъ, что церковь вѣровала въ истинное человѣчество Христа, потому что и сами они провозглашали, что Христосъ былъ истинный человѣкъ, даже несоединенный ни съ чѣмъ (*rigus*)» ⁴⁾. Равнымъ образомъ, еретики представляютъ замѣчательный документъ древней католической вѣры и преданія даже въ той части церковнаго ученія, на которую они нападали. Это потому,—говоритъ Перроне,—что если бы то ученіе не господствовало въ церкви въ вѣкъ каждой отдѣльной секты, то еретики никогда и не возстали бы на него,

1) Perrone, Tract. «de locis theol.» pars 11, sect. 11, cap. 11, § VIII. Scheeben, Dogmatik, 358. Heinrich, s. 88 ff. У перваго болѣе подробно; его мы и будемъ держаться теперь.

2) Ibid. n. 460.

3) n. 461.

4) Ibid.

и не были бы осуждены и отвержены церковію, какъ новаторы. Ибо кто будетъ отрицать, что церковь исповѣдывала три различныя лица въ Богѣ, когда Савелліане измыслили единое лицо въ тріеменномъ Богѣ? или,—что она вѣровала въ божественность Слова, когда Аріане безразсудно говорили, что это божественное Слово сотворено?»¹⁾ Ко всему этому Перроне прибавляетъ, что даже «изъ того самаго основанія, на которомъ древніе еретики возставали противъ какой-либо католической истины, и изъ тѣхъ трудностей, которыя они стремились разрѣшить, можно уразумѣть истинное ученіе церкви и догматическое истолкованіе писаній, а также и тотъ традиціонный образъ мыслей, который нѣкогда такъ же процвѣталъ въ церкви, какъ и теперь процвѣтаетъ»²⁾. Вотъ и примѣръ въ доказательство этого: «когда Тертуліанъ, сдѣлавшись уже монтанистомъ, возсталъ противъ индульгенцій, которыя давались епископами по ходатайству мучениковъ, и настаивалъ на дѣйстви одного Христова удовлетворенія съ цѣлію исключить удовлетвореніе мучениковъ,—то не даетъ ли онъ ясное свидѣтельство относительно того образа мыслей и того ученія католической церкви, котораго держалась она касательно этихъ членовъ въ третьемъ вѣкѣ?»³⁾.

Такъ смотрятъ на древнихъ еретиковъ богословы ультрамонтанскіе; напротивъ, у другихъ католическихъ богослововъ (напр., у Куна, Клее) еретики отнюдь не поставляются въ числѣ носителей божественнаго Преданія.

Л) Наконецъ, скажемъ нѣсколько словъ и вообще о сочине-

¹⁾ п. 462. Здѣсь же приводится не мало и другихъ подобныхъ примѣровъ.

²⁾ п. 463.

³⁾ Ibid. При этомъ богословъ съ восторгомъ замѣчаетъ, что и самъ Кальвинъ не представилъ въ опроверженіе индульгенцій ничего новаго, сравнительно съ тѣмъ, что высказывалъ уже Тертуліанъ.—Not. 2.

ніяхъ, касающихся церковной исторіи, въ которыхъ точно также ультрамонтанскіе богословы находятъ непререкаемыя свидѣтельства относительно догматическаго преданія церкви ¹⁾. Перроне утверждаетъ, какъ несомнѣнную истину, что «исторія, излагающая дѣянія церкви, всего болѣе способствуетъ познанію ея вѣры и преданія» ²⁾. А такъ какъ не всѣ историки имѣютъ одинаковую важность и не всѣ одинаково слѣдуютъ истинѣ, то для богослова, желающаго пользоваться ихъ трудами, «потребна большая проницательность и критическое искусство» ³⁾. При этомъ, Перроне указываетъ и тѣ правила, которыя догматистъ долженъ имѣть въ виду, если хочетъ съ успѣхомъ пользоваться учеными историческими изслѣдованіями. Вотъ эти правила, заимствованныя имъ у Кануса: 1) «Кромѣ священныхъ авторовъ, никакой историкъ не можетъ быть надежнымъ, т. е. способнымъ произвести твердую вѣру въ богословіи. 2) Историки уважаемые—какъ церковные, такъ и свѣтскіе—доставляютъ богослову твердый аргументъ, какъ для подтвержденія своихъ сужденій, такъ и для опроверженія ложныхъ мнѣній противниковъ. 3) Если всѣ одобренные и уважаемые историки сходятся въ одномъ и томъ же дѣяніи, то отъ ихъ авторитета заимствуется надежный аргументъ, такъ что догматы богословія утверждаются даже на весьма прочномъ основаніи» ⁴⁾. У другихъ католическихъ богослововъ (Кунъ, Клее) мы рѣшительно не встрѣчаемъ даже и намека на то, будто бы изъ позднѣйшихъ ученыхъ истори-

¹⁾ п. 469.

²⁾ Perrone, *ibid.* § 9; у Шеибена краткое замѣчаніе объ этомъ—п. 358; у Гейнриха, стр. 92 и сл.

³⁾ *Ibid.* п. 465

⁴⁾ п. 466.

ческихъ изслѣдованій можно заимствовать доказательства въ пользу догматическихъ, апостолами преданныхъ, истинъ.

М) Намъ остается теперь показать, какое значеніе приписываютъ новѣйшіе ультрамонтанскіе богословы различнымъ археологическимъ памятникамъ, какъ документамъ древне-церковнаго преданія ¹⁾. Говоря вообще, всѣмъ этимъ памятникамъ приписывается чрезвычайно важное значеніе. Перроне, напр., прямо заявляетъ о нихъ, что, «восходя къ самому началу христіанской религіи, они представляютъ величайшую силу убѣдительности, такъ что многіе, которыхъ нельзя было тронуть писаніями св. отцовъ, или декретами соборовъ и другими аргументами этого рода, признали истину, побѣжденные, наконецъ, этими древнѣйшими памятниками, и, отвергнувъ заблужденія, возвратились въ лоно католической церкви» ²⁾.

Скажемъ вкратцѣ о нѣкоторыхъ изъ нихъ въ частности, и прежде всего—о надписяхъ.

Сохранившіяся до насъ надписи представляютъ собою, по мнѣнію Перроне, весьма ясныя свидѣтельства относительно церковнаго преданія самыхъ древнихъ временъ; и онѣ тѣмъ драгоцѣннѣе для современнаго догматиста, что отъ первыхъ вѣковъ существованія церкви до насъ дошло лишь весьма немного отеческихъ писаній. Изъ нихъ можно заимствовать самыя неопровержимыя доказательства въ пользу многихъ догматическихъ истинъ, въ особенности—васательно единства существа и тринности лицъ въ Божествѣ, относительно

¹⁾ Подъ этими памятниками у Перроне разумѣются «надписи, монеты, печати, лампы, стекла, живописныя и скульптурныя изображенія, мозаическія прозведенія, саркофаги, усыпальницы (катакомбы), священныя зданія, и пр. т. под. *Op. cit.* п. 470, 475. Срав. почти то же самое у Шеебена, п. 356 и 358; у Гейриха, стр. 81 и сл.

²⁾ *Ibid.* п. 470.

тайнствъ—Крещенія, Миропомазанія (confirmatio), Евхаристіи, относительно призыванія и почитанія святыхъ и проч. Напр., что касается Крещенія младенцевъ, то,—по словамъ Перронне, — «имѣется почти безчисленное множество камней, на которыхъ говорится о младенцахъ, только-что омоченныхъ и названныхъ *fideles* и *neophyti*. Такъ, у Викторія дѣвочка девяти мѣсяцевъ называется *Tecla fidelis*; равнымъ образомъ, Викторъ LXXX дней называется у Болдетта *Neophytus*» ¹⁾.

А вотъ и тѣ правила, которымъ долженъ слѣдовать догматистъ, чтобы извлечь по возможности большую пользу изъ употребленія древнихъ надписей,— 1) Должно установить древность тѣхъ камней, свидѣтельство которыхъ приводится; 2) прежде чѣмъ заносить надписи въ богословскій трактатъ, ихъ должно прочитать какъ-можно точнѣе; 3) въ особенности должно стараться, чтобы понять надписи въ правильномъ и истинномъ смыслѣ; 4) должно остерегаться, чтобы не принять какія-нибудь фразы въ превратномъ смыслѣ; 5) чтобы вывести изъ надписей твердое доказательство, для этого полезно будетъ сносить одну надпись съ другою; 6) должно сносить надписи съ другими, наиболѣе достовѣрными памятниками того же вѣка; 7) наконецъ, должно принимать въ соображеніе не только надписи, но и украшенія ихъ, и изъ этихъ послѣднихъ должно заключать о смыслѣ первыхъ, или же выводить новый аргументъ» ²⁾.

Точно также и изъ остальныхъ памятниковъ христіанской древности «можно добыть,—по мнѣнію того же богослова,— весьма много свидѣтельствъ касательно древняго преданія

¹⁾ Ibid. п. 472, гдѣ приводится много и другихъ подобныхъ примѣровъ, подтверждающихъ различныя догматическія истины (Victorius et Boldettus—извѣстные собиратели древнихъ памятниковъ—п. 475).

²⁾ п. 473.

христіанъ» ¹⁾. И, прежде всего,—изъ нихъ мы узнаемъ, что «въ церкви была упрочена верховная власть Петра»; ~~это~~ ^и же опровергается и «парадоксъ о двоякой главѣ (de bicipite capite) церкви—Петрѣ и Павлѣ» ²⁾. Вотъ и фактическое подтвержденіе всего этого. «Въ флорентинскомъ музеѣ сохраняется бронзовая лампа (aeneae lucerna), на которой изображена лодка, представляющая собою употребительный у древнихъ христіанъ символъ церкви; на кормѣ ея сидитъ Петръ и держитъ руль, между тѣмъ какъ на передней части ея стоитъ Павелъ въ положеніи говорящаго оратора,—³⁾ тѣмъ, очевидно, одинъ только Петръ обозначается, какъ верховный правитель церкви, въ рукахъ котораго находится управленіе ея» ⁴⁾. Любопытенъ также другой подобный примѣръ, любопытенъ не столько самъ по себѣ, сколько по тому выводу, который дѣлается на основаніи его у католическихъ догматистовъ.—На стеклянномъ обломѣ изображены оба Апостола, Петръ и Павелъ. Павелъ представляется съ открытыми устами и говорящимъ предъ собраніемъ, Петръ же раскрываетъ три пальца правой руки, по обычаю епископа, молящагося о благополучіи на-

¹⁾ п. 475.

²⁾ Ibid

³⁾ Букальво: «съ такими жестами, съ такими устами, съ какими долженъ быть изображенъ ораторъ, произносящій рѣчь».—«eo gestu, illo ore, quo verba faciens orator sit exprimendus».

⁴⁾ Ibid. Здѣсь Перроне приводитъ въ примѣчаніи слова Маффейя объ этой же лампѣ, который, между прочимъ, съ восторгомъ восклицаетъ, что «этотъ памятникъ краснорѣчивѣе самыхъ книгъ». (Подлинныя слова этого итальянскаго автора Перроне передаетъ по-латыни въ концѣ своей книги,—стр. 589).—Другой ученый, Гвадагній, цитуемый здѣсь же у Перроне, слишкомъ чистосердечно заявляетъ по поводу той же самой лампы, что «въ пользу правъ Римскаго Первосвященника нельзя представить ничего болѣе вѣскаго (ponderosius), чѣмъ этотъ памятникъ». Нельзя не поблагодарить за столь откровенное признаніе....

рода. «Этимъ,—заключаетъ Перроне,—изображается, конечно, верховная власть Петра и надъ Павломъ, и надъ всѣмъ Господнимъ стадомъ» ¹⁾.

Не будемъ приводить множества другихъ примѣровъ, посредствомъ которыхъ Перроне хочетъ наглядно научить католическихъ догматистовъ извлекать изъ различныхъ останковъ христіанской древности «сильнѣйшія доказательства» въ пользу догматовъ своей церкви. Скажемъ только, что, рассматривая всѣ, вообще, памятники этого рода, «какъ восполненіе недостатка книгъ, которыхъ отцы, тѣснимые преслѣдованіями язычниковъ, не могли даже обнародовать, или которыя похитило у насъ всепожирающее время» ²⁾, Перроне видитъ въ нихъ наилучшее средство для доказательства того, что «церковь (католическая) ни въ какомъ членѣ вѣры не сдѣлала нововведенія, инославные же совершенно отступили отъ древняго ученія» ³⁾.

Что касается католическихъ богослововъ болѣе либеральнаго направленія, то у нихъ совсѣмъ не упоминается объ описанныхъ археологическихъ памятникахъ, какъ о документахъ божественнаго Преданія.

Рассматривая ученіе католическихъ богослововъ ультрамонтанскаго направленія о Свящ. Писаніи, мы имѣли уже случай говорить о явномъ стремленіи ихъ, съ одной сто-

1) Ibid.—Оставалось только добавить: вотъ самое неопровержимое доказательство изъ божественнаго Преданія въ пользу того, что догматъ о главенствѣ Римскаго Первосвященника признавался Церковію еще въ первые вѣка!

2) п. 471.

3) п. 478.

роны, расширить первоисточники христіанскаго вѣроученія, съ другой—придать имъ условный характеръ и значеніе, поставивъ ихъ въ полную зависимость отъ верховной іерархической власти. Приступая, затѣмъ, къ изложенію ученія этихъ богослововъ о Св. Преданіи, и въ частности—о тѣхъ посредствахъ или проводникахъ, благодаря которымъ оно дошло до насъ, мы замѣтили предварительно, что и здѣсь мы встрѣтимся съ тѣмъ же самымъ стремленіемъ. Теперь, изложивъ это самое ученіе, мы осмѣливаемся думать, что приобрѣли новое и рѣшительное доказательство въ пользу своихъ словъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ иначе,—если только не стремленіемъ расширить первоисточники вѣроученія,—можно объяснить тотъ замѣчательный фактъ, что новѣйшіе ультрамонтанскіе богословы находятъ теперь непогрѣшительную богопреданную истину даже тамъ, гдѣ не думали искать ея не только болѣе либеральные богословы, но и богословы ультрамонтанскіе же, только писавшіе свои трактаты «de locis theologicis»¹⁾ нѣсколькими годами ранѣе?

И это стремленіе ультрамонтанскихъ богослововъ представляется намъ явленіемъ вполне естественнымъ, если даже не необходимымъ. Признавъ за догматъ непогрѣшимость папы, эти богословы не могутъ уже быть увѣрены въ томъ, что когда-нибудь будетъ положенъ предѣлъ появленію новыхъ догматическихъ истинъ,—истинъ, которыхъ прежде никто не находилъ ни въ Св. Писаніи, ни въ общепризнанныхъ документахъ божественнаго Преданія. Между тѣмъ, на догматистѣ лежитъ прямая обязанность оправдать всѣ эти, вновь появляющіяся, догматическія истины свидѣтельствами Св. Писа-

1) Т. е. о такихъ мѣстахъ, въ которыхъ сохраняется христіанское вѣроученіе.

