

Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах

профессор Феофан Алексеевич Тихомиров

Предисловие

Предисловие

Предметом нашего исследования служат три богословско-догматические трактата знаменитого архиепископа новгородского Феофана Прокоповича: de Deo uno, de Deo trino и de processione Spiritus Sancti, составляющие первые три книги (libri I–III) его богословско-догматической системы, иначе сказать, первую половину последней, заключающую в себе учение о Боге в Себе Самом (de Deo ad intra). Трудов, специально посвященных исследованию данных трактатов, совершенно не существует: из всей богословско-догматической системы Феофана только введение в нее (prolegomena) специально исследовано в сочинении Платона Червяковского, напечатанном в „Христианском Чтении» за 1876– 1878 годы. В различных существующих трудах, прямо или косвенно относящихся к истории русского богословия, встречаются только кое-какие библиографические и догматико-богословские замечания относительно данных трактатов Прокоповича, и то в неразрывной связи с замечаниями о всей его системе. Наилучшие критические замечания богословского характера находятся в сочинении И. А. Чистовича „Феофан Прокопович и его время“ (С.-Петербург. 1868 г. стр. 17–18). Наиболее подробные замечания о данных трактатах делаются в недавно вышедшем в свет сочинении Петра Морозова „Феофан Прокопович как писатель“ (Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. С.-Петербург. 1880 г. стр. 134–139); но эти замечания ограничиваются только изложением содержания данных трактатов и притом изложением отрывочным и неточным. Лучше, чем у г. Морозова, делаются замечания в известном сочинении Ю. Ф. Самарина „Стефан

Яворский и Феофан Прокопович“ (V т. Москва. 1880 г. стр. 157); но предметом этих замечаний служит лишь один трактат Феофана „de processione Spiritus Sancti“. Вообще о всех замечаниях, касающихся данных трактатов, нужно сказать, что они очень кратки и элементарны, чем красноречиво свидетельствуют о неразработанности данного предмета. Впрочем, неразработанность не есть участь одной только богословской системы Феофана; в таком положении находится большая часть отечественных догматико-богословских трудов. Не касаясь причин этого явления отечественной жизни, мы обратим внимание лишь на то, что теперь настает вопиющая необходимость в монографических работах по исследованию отечественных догматико-богословских произведений, – работах, которые одни только могут подготовить столь желательное в интересах православной церкви появление в более или менее отдалённом будущем истории русской православно-догматической системы. И вообще нам кажется, что только точное изучение отечественных богословских произведений может служить верным мерилom нашей действительной и потенциальной силы в области богослов и несколько способствовать нашему освобождению от рабства пред западом и возвышению до самостоятельности в данной области. Время к точной самооценке уже давно настало: самосознание русского богослова уже настолько развилось, что он может с точной критикой отнестись к родным ему прежним богословским трудам, может оценить самого себя в лице своих предшественников. Один из таких опытов исторической самооценки русского богослова и представляет предлагаемая монография.

Задача, разрешение которой составляет предмет данной монографии определяется её содержанием. Предлагаемое сочинение распадается на три отдела, из которых в первом кратко излагается содержание данных трактатов, во втором эти трактаты анализируются сравнительно-исторически, в третьем определяется значение данных трактатов в истории русского богословия. В частности, после речи о подлинности данных трактатов, в первом отделе излагается 1) содержание первого

из исследуемых трактатов (глава 1 и 2) содержание второго и третьего трактатов (глава II). Во втором отделе а) сначала определяется отношение Феофана к различным явлениям философско-богословской мысли, а именно 1) к философии (глава III), 2) к социнианству (глава IV), 3) к протестантскому и римско-католическому учениям о святой Троице (глава V), 4) к источникам исследуемых трактатов (глава VI) и 5) затем определяется метод изложения исследуемых трактатов (глава VII). В третьем отделе определяется значение учения Феофана о св. Троице на основании сравнения его с предшествующими ему и последующими за ним состояниями учения о данном догмате в русском богословии (глава VIII). Таким образом, предлагаемое сочинение, по преобладающему в нем элементу, носить сравнительно-исторический характер: мы избрали для своего исследования сравнительно-исторический метод (получивший в новейшее время особенно частое приложение в богословии) потому, что, по нашему мнению, только таким путем можно прийти к наиболее верным и точным результатам по исследованию данного исторического памятника. Сочинитель почитает себя счастливым, если ему удалось достигнуть хотя немногих, но за то более или менее точно обоснованных результатов.

Подлинность трактатов Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах

Время написания трактатов, составляющих предмет нашего исследования, относится к эпохе академической деятельности Феофана Прокоповича, к тому времени, когда он был ректором и профессором богословия в киево-могило-заборовской академии. Эта эпоха простирается с 1712-го по 1716-й год¹. В эти-то пять лет Феофан и написал семь своих знаменитых богословско-догматических трактатов, к которым относятся трактаты: *de Deo uno*, *de Deo trino* и *de processione Spiritus Sancti*². Долго эти произведения существовали только в рукописях; в свете они изданы были лишь по прошествии около 40 лет после смерти автора (умершего в 1736 г.). Рассматриваемые трактаты в первый раз изданы – первый в Кенигсберге в 1774 г., второй там же в 1775 г., третий Дамаскиным Семеновым-Рудневым³ (впоследствии епископом севским и затем нижегородским) в Готе в 1772 г., причём история спора об исхождении Св. Духа, входящая в состав последнего трактата, издана была еще раньше, в 1767 г.⁴ Наконец, все эти три трактата вошли в состав полной догматической системы Феофана, в первый раз изданной митрополитом киевским Самуилом Миславским⁵ в Лейпциге в 1782 году⁶.

Приведенные сведения о времени написания и издания рассматриваемых трактатов лежат в основе внешних свидетельств, имеющих значение для решения вопроса о подлинности их. При ближайшем рассмотрении этого вопроса оказывается, что для всех указанных трактатов есть ясные и точные данные для решения его. Только о подлинности трактата об исхождении Св. Духа мы имеем ясные свидетельства от издателя его Семенова-Руднева. В предисловии к готскому изданию этого трактата (озаглавленному словами: „*lectorі benevolō*“) издатель говорит, что он всеми силами старался о том, чтобы „этот ученый труд вышел неповреждённым

(integrum), чистим (purum) и не запятнанным никакими чуждыми ему недостаткам». «Я всеми силами старался», говорит издатель, „о том, чтобы то, что некогда автор написал своею рукою (quod olim sua manu auctor scripsisset), предать печати с величайшею точностью. С такую тщательностью выполнил это, что даже те места, в которых он язвит иномыслящих более жестоко, чем может допустить наш более образованный и более изящный век, не только не уничтожил, но даже не смягчил, не изменив ни одного слова (vocula una alteraque aut resecata, aut inspersa)“. Таким образом, издатель имел под руками собственноручные записи⁷ Феофана по данному трактату и старался напечатать со всевозможною точностью) этот труд, который, по суду его современников, стоял выше⁸ всех других частей Феофановой системы. Изменения, допущенные издателем в трактате, по его собственному указанию (сделанному в предисловии), суть только следующие: 1) он исправлял отеческие места, приведенные Феофаном по старым изданиям отеческих творений, по новым, более верным изданиям оных⁹; 2) написал 16-ю главу трактата, которая Феофаном была только „надписана“ (inscriptum erat), но не изложена (non pertractatum)¹⁰; 3) продолжил (continuaré) историю спора, „написанную автором в значительной части (magnam partem), но не доведенную до конца (nondum perfecta)»¹¹; 4) снабдил трактат примечаниями (notulae)¹² и 5) присоединил хронологический указатель (index chronologicus) авторов, писавших об исхождении Св. Духа как в пользу нашего понимания, так и в пользу понимания латинян¹³. – Из сказанного следует, что относительно трактата об

исхождении Св. Духа мы точно знаем, что в нему принадлежат самому Феофану и что принадлежит издателю.

Если от трактата de processione Spiritus Sancti обратимся к первым двум трактатам – de Deo uno и de Deo trino, то увидим, что для решения вопроса о подлинности последних нет столь ясных и точных данных. Вопросы: какие источники имели под руками издатели этих трактатов – только ли студенческие записи¹⁴ Феофановых лекций, или, кроме их, и собственно ручные записи самого Феофана, и сделали ли в них издатели

какие-либо исправления, – все эти вопросы не имеют для своего решения свидетельств самих издателей и вообще внешних данных: они могут быть решены лишь на основании внутренних данных. Постараемся дать вероятный ответ на них.

Прежде всего нужно вообще сказать, что исследуемые трактаты (в том виде, в каком существуют ныне) с внутренней стороны несут на себе ясную печать происхождения от Феофана. Здесь выражаются многие из тех научных взглядов Феофана, которые своею широтою и смелостью поражали умы не искошенных в науке русских староцерковных людей и казались им чистой ересью, – тех взглядов, защиту которых он должен был вести путем длинных процессов в страшной тайной канцелярии. Если обратим внимание на содержание доносов Маркелла Родышевского и ответов на них Феофана¹⁵, то наедем, что многие пункты их раскрыты в рассматриваемых трактатах. Феофана обвиняют в том, что он „говорит, что в России многие есть атеисты, которые не знают ни Бога, ни закона, ни веры“ (27-й пункт показания Маркелла Родышевского). Об этих же атеистах Феофан говорит в § 46 первого трактата и даже пишет против них целую главу (именно 3-ю). Феофана обвиняют в том, что он „говорит, что учения-де никакого доброго в церкви святой нет, а в лютеранской церкви все учение изрядное“ (30-й пункте того же показания). На это он отвечает так. „Говорим часто со вздыханием не о лютеранах одних, но и о папистах, кальвинианах, арминианах и о самых злейших и магометанскому злочестию близких социанах, что у них школы и академий, и людей ученых много, а у нас мало. И сие слово говорит Павел св. в первом ко Коринфам послании, в главе первой, сказуя, что от правоверных немногии премудры. И ино есть учение, ино же ученый человек“ (ответные пункты Феофана). Эти же мысли находятся в § 148 первого трактата, где автор, указав с глубокой горестью на множество между инославными учеными мужей, трогательно утешает православных тем, что «от ученых людей сокрыта истина», но что она открыта для „буиих мира сего“, причём приводит свидетельство ап. Павла из той же первой главы I Коринф. На обвинение, что „Святых отец книгу Дионисия Ареопагита

называл несправедливо“ (39-й пункт показ. Марк. Родышевского), Феофан отвечает, что „прение есть не о учении, в оной кнѣге написанном, но о творце книги, Ареопажитский ли, или иной Дионисий сочинил книгу оную“, и затем показывает, как давно начались между церковными учителями споры об авторе этой книги. Подобные же критические замечания о подлинности сочинений, приписываемых Дионисию Ареопажиту, делаются в рассматриваемых трактатах – о книге „об именах Божіих“ в § 44 первого трактата, а о книге „о небесной иерархії“ – в § 7 первого трактата и в § 30 второго трактата¹⁶. Феофана обвиняют в том, что „Григорія Фессалоничскаго, который празднуется во вторую неделю великаго поста, называл еретиком, а еретика, который с ним, Григоріем, имел прію о вере¹⁷, называл благочестивым “ (40-й пункт показанія Марк. Родыш.). Этот пункта обвинитель мог составить только на основаніи VII главы первого трактата, где Феофан, касаясь известнаго спора паламитов и варлаамитов о природѣ Фаворскаго свѣта, действительно довольно резко порицает первых и сочувствовавшую им константинопольскую интеллигенцію¹⁸; в других своих сочиненіях Феофан об этом нигде

не говорит. Мысли Феофанова ответа на это обвиненіе также сходны с мыслями указаннаго места трактата. По судебному акту, Феофан не отказывается от того, что он охуждал Григорія Паламы ученіе „о преображенском свѣтѣ“. „И хотя ведаем, говорит он, что и Григоріево в преніи погрѣшеніе было, понеже признавал в естествѣ Божіи быть некое сложеніе, но то ошибкою, а не упрямо, сказал и до исправленія своего. И когда сие говорим, так согрѣшаем, как согрѣшаем, сказуя, что Петр святой отвергался Христа, и Павел святой гонил церковь Божію, и сим подобная“. На обвиненіе, что „о святом Писаніи говорит, что явно оное всем к чтенію и к разуменію (24-й пункта показанія Мар. Род.), Феофан отвечает так: „Писаніе священное не во всех частяхъ своих темное..., но хотя во многих мѣстах, которые довольно суть к совершенію человека Божія удобовразумительно есть, как сказует неоднократно Златоустый святой“. Раскрытіе этой мысли мы

находим в § 172 второго трактата. Не будем более продолжать этого сравнения судебных документов с данными трактатами. Вывод из этого сопоставления очевиден: всякий видит здесь тождество обвиняемого лица с автором последних. – Стоит также обратить внимание на при меры, приводимые автором в исследуемых трактатах. Во многих из них довольно ясно просвечивают различные взгляды автора, не имеющие непосредственного отношения к той формальной цели, для которой они (т. е. примеры) приводятся. Так, в § 175 первого трактата автор, – в пояснение мысли о том, что обладание только тогда делает счастливым обладателя, когда последний сознает это обладание, – приводит такой пример: „Если кто, будучи в отсутствии, усыновляется царем в сыновья и наследники царства, то он до тех пор не может быть назван счастливым, пока не узнает об этом своем благе“. Здесь просвечивает мнение автора, что царь имеет право назначать себе наследником престола того, кого хочет. А это и есть взгляд автора „Правды воли монаршей“, – того проповедника, который 22-го января 1722 года в московском Успенском соборе громил в своей проповеди „неслыханное и необычное бедство“ – „сыновнее на отца восстание“¹⁹. Другие примеры довольно прозрачно указывают на современное автору положение дел, благодаря чему они получали живую наглядность и чрез это скорее достигали изъяснительной цели; для нас они имеют значение как намеки на различные обстоятельства происхождения трактатов. Так, автор нередко упоминает в примерах царя Петра, напр. в следующем, приводимом для пояснения «*arcanus modus loquendi*»: „Не Петр оскорблен, не о Петре речь, но о царе вашем, граждане; о царе, главе вашем, заботьтесь, а о Петре не заботьтесь“ (§ 271 второго трактата». Почему именно здесь упоминается царь Петр, это психологически объяснится, если предположим, что автор жил во времена царя Петра. Часто упоминаются в примерах турки, напрям, в следующих: „почему турок Бог обогатил весьма многими победами? “ (§ 148-й перв. тракт.) „поистине удивляюсь, почему большей части людей не стыдно, что они только по той причине не магометане, что не живут среди

турок“²⁰ и проч. Вообще автор интересовался судьбою турецкого народа, нарочито читал различные сочинения о происхождении его²¹; народ – этот предносится его умственному взору могучим и сильным и постоянно заставляет его говорить о себе. Все это психологически будет понятно, если согласимся, что авторе трактатов есть Феофан Прокопович, который, будучи вызван Петром в 1711 г. в прутский лагерь, сам видел поражение русских на берегах Прута и торжество турок²². Несомненно, что этот смертный пир русских²³ произвел глубокое впечатление на восприимчивую натуру Феофана, оставшееся на всю жизнь, и, с другой стороны, высоко поднял в глазах его могущество победителей. Не даром он по поводу этого несчастного события написал стихотворение:

„За могилою Рябою
Над рекою Прутовою
Было войско в страшном бою“ и проч.,

где вспоминает „весьма трудный“ для русских «час», „час смутный“, „турчина многолюдного и „коломутный Прут“²⁴. Наконец, самый слог исследуемых трактатов как раз напоминает Феофана. Известно, что слог произведений последнего, читавшего свои лекции „со всем жаром, свойственными людям гениальным“²⁵, отличается необыкновенною живостью, а там, где он говорит о своих противниках – и юмором. Способность Феофана к *solem adspargere*, его умение представить противников в смешном и нелепом виде иногда просто изумляют читателя. Таков же стиль языка и рассматриваемых трактатов. Например. Приведя объяснение Корнелия а Lapide на текст Апок. 1:4. Феофан иронически замечает: „Вот почти буквально приведенное объяснение Корнелия а Lapide: полюбуясь же, каков комментатор и богослов. Объяснение это таково, что, кажется, рассмешило бы Катона: не верю, чтобы сам Корнелий не смеялся, когда писал его (§ 45 втор. тракт.). В другом месте – в § 60 второго трактата Феофан, опровергая требование Крелла, что догмат о Троице должен *quoad verba* содержаться в Писании, потому что в противном случае необразованные люди не могут воспринимать его, говорить: „Неспособность

необразованных! людей по первому впечатлению воспринимать что либо не обязывает нас налагать на Бога закон, чтобы Он о всем говорил самым ясным образом. Обетование о пришествии Мессии дается во многих местах, но почти везде прикровенно. Ибо если бы Бог подчинялся законам Крелла, то Он должен был бы изречь обетование примерно в таких словах: спустя столько-то лет родится от девы Марии, жены Иосифа, великий пророк, по имени Иисус, в царствование в Иудее Ирода, при римском императоре Августе, во время первой его переписи, – он будет Мессия, освободит народ и дарует ему спасение; должен был бы также ясно описать способ того спасения, которое Мессия имел некогда доставить пароду. Но это освобождение и вечное спасение описываются под видом временного царства“ и проч.²⁶. Подобные иронические места в исследуемых трактатах встречаются очень часто. Эта же живость языка и этот же юмор выражаются в отдельных фразах в роде следующих: „ista explicare est solem digitum ostendere“²⁷, „quod respondere pudet, taedet et piget nos“²⁸, пословицах (напр. „malum ovum mali corvi“) ²⁹ и даже отдельных словах: scabies³⁰, prurigo³¹, theologastrus – богословишка³², sciolus – недоученый хвастунишка³³, virus emovere, haurire³⁴, cerebrosus³⁵ и проч. При этом нужно заметить, что такой язык проходить чрез все части рассматриваемых трактатов, а единство языка их, конечно, указывает на происхождение их от одного автора.

Высказанные соображения достаточно показывают, что рассматриваемые трактаты в том виде, в каком они существуют ныне, вообще принадлежат Феофану Прокоповичу. Дальнейшие соображения покажут, что они, и в своих частностях, и со стороны своей внешней отделки принадлежать тому же Феофану. Выше мы заметили, что трактаты Феофана. по первоначальному своему назначению, суть академические лекции. Поэтому естественно ожидать, что эти трактаты имеют признаки, свидетельствующие об их школьном характере. Таковые признаки действительно и находятся. Нередко читатель встречается в них замечания, которые могут быть уместны только в аудитории, в роде следующего „это место нужно хорошо выучить наизусть“³⁶ (говорится о тексте Кол. 1:15). Встречаются

замечания, которые более всего уместны перед слушателями, начинающими заниматься наукою. Так, дав понятие о содержании сочинения Дионисия Ареопагита „об именах Божиих“, автор говорит: „Это я счел нужным заметить, чтобы надписание этой книги (потому что она часто цитируется и едва ли кем читается, ибо и под рукою ни у кого не бывает) не поколебало слышащих и не привело к сомнению относительно того, одного ли содержания эта книга с этою главою“³⁷. Всматриваясь далее в трактаты, мы находим в них следы непосредственного происхождения от автора. Мы здесь разумеем тон изложения трактатов. Постоянно встречаются выражения: „Deo valente“³⁸, „si Deo placuit“³⁹, „per Deum immortalem“⁴⁰, „si Deus dederit, clarissime demoustrabimus“⁴¹ и проч., ставящие автора в живые отношения к читателю, так что последний как-бы непосредственно слышит голос самого автора. Нельзя думать, что подобные выражения вставлены издателями: поступать так для последних значило бы не исправлять литературный памятник, а подделывать его под тон известного лица. Вероятнее всего, что издатели копировали находившиеся у них под руками собственноручные записи Феофана. Отношение их к данным трактатам – самое честное: они стараются как можно точнее передать написанное самим автором, хотя-бы последнее страдало логическими неточностями. Вот почему в трактатах встречаются мест очень неясные и нуждающиеся в более правильном изложении. Замечателен в этом отношении § 162 первого трактата. Параграф этот изложен чрезвычайно спутанно. Сказав ранее в § 161 о том, какие чувствования (affectus) могут быть приписываемы Богу, авторе в § 162 делить эти чувствования на чистейшие (purissimi), смешанные (mixti) и такие, в которых совершенно нет никакого элемента добра, и в этом то делении допускает логические противоречия. Так, по этому делению, отчаяние и скорбь, которые могут быть приписываемы Богу, и страх, который совершенно не может быть приписываем Богу (§ 161), подводятся под одну и ту же рубрику чувствований, в которых nulla specie boni relucet. Затем, дерзновение, которое не может быть приписываемо Богу (§ 161), подводится под

рубрику смешанных чувствований, наряду с чувствованиями желания, гнева и надежды, которые могут быть приписываемы Богу Читатель здесь совершенно не понимает, каким критерием руководится автор, относя одни чувствования к одному классу деления, другие к другому, третьи к третьему. Наконец, о чистейших чувствованиях в одном месте говорится, что „они не имеют никакого недостатка“ (*caerent omni vitio*), а в другом месте замечается, что и они „соединены с несовершенством (*cum imperfectione*)“. Хотя *imperfectio* понимается здесь не в одном смысле с *vitium* (так как в том же параграфе, равно как и в следующем – 163-м, *imperfection* неоднократно заменяется словом *infirmitas*⁴² и следовательно „*imperfectio*“ указывает на конечную ограниченность, а „*vitium*» на положительный недостаток), тем не менее сам автор об этом ничего не говорит и на первый раз возбуждает в читателе недоумение. Очевидно, что автор вследствие поспешности не успел дать окончательной отделки подобным местам⁴³ и таким образом допустил неточности в изложении; издатели же, старавшиеся точнее передать мысли автора, не сочли за нужное исправить их Эга поспешность автора в работе замечается, кажется, и в цитации библейских мест, приводимых в рассматриваемых трактатах. Цитаты эти делаются то по переводу LXX, то по еврейской Библии, или, точнее сказать, по сходным с последней относительно разделения на стихи протестантским Библиям. По-видимому, автор старается делать цитаты по переводу LXX, но иногда, как бы по неосмотрительности, допускает и цитаты по тем протестантским библейским источникам, какими он пользовался⁴⁴. Впрочем, трудно сказать, принадлежит ли этот вид цитат непосредственно самому беофаву. Несомненно только, что издатели не исправили некоторых ошибочных цитат его. Феофан, иногда слишком доверчиво пользуясь находившимися у него под руками протестантскими системами, приводит некоторые места Писания непосредственно по ним, не справляясь с Библией, и таким образом повторяет допущенные первыми ошибки в цитации. Вот два таких примера. В „*Syntagma theologiae* Аманда Полянского (у которого, нужно заметить, постоянно встречаются ошибки в цитации библейских

мест) по ошибке цитуются между прочим – Исх. 7:7 вместо Исх 7:4⁴⁵ и Дан. 4:34 вместо Дан. 4, 31⁴⁶. Феофан, пользовавшийся этим сочинением, повторяет эти же самые ошибки – первую на стр. 348 в § 43, вторую на стр. 472 в § 172⁴⁷. Издатели не исправили их.

Вышесказанное о подлинности трактатов *de Deo uno* и *de Deo trino* дает право признать за вероятную мысль о неповрежденности этих трактатов, равно как и том, что они изданы по собственноручным рукописям автора, или, по крайней мере, по студенческим записям, проверенным по означенным рукописям.

Отдел первый. Краткое изложение содержания трактатов

Глава I. Изложение содержания первого трактата

Разделив всю догматическую систему на две главные части – de Deo ad intra и de Deo ad extra, Феофан делит первую из них на два отдела – один, в котором говорится „о сущности, бытия и свойствах Бога без всякого отношения к лицам, и другой, в котором рассматриваются „божественные лица, их отношения и личные свойства“ (Theol. Procor. p. 309 praef.). Первый из этих отделов и составляет первый из наследуемых трактатов, полное заглавие которого следующее: „Liber primus de Deo ad intra, quantum ad essentiam, existentiam et attributa“. В этом заглавии ясно намечаются следующие три главные части трактата 1) учение о бытии божием, 2) учение о божественной сущности и 3) учение о божественных атрибутах. Первая часть трактата, заключающая в себе „описание“ Бога, здесь не упоминается конечно потому, что значение ее идет далее пределов первого трактата, – она составляет введение ко всей первой части догматической системы, т. е. части de Deo ad intra (§ 14). Начнём обозрение с этой части трактата.

При рассуждении о всяком предмете прежде всего требуется дать его описание, дать о нем понятие. Это же требуется и при рассуждении о Боге, главном предмете богословия. „Как о других вещах, так и о Боге, говорит автор, мы прежде всего (prius) ищем определения (descriptionem) того, что Он есть (quid sit)“⁴⁸ Что же такое Бог? (§ 46). Вопрос этот в данном случае имеет такой смысл: возможно ли для человека самое ясное, самое глубокое, «раздельное» познание Бога? Ответ – отрицательный. Бог в себе непостижим. Бог живет во свете неприступном и потому „божественная сущность, какова она есть сама в себе“, неизвестна не только человеку, но и ангелам. Человек не может „постигать“ Бога, („comprehendere“), он может только „познавать“ Его (cognoscere), насколько Он сам открылся ему. Абсолютное познание Бога невозможно для человека даже в будущей жизни. Если говорится в Писании, что в будущей жизни мы будем видеть Бога «лицем к лицу» (1Кор. 13, 12; Иоан. 3, 2), то здесь указывается на „созерцание“ (visio)

Бога, созерцание „божественного присутствия“ (Divinae praesentiae), а не на познание Его. Большая разница – видеть ли присутствие вещи или понимать ее природу. Но если Бог не открыл людям в Писании, каков Он есть сам в себе, то, может быть, человеческий разум сам может доходить до такого познания Его? Не может. Мышление наше неадекватно объективному бытию Бога, законы нашего мышления не совпадают вполне с божественным бытием. „Все, что ни говорится о Боге, мы понимаем (intelligimus) слишком мало и то как-бы *sub aliqua umbra et imaginaria similitudine*. Я думаю, что Бог – премудр, что Он есть сама мудрость, но этой мудрости, которая в Боге, я совершенно не знаю; Бог не есть та мудрость, которую я знаю *cognosco*). И так, чтобы я ни думал, Бог не есть то, что я думаю о Нем (§ 7 *num.* 8). Вот почему Феофан так горячо опровергает попытку католического богослова Франциска Суареца (блестящего представителя периода „новой схоластики») доказать, что определение: „Бог есть бытие в себе» вполне объясняет божественную природу, что из понятия о Боге – „*ens a se*» метафизически могут быть выведены все божественные свойства⁴⁹. Такая попытка не мыслима, потому что человеческий ум не в силах определить причинное отношение между сущностью Бога и Его свойствами. Понятно далее, что то, что не может быть вполне понято, не может быть вполне и выражено на языке. Имена, какие в Писании даются Богу далеко не выражают вполне божественной природы⁵⁰. Прекрасно, говорит Дионисий в своей книге об именах Божьих, что Бог есть *ἄνομητος*. без имени, и *πολυόνητος*, с многими именами, потому что имеет бесчисленные свойства, которыми может быть именуем, и однако (не имеет) никакого имени, так как никакие имена, ни порознь, ни вместе (взятые), хотя бы их было величайшее множество, не могут быть вполне достаточны для описания или, что тоже, наименования Его“ (§ 45). здесь впервые выступает идея бесконечного различия между Богом и тварью, или, выражаясь философским языком, идея абсолютизма Бога, которая проходит через весь излагаемый трактат. В учении об именах Божьих эта идея рельефно выражается подъ формую вопроса о том, могут ли быть

употребляемы имена Божии о тварях. Авторе отвечает, что „собственные“ имена Божии – Iehova, Iah, Ehieh и Helion употребляются исключительно только о Боге, все же прочие имена могут быть употребляемы о тварях, но только по аналогии с Богом, – насколько «Бог дает людям свое превосходство» (excellentiam)⁵¹. В собственном смысле имена последнего рода употребляются только о Том, который есть Iehova, бесконечное море всех совершенств⁵². Если столь велико расстояние между Богом и человеком, если мы так слабы в познании Его, то понятно, что мы не можем «"совершенно" (perfecte) определить Бога, не можем дать «точного и собственного⁵³ определения» (stricta et propria definitio) Бога. Мы можем только приблизительно описать (describere) Его, насколько Он сам открыл себя. Вот это «описание». «Бог есть сущность единая, духовная, независимая, вечная, свободная, неизмеримая, премудрая, всемогущая, всесовершенная, существующая в трех Лицах, которые суть Отец рождающий, Сын от Отца рожденный и Дух Святый от того же Отца исходящий» (§ 14). Таким образом в этом «описании» автор сконцентрировал все догматическое учение о Боге в Себе Самом; описание это есть сокращенное изложение всей первой половины его догматической системы.

После речи о том, quid sit Deus, автор рассуждает о бытии Божьем, – отвечает на вопрос: an sit Deus? ⁵⁴. В ответе на этот вопрос автор видит для себя весьма важную задачу, вызванную, так сказать, злобою дня. Он жалуется на возрастающий со дня на день⁵⁵ атеизм, отрицающий бытие Божие. ""Есть такие люди, говорит автор, которые открыто исповедуют это нечестие (т. е. отрицание бытия Божия) и усердно собирают аргументы для доказательства того, что нет Бога. Эти мыши, которых – великое множество, разоряют дома (magna copia mures isti infestant domos). Те, которые стараются убедить себя в таком богохульстве, любят называться честным, но опошленным ими именем политиков (politici), и слывут в народе за натуралистов» (§ 46). Отсюда следует, что атеисты были люди более или менее образованные, старавшиеся обосновать свое неверие на началах естествознания и

претендовавшие на звание интеллигенции русского общества (politici). Этот атеизм был плодом того поверхностного ознакомления русских с западноевропейской наукой, которое, под предлогом возведения национальных начал на степень общечеловеческих, во многих тогдашних людях поколебало добрые начала русской народности. С такими-то людьми автор имеет дело. Он хочет доказать против них истину бытия Божия на началах разума (потому что св. Писание для них не имеет авторитета). Он хочет убедить их в бытии Божиим, пользуясь всем богатством своих философских, исторических и естественнонаучных знаний. Богатство научного материала⁵⁶ и строгая логическая последовательность делают этот отдел одною из самых лучших частей во всем трактате. Автор приводит восемь доказательств бытия Божия. Первое доказательство берется от созерцания мира вообще (*argumentum ex contemplatione creaturarum*); второе – от созерцания малого мира, т. е. человека⁵⁷; третье – от всеобщей врожденности нравственного закона, или нравственных правил (*ex iudicio publico et communi omnibus hominibus, quo quisque absque ullo doctore novit, haec quidem esse honesta, at illa turpia et pudenda*)⁵⁸; четвертое – из факта мучений совести⁵⁹; пятое – из всеобщности идеи Бога в роде человеческом (*ex communi omnium omnino nationum consensu*)⁶⁰; шестое – «из необходимости необходимо существующей причины» (*ex necessitate causae necessario existentis*); седьмое – из разумной целесообразности природы (*ex rerum naturalium gubernatione*) и восьмое – из непреложной истинности св. Писания, особенно открывающейся в действительности чудес и пророчеств, о которых оно повествует. Первое, второе и седьмое из перечисленных доказательств составляют позднейшее телеологическое доказательство, третье и четвертое равняются позднейшему нравственному доказательству, а шестое – космологическому. Окидывая общим взглядом все эти доказательства, мы замечаем, что все они основываются на опыте, всей они апостериорны, т. е. направляются от действий к причине⁶¹. Феофан сам выставляет на вид эту черту: *omnia (argumenta), uti vides, говорит он, a posteriori demonstrant.*

Априорные доказательства, выходящие из причины (*ex causa*), выводящие бытие Божие из самого понятия о Боге, он признает несостоятельными с формально – логической стороны. Такой именно участи подвергается онтологическое доказательство Анзельма кентерберийского: Бог есть бытие совершеннейшее; как совершеннейший, Он необходимо должен быть мыслим существующим; иначе Он не будет бытием совершеннейшим. Феофан приводит это доказательство (на стр. 377 под num. 3)⁶², не упоминая имени Анзельма. Против него он делает такое критическое замечание: «когда идет речь о сущности или совершенстве вещи всегда следует отделять от них в мысли существование вещи» (*praescindere sev dissimilare, mentem de rei existentia*, p. 378). Автор не хочет этим сказать, что, бытие вещи нельзя считать совершенством или качеством вещи и что поэтому нельзя заключать от небытия вещи к её несовершенству (как впоследствии возражал Кант), даже прямо называет существование вещи совершенством её⁶³. Он хочет только сказать, что, когда берется понятие совершеннейшего Существа для вывода из него бытия, или существования, то нельзя наперёд полагать в нем бытие, как известное; но как неизвестное еще, требующее доказательства, следует предварительно отсекаать (*praescindere*) его от сказуемого большей посылки. Делать заключение о неизвестном можно только из известного, а не из неизвестного. Если же это справедливо, то доказательство Анзельма несостоятельно. Таким образом, Феофан критикует онтологическое доказательство только с формально-логической стороны, не вдаваясь ни в метафизическую, ни психологическую его оценку. Критиковать с метафизической и психологической сторон для Феофана, как не философа, было не по силам.

Сообщив необходимые предварительные понятия о Боге, Феофан переходит к изложению подробного учения о Нем. План его изложения таков: сначала он говорит о сущности Божией, насколько она может быть мыслима отдельно от своих свойств (гл. IV – VII), а затем о свойствах Божиих (гл. VIII – XIX)⁶⁴.

Божественная сущность, по Феофану, (говоря вообще) есть единство. Понятие единства включает в себе две стороны –

единство исключаящее, или отрицательное, и единство положительное. В первом случае является то, что обыкновенно в догматических системах называется "единством", а во втором случай является простота, или чистейшая духовность. Единство и простота принадлежат самой божественной сущности, они даже мысленно не отделимы от последней⁶⁵: если мы отделим их мысленно от сущности Божией, то представление последней сделается совершенно бессодержательным. Переводя эти два понятия на язык конкретный, мы получаем понятие абсолютного духа. Итак, Бог, по своей сущности, есть абсолютный дух. Рассмотрим каждое из этих двух понятий.

В силу своего отрицательного единства, Бог есть бытие, которое столь превосходит всякое другое бытие, что не существует и не может существовать другого бытия подобного Богу, – бытия,

которого бы Он не превосходил (§ 74)⁶⁶. Бог есть единственен, – *unicus. solus*⁶⁷. Это понятие весьма важно в системе Феофана. В нем коренятся две главнейшие мысли его мировоззрения – идея абсолютности Бога, т. е. бесконечного различия между Богом и тварью, и гносеологический принцип, именно принцип неадекватности человеческого мышления с божественным бытием. Понятно отсюда, почему Феофан так много заботится об основании этого понятия. Приведя несколько философских доказательств обыкновенно употребляемых в данном случае, и найдя их несостоятельными, он предлагает следующие два доказательства, как наилучшие. Первое доказательство – априорное: Бог бесконечен во всех отношениях (*in omni ratione*); посему не может существовать несколько бесконечных существ (так как все они не могут быть бесконечны во всех отношениях). Второе доказательство – априорное: все в природе стремится к одному началу, к одной высочайшей цели, к какому-то высшему единству. Такое стремление тварного бытия есть, очевидно, самооткровение единого Бога; если бы было несколько бесконечных существ, то все они открывали бы свое величие в природе, чего на самом деле мы не замечаем. Это доказательство Феофан считает «сильнейшим убеждением» (*suasio validissima*). Больше же всего

он доказывает данное понятие отрицательно – через опровержение противоположного ему языческого многобожия⁶⁸. Впрочем, нужно заметить, что опровержение язычества для Феофана важно и само по себе, при том взгляде, какой он имеет на политеизм. По нему, политеизм, по своему источнику, есть суеверие: оно возникло не из серьезного отношения человека к Богу, не из предварительной критической работы его разума, а из легкомысленного отношения к Богу, отвращающегося от всякого теоретического обоснования мысли (§ 77). По последнему пункту своего последовательного развития политеизм совпадает с атеизмом: так как каждый языческий бог имеет начало бытия, так как нет у язычников ни одного бога вечная, то язычество в сущности отрицает бытие вечного существа, т. е. бытия Бога (§ 90). По той и другой своей стороне – и как суеверие, и как атеизм, язычество имело немало точек соприкосновения с нравственным состоянием тогдашнего русского общества и потому опровержение его имело практический интерес помимо (указанного) его теоретического значения – тесной связи с идеею отрицательного единства.

В силу другой черты своей сущности – простоты, Бог есть чистейший дух, и свободен от всякой сложности. Простота Бога не имеет собственного (*proprius*) сходства даже с простотою конечных духов: она далеко превосходит последнюю⁶⁹. Конечно, есть в Боге различные атрибуты, но они не суть части в собственном смысле, потому что реально (*re ipsa*) они не разделяются ни между собою, ни от сущности Божией; они разделяются только *per rationem* или *per conceptum nostrum* (§ 98). Божественные атрибуты неотделимы реально и от божественных Лиц (§ 109). Первую мысль автор иллюстрирует логическими формулами, в которых каждый из божественных атрибутов употребляется в качестве сказуемого к каждому другому свойству и к божественной сущности, и наоборот (§ 108). Вторая мысль также поясняется на логических примерах, в которых божественные свойства предикатируются о божественных Лицах, и наоборот (§ 109). Словом, божественные атрибуты реально суть одно и то же (*idem*, § 108)

между собою, с божественною сущностью и божественными Лицами. Такому понятию о Боге совершенно противоположно воззрение антропоморфизма⁷⁰, допускающего в Боге сложность, каковое воззрение Феофан и опровергает (в гл. VII).

За учением о сущности Божией следует учение о божественных свойствах. Для удобства систематического раскрытия этого учения, автор прибегает к логическому делению божественных свойств, в основе которого лежит его идея бесконечного различия между Богом и тварью. Он делит божественные свойства на два разряда – свойства абсолютные (*absoluta attributa*), определяющие Бога независимо от отношения Его к внешнему миру (*ad extra*), и свойства относительные (*relativa*), определяющие Бога в отношении к тварям. К последним относятся: правосудие, милосердие, милость, благодать⁷¹ предопределение, отвержение и д-р.⁷² Речь об этих свойствах должна входить во вторую часть системы, где говорится *de Deo ad extra*. К первым свойствам, т. е. абсолютным, относятся: совершенство, вечность, неизмеримость, неизменяемость, премудрость, всемогущество, свобода и благодать, бессмертная жизнь и блаженство. Между ними главными свойствами, по преимуществу отличающими Бога от тварей, Феофан считает четыре: вечность, неизмеримость, всемогущество и премудрость (§ 151 втор. тракт.). В излагаемом трактате рассматриваются только абсолютные свойства. Мы не будем останавливаться на всех этих свойствах. Остановимся только на тех из них, раскрытие которых заслуживает особенного внимания. Сюда относятся: вечность (с. X), неизмеримость (с. XI), премудрость (с. XIII) и божественная воля (сс. XV – XVI).

Вечность Божия исключает всякое ограничение времени. Нередко слово "вечность" в Писании употребляется в несобственном смысле, в смысле продолжительного периода времени ("во-век": Исх. 21:6; Нав. 14:9). Но в собственном смысле "вечно" только то, что не имеет ни начала, ни конца, – что противоположно времени как *ex anteriore*, так и *ex posteriore*. При этом нужно обратить внимание на то, что не всякое начало

исключается вечностью, понимаемую в строгом смысле. Начало бывает двоякого рода: одно есть начало времени, начало бытия (*esse*) предмета во времени (и называется *initium* или *principium secundum tempus*), другое есть начало в смысле причины, от которой предмет происходит, или "получает свое бытие" (и называется *initium secundum originem* или *ordinem*). Вечность исключает только начало по бытию, но не начало в смысле причины бытия. В конечном бытии оба эти начала неразлучны друг от друга. Но в бесконечном бытии есть только одно начало – начало по происхождению. Вот почему в Боге Сын и Св. Дух вечны и вместе с тем имеют происхождение от Отца. Затем, вечность Божия – "необходима" (*necessaria*): Бог вечен по своей природе, а се, так что не может не быть вечным, тогда как ангелы и люди вечны *a parte post* только по божественной благодати. Наконец, божественная вечность – непрерывна, т. е. исключает всякие моменты бытия, тогда как бесконечность тварей неизбежно соединена с преемством моментов. Из всего этого вытекает следующее определение вечности Божией, заключающее в себе! три главных момента: "вечность Божия есть продолжение существования божественной природы, не имеющее начала и конца по времени (первый момент определения), не происходящее от другого, но необходимо присущее самой природе (второй момент), не преемственное, но всегдашнее и непрерывное» (третий момент)⁷³.

Неизмеримость Божия исключает всякое ограничение места. Словом "место" (*locus*) называются различные роды пространства. Автор различает: пространство, которое находится в области существующего физического мира, и пространство, которое находится вне существующего мира (*extra mundum*). Первое называется местом "физическим", а второе "воображаемым". Затем, автор различает пространство, принадлежащее телам и подлежащее измерению, от пространства, свойственного духамъ и не подлежащего измерению. Первое пространство называется описательным (*locus circumscriptivus*)⁷⁴, а второе ограничительным (*locus definitivus*). "Locus definitivus" выражает только ту мысль, что данное существо, находясь в одном месте, не может в тоже

время на ходиться и в другом месте, – выражает мысль только об ограничении⁷⁵. Такому именно ограничению подлежат человеческие

души и ангелы. Бог не подлежит никакому из упомянутых пространственных ограничений, – не объемлется никаким местом. Затем, Бог все наполняет, везде находится не частично, не протяженно, – не так, чтобы одна часть Его находилась здесь, а другая в другом месте, но «везде весь». – Отсюда вытекает следующее определение неизмеримости Божией: "неизмеримость Божия есть такое существенное свойство, в силу которого Бог везде находится не экстенсивно, но весь (один момент определения), и не только в вещах тварных, но и в пространствах воображаемых, не подвергаясь ни описательному, ни дефинитивному ограничению места⁷⁶ (другой момент определения)⁷⁷.

Божественная премудрость определяется так: "Премудрость есть такое существенное свойство, по которому Бог одним, вечным и неизменным актом представления вдруг (*simul*) вообще все знает истинно и в собственном смысле, совершеннейшим образом, верно (*certe*), ясно (*evidenter*), раздельно (*distincte*) и необходимо, не имея ничего неизвестного для себя, ничего преемственно (*successive*) не познавая, ничего не забывая"⁷⁸. Анализируя это и без того подробное определение, разъяснив каждую его часть, Феофан указывает на различные виды (*species*) божественной премудрости, или божественного знания. Цель делания этого свойства – "показать", что в Боге находится в высочайшей мере и в единстве (*eminenter et identice*) все то, что у нас находится раздельными и различным⁷⁹. Обращая внимание на образ божественного знания, автор делит последнее на теоретическое (*speculativa*), в котором Бог только в своей сущности познает как Себя Самого, так и тварей, – безотносительно к своему определению о создании последних *praescindendo a decreto faciendi illas...*, иначе называемое знанием необходимым), и практическое (*practica*), в котором Бог познает твари с целью пропзвестия их (*sim intentione efficiendi eas*), или уже как произведенные (иначе называемое знанием

свободным – libera). Самое же обыкновенное схоластическое деление (на основании различия объектов знания) есть деление на знание простого представления (simplex intelligentia), знание созерцания (scientia visionis) и знание среднее (scientia media). Предметом первого знания служит бытие возможное безотносительно к его осуществлению в действительности⁸⁰. Предмет второго есть бытие действительное, которое Бог как бы созерцает своими глазами. Предмет третьего знания есть то, что не было и не будет, но было бы, если бы исполнилось известное условие. Поэтому звание третьего рода иначе называется еще условным (conditionata). “Средним” оно называется потому, что оно есть как бы среднее между первым и вторым знанием. Предмет его не есть только возможное, потому что он должен был осуществиться при исполнении данного условия, и не есть действительное, потому что он никогда не осуществился и не осуществится вследствие неисполнения условия, и таким образом есть нечто среднее между возможным и действительным⁸¹. Так как это знание некоторыми отвергается, то автор усиленно старается защитить его. Он доказывает, что предметы среднего знания существуют, указывая на два места св. Писания – 1Цар. 23:11 и след. и Мф. 11:21. В первом месте мы находим следующее: Давид, будучи в городе Кеиле и узнав, что Саул намерен напасть на город, спросил Бога, предадут ли его жители Кеиля в руки Саула, и получил ответ: «предадут». Тогда Давид бежал из города, вследствие чего и город не подвергся нападению Саула и Давид не был предан в руки своего врага. Здесь два обстоятельства – нападение Саула на Кеиль и выдача Давида жителями Кеиля зависели от условия: если бы Давид остался в городе; но так как это условие не исполнилось, то не осуществились и оба обстоятельства. Во втором месте Писания читаем: “Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись”. Здесь обращение к Богу тирян и сидонян обуславливается совершением среди них чудес: если бы, говорить Спаситель, между ними совершены были чудеса, то они непременно обратились бы к Богу. Из этих примеров

Писания видно, что предметы среднего знания существуют; следовательно, существует и среднее знание.