нія и Св. Преданія. А такъ какъ въ этихъ послѣднихъ (если принимать ихъ въ томъ же видѣ, въ какомъ они принимались до появленія новыхъ истинъ) не всегда бываетъ возможно подыскать требуемыя доказательства,—то богословъ, естественно, находитъ себя вынужденнымъ расширить ихъ объемъ. И вотъ, въ одномъ и томъ же мѣстѣ Св. Писанія оказывается уже не одгч только смыслъ, а одновременно нѣсколько буквальныхъ и духовныхъ смысловъ, даже очень различныхъ между собою.—То же самое и съ Свящ. Преданіемъ. Въ числѣ документовъ, заключающихъ въ себѣ догматическое преданіе вселенской Церкви, наряду съ опредѣленіями вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, оказываются теперь и постановленія римскихъ конгрегацій;—рядомъ съ писаніями св. отцовъ теперь поставляются и ученія произведенія знаменитыхъ схоластиковъ и другихъ позднѣйшихъ богослововъ. При этомъ, какъ тѣмъ, такъ и другимъ одинаково приписывается сверхъ-естественный даръ непогрѣшимости. Равнымъ образомъ, къ числу же свидѣтелей о Божественномъ Преданіи теперь относятся и всѣ, вообще, ученые историки, даже еретики. И здѣсь совершенно не принимается во вниманіе та очевидная истина, что ссылаться на воззрѣнія еретиковъ въ доказательство такого или иного ученія церкви возможно только въ томъ случаѣ, когда уже, помимо еретическихъ сочиненій, бываетъ извѣстно изъ другихъ, болѣе достовѣрныхъ, источниковъ, какъ именно относилась церковь къ тѣмъ или другимъ положеніямъ ихъ. Сюда же принадлежатъ, наконецъ, и римскія катакомбы съ своими скульптурными и живописными изображеніями и прочими вещественными памятниками христіанской древности,—причемъ эти послѣдніе нерѣдко оказываются «краснорѣчивѣе самыхъ книгъ» (быть можетъ, даже и священныхъ ?!).

Теперь понятно, что какой бы неслыханный догмат ни появился въ римской церкви, — богословъ-ультрамонтанинъ едва ли уже затруднится подыскать для него великое множество основанийъ въ различныхъ смыслахъ Св. Писанія и въ безчисленныхъ документахъ божественнаго Преданія. Только нужно ли говорить здѣсь о томъ, какой безграничный просторъ дается при этомъ субъективному произволу въ дѣлѣ истолкованія Свящ. Писанія и разъясненія смысла различныхъ документовъ Преданія? Мы видѣли, какъ Шеобенъ изъясняетъ извѣстныя слова книги Притчей о вѣчной Премудрости, съ цѣлю извлечь отсюда нѣкій *sensus consequens* для обоснованія догмата о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. Мы видѣли также и у Перроне, какъ католическіе богословы, жаркіе поборники папскаго главенства, изъясняютъ въ пользу этого догмата изображеніе первоверховныхъ Апостоловъ на лодкѣ. И удивительное явленіе! Богословы, извлекающіе изъ одного и того же мѣста Свящ. Писанія множество самыхъ различныхъ смысловъ, какъ-будто бы совѣмъ и не замѣчаютъ того, что и указанное изображеніе также можетъ имѣть ~~нѣкоторый~~ другой смыслъ, даже прямо противоположный тому, какой оно получило въ ихъ комментаріѣ. Въ самомъ дѣлѣ, — что препятствуетъ истолковать это изображеніе, напр., слѣдующимъ образомъ: «Апостоль Павелъ представленъ въ положеніи говорящаго, — слѣдовательно, ему преимущественно приписывается право учить народъ и дѣлать необходимыя распоряженія касательно хода и направленія лодки, иначе — церковной жизни; Апостоль Петръ изображенъ сидящимъ на кормѣ и держащимъ руль, — слѣдовательно, ему приписана низшая и даже служебная роль съ отношеніи къ Ап. Павлу, такъ что онъ относится къ погѣднему, — если позволительно такъ выразиться, — какъ про-

стой ~~доцманъ къ капитану судна~~. Само собою разумѣется, мы вовсе не хотимъ выдавать это толкованіе упомянутаго изображенія за единственно вѣрное; очень можетъ быть, что возможны и другія, болѣе правильныя, объясненія его: мы хотимъ только указать, какъ много субъективизма и личнаго произвола допускають ультрамонтанскіе богословы въ дѣлѣ объясненія смысла и значенія различныхъ документовъ Св. Преданія. Субъективизмъ—очевидно—нисколько не лучше протестантскаго, съ тѣмъ только различіемъ, что у протестантовъ онъ составляетъ общее достояніе всѣхъ безъ различія, у католиковъ же онъ предоставленъ первѣ всего учащей церкви (собств.—напѣ), а затѣмъ партіи ультрамонтанскихъ богослововъ, которые могутъ фантазировать совершенно безнаказанно, тогда какъ свободной мысли другихъ богослововъ постоянно грозитъ index... Наконецъ, предположимъ даже, что приведенное ранѣе ультрамонтанское толкованіе этого изображенія совершенно вѣрно. Допустимъ, что художникъ, авторъ изображенія, дѣйствительно хотѣлъ выразить въ этомъ произведеніи своемъ идею верховнаго главенства Ап. Петра (слѣдовательно — и его преемниковъ — римскихъ первосвященниковъ) въ церкви; допустимъ даже, что при этомъ художникъ явился выразителемъ не своего только субъективнаго и личнаго убѣжденія, а убѣжденія цѣлой римской церкви, въ которой онъ принадлежалъ. Спрашивается: можно ли и въ такомъ случаѣ смотрѣть на этотъ памятникъ, какъ на выраженіе вѣрованія и образа мыслей всей древне-вселенской Церкви? Отнюдь еще нѣтъ. Въ немъ можно видѣть выраженіе образа мыслей одной только римской мѣстной церкви, но не болѣе. Можетъ, конечно, статься, что въ этой частной церкви еще въ глубокой древности зародилась горделивая мысль о какомъ-то исключительномъ

верховномъ положеніи ея епископовъ въ отношеніи ко всей вселенской церкви. Но что изъ этого? Можно ли на этомъ основаніи заключать, что таково было и истинное вѣрованіе и убѣжденіе всей вообще христіанской церкви?—Ни въ какомъ случаѣ. Думать такъ—значило бы возвышать частное преданіе мѣстной церкви надъ общимъ преданіемъ всего христіанскаго міра ¹⁾.

А если такъ, то откровенное заявленіе, что «въ пользу правъ римскаго первосвященника нельзя представить ничего болѣе вѣскаго, чѣмъ упомянутый памятникъ»,—это заявленіе представляется уже не подтвержденіемъ и оправданіемъ, но ~~самымъ лучшимъ опроверженіемъ~~ римскаго догмата.

Итакъ, произвольный субъективизмъ въ толкованіи Св. Писанія и Преданія и возвышеніе частнаго преданія мѣстной церкви надъ преданіемъ обще-церковнымъ,—вотъ печальные результаты отмѣченнаго стремленія ультрамонтанскихъ богослововъ, стремленія—какъ можно болѣе расширить первоисточники христіанскаго вѣроученія.

Но этого мало. Безъ сомнѣнія, изъ того же самаго стремленія проистекаетъ и то положеніе новѣйшихъ ультрамонтанскихъ богослововъ, что отцы церкви имѣютъ полный и непреложный авторитетъ не только какъ свидѣтели о древне-церковной вѣрѣ, но и какъ учителя, изъясняющіе и развивающіе религіозную истину. Говоря такимъ образомъ, богословы забываютъ ту несомнѣнную истину, что отцы церкви несравненно достовѣрнѣе тамъ, гдѣ они просто констати-

1) Впрочемъ, такое возвышеніе частнаго преданія римской церкви надъ преданіемъ всей, вообще, христіанской Церкви не представляетъ для новѣйшихъ ультрамонтанскихъ богослововъ ничего нелѣпаго,—и мы видѣли уже, что Шеебенъ и Гейнрихъ прямо и безъ всякихъ обиняковъ называютъ ~~преданіе римской церкви~~ «нормальнымъ преданіемъ для всей остальной церкви».

руютъ, какъ фактъ, что церковь принимаетъ какъ догматъ, и что она отвергаетъ какъ ересь,—нежели тамъ, гдѣ они предлагаютъ подробное и философское раскрытіе самого содержанія догмата. Въ первомъ случаѣ они говорятъ во имя авторитета преданія и представляютъ намъ преданное ученіе церкви въ самомъ строгомъ смыслѣ, безъ примѣси своихъ субъективныхъ воззрѣній,—тогда какъ, описывая и раскрывая самое содержаніе догмата, они нерѣдко примѣшиваютъ къ этому и свое личное умозрѣніе, то выводя догматъ изъ богословской или философской системы, то указывая его мѣсто въ этой системѣ и обосновывая его въ ней. Само собою понятно уже, что въ этомъ послѣднемъ случаѣ вовсе нельзя смотрѣть на всякое слово св. отцовъ, какъ на непреложную богопреданную истину. Но этого-то и не хотятъ принять во вниманіе ультрамонтанскіе богословы, безотчетно увлекшіеся указаннымъ своимъ стремленіемъ.

Впрочемъ, не будемъ вдаваться въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ тѣхъ ошибочныхъ воззрѣній ультрамонтанскихъ богослововъ, которыя, по нашему мнѣнію, явились у нихъ, какъ неизбежные результаты того же самаго стремленія. Такое разсмотрѣніе повело-бы насъ слишкомъ далеко. Поэтому, обратимъ вниманіе еще только на одинъ знаменательный фактъ. Оказывается, что, по воззрѣнію богослововъ ультрамонтанскаго направленія, божественное преданіе одинаково можно заимствовать, какъ изъ подлинныхъ историческихъ документовъ, такъ и изъ документовъ не подлинныхъ и даже завѣдомо подложныхъ. Вотъ какъ разсуждаетъ по этому поводу, напр., самъ Шеебенъ: «подлинность документовъ ¹⁾»,—говоритъ

¹⁾ Подлинность (Authentic) здѣсь понимается какъ подлинность «церковная», т. е. въ смыслѣ истинности содержанія документа, согласнаго съ ученіемъ Церкви.

онъ,— не зависить безусловно отъ того, что они подлинны въ историческомъ смыслѣ, т. е. дѣйствительно происходятъ отъ тѣхъ авторовъ, подъ именемъ которыхъ они являются; коль скоро они бывають приняты въ церкви съ такимъ достоинствомъ, которое соотвѣтствуетъ ихъ мнимому происхожденію, то и дѣйствительно имъ принадлежитъ это достоинство; и если они, сообразно съ мнимымъ своимъ происхожденіемъ, выказываютъ притязаніе на абсолютное достоинство (какъ, напр., догматическія декреталіи папъ), то это достоинство принадлежитъ имъ и въ дѣйствительности» ¹⁾. Основаніе для этого богословъ находитъ въ дѣятельности Св. Духа, «Который никогда не допуститъ, чтобы церковь приняла въ указанномъ значеніи какой-нибудь матеріально (т. е. по содержанию) ложный документъ» ²⁾. Разсматривая, затѣмъ, съ этой точки зрѣнія извѣстныя «Јеисидоровскія декреталіи» и вполне признавая ихъ за выдумку (Erdichtung), нашъ богословъ рѣшительно утверждаетъ, что нѣтъ никакого ущерба для истины, если построить на этихъ декреталіяхъ «историческій аргументъ въ пользу преданія первыхъ столѣтій» ³⁾. Спрашивается теперь: какой же критерій имѣется у богослова для того, чтобы безошибочно распознать,—содержитъ ли извѣстный подложный документъ истинное, древне-церковное ученіе, или же ученіе ложное, вновь измышленное? Отвѣтъ на это въ общихъ чертахъ уже извѣстенъ. При опредѣленіи истинности содержанія того или другого историческаго документа, должно руководствоваться вовсе не сравненіемъ этого содержанія съ ученіемъ Св. Писанія, равно также и не

¹⁾ Dogmatik, n. 356.

²⁾ Ibid.

³⁾ n. 357.

снесеніемъ его съ другими, подлинно-достоѣрными документами божественнаго Преданія,—но единственно только голосомъ верховной іерархической власти, издающей законы для всей, вообще, церкви. Если эта власть принимаетъ какой-нибудь завѣдомо-подложный документъ за папскій догматическій декретъ, то этотъ документъ, хотя бы и не былъ таковымъ, долженъ имѣть абсолютный авторитетъ, какъ содержавшій непогрѣшительную богопреданную истину.

А отсюда со всею очевидностію открывается и другое, отмѣченное нами, стремленіе ультрамонтанскихъ богослововъ,—стремленіе поставить божественное Преданіе въ полную и непосредственную зависимость отъ верховной власти учащей церкви ¹⁾. Прекрасно и очень откровенно, нисколько не маскируясь подобно позднѣйшимъ своимъ собратіямъ, высказалъ это Перроне на первыхъ же страницахъ своего трактата «*de verbo Dei scripto et tradito*». *Ecclesiae magisterio*,—говоритъ онъ здѣсь,—*subordinata (est) Scriptura et Traditio*,—*cum ejus tantum sit tum de veris ac genuinis Scripturis earumque legitimo sensu, tum de veris divinisque traditionibus judicare...* ²⁾.

Но признавъ право судить о вселенской истинѣ исключительною принадлежностію «Христова Канцлера», ультрамонтанскіе богословы признали тѣмъ самымъ и возможность появленія въ будущемъ новыхъ документовъ Божественнаго Преданія, изъ которыхъ точно также, по мѣрѣ надобности, можно будетъ извлекать «историческіе аргументы въ пользу преданія первыхъ столѣтій» для оправданія новыхъ догматовъ, могущихъ появиться въ римской церкви.

¹⁾ Точно такъ же, какъ это было и съ Священнымъ Писаніемъ.

²⁾ Vol. IX. n. 3.

Итакъ, самыя условія церковной жизни, именно—появленіе въ римской цекви новыхъ догматовъ и возможность такого же появленія ихъ на будущее время,—вынудили приверженцевъ палской непогрѣшимости не только расширить первоисточники христіанскаго вѣроученія, но и допустить въ принципѣ возможность дальнѣйшаго ихъ расширенія.

,

О Т Д Ъ Л Ъ II.

Предметъ догматики, по воззрѣнію католическихъ богослововъ.

Разсмотрѣвъ основныя положенія католическихъ богослововъ касательно тѣхъ источниковъ, изъ которыхъ догматистъ долженъ черпать содержаніе для своей науки, мы изложимъ теперь взглядъ ихъ на это самое ~~содержаніе~~.

Ни одинъ католическій богословъ не ограничиваетъ содержанія догматики тѣми только догматами, которые точно формулированы Церковію и имѣютъ безусловно-обязательное значеніе для всѣхъ вѣрующихъ. Напротивъ, они вносятъ въ область догматики все вообще теоретическое ученіе о Богѣ, съ научною строгостію почерпаемое изъ Св. Писанія и Св. Преданія, и кромѣ того — тѣ умозаключенія, которыя, съ большимъ или меньшимъ правомъ, могутъ быть извлечены изъ формальныхъ церковныхъ догматовъ. Такъ разсуждаютъ не только либеральныя католическія богословы ¹⁾, но и богословы ультрамонтанскаго направленія ²⁾. Вотъ, что, напр. говорить о содержаніи догматики Шебенъ: «хотя непосред-

¹⁾ Напр. Klee, Dogmatik, Bd. 1. S. 280.

²⁾ Напр. Scheeben, Dogmatik, B. 1. nn. 2. 909. Heinrich, Dogmat. Theologie Bd. I, s. 27. Bd. II, s. 736.

ственное содержаніе формальнаго догмата образуетъ сущность и основу въ царствѣ божественной истины, но оно не составляетъ послѣднихъ границъ для этой истины, въ полному научному познанію которой должно стремиться догматическое богословіе; напротивъ, сюда принадлежать не только тѣ истины, которыя формально (actuell) провозглашены Церковію, но и всѣ тѣ божественныя истины, которыя ввѣрены Церкви и сохраняются ею» ¹⁾. Вслѣдствіе такого-то взгляда на предметъ догматики, тотъ же богословъ опредѣляетъ ее далѣе какъ «научное изложеніе всего теоретическаго богооткровеннаго ученія о Самомъ Богѣ и Его дѣятельности, составленное на основаніи церковнаго догмата» ²⁾.