Воле Божией, этому широчайшему богословскому понятию, принадлежит два главных атрибута – свобода (*libertas*) и благость (*bonitas*)⁸². Что разумеется под свободой воли? Свобода воли состоит в отсутствии всякого препятствия к совершению или несовершению действия и в способности делать выбор между действиями и между совершением или несовершением чего-либо (*pro arbitrato suo hoc vel illud agere, item agere vel non agere*). Такому понятию о свободе противоположны понятия: насилия (*vis*), или внешнего принуждения (*coactio*) к совершению какого либо действия, и (понятие) необходимости (*necessitas*), т. е. такого внутреннего влечения, которому воля не может сопротивляться. Конечно Бог, как всемогущий, не подлежит никакому внешнему принуждению: не может быть никаких преград для Того, во власти Которого находится все существующее. Но от необходимости Он не вполне свободен. Он свободен от необходимости только в одном отношении – в отношении к тварям. Тварь Бог любит свободно, но не необходимо, потому что в твари нет такого блага, которое бы давало ей право на любовь Божию, которое бы ничто приносило в Бога. Даже человек, это величайшее творение Божие, не имеет в себе ничего такого, что бы обязывало Бога любить его, так что Бог, "мог бы не любить его, не творить, по падении ее спасать, но оставить в погибели» (§ 157). Иначе Бог относится к другому объекту своей воли – Себе Самому. Бог есть величайшее благо (*summum bonum*); как премудрый, Он осознает это (т. е. что Он есть величайшее благо) и потому любит Себя в высочайшей степени (*maxime*)⁸³, – любит себя необходимо (*necessario*), так что не может не любить Себя (*non potest se non amare*)⁸⁴. Что значит эта поводимому странная мысль о подчинении Бога необходимости? Это значить, что в самой природе Божией есть законы, вопреки которым Бог не может действовать, что действия Божии не суть плод произвола (*libido*), но плод нравственной необходимости, нравственной свободы. Любя Себя необходимо, Бог в тоже время любит Себя в вышей

степени свободно: "amare necessario est maxime volentis". Внутренняя необходимость и совершенная внутренняя свобода в Боге – это два неотделимых друг от друга понятия. Понять, каким образом в всесовершеннейшем существе совмещаются эти две кажущиеся противоположности, не по силам ограниченному человеческому уму. – При объяснении другого атрибута божественной воли – благодати Божией⁸⁵, автор особенно старается уяснить действия последней. Для этого он рассматривает эти действия, по аналогии с человеческими действиями, с трех точек зрения: 1) по порядку человеческих чувствований: 2) по движению волевого процесса, происходящего при совершении действия, и 3) по порядку добродетелей или благих действий Божиих. Нельзя не заметить, что аналогии божественных действий с человеческими здесь проводится уже слишком далеко, и потому по местами являются произвол и ненужные схоластические тонкости.

Раскрытие учения о других свойствах Божиих – всесовершенстве, неизменяемости, всемогуществе, бессмертной жизни и блаженстве не отличается такою оригинальностью и полнотою, как объяснение выше рассмотренных свойств, хотя в каждом⁸⁶ из них хорошо намечаются существенные черты⁸⁷.

Глава II. Изложение содержание второго и третьего трактатов

Трактаты de Deo trino и de processione Spiritus Sancti находятся в теснейшей связи с предыдущим трактатом, служит непосредственным продолжением последнего. Здесь находит свое исполнение данное Феофаном в предисловии первого трактата обещание раскрыть учение о божественных Лицах, их отношениях (relationes) и отличительных свойствах (notiones)⁸⁸. Учение о Троице, составляющее предмет второго и третьего трактатов, есть необходимый соответствующий член учения о Боге едином по существу. Без раскрытия этого учения первый трактат являлся бы

незаконченными, половинчатым.

Второй трактат, который озаглавляется: «Liber secundus de augustissimo mysterio sanctissimae et individuae Trinitatis» имеет своим предметом собственно троичное число Лиц в Боге. Ближайшая цель этого трактата есть защитить истину троичности Лиц в Боге от нападений еретиков. Трактат этот есть „паноплия против врагов Троицы“⁸⁹ и особенно против социниан, этих замечательнейших антитринитариев. В виду высокого умственного развития и богатой богословской эрудиции передовых людей социнианства, Феофан чувствует необходимую потребность – дать своим слушателям запас основательных богословских сведений для борьбы с этими грозными врагами. Он жалуется на то, что „замысловатые сочинения “ социниан „тревожат мир», что „везде летают сочинения Социна, Крелла, Валентина и других подобных людей и, попадая в руки неопытных, тиранят их совесть“⁹⁰. Мог ли образованный Феофан оставаться глухим к столь энергичной пропаганде лжеучения? Защищать в такое время учение о Троице, этот важнейший христианский догмат, было прямым долгом всякого богослова. „Мы видим, говорит Феофан, сколько много великих умов как в древности, так и в наши времена, и с какими средствами стремились и стремятся к ниспровержению этой тайны. Еслибы мы не имели под руками всех и притом

яснейших свидетельств св. Писания; если бы мы не умели защищать их от возражений еретиков; если бы мы не проникали в узлы их софизмов; если бы мы не прибегали к анализу многих мест, к правильному чтению и наивернейшим объяснениям; если бы не было у нас в готовности различных данных (*instantiae*) для опровержения доказательств противников: то это значило бы проиграть свое дело или, лучше сказать, изменить своему делу⁹¹. Вот чего требовал долг православного богослова! Этим-то требованиям и удовлетворял излагаемый трактат, получая чрез это живой современный интерес. С этой стороны, т. е. как паноплия против социнианства, этот трактат является отдельным законченным целым.

Сообразно указанной цели трактат *de Deo trino* излагается с большою научностью. Эта научность проявляется уже в самом плане трактата, отличающемся строгою методичностью, доходящей до математической постепенности. После мастерского исторического очерка учений, отвергавших или искажавших истину троичности⁹², (*praefatio*) и краткого изложения учения о единстве Божием (с. I), автор доказывает истины: 1) вообще множества Лиц в Боге (с. K, п. 1), 2) реального различия Лиц (с II, п. 2), 3) троичного числа Лиц (с. II, пун. 3), 4) личного бытия Сына и Духа Святого (с. VI), 5) божества Сына (сс. VII – XIV) и 6) божества Духа Святого (с. XV). Здесь, следовательно, мы видим движение мысли от менее определенного к более определенному. Множество лиц в Боге (неопределенное понятие), троичность лиц (более определенное понятие) и Отец, Сын и Дух Святой (совершенно определенное понятие) – вот логические ступени раскрытия учения о Троице в данном трактате⁹³. Кроме этих дидактических частей в трактате есть части полемические, доказывающие те же самые истины отрицательно, чрез прямое опровержение мнений противников. Сюда главным образом относятся главы: III – V и XVI – XVIII. Все эти части (того и другого рода) в отношении раскрытия характеризуются двумя общими чертами. Во-первых, богословские истины доказываются почти исключительно на основании св. Писания, – элемент философский здесь незначителен (в отличие от первого трактата, в котором

философский элемент находится в довольно значительном объеме). Это обстоятельство, кроме величайшей высоты излагаемого предмета, объясняется тем, что социане, против которых направляется трактат, нападали на православный догмат главным образом на почве св. Писания⁹⁴. Феофан, чтобы опровергнуть их, естественно должен был стать на ту же самую почву. Во-вторых, логический центр тяжести всего трактата лежит в идее божества Сына. К этой идее направляются все части трактата. Не говоря уже о том, что отдел собственно «о божестве Сына Божия» занимает почти половину всего трактата (весь трактат включает в себе 172 листа; из них 75 листов посвящены отделу *de divinitate Filii Dei*), во всех других частях трактата на учение о Сыне Божьем обращается самое большое внимание. Так, в отделе, где доказывается реальное различие Лиц (§§ 7 – 19), из 41/2 листов 3 листа посвящены учению о Сыне Божьем; в отделе, где доказывается троичное число Лиц на основании Писания ветхого завета (§§ 20 – 34), из 14 листов 8 листов занимает учение о Сыне Божьем. Происхождение этой черты объясняется из требоватй оппозиционного отношения Феофана к социнианам, которые всю свою полемику против догмата троичности сосредоточивали на учении о божестве Христа⁹⁵ и тем самым заставляли Феофана сосредоточиваться на том же.

За образец православного учения о Троице автор берет для себя так называемый афанасиевский символ. По крайней мере, его православное исповедание св. Троицы, находящееся в „*praefatio*“, как он сам замечает⁹⁶, есть сокращение последнего. Вот как здесь передается православное учение собственно о троичности Лиц. По природе своей Бог есть един, но имеет несколько Лиц. Он троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух (*trinus scilicet in personis est*). Отец ни от кого другого не имеет своего бытия, Сын от Отца рождается, и Дух Святой исходит единственно от того же Отца (*ab eodem solo Patre*), каковые образы происхождения непостижимы (*modis originum ineffabilibus*). Каждое же Лицо есть действительный и истинный Бог, и каждому Лицу собственны (*propria*) все божественные атрибуты и все, что можно говорит о Боге; и посему все три

Лица между собою во всем равны и имеют единую и одну и ту же сущность.... И так (ergo) Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Дух Святой есть Бог: однако не три Бога, по один Бог⁹⁷. На основании этого „исповедания автор и раскрывает свое учение в трактате. Мы не будем передавать все содержание последнего, – остановимся только на главных моментах его, а именно: раскроем 1) умозрительную сторону догмата, как представлял ее автор, 2) сущность учения о Сыне Божьем и 3) сущность учения о Святом Духе.

Сколь ни незначительное место отводит Феофан философии в учении о Троице, сколь ни незначительную роль он дает философским аксиомам при рассуждении об этой великой тайне, тем не менее, он пользуется философией, как вспомогательным средством, там, где это необходимо для освещения известных богословских понятий. Так именно он поступает при раскрытии понятия лица, – понятия, имеющего весьма важное значение для данного догмата.

Умозрительное учение о божественных Лицах находится в VI гл. излагаемого трактата, где „explicantur voces: οὐσία – essentia, ὁμοούσιος – consubstantialis, ὑπόστασις – persona⁹⁸. Феофан выходит из понятия о тварном лице. Определив различные значения слова „persona“, он говорит, что „persona“ (по гречески – ὁσῶρ, по польски osoba) в учении о Троице означает „первичную субстанцию (prima substantia), или „разумную“ (rationalis) „отдельную природу“ (singularis natura)⁹⁹. Более точное определение „лица“ есть следующее: лицо есть индивидуум или первичная субстанция разумной природы¹⁰⁰. С этим определением совершенно согласно тут же¹⁰¹ приводимое Феофаном определение Боэция: „лицо есть неделимая субстанция разумной природы“ (persona est naturae rationabilis individua substantia)¹⁰². В этих схоластических определениях лица выдвигаются два главных признака – неделимость и реальность. Прежде всего лицо есть „неделимое“ – individuum, или, что тоже, „первичная субстанция“ – prima substantia, так как, по Феофану, первичная субстанция неделима, не может делиться на целые субъекты, существует только в одном субъекте (nonnisi in uno subjecto est)¹⁰³. Отсюда выводится

основной признак, сущность (*formalis ratio*) личности. Эта основа личности есть „неделимость, исключение сообщения с (другими) субъектами, отделение, или отрицание соединения“ (*indivisibilitas, seu exclusio communicationis subsectorum, seu separatio, seu negatio unionis*)¹⁰⁴, – это есть существование чрез себя (*perse*), самостоятельность¹⁰⁵. Вообще личность, или лицо в абстрактном смысле, есть величина отрицательная, а не положительная. Это Феофан доказывает и святоотеческими спорами о Лице Христа Спасителя, происходившими по поводу ереси Нестория. „Когда Несторий учил», говорит он, „что во Христе два лица, то ничто иное говорил, как только то, что природа человеческая не соединена (*non esse unitam*) с божественною. И отцы, защищая противоположное, т. е. что во Христе одно лицо, утверждали только то, что человеческая природа воспринята и соединилась с божественною... Отсюда ясно видно, что одно только соединение (*unio*) природъ препятствует называть одну из них (*aliquid*) лицом, и наоборот: одно только отрицание соединения делает лицом“¹⁰⁶. Феофан не принимает того мнения, по которому сущность тварной личности полагается *in positivo*¹⁰⁷). Если он и говорит, что „лицо (*persona*) состоит из положительного субъекта и отрицательной формы (*esse ex subjecto positivo et forma, negativa*), то говорит о лице, понимаемом в конкретном¹⁰⁸ смысле, и следовательно под положительным субъектом разумеет природу (*natura*), а не личность. На этот признак указывает самое слово „*prima*“, находящееся в наименовании „*prima substantia*“. Чтобы понять значение употреблённого здесь слова „*prima*“, нужно

вспомнить, что схоластики различали между *prima substantia* и *secunda substantia*, разумея под „первичною“ субстанцией действительно существующий отдельный предмет, по скольку он воспринимается нами непосредственно, – познается нами путем первичного восприятия, а под „вторичною“ субстанциею – общее понятие (*universale*), познание которого приобретается чрез абстракцию, путем вторичной психической деятельности, а не непосредственно¹⁰⁹. Феофан также говорит о „первичной“ и „вторичной“ субстанциях и различает их между собою точно таким же образом¹¹⁰. Итак,

лицо есть субстанция первичная, т. е. действительно существующая и непосредственно воспринимаемая нами. Этого нельзя сказать о природе (*natura*) самой в себе. Природа независимо от лица, сама по себе есть только возможность, действительно не существует, – действительное бытие она получает только в лице, так что лицо есть реализация природы. Вот почему лицо называется „*realis forma*“¹¹¹, „*modus substantiae*“¹¹². Лицо есть сама природа, поскольку последняя мыслится как реальное бытие¹¹³. Этими двумя признаками – неделимостью и реальностью исчерпывается сущность понятия о тварном лице. В сравнении с тварным лицом божественный Лица мыслятся иначе. Основной признак конечного лица, как мы видели, состоит в отрицании; в Боге же он состоит „в положительном“ (*in positivo*), потому что божественным Лицам „приписываются положительные предикаты: производить, быть производимым“ (*producere, produci*. – § 75). Таким образом, выражение: „лицо“, взятое от конечного бытия, в приложении к Богу далеко не точно. Если оно употребляется о Боге, то только для того, чтобы не молчать, – чтобы иметь возможность говорить о Нем прилично (*cum decentia*). Этим названием указывается только то, что божественные Лица не суть три части Бога, или три модуса, или три акциденции, или три качества, но „*tria quaedam per se subsistentia, quemadmodum subsistunt personae (licet per longam analogiam)*“¹¹⁴. Подобно этому и единосущие божественных Лиц не имеет примера в тварном бытии: единосущие это означает не величайшее сходство (*summam similitudinem*) по природе (как в тварном бытии), но то, что все три Лица имеют природу совершенно одну и ту же, одну по числу (§ 76). Если таково единосущие божественных Лиц, то как должно пред-

ставлять себе Их различие между собою и различие между Ними и

природою? Феофан учит, что божественные Лица различаются друг от друга не только *per rationem*, но и *re ipsa*¹¹⁵; божественные же Лица и природа различаются между собою только *per rationem*, следовательно, не реально¹¹⁶. Ту и другую мысль автор поясняет на сравнении божественной троичности с

треугольником (приводимом в опровержение одного из философских доказательств Крелла в § 61). Въ треугольнике углы реально различаются между собою, но пространство его обще всем углам, так что одно и тоже пространство в целости (totum) приписывается каждому углу (потому что под углом разумеется не только край – *extremitas* – пространства, находящегося между двумя наклоненными линиями, но все это пространство) и только умом (*nomusi ratione*), по скольку оно относится к известному углу, различается от того или другого угла. Пространство это можно сравнить с божественною природою, а углы с божественными Лицами. На этом примере хорошо иллюстрируются оба указанные различия. – Высказанными замечаниями исчерпывается сущность умозрительной части рассматриваемого трактата. Теперь обратимся к экзегетической его части и прежде всего к центральному логическому пункту ее – учения о Сыне Божиим¹¹⁷. В учении о божестве Сына Божия довольно видное место отводится идее сыновства Христа, так как эта идея своеобразно была понимаема социнианами. Социниане отрицали собственно „сыновство» Христа и признавали только „усыновление“ Его. С их точки зрения „Сын Божий есть простой человек (*merus homo*) и только „через славное усыновление воспринят был в Сына Божия» (*excellenti adoptione in Filium Dei assumtus est*)¹¹⁸. Это усыновление, т. е. уподобление Богу, совершалось постепенно в течение всей земной жизни Христа; различные моменты его обозначаются в Писании наименованиями: „естественный, едиnorodный, перворожденный и собственный Сын Божий (§ 111). Христос сделался «естественным» Сыном Божиим вследствие зачатия во чреве Марии силою Св. Духа без содействия мужа¹¹⁹. Он есть „едиnorodный“ Сын Божий, потому что есть «возлюбленнейший» Бога, потому что „только один Он сделался наследником всего и возвышен над всеми сынами Божиими. Он есть „перворожденный“ по отношению к обновленной им твари¹²⁰. Наконец, Он сделался «собственным» Сыном Божиим, когда чрез воскресение Свое воздвигнут был из

недр земли¹²¹. Вопреки такому учению социниан Феофил доказывает, что Христос есть Сын Божий

собственно вследствие вечного рождения¹²² от Отца и единосущия с Ним, а не вследствие каких либо условий земной жизни. Если Он может быть называемым Сыном Божиим вследствие зачатия от Св. Духа во чреве Марии и вследствие Своего воскресения, то «*maxime in proprie*» (§ 112), в смысле в высшей степени несобственном. С этой точки зрения и наименования: естественный, собственный, перворожденный и едиnorodный, прилагаемый к Сыну Божию, получают другой смысл. Наименования «естественный» и "собственный" указывают на то, что Христос по природе своей, но существу Своему произошел от Отца¹²³; слово "перворожденный" указывает на предвечное рождение; наконец, термин "единородный" указывает на то, что Христос есть "единственный"» (*unicus*) Сын Божий, не имеющий братьев по природе (§ 109) ¹²⁴. Таким образом, мысль об "усыновлении" Христа, т. е. о восприятии Его в Сына по благодати, падает. Из понятия же о Христе, как об истинном Сыне Божиим, естественно следует заключение, что Он есть истинный Бог.

В учении о сыновстве Христа, как мы видели, уже выступает идея вечности Сына Божия, – идея, имеющая самое важное значение в доказательстве божества Христа. На ней-то Феофан сосредоточивает все свое внимание. Такое значение этой идеи зависит от значения атрибута вечности вообще. Атрибут этот, по взгляду автора, занимает первое место между теми четырьмя главными атрибутами (вечностью, неизмеримостью, всемогуществом и премудростью), которые по преимуществу отличают Бога от тварей¹²⁵. "Что не имеющий начала и конца есть несозданный и потому Сам Бог, этого никто не будет отрицать; разве только безумный или непонимающий слов" (§ 151). Доказать, что Сын вечен, значит прямо доказать, что Он – Бог¹²⁶. Вот почему в учении о божестве Сына центр тяжести полагается в идее вечности¹²⁷. Затем, идею вечности Феофан берет не со всех сторон, а главным образом с той, которая называется "а parte ante", т. е. со стороны безначальности. Это делается в противовес социнианам, которые своим учением о

том, что Христос не существовал до своего человеческого рождения, отрицали собственно безначальность Сына, а не бесконечность Его.

О всех выражениях Писания, которыми описывается вечность *a parte ante*, автор делает одно общее замечание. Все эти выражения, взятые буквально, указывают на определенное время (*terminatum tempus*) и повидимому не указывают на существование, не имеющее начала, каковы напр. выражения: «прежде создания мира» (Еф. 1:4; 1Пет. 1:20; Ин. 17:24), «прежде вековых времен» (2Тим. 1:9; Тит. 1:2), прежде создаша гор и образования земли (Пс. 89:2, Притч. 8:23). Но все эти изречения следует понимать в усиленном значении, эмфатически; взятые в таком смысле, они указывают на бытие, не имеющее начала (§ 152). Сюда именно относятся места Писания, дающие мысль как о домирном существовании Христа, так и о существовании Его «до своей матери»¹²⁸. Первая мысль доказывается следующими местами Писания: прологом св. Иоанна, Прем. 8:22, Мих. 5:2; Ин. 17:5, Кол. 1:17; Евр. 1:10 и Апок. 1:4 (§§ 153 – 167). Раскрытие этой мысли имеет значение собственно против ариан, которые утверждали, что существовать до мира еще не значит быть вечным, что Сын Божий существовал до мира и однако был сотворен¹²⁹. Раскрытие второй мысли направляется не посредственно против социниан¹³⁰, как отрицавших существование Христа до Его человеческого рождения. Для обоснования этой мысли, Феофан доказывает, что Христос существовал в ветхом завете. Здесь-то мы встречаемся с любимой идеей Феофана – идеею "ангела великого совета". Познакомимся ближе с этой идеей¹³¹.

Мысли об ангеле Иеговы Феофан касается в весьма многих местах трактата, – он возвращается к ней при всяком удобном случае. Больше же всего он раскрывает ее при объяснении текста Ис. 63:9: «Ангела лица (т. е. Иеговы) спасал их; по любви и милости своей Он освободил их и, возложив на себя (*imponens sibi*), сам носил (*bajulabat*) их во все дни века (§ 25)". Кто разумеется здесь под ангелом – "носителем" народа? Это Тот, о Котором говорит Бог Отец (у Ос. 1:7): "сохраню их", т. е. израильтян, «чрез Иегову Бога их», называя таким образом

хранителя изранльского народа "еговою Богом» (§ 6, п. 5). Это Сын Божий; это «советник» (Ис. 9:6), что LXX перевели: «великого совета Ангел» (§ 28 и 139). Этого-то Ангела призывал Иаков, испрашивая у Него благословения своим внукам, сыновьям Иосифа (Быт 48:6)¹³². Этот же Ангел боролся с патриархом Иаковом и благословил его (Быт. 32:24 и след.), являлся Аврааму у дубравы Мамре в сопровождении двух тварных ангелов (Быт. 18), удержал Авраама от заклания сына и клялся ему самим собою (Быт. 22:11, 15 и 16), предводил израильтян в огненном и облачном столпах (Исх. 14:19), являлся Моисею в кусте горевшем и нескоравшем (Исх. 2 – § 27), вывел израильтян из Египта и ввел их в землю, текущую молоком и медом (Исх. 3:8), являлся Иисусу Навину (6:2) и Гедееону (Суд. 6:12 и 13), обещая им победы над врагами, являлся Маною и жене его и принял от них всесоужение (Суд. 13), являлся наконец Захарию, который видел стоящими пред лицом Его Иисуса, великого первосвященника, и сатану (Зах. 3:1). Этот Ангел есть и «ангел завета» (Мал. 3:1), потому что чрез Него заключен был некогда завет с народом (Агг. 2:4 и 5. – § 32). От Него же древние пророки получали познание Отца (§ 110, прим. 5). Вообще он постоянно говорил к народу, так как ему принадлежало «praescriptum officium loquendi» (§ 106). "В каких бы местах Писания мы ни находили, что Бог говорить к народу, везде найдем, что говорит Сын (разве только где особенный признак указывает в говорящем Отца», – § 106). Вот почему Ангел великого совета называется "Словом (1Цар. 3:21; 2Цар. 7:21. – § 32). Наконец, Сыну Божию приписывается власть наказывать противящихся Ему: так Он погубил Содом и Гоморру (Быт. 19:24. – § 6, п. 4). – Из всего этого очерка богоявлений следует, что Сын Божий был "хранителем и носителем» израильского народа и при том непрерывным, "во все дни века»¹³³. Мало этого. Сыну Божию принадлежало непосредственное руководство вообще ветхозаветным домостроительством спасения, – Он был непосредственным начальником ветхозаветного спасения людей, – Он особенно заботился о ветхозаветной церкви (ea persona, quae curam Ecclesiae totam peculiariter in se terminat, utpote quae carnem

nostram pro nobis erat assumtura)¹³⁴, был «главою» ее¹³⁵. Если же такова была деятельность Сына Божия в ветхом завете, то в чем состояло отношение к ветхозаветному домостроительству спасения Отца и Духа Святого? ведь, по учению самого автора, внешние действия Божии совершаются всеми тремя лицами Троицы (*personae Trinitatis... ad extra non nationalibus actionibus, sed substantialibus et communibus agunt, et agunt ut sunt unus Deus* – р. 541). На это нужно ответить, что Отец и Дух Святой действовали тогда чрез Сына, так что богоявления Сыну принадлежали *peculiariter*¹³⁶, а Отцу и Духу Святому вообще. Так, «один только Сын Божий являлся в виде ангела по причине того великого и славного посланничества, которое Он имел принять в человеческой плоти. Отец же и Дух Святой никогда не являлись в виде ангела¹³⁷, хотя явления Сына Божия совершались, конечно, при участии Их воли¹³⁸. Более обстоятельного разъяснения этих мыслей у Феофана мы не находим¹³⁹.

Таким образом, идея непосредственная руководства ветхозаветного

домостроительства Сыном Божиим, столь рельефно характеризующая Его деятельность, прекрасно доказывает Его существование в ветхом завете.

Кроме аргументов, взятых из идей сыновства и вечности, Феофан божество Сына всевозможными другими аргументами: из общих мест Писания ветхого (гл. VII – VIII) и нового завета (сар. IX), из имен (с. X), из атрибутов – всемогущества, премудрости и неизмеримости (с. XI), дел (с. XII) и почитания (с. XIII), приписываемых Сыну в Писании, из свидетельств отцов церкви и даже свидетельств сивилл (с. XIV). Словом, какие только места Писания хоть сколько-нибудь относятся к доказываемой истине, все они здесь приводятся, с каких только сторон можно подойти к этой истине на основании Писания, все они берутся во внимание.

Стремление автора к полноте доходит даже до того, что заставляет его нередко повторяться через приведение в различных местах одних и тех же текстов. Впрочем, подробности этой обширной научной аргументации не

представляют чего-либо оригинального в догматическом отношении (почему мы и опускаем их), хотя в экзегетическом они очень интересны.

Учение о Духе Святом Феофан раскрывает очень немного сравнительно с учением о Сыне. Это обстоятельство обуславливается отношением автора к социнианству. Социниане вообще немного занимались вопросом о божестве Духа Святого: » non multum iis curandum sit (ut et ipsi fatentur) de hac quaestione, sed totum negotium ad divinitatem Filii oppugnandam illis incumbat ¹⁴⁰. "Они спорят за преимущество Отца, но, если это преимущество нарушается признанием какого либо лица, равного Отцу, то, по их мнению, все равно, одно ли это лицо, или два ¹⁴¹. Поэтому и Феофан, направляя свой трактат против социниан, не считает нужным много заниматься доказательством истины божества Духа Святого. Положительному учению о Духе он посвящает всего только одну целую главу – XV и десять параграфов, находящихся в конце II г. т. (§ 44 – 53). Вот наиболее замечательные черты этого учения. Божество Духа Святого прекрасно доказывается чрез сравнение Его с Христом и Отцом (§ 247). Сначала Дух Святой сравнивается с Христом, как Богом. С этой точки зрения Он представляется равным Христу, потому что, по Писанию, как Христос посылает Духа, так и Он сам послан был Духом (Лук. 4:18), и затем – единосущным Христу, почему Дух и называется Духом Христа» (Рим. 8:9) ¹⁴². В сравнении с Христом по Его человеческой природе (*cum Christo, qua homo est*), Дух Святой является большим Христа (*major esse Christo*). Вот главные моменты этой зависимости Христа от Духа: Дух Святой совершил воплощение Сына (Мф. 1, 20), освятил Христа (Лук. 4:18), совершал чудеса Его (Мф. 12:28), предал Его на смерть (Евр. 9:14) и воскресил из мёртвых (Рим. 8:11)¹⁴³. А так как эти же самые действия по отношению к Христу, как человеку, т. е. совершение воплощения Его (Рим. 8:3), освящение Его (Ин. 10:36), совершение чудес Его (Ин. 14:10), предание Его на смерть (Рим. 8:32) и воскрешение из мёртвых (Деян. 2:24), приписываются и Отцу, то отсюда следует, что Дух Святой равен Отцу¹⁴⁴. Въ другом месте (в § 53) эту же мысль о

единосущии Духа Святого с Богом автор выводит из наименования Духа перстом Божиим" у Луки 11, 20: "Если я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас царствие Божье"¹⁴⁵. Через это наименование Дух Святой предоставляется как бы некоторыми членом Бога (*quasi membrum aliquod Dei*), чем обозначается не то, что Духъ Святой есть часть Бога, но то, что Он есть «ὁμο'ύσιος Богу". Затем, это же наименование указывает на то, что Духу Святому "особенно" принадлежать "чрезвычайные действия Божии, совершаемые в церкви"¹⁴⁶. Дух Святой обладает и бесконечно-многими дарами. Это видно из наименования Его «семью духами» в Апок 1, 4, – этом замечательном месте Писания ("Иоанн семи церквам, находящимися в Азии благодать вам и мир от Того, который есть, и был и грядетъ, и от семи духов, находящихся пред престолом Его, и от Иисуса Христа)¹⁴⁷. Эти семь духов в Апокалипсисе называются еще "семью огненными светильниками, горевшими пред престолам» (Апок. 4:5), что вполне прилично Святому Духу, который являлся в огне Деян. 2:3). Они же называются "семью рогами и семью очами агнца" (Апок. 5:6), т. е. Иисуса Христа, и "семью очами камня" (Зах. 3:9), под которыми разумеется тот же Христос, как "сильный". Под этими рогами и очами разумеются дары Святого Духа, без меры излитые на Христа¹⁴⁸ (Ин. 3:34). Что здесь выражается прикровенно, о том прямо и ясно говорит Исаия в известных словах своих: «почиет на Нем (т. е. Христе) Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, и исполнит Его дух страха Божия» (Ис. 11:1–3). Во всех этих местах седмичное число не есть определенное число, но употреблено для выражения бесконечного множества¹⁴⁹. Оно указывает на обнаружение многообразных даров Святого Духа¹⁵⁰, которые – бесконечно многочисленны. Вот наиболее оригинальные черты доказательства истины божества Духа Святого.

Остальные доказательства этой истины (в гл. XV) имеют совершенно один характер с соответствующими им доказательствами божества Сына: они берутся из общих мест Писания ветхого и нового завета (§§ 239 – 241), из имен (§§ 242

– 243), атрибутов (§ 244), дел (§ 245) и почитания (§ 246), приписываемых Св. Духу в Писании. Краткость изложения их почти граничит с конспективностью.

Переходим к изложению содержания третьего трактата: "de processione Spiritus Sancti».

Трактат об исхождении Св. Духа с логической стороны есть, так сказать, часть второго трактата: в последнем трактате говорится о троичности божественных Лиц (о множестве. различий и троичном числе Лиц в Боге, и о том, что каждое Лицо есть истинный Бог), а в трактате об исхождении Св. Духа говорится об отношениях Лиц между собою и произведении их (de perional um inter se relationibus et processioneibus)¹⁵¹. Если этот трактат получил самостоятельное внешнее положение по отношению к предыдущему трактату, то отнюдь не вследствие логических требований системы, но лишь в виду исторической важности вопроса об исхождении Св. Духа¹⁵², вопроса, который составляет историческое начало и главный пункт великого догматического разногласия между восточною и западною церквями.

Трактат начинается подробною "историей спора об исхождении Святого Духа" (historia controversiae de processione Spiritus Sancti). План этого исторического очерка намечен Феофаном в следующих вопросах. "Откуда, по каким причинам, по чьей вине и в какое время возник этот спор? Каких защитников и каких противников имел догмат об исхождении Св. Духа от Сына? Кем или когда прибавлено к символу слово Filioque? какое потом развитие имел этот спор? На каких соборах им занимались? какие бедствия навлек он на церковь? какие трагические явления (tragoediae) произошли отсюда? наконец, в каком положении находилось дело от начала раздора до нашего времени" ¹⁵³. Очень обстоятельное и подробное изложение по этому плану доведено самим автором лишь до истории ферраро-флорентийской унии¹⁵⁴ и продолжено уже издателем. Затем после введения в трактате, в котором объясняется значение слов "missio" и processio" и выясняется «Status quaestionis" (cap. I)¹⁵⁵, следуют: положительная часть исследования (гл. 2 – 5), в которой Феофан положительно

доказывает истинность православного учения об исхождении Св. Духа от единого Отца на основании св. Писания, учения святых отцов и свидетельств разума, и отрицательная часть исследования (гл. 6 – 18,), в которой он опровергает доказательства латинян, приводимые ими в пользу своего учения на основании тех же данных. Остановимся на главных моментах объяснения вводных понятий и обеих частей исследования.

Главный вопрос, решаемый в трактате, формулируется таким образом: исходить ли от вечности (*an procedat ab aeterno*), т. е. получает ли свое бытие (*an habeat suum esse*), Святой Дух от Сына, как и от Отца, или только от Отца (*a solo Patre*) (§ 5)? Благодаря такой постановке вопроса (*Status quaestionis*), разрешение общей задачи трактата (налагаемой на него его общим положением в системе: дать учение об отношениях божественных Лиц между собою и произведении их) получается не непосредственно, но чрез разрешение указанного частного вопроса об исхождении Св. Духа¹⁵⁶. Отсюда происходит то, что из четырех главных общих понятий излагаемого трактата: *relatio*, *notio*, *processio* и *missio* только два последние – *processio* и *missio*, как

имеющие особенно близкое отношение к частному вопросу об исхождении Св. Духа, наиболее выдвигаются на виде и разъясняются. Вот содержание этих понятий. Исхождение (*processio*) есть произведение (*productio*) одного Лица другим¹⁵⁷. Исхождение Сына отличается от исхождения Св. Духа. Исхождение Сына называется рождением (*generatio*, – § 327), исхождение же Духа Святого не имеет особенного имени (*nomen speciale*); называется общим именем исхождение¹⁵⁸, подобно тому, как и вообще третье Лицо не имеет особенного имени (*peculiare nomen*) и называется общим именем (*vocabulo generali*) "Духа"¹⁵⁹. Исхождение Лиц представляет три стороны: образ (*modus*), вечность (*aeternitas*) и непрерывность (*perpetuitas*) (§ 327). Образ происхождения Лиц нам неизвестен (§ 328). С двух последних сторон рождение Сына от Отца и исхождение Св. Духа от Него же мыслятся вечными (§ 329) и непрерывными (§ 330). Непрерывность произведения

божественных Лиц требуется неизменяемостью Бога, в силу которой все, что ни есть в Боге, никогда не перестает существовать и никогда не начинает существовать иначе (*aliter*, – § 330). К свойствам происхождения божеских Лиц относится и то, что Они производятся не произвольно (*libere*) и не вынужденно (*coacte*), но добровольно (*sponte*), т. е. по природе (*natura*)¹⁶⁰. Произведению божеских Лиц, как совершающемуся добровольно, или по природе, воля сопутствует (*comitatur*), но не предшествует (*antecedit*)¹⁶¹. От понимаемого в таком смысле «исхождения» – *processio* строго различается «посланничество» – *missio*. Посланничество есть «особенное (*singularis*-) внешнее, временное, благодатное действие (*gratiae operatio*) по преимуществу (*peculiariter*, или *singulariter*, или *singulari titulo*) приписываемое какому-либо одному Лицу святой Троицы, но совершаемое этим Лицом на основании согласия (*consensus*) и содействия (*cooperatio*) обоих остальных Лиц¹⁶². Оно может быть рассматриваемо с двух сторон: *ad quem* и *a quo* (§ 20). В отношении *ad quem* быть посылаемым значит начинать совершение (*incipere operari*) в ком-либо особенных благодатных действий, которые прежде не были совершаемы, и посланничество поэтому означает начинание благодатного действия (*gratiosi operis inceptio*, § 20). Определить посланничество в отношении *a quo* значит указать основание его (*missionis rationem*) – вопрос, решаемый богословами различно. Латиняне основывают посланничество на предвечном исхождении одного Лица от другого¹⁶³. Признавая такое «мнение» несправедливым (§ 12), Феофан, согласно с учением св. Григория Богослова и некоторых других отцов, полагает, что основание посланничества лежит в согласии (*consensus*), или содействии (*cooperatio*) Лиц (§ 3), в единосущии (*societas naturae*) Их (§ 129). Впрочем, разрешение вопроса об основании посланничества, как не данное в св. Писании, есть дело личного мнения (*opinio*). Принятое Феофаном учение отцов об этом предмете есть только предположение (*conjectura*, § 12), полезное лишь для освещения обсуждаемого догмата и опровержения софизмов противников (§ 19), но безусловно верная истина¹⁶⁴. Во всяком случае, более точное выяснение

этого понятия необходимо, потому что оно, подобно другому понятию *processio*, имеет важное значение в обеих частях исследования, как положительной, так и отрицательной.

В положительной части исследования Феофан доказывает православное учение об исхождении Св. Духа прежде всего на основании текста Ин. 25:26 (во II гл.). этого единственного места Писания. в котором ясно говорится об исхождении Св. Духа. В объяснении этого места он старается доказать, что здесь говорится о предвечном, а не временном исхождении Св. Духа. Сознываясь, что глагол *procedere* (ἐκπορεύεσθαι), взятый сам по себе, не доказывает этой мысли, так как он сам по себе означает и временное, и вечное исхождение (§ 26), он доказывает данную мысль из свойств всего текста объясняемого места. Основания, приводимые им, суть следующие: 1) цель Спасителя – утешить учеников своих, опечаленных мыслью о Его возвращении к Отцу, чрез указание на величие имеющего придти Утешителя, больше всего выражающееся в Его предвечном исхождении от Отца, 2) необходимость избежать тавтологии, неизбежной при допущении тождественного значения выражений – "Который от Отца исходит" и "которого Я пошлю вам от Отца", 3) вставочный характер предложения: "Дух истины. который от Отца исходит", требующий, чтобы оно заключало в себе мысль, отличную от предыдущей мысли о временном посланничестве Св. Духа и 4) форма настоящего времени глагола "исходить", которая в сравнении с формою будущего времени глагола "посылать" находит свое достаточное объяснение лишь в допущении мысли о вечном исхождении (§ 27). Мысль о том, что в этом тексте говорится о предвечном исхождении от одного Отца, доказывается отрицательно, – через то соображение, что Христос, упомянув о Себе вместе с Отцом в отношении к посланничеству, в речи вечном исхождении умалчивает о Себе (§ 29). Затем Феофан приводит в пользу доказываемого догмата свидетельства из 20 восточных отцов¹⁶⁵ (если не считать тех писаний, которые суть плоды трудов нескольких отцов, каковы суть: никео-цареградский символ и послание восточных епископов к Иоанну, епископу антиохийскому, в гл. III)

и из 16 латинских отцов¹⁶⁶ (если не считать двух свидетельств двух толедских соборов, приведённых в §§ 96 – 97, в гл. IV). Все эти свидетельства как восточных, так и западных отцов разделяются Феофаном на три разряда. К первому классу относятся те свидетельства, в которых говорится о предвечном исхождении Св. Духа от Отца без упоминания о Сыне, как в тексте св. Иоанна 15, 26 (§§ 39 – 43 и 75 – 86). Такого рода мест в творениях отцов встречается бесчисленное множество (§§ 39 и 75); Феофан приводит для примера только наиболее замечательные из них. Свидетельства второго рода суть те, в которых или ясно (*verbis expressis*)¹⁶⁷ отрицается предвечное исхождение Св. Духа от Сына, или утверждается только то, что один Отец есть причина Св. Духа (§ 44 – 59 и 87 – 97). Наконец, к третьему классу свидетельств относятся такие места отеческих творений, в которых специально говорится о предвечном исхождении Св. Духа и вообще о личных различиях и отношениях в Боге, но в которых о предвечном исхождении Св. Духа от Сына умалчивается, между тем как, по требованию хода речи, непременно следовало бы упоминание об исхождении от Сына, если бы отцы действительно верили этому (§§ 60 – 73 и 98 – 107). Доказательства последнего рода Феофан считает сильнейшими¹⁶⁸ в сравнении с доказательствами двух первых родов. Привести все такие места он считает делом невозможным по причине их многочисленности (§ 60) и поэтому ограничивается приведением только некоторых из них¹⁶⁹.

В отрицательной части исследования Феофан прежде всего опровергает (в гл. VI – XI) шесть главных доказательств латинян, которые они приводят в пользу своего учения из Писания. Эти доказательства суть следующие: 1) посланничество Св. Духа Сыном есть доказательство Его предвечного исхождения от Сына, так как какими Лицом посылается другое Лице, тем последнее и производится (§ 127)¹⁷⁰; 2) дуновение Христа на апостолов со словами: «примите Духа Святого» прикровенно означает предвечное исхождение Св. Духа от Сына (§ 137)¹⁷¹; 3) слова Христа: «все принадлежащее Отцу Мое есть», на основании которых

латиняне формулируют такое доказательство: все принадлежащее Отцу принадлежит Сыну; Отцу принадлежит произведение Св. Духа; следовательно, это принадлежит и Сыну“ (§ 142)¹⁷²; 4) наименования Св. Духа «Духом Христа» (Рим. 8:9), «Духом Сына» (Гал. 4:6) и «Духом уст Христа» (2Фесс. 2:8), где, по воззрению латинян, самую силою слова (*vi vocis*) означает, что Дух есть дыхание Сына и что, следовательно, Дух есть от Сына (§ 153)¹⁷³; 5) изречение Христа: «от Моего примет» (Иоан. 16, 14–15), из которого латиняне выводят такой силлогизм: что Св. Дух имеет, то тождественно с Ним, или есть Его сущность; но что получает от Сына, то имеет; следовательно (*ergo*) то, что получает, есть Его сущность, и посему Он получает от Сына самую сущность или, что тоже, исходит от Него (§ 170)¹⁷⁴; 6) слова Христа: «не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит» (Иоан. 16, 13), на основании которых латиняне заключают таким образом: «знание одного Лица тождественно с Лицом в Троице; но слышать есть получать знание; следовательно, слышать значить получать Лицо, или свое личное бытие, или себя самого; итак, Святой Дух, когда слышит от Сына, получает от Него свое бытие» (§ 177)¹⁷⁵. Главные из этих доказательств суть первое и четвертое доказательства¹⁷⁶. В «*Apologia fidei*» оба эти доказательства стоят напервых местах (четвертое доказательство здесь стоит на втором месте). Наиболее употребляемым между латинянами доказательством Феофан находит четвертое доказательство; последнее и протестантскими богословами ценится выше всех других доказательств¹⁷⁷. Кроме этих доказательств Феофан приводит еще другие доказательства латинян (в гл. XII), из которых заслуживает внимания собственно только одно доказательство, выводимое из слов Апок. 22:1: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агния», где под рекою латиняне разумеют Св. Духа, исходящего от престола Бога и Агнца», т. е. от Отца и Сына (§ 185)¹⁷⁸. Как это доказательство, так и вышеприведенные главные доказательства латинян обстоятельно опровергаются на основании св. Писания и учения св. отцов.

Столь же основательно Феофан рассматривает (в отрицательной части) свидетельства латинян, которые они приводят в пользу своего учения из отеческих творений (в гл. 14, 15 и 17). Все эти свидетельства он делит на два разряда, из которых одни повреждены, или совершенно измышлены латинянами, а другие не поняты ими.

Всего повреждённых и подложных мест в отеческих творениях Феофан указывает 123. Из них в творениях восточных отцов (в гл. 14) он указывает повреждённых мест – 51 (в состав этого числа входят и те девять повреждений, которые Феофан перечисляет под одною рубрикою в § 234¹⁷⁹ и в творениях западных отцов (в гл. XV) – 72 повреждения¹⁸⁰. Больше всего повреждены из отеческих творений – творения Афанасия великого (из восточных отцов) и Августина (из западных отцов). Больше всего повреждённых и подложных мест из творений восточного отдела приводится у Фомы Аквината в его сочинении «opusculum contra graecos»¹⁸¹. Приводя отеческие места, поверженные латинянами, Феофан обыкновенно восстанавливает и правильное чтение их на основании научных данных.

Из латинских доказательств, основываемых на неправильно понятых местах отеческих творений, Феофан насчитывает до 51 (в гл. XVII). Чаще всего такие доказательства основываются на творениях св. Афанасия: в одном 4 номере § 301-го приводится до 10 возражений латинян, делаемых на основании творений св. Афанасия. Остановимся на самом общеупотребительном из этих доказательств, основываемом на учении св. отцов об исхождении Св. Духа «через Сына»¹⁸². Это замечательное учение находится в творениях Григория чудотворца, Епифания кипрского, Максима мученика, Иоанна Дамаскина (р. 1148, § 292) и др. отцов. Паписты в выражении "через Сына" обыкновенно отождествляют "per" с "a" или "ex" (§ 294). Опровергая такое понимание, Феофан объясняет выражение "через Сына" в смысле «после Сына» (post Filium) в смысле не временной последовательности, но "природного порядка" происхождения Лиц, как он представляется в нашем уме¹⁸³. По мнению Феофана, отцы, употребляя выражение «через Сына» в

указанном смысле, имели в виду аналогию) св. Троицы с умом, познанием и волею. Отцы "обращали внимание", говорит он, "на свойства, имена или действия Сына и Св. Духа, которые по преимуществу (*singulariter*) приписываются тому или другому Лицу; напр. на то, что Сын называется *Λόγος* или словом (*Sermo*) Отца, а Дух Святой благостию Божию, которая есть свойство воли. Итак, как в человеке прежде существует познание (*cognitio*), чем воля, прежде знать (*scire*), чѣм хотеть (*velle*), так они по приличной аналогии рассуждали, что прежде происходит рождение Сына, который есть слово (*Sermo*) или познание (*cognitio*) Бога, чем исхождение Св. Духа, который представляется под образом воли»¹⁸⁴. В подтверждение этого объяснения Феофан приводит (в § 292-м) одно замечательное место¹⁸⁵ из слова Ефрема Сирина "*de confessione et sui ipsius reprehensione*", два классические места из Григория Нисского (одно из его первой книги против Евномия, начинающееся словами: "Отец безначален и нерожден и всегда умопредставляется как Отец", и другое из книги "*quod non sint tres Dii*", в котором говорится о непосредственном отношении Сына и посредственном отношении Св. Духа к Отцу) и одно классическое место из послания Василия великого к своему брату (где говорится, что Св. Дух "через Сына и вместе с Сыном – *per Filium et uno cum Filio* – познается"). – Остальные из опровергаемых Феофаном доказательств латинян, выводимых из неправильно понятых мест отеческих творений, не имеют того значения, каким отличается рассмотренное доказательство.