Такимъ образомъ, даже для ультрамонтанскихъ богослововъ формальные общеобязательные догматы составляютъ только *существенное и основное*, но *вовсе не единственное и исключительное* содержаніе догматическаго богословія. Поэтому-то въ ихъ догмативахъ и можно встрѣтить разсужденія о такъ называемыхъ «свободныхъ мнѣніяхъ».

Но хотя ультрамонтанскіе богословы и признаютъ въ принципѣ умѣстность въ догмативѣ этихъ «свободныхъ» мнѣній, однако было бы слишкомъ поспѣшно заключать отсюда, что и на самомъ дѣлѣ въ ультрамонтанскихъ догмативахъ дается полная свобода частнымъ мнѣніямъ. И стѣбитъ только припомнить знакомое уже намъ усиленное стремленіе ультрамонтанскихъ богослововъ къ безграничному возвышенію іерархической власти, чтобы удержаться отъ такого поспѣшнаго заключенія. Ближайшее же разсмотрѣніе ученія этихъ богослововъ о предметѣ догматики, какъ нельзя лучше, оправдываетъ

¹⁾ Scheeben, *ibid.* n. 2.

²⁾ *Ibidem.*

такую предосторожность. Вскорѣ мы увидимъ, что Шеебенъ прямо и безъ всякихъ околичностей заявляетъ, что такъ-называемыя «свободныя» мнѣнія «не безусловно свободны» и что они «не суть простыя только мнѣнія». Даже болѣе: Шеебенъ построяетъ такую теорію развитія догмата, по которой за высшею церковною властію признается полное право возводить на степенъ безусловно-обязательныхъ догматовъ даже и такія положенія, которыя сами по себѣ суть только свободныя частныя мнѣнія богослововъ. Правда, теорія развитія догматовъ признается и богословами либеральными, напр. Куномъ. Но у нихъ она построяется на другихъ, болѣе глубокихъ, философскихъ основахъ; тогда какъ у богослововъ ультрамонтанскаго направленія она вовсе не имѣетъ такого твердаго внутренняго обоснованія, а вытекаетъ изъ постороннихъ, чисто внѣшнихъ мотивовъ, вслѣдствіе чего и приводитъ этихъ богослововъ къ внутреннимъ противорѣчіямъ.

Но войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе ученія католическихъ богослововъ о предметѣ догматики. Тогда для насъ сами собою выяснятся какъ тѣ основанія, которыми обуславливаются тѣ или другія существенныя положенія ихъ, такъ, равнымъ образомъ и всѣ тѣ слѣдствія, къ которымъ должны привести эти положенія въ примѣненіи къ догматикѣ.

Здѣсь первый вопросъ долженъ быть несомнѣнно о томъ, что именно должно разумѣть подѣ «*догматомъ*», какою смыслъ должно соединять съ этимъ словомъ. Шеебенъ различаетъ въ этомъ словѣ двоякій смыслъ, болѣе широкій и болѣе тѣсный или собственный. «Догматомъ въ широкомъ смыслѣ слова» онъ называетъ всякое вообще ученіе церкви, будетъ ли то откровенная истина, или же просто богословское ученіе, лишь бы только это ученіе преподавалось церковію явно («*черезъ praedicatio manifesta*») и въ значеніи обязательной

нормы для всеобщей вѣры ¹⁾. Такое ученіе обозначается еще общимъ названіемъ «церковнаго догмата—*dogma ecclesiasticum*». Если теперь церковь объявляетъ такое ученіе, именно, какъ *откровенную* истину, и предлагаетъ его, поэтому, какъ предметъ *божественной вѣры*, тогда оно называется «догматомъ въ тѣсномъ и строгомъ смыслѣ слова», а также «*dogma fidei*» и «*dogma divinum*» ²⁾. Въ противномъ же случаѣ, т. е. когда такое же ученіе церкви предлагается ею только какъ *богословская* истина, тогда оно называется просто «католическою истиною» или «церковнымъ ученіемъ»,—*veritas catholica, doctrina ecclesiastica* ³⁾. Но при этомъ необходимо принять во вниманіе и то различіе, которое устанавливаетъ Шеебенъ между католическими истинами. Онъ раздѣляетъ эти истины на два класса:—*veritates theologicae causaliter* и *veritates theologicae finaliter* ⁴⁾. Первые представляютъ собою «богословскія заключенія, извлеченныя изъ слова Божія при посредствѣ слова или разума человѣческаго» извлеченныя притомъ не аналитически, но синтетически, чрезъ соединеніе къ откровенной истинѣ истины разумной ⁵⁾. По изъясненію самого Шеебена, «такое извлеченіе происходитъ преимущественно посредствомъ того, что изъ одного предиката, даннаго въ Откровеніи, выводится другой предикатъ, который состоитъ въ очевидной связи съ первымъ» ⁶⁾. Вотъ при-

¹⁾ Dogmatik, I. n. 416.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibid. n. 40; 42.

⁵⁾ Ibid. n. 40. По этому-то послѣднему признаку Шеебенъ отличаетъ эти богословскія истины отъ истинъ, высказанныхъ въ Откровеніи *implicite*, хотя для тѣхъ и другихъ истинъ основаніе дано одинаково въ самомъ Откровеніи.

⁶⁾ Ibid. n. 40.

мѣръ этого: «Богъ Отецъ и Богъ Сынъ имѣютъ общую природу,—природа же есть ближайшій принципъ дѣятельности; слѣдовательно, Они имѣютъ общую дѣятельность во внѣ» ¹⁾. Это-то заключеніе и есть «*veritas theologica causaliter*». Всѣ такія богословскія истины, добытыя указаннымъ путемъ, могутъ, по мнѣнію Шеебена, сдѣлаться впослѣдствіи «догматами въ строжайшемъ смыслѣ слова» и такимъ образомъ изъ «*dogma ecclesiasticum*» превратиться въ *dogma divinum* ²⁾. И это превращеніе зависитъ единственно только отъ той формы, въ какой предлагается та или другая истина учащею Церковію: если эта послѣдняя объявитъ торжественно, что извѣстная богословская истина дѣйствительно содержится въ Откровеніи, то эта истина перестаетъ уже быть просто богословскою истинною, но становится предметомъ божественной вѣры, откровеннымъ догматомъ. Не таковы католическія истины второго класса, извѣстныя подъ названіемъ «*veritates theologicae finaliter*». Прежде всего, это такія истины, «которыя сами по себѣ удобно могутъ быть познаны и посредствомъ одного только разума, но которыя, однако, стоятъ въ тѣсномъ отношеніи къ Откровенію, соприкасаются съ нимъ и вступаютъ во взаимодѣйствіе съ нимъ» ³⁾. Служа такимъ образомъ

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ibid. п. 419; 599 ff. И дѣйствительно, во второй книгѣ своей Догматики излагая догматическое ученіе «о Божественной Троицѣ», Шеебенъ трактуетъ приведенное богословское умозаключеніе (касательно единства внѣшней дѣятельности Божескихъ Лицъ), именно, какъ откровенный догматъ въ строгомъ смыслѣ слова. Dogmatik, Bd. I, B. 2, pp. 712 f. Ср. п. 1089 f.

³⁾ Ibid. п. 42. Въ частности это отношеніе и взаимодѣйствіе богословскихъ истинъ съ Откровеніемъ опредѣляется у Шеебена тѣмъ, что 1) онѣ касаются тѣхъ же религиозныхъ или нравственныхъ предметовъ, объяснить которые должно и Откровеніе; что 2) правильное познаніе ихъ имѣетъ существенную важность для цѣлей Откровенія (для чистоты и твердости вѣры

для цѣлей Откровенія и Церкви, эти истины состоятъ въ непосредственномъ вѣдѣннн церковной власти, и отъ нея зависятъ придать имъ общеобязательное значеніе, хотя онѣ и не даны въ самомъ божественномъ Откровеніи, не даны даже и посредственно. Но это-то послѣднее обстоятельство и является причиною того, что церковная учащая власть (Lehrapostolat) не можетъ уже формально объявить такія истины за откровенное слово Божіе, не можетъ и требовать для нихъ божественной вѣры ¹⁾. А вслѣдствіе этого такія истины не могутъ сдѣлаться и догматами въ строгомъ смыслѣ слова, такъ что имъ всего болѣе приличествовало бы названіе: «*dogmata mere ecclesiastica*,—догматы чисто-церковные» ²⁾.

На основаніи представленнаго дѣленія догматовъ на догматы въ болѣе широкомъ и въ болѣе тѣсномъ или въ собственномъ смыслѣ слова можно полагать, что Шеебенъ признаетъ самымъ общимъ и существеннымъ признакомъ всякаго вообще догмата не что иное, какъ только авторитетное предложеніе его со стороны учащей Церкви, которое дѣлаетъ его обязательнымъ для всѣхъ вѣрующихъ. Такъ, мы видѣли, что благодаря такому предложенію, у него приобрѣтаютъ догматическое общеобязательное значеніе даже такія истины, которыя не только прямо не даны въ Откровеніи (explicite или implicate), но не могутъ быть выведены изъ него и путемъ

и нравственности, для спасенія душъ, для достоинства и блага Церкви); что 3) онѣ содержатъ въ себѣ тѣ элементы, посредствомъ которыхъ достигается полное и всестороннее развитіе откровенной истины и богословскихъ заключеній.

¹⁾ Ibid. n. 85.

²⁾ Ibid. n. 419. Мы сказали: «приличествовало бы»,—потому что на самомъ дѣлѣ, по словамъ Шеебена, и эти чисто-церковные догматы обозначаются въ обыкновенномъ словоупотребленіи, какъ «догматы въ собственномъ смыслѣ» (ibidem).

синтетических умозаключений. Трудно поэтому понять, каким образом Шеебенъ находить возможнымъ, съ своей точки зрѣнія, признать за догматы нѣкоторыя истины даже и въ томъ случаѣ, если онѣ не получили отъ учащей Церкви этого формальнаго и безусловнаго утвержденія, лишь бы только онѣ были даны непосредственно въ Божественномъ Откровеніи. Такія именно богооткровенныя истины, которымъ не достаетъ церковнаго утвержденія, онъ называетъ, «догматами *чисто-божественными*», — «*dogmata mere divina*»; ¹⁾ а такъ какъ сами по себѣ эти истины вполне способны къ тому, чтобы получить со временемъ формальное церковное утвержденіе и сдѣлаться догматами въ собственномъ смыслѣ слова, то имъ усвоается поэтому другое техническое названіе: «*dogmata quoad se*» или «*dogmata materialia*» ²⁾. Но будучи по своей сущности способными къ церковному утвержденію, эти «чисто-божественные» догматы должны, по теоріи Шеебена, пройти извѣстную стадію *развитія*, чтобы дѣйствительно получить его. Только при такомъ условіи они становятся догматами «*quoad nos*» или догматами «*формальными*» ³⁾. Равнымъ образомъ, только въ этой послѣдней формѣ они пріобрѣтаютъ и общеобязательное значеніе для всѣхъ членовъ церкви, тогда какъ, оставаясь догматами «чисто-божественными», они всегда безнаказанно могутъ подвергаться сомнѣнію или даже положительному отрицанію со стороны большей или меньшей части церкви ⁴⁾. Если теперь сравнить между собою догматы,

1) Ibidem.

2) Ibid. Срав. п. 423, у Гейнриха они называются еще «*dogmata de fide definitiva*» (Vd. II, s. 635).

3) Ibid. п. 419, 423. Срав. то же у Гейнриха (Vd. II, s. 635), который называетъ ихъ еще «*dogmata de fide definita*».

4) Ibid. п. 454. Такъ, именно, по признанію самого Шеебена, было съ ученіемъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи и о непогрѣшимости папы.

«чисто-божественные» и догматы «чисто—церковные» съ этой именно стороны,—со стороны ихъ обязательности, то преимущество всегда остается за послѣдними. «Чисто церковные», догматы, которые въ сущности своей представляютъ не что иное, какъ только истины, добытыя посредствомъ человѣческаго разума, но которыя были признаны и провозглашены церковною властію, какъ необходимыя для чистоты вѣры и нравственности,—такіе догматы обязательны рѣшительно для всѣхъ и за отрицаніе ихъ грозитъ цензура и даже анаеема. Напротивъ, догматы «чисто-божественные», т. е. истины вѣры, непосредственно данныя въ Божественномъ Откровеніи, но пока еще не имѣющія за себя авторитетнаго голоса церковной власти, всегда могутъ сознательно отрицаться, большею или меньшею частію, церкви безъ опасенія церковнаго наказанія ¹⁾. Въ виду всего этого, не естественнѣе ли было бы отнести всѣ такъ-называемые «чисто-божественные» или «матеріальные» догматы въ разрядъ простыхъ частныхъ мнѣній, чѣмъ называть догматами такія истины, которыя каждый свободно можетъ отвергать или принимать, смотря по своему личному расположенію?..

И вотъ, въ развитіи такихъ-то «матеріальныхъ» догматовъ, точнѣе же—простыхъ частныхъ мнѣній, до степени формаль-

И дѣйствительно, что касается, напр., ученія о палской непогрѣшимости, то еще не такъ давно Клее со всею рѣшительностію утверждалъ, что оно отнюдь не имѣетъ догматическаго достоинства (*keine dogmatische Qualität*), но что оно высказывается «многими только какъ мнѣніе, весьма достойное уваженія». (*Dogm. Bd. I, s. 210, 219*). И не смотря на такое рѣшительное отрицаніе *божественнаго* (разумѣется, съ точки зрѣнія ультрамонтанъ) *догмата*, догматика Клее не подверглась никакой цензурѣ.

1) Такимъ образомъ, ультрамонтанскіе богословы договорились, наконецъ, до явлага возвышенія авторитета церковной власти надъ авторитетомъ Самого Бога;—слово канцлера Христова получило высшую власть и авторитетъ сравнительно съ властію и авторитетомъ Слова Божія...

ныхъ и общеобязательныхъ догматовъ заключается, по Шеебену, одна изъ формъ церковнаго развитія догматовъ ¹⁾. Это развитіе происходитъ приблизительно такимъ образомъ: при помощи «тщательной рефлексіи», при помощи строго логическихъ «богословскихъ заключеній» снова вызываются на поверхность церковнаго сознанія тѣ догматическія истины, которыя были ввѣрены церкви Богомъ для храненія, но которыя такъ помрачились въ ея сознаніи, что болѣе уже не составляли предмета обще-церковной вѣры и даже положительно отрицались одною частію церкви, не будучи предметомъ твердаго убѣжденія и для остальныхъ ея членовъ ²⁾. Ближайшее дѣятельное участіе въ такомъ воспроизведеніи исчезнувшихъ изъ церковнаго сознанія догматическихъ истинъ принимаетъ обыкновенно высшая корпорація учащей церкви (Lehrkörper) съ своими вспомогательными органами (Hilfsorgane) ³⁾, подъ которыми должно разумѣть отчасти низшихъ членовъ учащей церкви—пресвитеровъ и діаконовъ, отчасти различныхъ ученыхъ корпорацій, состоящія подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ епископовъ, каковы—семинаріи, университеты ⁴⁾. Но такую разсудочную дѣятельностію учащей церкви и ея вспомогательныхъ органовъ дѣло развитія догмата не можетъ быть вполне закончено. Самое большее, что можетъ быть результатомъ этой дѣятельности, ограничивается тѣмъ только, что исчезнувшій изъ церковнаго сознанія «божественный» догматъ снова сдѣлается общимъ достояніемъ

¹⁾ Dogmatik, п. 599 (2).