Познакомившись с главными моментами содержания исследуемых трактатов, рассмотрим последнее с другой точки зрения. Сравним их с теми явлениями философской и богословской мысли, под влиянием которых они написаны; рассмотрим, как автору их, с одной стороны, полемизирует с этими явлениями и, с другой стороны, пользуется ими, как положительными источниками для своих трактатов. Это составит второй отдел нашего исследования.

Отдел второй. Сравнительно-исторический анализ трактатов

Глава III. Отношение Феофана к философии

Всматриваясь в содержание изложенных трактатов, легко заметим, что оно отличается неодинаковым характером. Тогда как одни данные этого содержания вполне превосходят человеческий ум. запечатлены характером непостижимости, другие отличаются характером естественно – философским, поскольку разум и сам по себе может доходить до них. К истинам последнего рода относится по преимуществу учение о бытии Бога, Его свойствах и действиях (составляющее содержание первого трактата). Отсюда происходит то, что в исследуемых трактатах автор иногда входит в соприкосновение с философскими системами. Особенно сказалось на них влияние новой философии. Новый полет человеческой мысли, начавшийся со времен Бэкона и Декарта, имевшей столь важное культурное значение, конечно, не мог не обратить на себя внимание европейски образованного Феофана. И, действительно, мы знаем, что он интересовался сочинениями новых философов: читал Бэкона, Декарта¹⁸⁶, Вольфа¹⁸⁷ и других философов, нарочито полемизировала со Спинозой "в рассуждении о безбожии", опровергая его "афеизм»¹⁸⁸. Это знакомство его с философией на сочинениях его отразилось двояким образом соответственно двойственному характеру философии. С одной стороны, философия, пользуясь *libertate cogitandi*, в многих пунктах мировоззрения стала в противоречие с богословием

и чрез это вызвала богословов на защиту подвергшихся нападению христианских истин. Отсюда исходит апологетическая деятельность Феофана, его оппозиционное отношение к философии. С другой стороны, новая философия заключала в себе элементы, которые, в своем дальнейшем развитии, могли служить к более глубокому обоснованию некоторых откровенных истин. Отсюда исходит положительное влияние философии на автора исследуемых трактатов, обнаружившееся в заимствовании им из оной некоторых элементов.

Отрицательное влияние философии на Феофана замечается главным образом в III главе первого трактата – в доказательствах бытия Божия, и именно в раскрытии понятий о безусловной причине бытия и о разумной целесообразности природы.

В шестом доказательстве бытия Божия автор говорит о необходимости, "необходимо существующей" (*necessario existentis*), или безусловной причины. Условные (*contingentes*) предметы, или вторичные причины, не могли произвести сами себя, потому что в таком случае они должны были бы существовать прежде своего существования (что, очевидно, составляет абсурд). С другой стороны, ряд вторичных причин не может простирается в бесконечность, потому что в таком случае сила действия (*vis agendi*) членов этого ряда основывалась бы ни на чем. Следовательно, должна существовать причина необходимая, не происшедшая ни от какого другого бытия, – Бог (§§ 56 – 57). Очевидно, что в таком доказательстве не оставляется места для мысли о случайном происхождении бытия. Между тем существовали защитники последнего мнения. К ним – то затем и обращается автор. Он говорит о материалистах – атомистах, защитниках теории о вечной материи (§ 58). По воззрению этих мыслителей, мельчайшие элементарные частицы (*minutissimae elementales particulae*), составлявшие первобытную хаотическую массу, первоначально были смешаны друг с другом и находились в быстром движении, потом сами собою, случайно (*sponte et temere*) так совпали друг с другом, что произвели существующий мир. Опровергая эту теорию, автор делает против нее одно веское, но за то решающее, возражение: естественный опыт (*experientia naturalis*) не подтверждает ее, – в природе нет ни одного примера происхождения чего либо из случайного соединения элементарных частиц. Встречаются в природе примеры, только кажущееся фактами произвольного самозарождения. Таков, например, факт следующий: когда бочка из-под вычерпанного вина выставляется на теплый воздух, то тотчас производит множество микроскопических мух. В этом факте нельзя видеть случая, ибо он происходит "из такого соединения элементов,

которое предначертано верховным умом. В заключение Феофан иронически замечает о противниках, что, вероятно, «философия такого рода и в их голову пришла случайно» (§ 58). Не трудно понять, почему Феофан касается здесь этого воззрения. В то время атомистическая теория была господствующей в физике: существование ученых последователей этой теории Лейбниц (†1716) считает характерною чертою своего "века", называя их "воскресителями" философии Демокрита и Эпикура, "атомистами" (*corpusculares*) и натуралистами» (*natrualistae*)¹⁸⁹. Известны замечательнейшие атомисты XVII в. – Зеннерт (†1637) и Гассенд († 1655). Даже сам Лейбниц, этот ревнитель богословия, давал понятие о монадах очень близкое к понятию об атомах¹⁹⁰. Может быть, эта теория именно в том виде, в каком изобразил ее Феофан, и составляла предмет ходячего мнения тех "натуралистов" (§ 46), против которых он доказывает бытие Божие. Вот почему автор не позволяет себе пройти ее молчанием.

Еще более заботится Феофан о раскрытии понятия о разумной целесообразности природы. Он раскрывает его в трех своих доказательствах – первом, выходящем от созерцания мира вообще (§ 48), втором, выходящем от созерцания физиологической и психологической структуры человека (§ 50), и наконец в законченной философской форме в седьмом доказательстве (§ 59). Не ограничиваясь этим, автор раскрывает данное понятие и отрицательно в §§ 63 – 66. Здесь он передает следующие возражения против телеологического доказательства – против физической целесообразности: 1) человек, это высшее существо, при рождении является слабейшим из всех животных, 2) часто происходят вредные для жизни явления природы – землетрясения, наводнения, поварные болезни и проч. и 3) часто природа допускает ошибки, напр., в рождении чудовищ, – против нравственной целесообразности: нередко глупые, ленивые, преступные и вообще вредные люди благоденствуют, а великие и заслуженные мужи увядают забытые и заброшенные грязью. Все эти возражения автор опровергает, стараясь защитить всеобщее значение идеи целесообразности. Нужно заметить, что только

эта идея удостоивается такого внимания автора: ни одно из других доказательств не раскрывается столь всесторонне. Это ясный признак того, что телеологическая идея в это время особенно нуждалась в защите. действительно, идея эта подвергалась всеобщему нападению со стороны новой философии. Бэкон (1626) изгонял ее, как вредную, из физики и считал ее уместною только в метафизике¹⁹¹, – он называл телеологию бесплодною девою, посвященною Богу¹⁹². Декарт († 1650) готов был изгнать цели не только из физики, но и метафизики, – он думал, что мы не можем познавать их по причине слабости нашего ума¹⁹³. Наконец, Спиноза († 1677), как отрицавший в Боге разум, отвергал самое существование целей: он называл их "humana figmenta"¹⁹⁴ и "ignorantiae asylum"¹⁹⁵; он оспаривал их наиболее последовательно и глубоко из всех философов¹⁹⁶. Вообще в то время механический способ изъяснения природы был господствующим в натурфилософии: как идеалисты (Claubergius, Raeus, Spinoza, Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Heuricus Regius), так и эмпирики (Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc.) старались объяснять телесную природу только из величины, фигуры и движения¹⁹⁷. Только Лейбниц, защищавший богословие интересы, умел возвыситься над этим взглядом до живаго воззрения на природу; по его воззрению, телесные явления не могут быть объяснены без предположения "бестелесного начала" – Бога¹⁹⁸. Не таких ли противников нравственного воззрения на мир, с каковыми боролся Лейбниц, и имеет в виду Феофан? Если это предположение справедливо, то он является в данном случае защитником той идеи, которую защищали современные ему ученые Вилльям Дергам, Джон Рэй (John Ray), Шваммердам¹⁹⁹, и которая после него (в XVIII в.) составляла предмет апологии Реймара, Фабриция, Лессера, Альвардта, Рора, Боннэ, Вольфа, Палея²⁰⁰ и многих других учебных.

Положительное влияние философии на Феофана является более значительным, чем отрицательное, хотя многими философскими элементами, которые могли быть полезными для богословия, он еще не воспользовался. За то влияние это

менее осязательно, чем отрицательное: здесь может быть речь только о формальном влиянии, но не материальном, потому что христианское учение как первоначально возникло не из философии, так и в дальнейшем своем развитии существенно не нуждается в последней. К тому же широкого пользования философией не позволял автору его гносеологический принцип – подчинение разума вере, хорошо выражаемый в афоризме: *"ancilla sit humana ratio divinae theologiae"*²⁰¹. Этот принцип удерживал его от свободных и широких обобщений и заставлял постоянно держаться почвы св. Писания.

Обратим внимание на метафизическое понятие Феофана о Боге. В первой главе мы видели, что автор различает между сущностью Бога и Его свойствами. Замечательно представление его о божественной сущности, насколько она мыслится независимо от свойств. Он не хочет представлять ее бессодержательною, он мыслит ее, как полноту бытия. Божественная сущность является у него абсолютному духом: такое содержание (т. е. абсолютную духовность) дают ей два главнейшие атрибута – единство и простота. Но автор не хочет называть эти два свойства атрибутами²⁰², потому что они даже *per rationem* не отделимы от сущности, – они более, чем атрибуты. Что же они такое? как же следует назвать их? почему, затем, таких свойств ни больше, ни меньше, как два? Все это – вопросы, ответов на которые не может дать нам обращение к западным богословским системам, служившим образцами для Феофана, потому что там не встречается аналогического явления. Ответить на этот вопрос, нам кажется, может только философия, и именно система Спинозы, с которою Феофан был хорошо знаком. В метафизике этого философа существуют два главные понятия – понятие субстанции, того, что существует само по себе, и понятие состояний, т. е. того, что существует на субстанции, приписывается ей в качестве сказуемого²⁰³. Между состояниями он различает два рода – атрибуты, т. е. состояния независимые от других состояний, и модусы, т. е. состояния, которые могут быть, изменяемы другими состояниями²⁰⁴. Логический предшественник Спинозы Декарт различал между состояниями: 1) в собственном смысле состояние, – то, что

изменчиво (*modi*), 2) свойство, – то, что более или менее характеризует предмет (*qualitates*), и 3) атрибуты, т. е. состояния неизменные (*attributa*)²⁰⁵; между последними он выделял два

“преимущественные атрибута» (*praecipua attributa*), которые находятся в особенно тесной связи с субстанцией – мышление (*cogitatio*) и протяжение (*extensio*)²⁰⁶. Эти-то “преимущественные атрибуты»

Декарта и суть «атрибуты» Спинозы, система которого вообще есть последовательное развитие декартовой системы. По учению Спинозы, существует единая без конечная субстанция – Бог²⁰⁷. Содержание ее определяется двумя атрибутами – мышлением и протяжением (духом и материей)²⁰⁸. Атрибуты эти тождественны с субстанцией²⁰⁹, они не отделимы от неё реально. Каждый атрибут столь же абсолютен, как и субстанция, есть абсолютное целое, безусловно вполне выражает субстанцию²¹⁰. Таким образом в субстанции нет действительного различия, – она есть только единство (хотя она и не бессодержательна²¹¹). Не сходно ли это понятие божественной субстанции в формальном отношении с Феофановым понятием о том же? Конечно, представление атрибутов в материальном отношении у Спинозы и у Феофана различно: Феофан не приписывает Богу материальности подобно Спинозе; но различие в божественной сущности именно двух преимущественных атрибутов и отношение их к ней в качестве содержания суть мысли общие тому и другому. Вероятно, здесь Спиноза повлиял на Феофана. Даже, может быть, Феофан ввел простоту в качестве второго преимущественного атрибута именно в противоположность протяжению, второму преимущественному атрибуту Спинозы: между прочим, в “рассуждении о безбожии” он сильно возмущается тем, что Спиноза приписывает Богу материальность²¹². Нельзя при этом пройти молчанием еще один пункт сходства Феофана со Спинозой. Спиноза, хотя отрицает у Бога волю, поколику она есть модус мышления²¹³, однако признает за ним особого рода свободу. Бог свободен, если под свободой разумеется отсутствие внешнего принуждения²¹⁴. В этом смысле, т. е. в отношении к внешнему

принуждению, в Боге нет необходимости. Но в Нем есть необходимость в смысле действия

только по законам своей природы: "кроме совершенства своей природы Он не определяется к действию никакою внешнею или

внутреннею причиною²¹⁵. "Свобода и необходимость в Нем одно"²¹⁶. Эти же понятия о свободе, как отсутствия внешнего принуждения, и о внутренней необходимости Феофан раскрывает на первом плане в учении о воле Божией (в гл. XV), хотя на ряду с ними он говорит и о нравственной свободе Бога, отрицаемой Спинозою (о чем мы говорили в первой главе нашего рассуждения). Таким образом, здесь мысли Феофана и амстердамского философа довольно осязательно совпадают друг с другом.

Обращаемся теперь к гносеологическому вопросу. Известно, как смотрит Феофан на отношение между верою и знанием. Принцип его есть покорение разума в послушание вере. Всякий раз как встречается с непостижимыми откровенными тайнами (см. §§ 136, 137, 145, 149, 156 первого трактата и §§ 56, 61, 260 второго трактата), он откровенно признается в незнании. Отвечая на одно из подобных возражений (именно на возражение из мысли о непримиримости неизменяемости Божией с изменяемостью Его обетований вследствие внешних условий), он говорит: "в таких случаях мы будем более мудры, если не будем много мудрствовать и признаемся в своем незнании» (§ 136, тракт. I). Он глубоко сознает ту истину, что божественная мудрость для естественного разума иногда кажется глупостью. Отсюда происходит его правило: "*Quidquid vel stultissimum videtur esse, quod in verbo suo tradidit nobis Deus, pro summo sapientia habendum est*"²¹⁷. Эту же самую мысль только в другой форме выражает ап. Павел (1Кор. 2:23–24)²¹⁸. Впрочем, это не значит, что Феофан совершенно изгоняет самодеятельность разума из богословской области. Все вышеприведённые выражения он направляет собственно против крайнего субъективизма схоластиков, которые отождествляли бытие и мышление, веру и науку²¹⁹. Он строго различает веру и науку и последнюю ставит

на второе место после первой, хотя, с другой стороны, не признает диаметральной противоположности между ними в смысле тертуллиановского выражения: *credo, quia absurdum est*. Если сравним с этим воззрением воззрения философов, то что мы увидим? Возьмём корифеев новой философии Бэкона, Декарта и Лейбница. По мнению Бэкона, разуму принадлежит второстепенное место в богословии, – разум имеет свою задачу объяснять тайны по их содержанию и извлекать следствия, только так, чтобы там не было излишняя го любопытства, а здесь было соответствие следствий с принципами²²⁰. По Декарту, человек должен беспрекословно принимать то, что Бог сам открыл о Себе самом или о чем-либо другом²²¹, в предметах веры «божественный авторитет должен быть предпочитам нашему разумению»²²². Упомянув о тайнах веры, он так заключает свое сочинение – *Principia philosophiae*: «*haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati. submitto*»²²³. Еще яснее отношение между верою и знанием раскрывает Лейбниц в своем " рассуждении о согласии веры с разумом и употреблении философии в богословии", написанном против Bayle²²⁴. Bayle думал, что человеческий разум может только разрушать, но ничего не можете созидать²²⁵, что он, подобно Моисееву закону, можете только приводить человека к сознанию своего бессилия и необходимости откровения. Вопреки ему Лейбниц учит, что между верою и знанием нет противоположности. Откровенная истина, которая не может быть понимаема тварным духом, есть выше разума, но не против разума²²⁶. Лейбниц допускает различие между понятиями *au dessus de la raison* и *contre la raison*, отрицаемое Бэйлем²²⁷. Откровенные тайны сообразны с высочайшим и всеобщим разумом, который существует в Боге; сообразны они и с частью этого разум " который мы имеем и который есть дар Божий. Наш разум так отличается от божественного разума, как капля воды от океана или конечное от бесконечного. Что в нас противоречит откровенным тайнам, то есть не естественный свет, не цепь истин, но пагуба, тьма, ложь²²⁸. Таким образом между высшим и низшим разумом существует количественная разница и противоречия между тем и другим нет. Очевидно, что

воззрения всех этих философов на отношение между верою и знанием в общем вполне согласны с Феофановым воззрением на оное. То важное разграничение между понятиями *contra rationem* и *supra rationem*, которое делает Лейбниц, находится и у Феофана в § 59 второго трактата (о чем мы уже говорили в предыдущей главе).

Если теперь от этой общей основы вопроса о познании обратимся к его деталям, то и здесь наедем черты сходства философских систем с Феофановым учением. Так, Феофан различает два рода познания вещей: познание "слитное" (*confusa*) и "раздельное" (*distincta*, § 2 тракт. I). "Слитное" познание есть то, которое слегка (*quodammodo*) касается предмета, обращает внимание как бы на верхушку его (*corticem ejus*), но не проникает в сущность природы его. "Раздельное" же познание есть самое ясное и глубокое, проникающее в самую глубь природы предмета. Это различие между слитным и раздельным знанием впервые появилось в философии у Декарта. У последнего это различие вытекает из его основного положения: "*cogito ergo sum*". Я уверен, что я существую, потому что я мыслю, потому что я ясно сознаю невозможность того, чтобы кто-нибудь мыслил и в то же время не существовал. Отсюда вытекает критерий достоверности всякого знания: достоверно то, что мой разум признает за истинное с такою же ясностью, с какою он признает положение "*cogito ergo sum*"²²⁹. Этот критерий ясности и раздельности знания после Декарта был признаваем всею последующею философиею. Его мы находим у Спинозы в его учении о неадекватных, или неясных и слитных идеях, и идеях адекватных, или ясных и определённых²³⁰, у Лейбница в его учении о темных, ясных и раздельных представлениях²³¹, или о совершенном и несовершенном знании²³², и у других философов. Подобно учению о слитном и раздельном знании, и в учении об источниках познания Феофан стоит на той же философской почве, признавая врожденные идеи. Он учит, что в душе нашей есть врожденные принципы (*innata principia*), которые суть как бы семена или зачатки (*semina seu rudimenta*) знаний и искусств (§ 50 тр. I). Таковы, например, положения: что

тождественно с третьим, то тождественно между собою; что равно одному и тому же, то равно между собою и проч. (§ 50). Такова же идея Бога, которую автор считает врожденною²³³. Так как автор не раскрывает подробно своего понимания учения о врожденных идеях, то трудно точно определить его отношение в данном пункте к знаменитым защитникам этого учения Декарту и Лейбницу. Во всяком случае, несомненно, что мысль о врожденности основных идей изложена автором под непосредственным влиянием системной философии, потому что она не встречается в находившихся у него под руками богословских системах с теми деталями, какие представлены выше (между тем как мысль о ясном и раздельном знании и взгляде на отношение между верою и знанием он мог заимствовать непосредственно и из западных богословских систем).

Несомненно также то, что космологическое доказательство бытия Божия, заключающее от существования "причин условных" (*causae contingentes*) к существованию "причины безусловной" (*causa necessaria*, § 56), Феофан изложил непосредственно по Лейбницу. Известно, что Лейбниц первый положил в основу космологического доказательства понятие "contingentia" в своей Теодицее²³⁴, дав ему и соответствующее этой перемене название: «*argumentum a contingentia mundi*»²³⁵. Вот почему в тех богословских системах, которыми пользовался Феофан и которые все изданы были в свет раньше Теодицеи Лейбница²³⁶, этого термина в данном месте не встречается²³⁷. Между тем у Феофана он есть, что служит ясным подтверждением высказанной выше мысли об отношении его к Лейбницу²³⁸.

Если от вопросов философско-богословских перейдем к области собственно психологической, то увидим здесь другое явление. В этой последней области Феофан стоит больше на почве средневековых понятий, чем на почве понятий новой философии, которые в это время еще многими не были поняты и не получили популярности. Так, отношение между душою и телом он представляет в смысле полной зависимости последнего от первой: душа образует (*informat*) тело в течении

всей жизни последнего (§ 171 тр. I). Личность он понимает в смысле существования *per se*, а не в смысле единства сознания, или самосознания, как понимали ее Декарт²³⁹, Локк²⁴⁰ и Лейбниц²⁴¹. Классификацию чувствований (*affectus*) Феофан приводит всецело по Фоме Аквинату (§ 161 тр. I). Он делит чувствования на желательные (*concupiscibiles*) и страстные, или чувствования гнева (*irascibiles*). К первым относятся: любовь (*amor*), желание (*desiderium*), радость (*gaudium*), ненависть (*odium*), отвращение (*fuga*) и печаль (*tristitia*); к последним принадлежат: надежда (*spes*), отчаяние (*desperatio*), гнев (*ira*), смелость (*audacia*) и страх (*timor*). Эти же самые одиннадцать чувствований перечисляет Аквинат и также делит их на указанные два разряда²⁴². Из психических способностей Феофан отводит видное место воле (насколько можно судить по его учению о "воле Божией») под нее он подводит и желания и в собственном смысле чувствования (§ 161), не признавая таким образом за чувствованиями самостоятельного значения. Это много напоминает ту дихотомию души на ум и волю, которая получила свое начало в средние века и была господствующей в XVII и XVIII веках²⁴³ до времен Канта.

Из всего вышесказанного об отношении Феофана к философии видно, что прямых заимствований из последней в исследуемых трактатах очень немного. И это понятно, Феофан, по складу своего ума, не был философом²⁴⁴, он был человеком практическим, он не мог долго удерживаться на отвлеченной высоте и везде искал непосредственного отношения к окружающей его действительности²⁴⁵. Но одно важное значение могло иметь для него знакомство с могучим движением новой философской мысли: оно могло развить в нем тот критицизм и то стремление к самостоятельности, которые характеризуют общее направление его ума.

Насколько Феофан обладал критическим талантом, это отчасти увидим из его отношения к социнианству, рассмотрение чего составляет предмет исследования следующей главы.

Глава IV. Отношение Феофана к социнианству

Другим после философии явлением мысли, влиявшим на исследуемые трактаты, было социнианство: опровержение его составляет главную цель написания второго трактата. Таким образом, для правильного понимания второго трактата необходимо ближе познакомиться с историей социнианства, и определить отношение к нему Феофана.

Первоначальным источником социнианства был тот свободный антирелигиозный образ мыслей, который в эпоху возрождения наук и искусств распространился в Италии²⁴⁶ и породил германскую реформацию. Ближайшим родоначальником его на этой почве был Михаил Сервет, сожженный в Женеве в 1555 г.²⁴⁷ За Серветом к более ранним антитринитариям относятся: Грибальди, Бландрата, Альциати, Гентиле и др.²⁴⁸ Впрочем, Италия недолго была местопребыванием социниан. Преследуемые инквизицией, они перешли в Швейцарию и Германию²⁴⁹, где представители гуманизма сочувственно принимали их, как людей образованных. Здесь же получили свое научное образование корифеи социнианства – Лелий Социнъ, родившийся в Сиене в 1525 г.²⁵⁰ и Фавст Социн, родившийся там же в 1539 г.²⁵¹ (дядя и племянник). Эти два лица соединили разрозненных унитариев в одну церковную общину и выработали для них систему вероучения. Теперь, под влиянием немецкой реформации, унитаризм Сервета сделался "социнианством"²⁵². Но, вот, скоро обнаружилось, что социнианство в своем учении находится в противоречии с протестантством. и социниане стали подвергаться преследованию со стороны протестантов. Их стали гнать отовсюду – из Швейцарии, Германии, Англии и Нидерландов. Куда им было обратиться? Приютом для них могла служить только Польша. В Польше в это время, в правление Сигизмунда II Августа (1548 – 1572), "друга протестантов"²⁵³, и Стефана Батория (1574 – 1586), человека свободомыслящего, предоставлялась полная свобода вероисповедания самым разнородным религиозным партиям²⁵⁴.

Либеральное правительство еще гордилось тем, что в целом свете нигде так не уважается свобода мысли, слова и дела, как в Польше²⁵⁵. Сюда, действительно, и устремились социниане, и с уважением были принимаемы поляками «за поляками свои познания и утончённые нравы»²⁵⁶. Еще Лелий Социн путешествовал сюда из Германии и имел успех в распространении своего учения даже при дворе Сигизмунда Августа²⁵⁷. После него Фавст Социн в 1579 г. совсем переселился в Польшу и жил здесь до самой смерти: он умер польским дворянином в Люловице в 1604 году²⁵⁸. Фавст Социн окончательно утвердил социнианство в Польше. Благодаря деятельности Фавста социнианская община пришла в цветущее состояние, которое продолжалось и после смерти этого замечательного социанского деятеля. Средоточием научного образования социниан с начала XVII в. был польский городок Ракова (Rakai), находившийся в сандомирском воеводстве²⁵⁹. Здесь находилась знаменитая "раковская школа» (основанная в 1602 г.)²⁶⁰, в которой нередко обучалось до тысячи воспитанников и между ними до 300 польских дворян; справедливо современники называли ее "сарматскими Афинами»²⁶¹. Такое цветущее состояние социнианской общины продолжалось до 30-х годов XVII ст.; с этого времени началось ее падение. Иезуиты, впервые явившиеся в Польшу при Стефане Баторие²⁶² и стеснившие протестантов²⁶³, принялись, наконец, и за социниан. И вот уже в 1632 г., при избрании короля Владислава IV, благодаря старанию иезуитов, делались попытки положить конец терпимости социниан²⁶⁴. Затем, в 1638 г., после кощунства, совершенного раковскими студентами над распятием Спасителя, состоялось определение варшавского сейма, по которому школа, типография и церковь социниан, находившаяся в Ракове, были у них отобраны, и все учителя школы были изгнаны отсюда²⁶⁵. Наконец в половине XVII в. социнианам нанесен был решительный удар. В 1658 г., в правление Яна Казимира, королевским эдиктом назначено было последним сроком терпимости социнианам 16-е июля 1660 г.²⁶⁶ Этот эдикт беспощадно был приведен в исполнение: социниане были изгнаны, успев спасти только малую часть своего

имущества²⁶⁷. Так кончилось существование социнианской общины в пределах Польши. Главным местопребыванием социниан теперь сделалась Трансильвания, или семиградская область. Вот несколько слов о состоянии социнианства в этой области. – Социнианство распространилось в Трансильвании из Польши еще в XVI в. Впервые оно принесено сюда в 1563 году²⁶⁸ социнианом Георгом Бландратой († 1590 г.)²⁶⁹. С тех пор здешняя социнианская община все более и более росла и особенно увеличилась через присоединение²⁷⁰ к ней значительной части социниан, изгнанных из Польши. Во времена Феофана Прокоповича центром социнианства был семиградский город Кляузенбург (Klansenburg): здесь находились их главная церковь, коллегиум и типография²⁷¹. Отсюда-то распространялись теперь по всему свету их сочинения²⁷², тревожившие умы многих людей, хотя сами они уже не могли открыто являться в другие страны для распространения своего учения и даже в Трансильвании стали подвергаться нападениям со времени перехода этой области под власть австрийского императорского дома²⁷³.

Из вышесказанного видно, что местом процветания социнианства была Польша, – страна смежная с Россией. Такая близость главного места развития социнианства с Россией, конечно, не могла остаться без влияния на последнюю, тем более, что в состав Польши входили некоторые русские области, в которых значительно распространено было социнианство, и что некоторые социнианские проповедники издавали тенденциозные сочинения на русском языке. Таков например, был литовец Симон Будный, ученый социнианский проповедник, бывший священником в Klesz'ѣ и затем в Lose'ѣ²⁷⁴, издавший между многими другими сочинениями два сочинения на русском языке (в Несвиже в 1562 г.): "Катихизис" и "об оправдании грешного человека пред Богом"²⁷⁵. В обоих этих сочинениях, подобно многим другим социнианским катехизисам и исповеданиям веры, антитринитарные идеи пропущены столь осторожно и лукаво²⁷⁶, что простые люди языка русского» едва ли могли различать в них ложь от истины и безопасно пользоваться ими. Все это способствовало

проникновению социнианских идей в Россию. Уже в XVI в. появилось в Великороссии религиозное движение, аналогичное с социнианством; это были ереси Матфея Башкина и Феодосия Косого, отрицавшие догмат троичности лиц в Боге²⁷⁷. Хотя эти ереси по своему происхождению, может быть, и самобытны, но во всяком случае связь с социнианством некоторых моментов развития их несомненна. Учителем Башкина, по его собственному сознанию, был литовец аптекарь Матфей²⁷⁸; о Феодосии же Косом известно, что он, бежав из Москвы, прямо пристал к польским антитринитариям²⁷⁹. О Косом преосв. Филарет говорит, что он, «начитавшись социнианского учения, прямо высказывал самые дерзкие выходки Социна²⁸⁰. Опроверженем ереси Косого служило сочинение Зиновия Отенского "Истины показание к вопросившим о новом учении», – этот замечательный богословский памятник XVI века, служивший некоторым образом прецедентом второго трактата Феофана. Если столь значительно социнианство влияло на Великороссию, то тем более это необходимо сказать о Малороссии. По свидетельству Феофана, социнианские проповедники «не так давно» (*paucis abhinc annis*) проникли даже в Киев²⁸¹. Во времена самого Феофана социнианство имело здесь значительный успех: многие неопытные люди были прельщаемы их сочинениями²⁸². Все это показывает, что социнианство имело тогда близкое отношение к судьбам нашего отечества.

Такова внешняя история социнианства. Каким оно является со своей внутренней стороны? Насколько твердо стояло оно в своей догматике? Мы ответим на эти вопросы, если охарактеризуем систему общепринятого ими вероучения. – Главные пункты их вероучения следующие: "в сущности божества есть только одно лицо²⁸³; Сын Божий есть только простой человек усыновленный в Бога²⁸⁴, которому, впрочем, приличествует божеское²⁸⁵ почитание (*divinus honor*); Дух Святой есть только безличная вечная сила (*virtus*) Отца²⁸⁶; вочеловечения Сына Божия не было²⁸⁷; смерть Христа не имеет искупительного значения, будучи только примером высокого самоотвержения, подкрепляющим его учение²⁸⁸; наконец,

человек спасается своими собственными силами, без внутреннего содействия благодати²⁸⁹. Очевидно, что таким учением низпровергаются все основы христианства, разрушаются все пункты православной догматики. Такое поразительное явление в истории богословия Феофан справедливо объясняет тем, что социниане поколебали центр православной догматики – учение о Троице, от которого «получают свою силу» все остальные догматические учения²⁹⁰. Повредив это основное православное учение, они как бы стремглав низвергаются с вершины горы, не имея сил остановиться ни на одном богословском пункте. Оценивая всю их систему с одной общей точки зрения, нужно сказать, что в ней замечаются противоречия, разрозненность, беспринципность²⁹¹. То Бог представляется как абсолютное существо в учении о Нем, как абсолютной воле²⁹², то Он низводится в область конечного бытия чрез ограничение свойств – предведения, вечности и всемогущества²⁹³; то допускается возможность соединения бесконечного с конечным в учении об обожествлении Христа, то эта возможность отрицается чрез отрицание православного учения о вочеловечении Сына Божия. Везде заметна смесь рационализма с мистицизмом. Словом, трудно сказать, что служит в их системе организующею мыслью. Но не таким является социнианство, если обратим внимание на частности его системы, на те доказательства,

которыми оно обосновывает свое учение. Здесь сразу бросается в глаза значительная ученость социнианских писателей. С этой-то стороны и казалось опасным для православия разрушительное движение социнианской мысли. Вот почему Феофан считает социниан самыми опасными врагами учения о Троице, каких только знает церковная история. Социниане «приложили все силы ума, все старание и тщательность, все усилие и труд, подвинули, как говорят, всякий камень для того, чтобы поколебать эту святейшую тайну; я думаю, говорит Феофан, что древние савеллиане и ариане не совершили даже десятой части того труда, который представляют сочинения этих немногих людей: ибо для того, чтобы увернуться от какого-либо одного свидетельства Писателя,

они издают большие трактаты » (§ 58). Социниане чрез раскрытие и защиту своего учения создали целую литературу: в их лагере было более 40 писателей²⁹⁴, усердно работавших на литературном поприще в пользу своего учения. Понятно, что арианство, эта грандиозная в некоторых отношениях секта, в отношении количества и качества своих ученых сил далеко не может равняться с социнианством. Этим-то умственным превосходством противников и объясняет Феофан те необычайные успехи, какие имело их учение в Польше в XVII столетии²⁹⁵.

Из вышесказанного видно, каким направлением должно отличаться научное сочинение, имеющее разбить социнианскую систему. Во-первых, оно должно обращать преимущественное внимание на главное заблуждение противников, которым определяются все другие их заблуждения, т. е. на заблуждения относительно учения о Троице. Во-вторых, чтобы быть радикальным, оно должно ударять на сильнейшую сторону противников, т. е. на их частную аргументацию. Тому и другому требованию вполне удовлетворяет трактат Феофана.

Посмотрим теперь, как Феофан удовлетворяет второму из сейчас указанных требований, именно, как он опровергает частные аргументы «самосатцев»²⁹⁶, направленные против догмата о пресвятой Троице. Здесь мы будем иметь дело с полемической частью трактата.

Так как по учению противников догмат о пресвятой Троице противоречит и разуму, и свящ. Писанию, то доказательства их естественно распадаются на два разряда: на философские и богословские. Разбором чисто философских доказательств Феофан много не занимается, потому что он в принципе отвергает их компетентность в деле рассуждения о тайне пресвятой Троицы. Эта величайшая тайна находится «вне сферы предметов, доступных нашему пониманию», – "выше нашего понимания (§ 59), так что она не может быть ни доказываема, ни опровергаема из естественного разума. Законы внутренней жизни Бога не совпадают с законами нашего мышления. Поэтому доказательства из естественного разума (*ex naturali ratione*) должны быть просто отвергаемы чрез

отрицание следствий, хотя бы вывод в них и был совершенно правилен в отношении к силлогистической форме. На такие доказательства даже вовсе не стоило бы отвечать (*mera naturalis ratioci natio digna, cui nihil respondeatur* – § 59); их вовсе не следовало бы допускать на «богословский форум» (§61). Принцип при рассуждении о божественных тайнах есть не разум, но вера, господствующая над разумом. Тайна Троицы не только выше нашего разума, но и вообще «выше природы» (*supra naturam*)²⁹⁷. Поэтому доказательства противников против тайны Троицы, в которых заключается от естественного бытия к сверхъестественному, должны: в них делается заключение *a non causa, ut cansa*. Подобные доказательства легко опровергаются чрез разграничение между «естественным» и «сверхъестественным состоянием» (§ 59). Вот примеры подобного доказательства. Два бытия реально различные не могут быть реально одним и тем же. Но Отец и Сын реально различны между собою. Следовательно, Отец и Сын не могут быть реально одним и тем же Богом. Обе посылки здесь совершенно правильны, но с выводом нельзя согласиться, потому что аксиома, составляющая большую посылку, правильна только в области конечного бытия, а не бесконечного. Помимо этого общего недостатка, многие чисто философские доказательства противников страдают частными логическими недостатками. Для примера автор разбирает два философских доказательства, взятые из сочинения Иоанна Крелла "*De uno Deo Patre*" (полное заглавие которого есть следующее: "*De uno Deo Patre libri duo, in quibns multa etiam de Filii Dei et Spiritus Sancti natura disseruntur*")²⁹⁸. Первое доказательство (из lib. II sect. I, cap. II), такого рода. "Бог есть троичен в лицах; но каждое Лицо есть Бог; следовательно, каждое Лицо есть троично в Лицах" (§ 61). Второе доказательство (взятое из lib. II sect. I, cap. III сочинения "*De uno Deo Patre*") следующее. "Что реально тождественно с чем-либо одним, то реально тождественно между собою. Но божественные Лица реально тождественны с одной божественной сущностью. Следовательно, божественные лица тождественны между собою, или не различаются друг от друга" (§ 62). В первом доказательстве

Феофан находит следующие недостатки. 1) Большая посылка не общая, как это требуется силлогистическими правилами, а частная, потому что понятие Бог не есть родовое понятие при данном содержании. 2) Здесь замечается ошибка – *quaternio terminorum*: слово «Бог» в большей посылке берется абстрактно, т. е. в разделении от Лиц, а в меньшей конкретно, т. е. в соединении с известным Лицом, и посему вместо трех терминов – «Бог», "троичный в Лицах», и "Лицо" является 4 термина – два термина из слова «Бог» и термины: "троичный в лицах и «Лицо». Во втором доказательстве автор также находит *quaternio terminorum*: здесь понятие тождественности или единства в большей посылке берется абстрактно (по отношению к божественным Лицам), а в меньшей конкретно. По образцу этих доказательств (замечает автор) опровергаются и другие пять доказательств Крелла, которые он (т. е. автор) приводит в § 63.

Иначе относится Феофан к доказательствам противников, основанным на св. Писании, или так называемым «богословским доказательствам». К ним он относится с величайшим вниманием, признавая за ними полное право входа на «богословскую арену». Что собственно служит характерным признаком, делающим эти доказательства богословскими? Этот признак состоит в том, что по крайней мере одна из посылок доказательства, и именно та, в котором лежит вся сила его, берется из Писания²⁹⁹. С этой точки зрения автор не считает богословскими доказательства в роде следующих. Каждое из божественных лиц или бесконечно, или конечно. Если божественные лица бесконечны, то их не может быть много, потому что бесконечное может быть только одно. Если же они конечны, то должны быть бесконечны по числу, чтобы соответствовать бесконечной субстанции. Или вот еще пример. Множество лиц служит или к сохранению вида, или к усовершенствованию одного лица чрез другое. Ни то, ни другое не необходимо для Бога. Следовательно, множества Лиц в Боге нет. В обоих этих доказательствах богословский элемент слишком слаб. В первом доказательстве – дилемме вся сила лежит в двойной меньшей посылке (*in assumptione duplici*); во

втором доказательстве вся сила заключается в большей посылке; между тем ни первая посылка, ни последняя не основываются на Писании (с. IV). Такими доказательствами Феофан не занимается много; внимание свое он сосредоточивает только на доказательствах такого рода, которые вполне соответствуют указанному понятию о богословском доказательстве.

Богословские доказательства опровергаются Феофаном чрез разбор одного из важнейших социнианских сочинений, направленного против догмата о пресвятой Троице. Нужно заметить, что Феофан имел под руками сочинения нескольких социнианских писателей – Фавста Социна, Иоанна Крелла, Валентина Шмальца (†1622 г.)³⁰⁰, Адама Гослава (†1640)³⁰¹ – из которых первые три принадлежат к числу главнейших ученых представителей социнианства, – и других отчасти безымянных авторов³⁰². Из сочинений Фавста Социна им упоминаются следующие, как находившиеся у него под руками: *animadversiones in assertiones Collegii Posnaniensis de uno et trino Deo*³⁰³, *defensio animadversionum adversus Gabrielem Evtropium edita Racoviae anno 1618*³⁰⁴, *scriptum de invocatione Dei editum inter miscellanea theologica Racoviae typis Sebastiani Sternacii anno 1611*³⁰⁵ и *epistola de actu baptismi editionis Racoviensis anno 1613*³⁰⁶. Из произведений Иоанна Крелла он имел под руками (упомянутое нами выше) сочинение "*de uno Deo Patre*"³⁰⁷, а из сочинений Валентина Шмальца – *refutatio secundi libri Martini Smigleci*³⁰⁸. Таким образом Феофан не мало знаком был с первоисточниками вероучения социниан. Он, однако, не признал нужным заниматься специальным опровержением доказательств, находящихся во всех знакомых ему их сочинениях, – считая совершенно достаточным для своей цели опровергнуть специально только одно социнианское сочинение – "*de uno deo Patre*", принадлежащее Иоанну Креллу. Это обстоятельство объясняется взглядом Феофана на Крелла. Крелл, по его взгляду, есть самый лучший представитель социниан по богословской эрудиции. "Один он, говорит о нем Феофан, с величайшим усердием (*summo studio*) и с особенным старанием тщательнейшим образом все исследовал (§ 268) и

собрал в одну книгу“ (§ 252). В сочинении его “de uno deo Patre“ автор видит самое полное выражение антитетической стороны социнианского учения о Троице. Поэтому опровергнуть это сочинение – значит опровергнуть учение всех социниан. “В нем одном, говорит о Крелле автор, будучь поражены и Арий и Самосатский со всеми их последователями “ (§ 268). Такой взгляд Феофана на Крелла и его упомянутое сочинение совершенно справедливо. Крелл, вышедшей из школы Эрнеста Зонера, профессора философии альсторфского университета³⁰⁹, действительно, был замечательным социнианским ученым³¹⁰. Об упомянутом сочинении его Баур отзывался так: «на антитетическую часть его (т. е. сочинения) можно смотреть как на самое полное собрание всех доказательств, которые с этой точки зрения направляемы были против церковного догмата“ (т. е. о Троице)³¹¹. По остроумию это сочинение может быть сравнено лишь с сочинением Иоанна Людовика Вольцогена († 1661 г.), заключающим в себе также критику церковного учения о Троице: *Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes. nemlich von dem einigen Gott dem Vater und von dem einigen Gott in einem Wesen und dreien Personen*, im J. C. 1646 (переведенным на латинский язык Штегманном младшим)³¹². Целью упоминаемого сочинения Крелла служит доказать, что “нет другого верховного Бога, кроме Отца“³¹³. Положение это доказывается в двух книгах: в первой оно подробно аргументируется свидетельствами св. Писания“, а во второй – доказательствами от разума, Феофан опровергает только первую книгу в XVI – XVIII гл. своего трактата, так что все возражения Крелла, находящиеся в этих главах, берутся именно из этой книги.

Разбирая возражения Крелла против божества Сына, автор делит их на два разряда (§ 250). КЗ первому разряду относятся доказательства “косвенно» опровергающие божество Сына Божия, именно, выходящие из положения, что “только один Отец есть верховный Бог». Возражения второго рода «прямо» направляются против божества Сына Божия. Идея этого деления не принадлежит самому Феофану: он взял ее у Крелла.

Основное положение сочинения Крелла, что "нет другого верховного Бога, кроме Отца», в первой книге его доказывается сначала прямо (*directe*) – чрез обоснования положения, что "один только Отец есть верховный Бог» (*sectio prima*), а затем косвенно (*inderecte*) – через обоснование положения, что ни Сын Божий (*sectio secunda*), ни Дух Святой (*sectio tertia*), не есть верховный Бог. Феофан и берет это деление Крелла; но, так как предмет его главной мысли (в XVI и XVII гл.) есть божество Сына, а не божество Отца (как у Крелла), то, держась этой точки зрения, прямые аргументы Крелла (доказывающие исключительно божество Отца) он называет косвенными, а косвенные (опровергающие божество Сына) – прямыми. Таким образом, применение этого деления у Феофана получило некоторую вариацию. Косвенных доказательств Крелла Феофил насчитывает семь³¹⁴; они выводятся из следующих мест Писания 1) Ин. 17:3, 2) 1Кор. 7:6; 3) Еф. 4:6; 4) 1Кор. 12:4–6; 5) 1Тим. 2:5; 6) Ин. 4:44; Рим. 16:27; Иуд. 4 и 7) из видений книги Даниила и Апокалипсиса, в которых Бог представляется, как "единый царь». Во всех этих местах Крелл в выражениях – "единый Бог», "единый истинный Бог», «единый премудрый Бог» и проч., употребляемых об Отце, слово "единый» относит к субъекту "Отец», так что выходит, что только один Отец есть Бог. Например, выражение: "да познают Тебя единого истинного Бога» (Ин. 17:3) он понимает в таком смысле: да познают, что только Ты, Отче, – истинный Бог (*quod tu Pater solus es verus Deus*), относя таким образом слово «*solus*» к слову «*Pater*». Такое объяснение Феофан признает ошибочным и опровергает его диалектически. Указав на свойство терминов, называемое *appellatio*, которое состоит в том, что известный термин может быть относим только к известному слову предложения, автор говорит, что в упомянутых выражениях Писания слово "единый" следует относить не к субъекту "Отец", а к предикату «Бог». Например, упомянутое выражение: "да познают Тебя единого истинного Бога» следует понимать не в этом смысле: *tu Pater solus es verus Deus*, а в таком: *tu Pater es solus verus Deus* – "да познают, что Ты, Отче, – единый истинный Бог». В первом случае одному Отцу приписывается

божество, а во втором – Отцу приписывается атрибут единства, общий всем трем лицам. На вопросе о том, на чем основывается в данном случае отнесение термина "единый" к предикату именно, а не к субъекту, автор отвечает так: "так как и к человеческой речи часто прилагается такое объяснение; например, если царствуют два царя, то я отлично могу сказать об одном из них: ты, Гонорий – царь, который есть один истинный царь»³¹⁵. Таким образом, автор основывает свое объяснение на непосредственном чувстве естественности, простоты. – Прямые возражения Кресла против божества Сына автор делит на два разряда из них одни берутся из тех же мест Писания, где о Христе говорится уничижено (*humiliter*), где Ему приписываются такие качества, которые поводимому неприличны верховному Богу (§ 268); другие из них берутся из величественных выражений Писания о Христе – *ex magnificis plenisque gloriae praedicatis* (§ 269). К первым относятся 28 возражений, делаемых на основании различных мест Писания главным образом Нового завета³¹⁶. К вторым принадлежат следующие 7 возражений, которые выводятся: 1) из наименования Христа Сыном Божиим, 2) из 1Кор. 15:24 и сл., где о Сыне говорится, что Он предаст царство Отцу и Сам покорится Ему; 3) из наименования Христа "образом Божиим" (2Кор. 4:4), «образом Бога, невидимого» (Кол. 1:15), «образом ипостаси Отчей» (Евр. 1:3, 4) из того, что апостолы и евангелисты не упоминают о воплощённом Боге в самых благоприятных для этого упоминания местах; 5) из идеи усыновления Христа; 6) из наименования Христа «первороденным всей твари» (Кол. 1:15 и 7) из наименования Христа "равным Богу" (Флп. 2:6). Здесь нужно заметить, что этой группировки прямых возражений на два указанные разряда у Крелла нет: у него возражения того и другого рода приводятся в смешанном порядке³¹⁷. Идея этого деления принадлежит самому Феофану, что ясно показывает, что автор не ограничивается простым логическим опровержением доказательств противника, но вместе с этим обобщает последние, ищет в них общей, организующей мысли. Благодаря этому критика Феофана получает характер фундаментальности.

Но обратимся к его экзегетическому опровержению указанных возражений. Возражения, взятые из величественных предикатов, приписываемых Сыну, автор опровергает поодиночке, каждое отдельно и большею частью кратко, так как почти все места Писания, на которых они основываются, подробно защищены им в дидактической части трактата. Гораздо большее внимание он обращает на возражения, взятые из уничижающих предикатов, приписываемых Христу. Из этих 28 возражений последние 18 взяты из утвердительных уничижающих предикатов, а первые 10 – из отрицательных уничижающих предикатов. Возражения, взятые из утвердительных уничижающих предикатов, решаются очень просто. Атрибуты эти собственно приличествуют человеческой природе Христа, но вследствие единения божественной и человеческой природы в одном лице, употребляются и о всем лице Христа. Поэтому и говорится вообще о Христе, что Отец «больше» Его (Ин. 14:28), что Он "получил заповедь" от Отца (Ин. 10:18), что Бог есть «глава» Христа (1Кор. 10:1 и 3), что Отец есть Его «Бог» (Ин. 20:17) и пр. Для решения первых десяти возражений, взятых из отрицательных уничижающих атрибутов, автор прибегает уже к другим приемам, а именно к предположению «таинственного способа выражения и образа выражения «через приспособление к слушателям». Таинственный способ выражения состоит в том, что "о предмете, известном для слушателей, мы говорим словами, по-видимому, простыми, но на самом деле эмфатически (per emphaſin) указывающими на нечто сокровенное»³¹⁸. Такой способ выражения весьма употребителен в обыкновенной речи и больше всего приличествует «посланникам». Христос же был "посланник Божий" (legatus Dei), каковым и признаваем был со стороны народа, и посему мог употреблять означенный способ выражения. Как посланник Божий, Христос говорит: «учение Мое не Мое, но пославшего Меня» (Ин. 7:16), показывая этим, что презирающие Его учение презирают чрез это самого Бога (§ 274). Как посланник Божий, Он говорит, что "не знает" дня последнего суда (Мр. XIII, 32): это не то значит, что Он действительно не знал дня последнего) суда (что Он знал его

это видно из того, что Он ясно указал все признаки приближения своего будущего пришествия), но это значит то, что «по обязанности поклонничества Ему не должно было открывать дня суда, так как это не было поручено Ему Отцем» (§ 276). Другой способ выражения – чрез аккомодацию состоит в том, что говорящий на время соглашается со слушателями в том, в чем на самом деле он не должен с ними соглашаться. «Когда мы знаем, что слушатели наши имеют неправильное мнение о каком-либо предмете, то прежде чем совершенно опровергнуть это мнение их, мы можем (обыкновенно так и делаем) чрез молчаливую уступку или утверждать вместе с ними то, что не должно утверждать, или отрицать то, что не должно быть отрицаемо»³¹⁹. Так поступает и Христос. Приспосабливаясь к понятию о Нем юноши, как о простом человеке, Он говорит, ему: «зачем ты называешь Меня благим? никто не благ,, как только, один Бог» (Мф. 19:17)³²⁰. Применяясь к понятию о Нем слушателей, как о посланнике Божиим, Он говорит им: «не ищу воли Моей» (Ин. 5:30), «верующий в Меня не в Меня верует, но в пославшего Меня» (Ин. 12:44) и проч. Что лежит в основе выражений подобного рода (т. е. выражений по способу аккомодации)? Смысл такого образа выражения состоит в том, что Христос хотел постепенно научить своих слушателей слову Божию. Конечно, он мог всего Себя разом, вдруг открыть народу и ученикам, но провидению Его, угодно было иначе. Желая постепенно (*sensim*) приобрести слушателей для Бога, Он многое скрывал от них, откладывая откровение одного до другого более благоприятного времени. Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить (Ин. 14:12), сказал Он однажды ученикам своим. Даже не о всем, что видели ученики, Христос позволял им всюду проведывать до воскресения своего (Мф. 17:9). В этой-то постепенности научения слушателей и лежит глубокий смысл аккомодации.

Против божества Духа Святого Крелл делает 14 возражений на основании св. Писания в lib. I sect. III³²¹. Делая эти возражения он имеет целью доказать, что Дух Св. есть не лицо, но простая деятельная сила (*vis efficax*) Божия, которая наполняет людей и возбуждает в них известные желания

желания, мысли и действия³²². Каждое из этих возражений Феофан опровергает отдельно (в гл. XVIII). Вообще же личное бытие Духа он доказывает следующими основаниями: 1) в словах учреждения таинства крещения Дух Св. третьим сопричисляется к двум лицам, 2) Дух Св. мыслит, 1Кор. 2:10; 3) желает 1Кор. 12:11; 4) раздает (*distribuere*) дарования (*ibidem*) и 5) посылает пророков и апостолов, Деян. 13:2 etc. (§ 296; ср. § 77 *пит.* 7). Последние четыре предиката особенно свидетельствуют о личном бытии Духа, потому что они приложимы только к бытию в себе, т. е. личному и разумному бытию.

Наконец, в заключение первой книги (*Sect. III, с. XVI*)³²³ Крелл высказываете как результате всего своего предыдущего исследования то, что догмате о Троице совершенно не содержится в Писании – ни буквально, ни *implicite*, так что не можете быть выведен из него даже путем последовательного заключения. Между тем, думает Крелл, если этот догмат столь важен для каждого из нас, что составляет *proram et puppim* нашего спасения, то он должен быть изложен в Писании как можно яснее, и именно *quoad verba*: "*illud requirimus, ut ostendant ubi scriptum sit, Deum esse unum essentia, trinum personis*". Это странное суждение Феофан опровергает в с. III, § 60. Приведя буквально половину 16-й главы Крелла, он отвечает так. Нет нужды требовать, чтобы догмат о Троице *quoad verba* содержался в Писании: если необразованные люди не могут сами воспринимать это учение непосредственно из Писания, то зато существуют учителя и служители, которые должны извлекать истину из Писания и учить ей народ. Нельзя также требовать того, чтобы тайна Троицы во всех своих частях сразу была раскрыта в каком либо одном месте Писания: почти все догматы, к которым относится и исследуемый догмат, так выражены в Писании, что всестороннее познание их достигается только чрез сравнение различных мест последнего. При этом автор, для подтверждения мысли о соответствии догмата о Троице Писанию, указывает на два яснейших места Писания, которые Крелл справедливо называет "двумя Ахиллами" защитников Троицы – Мф. 28:19: "Шедше научите вся языки

крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа», и Ин. 5:7: «Трое суть свидетельствующие на небеси, Отец, Слово и Святой Дух». О первом из этих мест он говорит, что здесь тайна Троицы предлагается даже *quoad verba*³²⁴.

Так Феофан критикует сочинение «*de uno Deo Patre*».

Обозревая общее положение обеих противных сторон, мы заметим следующее. Прежде всего, при пересмотре доказательств Крелла, невольно бросается в глаза то обстоятельство, что почти все эти доказательства берутся исключительно из св. Писания Нового Завета. Это явление – не случайное: в основе его лежит своеобразное социннианское воззрение на отношение между Писанием Ветхого Завета и Писанием Нового Завета, по которому ветхозаветное Писание имеет только историческое, а не догматическое значение, так что одно новозаветное Писание вполне достаточно для христианина, и чтение ветхозаветного Писания только полезно, но не необходимо для него³²⁵. При обращении к логической стороне возражений Крелла оказывается, что они отличаются характером радикальности. Энергия Крелла к опровержению православного догмата столь велика, что он старается подкопать самые существенные библейские основания единосущия Сына и Духа с Отцом. Остроумие его столь велико, что самые ясные места он находит возможным перетолковать в свою пользу. Что яснее, напр., наименования Христа «равным Богу»? Повидимому, совершенно нечего сказать против этого библейского доказательства. Но нет... Крелл находит, что сказать и тут. «Если Христос, говорит он, называется равным Богу, то это значит, что Он не есть тот же самый Бог: ибо ничто не может быть называемо равным себе самому» (§283), – ибо равенство двух предметов непременно предполагает их различие. Мысль в формальном отношении совершенно правильная, хотя из нее и не следует, что Христос не есть Бог³²⁶. Или напр., в яснейшем доказательстве божества Духа: «Дух все испытывает и глубины Божия» (1Кор. 2:10). Крелл обращает внимание на слово «испытывать» и объясняет последнее в смысле: пытаться, стараться узнать что либо неизвестное, откуда и заключаете, что Дух св. не есть Бог (§

302). Словом, диалектика его настолько ловка, что из каждого данного места Писания он умеет извлекать черты, повидимому подкрепляющие его взгляд. К сожалению, остроумие Крелла переходит должную меру и делается крайним рационализмом, который вообще есть одна из характерных черт социнского экзегезиса. Хотя социниане провозгласили принципом своей системы разум, подчиненный Писанию, но рядом с ним у них стоит другое начало – Писание, подчиненное разуму³²⁷. Там, где священный текст не согласуется с их догматическими предположениями, они не стесняются авторитетом Писания, и для примирения последнего с своими предположениями прибегают к самым произвольным гипотезам. Так, при объяснении многих текстов они прибегают к теории различия между «Deus summus» и «Deus non summus» (§ 81), – различия между верховным, единым Богом и низшим Богом, получающим свою власть от единого Бога³²⁸. Для объяснения мест – Еф. 4:9 и 10, Ин. 3:13 и др. они предполагают, что Христос во время сорокадневного пребывания в пустыне, до выступления на общественное служение, восходил на небо и там принял от Отца учение (§ 179). Для объяснения текста – Кол. 1:16 они принимают странную гипотезу, состоящую в том, что добрые ангелы нуждались в возрождении (regeneratio) или восстановлении (restauratio), потому что природа их была повреждена чрез падение «priorum angelorum»³²⁹. Такой произвол в предположениях делает объяснения социниан «натянутыми» – соастае (как выражается Феофан § 260), слишком искусственными, так что слово Божье у них является не «учением», а «загадками сфинкса» (§ 171). Совершенно противоположным характером отличается экзегезис Феофана. Смотри на Писание, как на ясное само по себе, как на такое, большая часть (plurimi) места которого настолько ясны (clari) и прозрачны (perspicui), что не нуждаются в объяснении (§ 172), Феофан, естественно, принципом своего экзегезиса делает простоту, естественность. Многие места он объясняет применительно к обыкновенному, ходячему слововыражению³³⁰; отсюда происходит его частые ссылки на «usum in sermone humano» (напр. в § 260). В несоответствии толкования с

«употреблением в человеческой речи» он всегда видит важный недостаток первого. Наряду с простотой и естественностью экзегезис Феодора отличается и научной глубиной. Для примера достаточно указать на прекрасное раскрытие им понятия аккомодации, которое могло бы служить украшением и для современного руководства по догматическому богословию. При этом автор строго держится правил священной герменевтики: при толковании текстов он обыкновенно обращает внимание на контекст речи данного места, аналогию его с параллельными местами и согласие отцов и новейших богословов³³¹. Нечего уже говорить о том, что Феодор не принижает авторитет ветхозаветного Писания пред авторитетом Писания новозаветного: чрез весь его трактат рельефно проходит мысль о глубоком единстве и гармонической связи между обоими заветами. Если в чем либо можно упрекнуть Феодора полемику с соционским учением, то только в партикуляризме. Обращая все свое внимание на частную аргументацию социон, он не дает общей, тем более философски-исторической критики всех их нападков на церковный догмат о Троице. Принимая возражения противников в том виде, в каком они делаются ими, он борется с ними на их же почве и не дает им решительного удара с точки зрения более широкой, возвышающейся над узкой точкой зрения противников. Впрочем, этот недостаток всецело зависит от несовершенства полемических приемов того времени, в какое жил автор.

В заключение главы укажем следы влияния полемики с соционством на раскрытие дидактической части второго трактата. В различных местах второй главы нашего рассуждения намечено было несколько черт, явившихся вследствие оппозиционного отношения автора к соционству, а именно: 1) истины доказываются почти исключительно на основании св. Писания; 2) логический центр трактата лежит в учении о божестве Сына; 3) видное место отводится идее сыновства Христа и 4) идея вечности Сына раскрывается по преимуществу со стороны *a parte ante*. К этим чертам здесь нужно присоединить еще следующие три. 1) В

противоположность социнианам, отвергавшим афанасьевский символ и называвшим его кощунственно «символом Сатанасия»³³², Феофан в "praefatio" полагает этот символ за образец изложения православного учения о Троице 2) В соответствие социнианской теории различения между "Deus summus" и "Deus non summus" (§ 81), или "Deus subordinatus"³³³, Феофан во всех аргументах божества Сына старается показать, что Сын есть верховный Бог, а не подчиненный, считая эту социнианскую теорию за "stramineum asylum"³³⁴. 3) В противоположность социнианскому учению об обожествлении Сына, или возвышении Его до совершенного подобия с Богом (§ 133), автор выдвигает на вид (особенно в гл. X и XIII) идею Бога "ревнителя", – Бога, который сказал: "не дам славы своей другому" (Ис.42:8). Таким образом, и дидактическая часть трактата, подобно полемической, вполне рассчитана на борьбу с социнианами.

Глава V. Отношение Феофана к протестантскому и римско-католическому учениям о Св. Троице

Протестантство с самого начала своего появления провозгласило в деле религии принцип субъективизма. Держась этого начала, оно сосредоточило главное внимание на вопросах сотериологических и антропологических и вообще ценило важность догматических истин по столько, по сколько они приближались к указанным вопросам и по сколько могли находить для себя основание в человеческом самосознании. Естественно, что с этой точки зрения истины теоретические, к каковым по преимуществу относится догмат о Св. Троице, не могли получить особенной важности: они казались им слишком безжизненными и слишком непостижимыми, чтобы могли служить одним из главных предметов внимания богословствующего ума. Вот почему в первой протестантской системе – «*Loci theologici*» Меланхтона, именно в первом издании его (1521 г.)³³⁵, совершенно опущено было упоминание о Троице. Такое индифферентное отношение реформаторов к догмату о Троице подало повод римско-католическим богословам обвинять их в отвержении этого догмата³³⁶. Но скоро протестанты поняли легкомысленность своего пропуска. Уже сам Меланхтон во второе³³⁷ издание «*Loci*» внес вопросы: "quod sit unus Deus?" и "quod sint tres personae divinitatis?"³³⁸. Затем, после Меланхтона на догмате о Троице протестанты обратили еще большее внимание, с одной стороны вследствие борьбы их с антиринитариями и с другой – вследствие усиления влияния на их богословие философии, в которой первоначально они относились далеко недружелюбно³³⁹. Наконец, вполне подобающим уважением этот догмат стал пользоваться в период лютеранской схоластики (в XVII в.), когда протестантские богословы старались оградить схоластическое лютеранское учение, определенное в *formula concordiae*, и чрез это закрепить за ним значение общепринятой в протестантском мире догмы³⁴⁰. Проведенное – было протестантами различие между основным и не основным

учением веры, между членами веры «primarii» и членами «secundarii» теперь стало сглаживаться, так что все догматы в отношении своей важности оказались одинаково существенными³⁴¹. К этому именно времени относятся догматические системы "Loci theologici" Иоанна Герарда (Ioannis Gerhardus)³⁴², «Systema theologicum», или "Theologia didactio-polemica" Андрея Квенштедта (Quenstedt)³⁴³ и "Examen theologicum arcanum" Давида Голлазия (Davidus Hollasius)³⁴⁴. В этих системах, отличающихся немалыми качествами – точностью и полнотой изложения, рассматриваемый нами догмат раскрыт очень обстоятельно и подробно. Особенно это нужно сказать о девяти томной системе Герарда, где учение о Боге едином по существу и троичном в лицах занимает шесть больших трактатов: два, находящиеся в экзегезисе (locus secundus и locus tertius), и четыре, находящиеся в первом томе собственно «Loci theologici» ("de natura Dei»,... de tribus Elohim», "de Deo Patre et aeterno ejus Filio» и.. de Spiritu sancto".

Характерная черта учения о Троице вышеупомянутых лютеранских систем схоластического периода есть усиленное проведение идеи единства, подчинение идеи троичности идее единства. Идея единства, понимаемая в смысле отрицательном и положительном проходит чрез все их учение о Боге в Себе Самом. Герард едва ли не считает единство за самое существенное свойство Бога, следовательно, за самую божественную сущность, по крайней мере он выделяет его из ряда божественных атрибутов и учение о нем предпосылает учению о последних, разумея под ним (т. е. единством) как единственность, так и неделимость³⁴⁵. Феофан, как мы видели выше (в гл. I), довольно решительно считает единство за божественную сущность. При этом он формально расчленяет понятие единства на два частных понятия – "единство" в собственном смысле и «простоту», и последнего понятия не различает от неделимости и духовности, чего не замечается у Герарда. Впрочем, из сказанного еще не видно, в чем состоит усиление идеи единства в лютеранских системах. Это уяснится из нижеследующего.

С понятием о божественной сущности тесно связан вопрос об отношении свойств между собою и об отношении их к сущности. По воззрению лютеранских богословов, свойства тождественны между собою и с сущностью. Тем не менее, они существуют в Боге *realiter*, т. е. действительно: абсолютная простота Бога исключает только состав, но не реальность свойств, – из тождества с сущностью следует не то, что они не существуют, но то, что они суть тоже, что Бог³⁴⁶. Различие божественных свойств между собою и от сущности не есть просто различие *rationis ratiocinantis* (=per meram intellectus nostri operationem), но различие *rationis ratiocinatae*³⁴⁷, т. е. принимаемое нашим умом с принудительностью³⁴⁸. Для различия этого существует некоторое основание (*fundamentum*), которое находится не в самом Боге, но, так сказать, вне Бога: это суть» *diversa connotata extrinseca* (внешние признаки) *v. g. diversi effectus aut respectus, aut negationes, ad quorum ordinem Deus a nobis concipitur*»³⁴⁹. Свойства различаются между собою и от сущности не *ἐσῶθεν*, но *ἐξῶθεν*, или *ratione*³⁵⁰. А так как от различия деятельности нельзя заключать к различию в действующей причине³⁵¹, то ясно, что объективность различия в самом Боге следует отрицать. Итак, Бог, по воззрению лютеранских богословов, есть безразличное единство. В этом отношении они следуют за фомистами, которые также отрицали объективность различия в Боге и признавали различие только в смысле *rationis ratiocinatae*³⁵². В противоположность фомистам, скотисты защищали объективность различия в Боге, признавая, что божественные атрибуты различаются между собою и от сущности "по самой природе предмета независимо от всякой деятельности нашего ума" (*distinctione formali ex natura rei, secluso omni actu et opere nostri intellectus*)³⁵³. По скотистам божественные свойства суть не только формы (*modi*) нашего познания, но и формы объективного бытия Бога, по фомистам же и лютеранским богословам различие свойств есть лишь необходимая форма нашего Богопознания.

Эта же идея безразличного единства проводится лютеранскими богословами и в учении об отношении божественных Лиц в сущности. Признавая, конечно, реальность

различия Лиц между собою³⁵⁴, об отношении их к сущности они утверждали, что Лица разделяются от последней, не *realiter*, а только *ratione*, так как иначе вместо троицы была бы четверица (*quaternitas*)³⁵⁵. Яснее сказать, Лица различаются от сущности так – же, как свойтва – от сущности, т. е. *ratione ratiocinata*³⁵⁶. Таким образом, и здесь отрицается объективность различия Лиц от сущности. К такому воззрению лютеране приводятся своеобразным раскрытием понятия лица. Они выходят из синтетического, слитного определения лица, а не аналитического, раздельного. Лицо они определяют таким образом: "лицо есть *substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae non sustentatur in alio vel ab alio*"³⁵⁷, или: "*persona est substantia individua, intellegens, per se ultimato et immediate subsistens, incommunicabilis, non sustentata ab sive in alio*"³⁵⁸. В обоих этих определениях нет указания на отличие Лица от природы. "*Personalitas*" (т. е. "*persona*" в абстрактном смысле) в лютеранских системах определяется только как "свойство" (*proprietas*) и как "образ бытия" (*modus subsistendi*), которые делают субстанцию несообщимою, существующею чрез себя и проч.³⁵⁹ Понятно, что свойство и образ бытия, как таковые, немислимы без субстанции, на которой они должны существовать. При таком раскрытии понятия лица, естественно, трудно было хоть сколько-нибудь разделять между Лицами и природою, и оказалось необходимым признать объективное безразличие между первыми и последнею. Так и думается, что упомянутые богословы хотели бы представить Бога бессодержательною абстракцией, чистым отрицанием, чуждым всякой положительной определенности, – хотели бы явиться мистиками даже в столь трудном для идеализации учении о Боге в Себе.

Если теперь сравним лютеранское раскрытие учения об отношении свойств между собою и к сущности и об отношении Лиц к последней с Феофановым раскрытием того же, то увидим между ними и сходство, и различие. Феофан в данном случае обнаруживает некоторую нерешительность, неопределенность, раздвоенность. С одной стороны, он различает божественную сущность от атрибутов³⁶⁰, выделяет из последних два

преимущественные атрибута – единство и простоту и *explicite* относит их к сущности, чего нет в лютеранских системах; соответственно этому и в учении о лице он дает не только синтетическое, конкретное, но и аналитическое, абстрактное определение оног³⁶¹. Давая раздельное определение лица, он примыкает к Беллярмину, который также выходит из аналитического понятия о лице. Беллярмин определяет лицо как первичную субстанцию (*prima substantia*) в разумной природе³⁶², как "основание природы и всего, что относится к природе" (*fundamentum naturae et omnium, quae ad naturam consequuntur*)³⁶³. В этих определениях лицо ясно различается от природы. При последовательном развитии этого воззрения следовало бы признать объективность различия, делаемого между божественными лицами и природою. У Беллярмина нет этого вывода подобно тому, как нет его и у Феофана, хотя последний и высказывает мимоходом в *lib. sec. § 56* мысль о том, что божественные лица между собою и от сущности более различаются, чем божественные атрибуты, которые имеют идеальное (*virtualem*) различие". С другой стороны, Феофан прямо говорит, что свойства разделяются между собою и от сущности *solum per rationem*³⁶⁴, что лица различаются от сущности также *per rationem*³⁶⁵. Там, где нужно категорически высказываться по вопросу о различии божественных свойств между собою и от сущности и о различии божественных лиц от сущности, он говорит только о субъективном, мысленном различии. Таким образом, в конце концов, Феофан склоняется на сторону усиленного лютеранского проведения идеи единства. Положение: "*in Divinitate nihil est distinctum praeter Personas*" принимается им за одно из «богословских начал» (*principia theologica*)³⁶⁶.

Кроме раскрытого общего вопроса о Св. Троице есть еще другой частный вопрос, по которому Феофан становится в соприкосновение с западными богословами: это – вопрос о предвечном исхождении Св. Духа. Здесь он является безусловно полемизирующим. В отношении упоминаемого учения он мало полемизирует только с протестантами. Относительно их он вообще замечает, что большинство их

слишком легко и поверхностно (*admodum leviter et perfunctorie*) касаются данного вопроса³⁶⁷. Виттенбергские богословы, писавшие к патриарху Иеремии³⁶⁸, и составители аугсбургского исповедания³⁶⁹ не потрудились тщательно исследовать этот догмат. Исследовав все богословие, протестанты только этот догмат оставили не исследованным³⁷⁰. Между тем, если бы они серьезнее занялись изучением его (замечает Феофан), то или совершенно согласились бы с нами, или, по крайней мере, не стали бы считать слепо принятого ими латинского учения за верное и несомненное³⁷¹. В виду такого отношения протестантов к учению о предвечном исхождении Св. Духа, Феофан естественно оставляет их и внимание свое сосредоточивает главным образом на римских католиках.

Обращаясь к доказательствам, приводимым папистами в пользу своего учения, мы легко замечаем, что между ними не мало есть доказательств слишком схоластичных³⁷², мелочных³⁷³ и даже абсурдных³⁷⁴. Доказательств схоластичных и мелочных Феофан не игнорирует, – он опровергает их, так что одна часть его трактата об исхождении Св. Духа (именно в XVIII гл.) имеет такое специальное заглавие: "*Subtilitatum quaedam latinorum excutiuntur*", причем, конечно, ответы его носят такой же характер схоластичности и мелочности. Но от опровержения абсурдных доказательств он отказывается: *mentis moderatio* не позволяет ему заниматься опровержением таких доказательств, которые суть не более, как легкомысленная болтовня гнусная и нелепая³⁷⁵. Наряду с абсурдными доказательствами у латинян встречаются и крайне рационалистические доказательства. Укажем для примера на два доказательства Иоанна Провинциала (предложенные последним на флорентийском соборе), из которых одно есть следующее: по Св. Писанию, Христос действует чрез Св. Духа; следовательно, Св. Дух исходит от Сына, «так как кто действует чрез другого, тот сообщает последнему силу действия»³⁷⁶, а другое состоит в следующем: по учению Писания, мы чрез Духа делаемся сообразными (*configuramur*) Сыну Божию; следовательно. Св. Дух получает от Сына бытие, так как то, чрез что что-либо делается сообразным другому, должно иметь свое бытие от

того, кому бывает сообразно другое (причём последняя мысль доказывается из примера физического мира)³⁷⁷. В обоих этих доказательствах верны только большие посылки: меньшие же посылки и заключения совершенно произвольны. К рационалистическим же доказательствам следует отнести доказательство Фомы Аквината, основываемое на известной западной аналогии, употребляемой для пояснения акта предвечного исхождения Св. Духа. Доказательство это следующее: "Сын происходит чрез ум (*intellectus*), как слово (*verbum*), Дух же Святой чрез волю (*voluntas*), как любовь (*amor*); но необходимо, чтобы любовь исходила из слова, ибо мы любим что-либо не иначе, как восприняв оное умом (*mentis conceptione*); следовательно, Св. Дух исходить от Сына"³⁷⁸. Феофан отвечает на это, что отцы не знают таких образов происхождения божественных Лиц, поскольку они выдаются латинянами за несомненно верные. Затем, если даже допустить означенные образы происхождения божеских Лиц, то отсюда не будет следовать вывода, делаемого Фоמוю, так как познание не есть причина (*causa*) любви, но только *conditio sine qua* non последней. Если и может быть сделан отсюда какой-либо вывод, то только вывод к известной отеческой мысли о порядке происхождения божеских Лиц, – мысли о том, что "Сын по порядку есть прежде (*prior*) Св. Духа и мыслится прежде Его (*praeintelligitur*), как познание (*cognitio*) мыслится прежде любви"³⁷⁹. Нельзя не признать этого опровержения Феофана вполне основательным. В приведённом доказательстве Фомы, действительно, обнаруживается слишком большая вера в силу разума, – тот схоластический рационализм, которому Феофан противопоставляет свой принцип неадекватности человеческого мышления с божественным бытием. Впрочем, несмотря на свою сильную веру в разум, латиняне невольно сознают свое бессилие и беспомощность в борьбе с православным догматом: обнаружение этого сознания Феофан видит в том, что они усиленно заботятся о многочисленности своих доказательств³⁸⁰, так как это есть "свойство людей беспомощных и боящихся за свое дело"³⁸¹.

Вышеизложенные черты аргументации папистов приложимы и к аргументации тех двух римско-католических богословов, с которыми по преимуществу полемизирует Феофан в изложении учения об исхождении Св. Духа. Эти богословы суть иезуиты – Николай Циховский, которому принадлежат сочинения «Colloquium Kioviense de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio» и «Tribunal Sanctorum patrum orientalium et occidentalium de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, Cracoviae 1659»³⁸², и знаменитый Беллярмин, которому принадлежит сочинение «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos»³⁸³. В последнем сочинении – в XX – XXX главах второго общеро спора «secunda controversia generalis de Christo capite totius ecclesiae» первого тома находится трактат «de processione Spiritus Sancti a Filio», против которого и полемизирует Феофан.

Оба упомянутые богослова – Циховский и Беллярмин в учении об исхождении Св. Духа допускают идею единоначалия в Троице: Отец и Сын суть «один дыхатель» (*unus spirator*), «одно начало» (*unum principium*), один производитель Духа Святого (хотя Они суть *duo*, как производящее чрез дыхание – *spirantes, producentes*), подобно тому, как Они суть один творец, одно начало мира; Отец и Сын производят Св. Духа «единым дыханием» (*uno spiratione spirant*), подобно тому, как они творят единым действием³⁸⁴. При этом, по их учению, Сыну принадлежит активное участие в производстве Духа, «активное влияние» (*activus influxus*) на последнее: Св. Дух «производится Сыном» (*a Filio produci*)³⁸⁵. В противоположность такому воззрению Феофан раскрывает учение об исхождении Св. Духа от единого Отца, допуская при этом некоторый природный порядок в происхождении лиц (произведение Сына мыслится как бы прежде произведения Св. Духа). По Феофану, действие произведения Св. Духа не отделимо от лица Отца, – есть самое лицо Отца (*ipsissimam personam Patris*) и потому с этой точки зрения римско-католическое учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, как одного производителя, есть слияние двух лиц (Отца и Сына), – савеллианизм³⁸⁶. По римско-католическому учению, единение Отца с Сыном больше единения Его с Св.

Духом. так как Отец, кроме единства сущности с Сыном, которое имеет и с Св. Духом, имеет еще нечто другое общее с Сыном – силу произведения Св. Духа, которой Св. Дух не имеет³⁸⁷. Из последней же мысли вытекает в свою очередь дуализм, раздвоенность между Отцом и Сыном с одной стороны и Св. Духом с другой стороны³⁸⁸. Таким образом, все представление о Троице извращается: вместо Троицы является двоица. В основе этого заблуждения лежит слабость сознания той важной истины, что Св. Дух исходит от лица Отца, а не просто от сущности Отца; поэтому Феофан, несмотря на свой субъективизм в учении о различии между божественными лицами и сущностью, настаивает на необходимости различать между лицом и сущностью. "В святой Троице, " говорит он, "есть только двоякие предикаты существенные и личные" (*praedicata substantialia et personalia*)³⁸⁹: среднего между сущностью и лицом нет³⁹⁰. Все действия Божии *ad intra* суть личные, а не существенные, так что каждое из них собственно только одному лицу Св. Троицы; поэтому и произведете Св. Духа свойственно только одному лицу и не может быть переносимо на другое лицо³⁹¹.

Помимо этих общих замечаний против римско-католического учения у Феофана есть опровержение отдельных пунктов вышеупомянутых сочинений Циховского и Беллярмина: весь его трактат «об исхождении Св. Духа» испещрен полемическими замечаниями против последних (хотя цельного и систематического) опровержения этих сочинений у него нет). Против Циховского делаются замечания на страницах: 841, 846, 944, 991, 1016 – 1020, 1034, 1044, 1080, 1121, 1156, 1159, 1160 – 1161, 1165, 1166–1667, 1174, 1177, 1178, 1182, 1186, 1193, 1194, 1199, 1205–1206 и 1207, причем на стр. 1199 (в § 313) сочинение «*Tribunal*» прямо называется по своему заглавию³⁹². Вышеупомянутый трактат Беллярмина: " *de processione Spiritus Sancti a Filio*"³⁹³ цитируется под общею формулою: "lib. II de Christo c. (N) « на страницах: 939, 967, 981, 1033, 1039, 1043, 1072, 1076, 1081, 1091 и 1133. На всех этих страницах и еще кроме того на страницах: 827, 841, 940, 1034, 1040, 1166, 1173 – 1174, 1181, 1186 и др. делаются замечания против этого

трактата, так что из 11 глав последнего каждая глава, по крайней мере в некоторых своих частях, подвергается опровержению. При опровержении Феофан указывает и приводимые для доказательства поврежденные места отеческих творений. Таких мест указывается у Циховского одно³⁹⁴, а у Беллярмина – до 17-ти³⁹⁵. Из приводимых Беллярмином (в XXV гл.) в пользу римско-католического учения 15 свидетельств из восточных отцов – 11 мест, как поврежденные, опровергнуты в 14-й главе Феофанова трактата, а из приводимых им (в XXIV гл.) 15 свидетельств из западных отцов в 15-й главе Феофанова трактата доказана погрешность 6-ти мест³⁹⁶.

Из всего сказанного в данной главе следует, что Феофан в отношении учения об исхождении Св. Духа является безусловно полемизирующими с западными богословами, он не находит возможным стать в какое либо примирительное с ними положение, тогда как в отношении постановки умозрительной стороны общего учения о Св. Троице он оказывается подражателем их. Эта неодинаковость отношений Феофана объясняется, конечно, тем обстоятельством, что в первом случае он имеет дело с догматом, точно определенным в православной церкви и не дающим православному богослову ни малейшего повода к колебанию, а во втором случае имеет дело с такою стороною вероучения о Троице, которая в православной церкви не имеет обязательного для богослова точного изложения.

В какой мере Феофан следовал западным богословам, это вполне уяснится лишь из следующей главы, предмет которой составляет исследование источников рассматриваемых трактатов.

Глава VI. Источники исследуемых трактатов.

Анализ рассматриваемых трактатов по отношению к тем источникам, которыми пользовался автор при составлении их, определение выбора материала и способа пользования им, – разрешение всех этих вопросов весьма важно для определения научности Феофанова труда. Уяснив себе отношение Феофана к тем источникам, которые служили для него не столько черновым материалом для построения здания, сколько образцами для пользования им, мы определим степень его самостоятельности. Понятие же о степени самостоятельности автора и понятие о свойствах выбора чернового материала дадут нам возможность составить себе вообще понятие об учености автора.

Рассмотрим сначала источники, служившие черновым материалом для Феофана, затем источники, которые служили для него по преимуществу образцами для изложения материала.

Источников первого рода – весьма много. Не считаем нужным подробно исследовать употребление этого материала, так как такой труд не дал бы никакого значительного результата. Ограничимся лишь простым указанием тех источников.

Из области знаний, подготовляющих к богословию, т. е. из области богословской пропедевтики, Феофан пользовался сочинениями: "*Sobria philosophia*" Валтасара Мейснера³⁹⁷, "*Libri politicorum*" Юста Липсия († 1606)³⁹⁸ и "*Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti etc.*" Антония Поссевина († 1611)³⁹⁹.

Главным источником богословия – св. Писанием автор пользовался по следующим изданиям: по славянской Библии⁴⁰⁰, *Editio graeca*⁴⁰¹, *Latina vulgata*⁴⁰², *Latina versio кальвинистов Юния* († 1602) и *Тремеллия*⁴⁰³ и *Latina versio scripturae sacrae editionis Argentoratensis anno 1697* Севастьяна Шмидта⁴⁰⁴. Не зная еврейского языка⁴⁰⁵, Феофан пользовался текстом еврейской Библии не непосредственно, но по латинскому переводу с полследней Юния и Тремеллия,

отличающемуся буквальной и даже нередко излишней точностью⁴⁰⁶. По отношению к св. Писанию ветхого завета он всегда предпочитает другим чтениям чтение еврейской Библии, как подлинное⁴⁰⁷, считая перевод LXX испорченным во многих местах⁴⁰⁸; по отношению же к Писанию нового завета он всегда предпочитает чтение греческой Библии⁴⁰⁹. Что касается изъяснения священного текста, то в этом отношении Феофан руководился: экзегетическими трудами Еразма Роттердамского⁴¹⁰, экзегетическими трудами Еммануила Треммелия и Франца Юния⁴¹¹, комментариями иезуита Корнелия а Лариде († 1637)⁴¹², объяснениями на труднейшие места Писания Августа Пфейффера († 1698)⁴¹³, комментариями на новый завет кальвиниста Августина Марлората (Marloratus)⁴¹⁴, катеною греческих отцов на псалмы (catena graecorum partum in psalmos) иезуита Валтасара Кордерия († 1650)⁴¹⁵, трудами иезуитов: Генриха Кирхера⁴¹⁶, Иакова Тирина (Tyrinus)⁴¹⁷, Марианы († 1624)⁴¹⁸, Еммануила Са⁴¹⁹, Франца de Mandosa⁴²⁰ и Иоанна Мальдоната († 1583)⁴²¹, комментариями Альфонса Тостата († 1455)⁴²² и конкорданциями⁴²³.

Чем руководился Феофан в области другого источника богословия – св. предания? Если обратим внимание на издание отеческих творений, то увидим, что в исследуемых трактатах упоминается более 60 изданий 16–18 веков⁴²⁴. Трудно сказать, какие из этих изданий были у Феофана под руками; потому что в трактате об исхождении Св. Духа (в котором по преимуществу и цитируются места из отеческих творений) издатель исправил отеческие места по новым, более верным изданиям⁴²⁵, которых сам автор не имел под руками. В силу последнего обстоятельства совершенная определенность ссылок – указание страницы, года и места издания не может доказывать того, что это издание было у автора под руками. Встречаются в исследуемых трактатах совершенно определенные ссылки на такие издания, которых, без сомнения, Феофан не мог иметь под руками во время написания трактатов, – ссылки, которые, без сомнения, происходят от издателя; таковы цитаты – “ex germane Chrystostomi de nativitate Christi homil. tom. 6 juxta editionem Parisiensem anno 1724 p. 395”⁴²⁶ и “epistola ad

Gregorium fratrem suum, quae est num. XXXVIII, alias XLIII, tom III. edit. Parisiens. anno 1730”⁴²⁷. Несомненно бывшими под руками у автора можно считать только те издания, относительно которых он сам делает замечания: *penes nos, noster codex, nostra edition* и под. Таковые издания – следующие: *Bibliotheca Patrum de la Bigne* anno 1576⁴²⁸, *Athanasii opera editionis Commeliana*⁴²⁹, *Editio operum Basilii Iani Cornarii*⁴³⁰ и издание творений Тертуллиана *Antverpensi* anno 1589 Иакова Памелия († 1587)⁴³¹. Судя по *Prolegomena*, у Феофана были под руками еще следующие издания, к ссылкам на которые делается прибавление – “*ut apud nos est*”, или “*ut penes nos est*”: *Clementi Alexandrini Stromata*⁴³², *Eusebii Pamphili Demonstratio evangelica*, Paris 1628⁴³³, *Epiphanii opera*, Basileae 1560⁴³⁴ и *Eusebii Historia ecclesiae* Basileae 1549 и Basileae 1587⁴³⁵. Относительно остальных изданий, цитируемых в трактатах Феофана, нельзя наверное сказать, находились ли они у него под руками: одни из этих цитат он мог заимствовать из тех второисточников, которыми он пользовался; другие же из них могли подвергнуться изменению со стороны издателя. Помимо изданий святоотеческих творений, Феофан ссылается еще на следующие патристические труды: акты флорентийского собора, изданные Горацием Юстинианом⁴³⁶, *Collectio conciliorum Северина Биния*⁴³⁷, *Collectio conciliorum* иезуитов Ляббе и Косартя⁴³⁸, *opuscula aurea theologica quorundam clarissimorum vitorum posteriorum graecorum circa processionem Spiritus Sancti Петра Аркудия* († 1633)⁴³⁹ и *Indiculus scriptorium Augustini Поссидия*⁴⁴⁰.

Обращаемся теперь к догматическому и полемическому богословию. Из этой области Феофан имел особенно много источников, как первостепенных, так и второстепенных (хотя относительно большинства трудно сказать, пользовался ли он ими непосредственно, или посредственно). Опуская богословские системы Аманда Полянского, Беллярмина, Герарда, Квеншедта и Голлазия, которые для Феофана имели значение более, чем черновой материал, и богословскую литературу, относящуюся к социнианству, о которой мы уже говорили (в IV главе нашего исследования), мы укажем здесь на

следующие сочинения: Theasaurus orthodoxae fidei Parisiis ann. 1561 excusus Никиты Хониата⁴⁴¹, Libri quatuor sententiarum петра Ломбарда († 1164)⁴⁴², Summa totius theologiae⁴⁴³ и Opusculum contra Graecos⁴⁴⁴ Фомы Аквината († 1274), систему Дунс-Скотта⁴⁴⁵ († 1308), Commentaria in quatuor libros sententiarum Дуранда Порцианского († 1333)⁴⁴⁶, Quaestiones super quatuor libros sententiarum et in centiloquium theologicum Вильгельма Оккама († 1347)⁴⁴⁷, комментарий на Ломбарда Петра de Alliaco⁴⁴⁸, Controversiae inter Thomam et Scorum Иоанна de Rada⁴⁴⁹, систему Григория ариминского (ariminensis)⁴⁵⁰, Introductio in theologiam петра Абелярда († 1142)⁴⁵¹, De theologicis dogmatibus Петавия († 1652)⁴⁵², Institutio christianae fidei Кальвина⁴⁵³, Systema theologiae лютеранина Еразма Брехманна († 1652)⁴⁵⁴, De republica ecclesiastica архиепископа Марка Антония de Dominis († 1624)⁴⁵⁵, De Deo uno et trino⁴⁵⁶ и Commentationes ac disputationes in summam theologiae Thomae Aquinatis⁴⁵⁷ иезуита Франца Суареца († 1617), Petri Damiani Opera editionis Parisiensis an. 1642⁴⁵⁸, De Trinitate⁴⁵⁹ и Epistola ad fratres Lugdunenses⁴⁶⁰ Альбина Алкуина († 804), Contra Graecorum opposite, romanam ecclesiam infamantium libri quatuor Ратрамна, корбейского монаха⁴⁶¹, de trina Deitate Гинкмара, архиепископа реймского⁴⁶², Monomachia pro S Trinitate⁴⁶³ и Epistola refutatoria Graecorum⁴⁶⁴ доминиканца Бернарда Паксилла, liber de arcanis catholicae veritatis Петра Галатина⁴⁶⁵, Prodromus ad refutationem Alcorani Romanae editionis 1691 Людовика Марракция⁴⁶⁶, Apotheosis Аврелия Пруденция († 413)⁴⁶⁷, Commentarii in Thomam Гавриила Васкеца († 1604)⁴⁶⁸, Petri Pithoei Historia controversiae de processione Spiritus Sancti⁴⁶⁹, Collectanea de processione Spiritus S. a Filio Феодула, аврелианского епископа († 840)⁴⁷⁰. Ответ тюбигенских богословов на ответ Иеремии II, патриарха константинопольского⁴⁷¹, Vetus templum occidentale Иоанникия Голятовского⁴⁷², Tribunal sanctorum partum orientalium et occidentalium de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio Николая Циховского и Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio Феофила Рутки⁴⁷³.

Обширному знакомству Феофана с догматико-полемиической литературой соответствовало немалое знакомство его с литературой церковной и гражданской истории. В этой области, кроме трудов Тита Ливия (истории пунических войн)⁴⁷⁴ и Иосифа Флавия⁴⁷⁵ (*contra Appionem*), он ссылается на следующие сочинения: церковную историю Евсевия Памфила⁴⁷⁶, Сократа⁴⁷⁷, Созомена⁴⁷⁸, Руфина⁴⁷⁹, Евагрия⁴⁸⁰ и Никифора Каллиста Ксантопула⁴⁸¹, *Vitae Romanorum Pontificum* и другие труды Афанасия библиотекаря⁴⁸², историю Георгия Пахимера⁴⁸³, историю Никифора Григоры⁴⁸⁴, историю Иоанна Кантакузена⁴⁸⁵, *De Symeonum scriptis diatriba* и другие труды Льва Алляция⁴⁸⁶, анналы Барония⁴⁸⁷, *Chronographia vitas recentiorum imperatorum comlectens* Льва грамматика⁴⁸⁸, *Lexicon hebraicum* Иоанна Буксторфа⁴⁸⁹, *Monarchia Turcica* англичанина Рикотта⁴⁹⁰, труды Авраама Бухольцера⁴⁹¹, *Historia Hierolymitana* Иакова де Витриачо⁴⁹², *Spicilegium veterum editum a Luca Dache rio*⁴⁹³, сочинение о лже-исидоровских декретах Давида Блонделля⁴⁹⁴, труды Михаила Бефера (Butherus)⁴⁹⁵, *De vitis pontificum romanorum* Варфоломея Платины⁴⁹⁶, *Annales Francorum ab anno 741 ad annum 814*⁴⁹⁷, труды писателей (из которых заимствуются сведения о Польше) – Стриковского⁴⁹⁸, Кохановского⁴⁹⁹, Миховского⁵⁰⁰ и Кромера⁵⁰¹.