²⁾ Здѣсь-то и получаетъ свое полное приложеніе все то, что было сказано выше относительно развитія церковнаго преданія вообще. См. стр. 138 и сл.

³⁾ Ibid. п. 601.

⁴⁾ нп. 159, 162 ff.

всей Церкви. Но это достояніе должно быть окончательно запечатлѣно и утверждено «авторитетнымъ формулированіемъ» его со стороны верховной церковной власти ¹⁾. Только тогда, «чисто-божественный» догматъ становится догматомъ въ совершенномъ смыслѣ этого слова; только при этомъ послѣднемъ условіи онъ является догматомъ не только «божественнымъ», но вмѣстѣ и «церковнымъ»,—не только «матеріальнымъ», но и «формальнымъ». И только будучи предложенъ въ такой именно формѣ, божественный догматъ можетъ разсчитывать на продолжительное дальнѣйшее существованіе свое въ церкви ²⁾; въ противномъ же случаѣ онъ подвергается опасности снова исчезнуть изъ общецерковнаго сознанія ³⁾.

Но мы замѣтили, что описанный переходъ матеріальныхъ догматовъ, или точнѣе—частныхъ мнѣній, составленныхъ на основаніи Откровенія, въ общеобязательные формальные догматы составляетъ, по Шеебену, только одну изъ формъ цер-

1) п. 601. Срав. также п. 312.

2) Ibidem.

3) Правда, этой послѣдней мысли Шеебенъ не высказываетъ прямо и рѣшительно, но намъ кажется, что она необходимо предполагается у него уже въ ученіи о законахъ развитія церковнаго преданія. Такъ, напр., когда онъ говоритъ (п. 312), что догматическія истины, вызванныя въ церковное сознаніе путемъ «тщательной рефлексіи», должны быть переданы потомству «съ полнѣйшею рѣшительностью и опредѣленностью»,—то не хочется ли онъ этимъ сказать, что безъ этого условія онѣ могутъ снова затемниться въ сознаніи потомковъ?... Къ этой же мысли приводитъ далѣе и то замѣчаніе его, что только формальные догматы составляютъ объективно обязательный законъ вѣры, съ которымъ всякій долженъ сообразоваться (п. 424). Заключая отъ противнаго, мы получимъ отсюда слѣдующія положенія: догматы не-формальные, а просто матеріальные или чисто-божественные не могутъ быть общеобязательнымъ закономъ вѣры; не будучи же обязательными для всѣхъ, они легко могутъ быть отвергнуты вполнѣдствіи частію Церкви, а затѣмъ могутъ постепенно затемниться и въ сознаніи всей вообще Церкви.

ковнаго развитія догматовъ. Дѣйствительно, онъ признаетъ при этомъ возможность и другихъ формъ этого развитія. Но эти формы не представляютъ собою какой-либо особенной отличительной черты, характеризующей богословскую доктрину извѣстнаго именно направленія; напротивъ, онѣ удобно могутъ быть допущены и въ системахъ православнаго богословія. Поэтому о нихъ достаточно только упомянуть. «Простѣйшая» изъ всѣхъ формъ церковнаго развитія догматовъ заключается, по мнѣнію Шеобена, въ томъ, что «божественная истина съ теченіемъ времени все болѣе выражается и формулируется въ твердо-установленныхъ и строго разграниченныхъ понятіяхъ и въ опредѣленныхъ, не допускающихъ перетолкованія, выраженіяхъ, чтобы такимъ образомъ облегчить всеобщее пониманіе и устранить искаженіе истины» ¹⁾. Наконецъ, послѣдняя форма этого развитія состоитъ въ томъ, что «проповѣдь учащей Церкви посредствомъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія и разъясненія можетъ раскрывать въ отдѣльныхъ откровенныхъ истинахъ то, что въ проповѣди предшествующаго времени содержалось только *in confuso* или *implicite*, и такимъ образомъ можетъ преподавать эти истины въ болѣе полномъ, глубокомъ и всестороннемъ развитіи» ²⁾.

Мы сказали выше, что эти послѣднія формы церковнаго развитія догматовъ могутъ быть признаны и православными богословами,—потому что никто изъ здравомыслящихъ, конечно, не станетъ утверждать, будто христіанство противится *всякому* внутреннему уевершенствованію и развитію. Отрицать развитіе въ христіанской религіи невозможно; можно отрицать только нововведенія и существенныя измѣне-

1) Scheeben, I n. 599 (1).

2) n. 599 (3).

нiя въ ея области. Принимая же объ отмѣченныя формы догматическаго развитiя, мы не вводимъ въ христіанское вѣроученіе никакихъ новшествъ и измѣненій:—въ первомъ случаѣ дѣло идетъ только о болѣе точномъ и определенномъ формулированiи, во второмъ—о болѣе подробномъ и всестороннемъ изложенiи такихъ истинъ, какія и прежде были догматами. Но едва-ли возможно признать вполнѣ законною первую форму этого развитiя,—именно, возвышеніе частныхъ мнѣній до степени общеобязательныхъ формальныхъ догматовъ. Для этого, по нашему мнѣнію, представляются нѣкоторыя, весьма немаловажныя, затрудненія. И прежде всего, догматы даны человѣчеству Самимъ Богомъ въ руководство къ благочестивой жизни и спасенію, чтобы люди «могли право и спасительно вѣровать въ Бога и достойно чтить Его». Въ силу такого важнаго значенiя ихъ для человѣческаго спасенiя, ихъ долженъ былъ открыть людямъ Самъ Сынъ Божій, явившійся на землю для этого спасенiя,—открыть въ полномъ ихъ числѣ и истинномъ смыслѣ. Онъ не могъ ограничиться при этомъ сообщеніемъ только нѣкоторыхъ, такъ-называемыхъ, «существеннѣйшихъ и необходимѣйшихъ» истинъ, предоставивъ дальнѣйшее развитіе изъ нихъ всѣхъ остальныхъ догматовъ рефлектирующему разуму человѣческому, хотя-бы и вспомоствуемому дѣйствиємъ Св. Духа. Въ такомъ случаѣ Онъ оставилъ бы свое спасительное дѣло недоконченнымъ и незаконченнымъ... Да и могъ ли бы, въ состоянiи ли былъ бы человѣческій разумъ своими рефлексiями и изслѣдованiями развитъ, пополнить и усовершенствовать Христово Откровеніе?—Безъ сомнѣнiя, такая задача далеко превышала бы ограниченныя силы человѣческаго разума. Пополнить недостающее въ Откровенiи, всесторонне раскрыть неясно высказанную въ немъ общую основную

истину, словомъ—усовершенствовать и, такъ сказать, улучшить Откровеніе можетъ только сверхъестественное же Откровеніе (какъ мы это и видимъ, напр., при сравненіи ученія о Св. Троицѣ, заключающагося въ Вѣтхозавѣтномъ Откровеніи, съ раскрытіемъ того же ученія въ Новомъ Завѣтѣ). Но, вѣдь, съ явленіемъ въ міръ Самого Вѣчнаго Слова нельзя уже было ожидать другого сверхъестественнаго Откровенія, болѣе полнаго и совершеннаго, которое пополнило бы и довело бы до окончательнаго развитія Откровеніе воплотившейся Абсолютной Истины. А если такъ, если усовершенствованія и пополненія Христова Откровенія нельзя было ожидать ни отъ ограниченнаго человѣческаго разума, ни отъ позднѣйшаго сверхъестественнаго Откровенія, то мы тѣмъ самымъ уже вынуждаемся думать, что Христосъ Спаситель открылъ людямъ вѣчныя истины спасенія не въ зачаткѣ только и зародышѣ, но во всей ихъ полнотѣ; человѣчеству же оставалось только хранить ихъ постоянно и неизмѣнно.

Далѣе. Сообщивъ людямъ всѣ догматы, Господь не могъ, конечно, ввѣрить храненіе ихъ обыкновенному человѣческому сознанию, непостоянному и измѣнчивому. Тогда самая цѣль догматовъ не была бы достигнута, потому что съ искаженіемъ или исчезновеніемъ догматовъ изъ человѣческаго сознанія должно было бы исчезнуть и то основаніе, которымъ опредѣляются истинныя отношенія человѣка къ Богу; а вмѣстѣ съ этимъ и эти самыя отношенія нарушились бы: «правая и спасительная вѣра» въ Бога исказилась бы, равно какъ и «достойное почитаніе» Его было бы извращено. И дѣйствительно, въ избѣжаніе всѣхъ подобныхъ искаженій и извращеній, Христосъ Спаситель благоволилъ ввѣрить принесенныя Имъ догматическія истины сознанию основанной Имъ Церкви. Это же сознаніе,—скажемъ словами одного изъ на-

шихъ отечественныхъ богослововъ, — «хотя слагается изъ сознанія отдѣльныхъ единицъ и потому, при всеѣхъ своемъ авторитетѣ, само по себѣ не представляетъ всеѣхъ условій для неизмѣннаго храненія истины, но оно является прочнымъ и неизмѣняющимся при влїянїи на него Духа Божїа, невидимаго руководителя Церкви» ¹⁾. А если такъ, то въ этомъ сознанїи могли и должны были сохраниться неизмѣнно все божественныя догматы, неизмѣнно какъ по своему числу, такъ и по своему существенному смыслу ²⁾. «Неестественно предположить въ Церкви незнаніе догматовъ Откровенія, когда эти догматы предлагаютъ правила для жизни» ³⁾.

И при этомъ отнюдь не должно полагать никакого различїя между *существенными* и *несущественными* догматами, какъ это дѣлаетъ Шеебенъ, когда утверждаетъ, что будто только самыя существенныя и необходимыя истины должны всегда утверждаться и распространяться въ Церкви и Церковїю, тогда какъ все остальныя истины могутъ быть помрачены или оставаться такъ еще невыясненными, что не составляютъ для Церкви предмета непреложной божественной вѣры ⁴⁾, и потому могутъ безнаказанно отвергаться большею или меньшею частью Церкви ⁵⁾. Да и возможно ли такое раз-

¹⁾ А. Л. Катанскій въ статьѣ «Объ историческомъ изложенїи догматовъ» — въ Хр. Чт. 1871 г. № 5 стр. 815. Срав. также развитіе этой мысли у А. Ф. Гусева во «Введенїи въ догматич. богословіе» — въ Прав. обозр. 1878 г. т. 1 стр. 63—66.

²⁾ Ср. у Катанскаго тамъ-же; также у пр. Макарія въ «Прав. Догм. Богословія» т. 1 стр. 16, 23, 44 и мног. друг. (изд. 2).

³⁾ Слова пр. Филарета Черниг. — Правосл. — догмат. Богословіе, част. 1, стр. 22. (Изд. 2).

⁴⁾ См. выше въ ученїи о законахъ развитїя церковнаго преданїа, стр. 141, 143. ~~2-78~~

⁵⁾ При этомъ должно замѣтить, что «отрицаніе такихъ истинъ, по словамъ Шеебена, можетъ быть терпимо Церковїю не ради субъективнаго не-

личеніе? Могъ ли Господь, вмѣстѣ съ истинами существенными и необходимыми, сообщить Своей Церкви какія-нибудь истины несущественныя и не необходимыя, въ которыя пришлось бы увѣрывать всѣмъ членамъ Церкви только спустя уже 19 столѣтій послѣ Него? Могла ли, равнымъ образомъ, и самая Церковь забыть эти, Христомъ открытыя истины и даже отвергать ихъ, и все-таки въ то же время оставаться Церковію Христовою?!. Наконецъ, согласится ли самъ Шеебенъ отнести, напр., догматъ о панской непогрѣшимости къ числу догматовъ «несущественныхъ»? По меньшей мѣрѣ, это сомнительно, хотя, согласно съ его теоріею, должно бы быть именно такъ.

Подобнымъ же образомъ трудно принять и другое, болѣе общее и обычное у католиковъ, дѣленіе догматовъ на «матеріальныя» и «формальныя», на «*dogmata quoad se*» и «*dogmata quoad nos*». Только именно романскій формализмъ, безвозвратно увлекшійся схоластическими категоріями, дѣленіями и подраздѣленіями, и поставляющій существо вѣры въ зависимость отъ строгаго различенія между *sententia fidei proxima* и *prope de fide*, между *sententia certa* и *sententia communis*, между *sent. probabilior* и *sent. probabilis* и т. д. и т. д. ¹⁾—хотя даже сами *судьи* вѣры постоянно путаются въ проведеніи точныхъ границъ между всѣми этими сентенціями,—только, говоримъ, этотъ чисто-внѣшній и юридическій формализмъ, придающій къ тому же слишкомъ большое значеніе судейскому авторитету церковной власти *in statu quo*, можетъ утверждать, напр., что какое бы то ни

судьянн отдѣльныхъ лицъ, но по причинѣ недостатка объективной утѣренности самой Церкви» въ этихъ истинахъ. См. п. 607.

¹⁾ См. у Heinrich'a Bd. I. s. 27. Anm. Bd. II, s. 586--596.

было ученіе вѣры, съ достаточною ясностію высказанное въ различныхъ мѣстахъ Св. Писанія и представляющее собою общее убѣжденіе древнихъ отцовъ и позднѣйшихъ богослововъ (*communissima*), но не получившее еще формально-судейскаго утвержденія отъ верховнаго судилища по дѣламъ вѣры, все-таки не есть еще истина *de fide*, догматъ въ строгомъ смыслѣ, а развѣ только *fidei proxima*"¹⁾. Разумѣется, при такомъ возрѣннн всѣ христіанскіе догматы, раскрытые и опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, должны быть разсматриваемы ранѣ этого опредѣленія отнюдь уже не какъ догматы, а именно только какъ мнѣнія, въ различной степени достовѣрныя и обязательныя. И каждый изъ нихъ, будучи самъ по себѣ—*quoad se*—*догматомъ*, по ультрамонтанской теоріи развитія, представлялъ первоначально просто только *мнѣніе*, вѣроятное или достовѣрное, можетъ быть—даже близкое къ вѣрѣ, но все-таки не былъ дѣйствительнымъ догматомъ,—*quoad nos*, обязательнымъ для всѣхъ вѣрующихъ... Несообразность явная, не требующая ближайшаго разъясненія! Поэтому если и возможно удержать раздѣленіе догматовъ на «матеріальныя» и «формальныя», то развѣ только въ томъ смыслѣ, что подъ первыми будутъ разумѣться истины вѣры, содержащіяся въ Писаніи и засвидѣтельствованныя голосомъ всеобщаго преданія, но не получившія еще точнаго опредѣленія и торжественно-формальнаго объявленія въ Церкви, подъ послѣдними же—истины, точно опредѣленные и формально уже объявленные. И съ этимъ раздѣле-

¹⁾ Примѣрами такого рода, гдѣ ясное ученіе Писанія и при томъ же *communissima* у отцовъ и богослововъ признается не догматомъ—*de fide*, а только *fide proxima* или *prope de fide*, избиваютъ въ особенности новѣйшія догматы ультрамонтанъ. См. напр. у Шебена, т. I, кн. 2, стр. 466, п. 8; у Гейнриха, т. II, стр. 242 и сл.