По каноническому праву Феофан пользовался (непосредственно или посредственно) сочинением Мелхиора Гитторпия “*Scriptores de divinis officiis Romae an. 1601*”⁵⁰², *Jus Graeco – Romanum cura Marquarti Freneri editum*⁵⁰³, трудами Зонары⁵⁰⁴, Вальсамона⁵⁰⁵, Матфея Властаря⁵⁰⁶ и Грациана⁵⁰⁷. В области филологии Феофан ссылается на “*Dictionarius undecim linguarum*” Амвросия Калепина⁵⁰⁸, эфиопский лексикон и грамматику Иова Людольфа Saxo⁵⁰⁹ и *Lexicon graeco-latinum editionis Basileensis an. 1563 ex officinal Hieronymi Curionis*⁵¹⁰. Из поэтов автор ссылается, кроме вышеупомянутого христианского поэта Пруденция, на Марциала⁵¹¹, Virгилия⁵¹², Горация⁵¹³, Овидия⁵¹⁴, неаполитанского поэта Иакова Санназара (*Sannazarius*)⁵¹⁵. – Из сочинений, относящихся к другим родам науки и вообще деятельности человеческого духа, на которые ссылается автор, нужно указать на следующие: *Libri de usu*

partium humanarum Галена⁵¹⁶ (по медицине), Philosophia Confucii – liber editus Parisiis⁵¹⁷ (по истории языческих религий), Itinerarius каноника Иоанна Дубдана⁵¹⁸ (по описанию путешествий)⁵¹⁹.

Этот перечень источников, на которые ссылается Феофан, свидетельствует как об его широком знакомстве с ученой литературой, так и об его умении выбирать нужный ему материал. Встречаемые в цитатах, замечательные в области экзегетики имена Еразма Роттердамского, Юния и Тремеллия, Мальдоната, Тостата, знаменитые в области догматики имена главных средневековых схоластиков и знаменитое имя Петавия, этого реформатора католического богословия (обратившего его на путь положительного исследования на основании св. Писания и св. Предания), знаменитые в области византийской истории имена Калликста Ксантопула, Пахимера, Григоры, Кантакузена, знаменитые в науке канонического права имена Зонары, Вальсамона, Властаря, грациана и пр. показывают, что автор умел оценивать научный материал и воздавать ему должную дань; а встречаемые имена второстепенных писателей свидетельствуют о стремлении автора к научной точности, которая не оставляет без внимания и сравнительно слабых произведений мысли. Впрочем, наиболее важное значение для науки имеет определение отношения Феофана не к черновому материалу, но к тем источникам, которые служили для него образцами при изложении этого материала и отношением к которым может быть измеряема его самостоятельность. К этим источникам мы и обращаемся.

В литературе обыкновенно высказывается мнение, что образцами богословия Феофана служили богословские системы лютеранских ортодоксальных богословов XVII века – Герарда, Квенштедта и Голлазия⁵²⁰. По отношению к исследуемым трактатам это мнение нуждается в значительном ограничении. Для этих трактатов упомянутые лютеранские системы служили лишь второстепенными пособиями; главными же образцами для них были: Syntagma theologiae реформаторского богослова Аманда Полянского, Disputationes de controversiis christianae fidei знаменитого католического богослова Роберта Беллярмина⁵²¹ и Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo

Patre также знаменитого православного богослова (перешедшего из лютеранства в лоно православной церкви) Адама Зерникова⁵²². Таким образом, Феофан, этот ревностный противник католицизма, далеко не совсем отрешился от католических систем: как во введении в богословие⁵²³, так и в исследуемых трактатах “Disputationes” Беллярмина служили для него весьма важным руководством; его полемика с католицизмом не была слепой ненавистью к последнему, не различующей в нем хорошего, достойного заимствования, от худого, достойного отвращения; он воздавал честь и хорошим католическим системам. Итак, в чем же обнаруживается влияние на него указанных главных источников? К разрешению этих вопросов и направляется предлагаемое подробное рассмотрение отношения автора как к главным, так и второстепенным образцам.

Главным источником для Феофанова трактата “de Deo uno” служила система Аманда Полянского – “Syntagma theologiae christianae”⁵²⁴. Самый уже план трактата, не находящийся в точности ни одной из западных систем, больше всего приближается к плану II книги системы Аманда. План последнего представляет следующие части: разделение всего богословия и в частности разделение первой части богословия; описание Бога; бытие Божие; о сущности Божией (и о единстве); об именах Божиих; о существенных свойствах вообще; о простоте, всесовершенстве, бесконечности, вечности, неизмеримости и пр., и наконец о фигуральных свойствах Бога. Главное отличие Феофанова плана от представленного состоит только в том, что Феофан 1) учение об именах Божиих полагает между описанием Бога и учением о бытии Божием, 2) свойства перечисляет в меньшем количестве, чем Аманд, и 3) вместо учения о фигуральных свойствах Бога полагает учение об отрицательных атрибутах. При выполнении первой половины этого плана Феофан мало заимствует из Аманда. есть заимствования только в главах: II-й об именах Божиих и IV-й о простоте Божией; а именно этимологию слова Θεός, находящуюся в § 29 (с. II num. I), Феофан берет с р. 134 а (с. III) Аманда⁵²⁵, §§ 38–43 (с. II num. IV–IX) из VI-й гл.⁵²⁶, §§ 97 и

98 (с. VI, 1 и 2 возражения против простоты Божией) – из с. VIII objections I и II⁵²⁷. Пользование Амандом доходит даже до повторения его ошибок: так в § 43 Феофан, подобно Аманду (р. 140 а.), неправильно цитирует: “Исх. 7:7” вместо “Исх. 7:4”. Гораздо больше зависимость от Аманда замечается во второй половине трактата – в учении свойствах Божиих. Здесь делаются заимствования из него в каждой главе, за исключением глав XV, XVI и двух последних – XVIII и XIX. Заимствования эти следующие. Общий план Феофановой VIII гл. есть повторение общего плана VII гл. Аманда (понятие о свойствах, отношение последних между собою и к сущности, учение убиквитариев и деление свойств); глава IX почти вся берется из IX главы Аманда⁵²⁸; § 122 (с. X) – из XI главы⁵²⁹; § 125 (с. XI) – из XII гл.⁵³⁰; глава XII почти вся берется из XIII гл.⁵³¹; §§ 141 и 141 (с. XIII num. I) – из главы XVIII⁵³²; § 150 (с. XIV) – из XXIX⁵³³; наконец, на выбор текстов § 172 (с. XVII) имела небольшое влияние гл. XV⁵³⁴. В большей части из этих процитированных мест Феофан заимствует из реформатского богослова определение свойств и анализ оною, т. е. самую существенную часть в учении о свойствах: так именно он поступает в отношении к свойствам – вечности, неизмеримости, премудрости и, отчасти, всесовершенства и неизменяемости. Такой выбор Феофана понятен: определения свойств и анализ этих пределений у Аманда отличаются замечательной точностью и строго-логической последовательностью, свойствами очень дорогими для автора академического учебника.

Теперь перейдем к лютеранским богословам. Системы этих богословов, как мы заметили выше, служат лишь второстепенными источниками для данного текста. Феофан предпочитает им Аманда. Это обстоятельство, кроме сейчас указанных достоинств изложения Аманда, отсутствующих в лютеранских системах и в учении “о едином Боге” обнаруживаются вероисповедные разности: так, лютеране везде стараются поставить в связь учение о сущности Божией и божественных свойствах со своей христологией, именно со своим монофизическим взглядом на взаимоотноение Божеских и

человеческих свойств в Иисусе Христе⁵³⁵. У Аманда этого не замечается. В данном отделе догматики реформатский богослов ближе стоит к православному богослову, чем богословы лютеранские. Вот почему в данном случае Феофан предпочел им Аманда. Тем не менее автор пользовался и ими. Из всех трех лютеранских богословов он взял: деления свойств (ср. Феоф. §III с. VIII, с Gerch., Loci t. I de nat Dei §§ 61–62, Exeg 1. II., §§ 105 и 113; Quenst., p. 285 a и Holl. p. 237–238 quaest. XXIV⁵³⁶ и общее учение о божественной воле (ср. Феоф. с XV с Gerh., Exeg. 1. II §§ 276–280, Loci. t. I. de nat. D. § 168, Qu. p. 290. 6. θες. XXVII и XXVIII и Holl. pp. 261–263)⁵³⁷. Затем, понятие о жизни Божией – § 171 (с. XVII) он мог взять из Gerh., Loci t. I de nat. D. § 101⁵³⁸, учение о блаженстве Божиим – с. XVIII из Gerh. Exeg. lib. II §§ 306 и 307⁵³⁹, при изложении учения о свреднем знании (§§ 143–144 с. XIII) он мог иметь в виду Holl. p. 257⁵⁴⁰. Еще можно указать на некоторые места Феофанова трактата, сходные в общем с соответствующими местами системы Герарда; а именно параграфы 1–5 (с. I) сходны с Exeg. 1. II § 90, параграфы 71–74 (с. IV) – с Exeg. 1. II § 96, параграф 128 (с. IX) – с Loci t. I, de nat. Dei, §§ 120 и 118; но здесь, как и в некоторых из вышеупомянутых мест, нет данных, которые давали бы право решительно утверждать заимствование этих мест из Герарда. – Наконец, считаем нужным заметить, что порядок и количество доказательств бытия Божия, находящиеся у Феофана (с. III) почти тождественны с порядком и количеством таковых же доказательств у Меланхтона (Corp. reform., 1854, vol. XXI. pp. 641–643); вероятно, Феофан знаком был с трудами и этого богослова⁵⁴¹.

Вот те места трактата De Deo uno, которые составлены по образцу западных богословских систем. За исключением означенных выше мест, в рассматриваемом трактате остальные принадлежат самому Феофану и могут быть отнесены к самостоятельным⁵⁴². Сюда относятся а) главы, которые во всем составе принадлежат Феофану, б) главы, которые в большей своей части принадлежат ему и с) главы, в которых только по несколько параграфов принадлежит ему. К первым относятся главы: V (опровержение языческого многобожия), VII

(опровержение антропоморфизма), XVII (о благодати Божией) и XIX (об отрицательных атрибутах Божиих). Ко вторым относятся следующие главы с самостоятельными частями: I (§§ 6–25), III (подробное раскрытие доказательств бытия Божия и §§ 61, 67 и 69), IV и VI (§§ 92–96, 99 и 100). Наконец, к параграфам последнего рода принадлежат: §§ 27, 28, 30–37, 28 и 44 (гл. II), §§ 107–110 (лишь в подробностях, гл. VIII), § 113 (гл. IX), § 121 (гл. X), §§ 124, 126 и 127 (гл. XI), § 137 (гл. XII), §§ 140, 145–147 (гл. XIII), § 149 (гл. XIV), § 156 (гл. XV) и § 173 (гл. XVII). К оригинальным частям следует отнести также параграфы, заключающие в себе нравственное приложение теоретического учения (*usus contemplationis*), которым обыкновенно заканчивается каждая⁵⁴³ глава трактата. Таким образом, самостоятельный элемент в данном трактате весьма значителен.

Отношение Феофана к богословским образцам во втором трактате можно представить в следующих чертах.

Главным источником для трактата *de Deo trino*, представляющего защиту истины троичности по преимуществу от нападений социниан, служило знаменитое сочинение Беллярмина: “*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*” и именно – второй отдел первого тома его: “*secunda controversia generalis de Christo capite totius ecclesiae*”. Хотя богословская литература, направленная против социнианства – очень велика⁵⁴⁴ и одно из лучших сочинений в этой области, именно “*Photinianismus, hoc est succinct refugatio errorum photinianorum*” Иосифа Штегманна (вышедшее в свет Rinthelii 1623), Феофан имел под руками⁵⁴⁵, тем не менее в качестве главного руководства при изложении данного трактата он взял только сочинение Беллярмина. В упомянутом сочинении Штегманна, составляющем опровержение всей социнианской системы, учение о Троице раскрывается очень кратко (в disputant V-VII) и притом только полемически в отношении к социанству; но так как Феофану нужно было изложить это учение полно и притом не только полемически, но и положительно (в виду задачи написания целой богословской системы), то ясно, что это сочинение не

могло служить для него руководством при изложении разбираемого трактата. Трактат Беллярмина “de Christo”, и отличающийся полнотою содержания, и заключающий в себе оба элемента – положительный и полемический, мог служить для него в данном случае самым пригодным образом. Вот почему Феофан так часто цитирует Беллярмина и так часто пользуется им в изложении учения de Deo trino. Прежде всего самый план трактата de Deo trino близко подходит к плану I и II книг de Christo. Содержание этих книг следующее. В первой книге, после сообщения исторических сведений о новых антитринитариях (в praefatio), говорится о единстве Божиим и затем доказывается божество Бога Сына девятью классами доказательств: первым – из того и другого завета, вторым – из ветхого завета, третьим – из нового завета, четвертым – из имен Божиих, пятым – из атрибутов Божиих, шестым – из дел Божиих, седьмым – из свидетельств отцов, восьмым – из свидетельств сивилл и девятым – из видений и чудес; далее доказываеся божество Св. Духа и в заключение решаются возражения социниан как против божества Сына Божия, так и против божества Св. Духа. Во второй книге сначала говорится о значении слов, употребляемых в учении о святой Троице: “сущность”, “οὐροῦσιος”, “ипостась” и пр., затем доказывается различие Лиц, опровергаются возражения противников против различия Лиц в одной сущности и пр. – Если два члена плана второй книги (различие Лиц и опровержение возражений антитринитариев против различия Лиц) поставить между двумя членами первой книги (единством Бога и доказательством божества Сына), то в плане первой книги мы найдем почти весь план Феофанова трактата. Главное различие между ними будет состоять только в том, что у Феофана за доказательством божества Сына “из дел” следует доказательство оногo “из почитания”, подобающего Сыну, каковое доказательство у Беллярмина соединено в одно с доказательством “из дел”. – Кроме общего плана, заисимость Феофана от Беллярмина обнаруживается и в частностях содержания этого плана. В последнем отношении автор сделал из Беллярмина следующие заимствования. Находящиеся в praefatio исторические сведения

о Михаиле Сервете и его последователях (pp. 485 и 486) и о Валентине Гентиле (pp. 488 и 489) он взял из praefatio к рассуждению Беллярмина de Christo (pp. 107–109)⁵⁴⁶, § 2 (с. I, библейские свидетельства о единстве Божиим) – из de Christo I lib. III с. p. 118. a. b.⁵⁴⁷, §§ 7–12 и 15 (с. II num. II, – о реальном различии лиц между собою) составлены по De Christo (lib. II с. VI § 161⁵⁴⁸), глава IV (опровержение трех социнианских возражений против различия Лиц) составлена по образцу с. XII lib. II de Christo⁵⁴⁹, § 73 (С. VI, учение о лице) примыкает в некоторых пунктах к de Christo lib. II сс. IV и V⁵⁵⁰, глава VII (доказательства божества Сына из ветхого и нового завета) составлена по de Christo lib. I с. IV⁵⁵¹, §§ 104–108 (с. VIII) (доказательства божества Сына из ветхого и нового завета) составлены по de Christo lib. I с. V⁵⁵², гл. IX в §§ 110, 116, 118–122 и 127–130 (доказательства божества Сына из нового завета) составлена по de Christo lib. I с. VI⁵⁵³, глава X в отношении выбора текстов Писания, составляющих “особенные доказательства божества Сына из божественных имен”, и в частности в §§ 137, 138 и 144, составлена под влиянием de Christo lib. I с. VII⁵⁵⁴, § 140 (с. X) написан под влиянием седьмого доказательства Беллярмина, находящегося в de Christo lib. I с. VI (p. 128. a.)⁵⁵⁵, §§ 151 и 176 (с. XI) написаны под влиянием de Christo lib. I с. VIII (p. 135)⁵⁵⁶, §§ 199, 210 и 211 (с. XII) – также под влиянием de Christo lib. I с. IX (pp. 137 и 139)⁵⁵⁷, вторая половина § 225 (с. XIII, возражения Франциска Давидиса против Фавста Социна по вопросу о почитании Христа) взята из de Christo lib. I с. VII (p. 137)⁵⁵⁸, глава XIV (отделы I, II и III) составлена из X, XI и XII глав lib. I de Christo⁵⁵⁹, наконец, глава XV (о божестве Святого Духа) составлена под влиянием de Christo lib. I с. XIII⁵⁶⁰. Таким образом, в большей части глав исследуемого трактата, именно в 13-ти главах из 19-ти (и в предисловии), сделаны из Беллярмина заимствования и нередко самые капитальные; только в шести главах (3-ей, 5-ой, 16-ой, 17-ой, 18-ой и 19-ой) Феофан не пользовался этим богословием. Некоторые главы почти всецело взяты из Беллярмина: таковы – главы 7-я и особенно 8-я и 14-я. Ясно отсюда, что ходячее мнение о Феофане, как таком богослове,

который в своей системе пользовался больше протестантскими, чем католическими богословами, в отношении к исследуемому трактату совершенно не оправдывается. Протестантскими богословами автор пользовался гораздо менее.

Обратимся к обозначению пунктов зависимости его от систем этих богословов.

Системой Аманда Полянского Феофан пользовался только в трех главах своего трактата – II-й, V-й и XI-й. Параграф 27 (с. II об Ангеле Иеговы) составлен по с. V lib. II р. 207. а. означенной системы⁵⁶¹, глава V (возражения Савеллия против различия Лиц в Боге) составлена по lib. III, с. XI Аманда⁵⁶², в §§ 191–194 (с. XI – доказательства “неизмеримости” Сына Божия) выбор текстов мог быть сделан под влиянием lib. III с. V, р. 210 п. III той же системы⁵⁶³. Цитат из Аманда почти вовсе не делается; единственная цитата из него встречается в § 49 (с. II) на стр. 556: здесь автор ссылается на “Syntagmatis theologici lib. III с. VI”, откуда он заимствует сведение о толковании кардинала Hugo de Sancto Charo на текст – Апок. 1:4 (Ам. р. 218. а).

По-видимому, несколько более автор пользовался системой Герарда. Под влиянием этого богослова могли быть составлены: §§ 135 и 136 (с. X. – ср. с Exeg. lib. IV § 46)⁵⁶⁴, глава XII в § 198 (ср. с Loci Theologici t. I de Deo P. et act. e Filio § 81 и Exeg. 1. IV, § 55)⁵⁶⁵ и в отношении перечисления дел благодати, усвояемых Сыну (ср. с Exeg. 1. IV § 55)⁵⁶⁶, и параграфы 239, 244 и 245 (пп. 1, 4, 7 и 8 с. XV) в отношении выбора текстов, входящих в их состав (ср. с Loci theol. t. I de Spir. Sancto §§ 24, 25, 33, 37, 40, 45, 46, 49, 52 и 55)⁵⁶⁷.

Есть еще и другие места в анализируемом трактате, сходные с соответствующими местами системы Герада. Так, систему последнего напоминают – первый отдел II-гл. (где доказывалась множественность лиц в Боге) в отношении выбора текстов Писания (ср. с Exeg. 1. III §§ 152–157 и Loci theol. t. I de tribus elohim §§ 6–8) и в объяснении мест – Быт. 1:26 (ср. с Exeg. 1. III §§ 116, 118 и 19 и Loci theol. t. I de trib. eloh. § 7), Быт. 11:7 (ср. с Exeg. 1. III, § 154 num. 7) и Быт. 19:24 (ср. с Exeg. lib. III, § 155 и L. theol. t. I de trib. eloh. § 8), § 21 – о явлении Аврааму

трех странников (ср. с Exeg. 1. III § 164), параграф 39 – объяснение текста 1Ин. 5:7 (ср. с Loci. theology. t. I de trib. eloh. § 18), параграф 76 – о единосущии Божественных Лиц (ср. с Exeg. lib. III § 49) и параграф 164 – объяснение текста Ин. 17:5 (ср. с Loci theol. t. I de Deo P. et. act. e Fil. § 47). Но сходство этих мест с Герардом не настолько велико, чтобы можно было с большей или меньшей степенью вероятности усматривать в них прямое влияние этого богослова или заимствование из него; сходство это могло произойти и случайно. Есть наконец, и такие места в данном трактате, в которых можно допускать одновременное влияние не одного западного богослова, но нескольких. Так, например, мысль Феофана о Сыне Божиим, как вожде и хранителе израильского народа (Theoph. §§ 26–28), приводится во всех системах протестантских богословов, которыми он пользовался – у Герада (Exeg. lib. III §§ 139 и 144), Квенштедта (Syst. theol. pp. 346 и 347), Голлазия (Exam. theol. p. 299) и Аманды Полянского (Synt. theol. 207. а.). Общая постановка силлогистического опровержения социнианских возражений против различия Лиц в Боге (Theol. с. III)⁵⁶⁸ также совершенно одна и также у всех означенных богословов, за исключением Голлазия, который вовсе не занимается опровержением означенных возражений (см. Quest. p. 350 n. VI, p. 351 n. XVII и p. 318 θεσις 1. Amand. Pol. lib. III с. VII pp. 220 и 222 и с. IX p. 229 и 230. Gerh. Exeg. 1. III § 167–169). Конечно, в подобных случаях Феофан, как хороший знаток западных богословских систем, должен был иметь в виду всех означенных богословов.

Из предыдущего анализа данного трактата ясно, что автор не слепо руководился западными образцами. То, что он заимствовал здесь из последних, почти всегда старался варьировать; буквальных заимствований у него сравнительно весьма немного. Мало этого. Многие части исследуемого трактата вполне оригинальны. Так, есть не мало глав, которые в меньшей своей части (т. е. лишь в некоторых параграфах) принадлежат самому Феофану; сюда относятся главы – I-я (§§ 1, 3 и 4), VIII (§§ 102 и 103), IX (§§ 109, 111–115, 117, 123–126 и 131) и XV (§ 249). Есть затем главы, в которых большая часть содержания принадлежит самому Феофану; сюда относятся

praefatio (стр. 479–484, 490–493 и отчасти 485, 487 и 489) и главы: II-я (§§ 13, 14, 16–20, 22–26, 28–38, 40–57), III-я (все содержание кроме общих частей), IV-я (ответы на возражения), V-я (ответы на возражения – § 67 nn. 1 и 3, § 68 n. 2, § 69 n. 1, § 70 resp. и § 71 resp.), VI-я (§§ 77–80), X-я (§§ 132–134, 139, 141–143 и 145–150), XI-я (§§ 152–163, 165–175, 177–190 и 195–196), XII-я (§§ 197 и 200–209) и XIII-я (все содержание за исключением § 225). Есть, наконец, такие главы, которые во всем своем составе написаны Феофаном самостоятельно; таковы именно главы: XVI-XVIII (опровержение возражений Крелла против божества Сына и Духа Святого) и XIX («*usus doctrinae orthodoxae de s. Trinitate*»). Особенно рельефно самостоятельность ума автора выражается в главах XVI-й, XVII-й и XVIII-й: содержащаяся здесь глубоко-научная критика сочинения Крелла – “*de uno Deo Patre*” не имеет для себя примера ни в одной из тех западных богословских систем, которых мы касались. Эта критика ясно показывает, что автор обладал далеко не дюжинною способностью к научному богословскому мышлению.

Переходим к анализу третьего из исследуемых трактатов.

Главным образом для Феофана “*de processione Spiritus Sancti*” служило знаменитое сочинение “*Tractatus theologicus orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre*” православного богослова Адама Зерникава⁵⁶⁹. Характер этого труда Зерникава – патрологический: автор здесь почти исключительно занимается свидетельствами отцов и соборов, – он “думал, что учение об исхождении Св. Духа нельзя доказать ясно и очевидно на основании св. Писания и что он сделает стоящее дела, если предпримет доказать учение восточных единодушным согласием св. отцов и учителей как греческих, так и латинских”⁵⁷⁰. Непрерывность ряда отеческих свидетельств, приводимых из целых восьми веков, решительность и неопровержимость отдельных свидетельств, заимствуемых, так сказать, *ex ipis venis visceribusque* отеческих творений, остроумие и знание дела в опровержении возражений противников, ясность, естественность и ненатянутасть в исследовании предмета, мягкость в полемике – вот достоинства

этого труда, по суд преосв. Самуила⁵⁷¹. Особенно замечательно огромное количество ли полнота, приводимых здесь отеческих свидетельств: здесь есть все, что можно привести по вопросу об исхождении Св. Духа из отеческих творений и соборных актов; на почве св. предания данный вопрос здесь исчерпан вполне. Словом, этот труд есть классическое⁵⁷² произведение: другого труда, равного ему, до сих пор не явилось в православной церкви. По отзыву Феофана, разбираемое сочинение Зерникава стоит выше всех подобных произведений, написанных до его (т. е. Феофана) времени не только православными, но и лютеранами⁵⁷³. Понятно отсюда, почему Феофан для своего трактата об исхождении Святого Духа образцом взял “православно-богословские трактаты” Зерникава: последние служили для него надежным руководством при исследовании (так, в § 86-м, указав на места из творений блаж. Августина, Феофан говорит: *locos Augustini pro nostra sentential citari ab Adamo Zoernicaw et a nobis, illo duce, quaesitos.. esse*), почему он так часто и ссылается на них (на стр. 833, 845, 864, 874 и в § 81, 86, 95, 207, 209, 214, 218, 234, 236, 237, 244, 253, 264 etc.). Впрочем, несмотря на всю авторитетность этих трактатов, Феофан не следует им слепо: он проверяет приводимые здесь свидетельства отцов и историков по первоисточникам, поскольку последние доступны для него⁵⁷⁴; затем, в виду своей задачи изложения учения о всех догматах богословской системы, а не об одном лишь догмате исхождения Св. Духа, он, естественно, сокращает подробное изложение трактатов Зерникава, – извлекает из него лишь самое существенное⁵⁷⁵. Это отношение Феофана к Зерникаву яснее будет видно из точного сопоставления их трудов.

Прежде всего самый план Феофанова трактата есть подражание плану “православно-богословских трактатов” Зерникава. План последних есть следующий: все сочинение, состоящее из 19-ти трактатов, делится на две части. Первая часть, обнимающая первые 7 трактатов, есть положительная: здесь православное учение об исхождении Св. Духа доказывается положительно. Вторая часть, обнимающая остальные 12 тракт. (с 8-го по 19-й) – отрицательная: здесь

православное учение об исхождении Св. Духа доказывается отрицательно, через опровержение доказательств, приводимых латинянами в пользу своего учения. В первой части истинность православного учения доказывается из учения отцов и учителей церкви восточных (тракт. 1–2) и западных (тракт. 3–5) и из богословских начал (тракт. 6-й); в заключение этой части излагается каноническое учение о неизменяемости никеоконстантинопольского символа веры (тр. 7). Во второй части опровергаются доказательства, приводимые латинянами в пользу своего учения из св. Писания (тр. 8–14), творений восточных отцов (тр. 15), богословских начал (тр. 16) и истории попыток к соединению восточной церкви с западной, бывших в XIII и XV веках (тр. 17–19). Этот же план положен в основу и Феофанова трактата об исхождении Св. Духа. Подобно трактатам Зерникава, трактат Феофана делится на две части (только *implicite*, а не *explicite*): положительную (сс. II-V) и отрицательную (сс. VI-XVIII). При этом Феофан произвел в плане следующие дополнения и изменения. Прежде всего он предпослал трактату историю спора, в которую внес то, о чем говорится у Зерникава в 17–19 трактатах, и введение (с. I), которого у Зерникава вовсе нет. Затем, первую часть плана Зерникава Феофан дополнил изложением доказательств истинности православного учения на основании св. Писания (с. II); трактат Зерникава о повреждениях в творениях восточных и западных отцов и учителей церкви из первой части он перенес во вторую часть, именно в тот отдел последней, в котором опровергаются доказательства латинян, заимствуемые из учения отцов и учителей церкви; изложение канонического учения о неизменяемости символа веры он перенес из первой части в конец всего трактата, в качестве приложения ко всему трактату (с. 19). Наконец, в качестве приложения к трактату он внес еще главу “об отношениях, личных свойствах и произведении божеских Лиц” (с. 20), которой вовсе нет у Зерникава. Все остальное из плана Зерникава удержано в том же виде и в плане Феофанова трактата.

Столь же много зависит Феофан от Зерникава и в выполнении плана. Так, история спора составлена под

влиянием 1-го, 5-го, 17-го и 18-го трактатов Зерникава: часть истории этого спора, в которой говорится об отношении к вопросу об исхождении Св. Духа св. Максима мученика (pp. 831–832), могла быть написана под влиянием 1-го и 5-го трактатов⁵⁷⁶; изложение спора о догмате исхождения Св. Духа, бывшего в конце VIII и начале IX веков только между самими латинянами (pp. 833–842), сделано несомненно под влиянием 5-го трактата [391–396⁵⁷⁷, стр. 364–365, 369–386]; рассуждение о прибавлении к символу Filioque (Theoph. pp. 842–846) написано под влиянием того же пятого трактата [стр. 390, 398–405 и 409⁵⁷⁸]; история спора о данном догмате, происходившего между латинянами и греками в IX и начале X века (Theoph. pp. 846–855) изложена под влиянием первого (стр. 138–139, 150–151, 163, 165–166, 173) и пятого (стр. 405 и 412–421) трактатов⁵⁷⁹; рассказ Феофана о попытке к соединению восточных христиан с западными, бывшей при папе Иннокентии III и в начале царствования императора Михаила Палеолога (Theoph. pp. 858–868), написан в некоторых своих частях по образцу семнадцатого [стр. трактата 919–921, 926, 928, 936–939, 941, 957–958⁵⁸⁰]; в изложении истории лионской унии (Theoph. pp. 867–876 – написанной вообще независимо от Зерникава) на стр. 874 Феофан заимствовал из 18-го трактата Зерникава (Zoern. p. 998) сведения о булле папы Мартина, которой отлучен был от общения с церковью император Михаил Палеолог. Кроме того, изложение учения об исхождении Св. Духа, как оно раскрываемо было в V-м в. восточными отцами – Феодоритом и Кириллом александрийским (Theoph. pp. 827–831), в некоторых своих частях имеет сходство с соответствующими частями первого трактата Зерникава (стр. 74–75, 79, 89, 92–94, 97); но здесь нет ясных признаков, которые давали бы право решительно утверждать заимствование из последнего. Третья глава исследования Феофана составлена по первому трактату Зерникава: параграфы 40 и 45–59 составлены по страницам: 3, 6, 7–10, 14, 17–18, 23, 27–28, 36–37, 42, 45, 47–53, 57–58, 72–74, 79, 81, 109, 116–117, 122–123, 125–126, 128–132⁵⁸¹, а параграфы 68-й и 70-й по страницам: 20, 22, 28, 70, 74, 78 и 90–92⁵⁸² почти с полным соблюдением порядка

мыслей, изложенных на тех и других страницах. Четвертая глава составлена большей частью по четвертому и отчасти по первому трактатам Зерникава: параграфы 76–85 составлены по стр. 310–316, 319, 322, 324, 333 четвертого трактата⁵⁸³; параграфы 87–97 по страницам 309, 311–312, 318–319, 325–326, 332–334, 346–347, 354–355, 359 пятого трактата⁵⁸⁴; параграфы 98–104 по страницам 320, 326, 328–331, 343, 352–353, 357 четвертого трактата⁵⁸⁵; параграфы 108–114 по страницам 178–195 первого трактата⁵⁸⁶; причем во всех параграфах сохранен порядок мыслей указанных страниц. Глава пятая в параграфах 117–118, 120–122, 125–126 составлена по шестому трактату⁵⁸⁷. Глава шестая во всех параграфах: 127–136, составлена по восьмому трактату⁵⁸⁸. Глава седьмая (в параграфах 173 и 140) составлена по девятому трактату⁵⁸⁹. Глава восьмая (в параграфах 142–143, 145–147, 149–152) составлена по десятому трактату⁵⁹⁰. Глава девятая (в параграфах 153, 158–167 и 169) составлена по одиннадцатому трактату⁵⁹¹. Глава десятая (в параграфах 170, 171 и 173–176) составлена по двенадцатому трактату⁵⁹². Глава одиннадцатая (в параграфах 177–180) составлена по тринадцатому трактату⁵⁹³. Глава двенадцатая (в параграфах 185–189) составлена по четырнадцатому трактату⁵⁹⁴. Глава четырнадцатая составлена по второму трактату: *Corruptelae* 1–8 (§§ 201–209) изложены по порядку 198–212 страниц Зерникава (*corr.* 1–8)⁵⁹⁵; *corruptelae* 24–27 (§§ 215–218) изложены по стр. 213–227 (*corruptelae* 9–12) с сохранением порядка этих же страниц или повреждений⁵⁹⁶; *corruptelae* 29–33 (§§ 220–224) изложены по порядку 241–247 страниц Зерникава (*corruptelae* 13–17)⁵⁹⁷; *corruptelae* 38–43 (§§ 229–234) изложены по страницам 248–252 (*corruptelae* 18–23) с некоторым изменением порядка этих страниц или повреждений⁵⁹⁸. Глава пятнадцатая составлена по третьему трактату: введение в главу (§ 235) и *corruptelae* 1–37 (§§ 236–272) изложены по порядку страниц 257–297 (по введению в трактаты и по *corruptelae* 1–37)⁵⁹⁹; 38-е повреждение (§ 273) изложено по страницам 300–301 (*corruptelae* 39)⁶⁰⁰; 39-е повреждение (§ 274) изложено по страницам 302–303 (*corr.* 41)⁶⁰¹; 40-е повреждение (§ 245) изложено по страницам 303–

304 (*corruptelae* 43)⁶⁰²; отдел Феофана, заключающийся в §§ 276–278, изложен по соответствующему отделу Зерникава, находящемуся на стр. 304–308⁶⁰³. Вообще нужно сказать, что в XV главе Феофан приводит 40 повреждений (по его собственному счислению), если не считать тех 32-х повреждений, которые перечисляются им в § 276; Зерникав же в соответствующем этой главе трактате приводит 43 подтверждения, приводимые им в отделе: “*corruptelae variae, et ingenti numero, unico argument demonstrantur*”. Но на самом деле у Зерникава находится не 43, а также 40 повреждений, так как три повреждения его – 38, 40 и 42 повторяются в вышеуказанном отделе, находящемся в конце его III трактата (у Феофана эти три повреждения находятся в числе 32 свидетельств, перечисляемых в § 276). Из 43 повреждений, изложенных у Зерникава Феофан взял в том же порядке первые 37, затем, опустив – 38, 40 и 42, взял повреждения 39, 41 и 43; из 39, перечисленных Зерникавом в отделе: “*corruptelae variae et ingenti numero*” etc., Феофан заимствовал 32 повреждения, между которыми находятся и опущенные им раньше 38, 40 и 42 (по нумерации Зерникава). Таким образом, количество повреждений, указываемых Зерникавом в творениях западных отцов и учителей – больше количества таковых же повреждений, указываемых Феофаном, на 7 (39–32=7). Совершенно противоположное замечается в XIV главе, где указываются повреждения в творениях восточных отцов и учителей. Повреждений последнего рода Феофан указывает 43, а Зерникав – 25. или точнее сказать – 23 (если в соответствие Феофану, который все повреждения в диалоге патриарха константинопольского Геннадия считает за одно повреждение, указанные Зерникавом три повреждения в том же диалоге Геннадия также считать за одно повреждение); следовательно, повреждений в творениях восточных отцов и учителей у Феофана указывается на 20 больше, чем у Зерникава⁶⁰⁴. Теперь переходим к следующим главам Феофана. Глава семнадцатая составлена по пятнадцатому трактату Зерникава: шесть возражений (§§ 292, 294–300), из которых каждое основывается на свидетельствах нескольких отцов и учителей, излагаются и

опровергаются по порядку страниц 693–702, 711–713, 715–716, 721–724, 727–729, 735–737, 740–743, 746–748 и 750–761⁶⁰⁵; пятнадцать пунктов параграфа 301-го (num. 2–16) изложены по порядку страниц 751–752, 757–759, 761–763, 764–768, 770–772, 778–781, 783–788, 790–791, 803–807, 809–810, 850–854⁶⁰⁶. Глава восемнадцатая изложена по XVI-му трактату: изложение введения в XVIII-ю главу и 8-ми латинских доказательств от разума, а также опровержение последних (§§ 303–304, 306–312) сделаны по стр. 856, 860, 862, 875–878, 882–885, 887–889, 890–892 и 906–908 с небольшим изменением порядка этих страниц⁶⁰⁷; изложение и опровержение пяти исторических предположений (*historia conjecturae*) латинян (§§ 313, 315–317) сделаны под влиянием стр. 893–896⁶⁰⁸. Глава девятнадцатая отчасти составлена по седьмому трактату, а именно, § 320, по стр. 460–461, 463–464, 468–472, и § 321, по стр. 461–465 и 469–473⁶⁰⁹.

Из предыдущего сравнительного анализа третьего трактата Феофана ясно, сколь велико было влияние Зерникава в этом трактате при некотором, сравнительно небольшом, различии между ними. Из 19-ти глав данного трактата, написанных самим Феофаном, 15-ть (III–XII, XIV–XV, XVII–XIX) составлены по Зерникаву, причем VI-я глава всецело изложена по последнему. К главам, которые во всех частях, всецело написаны независимо от Зерникава, относятся только четыре главы: I, II, XIII и XX. К главам, в которых большая часть написана независимо от Зерникава, относятся только две главы: VII (§§ 138–139 b 141) и XI (§§ 181–183). Больше находится глав, которые в меньшей своей части, т. е. лишь в некоторых параграфах, написаны независимо от Зерникава. К параграфам такого рода принадлежат следующие: §§ 35–39, 41–44, 60–67, 69, 71–73 (гл. III), §§ 74–75, 86, 105–107 и 115 (гл. IV), §§ 116, 119, 123–124 (гл. V), § 144 и 148 (гл. VIII), §§ 154–157 и 168 (гл. IX), § 172 (гл. X), § 184 (гл. XII), §§ 291 и 293 (гл. XVII), §§ 302, 305 и 314 (гл. XVIII) и §§ 318, 319, 322 (гл. XIX). Из частей истории спора, написанных самим Феофаном, более или менее независимо от Зерникава, изложены только начало ее (примерно стр. 825–830) и конец ее (примерно стр. 867–882);

следовательно, из 58 страниц (883–825), написанных самим Феофаном, только около 20 страниц изложены более или менее независимо от Зерникава. Одно из главнейших указанных добавлений Феофана к Зерникаву состоит в изложении данного церковного учения на основании св. Писания, к которому Зерникав, имевший целью написать труд патрологического характера, обращается сравнительно редко. В трактате Феофана, глубоко сознававшего важность св. Писания для православного богословия, библейский элемент находится в гораздо большем количестве, чем у Зерникава: в самом начале своего трактата (в гл. II) Феофан положительно доказывает истинность православного учения об исхождении Св. Духа на основании текста Ин. 15:26, чего у Зерникава нет; опровергая (в VII гл.) доказательство латинян, выводимое из факта дуновения Христа на апостолов, в § 138 он доказывает на основании св. Писания, что дуновение Христа означает дарование Св. Духа (чего у Зерникава также нет); опровергая (в XI гл.) доказательство латинян, выводимое из текста Ин. 16:13, он в дополнение к Зерникаву говорит на основании св. Писания (§ 181) о том, какие тайны домостроительства Христова “слышал” Св. Дух, и приводит (§ 183) параллельные указанному тексту места св. Писания и проч. Из этого большого внимания Феофана к св. Писанию происходит в свою очередь то обстоятельство, что Феофан в цитировании мест Писания более точен, чем Зерникав, подобно тому, как последний в иных случаях более точен, чем Феофан, в отношении к цитированию мест из творений отцов и учителей церкви. У Зерникава обыкновенно встречаются такие общие цитаты из св. Писания: “Epistola ad Corinthos”⁶¹⁰, «apud Ioannem»⁶¹¹, «Ioannis XVI»⁶¹² (у Феофана: «Ин. 16:3»⁶¹³ – по ошибке вместо Ин. 16:13, «ex cap. XXI (по ошибке вместо XXII) Apocalypseos»⁶¹⁴ (у Феофана: «Апocalyp. 22:1»)⁶¹⁵; у Феофана же иногда встречаются такие общие цитаты из творений отцов и учителей церкви: «Tom 2»⁶¹⁶ (у Зерникава: «Tom II p. 171»)⁶¹⁷, «Tom 4»⁶¹⁸ (у Зерникава: «Tom IV colum. 88»)⁶¹⁹, «Tom 5»⁶²⁰ (у Зерникава: «Tom V, Part. I p. 637»)⁶²¹. Не говорим уже о том, что Феофан весьма часто (в видах краткости) цитаты из отеческих творений, приводимые

Зерникавом с текстами, приводил у себя или совершенно без текстов, или с текстами более или менее урезанными в отношении объема. Различие между богословами замечается еще в их полемике. Кроме того, что Зерникав значительно больше Феофана занимается полемикой с Циховским, главнейшее различие между богословами в данном отношении заключается в тоне полемики, который у Зерникава везде отличается мягкостью, а у Феофана – весьма часто резкостью и жестокостью. Так, говоря о неосновательном заключении Иоанна Провинциала от явлений физической природы к божественным тайнам (в § 188), Феофан теряет хладнокровие и не скупится на бранчивые выражения; Зерникав же, говоря о том же самом, характеризует аргументацию Иоанна Провинциала словом «lepide»⁶²² и уж много-много употребляет выражение «perquam absurde»⁶²³ или «insulse»⁶²⁴. Говоря (в § 209) о вымысле Циховского (состоящем в том, что будто греки на флорентийском соборе, когда ничего не могли ответить на представленное латинянами свидетельство из св. Афанасия Великого, сказали, что Афанасий написал это в пьяном виде, Феофан не мог удержаться от ядовитого замечания на счет личности Циховского: «Si vero sobrius erat, cum haec scribebat iste Polonus, incredibili sane cum impudentia mentitus est»; Зерникав же, говоря об этом же самом (на стр. 212), ограничивается одним чисто объективно-научным замечанием, нисколько не касаясь личности польского богослова. Опровергая Барония и Биния (§ 270), Феофан немало горячится; Зерникав же в опровержении мнений этих ученых (на стр. 294–295) является спокойным и хладнокровным исследователем. Наконец, в отношении вообще изложения можно указать на одну частную черту, отличающую Феофана от Зерникава, состоящую в том, что Феофан более Зерникава заботится о внешнем упорядочении излагаемого материала: он часто подводит под определенные пункты, обозначаемые цифрами, такой материал, который у Зерникава излагается в более или менее рассеянном виде. Так поступает Феофан с излагаемым материалом, например: в §§ 238 (ср. Zoern. pp.

263–265), 244 (ср. Zoern. pp. 271–272), 252 (ср. Zoern. p. 278), 253 (ср. Zoern. pp. 278–279) и 276 (ср. Zoern. pp. 304–305).

После подробного рассмотрения отношения Феофана к главным источникам в исследуемых трактатах можно приблизительно определить степень его самостоятельности в последних, – ответить на вопрос, чего же в конце концов больше в данных трактах, чужого элемента, или элемента самостоятельного, что в них имеет преобладающее значение – подражание образцам, или оригинальность. Соображая все вышесказанное, мы полагаем, что половина первого трактата и добрая половина второго самостоятельны, – что в первых двух трактатах элемент самостоятельный по своему объему почти равен элементу заимствованному, а в третьем трактате, превосходящем все остальные части системы полнотой содержания и обширностью эрудиции, элемент заимствованный больше элемента самостоятельного. Если в первых двух трактатах сила самостоятельного мышления автора несколько не уступает его богатству знаний в области западной богословской литературы, то третий трактат в сущности есть не более, как краткая переделка источника, служившего для него образцом, где для оригинальности отводится очень небольшое место. Впрочем, последнее обстоятельство несколько не принижает Феофана. Имея под руками новейшее (по отношению к нему) классическое произведение Зерникава, равного которому другого труда даже до нашего времени не появилось в православном мире, мог ли он поступить иначе, чем только переработать восполнить этот замечательный труд? Поступая так, он являлся исполнителем необходимой исторической задачи непосредственного продолжения трудов своих предшественников.

Здесь мы кончаем сравнительно-исторический анализ данных трактатов с их внутренней стороны. Для полной законченности этого анализа нам остается только сказать о внешней стороне исследуемых трактатов, – о методе изложения их, чем мы и займемся в следующей главе.