ніемъ отнюдь не слѣдуетъ соединять той ошибочной мысли, будто-бы однѣ только послѣднія истины вѣры суть въ собственномъ смыслѣ обязательные догматы, первыя же суть догматы лишь *quoad se*, а не *quoad nos*. Напротивъ, всякій догматъ *quoad se* необходимо есть уже и догматъ *quoad nos*, ибо свидѣтельство св. Писанія и общій голосъ преданія въ пользу той или другой истины вѣры представляютъ сами по себѣ вполне достаточное и авторитетное побужденіе для вѣрующихъ, чтобы принять эту самую истину именно какъ непреложный бого-откровенный догматъ (хотя бы формальнаго объявленія этой истины со стороны авторитетнаго учительства церковнаго и не послѣдовало). Вѣдь, непогрѣшительное сознаніе Церкви, непрестанно руководимое Духомъ Святымъ, конечно, хранить всѣ богооткровенныя истины вѣры неизмѣнно, и все, что воспріяло оно отъ Основателя нашей вѣры и спасенія, передаетъ изъ рода въ родъ въ томъ же самомъ смыслѣ и значеніи, никакъ не унижая божественныхъ догматовъ на степень простыхъ мнѣній...

Такимъ образомъ, ~~простою фактомъ~~ всего ученія Шеебена о развитіи догматовъ заключается, по нашему мнѣнію, въ его неправильномъ взглядѣ на сущность церковнаго сознанія. Признавая, что всѣ вообще догматы въ собственномъ смыслѣ этого слова должны быть даны въ божественномъ Откровеніи, онъ допускаетъ въ то же время, что нѣкоторые изъ нихъ, именно—не существенные и не необходимые, могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія, чтобы снова появиться въ немъ при помощи «тщательной рефлексіи», спустя цѣлыя столѣтія. Словомъ, церковное сознаніе представляется у Шеебена *непостояннымъ и измѣнчивымъ*. Правда, онъ отличаетъ это сознаніе, какъ руководимое Духомъ Святымъ, отъ сознанія чисто-человѣческаго и отдаетъ первому

преимущество предъ послѣднимъ. Но все это преимущество сводится у него только къ тому, что изъ церковнаго сознанія ни одна истина не можетъ исчезнуть безвозвратно и безусловно, такъ что-бы она никогда не могла снова появиться въ немъ ¹⁾. Слѣдовательно, церковное сознаніе остается все-таки измѣнчивымъ и не постояннымъ, нуждающимся въ разсудочной рефлексіи для своего восполненія и усовершенствованія. Но какъ не далеко отсюда до чистаго рационализма!... И замѣчательное явленіе: самъ Шеебенъ, повидимому, со всею рѣшительностію возстаеъ противъ того рационалистическаго мнѣнія, что будто бы первоначальное апостольское сокровище вѣры (*depositum fidei*) заключало въ себѣ только нѣкоторыя немногія основныя воззрѣнія, представлявшія собою тотъ зародышъ, изъ котораго посредствомъ человѣческаго разума, при содѣйствіи Св. Духа, долженъ былъ развиваться и дѣйствительно, развился весь организмъ (*corpus*) церковнаго вѣроученія,—что будто бы самое сознаніе церковное формировалось только по мѣрѣ появленія церковныхъ символовъ и вѣроопредѣленій, выражающихъ содержаніе Откровенія, и что ранѣе этихъ символовъ и опредѣленій Церковь не имѣла полной догматической увѣренности въ тѣхъ или другихъ пунктахъ вѣроученія ²⁾. Въ противоположность этому, онъ утверждаетъ, что церковныя опредѣленія не порождали догмата, но только утверждали его вопреки появлявшемуся дерзкому и сознательному сомнѣнію, которое прямо уже принималось какъ нововведеніе и искаженіе существовавшаго ученія. Но при этомъ онъ дѣлаетъ оговорку, что такъ было только «въ большинствѣ случаевъ» (*in den meisten Fällen*) ³⁾.

¹⁾ См. выше въ ученіи о развитіи церковнаго преданія, стр. 140-77.

²⁾ Мнѣніе Гюнтера. См. у Шеебена nn. 603—605.

³⁾ Ibidem.

Равнымъ образомъ, утверждая, что церковныя рѣшенія привносили съ собою только формулированіе догмата, а не формированіе его», онъ опять-таки добавляетъ, что такъ было только по большей части» (meistens) ¹⁾, слѣдовательно не всегда. Но если такъ, если «иногда» или даже «въ меньшинствѣ случаевъ» церковныя рѣшенія все-таки «порождали» догматы и привносили съ собою самое образованіе или «формированіе» его,—то этимъ признанъ уже раціонализмъ, по крайней мѣрѣ,—въ принципѣ. И все различіе между воззрѣніями Шеебена и воззрѣніями Гюнтера состоитъ поэтому только въ томъ, что первый ограничиваетъ дѣятельность человѣческаго разума, порождающаго догматы «*меньшинствомъ* случаевъ», тогда какъ послѣдній усматриваетъ его дѣятельность—въ «*большинствѣ* случаевъ», относя на долю первоначальнаго и непосредственнаго Откровенія только «нѣкоторыя основныя воззрѣнія, заключающія въ себѣ зародышъ всего церковнаго вѣрученія». Но, вѣдь, понятія «меньшинства» и «большинства» очень растяжимы и неопредѣленны; и Шеебенъ, прибѣгающій къ первому изъ нихъ, едва ли можетъ этимъ отклонить отъ себя упрекъ въ нѣкоторой долѣ раціонализма. Самое большее, что можно заключать отсюда въ его пользу, это то, что онъ—раціоналистъ не вполне слѣдовательный.

Гораздо слѣдовательнѣе его является въ данномъ случаѣ другой католическій богословъ, всего болѣе ратующій за права разума. Мы разумѣемъ, именно, Куна, который такъ же, какъ и Шеебенъ, держится теоріи церковнаго развитія догматовъ, только выходитъ при этомъ изъ нѣкоторыхъ другихъ основаній. Шеебенъ, какъ мы видѣли, вполне признаетъ,

¹⁾ Ibid.

что всё догматы (въ строгомъ смыслѣ этого слова) были даны Церкви въ первоначальномъ апостольскомъ сокровищѣ вѣры; и поэтому въ своей теоріи развитія догматовъ онъ исходитъ, главнымъ образомъ, изъ того положенія, что вслѣдствіе «господствующаго вліянія въ Церкви человѣческаго фактора» ¹⁾, для большей или меньшей части ея, а иногда и для всей даже Церкви, можетъ сдѣлаться предметомъ сомнѣнія дѣйствительное существованіе нѣкоторыхъ догматическихъ истинъ въ божественномъ Откровеніи. Поэтому, устранить такое сомнѣніе, снова убѣдить вѣрующихъ въ богооткровенномъ характерѣ этихъ истинъ, словомъ, воспроизвести ихъ въ сознаніи церкви,—и есть дѣло «тщательной рефлексіи» ²⁾.

Не то встрѣчаемъ мы въ теоріи Куна. Здѣсь оказывается, что «рефлектирующее мышленіе» отгрызаетъ постепенно такия истины, которыя церковь возводитъ въ догматы, но которыхъ совсѣмъ не было въ сознаніи церкви прежняго времени. Даже болѣе: вновь отгрызаемыя истины являются иногда совершенно несогласными съ истинами, прежде признанными ³⁾.

¹⁾ Ibid. n. 607.

²⁾ Въ виду этого намъ кажется даже, что его теорію развитія догматовъ,—какъ она выражается, именно, въ первой формѣ,—было бы точнѣе назвать теорію «возобновленія (возрожденія) догматовъ въ церковномъ сознаніи».

³⁾ Само собою разумѣется, что самъ Кунъ весьма далеко отъ искренняго признанія того, что онъ дѣйствительно допускаетъ различіе между прежнею и позднѣйшею вѣрою церкви. Напротивъ, онъ очень нерѣдко увѣряетъ насъ, что признаваемое имъ догматическое развитіе не есть синтетическое расширеніе догмата чрезъ присоединеніе новыхъ элементовъ и не заключаетъ въ себѣ никакого измѣненія въ существенномъ содержаніи его (Dogmatik, I, s. 165. Ср. 164—176). Но насколько справедливо это послѣднее, — объ этомъ можно заключать изъ ниже-слѣдующаго примѣра развитія догмата, который приводится у Куна и который мы стараемся передать съ возможною точностію.

Такое открытіе новыхъ истинъ церковный рефлектирующій духъ совершаетъ «отчасти по собственному внутреннему побужденію, отчасти же—по поводу еретическихъ ученій» ¹⁾. Впрочемъ, то и другое побужденіе заставляетъ его идти однимъ и тѣмъ же путемъ, потому что и самое появленіе ересей подчиняется тому же закону развитія мыслящаго духа, по которому совершается и внутреннее развитіе духа церковнаго.

Въ примѣръ такого развитія догмата Кунъ беретъ христіанское ученіе о Богѣ и старается объяснить постепенное развитіе его съ точки зрѣнія своей теоріи ²⁾. Непосредственнымъ исходнымъ пунктомъ для развитія всего ученія о Св. Троицѣ послужила, по его мнѣнію, исконная вѣра церкви въ божественное существо (wesentliche Gottheit) Христа, какъ Сына Божія. Стремясь возвысить свою вѣру до познанія и защитить ее отъ еретическихъ ученій, церковный духъ долженъ былъ развитъ и точнѣе опредѣлить ея содержаніе. Ходъ этого развитія опредѣлялся уже самымъ содержаніемъ христіанской вѣры и обусловливался внутренними законами діалектики христіанскаго сознанія. Такъ какъ самымъ первымъ моментомъ, съ котораго должно начинать рефлектирующее мышленіе, всегда служитъ моментъ различія, то и для христіанскаго мышленія самымъ первымъ и ближайшимъ объектомъ долженъ былъ явиться Сынъ Божій, именно, какъ отличная отъ Бога, собственная божественная Упостась. Отсюда именно должно было начать свою рефлектирующую дѣятельность церковное мышленіе. Моментъ единства всегда яв-

¹⁾ Dogmatik I, s. 167. Bd. II, s. 99—ff.

²⁾ Это объясненіе, предлагаемое здѣсь въ сокращенномъ видѣ, излагается у него въ I т. на стр. 166 -- 176. Сравн. Bd. II, Trinitätslehre, s. 101—107.

ляется уже на второмъ планѣ, слѣдуя за моментомъ различія и предполагая его. Поэтому и христіанское мышленіе могло разсматривать Сына Божія, какъ существо, имѣющее божеское бытіе, общее съ Богомъ, только уже впоследствии. Такъ какъ христіанское сознаніе,—исповѣданіе Христа, какъ Сына Божія,—основывается на исповѣданіи единства Божія и предполагаетъ его, то церковное мышленіе, различивъ Сына Божія отъ Бога, какъ особую божественную ипостась, должно было показать, что это различеніе нисколько не противорѣчить единству Божію, напротивъ—даже положительно гармонируетъ съ нимъ. Выполнить эту задачу оно могло двоякимъ способомъ: или чрезъ относительное подчиненіе божества Сына божеству Отца, такъ чтобы Отецъ Самъ по Себѣ былъ единымъ Богомъ, или же чрезъ абсолютное уравненіе Сына со Отцемъ, такъ чтобы Сынъ имѣлъ совершенно то же существо, какъ и Отецъ, и слѣдовательно — Отецъ и Сынъ были бы единымъ Богомъ. Конечно, нельзя сказать, чтобы оба эти способа совершенно въ равной мѣрѣ приличествовали Абсолютному Существо и также равнобѣрно удовлетворяли своей цѣли,—соглашенію раздѣльныхъ божескихъ ипостасей съ единствомъ Божіимъ. Напротивъ, первый изъ нихъ въ этомъ отношеніи уступаетъ послѣднему и относится къ нему, какъ представленіе къ понятію. Тѣмъ не менѣе оба они одинаково были необходимы, и дойти до послѣдняго изъ нихъ можно было только чрезъ ступень перваго. Такимъ, слѣдовательно, путемъ должно было бы идти внутреннее развитіе церковнаго догмата о Св. Троицѣ. Но если теперь мы обратимся къ исторіи, то увидимъ, что и подъ вліяніемъ возникавшихъ ересей оно вступаетъ на тотъ же самый путь ¹⁾.

¹⁾ Основаніе для этого уже указано.

Ересь не вѣрить въ божественное существо Христа, какъ Сына Божія. Ея рефлектирующему мышленію сдѣланное церковію различіе Сына Божія отъ Бога представляется непримиримымъ съ единствомъ Божиимъ. Поэтому она стремится объявить Христа или за простого человѣка (монархіанизмъ евіонитскій, соглашающійся, впрочемъ, назвать Христа Сыномъ Божиимъ ради высшей степени помазанія Его Св. Духомъ), или же за Самого Бога (Отца) воплотившагося (монархіанизмъ патриассіанскій). Такъ какъ эти еретическія ученія извлекали пищу для себя изъ мнимаго противорѣчія церковной вѣры съ истиною единства Божія, или по крайней мѣрѣ—старались оправдать себя этимъ,—то церковный духъ долженъ былъ устранить этотъ предлогъ и показать полное согласіе и гармонію своей вѣры съ монотеизмомъ. Для выполненія этой задачи отцы и учителя Церкви воспользовались ближайшимъ и простѣйшимъ способомъ: представленіемъ Отца какъ Бога, существующаго Самого по Себѣ, Сына же—какъ истечения изъ Бога (при чемъ они ссылались на аналогію солнца и его лучей, источника и истекающей изъ него воды, мысли и слова, духа и его мысли и т. д.). Представляя такимъ образомъ взаимное отношеніе между Отцемъ и Сыномъ, они подчиняли Послѣдняго Первому, и, указывая на предвѣчное потенциальное единство Сына съ Отцемъ, думали доказать этимъ гармонію своей вѣры въ божество Христа съ единствомъ Божиимъ. Но, уничтожая такимъ представленіемъ обѣ указанныя ереси, церковные учителя открывали въ то же время доступъ арианству. Подчиняя Сына Богу, какъ существо, рожденное отъ Него, они давали поводъ къ тому, чтобы отрицать у Сына такія свойства, которыя не отдѣлимы отъ понятія Бога,—вѣчность, бытіе изъ Самого Себя, неизмѣняемость,—и приписывать ихъ только

Отцу, какъ Богу Абсолютному, существующему чрезъ Себя Самого. Это и сдѣлалъ въ послѣдствіи Арій, думавшій, что только такимъ образомъ можно спасти монотеизмъ, не впадая въ монархіанское отрицаніе раздѣльныхъ ипостасей. Но онъ погрѣшилъ противъ вѣры отцовъ, потому что, какъ бы чрезмѣрно они ни расширяли различіе между Сыномъ и Отцемъ и какъ бы опредѣленно ни высказывали мысль о подчиненіи Перваго Последнему, — тѣмъ не менѣе никто изъ нихъ не училъ о томъ, что Сынъ произошелъ не изъ божественной субстанціи, что Онъ явился изъ ничего, абсолютно отдѣленъ отъ Бога и есть другой сущности. Словомъ, — объ «иносуціи» (Heterusie) Сына никто изъ до-никейскихъ отцовъ не училъ; но, съ другой стороны, только немногіе изъ нихъ (какъ Каллистъ, Діонисій Римскій) возвышались до понятія «единосущія» и твердо держались его. Но за это нельзя упрекать до-никейскихъ отцовъ; напротивъ, внесенное ими въ ученіе о Троицѣ субординаціонное понятіе было совершенно необходимо. Оно должно было проложить дорогу никейскому понятію единосущія, такъ что это послѣднее должно разсматривать не только какъ слѣдствіе внѣшняго столкновенія съ аріанствомъ, но и какъ плодъ постояннаго внутренняго развитія догмата. И при такомъ развитіи самое существо вѣры остается все-таки неизмѣннымъ. Правда, до-никейскіе отцы трактовали догматъ о Св. Троицѣ не съ такимъ совершенствомъ, съ какимъ излагали его отцы Никейскаго собора и позднѣйшіе. Но это несовершенство ихъ не было заблужденіемъ въ *вѣру*, а только несовершенствомъ въ *познаніи* вѣры. Но когда обычное до-никейское пониманіе единства Божія съ подчиненіемъ Сына Отцу было принято Аріемъ въ такомъ смыслѣ, который противорѣчилъ преданной вѣрѣ (т. е. вѣрѣ въ божество Сына по существу), — тогда *то, что само по*

себѣ принадлежитъ къ области познанія и о чемъ можно было разсуждать in utramque partem (т. е.—за и противъ), *сдѣлалось вопросомъ вѣры и исповѣданія*. Теперь всякій, кто желалъ оставаться въ единствѣ съ церковію и называть церковную вѣру своею вѣрою, долженъ былъ исповѣдывать единство существа или равенство Сына съ Отцемъ (подъ предположеніемъ ихъ впостаснаго различія).

Таково діалектическое развитіе церковнаго догмата по теоріи Куна. Раціоналистическій характеръ этой теоріи непосредственно очевиденъ. «Рефлектирующее мышленіе» здѣсь не только возобновляетъ въ церковномъ сознаніи затмившіяся догматическія истины (какъ у Шеебена), но и вновь открываетъ ихъ. Оказывается, что первоначальное сознаніе христіанской Церкви заключало въ себѣ только самыя существенныя истины, изъ которыхъ впослѣдствіи рефлектирующее мышленіе церковнаго духа должно было развивать и всѣ другія истины, которыя въ началѣ являлись, какъ частныя мнѣнія весьма немногихъ, а затѣмъ уже превратились и въ общеобязательныя догматы. И это развитіе должно было совершаться не вдругъ, но съ необходимою постепенностію, обусловленною отчасти внутренними законами діалектическаго развитія, отчасти же внѣшне-историческими причинами,—такъ что только постепенно и спустя много времени могли явиться въ Церкви такіе, напр., догматы, какъ догматы о различныхъ Впостасяхъ въ единомъ Божествѣ и Ихъ равенствѣ и единосущіи... Даже самыя заблужденія, какъ оказывается, были неизбѣжны для Церкви Христовой на этомъ длинномъ и тернистомъ пути развитія. Кто же, въ самомъ дѣлѣ, согласится назвать истинною субординаціонное понятіе о Лицахъ Св. Троицы, т. е. подчиненіе Сына Отцу, а Духа Святого—Отцу и Сыну? Очевидно, это—заблужденіе. А между

тѣмъ, по теоріи нашего богослова, вся до-нивейская церковь была повинна въ такомъ именно субординаціонизмѣ, такъ что ученіе о равенствѣ и единосущіи Божественныхъ Лицъ было въ то время только частнымъ мнѣніемъ двухъ или трехъ учителей. И это-то заблужденіе церкви было необходимо для нея, потому что только чрезъ посредство его она могла придти къ истинѣ. Единосущіе Св. Троицы является, такимъ образомъ, плодомъ субординаціонизма,—**заблужденіе непосредственно рождаетъ истину!**...

Послѣ всего этого не совсѣмъ понятнымъ становится заявленіе Куна, что при такомъ діалектическомъ развитіи существенное содержаніе догмата остается неизмѣннымъ. Правда, защищая до-нивейскихъ отцовъ отъ упрековъ за субординаціонизмъ, онъ утверждаетъ, что это заблужденіе ихъ не было заблужденіемъ въ вѣрѣ, но только заблужденіемъ въ познаніи вѣры,—что самый вопросъ о равенствѣ Божественныхъ Лицъ былъ тогда вопросомъ знанія, а не вопросомъ вѣры и исповѣданія,—что въ область вѣры онъ перешелъ только со времени Никейскаго собора, до того же времени о немъ позволительно было разсуждать *in utramque partem*, т. е. можно было признавать равенство всѣхъ Лицъ Св. Троицы, но можно было и отвергать эту истину. Но, во-первыхъ, если бы даже дѣйствительно равенство Божественныхъ Лицъ было первоначально истиною знанія и только со времени Никейскаго собора сдѣлалось истиною вѣры, то и въ такомъ случаѣ пришлось бы признать измѣненіе въ содержаніи самой вѣры Церкви, такъ какъ оказалось бы, что въ періодъ до-нивейскій содержанію церковной вѣры не доставало одной весьма важной догматической истины, которая привзошла въ него уже послѣ. Во-вторыхъ,—и это самое главное,—трудно согласиться съ тѣмъ общимъ положеніемъ нашего богослова,

что вопросы знанія могутъ превращаться въ вопросы вѣры. Не естественнѣе ли думать, что вообще все то, что само по себѣ принадлежитъ къ области знанія, то и всегда должно оставаться таковымъ, равно какъ и наоборотъ? Поэтому, если теперь истина равенства Божественныхъ Лицъ составляетъ истину вѣры, то она, безъ сомнѣнія, была таковою же и до Никейскаго собора; и если бы до-никейская церковь отвергала эту истину, то она погрѣшала бы, именно, противъ вѣры. Отвергать слово «единосущіе» церковь, конечно, могла, не погрѣшая еще eo ipso въ вѣрѣ, потому что смыслъ этого слова не былъ еще въ точности опредѣленъ и понимать его можно было въ превратномъ смыслѣ (напр. въ монархіанскомъ или патрипассіанскомъ, даже въ гностически-валентиніанскомъ) ¹⁾. Самую же истину, выражаемую этимъ словомъ, церковь никогда не могла отвергать, не противорѣча себѣ ²⁾.

¹⁾ Дѣйствительно, извѣстенъ фактъ, что отцы Антиохійскаго собора, бывшаго въ 269 г. противъ Павла Самосатскаго, отвергли слово «*ὁμοούσιος*» (въ примѣненіи къ Сыну Божію), но именно въ томъ извращенномъ смыслѣ, въ какомъ понималъ его этотъ еретикъ.

²⁾ Априорныя основанія для этого мы уже указывали, когда дѣлали замѣчаніе по поводу теоріи Шеебена. Теперь позволимъ себѣ коснуться вкратцѣ и историческихъ данныхъ. Не совсѣмъ основательно Кунъ ссылается на нѣкоторыя выраженія до-никейскихъ отцовъ и тѣ аналогіи, которыя они заимствовали изъ видимаго міра для возможнаго уясненія непостижимой тайны Св. Троицы. Эти выраженія и аналогіи никакъ не могутъ идти въ доказательство всеобщаго субординаціонизма до-никейской церкви. Во первыхъ, эти выраженія у до-никейскихъ отцовъ употребляются далеко не исключительно; на ряду съ ними мы встрѣчаемъ въ ихъ твореніяхъ множество такихъ мѣстъ, въ которыхъ со всею рѣшительностію высказывается убѣжденіе въ совершенномъ равенствѣ всѣхъ Лицъ Св. Троицы. (Эти мѣста приводятся, между прочимъ, въ Догматикѣ пр. Филарета Черниг. ч. 1 §§ 61—64. Изд. 2). Даже самое понятіе «единосущія» употреблялось въ приложеніи ко Св. Троицѣ не двумя или тремя, какъ думаетъ Кунъ, но довольно многими отцами и учителями до-никейскаго періода. (Смотр. тамъ же, въ особенности о св. Діонисіи Александрійскомъ и Тертуліанѣ). Во вторыхъ, приводя означенныя аналогіи, отцы всегда признавали, что ими

Но въ такомъ случаѣ все развитіе церковныхъ догматовъ должно ограничить одною только внѣшнею стороною ихъ, большею или меньшею подробностію въ изложеніи и большею или меньшею точностію въ формулированіи ихъ. И только при такомъ ограниченіи можно сказать, что заблужденіе доникейскихъ отцовъ въ ученіи о Св. Троицѣ было заблужденіемъ въ *знаніи*, а не заблужденіемъ въ *вѣрѣ*. Только подъ условіемъ этого, именно, ограниченія можно утверждать вмѣстѣ съ нашими отечественными богословами, что «Церковь всегда понимала догматъ о Святой Троицѣ одинаково» ¹⁾, что «въ три первые вѣка она учила о семъ великомъ таинствѣ точно такъ же, какъ учитъ съ четвертаго вѣка до нынѣ» ²⁾. Между тѣмъ, этого-то ограниченія и не хочетъ признать Кунъ. Онъ никакъ не можетъ помириться съ тою мыслию, что «доникейскіе отцы высказали ^{свои} совершенно то же самое и разсуждали о догматѣ Св. Троицы такъ же совершенно, какъ и отцы позднѣйшіе, только въ другихъ словахъ» ³⁾. Но если такъ, если Кунъ понимаетъ догматическое развитіе въ смыслѣ объективнаго развитія самой истины, то онъ можетъ говорить о неизмѣняемости существеннаго содержанія догмата развѣ только въ томъ случаѣ, если подъ «догматомъ» онъ разумѣетъ не каждую отдѣльную догматическую истину, но цѣлую схему ихъ, какъ нѣчто единое, органически-связное, а подъ «существеннымъ содержаніемъ» догмата разумѣетъ только извѣстныя существенныя истины,

далеко не выражается вся умопредставляемая истина, которую они носятъ въ своемъ сознаніи, что въ языкѣ человѣческомъ они не находятъ такихъ понятій и образовъ, которые были бы достаточны для выраженія безконечной истины, заключающейся въ идеѣ.

¹⁾ Филаретъ Черниг., въ Догматикѣ, ч. 1 § 59 (изд. 2).

²⁾ Макарій, въ Догматикѣ, ч. 1, стр. 263.

³⁾ Dogmatik, s. 172.

лежація въ основѣ всей этой схемы,—говоря фигурально,— зерно всего организма церковнаго вѣроученія. А въ такомъ случаѣ и упомянутое заявленіе его о неизмѣняемости существеннаго содержанія догмата мы должны понимать только въ смыслѣ неизмѣннаго сохраненія въ Церкви тѣхъ основныхъ и существенныхъ догматовъ, которые служатъ именно зерномъ, исходнымъ пунктомъ для развитія остальныхъ догматическихъ истинъ, но не въ смыслѣ неизмѣняемости всѣхъ вообще догматовъ, слѣдовательно, и догматовъ производныхъ, появляющихся благодаря рефлектирующей дѣятельности церковнаго мышленія.

Но чтò сказано о догматѣ Св. Троицы, то же самое утверждаетъ Кунъ и о всѣхъ вообще догматахъ Христовой Церкви. Слѣдовательно, только самыя существенныя истины искони находились въ церковномъ сознаніи и послужили исходными пунктами для діалектической работы рефлектирующаго мышленія; и только благодаря дѣятельности этого послѣдняго, появились всѣ остальные догматическія истины, которыя первоначально представляли собою лишь частныя мнѣнія и были достояніемъ знанія, а затѣмъ перешли въ область вѣры и послѣ авторитетнаго утвержденія Церковію—получили общеобязательное догматическое значеніе.

Но теперь возникаетъ еще такое недоумѣніе: какъ, послѣ всего сказаннаго, должно понимать тѣ, повидимому, совершенно ясныя и не двусмысленныя положенія Куна, что «церковь не имѣетъ ни призванія, ни авторитета для того, чтобы создавать догматы»,—что она можетъ только «провозвѣщать догматъ, данный ей Христомъ и Апостолами, утверждать его и съ точностію опредѣлять (*brücken, discernere, definire*)»¹⁾.

¹⁾ Ibid. s. 192.

Въ виду только-что изложенной теоріи догматическаго развитія, а также и въ виду того, что догматъ, по мнѣнію Куна, долженъ быть результатомъ все-таки «двухъ авторитетовъ,—христіански-апостольскаго и христіански-церковнаго»¹⁾, намъ кажется, что первое изъ этихъ положеній должно понимать только въ томъ смыслѣ, что Церковь не можетъ объявлять за догматы такія истины, которыя не имѣютъ для себя никакого основанія въ Откровеніи и не развиваются діалектически изъ самаго существа вѣры,—словомъ, что не можетъ быть догматовъ «чисто церковныхъ» (по терминологіи Шебена). Что же касается втораго положенія, по которому Церковь только «провозвѣщаетъ и опредѣляетъ догматъ, данный ей чрезъ Христа и Апостоловъ», то Кунъ разумѣетъ здѣсь богооткровенный догматъ именно «въ его существенномъ содержаніи». Слѣдовательно, за церковію все таки остается право раскрывать это содержаніе только постепенно, извлекать изъ него частныя истины при посредствѣ рефлексіи и объявлять ихъ за догматы сообразно съ потребностями своего времени.

Установивъ, такимъ образомъ, историческую точку зрѣнія на догматы²⁾, Кунъ даетъ, наконецъ, такое опредѣленіе догмата: «догматъ (de fide) есть христіанская истина (вѣры), какъ ее высказываетъ Церковь въ то время, относительно котораго идетъ рѣчь»³⁾. Нельзя, конечно, не признать этого опредѣленія совершенно правильнымъ, если допустить, что

1) Ibid. s. 189.

2) Эту точку зрѣнія Кунъ признаетъ (s. 195. Anm.) единственно вѣрной и избавляющей отъ множества спутанныхъ дѣленій и подраздѣленій, какія обыкновенно устанавливаютъ богословы между догматами (что можетъ быть сказано въ частности и о Шебенѣ. См. у него, напр., pp. 416—425).

3) Ibid. s. 195.

временныя измѣненія, вносимыя Церковію въ догматы сообразно съ историческими условіями, касаются только внѣшней стороны ихъ, но не самыхъ истинъ, выраженныхъ Церковію въ догматическихъ опредѣленіяхъ. Напротивъ, въ связи съ теоріею самого Куна, который настаиваетъ, именно, на внутреннемъ объективномъ развитіи догматовъ, на развитіи самой *субстанции* христіанской истины ¹⁾, и никакъ не хочетъ допустить, что «позднѣйшая Церковь учитъ тому же самому, чему учила и Церковь древняя, только другими словами»,—въ связи съ этою теоріею указанное опредѣленіе догмата должно сопровождаться весьма неблагоприятными послѣдствіями для догматической науки. А именно,—тогда пришлось бы признать уже не только то, что въ сознаніи древней Церкви не доставало нѣкоторыхъ догматическихъ истинъ, появившихся только впоследствии, но даже и то, что въ различныя времена Церковь Христова содержала совершенно различныя догматы, касательно однихъ и тѣхъ же предметовъ вѣры, за исключеніемъ лишь догматовъ самыхъ существенныхъ, которые всегда оставались неизмѣнными. А въ такомъ случаѣ нельзя было бы и требовать отъ догматиста историческихъ доказательствъ въ пользу неизмѣннаго сохраненія въ Церкви всѣхъ вообще догматовъ. Такія доказательства онъ могъ бы представить только въ пользу догматовъ самыхъ существенныхъ и основныхъ, но никакъ не производныхъ. Относительно же этихъ послѣднихъ задача его могла бы состоять развѣ только въ томъ, чтобы, уяснивъ смыслъ ихъ и указавъ основанія для нихъ въ Откровеніи, прослѣдить постепенный процессъ діалектическаго развитія ихъ, раскрыть, насколько позднѣйшія догматическія истины

¹⁾ Bd. I, s. 220. Срав. Bd. II, s. VI.

болѣ соответствующь существу предмета, сравнительно съ истинами предшествовавшими,—пожалуй также—выяснить, какія именно цѣли преслѣдовала Церковь, провозглашая эти истины, взамѣнъ прежнихъ, и насколько онѣ удовлетворяють этимъ цѣлямъ.

Поясимъ все это на примѣрѣ.