Глава VII. Метод изложения исследуемых трактатов

Метод изложения, или раскрытия, может быть рассматриваем с двух сторон: со стороны объективной, со стороны отношения автора к началам православного богословия – св. Писанию и св. преданию, и со стороны субъективной, со стороны разума, или собственно логических приемов разума в раскрытии данных истин. Обратимся к обоим этим сторонам данного вопроса, причем отношение к св. Писанию и св. преданию для нас будет иметь значение, конечно, со стороны более методологической, чем догматической самой в себе⁶²⁵.

Вопрос об отношении Феофана к св. Писанию и св. преданию весьма интересен, потому что на нем, между прочим, основывается ходячее обвинение этого богослова в протестантизме, – обвинение, которое возникло еще при жизни его и беспрестанно повторяется доселе. Действительно, в данном учении Феофан является настолько оригинальным в ряду других отечественных богословов, что всякий, в первый раз прочитавший *prolegomena* его системы или какую угодно другую часть последней, довольно легко может придти к мысли о его протестантизме. Посмотрим, насколько справедливо это обвинение.

Св. Писание есть единственное начало богословия⁶²⁶ – вот положение Феофана, из которого естественно вытекает другое положение: о чем не свидетельствует св. Писание, то не должно быть считаемо за верное⁶²⁷. Если бы для разрешения какого-либо трудного догматического вопроса приведены были “яснейшие и согласные друг с другом свидетельства из всех учителей всех веков и ничего не было бы приведено из Писания, то первые не имели бы никакого значения (*profecto nullum momentum esset*)⁶²⁸. Какое же значение имеют святоотеческие творения? Писания св. отцов, согласные со св. Писанием, имеют большое значение (*magni moment esse*), но они не придают веса св. Писанию (*non verbo Dei pondus addunt*), – они только показывают, как древняя церковь понимала

Писание, и служат для нас вспомогательным средством к пониманию последнего⁶²⁹. Свидетельства отдельных отцов имеют для богослава чисто научное, а не каноническое значение⁶³⁰, и потому они называются “человеческими свидетельствами” (*humana testimonia*)⁶³¹. Что же касается *consensus partum* – единодушного согласия отцов и учителей церкви, то хотя Феофан в принципе признает за ним каноническую непогрешимость⁶³², тем не менее и для него требует от богослова чисто научного отношения, называя его в этом смысле “человеческим свидетельством” (*humana testimonium*)⁶³³. если Феофан приводит в своих трактатах многочисленные свидетельства отцов, то это ничего не говорит против его учения о последних, как человеческих свидетельствах и о св. Писании, как едином начале богословия: отеческие свидетельства у него служат собственно не для доказательства раскрываемого догмата, но для объяснения мест Писания, приводимых в пользу этого догмата; – они доказывают последний лишь постольку, поскольку объясняют приводимые для доказательства места Писания. Прекрасной иллюстрацией такого взгляда на отеческие творения служат предлагаемые Феофаном (в XIII главе третьего трактата) правила разумного толкования их. Познакомимся с этими правилами. Правила разумного толкования отцов – двоякого рода: одни из них касаются предмета исследования, другие – самого исследователя⁶³⁴. К правилам первого рода относятся следующие пять. I) Недостаточно привести для свидетельства одного, двух или трех отцов, но нужно приводить “всех” отцов, или по крайней мере “весьма многих” (*bene multos*) из них⁶³⁵: ибо “один, два или три учителя не могут открыть нам мысли всей древней церкви”⁶³⁶. II) Нужно обращать внимание на то, чтобы “не было много других отцов противоположных” приводимых отцам⁶³⁷; если же это есть, то нужно решать выбор между ними посредством исследования того, которые из них лучше доказывают свою мысль⁶³⁸. III) Должно обращать внимание на то, какими основаниями доказывают отцы свое суждение: если св. отец говорит о чем-либо без всякого доказательства, то ничто не обязывает нас верить ему⁶³⁹; если

же св. отец доказывает чем-либо свою мысль, то нужно взвешивать основания, которыми он доказывает ее, и в случае шаткости последних не следует верить ему⁶⁴⁰. IV) Нужно приводить целые или неповрежденные изречения отцов. Для распознавания поврежденности отеческих мест указываются следующие признаки: а) различие стиля данного места творения от стиля других мест творения, б) употребление новых слов, которые во времена автора творения еще не существовали, в) упоминание о предметах, не существовавших во времена автора, г) различие чтений данного места по различным кодексам, д) явное противоречие данного изречения отца с известным его учением и е) бессвязность контекста речи⁶⁴¹. V) Нужно обращать внимание на то, не подложно ли все отеческое творение, из которого приводятся свидетельства (признаки поврежденности целых творений тождественны с признаками поврежденности отдельных изречений⁶⁴². Правила, касающиеся самого толкователя, суть следующие: Должно обращать внимание во 1) на цель речи автора, 2) на контекст речи, 3) на параллельные места, 4) на «обстоятельства» (circumstantie) данного изречения, 5) на значение и выразительность (emphasis) слов, их этимологический состав и употребление, 6) на основные начала и аксиомы учения данного отца и 7) на смысл (собственный или образный), в котором употреблены объясняемые слова⁶⁴³. Наконец, вообще во время всего толкования судьей должна быть совесть⁶⁴⁴. Из всех этих правил толкования наиболее замечательны III и IV правила первого разряда: здесь ясно устанавливается не каноническое, а чисто научное отношение к отеческим творениям на основании той главной мысли, что “сила доказательства” (argument vis) отцов, а не авторитет их (auctoritas) имеет значение⁶⁴⁵. Критическое отношение к этим творениям, имеющее целью главным образом восстановление правильного чтения их, есть обязанность для богослова. Феофан действительно так и относится на практике к отеческим творениям, блистательным подтверждением чего служат его главы «о повреждениях» (кн. III гл. XIV и XV). Здесь Феофан прилагает к делу почти все те признаки для распознавания

поврежденности отеческих мест, которые указаны им в вышеприведенном IV-м правиле, относящемся к предмету разумного толкования. Так, говоря о повреждениях в творениях восточных отцов (в гл. XIV), он доказывает поврежденность отеческих мест (чаще всего) на основании сличения чтений различных кодексов (в §§ 201, 203–207, 209–211, 213–220, 224–229, 232 и 234), затем – на основании явного противоречия данного изречения отца с его известным учением (в §§ 211–212, 224, 229 и 231–232), на основании бессвязности контекста речи (в §§ 216, 218, 220–221 и 230) и на основании различия стиля речи данного места от стиля речи других мест одного и того же отца (в §§ 211, 212 и 234); к этим основаниям присоединяются иногда еще и другие основания, а именно: признание поврежденности известных мест самими римско-католическими протестантскими учеными (в §§ 221, 223, 231 и 233), отсутствие более ранней цитации некоторых сомнительных мест в трудах защитников учения *Filioque* (в §§ 201 num. 9, 204 и 216) и написание данного отеческого творения во время, предшествовавшее возникновению спора об исхождении Св. Духа (§ 201 num. 7 и § 222). Говоря о повреждениях в творениях западных отцов (в гл. XV), Феофан доказывает поврежденность отеческих мест чаще всего через сличение разночтений данного места (в §§ 236, 239–240, 243–250, 252–253, 255 num. 3, 257–259, 261, 263–266, 270 num. 1, 3 и 4, и 271), из контекста речи (в §§ 236, 241–242, 248, 250, 253–254, 255 num. 1, 2 и 4, 260, 262, 268, 273 и 275) и из указания на написание произведения, содержащего в себе данное место до возникновения спора об исхождении Св. Духа (в §§ 251, 252 num. 2, 269, 271–272, 274 и 276–278). Помимо этих оснований, поврежденность некоторых отеческих мест доказывается из стиля речи данного места (в §§ 251 и 273), из указания на несуществование некоторых предметов, упоминаемых в спорном месте, во время жизни автора данного творения (в §§ 238 num. 3–6 и 8), из противоречия данного изречения св. отца с его известным учением (в §§ 237 и 251), из признания поврежденности данных мест самими западными учеными (в §§ 238 num. 9, 265 и 283), из указания на подложность всего произведения, которому

принадлежит данное место (в §§ 252 и 256), и из отсутствия более ранней цитации данного места (в сочинениях латинян в пользу догмата Filioque в § 270 num. 2). Из этих замечаний можно видеть, как тщательна Феофанова критика в отношении к отедльным местам отеческих творений. Мало этого. Усердие Феофана в данном отношении простирается даже до крайности: иногда он занимается восстановлением правильного чтения отдельных мест таких произведений, которые, по его же собственному сознанию, подложны по всей своей целости, и время написания и настоящий автор которых неизвестны. Так, он восстанавливает подлинное чтение в творении “de unita natura divinitatis”, ложно приписываемом св. Афанасию Великому (в §§ 258–259), в творениях “99 tract. in Ioannem” (в § 252) и “de Trinitate et unitate” (в §§ 255–257), ложно приписываемых блаж. Августину. Очевидно, что указание на поврежденность таких мест не может доказывать православной истины даже отрицательным образом, и доказывает разве только вообще libidinem corruptendi libros латинян; поэтому восстановление подлинного чтения таких мест является делом в сущности излишним. Если же Феофан занимается восстановлением подлинного чтения таких мест, то вероятно – из подражания Зерникаву, который также говорит о неподлинности этих мест, но с тем различием от Феофана, что он не делает никаких замечаний о всецелой подложности творений, к которым относятся эти места⁶⁴⁶. Такая тщательность, соединенная с научностью, замечается не только в оценке подлинности отеческих мест, но и вообще в толковании отеческих свидетельств. Примером последнего может служить XVII-я глава третьего трактата, где Феофан, при толковании отеческих мест, пользуется всеми теми семью правилами разумного толкования, на которые указывает в §§ 36 и 198 (того же трактата). Здесь при объяснении отеческих мест Феофан обращает внимание на цель речи св. отца (в § 201, num. 4)⁶⁴⁷, на контекст речи (в § 202 num. 6)⁶⁴⁸ и в § 301 num. 5, num. 7⁶⁴⁹, на параллельные места (в § 301 num. 9 resp. 3⁶⁵⁰ и num. 12 resp. 3⁶⁵¹), на “обстоятельства” (в § 301 numer. 13⁶⁵² и num. 16), на этимологию и перевод данного места на другой язык (в §§

294, 301 num. 4⁶⁵³, num. 6 и num. 7⁶⁵⁴), на отношение данного темного выражения к известному учению св. отца, которому принадлежит это выражение (в § 301 num. 9 resp. I⁶⁵⁵) и на различие собственного смысла от образного (в § 301 num. 5). Итак, отношение Феофана к отеческим творениям – научное. Протестантский оттенок этого отношения состоит единственно в том, что Феофан выставляет на первый план научное, а не каноническое значение св. отцов.

Не менее рельефно, чем в отношении к творениям св. отцов, оригинальность Феофана сказывается в его отношении к вселенским соборами, на которые он так часто ссылается, и к преданию вообще. Чтобы решить вопрос о том, насколько православно учение Феофана о вселенских соборах и предании, мы прибегнем к сравнению его учения с учением о тех же предметах “Камня веры” Стефана Яворского⁶⁵⁶ в трактате “о преданиях”. Сравнение со Стефаном Яворским имеет важное значение потому, что направление последнего обыкновенно считается противоположным направлению Феофана, и потому односторонность учения Феофана о данных предметах, если только она есть у него, должна выразиться особенно рельефно при сравнении со своею предполагаемою противоположностью. Сравнивая этих двух знаменитых отечественных богословов, мы находим следующие пункты сходства их друг с другом: 1) Оба богослова признают присутствие Христа и Св. Духа на законных соборах⁶⁵⁷. 2) Оба богослова признают непогрешисость в деле веры вселенских соборов, собранных во имя Христа⁶⁵⁸. 3) Оба богослова считают вселенские соборы представляющими в себе всю церковь⁶⁵⁹. 4) Оба богослова *implicite* различают между материальной стороной предания (т. е. богопреданными истинами самими в себе) и формальной стороной оного (т. е. голосом церкви, выражающимся главным образом в постановлениях соборов, творениях святых отцов и учителей и церковной практике)⁶⁶⁰. 5) Из последней мысли вытекает то, что оба признают предание со стороны формальной низшим св. Писания, а со стороны материальной – равным последнему⁶⁶¹.

Таким образом, оба богослова в существенных пунктах учения о предании согласны между собой и обыкновенно

предполагаемой противоположности между ними в этом случае совершенно не оказывается. Различие между ними в данном случае состоит лишь в том, что Стефан, не отрицая безусловно важного значения согласия определений вселенских соборов со св. Писанием, авторитет соборов основывает главным образом на посвящении от Духа Святого⁶⁶², а Феофан, не отрицая важного значения соприсутствия законному собору Христа и Св. Духа⁶⁶³, авторитет соборных определений основывает главным образом на согласии их со св. Писанием⁶⁶⁴. Это же нужно сказать и об отношении богословия к преданию вообще: Феофан основывает авторитет предания вообще на согласии его со св. Писанием, а Стефан – на происхождении от Бога⁶⁶⁵. Из этого-то в сущности небольшого различия и вытекает известное учение Феофана о св. Писании, как едином начале богословия: основывая авторитет предания на св. Писании, Феофан естественно находит возможным свести все богословие к одному началу – св. Писанию; Стефан же, не ставя в такое соотношение Писание и предание, естественно, не находит возможным подчинять эти начала богословия друг другу и обоим им приписывает непосредственное происхождение от одного и того же верховного источника – Бога. Феофан сливает св. Писание и св. предание друг с другом, подчиняя их одно другому, и в этом отношении, конечно, не прав. Ведь, исторически, в сознании отдельных членов церкви, предание возникло не путем логического вывода из Писания, а непосредственно из того же источника, из которого возникло Писание, т. е. от Христа и св. апостолов⁶⁶⁶. Потому в действительности в сознании отдельных членов церкви предание никогда не сливалось до безразличия с Писанием. Эта несливаемость предания с писанием в сознании отдельных членов церкви поддерживается еще той сменой “частных определений” его содержания, которая не имеет места в отношении к содержанию Писания⁶⁶⁷. В силу этого, хотя справедливо, что все догматические истины предания могут быть выведены из Писания, но ставить одно Писание началом богословия значит делать построение слишком искусственное, слишком схоластическое, не соответствующее действительно

жизни. Богословие должно отображать вселенское церковное сознание не ради себя самого, но ради отдельных членов церкви, – должно быть отображением вселенского сознания для сферы опытной, которую составляют отдельные немощные умы человечества, а не для сферы идеальной.

В виду вышесказанного мы обвиняем Феофана только в схоластицизме, но не в протестантизме, или если угодно – в протестантском схоластицизме⁶⁶⁸, но не в протестантском вероучении. После сравнения Феофанова учения о предании с учением Стефана Яворского о том же, называть данное учение Феофана неправославным значит оказывать по отношению к нему большую несправедливость. Правда, у позднейших подражателей Феофана действительно встречается неправильное учение о св. предании, – так, Ириней Фальковский отрицает присутствие в церкви определенного органа непогрешимости, что явно не согласуется с православным учением о непогрешимости вселенских соборов⁶⁶⁹; но того, чему учили крайние подражатели Феофана, нельзя оставить в вину самому Феофану, – извращение учения знаменитых мужей их последователями есть обычное явление в истории человеческой мысли.

Обращаемся к методу изложения данных трактатов со стороны отношения к разуму. Об отношении Феофана к разуму вообще мы уже говорили раньше (в III гл. нашего сочинения на стр. 138–143); теперь скажем собственно о логических приемах автора в изложении.

Обычными приемами изложения средневековых схоластических богословов были приемы состязания (*disputatio*) и вопросов и ответов. Этими приемами обыкновенно пользовались и отечественные богословы, следовавшие по стопам средневековых схоластиков, (Иоасаф Кроковский⁶⁷⁰, Феофилакт Лопатинский⁶⁷¹ и др.) и очень редко богословы Феофанова направления (Сильвестр Лебединский⁶⁷², по своему схоластическому изложению немного возвышавшийся над Феофилактом Лопатинским). Феофан, отрешившийся от католической схоластики, отрешился и от свойственных последней приемов изложения. Слабые следы вопросов-ответов

остались у Феофана только в ответах (*respondeo*) на возражения (*objectiones*, *excipere*) или доказательства (*argumenta*)⁶⁷³; формы же диспутации у него совершенно нет. Обычная форма Феофанова изложения есть рассуждение (*tractatus*), причем иногда (впрочем, довольно редко) встречаются примечания – *notae* (напр. в I книге §§ 44, 67, 96, 118 и 125). Хотя “трактат” есть обычная форма изложения Феофана, тем не менее, нельзя представлять себе его систему собранием трактатов, не имеющих между собой внутренней органической связи. Дело в том, что “tractatus” (=πραγματεία) само в себе означает рассуждение, как произведение совершенно заключенное, не нуждающееся ни в “прецедентах”, ни в продолжении; поэтому “трактационный” способ изложения отличается несистематичностью, бессвязностью, характеризуется отсутствием внутренней связи между трактатами. Такой способ изложения нередко употреблялся в западной схоластике и был обыкновенным в отечественном богословии до Феофана Прокоповича⁶⁷⁴. Не то мы находим у Феофана: от старого трактационно-бессвязного способа изложения у него остались только внешние следы, состоящие 1) в том, что каждая книга его системы имеет особое предисловие и особое оглавление содержания (общего предисловия и общего оглавления содержания, которые относились бы ко всей системе, у Феофана нет), и 2) в том, что II и III книги его (из числа книг исследуемых нами) заключаются славословием к Богу и словом “amen”. Внутренних признаков данного способа изложения у Феофана нет, – исследуемые три книги соединены между собой строгой внутренней связью: после учения о едином Боге (в I книге), он говорит о Троичности лиц в Боге (во II книге) и затем вообще об отношениях божеских лиц между собой и произведении их (в III книге). Органическая взаимная связь этих трактатов – очевидна.

Сделанные замечания о методе изложения Феофана касаются его отношения к средневековой схоластике. Теперь сравним метод его изложения с методом раскрытия, употреблявшимся в протестантском схоластическом богословии, что для нас более важно, чем первое. – Системы

схоластических протестантских богословов, как относившиеся к области умозрения, обыкновенно излагаемы были методом дедуктивным – путем вывода частного из общего. Этому же методу следует и Феофан: так, в первой книге он сначала дает общее описание Бога и доказывает бытие Его, а затем говорит в частности о свойствах Божиих, намеченных в описании; во второй книге, также нисходя от общего к частному, он доказывает постепенно истины – множества Лиц, реального различия Лиц, троичности Лиц, личного бытия Сына и Духа Святого и божества Сына и Духа Святого. Из этих примеров можно усмотреть и то, что порядок Феофановой дедукции – аналитический: так, в первой книге общее описание Бога разлагается на свои составные части – частные свойства Божии. Общие моменты этой дедукции у Феофана и протестантских схоластиков тождественны. У протестантских богословов решение каждого вопроса обыкновенно распадается на две части – положительную и отрицательную⁶⁷⁵. Подобно этому, у Феофана не только отдельный трактат, но и почти каждый отдел или каждая глава трактата распадается на две указанные части: так, в третьей книге положительную часть исследования составляют главы 2–5, а отрицательную – главы 6–18; во второй книге после доказательства различия Лиц (гл. 11) опровергаются возражения против этого различия (гл. III-V); после доказательства божества Сына и Духа Святого (гл. VII-XV) опровергаются возражения против божества этих Лиц (гл. XVI-XVIII); в первой книге почти в каждой главе вторую половину составляет опровержение возражения (*objectiones*). Частные моменты дедукции как у Феофана, так и у протестантских богословов также тождественны. Полную схему этих моментов можно представить таким образом: положение; анализ положения; доказательства положения из св. Писания, отцов церкви и из разума (*retiones*); наконец, опровержение возражений, делаемых на основании св. Писания, отцов церкви и разума⁶⁷⁶. При этом нужно заметить, что эта схема нигде не встречается в исследуемых трактатах Феофана всецело, так что трудно указать такую главу, которая могла бы служить образцом употребления всей этой системы; в различных местах данных

трактатов употребляются лишь различные элементы последней. Впрочем, допущение разнообразия в употреблении этой схемы со стороны Феофана – вполне благоразумно: благодаря этому его изложение отличается разнообразием и не страдает тем утомительным однообразием, той копировкой одной главы с другой, каким отличаются труды богословов, неотступно держащихся раз навсегда предначертанной схемы, каков, например, “Камень веры”⁶⁷⁷. К указанным частным моментам дедукции Феофана можно отнести еще иногда употребляемый им прием раскрытия данного положения через “аксиомы” (*axiomata*), много напоминающий математический метод изложения философов Декарта и Спинозы (см. например I книгу Феофана § 96 и III книгу гл. V §§ 116–117 и след.): такой прием весьма часто употребляется в системе Аманды Полянского, у которого обыкновенно после описания (*descriptio*) предмета речи следует *explication descriptionis* (анализ описания), затем раскрытие учения о данном предмете через аксиомы (*axiomata*) и, наконец – *objectiones* или *explicationes*, на которые даются *responsa*.

До сих пор мы видели сходство между Феофаном и протестантскими богословами; но есть между ними и различие в исследуемом отношении (в этом различии сказалось влияние на Феофана нового времени). В протестантских системах Аманды Полянского, Квенштедта, Каликста и Голлазия постоянно употребляются при развитии мысли кавзальная метода (главные моменты которой суть причины: действующая, формальная, материальная и конечная) и многочисленные категории в роде *material* (*ex qua*, *de qua*, *circa qua*), *forma*, *finis*, *subjectum* (*quo et quod*, *remotum et propinquum*, *medium*, *principium*), *terminus* (*a quo*, *per quem*, *ad quem*)⁶⁷⁸ и пр.; затем в системах Аманды Полянского и Голлазия крайне развита силлогистическая форма, так что без полного силлогизма не высказывается ни одной мысли, ни одного доказательства⁶⁷⁹. Но у Феофана в исследуемых трактатах кавзальная метода вовсе не употребляется, если не считать одного места – *lib. III § 300 num. 5*, где автор, для раскрытия понятия “образ” (в объяснении наименования Св. Духа “образом Сына”) пользуется

понятиями действующей и формальной причин; схоластические категории у него употребляются очень редко⁶⁸⁰; полные силлогизмы встречаются у него чаще, чем категории, но все же редко сравнительно с протестантскими системами⁶⁸¹. Гораздо чаще Феофан пользуется неполными силлогизмами в доказательствах и опровержениях. При этом в опровержениях Феофан любит иногда доказывать неправоту противников сначала косвенно, непрямо, а затем уже прямо. Так, в *ib.* III § 292 в опровержении возражения латинян – что выражение “чрез Сына” у отцов означает “от Сына”, Феофан сначала в первых четырех пунктах говорит о том, что если отцы действительно учат об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, то еще нужно спросить, на каком основании они так учат: на основании Писания, или частного откровения от Бога, или предания от апостолов, и замечает, что ни из одного из этих источников отцы не могли получить такого учения; затем в пятом пункте указывает на то, что, по учению отцов, причина Св. Духа есть только Отец; и наконец, только в шестом пункте прямо доказывает, что выражение “чрез Сына” отцы понимали в смысле не “от Сына”, но “после Сына”. Между опровержениями Феофана часто встречаются также доказательства по аналогии, или через аналогические примеры⁶⁸² и доказательства через приведение положений противников *ad absurdum*⁶⁸³; по местам в полемике с социанами автор прибегает к указанию на логическую погрешность – *petition principii*⁶⁸⁴. Наконец, обратим внимание на нравственное приложение догматических истин (*usus doctrinae*), употребляемое Феофаном⁶⁸⁵. Конечно, самый факт употребления нравственных приложений, впервые появившихся лишь в протестантском богословии (католическое и православное богословие их не знали), свидетельствует о подражании протестантам. Но характер нравственных приложений Феофана отличается от характера таковых же приложений протестантских богословов. С одной стороны *usus doctrinae* Феофана не имеет той схоластической расчлененности, какой отличаются нравственные приложения таких богословов, как Аманда Полянского (у которого *usus doctrinae* обычно разделяется на *διδασκαλία*,

или *doctrina*, ἔλεγχος или *redargutio*, ἐπανόρθωσις, или *correctio*, παιδία, или *instructio*, παράκλησις, или *consolatio*) и Герарда (у которого *usus practicus* разделяется на *παρακλητικός*, или *consolatoris*, *παραίνετικός*, или *exhortatorius*, *νουθετικός* и пр.); с другой стороны, Феофанов *usus doctrinae* лишен того поэтического духа, каким проникнут *suspirium* Голлазия⁶⁸⁶. Приложения Феофана суть нравственно богословские рассуждения, принимающие иногда проповеднический тон, соединенный с глубиной и искренностью чувства⁶⁸⁷. Наконец, эти приложения не имеют того общего характера, в силу которого они могли бы быть приписаны какому угодно автору, напротив, в них по местам довольно ярко просвечивает личность Феофана: так, здесь часто встречаются сильные обличения лицемерия (наприм, в *lib. I* § 90 р. 399, § 120 р. 421 и § 148 зю 451), в которых всякий узнает энергичного автора книги о блаженствах против ханженства и лицемерия – пороков, составлявших нравственное пятно тогдашнего русского общества.

В заключение речи о приемах изложения Феофана в исследуемых трактатах мы скажем то же и теми же словами, что и какими словами сказал г. Червяковский о методе введения в богословие Феофана: принадлежа по своим источникам к XVII веку, исследуемые трактаты по своему методу изложения могут быть отнесены только к тому времени, в которое они действительно появились в свет, т. е. к началу XVIII столетия, хотя естественно отражают на себе некоторые черты предшествовавшего века⁶⁸⁸.

Отдел третий. Значение данных трактатов Феофана в истории отечественного богословия. Глава VIII

До сих пор мы обсуждали трактаты Феофана о Боге в Себе Самом, стоя главным образом на почве произведений западноевропейской мысли, – на почве западной философии, социнианства, протестанства и римско-католичества; до сих пор мы смотрели на Феофана, как на европейского богослова, каковым он, действительно, прежде всего и является, – судили о нем с точки зрения тех явления западной мысли, которые по преимуществу влияли на его богословствование и по преимуществу определяли характер последнего. Но для полной оценки исследуемых трактатов этого недостаточно. Хотя Феофан, этот горячий поклонник западноевропейской науки, далеко не был славянофилом и довольно круто обращался со многим из того, что справедливо чествовал православный народ; тем не менее теоретически-научные потребности православного богословия он прекрасно понимал и из сознания их выходил в своих богословских трудах: он заимствовал лучшее из западного богословия для того, чтобы, внеся оное в отечественное богословие, возвысить последнее в научном отношении в интересах православия. Поэтому для полной оценки исследуемых трактатов существенно важно взглянуть на них с точки зрения отечественного богословия, сравнить их с предшествующим им и последующим за ними состояниями учения о Боге в Себе Самом в отечественном богословии. Для этого, конечно, нам нет нужды обзирать состояние учения о Боге в Себе Самом в нашем богословии, начиная с самого введения христианства в наше отечество; – а достаточно лишь обзреть состояние того учения со времени появления у нас первого наиболее полного научного богословского произведения – “Просветителя” Иосифа Волоцкого, т. е. с конца XV и начала XVI веков; из последующего же за Феофаном времени нам следует сосредоточить свое внимание главным образом на состоянии данного учения в нашем богословии XVIII

и начала XIX столетий, в каковой период по преимуществу сказалось влияние Феофанова богословствования. При таких условиях мы правильно и более или менее полно поймем значение рассматриваемых трактатов.

А. Состояние учения о Боге в Себе Самом в отечественном богословии до Феофана Прокоповича и отношение к нему учения последнего о том же.

Учение о свойствах Божиих и вообще о едином Боге в отечественном богословии до Феофана Прокоповича раскрыто было весьма мало. Учение о свойствах Божиих раскрывалось главным образом со стороны субъективной, а не со стороны объективной: на свойства Божии смотрели больше как на “имена” Божии, чем как на действительные формы бытия Бога. Так, в XVI в. Зиновий Отенский в своем труде “Истины показание к вопросившим о новом учении” (в гл. 38) выясняет некоторые свойства Божии (всемогущество, премудрость, благость, праведность, долготерпение и милость), уча о них только как об “именах” Божиих⁶⁸⁹. В великом катехизисе Лаврентия Зизания⁶⁹⁰ между многочисленными наименованиями Бога: “Бог”, “о феос”, “деус”, “гот”, “егее”, “егован”, “саваоф” и пр. перечисляются “имена Божия разнствующая от твари и являющая естество Его едино” (безначальный, неведомый, неиспытанный, несотворенный, неподвижный, крепкий, непреложный, невидимый)⁶⁹¹ и “знамения изображающая естества Божия” (святой, праведный, крепкий, милостивый, благоутробный, премудрый, благий)⁶⁹²; хотя уже здесь есть речь между прочим и о “существенных свойствах” Божиих⁶⁹³. При этом у Лаврентия Зизания выдвигается на вид идея бесконечного различия между Богом и тварью: “едино есть естество несотворенное Божие и едино сотворенное, третьего же несть естества, ни сотворенного, ниже несотворенного; но токмо два суть естества”⁶⁹⁴. Эта идея выдвигается на вид и в “Зерцале богословия” Кирилла Траквиллиона (в первый раз напечатанном в 1618 г.)⁶⁹⁵: из всех свойств Божиих здесь специально говорится только о “пресущественности” Божией (в 5-й главе первой части), состоящей в том, что Бог есть “бытность над все бытности”⁶⁹⁶,

“первейше есть и выше всех бытностей”⁶⁹⁷. Еще меньше, чем учение о свойствах Божиих, раскрываемы были доказательства бытия Божия: атеизм был редким явлением между русскими людьми и потому не было поводов к обоснованию великой истины бытия высочайшего Существа, хотя еще в XVI в. мы находим глубоко-философский опыт изложения доказательств бытия Божия (против еретика Феодосия Косого) в вышеупомянутом сочинении Зиновия Отенского “Истины показание к вопросившим о новом учении”⁶⁹⁸. Более обстоятельное раскрытие учения о бытии Божиим и вообще о едином Боге является только в конце XVII и начале XVIII веков в богословских курсах московской академии и киевской коллегии⁶⁹⁹: так, в богословской системе ректора киево-могилянской коллегии Иосифа Кроковского (читанной с 1693 по 1697 г.) находится *disputationes de existential Dei, de ejusdem simplicitate, invisibilitate, scientia, voluntate, providentia*⁷⁰⁰; в богословской системе ректора московской славяно-латинской академии Феофилакта Лопатинского (читанной в 1706–1710 гг.) между чтениями первого года находится особое схоластическое чтение о едином Боге⁷⁰¹.

Несравненно более, чем учение о едином Боге, раскрыто было учение о св. Троице. Этот догмат есть один из наиболее раскрытых во всей догматике допетровского периода. Учение о св. Троице было, так сказать, материальным принципом богословия наших предков, каковое начало нелегко указывало им чутье православия. И, действительно, мы видим, что это учение раскрывалось было как со стороны отрицательной (полемически), так и со стороны положительной (систематически). Обратимся к обеим этим сторонам. Полемически учение о св. Троице раскрывалось было, с одной стороны, против евреев⁷⁰², с другой стороны – против еретиков-антитринитариев, каковыми были: жидовствующие, последователи ереси Феодосия Косого и социане. Евреи, всегда составлявшие в юго-западной России большую социальную силу и всегда возбуждавшие в христианах чувство вражды к себе, иногда очень резко заявляли о своей религии, особенно во время движений, происходивших по поводу появления

лжемессий. Не удивительно поэтому, что отечественные богословы иногда считали нужным полемизировать с этими исконными врагами христиан в ограждение христианского учения. Так в “книге о вере единой, истинной и православной”, московского издания 1648 г., главу 29 составляют “сказание о св. Троице от пророков и ответы жидом”: здесь христианское учение о Троице положительно доказывается исключительно на основании св. Писания ветхого завета, по преимуществу на основании кн. Бытия (1:26; 3:22; 11:7; 18 гл. – явление Аврааму трех мужей; 26 гл.) и кн. псалмов Давида (из псалмов Давида приводятся между прочим свидетельства о “превечном” и “последнем” рождестве Христа, о Его крещении, распятии, погребении, воскресении, вознесении, седении одесную Отца, суде над народами и “призвании язык”). Самое обширное полемическое сочинение против евреев есть сочинение черниговского архимандрита Иоанникия Галятовского “Мессиа правдивый Иисус Христос Сын Божий” (“из типографии киевопечерской, року 1669”), посвященное “Мессии правдивому”⁷⁰³. Здесь подробно доказывается христианское учение о св. Троице как положительно, так и полемически. Догматом собственно о троичности Лиц в Боге доказывается во второй части этой “розмовы (т. е. беседы) о Мессии”⁷⁰⁴: здесь в пользу этого догмата приводятся 12 доводов из св. Писания ветхого завета – Быт. 1:26, 2:13, 3:22, 11:7, 18 гл. (явление Аврааму трех мужей), Исх. 6:3, 48:16, 42:1, Пс. 66:7–8, 44:8, 56:9 (“востании славо моя, востани псалтири и гусли: востану рано”), и Еккл. 4:12 (“вервь треплетенный не скоро расторгется”), и 12 доводов из Писания нового завета: Мф. 3 гл. (богоявление во время крещения Господа во Иордане), 17 гл. (богоявление во время Преображения Господа), Ин. 14:16, 15:26, Мф. 28:19, 1Ин. 5:7, 2Кор. 13:13, 1Кор. 8:4–6, Тит. 3:5–6, Деян. 2:33 и Лк. 4:18⁷⁰⁵. Частнейшее учение о божестве Сына Божия находится в первой части “розмовы о Мессии” в “третьем пророцестве”. Здесь доказывается “предвечное рождество Христа Мессии, ведлуг божеской натуры Его, от Отца рождество без Матки”⁷⁰⁶ на основании мест Писания ветхого завета – Пс. 2:7⁷⁰⁷, Притч. 8:22 и 30, Пс. 109:3⁷⁰⁸ и из мест нового завета – Ин. 1:1 и 8 гл.⁷⁰⁹;

затем доказывається существование “Божеской природы во Христе” теми местами Писания ветхого завета, которые в Писании нового завета прилагаются ко Христу, а именно: Ис. 40:3 и Ин. 1:23, Ис. 9:6 и Лк. 2:11, Мф. 23:34, 1Кор. 10:1 и 4, Исх. 31:13 и Мф. 12:8, Пс. 64:5 и Ин. 13:18, Мал. 3:6 и Евр. 1:11–12, Иоил. 2:31 и Мф. 24:29–30, Пс. 44:7 и Евр. 1:8, пс. 101:26 и Евр. 1:10, Ис. гл. 6 и Ин. 12:40–41, Ис. 44:6 и Апок. 1:8⁷¹⁰; наконец, опровергаются возражения, делаемые против божества Христа на основании более, чем 20 различных мест св. Писания нового завета⁷¹¹.

Частнейшее учение о Духе Святом излагается в той же первой части данного сочинения Галатовского в 50-м пророчестве: божество Св. Духа здесь доказывается 8 доводами из Писания нового завета – Мф. 28:19, Деян. 5:4, 1Кор. 12:4–6, 2:11, 12:7–11, Деян. 15:28 и 13:2⁷¹², четырьмя доводами из Писания ветхого завета – 2Цар. 23:2, Прем. 7:22 и 1:7, Иов. 33:4⁷¹³, из сравнения Быт. 11:7 с Деян. 2:4 и из сравнения мест – Ис. 43:1, Иер. 10:1 и Иез. 6:3 с местами 2Пет. 1:21, Деян. 28:25 и 5:51–52⁷¹⁴; наконец, опровергаются и возражения, делаемые против божества св. Духа на основании различных мест св. Писания ветхого и нового завета⁷¹⁵. Обозревая все эти доказательства из Писания, приводимые против евреев как в московской “книге о вере единой”, так и в сочинении “Мессия правдивый”, мы легко заметим, что в общем больше приводится доказательств из ветхого завета, чем из нового, каковое явление, конечно, вполне объяснимо из характера религии опровергаемых противников. – Другого рода противники, в полемике с которыми раскрываемо было учение о св. Троице, были отечественные христианские еретики, отрицавшие этот догмат, таковы были в XV в. жидовствующие, считавшие Сына и Св. Духа безличными действиями единого Бога Отца⁷¹⁶ и в XVI в. последователи ереси Феодосия Косого, который проповедовал “Бога единого быти, а не в Троицы”⁷¹⁷, и “Христа проста человека”⁷¹⁸, “а не Бога”⁷¹⁹. В опровержение ереси жидвствующих написан был знаменитый “Просветитель” Иосифа Волоцкого, а против ереси Феодосия Косого написано было еще более замечательное сочинение Зиновия Отенского

“Истины показание к вопросившим о новом учении”. В первом слове “Просветителя” доказываемся личное бытие и божество Сына⁷²⁰ и Св. Духа⁷²¹ исключительно на основании Писания ветхого завета⁷²². Здесь приводятся свидетельства из книг – Бытия⁷²³, Исхода, Псалмов, Даниила, Исайи, Чисел, Второзакония, Притчей, Варуха, Иеремии, Захарии и Михея в доказательство того, что Сын есть советник Отцу, творец неба и земли, “предвечный”, “пророк”, “звезда от Иакова”, “камень” и проч.; почти исключительно из тех же самых книг приводятся свидетельства в доказательство того, что Св. Дух есть советник Отцу, творец, “содетель”, посылающий пророков и проч. Вообще свидетельства из Писания приводятся здесь в обилии, но без всякого определенного порядка и без всяких рубрик⁷²⁴. В сочинении “Истины показание к вопросившим о новом учении” круг выбора доказательств из Писания еще теснее и уже, чем в “Просветителе”: учение о св. Троице здесь излагается главным образом на основании Моисеева пятикнижия в соответствии тому, что Косой Моисеевым книгам приписывал авторитет предпочтительно перед всеми остальными книгами Писания ветхого и нового завета, называя первые “столповыми” книгами⁷²⁵. Так, в “первом пришествии крылошан”⁷²⁶, гл. 8–20, Зиновий приводит до 11-ти доказательств догмата о св. Троице исключительно из Моисеевых книг. Из всех этих доказательств особенно выдаются по своей философской постановке первые два. В одном из них из понятия о Боге “живом” (т. е. личном) выводится, что Отец имеет Слов и Дух: если Бог – жив, то Он не может быть “бессловесным и бездушным” (гл. 8). Другое доказательство основывается на тексте Быт. 1:26: “сотворим человека по образу нашему и по подобию”⁷²⁷. Здесь после объяснения слова “сотворим” (из того, что сказано “сотворим”, в форме совета, а не “сотворите” в форме повеления, Зиновий заключает, что Бог обращается к равночестным Себе) Зиновий обращает внимание на слово “образ”: образ Божий проявляется в человеке, рассуждает он, в трех видах – в “уме”, “слове” и “духе”, следовательно и в Боге – ни меньше ни больше как только три Лица, следовательно и Бог в данном случае советовался со Словом и Духом⁷²⁸. Эти два доказательства

могут служить примером умозрительного раскрытия богословских доказательств Зиновия. Вообще философский элемент в труде Зиновия находится гораздо в больших размерах, чем в “Просветителе”: В этом между прочим заключается прогресс первого труда перед последним в отношении к данному догмату. Другое, в чем обнаруживается прогресс труда зиновия перед “Просветителем” состоит в том, что в нем полемический элемент находится в большем объеме, чем у Иосифа Волоцкого: возражения Косого против божества Христа, делаемые им на основании текстов – Деян. 2:36: “да разумеет весь дом израилев, яко и Господа и Христа сотврил есть Бог сего Иисуса, его же вы распясте” и 1Тим. 2:5: “един бо есть Бог и един ходатай Богу и человеком, человек Христос Иисус”,⁷²⁹ специально опровергаются в третьем “пришествии крылошан”, гл. 22-й⁷³⁰; текст, на основании которого Косой отрицал догмат о троичности Лиц в Боге, Втор. 6:4: “слыши, Израилью, Господь Бог твой Господь един есть”⁷³¹ в опровержение его же объясняется в первом “пришествии крылошан” гл. 14. Таким образом, как против жидовствующих, так и против последователей Феодосия Косого полемика велась по преимуществу на основании св. писания ветхого завета. – Кроме самобытных русских антитринитариев, отечественные богословы полемизировали с иноземными антитринитариями – социнианами. Так как местом процветания социниан была смежная с Россией Польша и так как они пропагандировали свое учение и в России⁷³², то ясно, что отечественные богословы не могли безмолвно относиться к их учению. И действительно мы находим, что еще в XVI в. православные богословы писали сочинения против социниан: известны проникнутые чувством кротости послания старца Артемия [бывшего игумена троицкого Сергиева монастыря к Симону Будному⁷³³]. Но так как в этих посланиях относительно учения о св. Троице говорится мало и так как православие самого Артемия (которого некоторые современники заподозривали в антитринитарянстве) составляет предмет спора, то мы оставляем упомянутые послания и переходим к XVII веку. Замечательный памятник полемики с социнианами от XVII в.

находится в сочинении Захарии Копыстенского “Книга о вере единой, святой, соборной, апостольской церкви”, Киев 1619 г. (иначе называемом “Азариева вера”), откуда эта полемика всецело перепечатана в так называемую Кириллову книгу (1644 г.). В этих сочинениях социниане называются как отрицавшие божество Сына – “арианами”⁷³⁴, и как отрицавшие крещение детей – “новокрещенцами”⁷³⁵ (последнее название есть польское и перешло к нам из Польши)⁷³⁶. В обеих указанных книгах перечисляются поименно главные представители социнианства и даже (как в Кирилловой книге) с присоединением биографических сведений о некоторых из них. Так в Кирилловой книге упоминаются: Михаил Сервет, который считается учеником Мартина Лютера⁷³⁷, “клеветом Кальвиновым” и родоначальником “новокрещенской веры”⁷³⁸, “Георгий Бляндрата”⁷³⁹, “Павел алтыатус”⁷⁴⁰ (т. е. Alciati), “Лелиус соцынус”⁷⁴¹, “Францышек давыдов”⁷⁴² (т. е. Франциск Давидис), “Будный”⁷⁴³, “Чехович”⁷⁴⁴, “Валентин ентилис”⁷⁴⁵ (т. е. Gentilis). В киевской книге о вере единой на стр. 28 упоминаются: “Социн”, “Чехович”, “Статориуши”⁷⁴⁶ и “Валянтых”⁷⁴⁷. В полемике с этими учеными противниками со стороны православных употребляются уже иные приемы, отличные от тех приемов, какие были употребляемы в опровержении учения жидовствующих и последователей Феодосия Косого. Особенности этой новой полемики состоят 1) в том, что догмат о св. Троице теперь доказывается больше на основании Писания нового завета, чем на основании Писания ветхого завета, в соответствие тому, что социниане признавали догматическое значение только за новозаветным Писанием, и 2) главным образом в том, что теперь важное значение получили доказательства из творений св. отцов и постановлений вселенских соборов, так как социниане обосновывали свое учение на свидетельствах отцов⁷⁴⁸. Отсюда происходит то, что в первой главе киевской книги о вере (каковая глава есть первая и в Кирилловой книге) догмат о троичности Лиц в Боге (после краткого подтверждения тремя текстами: Быт. 1:26, 1Кор. 8:5–6 и Мф. 28:19) доказывается многочисленными свидетельствами отцов, которые приводятся в хронологическом порядке – по

векам из первых девяти веков, а именно из первого века приводятся свидетельства св. апостола Иакова в литургии, Прохора в житии Иоанна Богослова, Дионисия Ареопагита, ахайских пресвитеров и дьяконов в их послании и св. Игнатия Богоносца, из второго века – свидетельства св. Иустина мученика, св. Ириней и Климента александрийского, из третьего века – свидетельства отцов: Григория чудотворца, Дионисия александрийского и Киприана, из четвертого века – свидетельства I и II-го вселенских соборов, святых Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла иерусалимского и Епифания кипрского, из пятого века – свидетельства III и IV вселенских соборов, св. отцов Златоуста, Кирилла александрийского и Феодорита, из шестого века – свидетельство V вселенского собора, из седьмого века – свидетельства VI вселенского собора и св. Иоанна Дамаскина, из восьмого века – свидетельство VII вселенского собора и из девятого – свидетельство блаж. Феофилакта. Такое обширное доказательство учения “о пресвятей Троице” на основании свидетельств отцов теперь впервые встречается в нашей оригинальной богословской литературе; раньше данного времени такой аргументации учения о Троице мы не встречаем. Частнейшее раскрытие учения о св. Троице не менее оригинально. Так, в четвертой главе киевской книги о вере (каковая глава в Кирилловой книге есть шестая) божество Сына доказывается сначала исключительно текстами из Писания нового завета (Рим. 9:5, 14:25–26, 1Тим. 3:16, Тим. 2:13, Еф. 5:5, Иуд. 1:4 и Ин. 20:28), а затем свидетельствами отцов и учителей – Игнатия Богоносца, Прохора, Дионисия Ареопагита, Иустина мученика, Ириней, Оригена, Григория чудотворца, Киприана, I вселенского собора, Афанасия Великого, Василия кесарийского, Григория Богослова, Кирилла иерусалимского и Златоуста (причем отеческие свидетельства приводятся в хронологическом порядке – по векам); в пятой главе той же книги о вере (эта глава в Кирилловой книге есть седьмая) божество Св. Духа доказывается как из св. Писания (Иов. 33:4, Прем. 1:7, Ис. 48:16, Иез. 1 гл., Деян. гл. 28 и 13, 1Кор. 2:11), так и из творений св.