Мы видѣли, какъ—по теоріи Куна—должно было совершиться, и дѣйствительно совершалось, развитіе церковнаго ученія о Св. Троицѣ. Отсюда не трудно уже замѣтить, что только ученіе Церкви о единствѣ Божіемъ и Божественномъ существѣ Иисуса Христа можетъ быть доказано на основаніи документовъ преданія, какъ происходящее непосредственно отъ Апостоловъ. Эти два догмата составляли исконное достоиніе церковнаго сознанія, послужили исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго развитія остальныхъ истинъ, и въ теченіе всего этого развитія сохранялись въ Церкви непрерывно и неизмѣнно. Что же касается церковнаго ученія о взаимномъ отношеніи Божественныхъ Упостасей, то здѣсь, очевидно, догматистъ не можетъ уже представить такого доказательства. Изслѣдуя документы божественнаго преданія, онъ найдетъ, что со времени перваго вселенскаго собора въ Церкви проповѣдуется, какъ догматъ, ученіе о равенствѣ всеѣхъ Лиць Св. Троицы, тогда какъ до этого времени было общепринятымъ вѣрованіемъ (слѣд., догматомъ?) исповѣданіе подчиненнаго отношенія Сына къ Отцу и Духа Св. къ Отцу и Сыну. И причина такой невозможности вывести ученіе о равенствѣ Божескихъ Лиць отъ временъ Апостольскихъ заключается отнюдь не въ недостаткѣ историческихъ документовъ, но, именно, въ томъ, что въ тѣ времена не могло даже и быть этого ученія. По законамъ діалектическаго развитія сознанія, Христіанская Церковь до-нивейскаго періода должна была со-

глашать свое различіе Впостасей въ Божествѣ съ ученіемъ о Его единствѣ никакъ не иначе, какъ только чрезъ субординаціонное понятіе о Св. Троицѣ. Поэтому, догматистъ положительно даже погрѣшилъ бы, если бы вздумалъ всѣ тѣ выраженія до-никейскихъ отцовъ и учителей, которыя имѣютъ субординаціонистическій оттѣнокъ, объяснять въ свѣтѣ истиннаго ученія, а также—подыскивать въ ихъ твореніяхъ совершенно противоположныя выраженія, чтобы доказать всѣмъ этимъ, что Церковь и до перваго вселенскаго собора содержала тотъ же самый догматъ, каковой содержитъ и теперь, только выражала его другими, не столь точными словами ¹⁾. Въ виду этого, догматистъ могъ считать своею обязанностію доказать на основаніи документовъ божествен-

¹⁾ Даже болѣе. Намъ кажется, что съ точки зрѣнія Куна догматисту пришлось бы даже упрекнуть въ «неправовѣріи» тѣхъ немногихъ до-никейскихъ отцовъ (напр. Каллиста и Діонисія Римскаго), которые учили о равенствѣ и единосущіи Сына со Отцемъ. Вотъ основанія для этого. Вслѣдъ за приведеннымъ опредѣленіемъ догмата, Кунъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: «вѣрующій долженъ держаться церкви своего времени и ея сознаніе вѣры дѣлать нормою для своего сознанія: въ этомъ состоитъ правовѣріе (ортодоксія). Послѣ появленія аріанскихъ споровъ и послѣ того, какъ церковь произнесла свое рѣшеніе противъ Арія и ясно объявила о единосущіи Сына со Отцемъ,—было болѣе уже не достаточно—вѣровать въ божественное существо Сына неопредѣленнымъ образомъ до-никейскаго времени. Вѣрующій долженъ раздѣлять ту точку зрѣнія вѣры, которую занимаетъ сознаніе Церкви его времени; ретроспективная анахронистическая ортодоксія необходимо была бы не-жизненною и потому—не-истинною; она не выражала бы полного единенія и согласія съ Церковію, которое характеризуетъ истиннаго вѣрующаго» (S. 195--196). Но если бы сознаніе Церкви, долженствующее служить нормою для сознанія отдѣльныхъ вѣрующихъ, было измѣнчиво и въ различныя времена было различно (что, очевидно, здѣсь предполагается), то должно было бы осудить и Каллиста съ Діонисіемъ Римскимъ, которые, такъ сказать, опередили современное имъ обще церковное сознаніе. Въ самомъ дѣлѣ, если заслуживаетъ осужденія ретроспективность въ вѣрѣ, то послѣдовательность требуетъ такого же осужденія и для антиципацій, потому что онѣ также свидѣтельствовали бы о недостаткѣ полного единенія и согласія съ Церковію.

наго преданія неизмѣнное сохраненіе отъ временъ Апостольскихъ только самаго существеннаго содержанія церковной вѣры (догматовъ о единствѣ Божіемъ и Божествѣ Іисуса Христа); въ отношеніи же къ церковному ученію о равенствѣ и единосущіи Сына Божія со Отцемъ такой задачи для него не могло бы существовать ¹⁾.

Къ тому же самому слѣдствію, — къ признанію въ принципѣ невозможности историческихъ доказательствъ въ пользу постоянства и неизмѣняемости всѣхъ церковныхъ догматовъ, — приводитъ, очевидно, и теорія Шеибена. Коль скоро онъ призналъ за непреложный законъ развитія церковнаго преданія то, что «только самыя существенныя и необходимыя истины всегда утверждаются и распространяются въ церкви, всѣ же остальные истины или остаются до времени таеъ еще невыясненными, или же таеъ помрачаются, что не составляютъ для церкви предмета непреложной вѣры», — то вмѣстѣ съ этимъ онъ призналъ уже и то, что только въ пользу неизмѣннаго сохраненія первыхъ истинъ можно требовать отъ догматиста доказательствъ изъ документовъ божественнаго преданія, но никакъ не въ пользу сохраненія послѣднихъ. Такимъ образомъ, обѣ разсмотрѣнныя теоріи развитія догматовъ, принадлежація католическимъ богословамъ совершен-

¹⁾ Дѣйствительно, въ «предисловіи» ко II тому своей Догматики (Trinitatslehre) Кунъ опредѣляетъ задачу традиціоннаго доказательства въ отношеніи къ церковному ученію о Св. Троицѣ слѣдующимъ образомъ: «Традиціонное доказательство, — говоритъ онъ, — если только оно хочетъ въ дѣйствительности что-нибудь доказать, должно представить съ ясностію, что *въ основѣ прогрессирующаго развитія церковнаго ученія лежитъ одна и та же неизмѣнная истина вѣры*» (Vorwort, s. VI). А такою основною и неизмѣнною истиною вѣры признается у него именно истина единства Божія при различіи Упостасей, какъ это выясняется изъ дальнѣйшаго изложенія. (Vd. II, s. 90 f., 99 ff.).

но различныхъ направленій, должны привести въ сущности къ одному и тому же результату въ приложеніи къ догматикѣ.

Здѣсь, въ заключеніе нашей рѣчи о теоріи развитія догматовъ, умѣстно будетъ присоединить еще замѣчаніе, что авторитетнѣйшими представителями православно-богословской мысли эта теорія давно уже была отвергнута, равно какъ не можетъ добиться признанія отъ нихъ и въ настоящее время (не смотря на старанія нѣкоторыхъ нашихъ писателей, излишне симпатизирующихъ католицизму) ¹⁾. Такъ, еще въ 1852 г. приснопамятный святитель Московскій Филаретъ писалъ въ одномъ письмѣ къ Алексію, впоследствии архіепископу Тверскому: *«Посль 1800 лѣтъ существованія христіанской Церкви даютъ для ея существованія новый законъ,—законъ развитія. Известно, что написано Апостоломъ Павломъ противъ тѣхъ, которые вздумали бы благовѣствовать паче, нежели 'приняли отъ Апостоловъ. Не скажутъ ли теперь ему: возьми назадъ свое анагема; мы необходимо должны 'благовѣствовать паче, по новооткрытому закону развитія? Дѣло Божественное хотятъ подчинить закону развитія, взятому отъ дерева и травы! И если хотятъ приложить къ христіанству законъ развитія: какъ не вспомнить, что развитіе имѣеть предѣлъ? Изъ земли выходитъ былинка, потомъ она становится деревомъ, растетъ, даетъ цвѣтъ, плодъ: развитіе кончилось; слѣдуетъ постоянная жизнь плодоношеній,—потомъ старость и разрушеніе. Сѣмя въры посеяно въ началъ міра, росло въки, процвѣло и принесло плоды въ открытіи христіанской*

¹⁾ Доводы этихъ писателей, приводимые въ пользу теоріи догматическаго развитія, въ свое время подробно разбирались нами съ исторической точкой зрѣнія на страницахъ «Вѣры и Разума» (1886—1888 г.).

Церкви: за симъ и по закону развитія должна слѣдовать постоянная жизнь плодоношенія; и есть ли не сохранимъ живого дерева, инныя вѣтви отломятся, увянутъ, засохнутъ, или, полуотломленные, будутъ зеленѣть полужизненно, доколѣ живое древо превратится въ древо очевидно райское, а вялое, сухое, умершее посѣчется и во огонь вметнется» 2). Извѣстенъ поводъ, которымъ было вызвано приведенное разсужденіе Филарета. Діаконъ англиканской церкви, Вильямъ Пальмеръ желалъ присоединиться къ нашей Церкви православной, но не желалъ совсѣмъ отказаться отъ нѣкоторыхъ догматическихъ воззрѣній, выработанныхъ христіанствомъ Запада, и въ оправданіе ихъ указывалъ на то, что всѣ они съ логическою — де необходимостію развиваются изъ основныхъ догматовъ вселенской Церкви, въ которыхъ даны какъ бы въ зародышѣ или сѣмени, что западные христіане, признавъ это развитіе, отнюдь не погрѣшили, а слѣдовали только всеобщему закону органической жизни, отъ котораго-де Церковь восточная теперь уклонилась, и что, наконецъ, вопросъ о томъ, — какія изъ новоразвитыхъ воззрѣній истинны и должны быть приняты всѣмъ христіанствомъ, и какія изъ нихъ ложны и должны быть всѣми отвергнуты — подлежитъ еще будущему разсмотрѣнію вселенской Церкви... И вотъ мы видимъ, — Филаретъ всею душою противится примѣненію этого закона развитія къ существованію Христовой Церкви, во-первыхъ — какъ закона новаго и недавно измышленного, а во-вторыхъ — какъ противорѣчающаго апостольскому завѣщанію, огражденному угрозою клятвы. Если и соглашается онъ допустить нѣкоторое развитіе въ Божественномъ ученіи вѣры, то лишь

²⁾ См. Письма Московскаго митроп. Филарета къ покойному архіеп. Тверскому Алексію, изд. преосв. Саввы, стр. 99—100 (п. № 112].

для времени, предшествовавшего открытію христіанской Церкви, до появленія Самого Христа, возвѣстившаго человечеству не зародышъ только, но всю полноту Божественной истины. Сѣмя вѣры—по мысли святителя—было посеяно еще въ началѣ міра, затѣмъ росло вѣки, и наконецъ въ открытіи христіанской Церкви оно раскрылось уже вполне, процвѣло и принесло плоды. Слѣдовательно, не о развитіи этого сѣмени приходится заботиться теперь членамъ Церкви Христовой, а именно о постоянномъ и неизмѣнномъ охраненіи разросшагося всемірнаго дерева во всѣхъ его частяхъ и затѣмъ объ усвоеніи спасительныхъ плодовъ его. Всякое же прибавленіе или измѣненіе, касающееся существа этого вселичественнаго дерева,—хотя бы оно было сдѣлано усиліями даже не земныхъ человѣковъ, но и самихъ ангеловъ небесныхъ,—подлежитъ анаемѣ Апостола.

Столь же рѣшительно и въ настоящее время отвергаетъ теорію догматическаго развитія преосв. Никаноръ, архіепископъ Херсонскій. Въ Бесѣдѣ своей «о томъ, есть ли что еретическое въ Латинской церкви?»—онъ говоритъ, между прочимъ: «Латинская церковь извратила древнюю католическую вѣру уже тѣмъ самымъ, что уполномочила себя дѣлать прибавленія къ вѣрѣ; извратила тѣмъ самымъ, что усвоила себѣ въ убѣжденіи и осуществляетъ въ дѣлѣ такъ называемую теорію *развитія догматовъ*. Эта теорія ведетъ къ возведенію на степень общеобязательныхъ истинъ такихъ мнѣній, которыя, зародившись въ умахъ частныхъ лицъ, мало по-малу распространяются въ массѣ вѣрующихъ и дѣлаются достояніемъ большинства. Эта теорія нужна Латинянамъ для того, чтобы оправдать всѣ тѣ догматы, которыхъ нѣтъ въ откровеніи, но которые въ Латинской Церкви будто бы выведены изъ него путемъ умозаключеній, точнѣе, которые были вы-

мышлены латинскими богословами... Между тѣмъ, эта теорія пагубна, такъ какъ она ведетъ къ утверженію въ латинской церкви частныхъ мнѣній въ качествѣ богооткровенныхъ догматовъ. Такъ, частное мнѣніе о непорочномъ зачатіи, возникшее на западѣ только въ XII в., возведено на степень догмата въ половинѣ XIX вѣка. А съ утверженіемъ этого мнѣнія въ качествѣ догмата, получили догматическую твердость и другія латинскія неправыя же гаданія и предположенія, какъ-то: о первородномъ грѣхѣ, о непосредственномъ твореніи каждой, въ отдѣльности души человѣческой и т. д. То же должно сказать и объ основномъ догматѣ латинства— о старинномъ прибавленіи къ символу: *Filioque*, равно какъ и о самомъ новѣйшемъ, хотя и коренномъ догматѣ латинства, о непогрѣшимости папы. Православная же Церковь эту теорію развитія совершенно отвергаетъ. По грамотѣ восточныхъ патріарховъ, *вѣра, будучи уже вполне раскрыта и запечатлѣна, не допускаетъ ни убавленія, ни прибавленія ни другого какого-либо измѣненія, и дерзающей или сдѣлать, или совѣтовать, или замышлять сіе, уже отвергся вѣры Христовой, уже подвергся добровольно вѣчной анаемѣ за хулу на Святаго Духа, какъ будто Онъ глаголалъ несовершенно въ писаніяхъ и на вселенскихъ соборахъ*.... ¹⁾

Какъ мы сказали выше, эта «пагубная» теорія развитія догматовъ свойственна всѣмъ вообще католическимъ богословамъ—либеральнымъ наравнѣ съ ультрамонтанскими. Но богословы ультрамонтанскіе (напр., Шеобенъ, Гейнрихъ) къ этой теоріи присоединяютъ еще не менѣе пагубное стѣсне-

¹⁾ См. Церковныя вѣдомости, изд. при Свят. правит. синодѣ, 1888 г. № 24, стр. 636 и сл. А въ другомъ мѣстѣ той же статьи авторъ выражается еще рѣшительнѣе, прямо называя теорію развитія догматовъ «*еретическимъ латинскимъ догматомъ*» (№ 35, стр. 944).

ніе личной свободы богословствующаго ума,—стѣсненіе, которое также вытекаетъ изъ ультрамонтанскаго стремленія къ возможно-большему возвышенію власти и авторитета учащей церкви, и которое также должно оказать крайне-неблагопріятное вліяніе на догматическую науку, лишая ее всякой жизненности. Мы видѣли уже, что Шеебенъ признаетъ существованіе «чисто-церковныхъ» догматовъ, разумѣя подъ ними такія истины, которыя не даны въ самомъ Откровеніи и даже не могутъ быть выведены изъ него путемъ синтетическихъ умозаключеній, но которыя имѣютъ нѣкоторое отношеніе къ Откровенію и формально утверждены авторитетомъ учащей церкви. Нечего и говорить о безусловной обязательности такихъ догматовъ для каждаго вѣрующаго католика, слѣдовательно—и для догматиста: эта обязательность ихъ явствуетъ сама собою. Но церковный авторитетъ, по возрѣніямъ ультрамонтанскимъ, имѣетъ большую принудительную силу даже и въ области, такъ-называемыхъ, «свободныхъ мнѣній», т. е. такихъ истинъ, относительно которыхъ не имѣется въ церкви никакихъ формальныхъ опредѣленій отъ имени верховнаго авторитета, которыя не предписаны церковными правилами, но и не отвергнуты ими. Такимъ образомъ оказывается, что, хотя въ ультрамонтанской догматикѣ и признается право существованія за «свободными мнѣніями», но—какъ говорить самъ Шеебенъ— «отсюда еще не слѣдуетъ, что они *безусловно свободны* и суть *простыя только мнѣнія*» ¹⁾. Свобода этихъ мнѣній только *относительная* и имѣетъ различныя степени, потому что «кромѣ *юридически-обязательныхъ правилъ*» ²⁾, существуютъ еще другія, *нравственно-*

1) Dogmatik, Bd. I, 426. То же у Heinrich'a Bd. II, s. 636, Anm. 2.

2) Подъ которыми разумѣются формальныя церковныя предписанія.

обязывающія, правила, поступать противъ которыхъ хотя и можно, не выказывая чрезъ это формальнаго непослушанія и оскорбленія очевидно непогрѣшимой достовѣрности, однако не безъ дерзости и оскорбленія благочестію»¹⁾. На основаніи этихъ правилъ различаются у Шеебена слѣдующіе три вида католическаго ученія, не засвидѣтельствованнаго церковію, а потому достовѣрнаго и обязательнаго только *нравственно*: 1) ученіе весьма близкое къ вѣрѣ (*fidei proxima*), относительно котораго существуетъ нравственная увѣренность, что учащей церкви желательно, чтобы на него смотрѣли, какъ на непосредственно-откровенную истину (отрицаніе же такого ученія называется *haeresi proxima*); затѣмъ 2) ученіе, отрицаніе котораго весьма близко къ заблужденію (*errori proxima*); наконецъ, 3) ученіе, отрицаніе котораго безразсудно и дерзко—*temeraria*²⁾. Нельзя не замѣтить, да и самъ Шеебенъ признается, что различать всѣ эти виды католической истины очень трудно. Слѣдовательно, догматисту суждено постоянно трепетать, какъ бы, при изложеніи своихъ частныхъ мнѣній по поводу какой-либо не догматизированной истины, не впасть въ противорѣчіе или отрицаніе нравственно-достоверной истины того или другаго вида. А между тѣмъ, за отрицаніе каждаго вида этой истины грозитъ, если и не анаема, то все-таки въ соответствующей степени строгая богословская цензура³⁾.

¹⁾ Scheeben, *ibidem*.

²⁾ п. 428.—Гейнрихъ между этими тремя видами нравственно-достоверной католической истины помѣщаетъ еще нѣсколько промежуточныхъ степеней, обозначаемыхъ разными терминами (Vd. II, s. 586—596).

³⁾ *Ibid*. Сравн. весь § 30. Сущность всего ученія о «богословскихъ цензурахъ» Шеебенъ кратко выражаетъ въ другомъ мѣстѣ (п. 44), говоря вообще, что предметомъ ихъ служитъ «*opinio fidei aliquo modo posita*» (т. е. мнѣніе, какавъ-либо образомъ вредное для вѣры). Повятно послѣ

Въ настоящее время такой взглядъ на свободу частныхъ мнѣній нашель для себя оффиціальное подтвержденіе въ торжественной «конституціи» Ватиканскаго собора, такъ что теперь онъ долженъ сдѣлаться обязательнымъ для каждаго истинно-католическаго богослова ¹⁾).

этого, какой широкій просторъ предоставляется цензорскому наказанію, и какія тѣсныя, а вмѣстѣ и неопредѣленныя, границы полагаются для свободнаго мышленія богослова!... По разъясненіямъ Клеутгена, осужденію и запрещенію подлежитъ всякое сочиненіе, въ которомъ находятся: а) *sententiae erroneae*,—когда авторъ отрицаетъ хотя и не ученіе самой церкви, но все-таки строгіе выводы изъ него; б) *haeresi proximae*,—когда авторъ поучаетъ чему-нибудь такому, что, если и не всѣмъ, однако же очень многимъ уважаемымъ богословамъ кажется тождественнымъ съ ересью; в) *de haeresi suspectae*,—когда онъ проповѣдуетъ вещи, которыя стоятъ въ большей или меньшей связи съ извѣстнымъ лжеученіемъ и потому возбуждаютъ основательное опасеніе, что авторъ преданъ ему; д) *male sonantes*,—когда онъ, уклоняясь отъ церковнаго словоупотребленія, приближается къ выраженіямъ сектантовъ; е) *periculum aurium offensivae*,—когда авторъ относительно церковныхъ вѣрученій, обычаевъ и учреждений, выражается такимъ способомъ, отъ котораго въ вѣрующихся легко уменьшается благоговѣніе; ф) *scandalosae*,—когда онъ поучаетъ чему-нибудь такому, что можетъ послужить поводомъ къ уклоненію другихъ отъ истинной вѣры; г) *seditionosae*,—когда авторъ защищаетъ взгляды, которые могутъ поколебать вѣрующихся въ ихъ покорности учащей церкви; h) *temerariae*,—когда онъ противорѣчитъ согласному ученію знаменитѣйшихъ церковныхъ писателей, хотя и не въ вопросахъ вѣры, а все-таки въ стоящихъ съ нею въ какой-нибудь связи. (См. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Bd. I, s. 132 ff., 2^o Aufl. Срав. у Heinrich'a Bd. II, s. 588 ff.). Не подлежитъ сомнѣнію, что, при такихъ правилахъ католической богословской цензуры, Index librorum prohibitorum не будетъ жаловаться на недостатокъ содержанія...

¹⁾ Эта конституція имѣетъ въ виду, именно, то либеральное направленіе, возникшее еще въ 17 столѣтіи, которое во имя «терпимости» (Toleranz) и «интересовъ науки» все, что не есть догматъ въ строжайшемъ смыслѣ, объявляетъ какъ «свободное мнѣніе, или какъ adiaphorum—безразличное». Усмотрѣвъ въ такомъ направленіи опасность для «цѣлости и чистоты вѣры», такъ какъ вслѣдствіе его «для многихъ смысловъ католической церкви мало по-малу уменьшилось число обязательныхъ истинъ», конституція опредѣляетъ, что «не достаточно избѣгать только еретической злобы, но необходимо еще тщательно избѣгать и тѣхъ заблужденій, которыя болѣе или менѣе приближаются къ ней». См. у Шеибена, п. 429.

Но что касается самого Шеебена, то у него этотъ взглядъ сложился еще ранѣе Ватиканской конституціи ¹⁾, и потому, кажется, мы имѣемъ полное право разсматривать его взглядъ, именно, какъ слѣдствіе его личныхъ, крайне-ультрамонтанскихъ убѣжденій. При томъ же, Шеебенъ вполне убѣжденъ, что при его взглядѣ догматическая наука получить весьма много пользы, потому что въ такомъ случаѣ всё тѣ заключенія, которыя были развиты изъ догматовъ еще во времена схоластики и которыя были одобрены церковію, будутъ признаны «дѣйствительнымъ достояніемъ науки о вѣрѣ»; тогда какъ противоположное либеральное направленіе, осужденное въ упомянутой «конституціи», смотритъ на эти заключенія, какъ на «безразличныя для богословія», и даже влеймить ихъ подъ часъ названіемъ «схоластическихъ умствованій и тонкостей» ²⁾. Но если такъ, если при этомъ принять во вниманіе и то обстоятельство, что схоластическіе богословы были чрезвычайно изобрѣтательны на самыя мудренныя умозаключенія и что едва ли есть такой недогматизированный предметъ вѣры, по поводу котораго въ ихъ трудахъ не нашлось бы множества самыхъ разнообразныхъ мнѣній, болѣе или менѣе одобренныхъ Римскою церковію, то для насъ будетъ ясно, что отъ новѣйшаго ультрамонтанскаго богослова трудно ожидать теперь какой-либо самостоятельности даже въ области свободныхъ мнѣній,—въ ихъ выборѣ и критической оцѣнкѣ ³⁾. А такой результатъ едва ли можно признать благопріятнымъ для догматической науки.

1) Прежде чѣмъ высказать этотъ взглядъ въ своей догматикѣ, онъ развивалъ уже его въ своихъ журнальныхъ статьяхъ (въ жур. *Katholik*, 1867 г.).

2) *Ibid.* п. 431.

3) И дѣйствительно, говоря о прогрессѣ богословія, Шеебенъ утверждаетъ, что этотъ прогрессъ никакъ не можетъ состоять въ «исправленіи

Но взглянемъ на этотъ предметъ съ другой стороны. Каково должно быть отношеніе догматиста къ этимъ свободнымъ мнѣніямъ, болѣе или менѣе одобреннымъ церковію? Намъ извѣстно то отношеніе, какое требуется отъ всѣхъ вѣрующихъ къ такъ-называемымъ «чисто-церковнымъ» догматамъ. Вѣрующіе обязаны безпрекословно принимать эти догматы (по Гейнриху—вѣровать въ нихъ «*fide ecclesiastica* и только *mediate divina*»), потому что они исходятъ отъ верховнаго авторитета, — но въ то же время они не обязаны непременно вѣровать въ нихъ божественною вѣрою, потому что они не объявлены за откровенное слово Божіе ¹⁾). Говоря короче и проще, — вѣрующіе обязаны показать внѣшнее согласіе съ этими догматами, не будучи внутренно убѣждены въ ихъ божественномъ происхожденіи и истинности. Но если таково должно быть отношеніе вѣрующихъ, слѣдовательно — и догматиста, къ церковнымъ догматамъ, то тѣмъ болѣе такое же чисто-внѣшнее, вынужденное отношеніе должно имѣть мѣсто и при разсужденіи о свободныхъ мнѣніяхъ, снискавшихъ молчаливое одобреніе церкви. Все это догматистъ, подѣ страхомъ цензуры, долженъ принимать и излагать въ своей догматикѣ, хотя бы внутренно былъ и не согласенъ съ ними. А въ такомъ случаѣ для него едва ли уже возможно то внимательное и усердное изслѣдованіе своего предмета, которое всегда обусловливается собствен-

логическихъ заключеній», когда они, заслуживъ явное или молчаливое одобреніе церкви, обратились уже въ дѣйствительный капиталъ церковной науки. (См. п. 1015 с.). Если и можетъ быть позволено догматисту «исправленіе» чужихъ частныхъ мнѣній, которыя противоположны его взглядамъ и которыя онъ считаетъ ошибочными, то это только въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ о мнѣніяхъ, которыя прежде того не были признаны церковію за истинныя. (См. п. 1016 в.).

¹⁾ См. выше, стр. 152—153. Срав. у Гейнриха, т. II, стр. 635—636.

ными симпатіями ученаго и которое непременно является, коль скоро дѣло идетъ не о навязанныхъ взглядахъ и сужденіяхъ, но о глубоко-жизненныхъ внутреннихъ убѣжденіяхъ. Въ такомъ случаѣ и догматика должна въ значительной мѣрѣ получить безжизненный характеръ простого реферата, въ которомъ авторъ представляетъ докладъ о состояніи церковнаго ученія въ извѣстное время, не чувствуя никакой внутренней связи съ цѣлою (хотя, конечно, и не самою существенною) частію этого ученія.

Такимъ образомъ, кромѣ стѣсненія свободы личнаго мышленія, ультрамонтанское стремленіе къ безграничному возвышенію авторитета учащей церкви должно внести въ догматическую науку, наконецъ, сухой и безжизненный внѣшній формализмъ.

Приступая къ настоящему своему изслѣдованію, мы въ самомъ началѣ высказали мысль, что оно будетъ имѣть интересъ не только отвлеченно-научный, но вмѣстѣ и практическій, такъ какъ поможетъ, между прочимъ, рѣшить вопросъ о томъ, какими католическими богословами съ бѣльшимъ правомъ и удобствомъ могутъ руководствоваться наши православные богословы въ своихъ догматическихъ работахъ. И теперь смѣемъ надѣяться, что отвѣтъ на этотъ вопросъ дается нашимъ изслѣдованіемъ довольно ясный. Для насъ выяснилось, именно, что изъ новѣйшихъ католическихъ богослововъ либеральные (антисхоластики) стоятъ гораздо ближе къ православному ученію, нежели богословы ультрамонтанскіе (новосхоластики). У первыхъ, по крайней мѣрѣ, истинный древне-церковный взглядъ на Св. Писаніе и Преподаніе не такъ искаженъ, какъ у послѣднихъ. И если силою

историческихъ обстоятельствъ они вынуждаются оправдывать нѣкоторыя догматическія нововведенія своею церквію, то для этого пользуются лишь теоріею развитія догматовъ, воздерживаясь отъ явно-грубаго извращенія свидѣтельствъ Писанія и Преданія. Да и самая теорія развитія догматовъ получаетъ у нихъ основу болѣе глубокую и твердую, чѣмъ у ультрамонтанъ. Тогда какъ для ультрамонтанской теоріи высшимъ и послѣднимъ основаніемъ служить власть и авторитетъ верховнаго церковнаго учительства, причемъ въ угоду послѣднему фанатически отвергаются всѣ, даже самыя явныя и очевидныя, показанія исторіи,—теорія либеральныхъ католиковъ ищетъ для себя основаній не въ этой исключительной власти церковнаго авторитета, а напротивъ—въ объективныхъ процессахъ историческаго развитія; оттого къ свидѣтельствамъ исторіи богословы эти относятся сравнительно съ большимъ уваженіемъ и деликатностію, не рѣшаясь произвольно попирать права общечеловѣческаго разума, когда напр., въ пользу какихъ-нибудь папистическихъ новшествъ не имѣется ни малѣйшихъ, даже кажущихся только, основаній въ исторіи.

Слѣдовательно, при правилахъ либеральныхъ католиковъ лучше (нежели при воззрѣніяхъ ультрамонтанъ) можетъ сохраниться самая *чистота церковнаго вѣроученія*, ибо меньше дается мѣста субъективному произволу, а равно и *требованія науки* будутъ болѣе удовлетворены, ибо права разума человѣческаго находятъ себѣ большее признаніе...

О П Е Ч А Т К И.

<i>Стр.</i>	<i>Строк.</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Слѣдуетъ читать:</i>
2	16 сверху	выдающихся	и выдающихся
4	8 „	бы былъ	былъ бы
6	2 снизу	опустилъ	упустилъ
18	29 сверху	Монсуетскій	Монсуестскій
22	7 „	<i>поуръшимость</i>	<i>поуръшность</i>
46	9 „	<i>совсъмъ</i>	<i>совсъмъ</i>
47	9 „	словомъ	словами
59	16 „	Massgebende	massgebende
62	21 „	consensus	consensus
64	10 снизу	Апостолами изъ устъ Самого Христа	черезъ Апостоловъ отъ Самого Христа
67	5 сверху	невозможностию	неважностию
69	17 „	наука	наука
71	19 „	организмъ	организмъ
72	14 „	Zehrkörper	Lehrkörper
73	14 „	Это есть	Это и есть
77	14 „	И съ другой стороны	Съ другой
83	3 снизу	Викентиёмъ	Викентій
89	1 „	п. 399	п. 399
90	10 сверху	достигаетъ	достааетъ
91	1 снизу	XXXII	XXVII
98	6 „	cathedria	cathedra
119	4 сверху	confirmavit	confirmavit
122	15 „	(oberhaupts)	(Oberhaupts)
129	2 „	какъ	какъ бы
143	2 „	или	ими