отцов – Дамаскина, Кирилла иерусалимского, Григория Богослова и Иустина мученика. Помимо этого положительного обоснования учения о св. Троице, в обоих данных памятниках XVII в. находятся прямые опровержения возражений противников. Так, во второй главе киевской книги о вере и Кирилловой книги о вере опровергается возражение, состоящее в том, что Христос не был на небе до своего рождения от Девы Марии⁷⁴⁹: в шестой (по Кирилловой книге, девятой) главе киевской книги о вере опровергается до 11-ти возражений противников, делаемых на основании новозаветного Писания, каковые возражения все, исключая двух, вполсудствии снова были опровергаемы во II-й книге богословской системы Феофана в полемике с социнианами⁷⁵⁰. Кроме книг – Кирилловой и киевской о вере единой, опровержение социнианского учения мы находим и в других произведениях XVII века: так, в “Зерцале богословии” Кирилла Транквиллиона, в I части, главе 10-й, делаются полемические замечания против “ариан и понурцев”, “которые отимут предвечность Сыну Божему”; между многочисленными возражениями против божества Христа, опровергаемыми в сочинении Галятовского “Мессия правдивый” – в “третьем пророчестве” на л. 22 на об. – 38, не мало есть возражений, принадлежащих социнианам⁷⁵¹, и пр. – До сих пор мы излагали учение о св. Троице исключительно на основании богословских произведений полемического характера, так как в них по преимуществу видны моменты поступательного движения в раскрытии этого учения. Для полноты обзора состояния данного догматического учения в описываемое время следует заметить, что это учение раскрывалось было и в трудах положительно-систематических. Образцом такого раскрытия может служить систематическое учение о Боге в Себе Самом, находящееся в великом катехизисе Лаврентия Зизания⁷⁵². Здесь в учении “о Бозе Отце”⁷⁵³, после описания понятия о Нем, доказывается исключительно на основании Писания (ветхого и нового завета), что Отец есть “творец небу и земли”, “вседержитель и Господь”, “долготерпелив и многомилостив”, “Отец Христов” и “Отец наш”. В учении “о Господе нашем Иисусе Христе”⁷⁵⁴, после ответа на

вопрос: “что есть Христос”, Зизаний доказывает свидетельствами священного предания, что Христос есть “Сын Божий”, Сын Божий “истинный”, “единородный”, “единый”, “возлюбленный”, “Бог израилев”, “саваоф”, “Бог великий”, “Бог благословенный”, “Бог истинный и праведный”, “Бог крепкий”, “творец небу и земли”, “предвечный”, “Господь и наследник небеси и земли”, “Бог и человек”, “равен Отцу в величествии божественном”, меньший Отца по человечеству, вездесущий, прощающий грехи Своею силою, “ангел несотворенный”, “образ Божий”, “царь”, “учитель”, “пастырь”, начальник веры, “глава церкви”, “основание церкви”, “вышний посетитель”, “избавитель”, “священник во веки”, “жертва единая совершенная”, “умоление о гресех наших и примирение с Богом”, “оправдание наше”, “слово Божие”, “единый ходатай”, “судия праведный”, Тот в которого нужно “верить”, который “славим” и “призываем”. В учении “о Дусе Святем”⁷⁵⁵, после описания понятия о Духе, Зиновий доказывает на основании Писания (ветхого и нового завета) и предания, что Святой Дух есть “живый”, “Бог”, “творец”, “предвечно от Отца исходящий”, “вседержитель”, “всеведый”, “превечный”, отпускающий грехи, “утешитель”, “учитель”, “просвещение наше”, “оживление наше”, “помазание наше”, “вода”, “огнь”, “сила и перст Божий”, “печать обручения спасения нашего”, Тот, в которого подобает “веровати”, который – “хвалим” и “призываем”. Отсюда видно, что у Зизания учение о Духе Святом, и особенно о Сыне, излагается очень подробно. В перечисленных пунктах учения о Сыне и Св. Духе содержатся все рубрики Феофановой системы: из божеских имен, божеских свойств, божеских дел и божеского почитания. Даже можно сказать, что порядок указанных пунктов изложения Зизания соответствует порядку Феофановых рубрик, хотя последние *explicite* и не формулированы у него. Здесь только подготавливаема была почва для появления системы реформатора отечественного богословия – Феофана.

Обозревая все сказанное о состоянии учения о едином и троичном Боге до Феофана и сравнивая с этим состоянием данного учения раскрытие последнего Феофаном, мы приходим к следующим выводам. Учение о бытии Божиим в пределах

рассмотренной литературы раскрыто было поверхностно, без всяких попыток на какой-либо более или менее подробный анализ библейского учения о данном предмете и почти не шло далее простого перечисления библейских имен Божиих. В сравнении с этим, блущущее богатством философских, исторических и естественно-научных данных учение Феофана о бытии Божиим является настоящей роскошью в отечественном богословии; а его глубокое и точное учение о свойствах Божиих оказывается не имеющим для себя ни одного прецедента в рассмотренных богословских произведениях. Но нельзя этого сказать относительно учения о троичности Лиц в Боге. Учение о троичности Лиц до Феофана раскрыто было довольно обстоятельно – как положительно, так и отрицательно, как на основании Писания, так и на основании предания. Поэтому трактат Феофана *de Deo trino* имеет для себя прецеденты: отдаленнейшие в “Просветителе” и “Истины показании”, ближайшие – в Азариевой вере и Кирилловой книге. Те враги (социниане), против которых по преимуществу Феофан защищал учение о св. Троице, были опровергаемы отечественными богословами и до него; заслуга же Феофана состоит в том, что он в своем трактате *de Deo trino* дал полную защиту данного догмата от нападений социнианства, равного которому другого труда в этом роде не явилось у нас ни до него, ни после него. Впрочем, не в этом только состоит связь рассматриваемого учения Феофана с предшествующим ему периодом богословия. Между богословием Феофана и предшествующим ему богословием мы находим тесную, органическую связь в общей идее Бога, которая одинаково проникает оба эти богословия. Объяснимся. Обозревая состояние учения о едином Боге в богословии до Феофана Прокоповича, мы видели, что у некоторых богословов (Кирилла Транквиллиона, Лаврентия Зизания) рельефно выдвигается на вид идея “пресущественности” Бога. Эта идея получает некоторую, если можно так выразиться, как бы ветхозаветную окраску вследствие своеобразной постановки аргументации догмата о св. Троице (общей большинству рассмотренных нами богословских произведений) по которой 1) данный догмат

доказывается больше ветхозаветным Писанием, чем новозаветным, 2) представляется раскрытым в ветхозаветном писании, и 3) вообще ветхий и новый заветы мыслятся в глубоком единстве между собой⁷⁵⁶. Отсюда, как результат общего впечатления, получаемого по прочтении рассмотренных богословских произведений, является представление о непостижимом⁷⁵⁷, бесконечно различающемся от твари Боге, скрытом от взоров богословствующего ума в ветхозаветном облаке, так что богослов боится видеть даже в откровенных именах Божиих объективные свойства Бога⁷⁵⁸. Эта же идея проводится и в богословии Феофана, и при изложении учения последнего мы назвали ее идеей абсолютизма, т. е. бесконечного различия между Богом и тварью. Таким образом, оба богословия – допетровское и Феофаново стоят на одной почве и, может быть, последнее в данном случае есть продукт первого.

Теперь мы обращаемся к состоянию учения об исхождении Св. Духа, каковое учение в отечественном богословии до Феофана было еще более раскрыто, чем учение о св. Троице вообще, так как оно всегда, как и теперь, составляло главный предмет разногласия между восточной и западной церквями. Определив отношение трактата Феофана об исхождении Св. Духа к трактатам Зерникава о том же, мы тем самым доказали всецелую зависимость Феофана в этом пункте учения от учения об этом догмате предшествовавшего ему отечественного богословия. Теперь мы докажем только то, что знаменитые трактаты Зерникава (написанные около 1680 года) явились в отечественном богословии не ex abrupto, не без прецедентов, – что и они имели перед собой уже значительно разработанную почву. – Начнем обзор с XVI-го в. Из отечественных богословов этого века, писавших об исхождении Св. Духа, особенно обращает на себя внимание Максим грек († 1556 г.), учение которого о данном догмате изложено в его “слове на латинов”⁷⁵⁹ и “слове о исхождении Св. Духа к Николаю латынянину”⁷⁶⁰, написанных против папского легата Николая Шомберга (долго жившего в Москве и хлопотавшего о соединении православных с латинянами)⁷⁶¹. Изложенное здесь

учение Максима особенно замечательно по своей философской стороне. Опровергая (в 12-й гл. “слова на латинов”) учение папистов о том, что Св. Дух исходит от Отца и Сына “аки от единого начала”⁷⁶², он говорит, что с точки зрения этого учения нужно признать, что Отец и Сын суть одно начало или по существу, или по ипостаси. В первом случае, рассуждает он, будет следовать, что Св. Дух, как единосущный Отцу и Сыну, и сам Себя производит и, как единосущный Отцу, производит и Сына⁷⁶³; а во втором – будет следовать ересь Саввелия, сливавшего божеские Лица⁷⁶⁴. Максим опровергает также учение папистов об исхождении Св. Духа через Сына, как через среду. Последнего учения держался Николай Шомберг, представлявший себе исхождение Св. Духа таким образом, что Св. Дух, исходя от Отца, переходит к Сыну и, пребывая тут (“ту пребывает”), возвращается к отчей ипостаси⁷⁶⁵. В опровержение этого учения Максим вполне основательно указывает на то, что таким воззрением вносятся в представление о св. Троице “местное расстояние ипостасей”⁷⁶⁶, т. е. понятие места, и “расстояние временное”⁷⁶⁷, т. е. понятие времени. На приводимые Шомбергом доказательства, заимствуемые из сравнения Св. Духа с любовью (“любовь исходит от Сына ко Отцу, и сие является любовь от Сына исходити”) ⁷⁶⁸ и с огнем (Отец есть солнце, а Дух – теплота, или огонь), Максим отвечает, что любовь в Писании приписывается всей Троице⁷⁶⁹ и нигде не приписывается Св. Духу “особне”⁷⁷⁰, а огнем называется в Писании не только Дух, но и вообще Бог (причем Максим ссылается на текст: “Бог наш – огонь поядоущь”). Вообще, по мнению Максима, учением об исхождении Св. Духа и от Сына вносится в учение о Боге недостойное Его понятие внутреннего развития⁷⁷¹. Такая основательная критика римско-католического догмата, естественно, нашла себе подражателей в позднейшем богословии. Так, трактат “о исхождении утешительного Параклита всесвятаго животворящего Духа от Отца единого”, находящийся в сборнике о вере единой (на листах 28–109 на об.), напечатанном в Остроге в 1588 г., составлен под сильным влиянием Максима грека⁷⁷²; в великом катехизисе Лаврентия Зизания по Максиму греку опровергаются

учение латинян об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, как единого начала⁷⁷³, и их доказательство, основываемое на сравнении Св. Духа с любовью Отца и Сына⁷⁷⁴. В дальнейшее время умозрительная критика данного римско-католического догмата впервые достигла наибольшего развития в сочинении черниговского архиепископа Лазаря Барановича “Nowa miara starey wiary” (Roku Panskiego 1676), во второй части которого – в отделе “u kogo schism takie sophisma”⁷⁷⁵ опровергаются 44 возражения латинян, делаемые на основании разума. – Кроме умозрительного раскрытия учения об исхождении Св. Духа, в период богословия до Адама Зерникава мы находим и экзегическое раскрытие оногo. Так, классический текст Ин. 15:26 объясняется в “Просветителе”⁷⁷⁶, в “слове на латинов” Максима грека⁷⁷⁷, в острожском сборнике о вере единой⁷⁷⁸, в Азариевой вере⁷⁷⁹, в “Nowa miara starey wiary” Лазаря Барановича⁷⁸⁰; все шесть доказательств латинян, основываемых на св. Писании (опровергаемых у Феофана в lib. III сс. VI-XI), основательно опровергаются в великом катехизисе Лаврентия Зизания⁷⁸¹; доказательство латинян, основываемое на тексте Апок. 22:1: “И показал мне чистую реку воды живой, исходящую от престола Бога и Агнца” (опровергаемое у Феофана в lib. III, с. XII §§ 155–186), опровергается в том же катехизисе Лаврентия Зизания⁷⁸² и в сочинении черниговского архимандрита Иоанникия Галятковского “Stary kosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Duchu S. od Oycy same nie od Syna pokazuie”⁷⁸³ (roku P. 1678); в последнем же сочинении⁷⁸⁴ опровергается абсурдное доказательство Иоанна провинциала, о котором Феофан говорит в lib. III § 188. – Не менее полно раскрываем был данный догмат на основании учения отцов и учителей церкви. Примером такого раскрытия может служить трактат “о исхождении Св. Духа”, находящийся в 8-й гл. Азариевой веры. Здесь автор приводит в доказательство православного учения о данном догмате вслед за свидетельствами апостольскими свидетельства отцов и учителей церкви в хронологическом порядке, по столетиям – из первого века (свидетельства Дионисия Ареопагита, пресвитеров и дьяконов ахайских в их послании), второго века (св. Иустина

мученика), третьего века (св. Григория чудотворца), четвертого века (I-го и II-го вселенских соборов, святых Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского, Златоуста, Амвросия медиоланского, бл. Иеронима, папы Дамаса), пятого века (III вселенского собора, св. Кирилла александрийского, блаж. Феодорита, папы Целестина, бл. Августина, IV вселенского собора), шестого века (V вселенского собора, папы Вигилия), седьмого века (VI вселенского собора, папы Агафона, трулльского собора), восьмого века (VII вселенского собора, св. Иоанна Дамаскина), девятого века (папы Льва III, ахенского собора 809 г., константинопольского собора 879 г., папы Иоанна, папы Адриана, патриарха Фотия и Феофилакта болгарского); затем автор ссылается на свидетельства: константинопольских соборов 1053 и 1284 гг., “новых восточных богословов” (Михаила Керуллария, Петра, Иоанна и Феодора Вальсамонов, Нила Кавасилу, Григория Паламу, Варлаама калабрийского и др.), ферраро-флорентийского собора (свид. XV в.) и патриархов александрийских – Мелетия и Кирилла (свид. XVI и XVII веков). При этом нужно заметить, что автор соборные определения приводит большей частью буквально и разъясняет; из каждого отца он обыкновенно приводит не одно свидетельство, но несколько свидетельств, и свидетельства одних отцов сравнивает со свидетельствами других. Здесь мы видим не простой перечень свидетельств, но опыт более или менее связного исторического исследования. Пример обстоятельного опровержения возражений латинян, основываемых на свидетельствах отцов, можно видеть в вышеупомянутом сочинении Иоанникия Галатовского «Stary kosciol zachodni» etc., где во второй части⁷⁸⁵ автор опровергает 12 доводов, заимствуемых латинянами из учителей церкви восточной и западной (dowody doctorow wschodnich y zachodnich), и 13 доводов, заимствуемых латинянами из учения соборов (dowody z soborow uczynione)⁷⁸⁶. Вместе с этим мы находим у отечественных богословов в период до Адама Зерникава и критическое отношение к тексту отеческих творений по данному догмату. Уже в острожском сборнике о вере единой делается

общее указание на то, что латиняне повредили отеческие творения по вопросу об исхождении Св. Духа⁷⁸⁷; в московской книге о вере единой точно указывается несколько примеров таковых повреждений, сделанных латинянами⁷⁸⁸; а в сочинении Галятовского «Stary kosciol zachodni» etc. уже вполне научно делается опровержение 16 доводов латинян, основанных на подложных свидетельствах (dowody z textu falszywego)⁷⁸⁹. Наконец, были опыты решения канонического вопроса о прибавлении к символу Filioque и истории спора об исхождении Св. Духа. Примеры опытов первого рода можно видеть в великом катехизисе Лаврентия Зизания⁷⁹⁰ и в сочинении Лазаря Барановича «Nowa miara starey wiary» (во второй части которого – в rozdział V говорится «o przydatku w Symbolum Carogrodzkim u od Syna»); примеры опытов второго рода можно видеть в острожском сборнике о вере единой (на л. 93 на об. – 94 на об.) и в том же великом катехизисе Лаврентия Зизания (на л. 263)⁷⁹¹.

Из сказанного о состоянии учения об исхождении Св. Духа до Адама Зерникава⁷⁹² и из ранее предложенного исследования об отношении трактата Феофана об исхождении Св. Духа к трактатам о том же Зерникава следует, что все существенное содержание указанного трактата Феофана выработано было ранее его в отечественном богословии и что, следовательно, данный трактат Феофана есть не оригинальное и самостоятельное произведение, а лишь сокращение всего выработанного по этому догмату предшествовавшими ему отечественными богословами. Заслуга Феофана в данном случае состоит в том, что он сумел удачно, – полно, сжато и научно, сгруппировать результаты исследования своих предшественников.

Наконец, считаем нужным сделать несколько замечаний о методологической стороне изложения учения о Боге в Себе Самом в отечественном богословии до Прокоповича, – со стороны отношения этого богословия как к св. Писанию и св. преданию, так и к разуму.

В указанный период богословия догматические истины были раскрываемы как на основании Писания, так и на основании

предания. “Божественное Писание и святы боноснии отцы”⁷⁹³ – вот два начала богословия этого периода. Признавая Писание “божественным”⁷⁹⁴, отечественные богословы относились к нему с таким благоговением, что авторитетность мысли, высказанной в нем, ставили в зависимость вовсе не от объема ее раскрытия и степени повторяемости ее в оном, но исключительно от ее сверхестественного происхождения: “всяк глагол Божий, замечали они, истинен есть, – аще и в мале речен будет, много превелий есть”⁷⁹⁵, “аще и в мале речен будет” “глагол Божий”, “много трепетати его должно”⁷⁹⁶. Но, столь высоко почитая св. Писание, они не принижали перед ним св. предания. По их убеждению, св. Писание может быть правильно понимаемо не иначе, как только при руководстве отеческим толкованием⁷⁹⁷. Святых отцов они признавали просвещенными от Св. Духа⁷⁹⁸, а их творения иногда называли “священными книгами”⁷⁹⁹. Даже можно сказать, что в некотором отношении на предание они обращали больше внимания, чем на Писание. Это нужно сказать именно о научном изучении указанных источников православного богословия. Отечественные богословы данного периода изучали Писание научным образом менее, чем предание. Правда, мы видим, что некоторые из них при объяснении текстов Писания обращаются к еврейской Библии, например, Лаврентий Зизаний в своем великом катехизисе⁸⁰⁰ или Иоанникий Галятовский в своем сочинении “Мессиа правдивый”⁸⁰¹, но это суть лишь единичные явления, которые не могут служить основанием к обобщению; к тому же у этих богословов мы нередко встречаем довольно искусственные, натянутые, ненаучные объяснения священных текстов⁸⁰². не то мы видим в отношении к св. преданию: отеческие творения тщательно изучаются, и критическое отношение к тексту их, встречаемое в XVI веке, в XVII веке находит свое высшее развитие в “православно-богословских трактатах” Зерникава, где мы видим вполне научное отношение к упоминаемым творениям. Один из важных для нас результатов такого отношения к преданию в рассматриваемый период богословия есть тот, что догматы – о троичности Лиц в Боге, о божестве Сына и Духа Святого в данный период богословия гораздо

тщательнее и обстоятельнее обоснованы на учении святых отцов, чем позднее в обширной системе Феофана (в которой догмат о троичности Лиц в Боге даже вовсе не подтверждается свидетельствами св. предания). Теперь посмотрим, как относятся отечественные богословы данного периода к разуму. В основе отношения к разуму в данном периоде богословия лежал обыкновенный принцип православных богословов – подчинение разума вере. “Вера да предваряет, а не показание” (т. е. доказательство от разума)⁸⁰³, говорили отечественные богословы. Вот почему они так сильно порицали папистов за то, что они “последуют паче внешнему диалектическому ведению, неже внутренней церковной и благодарованной философии”, и пользуются “внешним диалектическим ведением” “во обретение божественных догмат”⁸⁰⁴. “Иди умом”, – говорит Максим грек, “к училищем италийским, и тамо узриши по подобию потоков текущих, наипаче потопляющих Аристотеля и Платона, и иже окрест их; и никакая в них догма крепка непщуется, ни человеческая, ни божественная, аще не аристотельския силлогизмы тем утвердят сию догму”⁸⁰⁵. Но, отрицая схоластико-папистическое отношение к разуму, отечественные богословы вполне признавали право разума в деле посильного освещения раскрываемых догматов через аналогии: аналогии они очень любили и очень часто употребляли их для пояснения непостижимой тайны святой Троицы, примеры чего можно видеть в “Просветителе”⁸⁰⁶, в “слове о исхождении Св. Духа” Максима грека⁸⁰⁷, в великом катехизисе Лаврентия Зизания⁸⁰⁸ и пр. Признание законных прав разума сказывалось еще в стремлении излагать догматический материал систематически: в данный период богословия мы находим опыты систематического изложения как учения о Боге в Себе Самом (главы 56–70 великого катехизиса Лаврентия Зизания⁸⁰⁹), так и всего богословия (“Зерцало богословии” Кирилла Транквиллиона⁸¹⁰), хотя обыкновенно употребляемым способом изложения в данный период богословия мы находим способ изложения по трактатам, не имеющим между собой внутренней связи (по такому способу изложены, например, все известные четыре книги о вере – острожская, киевская, Кириллова и

московская). Что же касается употребления частных логических приемов изложения, в которых также обнаруживается признание прав разума, то относительно этого нужно заметить, что в рассмотренных нами богословских произведениях чаще встречаются – форма вопросо-ответов на возражения (в “Послании многословном” Зиновия Отенского, великом катехизисе Лаврентия Зизания, «Nowa miara starey wiary» Лазаря Барановича, «Stary kosciol zachodni» etc. Иоанникия Галятовского и др.) и форма беседы (например, в сочинении Галятовского “Мессиа правдивый”), чем форма строго логического рассуждения (примером чего могут служить трактаты, составляющие “слово на латинов” Максима грека⁸¹¹).

Сравнивая (на основании сказанного) Феофана с предшествовавшими ему богословами с методологической стороны изложения догматического материала, мы находим, что по вопросу об отношении между верой и знанием он вполне согласен с ними. Главное различие Феофана от них, и вместе с тем заслуга его, состоит 1) в том, что он внес в отечественное богословие строго научное отношение к св. Писанию (но не к преданию, которое и раньше его было разрабатываемо научно) и 2) в том, что он дал отечественному богословию новую лучшую систему, выработанную в лучшем римско-католическом богословии (Беллярмина) и в богословии протестантской схоластики (тогда как до него в московской академии и киевской коллегии господствовала римско-католическая система). В этом смысле Феофан справедливо может быть назван отцом нового направления отечественного систематического богословия, хотя он отнюдь не может быть назван отцов систематического богословия вообще, так как и до него существовали у нас опыты систематического богословия.

В. Значение учения Феофана о Боге в Себе Самом для дальнейшего состояния отечественного богословия.

До сих пор мы определяли значение исследуемых трактатов на основании сравнения их с учением о Боге в Себе Самом в предшествовавшем им отечественном богословии. Но есть еще другой важный критерий для определения значения богословских произведений – это степень влияния их на

дальнейшее богословие, степень жизненности их в последнем. Жизнь, история богословской мысли есть самый строгий судья над богословскими произведениями, из которых по определению этого неумолимого судьи выдвигаются на первый план и долго живут в сознании отдельных членов церкви, а другие отодвигаются назад и скоро предаются забвению. Приложим этот критерий к исследуемым трактатам.

Рассматривая данные трактаты с указанной стороны, мы находим, что они всегда имели большое значение в отечественном богословии до настоящего времени включительно. Эпохой же самого большого влияния их был период господства школы Феофана в отечественном догматическом богословии, – период Феофанова направления последнего, простиравшийся с пятидесятих годов прошлого XVIII столетия до двадцатых годов настоящего XIX столетия. Обратимся к этому периоду.

Новое направление, данное отечественному богословию Феофаном, не сразу приобрело себе господствующее положение, – оно должно было еще бороться некоторое время со старой схоластической догматикой, должно было завоевать себе положение через борьбу с последней. Ближайшие преемники Феофана по кафедре богословия в киевской академии не последовали его примеру и продолжали идти прежним схоластическим путем. Сюда относятся следующие схоластические учебники, читанные в киевской академии: *Tractatus Theologici diversi* (учебник, читанный с 16 по 21 год), *Theologica Christiana orthodoxa pro diversitate materialium in varios tractatus, disputationes et quaestiones divisa* (читан. с 21 года по 25), *Theologia scholastica in Academia Kijowo-Mohilana dictate consuetisque disputationibus illustrate* (читан. с 25 по 29 г.), *Cursus quadriennis Theologiae Christianae orthodoxae pro varietate materialium in varios tractatus divius* (читан. с 29 по 33 г.), Сивестра Кулябки *Tractatus Theologici pro diversitate materialium varii, certo methodo ac ratione in disputationes atque questions distribute etc.* (читан. с 41 по 45 г.), *Tractatus theologicus de Deo uno et trino explicatus in Ac. K. M. Z-na ex anno 49 in 56*⁸¹² и др. Только с пятидесятих годов отечественные богословы начали

ясно сознавать непригодность старого схоластического направления богословия и начали следовать новому направлению оною. Учебник ректора киевской академии – Георгия Конисского – *Christiana orthodoxa theologia*, читанный с 51 по 55 год, представляет уже значительное подражание систем Феофана: все главы первой книги (*de Deo ad intra quantum ad essentiam, exist. et attributa*) и второй книги (*de Deo quantum ad personas et perceptions earum*) первой части этой системы суть те же самые, какие находятся в первых двух книгах системы Феофана, причем и порядок их совершенно одинаков с порядком глав последней⁸¹³. Система богословия 1762 года, читанная в московской академии также представляет в одних трактатах буквальное следование системе Феофана, а в других – легкие изменения и сокращение того, о чем подробно говорится в последней⁸¹⁴. Из дальнейшего богословия к Феофанову направлению принадлежат следующие системы: “Православное учение или сокращенная христианская богословия” митрополита Платона (читан. в 1763–1765 годах наследнику всероссийского престола Павлу Петровичу)⁸¹⁵, “Церкви восточныя православное учение” архимандрита Макария Петровича (читан. в тверской семинарии в 1764–1766 год.)⁸¹⁶, “*Orthodoxae Orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina Christiana de credentis*” ректора московской академии Феофилакta Горского (читан. с 1769 по 1774 год)⁸¹⁷, “*Compendium theologiae doctrinae*” архимандрита Иоакимфа Карпинского (читан. в коломенской семинарии в 1771–1772 гг.)⁸¹⁸, “*Compendium theologiae classicum didactico – polemicum*” ректора казанской академии Сивестра Лебединского (читан. в 1797–1799 гг.)⁸¹⁹, “Христианская богословия” иеромонаха Ювеналия Медведского (составленная в 1797 году для общего удовлетворения религиозной потребности христиан – “людей простых и младых юношей”⁸²⁰), “*Christianae, orthodoxae, dogmatic – polemicae, olim a classimo viro Theophane Prokopowicz ejusque continuatoribus adornatae, ac in tribus voluminibus primum MDCCLXXXII editae compendium*” преосвященного Ириней Фальковского (составл. в 1795–1800 годах по предписанию Св. Синода)⁸²¹, “*Theologia*” (система, читанная в александроневской

семинарии или академии в конце прошлого столетия)⁸²², “Summa theologiae” (система, читанная в с.-петербургской духовной академии в 1812 г.)⁸²³ и др. Из всех этих девяти систем наиболее важное значение в духовно-учебном деле имели две системы – одна Феофилакта Горского, другая Ириней Фальковского, которые еще предписанием комиссии духовных училищ от 1825 г. назначаемы были в руководство для преподавания в академиях догматического (система Феофилакта Горского) и полемического (система Ириней Фальковского) богословий⁸²⁴. По этим-то девяти системам мы и проследим влияние Феофана в учении о Боге в Себе Самом.

Во всех перечисленных девяти системах в отделе учения о Боге в Себе Самом находятся два главнейшие признака зависимости от системы Феофана. Первый из этих признаков касается материальной стороны данного догматического учения и состоит в том, что во всех этих системах выдвигается на вид идея бесконечного различия между Богом и тварью, которая так рельефно проводится в Феофановом учении о Боге в Себе. Эта идея в данных системах выражается различно, – главным образом 1) через то, что в них между свойствами, принадлежащими к самой сущности Божией, на первое место ставится единство, понимаемое в отрицательном смысле [в системах Сивестра Лебединского⁸²⁵, Ириней Фальковского⁸²⁶ и в системе “Theologia”, читанной в александроневской семинарии или академии⁸²⁷], или независимость – *ascitas, independentia* [в «Summa theologiae dogmaticae»⁸²⁸], 2) через то, что за главное свойство сущности Божией считается исключительно единство, также понимаемое в смысле отрицательном [в системе Феофилакта Горского⁸²⁹], независимость или самобытность (в “сокращенной христианской богословии” Платона⁸³⁰), 3) через то, что между свойствами Божиими вообще (без особенного отношения их к сущности) на первое место ставятся или единство, понимаемое в отрицательном смысле (в системе Ювеналия⁸³¹), или свойства – необходимоть бытия, самобытность и независимость (в системе Макария Петровича⁸³²), и 4) через деление свойств Божиих на свойства «*immanentia, quiescentia, ad intra*» и свойства «*ad extra*»

(каковому делению следует при изложении учения о свойствах Божиих Иоакимф Карпинский⁸³³. Вообще нужно сказать, что идея абсолютности, проводимая в данных системах, органически связывает Феофана с его подражателями в раскрытии учения о Боге в Себе. Другой главнейших признак зависимости данных систем от системы Феофана в раскрытии указанного догматического учения касается формальной стороны и состоит в том, что во всех этих системах данное догматическое учение раскрывается почти исключительно на основании св. Писания, причем св. предание большей частью игнорируется⁸³⁴; по учению этих систем, “начало”, “первейшее основание” богословия есть единственно св. Писание⁸³⁵; свидетельства же предания должны быть приводимы “не для доказательства”, но только для “объяснения” мест Писания, для показания того, то и древняя церковь понимала и толковала изречения Писания согласно с нами⁸³⁶ “*potius illustrationis gratia, quam ad confirmandum*”⁸³⁷. Такое именно отношение к св. Писанию и св. преданию мы и видели у Феофана.

Помимо этого общего влияния системы Феофана на раскрытие учения о Боге в Себе Самом, влияние его сказалось и в частных чертах раскрытия этого учения в выше перечисленных системах Иринея Фальковского, Сильвестра Лебединского и в системе «Theologia», читанной в александроневской семинарии или академии. В остальных системах (Феофилакта Горского, Ювеналия Медведского, Иоакимфа Карпинского, Макария Петровича и *Summa theologiae dogmaticae*) частнейшее влияние сказалось менее сильно. Проследим это влияние в каждой системе отдельно.

Система Иринея Фальковского. Эта система есть, так сказать, фотографический снимок с системы Феофана, дополненной преосвящ. Самуилом миславским, – точное и пропорциональное сокращение последней во всех частях. В относящихся к исследуемому догматическому учению первых трех книг количество, порядок и нумерация глав каждой книги те же, что у Феофана; каждый находящийся здесь параграф есть сокращение соответствующего параграфа Феофановой системы. Фальковский не прибавил здесь от себя ни одной

существенной мысли (если не считать того, что находящееся в lib. I на р. 65 возражение IV есть прибавка, не находящаяся у Феофана). Во 2-й и 3-й книгах не только количество, но даже нумерация положительных доказательств и опровергаемых возражений большей частью сохранены без всякой перемены. Фальковский сделал только некоторые пропуски и изменения. Так, он опустил особые оглавления каждой книги, находящиеся в системе Феофана (ограничившись одним общим оглавлением содержания всей системы), и заключительные славословя, находящиеся в конце второй и третьей книг последнего; следовательно, уничтожил внешние признаки бессвязно-трактационного способа изложения, оставшиеся у Феофана, – строже провел между его трактатами внешнюю систематизацию. Затем, Фальковский выпустил: в I книге §§ 1, 2, 26–28, 33, 37, 45–46, 61–62, 67, 77, 124, 127, 140 и 169, во II книге §§ 63, 94, 101, 110, 152, 155, 180, 228, 232, 236, 248, 273, 277 и 294, в III книге – историю спора об исхождении Св. Духа (из нее он делает только некоторые дополнения в своей системе – lib. III § 25 nn. XI и XII) и §§ 1, 20, 24–25, 33, 37, 75, 100, 105, 189–190, 192, 202, 277–278, 284–285, 292 и 318⁸³⁸; кроме этого, Фальковский в lib. III с. XIV из 43-х поврежденных мест, указанных Феофаном в творениях восточных отцов, выпустил 9 поврежденных мест (означенных у Феофана под nn. XIII–XXI), приведя только 34 повреждения. Изменения, сделанные Фальковским, относятся исключительно к формальной стороне – изложению и состоят а) в том, что автор иногда (впрочем, очень редко) изменяет порядок мыслей Феофана⁸³⁹, б) в том, что он дает особенную нумерацию доказательствам каждого из трех свойств Сына Божия – всемогущества, премудрости и неизмеримости (тогда как у Феофана нумерация всех этих трех видов доказательств есть продолжение нумерации вечности Сына)⁸⁴⁰, в) в том, что он обыкновенно точно указывает количество тех доказательств, свидетельств или положений, к изложению которых приступает (какового обыкновения у Феофана нет)⁸⁴¹, г) в том, что многие мысли Феофанова текста он вносит в своей системе в примечания⁸⁴². Таким образом, в системе Иринея Фальковского мы всецело находим богословие

Феофана, и потому то важное замечание, какое имела в духовно-учебном деле в текущем столетии система первого, в сущности должно быть усвояемо системе последнего.

Система Сильвестра Лебединского. Учение о единстве и троичности Лиц здесь занимает главы VIII-XXIII (16 глав). План учения о Боге quantum ad essentiam, existentiam et ettributa (гл. VIII-XX)⁸⁴³ вполне сходен с планом учения Феофана о том же; план же учения (гл. XXI-XXIII) о пресвятой Троице (состоящий в следующем: о реальном различии Лиц, троичном числе Лиц, божестве Отца, Сына и Св. Духа и об исхождении Св. Духа) есть сокращение плана учения Феофана о том же (у Сильвестра нет только двух первых рубрик Феофанова плана – о единстве Бога и множестве Лиц). В частности положительная часть главы VIII-й составлена по с. I lib. I Феофана⁸⁴⁴, полемическая часть главы VIII-й составлена по различным местам I книги Феофана⁸⁴⁵; глава IX (об именах Божиих) составлена по сар. II lib. I Феофана⁸⁴⁶, гл. XII (о простоте Божией) в своей положительной части составлена по сар. VI lib. I того же⁸⁴⁷; гл. XIII в §§ 1–3 (о свойствах Божиих вообще) составлена по главе VIII lib. I того же⁸⁴⁸; § 1 (гл. XIV о вечности Божией) составлен по § 122 (сар. X) lib. I⁸⁴⁹; гл. XV (о неизмеримости Божией) в положительной и полемической частях составлена по сар. XI lib. I⁸⁵⁰; гл. XVI (о неизменяемости Божией) в положительной и полемической частях составлена по сар. XII lib. I⁸⁵¹; num. IV § 2 гл. XVII (о премудрости Божией) составлен по § 141 сар. XIII lib. I⁸⁵²; в полемической части главы XVIII-й (о всемогуществе Божиим) заимствованы из Феофана все пункты § 150 главы XIV lib. I⁸⁵³; гл. XIX (о свободе и благодати Бога) в положительной части и отчасти в полемической составлена по сс. XV-XVI lib. I⁸⁵⁴; гл. XX (о жизни, бессмертии и блаженстве Бога) отчасти составлена по с. XVII lib. I⁸⁵⁵; гл. XXI в §§ 2–3 (о святой Троице) составлена под влиянием II-III отделов II-й главы II-й книги⁸⁵⁶; § 4 гл. XXII составлен под влиянием сс. VII-XIII lib. II⁸⁵⁷; § 5 гл. XXII составлен под влиянием с. XVII lib. II⁸⁵⁸; § 7 гл. XXII составлен под влиянием сар. XV liber. II⁸⁵⁹; § 8 гл. XXII составлен под влиянием с. XVIII lib. II⁸⁶⁰; §§ 1–7 главы XVIII (об исхождении Св. Духа) составлены по с. I lib. III Феофана⁸⁶¹; § 8 главы XXIII

составлен по §§ 26–28 с. II lib. III⁸⁶²; § 9 главы XXIII составлен по V-й главе lib. III⁸⁶³; § 10 главы XXIII составлен под влиянием гл. VI–XI lib. III⁸⁶⁴. Наконец, к чертам сходства Сильвестра с Феофаном по данному догматическому учению нужно отнести и то, что Сильвестр в X главе (“de existential Dei”) приводит все 8 Феофановых доказательств бытия Божия, исключая третьего (в котором истина бытия Божия выводится из всеобщей врожденности нравственного закона), хотя несколько в другом порядке, чем Феофан.

“Theologia” – система, читанная в александрионской семинарии или академии. В данной системе исследуемое догматическое учение излагается в двух книгах первой части, из которых в первой говорится о сущности, бытии и свойствах Божих безотносительно к Лицам, а во второй – о Божеских Лицах. План первой части (liber primus)⁸⁶⁵ весь взят из системы Феофана; план же второй книги (liber secundus)⁸⁶⁶ отличен от плана второй книги последнего. Вся первая книга данной системы есть компиляция из буквальных выписок, сделанных из системы Феофана. Эта книга не похожа на compendium Фальковского, в котором вс части Феофанова богословия пропорционально сокращены и изложены своим языком. Это есть собрание буквальных выдержек из некоторых частей Феофановой системы, извлеченных большей частью без всякой перемены в изложении. Автор сделал здесь только небольшие добавления⁸⁶⁷ и изменения⁸⁶⁸. Вторая книга составлена более независимо от Феофана. Зависимость от последнего здесь обнаруживается только в употреблении Феофановых рубрик – из имен, свойств, дел и почитания при изложении доказательств божества Сына и Духа Св.⁸⁶⁹ и еще в некоторых других местах⁸⁷⁰. Желаящему наиболее подробно ознакомиться с учением об исхождении Св. Духа, за трудностью иметь под руками сочинение Зерникава, автор рекомендует обратиться к богословию Феофана Прокоповича (“viri ad invidiam docti quondam archiepiscopi novgorodiensis Theophani Procopovicz”⁸⁷¹).

Система Феофилакта Горского. Так как эта система представляет собой compendium, а не подробное изложение богословского учения, то, естественно, план подробных

трактатов Феофана для нее не годился, и поэтому мы видим в ней свой план изложения догматического учения, отличный от Феофанова плана. Тем не менее и здесь мы находим значительные следы зависимости от Феофана, доходящей иногда до буквального заимствования из последнего. Это влияние знаменитого отечественного богослова сказалось в следующих местах: в учении о единстве Божиим (de credendis § 27)⁸⁷², в scholion I § 28-го⁸⁷³, в учении о некоторых свойствах Божиих – простоте (р. 79 nota I)⁸⁷⁴, неизменяемости (pp. 80–81 nota 2)⁸⁷⁵, всеведении (pp. 82–84 notae 2–4)⁸⁷⁶ и свободе (pp. 85–86 nota 2)⁸⁷⁷, в употреблении рубрик из имен, свойств, дел и почитания при изложении доказательств божества Сына (§ 32 scholion) и божества Св. Духа (§ 33) и в учении об исхождении Св. Духа – в объяснении текста Ин. 15:26 (pp. 103–104)⁸⁷⁸, изложении шести главных доказательств папистов, приводимых ими в пользу своего учения Filioque из св. Писания, и опровержении оных (pp. 105–107)⁸⁷⁹.

Система Ювеналия Медведского. Учение о Боге едином по существу и троичном в Лицах занимает в этой системе первые два “рассуждения” догматической части. Влияние Феофана обнаруживается здесь в следующих местах: в учении о единстве Божиим (рассуждение 1 § 12)⁸⁸⁰, в § 25 рассуждения I на стр. 126 и на первой половине стр. 127⁸⁸¹, в учении “о всеведении и премудрости Божией” (§§ 40 и 43 рассужд. I)⁸⁸², в § 58 (рассуждении I, в котором доказывалось, что благодать Божия состоит между прочим и в правосудии)⁸⁸³, в употреблении рубрик – из имен, свойств, дел и почитания при изложении доказательств божества Сына (§ 13) и божества Святого Духа (§ 21) и в опровержении папистических доказательств учения Filioque, заимствуемых из св. Писания и отцов церкви⁸⁸⁴. Кроме этого, некоторые места Ювеналий заимствовал не непосредственно из Феофана, но из системы Феофилакта Горского, который в свою очередь эти места заимствовал из Феофана: таковые места суть, например, объяснение текста Ин. 15:26 (§ 41, рассужд. II, стр. 194–197)⁸⁸⁵ и опровержение доказательства латинян из слов Христа “от Моего примет” (стр. 202)⁸⁸⁶.

«Summa theologiae dogmaticae» – система, читанная в с.-петербургской духовной академии в 1812 году. Учение «de Deo uno essential, personis trino» занимает в этой системе первый отдел (section) второй книги (в которой содержатся «theologiae dogmaticae institutiones»). Влияния Феофана на план и общий ход мыслей данного отдела не видно. Зависимость от Феофана сказалась здесь только в заимствовании из него некоторых частных 1) в §§ 241–242 (в которых доказывалось совершенство Божие)⁸⁸⁷, 2) в § 243 (в котором выясняется понятие вечности Божией)⁸⁸⁸, 3) в § 256 (где доказывалось свойство жизни Божией)⁸⁸⁹, 4) в § 258 (где говорится о всеведении Божиим)⁸⁹⁰. В заключение учения о троичности божеских Лиц автор рекомендует занимающимся богословием для восполнения слышанного обратиться ко второй книге системы “наилучшего нашего богослова” (optimum theologum nostrum) Феофана Прокоповича⁸⁹¹.

Системы Иоакима Карпинского и Макария Петровича. В первой системе учение о Боге в Себе Самом содержится во II главе, состоящей из двух отделов (sectiones), из которых в первом учение о Боге излагается «praecise», т. е. безотносительно к Лицам, а во втором – «comparate», т. е. со стороны троичности Лиц. Влияние Феофана здесь сказалось а) в перечислении еврейских наименований Бога (§ 63)⁸⁹², б) в приведении обоих Феофановых делений божеских свойств (§§ 69–70)⁸⁹³ и с) в употреблении Феофановых рубрик – из имен, свойств, дел и почитания при изложении доказательств божества Отца (§ 82), Сына (§ 83) и Св. Духа (§ 84). Рубрики последнего рода для той же цели употребляются и в системе Макария Петровича (§ 31). В последней приводятся также оба Феофановых деления божеских свойств: 1) на “самостоятельные” и “относительные” и 2) на “утвердительные” и “отрицательные” (§ 20 пп. 3 и 5)⁸⁹⁴.

В заключение речи о частнейшем влиянии учения Феофана о Боге едином по существу и троичном в Лицах на учение о том же систем богословов, относящихся к его школе, мы укажем на следующие частные черты зависимости от Феофана, которые наиболее часто встречаются в рассмотренных, в отношении

данного учения, системах его направления: 1) в приведении Феофановых делений свойств Божиих на самостоятельные и относительные и на утвердительные и отрицательные (в системах Иринея Фальковского, Сильвестра Лебединского, Ювеналия Медведского, Иоакима Карпинского, Макария Петровича и в «Theologia»), 2) в употреблении рубрик – из имен, свойств, дел и почитания при изложении доказательств божества Лиц св. Троицы (в системах Иринея Фальковского, Сильвестра Лебединского, Феофилакта Горского, Ювеналия Медведского и в «Theologia»), 3) в объяснении спорного отеческого выражения “чрез Сына” в смысле “после Сына” (в системах Иринея Фальковского, Ювеналия Медведского и в «Theologia») с допущением порядка естественного происхождения божеских Лиц⁸⁹⁵ и 4) в употреблении нравственных приложений (usus) догматического учения (в системах Иринея Фальковского, Сильвестра Лебединского, Феофилакта Горского и в «Theologia»).

Вот – наиболее общие черты влияния Феофанова учения о Боге в Себе Самом в период богословия его школы – во второй половине прошлого и в начале текущего столетий. Конечно, в этот период данное догматическое учение не стояло неподвижно на той ступени развития, какой оно достигло в богословии Феофана, – оно продолжало развиваться как с внутренней, так и внешней сторон⁸⁹⁶, но основой и источником этого дальнейшего развития было учение Феофана, главной нормой этого раскрытия было тоже учение Прокоповича, налагавшее на это развитие неизгладимую своеобразную печать так называемого направления Феофана Прокоповича.

С двадцатых годов текущего столетия начинается новый период раскрытия учения о Боге в Себе Самом в отечественном богословии. Теперь мы уже не находим тех двух главных признаков Феофанова учения о Боге в Себе Самом, которыми запечатлено учение об этом догмате отечественных богословов второй половины прошлого и начала текущего столетий. Вместо идеи абсолютности Божией теперь выдвигается на первый план идея духовности Бога, идея Бога личного, с мыслью, самосознанием и волей в Себе; Бог теперь по преимуществу

представляется близким и родственным человеческому духу на основании известных изречений св. Писания: “Дух есть Бог” (Ин. 4:24) и “Господь Дух есть” (2Кор. 3:17). Такая идея проводится через определение сущности Божией, как Духа⁸⁹⁷, и через деление свойств Божиих на основании того же понятия Духа⁸⁹⁸. Вместо прежнего учения о св. Писании, как единственном начале богословия, теперь и на св. предание смотрят как на “источник” для богословия, свидетельствами которого должно не только объясняет Писание, но и “доказывать” догматическую истину, хотя и теперь Писание считается главным, а предание – второстепенным источником для руководства в познании святых истин⁸⁹⁹. Несмотря на это отсутствие в новейшем отечественном богословии двух главных черт учения Феофана о Боге в Себе Самом, влияние последнего в данном периоде выражается довольно значительно. Так Феофанова идея о Боге ad intra и ad extra теперь сказывается в делении догматических систем на две части – на учение о Боге в Себе Самом и учение о Боге в отношении к тварям (в догматических системах Терновского, Антония, Филарета, архимандрита Сильвестра)⁹⁰⁰; Феофановы рубрики – из имен, свойств, дел и почитания и теперь употребляются при изложении доказательств божества Лиц св. Троицы (в системах Терновского, Антония, Макария, в трактате “о Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа” ректора московской духовной академии архимандрита Алексия⁹⁰¹, в трактате “о Боге троичном в Лицах” преосв. Иннокентия⁹⁰²). Наиболее рельефно сказывается значение исследуемых трактатов Феофана в часто встречающихся прямых ссылках на них. Так, преосвящ. Макарий ссылается на lib. I Феофана в I т. своей системы на стр. 68 в примеч. 220, отсылая здесь читателя к “очень подробному и основательному опровержению Феофаном мнения о том, что сущность Божия состоит в самобытности, in esse a se, – ссылается на lib. II Феофана в I томе на стр. 134, в присеч. 459, указывая на Феофанову защиту подлинности места Писания 1Ин. 5:7. Особенно же часто делаются на эту книгу в первой части своей системы на стр. 173 и 175 в примечании 82 и на стр. 179 в примеч. 96; преосв. Макарий в своем трактате об исхождении

Св. Духа заимствует из данной книги Феофана некоторые сведения, относящиеся к истории догмата об исхождении Св. Духа, объяснению некоторых отеческих свидетельств и доказательству подлинности и неподлинности последних (делая ссылки на эту книгу на стр. 195 примеч. 705, стр. 197 примеч. 713–714 и 717, стр. 226 примеч. 811, стр. 234 примеч. 855, стр. 246 примеч. 915, стр. 247 примеч. 918 и стр. 249 примеч. 233, в первом томе своей системы). Таким образом знаменитый автор исследуемых трактатов о Бое едином по существу и троичном в Лицах доселе служит авторитетом и руководством для нынешних наших богословов. И если первый трактат Феофана не имеет теперь особенно важного значения, потому что содержащееся в нем учение в новейшем отечественном богословии получило новую постановку, если с вторым трактатом Феофана (*de Deo trino*), с его положительно-догматической стороны, вполне справедливо можно сравнить трактаты архимандрита Алексия “о таинстве пресвятыя Троицы”⁹⁰³ и “о Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа”⁹⁰⁴, то его третий трактат – *de processione Spiritus Sancti* (хотя и несамостоятельный, но отличающийся полнотою, научною обстоятельностью и сжатостью исследования) до сих пор не имеет равного себе труда в отечественной богословской литературе по исследованию данного догматического учения.

В заключение всего нашего исследования предлагаем следующие пятнадцать положений, выражающих сущность главных результатов нашего труда.

I. Можно признать на вероятное, что трактаты – *de Deo uno* и *de Deo trino* в том виде, в каком они существуют ныне, принадлежат самому Феофану как с внутренней стороны, так и с внешней.

II. Относительно трактата *de processione Spiritus Sancti* с несомненною и довольно точно может быть указано, что в нем принадлежит самому Феофану и что в нем есть результат позднейшего исправления и дополнения.

III. Главнейшие общие мысли содержания всех трех трактатов суть мысль о бесконечном различии между Богом и

тварью (идея абсолютности Божией) и мысль о неадекватности человеческого мышления с божественным бытием.

IV. Трактат *de Deo trino* направлен главным образом против социниан, а трактат *de processione Spiritus Sancti* – главным образом против папистов (в последнем трактате автор полемизирует по преимуществу с иезуитами Николаем Циховским и Беллярмином).

V. Предположительно можно сказать, что влияние на Феофана новой философии (отчасти непосредственное, отчасти посредственное) сказалось – с отрицательной стороны в теологическом доказательстве бытия Божия, – и с положительной – в раскрытии метафизического понятия о Боге и в вопросе о познании, – с той и другой стороны в космологическом доказательстве бытия Божия.

VI. Главная черта полемики Феофана с антитринитарным учением социниан состоит в опровержении частной аргументации последних. Такой полемический прием, с одной стороны, вполне рационален, поскольку он предполагает наибольшее внимание к сильнейшей стороне социнианской аргументации – отдельным доказательствам, и, с другой стороны, недостаточен, поскольку он является исключительно – частичным опровержением учения противников.

VII. В отношении к общей постановке умозрительной стороны учения о св. Троице Феофан примыкает наиболее к протестантским богословам направления лютеранской схоластики, слоняясь (впрочем не без колебания) в сторону усиленного проведения идеи единства, замечаемого в учении этих богословов о данном догмате.

VIII. Главными источниками и образцами при изложении первых двух трактатов служили – для первого трактата система реформатского богослова Аманда Полянского, для второго трактата «*Disputationes*» римско-католического богослова Беллярмина: заимствованный элемент этих трактатов по своему объему почти равен элементу самостоятельному.

IX. Системы лютеранских богословов Герарда, Квенштедта и Голлазия служили лишь второстепенными источниками для первых двух трактатов.

X. Главным источником и образцом при изложении третьего трактата служило сочинение православного богослова Адама Зерникава «Tractatus theologicī orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre»: заимствованный элемент этого трактата по своему объему гораздо больше элемента самостоятельного.

XI. Отношение Феофана к началам православного богословия – св. Писанию и священному преданию носит на себе печать влияния протестантского схоластицизма (но не вероучения).

XII. В отношении логических приемов изложения (в исследуемых трактатах) Феофан стоит выше протестантских схоластических богословов.

XIII. Трактат Феофана de Deo trino, как наиболее полная защита учения о троичности Лиц в Боге против социниан, не имеет другого равного себе труда в предшествовавшем ему отечественном богословии, хотя имеет для себя значительные прецеденты между отечественными богословскими произведениями как XVI так и XVII веков.

XIV. Трактат Феофана de processione Spiritus Sancti есть лишь удачное сокращение всего выработанного по раскрытию данного догмата предшествовавшими ему отечественными богословами.

XV. Исследуемое учение Феофана (о Боге в Себе Самом) не только в своих главных характерных чертах, но и в своих частностях исключительно господствовало в отечественном богословии с пятидесятих годов прошлого столетия до двадцатых годов текущего столетия. Оно не утратило своего важного значения до настоящего времени.

Примечания

¹ - «Ab anno 1712 ad annum 1716». Биография Феофана, приложенная к изданию его трактата de processione Spiritus Sancti. Götiae. 1772.

² - По мнению издателя трактата «об исхождении Св. Духа», последний написан около 14-го года (прошлого столетия) «anno circiter XIV» (lib. III, §11, not. f). В хронологическом указателе писателей об исхождении Св. Духа, находящемся в готском издании данного трактата 1772 года, последний отмечен под 1715 г.

³ - «История московской славяно-греко-латинской академии», С. Смирнова (М. 1855 г. стр. 354). «Обзор русск. дух. литер.» 1720 – 1858 гг., Филарета архиеп. Чернигов. (СПб. 1861 г., стр. 74). «Словарь историч. о бывших в России писателях духовногочина» (СПб. 1818 г., стр. 692, на слова: «Феофан Прокопович»). Принадлежность упоминаемого готского издания третьего трактата Дамаскину Семенову-Рудневу подтверждается самым содержанием примечаний, которыми снабжено это издание. Так, комментаторе в примеч. 1, сделанном к § 234, на стр. 1098, говорит себе, что он пользовался книгами богатейшей геттингенской библиотеки; а это вполне приложимо к Семенову-Рудневу, о котором известно, что он в 1766 г. послан был в Германию с тремя студентами московской академии в качестве инспектора и в геттингенском университете слушал лекции по разным наукам и языкам до 1772 года (Ист. моск. славяно-греко-латин. акад. С. Смирнова, М 1855 г., стр. 353). Комментатор говорит о себе! в примечании h, сделанном к § 26, что он слушал лекции знаменитого филолога Давида Михаелиса; это также вполне приложимо к Семенову-Рудневу, так как Михаелис (умерший в 1791 г.) во время пребывания Руднева в Геттингене процветал здесь, состоя, профессором в Геттингене еще с 1745 г. (Kirchen-Lexicon, von Wetzer, 1851. В. VIII, на слово «Michaelis»).

⁴ - Об этом издании истории спора есть упоминание в предисловии («lectorі beneuolō») к готскому изданию трактата de

processione Spiritus Sancti 1772 года.

⁵ - «Словарь истор. о бывших в России писателях духовного чина», Спб. 1818 г, стр. 892, на слова: «Феофан Прокопович».

⁶ - По этому изданию мы и будем цитовать все три исследуемые трактата. Заглавие этого издания следующее: «*Christianae orthodoxae Theologiae in academia kiowiensis a Thephane Procopovicz ejusdem academiae rectore, post ea Archiepiscopo Novogrodensi, odornatae et propositae vol.*».

⁷ - Что Феофан вообще выдавал своим слушателям собственноручные записи своих лекций, это видно из следующих данных. Маркелл Родышевский, архимандрит новгородского Юрьева монастыря, показал на суде, что у Гедеона Вишневого (епископа смоленского) находились «писанные им (т. е. Гедеоном Вишняевским) своеручно пункты, которые он выписал из богословского учения, которое учение издавал в Киеве бывший ректор, а ныне новгородский архиерей Феофан («Феоф. Прок. и его время» – Чистовича, стр. 203). Затем в «житии еретика Феофана Прокоповича, архиепископа новгородского», составленном Ионою, иеродиаконом Троицкого московского подворья, читаем: «И не словесным токмо учением, но и писаньми начал в Киеве учить еретичеству (т. е. Феоф. Прок.) и того его еретического учения книги и ныне у учеников его и у прочих на латинском «зыке в Киеве» (Чт. в имп. общ. истор. и древ росс., 1862 . кн., стр. 2).

⁸ - Об этом делается замечание в том же упомянутом предисловии к готскому изданию трактата об исхождении Св. Духа.

⁹ - *In locis veterum ad castigatiores editiones et magis fidas... emendandis et per-censendis non nihil libertatis mihi concesserim.*

¹⁰ - Об этом же самом издатель замечает в § 285 на стр. 1136 и в конце § 290 на стр. 1147. Что одна из глав 14–15 позднейшего происхождения, об этом можно заключать также из слов самого Феофана. В § 190 (гл. XIII) мы читаем: «*Pernegamus tamen, Patres pro ipsis (т. е. latims) stare, quum alii, quos ipsi citant, corrupti, alii non intellecti in testimonium protrahuntur; de utrisque agemus per tria sequentia capita*».

«Следующие три главы», по изданию Семенова-Руднева, суть главы: 14, 15 и 16; между тем в этих главах говорится только о поврежденных (*corrupti*) местах отцов – о непонятых же (*non intellecti*) местах отцов говорится лишь в 17 гл. Ясно отсюда, что одной из этих четырех глав (14–17) прежде не существовало. Содержание 16 главы следующее. Сначала автор здесь говорит об обвинении латинянами греков в искажении памятников отеческой письменности (§ 286) и опровергает это обвинение (§§ 287–288); затем он доказывает факт повреждения отеческих писаний латинянами чрез указание на существовавшее в латинской церкви особое учреждение, специально занимавшееся исправлением (*correctio*) и очищением (*expurgatio*) всех отеческих творений (§§ 289–290).

¹¹ - История спора доведена Феофаном только до ферраро-флорентийского собора. После рассказа о различных моментах данного спора, он приступает, к речи о Ферраро-Флорентийском соборе и отмечает три стороны, с которых хочет раскрыть историю флорентийского собора, а именно: 1) кто и по каким причинам созвал этот собор, 2) каким образом велся там спор и каков был конец его и 3) каковы были последствия одного собора. Для ответа на первый вопрос Феофан описывает стеснительное политическое положение византийской империи при императорах: Андронике II, Андронике III, Иоанне Контарузе, Калойяме, Еммануиле и Иоанне Палеологе. Здесь его рассказ прерывается. Издатель в примечании (на стр. 882) говорит: «Hactenus Theophanes Procopowicz. Sequentia usque ad fines ex Sguropuli historia concilii Florentini et actis ejusdem concilii ab alio suppleta sunt». Таким образом дополнение делается на основании истории флорентийского собора Сгуропула и актов этого собора. Но продолжатель, кажется, не выполнил всего того, что намерен был сделать Феофан. Последний намерен был изложить историю спора до своего времени (*usque ad aetatem nostram* – см. р. 886); между тем продолжатель о состоянии спора после ферраро-флорентийского собора делает лишь несколько кратких замечаний, каковыми и оканчивается его дополнение.

¹² - В этих примечаниях комментатор дополняет приводимые Феофаном свидетельства отцов новыми свидетельствами, по находящимся у него, объясняет подробные свидетельства приводимые им, указывает места изданий, из которых последние заимствованы, замечает относительно уместности или неуместности приводимых им свидетельств, сообщает сведения относительно подлинности отеческих творений и отдельных мест, заимствуемых из них, сообщает биографические и библиографические сведения о цитируемых Феофаном писателях, цитует источники, в которых находятся сообщаемые им сведения, дополняет их указанием новых источников для желающих ближе ознакомиться с предметом речи и иногда сообщает результаты собственного исследования по обсуждаемому предмету. Здесь же комментатор иногда исправляет ошибки, допущенные Феофаном: так, в примечании 1 к § 28 он опровергает высказанную Феофаном в том же параграфе мысль о том, что будто бы Лукиан самосатский был учеником св. ап. Павла (pp. 934 – 935), в примечании z на стр. 872 (в hist. controv.) цитату Феофана: «apud Severinum Binium in vita Gregorii X» он исправляет таким образом «Non in vita, sed in notis in hoc Concilium» (т. е. concilium Lugdunense 1274 г). Вообще критический взгляд комментатора, как жившего в более позднее время и поэтому располагавшего более богатыми научными данными, шире критического взгляда Феофана: он признает подложными такие отеческие творения, в подлинности которых Феофан, по-видимому, не сомневается. К таким творениям относятся: «символ quicumque», приписываемый св. Афанасию великому (§ 40, p. 944 – 945), литургия евангелиста Марка (§ 204, not. 1.), диалог Геннадия патриарха константинопольского (§ 234, not. 1.), книга о Св. Духе, приписываемая св. Киприану карфагенскому (§ 236, not. m.), Диалог из 65 вопросов, приписываемый благ. Августину (§ 253, not. q.), беседы, приписываемые Евсевию епископу ефескому (§ 260, not. t.), послание ad Clandium ducem, приписываемое Исидору испанскому (§ 269, not. b.) и творение: disputatio habita in concilio Nicaena contra Arium, приписываемое св. Афанасию великому (§ 301 num. 4. not n.). Кроме того

большой эрудиции, обнаруживающейся в критическом отношении к отеческим творениям, комментатор обладает еще хорошим знанием западной литературы; он цитует сочинения, написанные на немецком (p 843 not. m., p. 854 not. o. p. 874 not. b), французском (§ 218 not. f, § 257 not. k и § 288 not. m) и английском (§ 209 not. r) языках.

¹³ - В этом указателе счет православных писателей начинается с V века (с Феодора мопсуетского), а римско-католических с VI в (с толетского собора 589 г.), и всего насчитывается до половины XVIII в. православных писателей – 79 (последним из православных писателей отмечен Евгений болгарский диакон), а римско-католических – 103 (как на последнего из римско-католических писателей указывается на Бернарда Maria de Rubels).

¹⁴ - Автор готской биографии Феофан так говорит о происхождении изданных Феофановых трактатов: «*quae inter explicandum tradiderat* (т. е. Theoph. Procop.), *ea auditores sui audissime calamo exceperunt; atque inde exstiterunt bi tractatus*».

¹⁵ - Подлинный текст тех в других напечатан в «Чтениях в импер. общ. истор и древ. росс. при москов. универ., 1862 г., кн. I, в «Деле о Феофане Прокоповиче, откуда мы и берем нижеприведенные места.

¹⁶ - Более подробное решение вопроса о подлинности сочинения «о небесной иерархии находится в hb. IV, § 70

¹⁷ - Т. е. Варлаама.

¹⁸ - Theol. Procop., p. 412.

¹⁹ - Слова и речи Феофана, ч. 2, стр. 87 – 88. Здесь проповедник понимает дело царевича Алексея Петровича.

²⁰ - Theol. Procop. p. 820.

²¹ - *ibid.* p. 371.

²² - «Феофан Прокопович и его время», Чистов. стр. 15.

²³ - Тем, по мнению некоторых, назвал Петр это поражение в одном из своих писем в Москву. См. напр. Отеч. истор. Рождеств. 1873 г. стр. 304 (Подлинность этого письма некоторыми исследователями отрицается).

²⁴ - Феоф. Прок и его время. Чистов., стр. 16.

²⁵ - Истор. киевск. академии Булгакова, Спб. 1843, стр. 161 – 162.

²⁶ - Theol. Procop., pp. 574 – 575

²⁷ - Theol. Procop., p. 505.

²⁸ - Ibid. p. 678.

²⁹ - Ibid. p. 708.

³⁰ - ibid. p. 483.

³¹ - ibid. p. 607.

³² - ibid. pp., 403 et 789.

³³ - ibid. pp. 607, 682, 689.

³⁴ - ibid. pp. 488, 490, 599.

³⁵ - Иронические места часто встречаются и в трактате de processione Spiritus Sancti. Так, Феофан в §280 (на стр. 1132), приведя два наиболее вычурных выражения из речи послов архенского собора к папе Льву III, делает такое насмешливое замечание об этих ораторах: «Quis haec blatterare non videt barbatus pueros et surculo ctiam agros arail opinati sunt; scilicet, quid sit surculusignorabant». В § 241 (на стр. 1106) Феофан делает следующее ироническое замечание на счет Петавия: «Habebat vero nasum Petavius, sed non habebat frontem». Ко второму следует присоединить, что между ироническими выражениями третьего трактата весьма часто встречаются такие, которые, с точки зрения нашего более утонченного века, выходят за пределы приличия. Так в § 191 (на стр. 1066) ферарро-флорентийскому собору дается прозвище: «synodus asinorum», в § 188 (на стр. 1063) прилагаются к Иоанну Провинциалу эпитеты: «animal, quod balat», «stupidus», «asinus spurcissimus», «statua stupidior»; встречаются такого рода едкие выражения: «stupid Baronio stupidior fuit Binius» (§ 270, стр. 1122), «o stolidas pecudes» (§ 269, стр. 1120), «pecudes scilicet pecudibus credunt (ibid.)», «improbi palpones» (hist. contraversiae, p. 846), «auctores obscurissimi, semibarbari, semiverbii, vel angulares hominess obsolete paedagogi, male feriatii triviales» (hist. contraversiae, p. 857 и др.). Конечно, в этой резкости выражений следует винить не автора, но то суровое время, в которое он жил.

³⁶ - Bene commendandus memoriae ille locus est», Theol. Procop., p. 509.

³⁷ - Theol. Procop, p. 351.

³⁸ - Напр. Theol. Procop., p. 589.

³⁹ - Напр. ibid., p. 608.

⁴⁰ - ibid., p. 809.

⁴¹ - ibid, p 605.

⁴² - At vero affectus, qui in affecto aliquam omnino imperfetionem... ponunt.. et tales duo sunt: audacia et timor... tamen quia isti affectus arguunt quandam infirmitatem in affecto, non debent tribui (§ 163). Talis est timor et audacia: audere enim et umere ostendit in ipso audente et timente infirmitatem (§ 162).

⁴³ - Такие места встречаются и в трактате de processione Spiritus Sancti. Так, в § 165 Феофан, указав на то, что о посланничестве Св. Духа было рассуждение в главе VI «cap. VI» (что вполне верно), говорит: «Dicitur autem misio illa affatio: sicuti et ipse Christas per corpoream flaturm eam adumbrait, propter rationes illo eodem capite expositas; ridelicet, non ideo Spiritus dicitur Spiritus, quia per afflationem ejus missio adumbrata est, sed potius ideo adumbrata est (т. е. mission per afflationem), quia dicitur Spiritus inditum a Deo est propter naturam materiae expertem, quails nobis videtur aer esse, omnium corpotum subtilissimus, sensus subterfugiens, et quanti non corpus» (pp. 1048–1049). Между тем указанное здесь основание наименования посланничества (Святого Духа Сыном) «дыханием» (название третьего лица «Духом») находится вовсе не в «той же» главе, т. е. VI, а в VII-й, где идет речь о дуновении Христа на апостолов, и именно в § 139. Сюда же относятся поспешные и потому слишком краткие цитации сочинений, в роде следующей «in libro post captam urbem» вместо «in libro de rebus post expugnatam urbem gestis» (сочинение находящееся в Corpus Bysantinae historiae. Hist. con. trov., p. 860).

⁴⁴ - Места Писания, стиховое обозначение которых в еврейской Библии отличается по переводу LXX. Только некоторые из них цитируются вместе и по еврейской Библии. Таковы цитаты напр. следующие: p. 425 Пс. 92:8,9 и 10 (по LXX

Пс. 91:8,9 и 10), р. 521: 2Сам. 23:2 (по LXX 2Цар. 23:2), р. 639 § 107: Зах. 2:14 и 15 (по LXX Зах. 2:10 и 11), р. 784 п. 24 Пс. 110:4 (по LXX Пс. 109:4), р. 813 § 300: Пс. 10:1 (по LXX – 10:22).

⁴⁵ - Synt. theol., р. 140a.

⁴⁶ - ibid. р. 154h.

⁴⁷ - Нужно заметить, что тексты, приведенные Феофаном под этими двумя цитатами, буквально тождественны с текстами Амаида, и даже объем их одинаков с объемом последних – это ясный признак того, что Феофан заимствовал их непосредственно из Амаида.

⁴⁸ - Theol. Procop.,. 326.

⁴⁹ - Автор иронически называет попытку стремлением «заключать божественную природу в три слога. (§ 7, num. 9). Конечно, самого понятия «ens a se» безотносительно к мысли о приписываемом ему полном и точном обозначении божественной природы, он не критикует. Только новейшая философия, особенно в лице Шопенгауэра, доказывает, что это схоластическое понятие – *causa sui*, или *ens a se*, само в себе есть *contradictio in adjecto*.

⁵⁰ - Учение об именах Божиих, заключающееся во 2 главе, имеет целью до-казать, что «описание» Бога, данное в § 14 (в гл. I), взято из св. Писания. Автор насчитывает 9 имен: ,לח לעי קידו, כי אדו, שדי, אהיה, יה, יהיה, אלהים, וצאח. Объяснение этих имен отличается большой научностью.

⁵¹ - Theol. Procop., р. 350.

⁵² - ibid. 322

⁵³ - Под строго-логическим определением Феофан понимает «объяснение» самой природы вещи (§ 2), – такое определение, в котором все предикаты вещи выводятся из определяющего предиката, как из своей причины (§§ 7 и 11). Такое понятие о строго-логическом определении существовало у Аристотеля (лог. Владислава, прим. стр. 28), Боэция (ibid. стр. 73) затем во все средние века.

⁵⁴ - Prout de alus rebus, ita et Deo prius definitionem vel saltem descriptionem quaerimus, quid sit, tum quaerimus, an sit (р. 326).

⁵⁵ - In dies ingravescit malum (§ 46).

⁵⁶ - Третья глава, заключающая в себе рассуждение о «бытии Божиим против атеистов», и по объему своему есть самая большая из всех глав трактата.

⁵⁷ - Здесь живописно изображаются устройство человеческого тела и жизнь человеческой души. Для ознакомления с телеологической стороной структуры человеческого тела автор рекомендует прочитать сочинение Галена (знаменитого анатома 2-го христианского века): *de usu partium humanarum*.

⁵⁸ - Главные «акты, которыми автор подтверждает всеобщую врожденность нравственного закона, – следующие: 1) Маленькие дети, только лишь начавшие пользоваться своим умом, уже обнаруживают сознание нравственных требований, напр. стыдятся хвалить себя. 2) Самые грубые люди стараются скрывать свои бесчестные поступки и сердятся, когда их упрекают в последних. 3) Добрые обычаи варварских народов.

⁵⁹ -) Здесь берется то же самое нравственное сознание, о котором говорится в предыдущем доказательстве только с другой стороны: там оно мыслится со стороны интеллектуальной, как познание (*notitia*), а здесь со стороны чувства, как «строжайший судья поступков». Как на самое обычное обнаружение мучений совести, автор указывает на боязнь грома и других грозных явлений природы. Из непереносимого мучения совести объясняется происхождение и самого атеизма нечестивых людей. Чтобы успокоить какнибудь свою совесть, эту лающую собаку (*canem latrantem*), нечестивый человек старается изгнать из своего сознания нарочно идею Бога, – уверить себя в том, что Бога нет. Совесть здесь является таким образом «таинственным ощущением Божества» (*arcanus de sublimi natura sensus, sensus divinitatis*, § 77, *tactus divinitatis*, §§ 51 в 52).

⁶⁰ - Всеобщность веры в Бога автор объясняет из двух причин : а) из природной врожденности людям идеи Бога и б) из предания (*traditio*) само откровения Божия, полученного первыми людьми.

⁶¹ - Пятое доказательство – из общего согласия народов также относится к опытным доказательствам. Оно более приближается к космологическому доказательству, чем к онтологическому, потому что сущность его состоит в причинном объяснении опытного явления – всеобщности идеи Бога в роде человеческом.

⁶² - В основе излагаемого здесь доказательства полагается понятие: *ens summa bonum et sine ullo defectu, sine ulla imperfectone*. Бытие, которое есть высочайшее благо и которое всесовершенно, необходимо существует, ибо, если оно не существует необходимо, но может быть и не быть, то оно не есть всесовершенное бытие (*si enim necessario non existeret, sed et esse et non esse posset hoc ipso non careret defectu*). Кроме этого доказательства, на этой же странице под *num. 1* и *2* приводятся доказательства бытия Божия из понятия: «*ens a se*»ю

⁶³ - *Quia ad hanc unam perfectionem, hoc est existentiam... mentem non advertimus et cet (p. 379).*

⁶⁴ - Нужно заметить, что это деление заключается в Феофановой системе только *implicite*, – оно нигде не высказывается в качестве отдельного положения соответственно требованиям строго-логического деления. Только в начале VIII гл. автор, – после того, как уже изложил учение о сущности Божией, – между прочим замечает: «Что сказано до сих пор, тем объясняется сущность Божия, насколько она мысленно может быть отделяема от своих свойств» (*Quae dicta sunt hactenus explicabant Dei essentiam, u test distinct per rationem a suis prioprietatibus*). Таким образом, деление это носит скрытый характер. Автор это сделал, может быть, потому, что не хотел казаться занимающимся схоластическими тонкостями.

⁶⁵ - Мысль о том, что единство и простота даже мысленно не отделимы от божественной сущности, содержится в § 107.

⁶⁶ - При этом Феофан приводит текст Втор. 6:4: «слушай, Израиль, Господь (*Iehova*) Бог ваш Господь (*Iehova*) един есть».

⁶⁷ - Слово «*unus*» не выражает понятия, исключающего единство или единственности, единичности.

⁶⁸ - В опровержение язычества, которому специально посвящена 5-я глава, Феофан раскрывает следующие главные мысли. 1) Самая многочисленность богов обнаруживает вымысел. 2) Имена богов суть признаки лжи. 3) Языческие боги, по признанию самих язычников, имеют начало бытия. 4) Дела богов постыдны. 5) Языческие боги страдают слабостью и страхом смерти. 6) Знание богов чрезвычайно невелико. 7) Боги враждебны между собою. 8) Непомерная жестокость языческой религии. 9) Крайнее безумие языческого культа. 10) Смешная специализация патронатства языческих богов.

⁶⁹ - Theol. Procop., p. 405, num. 2. Эта мысль подробно не раскрывается.

⁷⁰ - Феофан разделяет антропоморфитов на грубых, учивших, что Бог, подобно человеку, имеет физические члены, и утончённых, утверждавших, что в Боге есть вечные, не созданные качества, реально отдельные от божественной сущности. К первым он относит: авдиан и последователей Елксы, к последним известных паламитов (XIV в.), признававших фаворский свет за несозданную качественность Божества, отдельную от Его сущности. Вопреки паламитам, Феофан утверждает, что Фаворский свет был обыкновенным телесным веществом (*res corporea*), подлежащим чувственным глазам апостолов, хотя и выражавшим величие Божества (p. 412). Повествование евангельское, говорит Феофан, в данном случае нужно понимать буквально, а не аллегорически (p. 411 – 412).

⁷¹ - Точное определение этого свойства находится в Theol. Procop. lib. sept. c. I, § 4 (volum. III).

⁷² - Theol. Procop., p. 310.

⁷³ - *Aeternitas Dei est essentialis divinae naturae duratio, initio temporis et fine carens, non ab alio derivata, set ipsi naturae necessario insistent non successiva sed permanens, et continua* (p. 424).

⁷⁴ - Это пространство иначе называлось «*locus dimensivus*», или «*commensurativus*», потому что оно подлежит измерению (*mensio. Corp. reformatorum, v. XIII, 1846. p. 366*) По

определению Феофана, «описательное место» есть «тело (corpus), которым объемлется (circumambitur) и как бы описывается (circumscribitur) другоетело» (р 426). Так, описательное место скалы, находящейся в воде, есть поверхность (superficies) воды, окружающей скалу (ibid).

⁷⁵ - «Ограничительное место есть пространство (spatium), в котором что-либо пребывает и вне которого не простирается, будет ли это пространство телесное, или воображаемое» (р. 426).

⁷⁶ - Immensitas Dei est essentialis Dei proprietas, vi cuius ubique Deus est totus non extensive nec in rebus tanquam conditis, sed in spatiis etiam imaginaries excludendo terminum loci tam descriptivum quam definitivum (р.428).

⁷⁷ - Феофан одобряет различие, которое делали схоластики между формальным вездеприсутствием, или присутствием по существу (per essentiam), присутствием чрез видение (per potentiam. § 428). Различие это, по его мнению, необходимо иметь в виду при решении возражений в роде следующих: почему говорится, что Бог обитает на небе? почему говорится, что Бог приходит к кому-либо и обитает в нем и проч.?

⁷⁸ - Theol. Procop. 439 стр.

⁷⁹ - Theol. Procop. р. 442.

⁸⁰ - Предмет «simplex» указывает на то, что вещи, составляющие предмет этого знания, мыслятся находящимися только в уме Божиим.

⁸¹ - В пояснение этого Феофан приводит такой пример: «Я вчера мог быть в сражении, но не был и потому не был убит; но если бы я был в сражении, то был ли бы я убит, или нет? Я, конечно, не знаю, что произошло бы, но Бог знает это. Предположим, что я был бы убит. В таком случае смерть моя должна была бы произойти при исполнении условия, если бы я принял участие в сражении, но она не произошла, потому что я не пошел в сражение. Р 443.

⁸² - О свободе Божией говорится в гл. XV, а о благодати Божией – в гл. XVI.

⁸³ - В доказательство мысли о такой любви Бога к Себе Самому Феофан приводит текст, Исх 42, 8: «Я – Иегова, это – имя Мое, и славы Моей не дам другому» (pp. 455 – 456).

⁸⁴ - Особенно резко выражает эту мысль Квенштедт: «*Voluntas Dei de se ipso, ad intra, naturalis est Deo et simpliciter necessaria, qua Deus se et proprietatis suas prorsus necessario vult non libere, ita ut non possit non velle aut aliter atque aliter velle, quod (смягчает прежние выражения) non derogat vel omnipotentiae vel beatitudini divinae, sed perfectionem et immutabilitatem Dei arguit*» («*Syst. theologicum*», 1685), p. 290).

⁸⁵ - Свойство это определяется следующим образом: Благость Божия в обширном смысле есть расположение желать, делать и сохранять только добро (*propensum esse ad nihil nisi ad nihil nisi ad bonum volendum, agendum, retinendum*), вообще нравственное совершенство, святость воли (*bonus Deus est, hoc est: recta ipsius voluntas est, nihil vult iniquum, falsum, malum; omnia, quae vult, agit, facit, bona et recta sunt...*, pp 458–459), так что в понятие благодати кроме понятий милосердия и милости входит и понятие правосудия (*justitia*, p. 459). Но понимаемая в собственном смысле благодать Божия означает только милость и благоволение (*lenitatem et benignitatem*) Божие же тварям (p. 459).

⁸⁶ - Например, всемогущество Божие определяется таким образом. «Всемогущество Божие есть такое свойство, которое может быть называемо силою (*virtus*) и мощью (*fortitudo*): так как Бог может делать все, что захочет и что не вносит противоречия» (*omnia posit quaecunque voluerit, et quaecunque chimaeram non involvunt...*, p. 451). Здесь всемогущество Божие определяется таким образом, что *eo ipso* предотвращаются многие из возражений, делаемых против него, в роде следующего: Бог не может делать зла, следовательно не всемогущ и проч.

⁸⁷ - Кроме приведенного выше деления божественных свойств (на абсолютные и относительные), основанного на идее различия между Богом и тварью, Феофан приводит еще другое деление, основанное на принципе познания, – деление на свойства положительные (*affirmativa*), приписывающие Богу

какое-либо совершенство, и отрицательные (*negativa*) , отрицающие от Бога какое-либо несовершенство (§ 111). Круг отрицательных свойств, с его точки зрения, чрезвычайно широк. «*Quotquot res sunt imperfectae, imo quotquot create, omnia talia negativis nominibus exprimi de Deo possunt*» (§ 179). Даже утвердительные свойства, поскольку они рассматриваются как субъективные представления, должны быть предикатируемы о Боге только в отрицательной форме (*etiam omnia supra enumerate attributa... prout a nobis intellecta... per negationem tantum de Deo praedicari debent* (*ibidem*)). Нельзя не видеть здесь ясного выражения гносеологического принципа Феофана – принципа неадекватности человеческого мышления с божественным бытием.

⁸⁸ - Theol. Procop. p. 309.

⁸⁹ - Theol. Procop. p. 282.

⁹⁰ - *ibid.* p. 821.

⁹¹ - Theol. Procop. p. 821.

⁹² - Автор делит врагов учения о троичности на явившихся вне христианства и явившихся в среде самого христианства. К первым относятся иудеи, магометане и язычники, а ко вторым – 1) уничтожавшие различие лиц в Боге (Саввелей, Павел Самосатский, Михаил Сервет и его последователи), 2) уничтожавшие равенство лиц в Боге (Арий, Гектиле, Македоний и Евномий) и 3) заблуждающиеся относительно учения о происхождении лиц в Боге – паписты и протестанты.

⁹³ - Ввиду этого странным кажется отзыв г. Морозова об этом трактате, как об «одном из наиболее запутанных по изложению» («Ф. Прок, как писатель», Морозова, 1880 г., стр. 135).

⁹⁴ - «*Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit*», Baur, 3 Th. 1843, s. 166.

⁹⁵ - *ibid.*, s. 128.

⁹⁶ - *Expositio haec*, говорит Феофан, *eadem est cum illa ampliore Divi Athanasii in Symbolo suo, sed tantum brevius conclusa* (p. 493).

⁹⁷ - Theol. Procop., p. 492–493. Мы не привели здесь первой части «исповедания», в которой излагается учение о единстве Бога по существу безотносительно к Лицам; затем – о различии Лиц в Боге и наконец о равенстве и единосущии Лиц. В символ же Афанасия о единстве Бога по существу безотносительно к Лицам вовсе не говорится; здесь речь идет исключительно о Боге троичном в Лицах, и порядок мыслей следующий. Сначала (в первой половине) говорится о единосущии и равенстве Лиц; затем (во второй половине) говорится о различии Лиц между собою и наконец повторяется мысль о равенстве и единосущии Лиц. Следовательно, в порядке наложения мыслей есть разница. Выражение Феофана: «Pater ergo Deus, et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus est; non tamen sunt tres Dii, sed unus Deus» есть буквальное повторение слов символа: «Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святой: обаче не три бози, но един Бог». Выражение Феофана: «omnes tres personae sibi invicem per omnia aequales sunt et substantiam unam eandemque habent» есть вариация слов символа: «целы три ипостаси соприсуци суть себе и равны». Одним словом, первая часть изложения Феофана: «Deus unus et unieus... compositionem et similitudinem» вовсе не находится в афанасиевском символе; дальнешая часть: «ite ergo in natura sua unus est Deus... propria sunt» есть в собственном смысле сокращение соответствующих частей символа, и наконец остальная часть, начиная со слов: «atque adeo omnes», есть почти буквальное повторение выражений символа.

⁹⁸ - Theol. Procop. p. 590.

⁹⁹ - ibid., p. 591.

¹⁰⁰ - Persona igitur nihil aliud est nisi ipsum individuum seu prima substantiva, sed tamen naturae rationalis. Ibid. pp. 591–592.

¹⁰¹ - Ibid. p. 591.

¹⁰² - Это место Феофан берет из сочинения «Liber de persona et duabus naturis» (Der Begriff. «Person», Braun. 1876 S. 47), – сочинения, принадлежность которого Боэцию (умершему в 524 или 526 гг.) некоторыми исследователями отрицается (Kirchen – Lexicon Wetzer, на слово «Boethius»).

¹⁰³ - Prima (т. е. substantia) est individua ..., potest quidem, si res est corporea divide in suas partes, at non in tote subjecta: nam pes, manus, oculus non sunt homines, sed hominis partes. Theol. Procop. p. 591.

¹⁰⁴ - Ibid. 592; стр. 583 num. 2 Ratio personae есть mera negation unionis (§ 75, p. 594).

¹⁰⁵ - Бытие чрез себя в низшем виде существует и в неразумной природе; оно называется «suppositum» или «subsistentia» (§73. p. 592), каковым выражением в русском языке соответствующих слов нет. Им разве могут приблизительно соответствовать выражения: «отдельная самостоятельная вещь» и «особь».

¹⁰⁶ - § 74, p. 593.

¹⁰⁷ - Litigant hic Theologi scholastici et Philosophi disputantes: in positivo ne an innegative consistit personae seu ύποστάσεως ratio? Nos breviter quaestionem hanc expeditimus, in negativo eam statuendo in rebus quidem creatis. Th. Proc. p. 593.

¹⁰⁸ - Illud concretum persona, esse ex subject positive et forma negativo. Ibidem.

¹⁰⁹ - Braun, Der Begriff «Person», s. 56.

¹¹⁰ - Prima (т. е. substantia) est realis ipsa rei natura. Prima.. non est generalis, sed singularis. Secunda vero est eadem rei natura non ut in se est, sed ut mentenostre, juxta generalem sui rationem considerata, hoc est, quod vocant, universale. В противоположность первичной субстанции вторичная субстанция, как общее понятие, делима, потому что она находятся в отдельных субъектах (Sekunda haec substantia est divisibilis, hoc est, dividi potest in singularia, in quibus reperitur, ut natura hominis in Petrum Paulum, etc.). Theol. Procop. p. 591.

¹¹¹ - Theol. Procop. p. 585.

¹¹² - Ibid. p. 584. Термин «substantia» здесь употребляется в значении сущности, или природы. Феофан говорит: лицо есть entitas, «si modo entitatem non accipias pro substantia, sed pro quodam substantiae modo». Таким образом, прямо говорится, что «substantia» не понимается (non accipias) в смысле «entitas» или «persona». Иногда в системе Феофана вместо слова

«substantia» употребляется слово «natura». Так в § 247 п. 1, Феофан, употребив выражение: «unitatem substantiac Christi et Spiritus S.», дальше говорит о Духе Святом: «qui ejusdem naturae est cum Christo», заменив таким образом ранее употребленное слово «substantia» словом «natura». В смысле «substantia» употребляется и слово «essentia», о чем замечает сам Феофан: «in hoc mysterio (т. е. в учении о Святой Троице) vox οὐσ'α et essentia sumitur pro substantia» (§ pp. 594–593).

¹¹³ - Prima (т. е. substantia) est realis ipsa rei natura (p. 591).

¹¹⁴ - Theol. Procop. p. 594.

¹¹⁵ - Автор доказывает это (в с II num. II) пятью доказательствами, основанными на текстах священного Писания.

¹¹⁶ - Persona non est natura, modo nostro cognoscendi et concipiendi (p. 578)

¹¹⁷ - Раскрытию учения собственно о божестве Сына и Духа Святого Феофан предпосылает доказательство того, что Сын и Дух Святой суть Лица (с. VI, § 77). Это положение доказывается тем, что Сыну и Духу Святому приписываются в Писании такие предикаты, которые не могут приличествовать действиям, свойствам или простым силам. Так, Дух Святой называется «утешителем» Еванг. Иоан. XIV 16 (§ 77 num. 5); Сыну и Духу Святому дается наименование «Господь» (ibid. num. 5) и приписываются действия: посылать, быть посылаемым в качестве посла, приходить, свидетельствовать, учить, разделять дарования, учреждать служения, говорить и др. (ibid. num. 7). Еще раньше в § 25 (на стр. 525) Феофан выводит личное бытие Сына и Духа Святого из того, что Сын Божий называется «ангелом» у Ис. 63: 9 и что о Духе Святом говорится у Ис. 63:10 как, об «оскорбляемом» израильтянами.

Действительно, все подобные выражения Писания, представляющие простую, а не фигуральную речь, была бы непонятными, если бы не указывали на личное бытие Сына и Духа Святого. Что касается доказательства вообще троичного числа Лиц в Боге, то троичное число божественных Лиц доказывается в главе II из свящ. Писания ветхого завета (§§

20 – 34) и нового завета (§§ 35 – 53). Из Писания ветхого завета Феофан приводит 8 свидетельств: из них первые пять (Ис. 6:3; Быт 18 гл.; 2Цар. 23: 2; Ис. 61: 1 и Пс 44: 7, Пс. 48:16), в которых мысль о троичности Лиц ясна только при свете Писания нового завета, суть слабейшие и, по сознанию самого Феофана, имеют силу только против отрицателей учения о Троице, принимающих Писание нового завета (р 523); три последние свидетельства (Ис. 63. 7: «Я сказал по истине они народ Мой, в несчастии не объяла их скорбь, но Ангел лица спасал их; по любви и милости своей Он освободил их и, возлагая на себя, сам носил их во все дни века, ибо, когда они возмутились и оскорбили Духа святости Его, Он сделался для них врагом и пр.; Агг 2: 4–5: «Ободришь ныне, Зоровавель, говорит Иегова, и ободришь, Иисус, Сын Иоседека, великий священник, и ободришь, весь народ земли сей, говорит Иегова, и оканчивайте, т. е. постройку храма: «ибо я с вами, говорит Иегова Господь воинств, с Словом, чрез которого заключил с вами завет при исходе из Египта, и Духом Своим, пребывающим среди вас; Пс. 32:6 «Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их») по сознанию Феофана, суть яснейшие (*clarissimi loci*. – р 523) и имеют силу против иудеев Из Писания нового завета та приводятся следующие 10 свидетельств Мф. 3:16; 28:19, Ин. 15:26; 2Кор. 13:13; 1Ин. 5:7; Гал. 4:6; Еф. 2:22; 3:14; 2Кор. 1:21–22 и Апок. 1:4–5.3, 16; 28, 19, Иоан. 15, 26; 2Кор. 13, 13; 1Иоан. 5, 7; Гал. 4, 6; Еф. 2, 22; 3, 14; 2Кор. 1, 21 – 22 и Апок. 1, 4 – 5.

¹¹⁸ - Theol. Procor. p. 647, n. 10.

¹¹⁹ - Ibid. В подтверждение этой мысли социниане указывают на текст Лк. 1:35, Дух Святый найдет на тебя и пр. Theol. Procor. p. 649.

¹²⁰ - Theol. Procor. p. 649.

¹²¹ - По свидетельству кн. Деян. 13:32 и 33, говорят социане, слова 2 Пс. «Ты – Сын мой: Я ныне родил Тебя» исполнилось в воскресении Христа. Ibid.

¹²² - Между другими местами Писания, обыкновенно приводимыми в доказательство истины вечного рождения Сына (см. §§ 10–16), Феофан приводит текст: Ин. 5:26 «Как Отец

имеет жизнь в Себе самом, так и Сыну дал иметь жизнь в себе самом» (§ 12).

¹²³ - По воззрению социан, божественный, сверхъестественный элемент во Христе есть только акциденция Его человеческой природы (Die ehrsthehe Lehre von der Dreieinigkent, Baur, 1843, s. 139.

¹²⁴ -) В пользу такого понятия о сыновстве Христа Феофан приводит 14 свидетельств св. Писания нового завета (в § 110) Вот характеристика этих свидетельств, сделанная самим автором в § 111. Первые три из этих доказательств(а, М0 3, 17 и 17, 5; б, Мф. 16. 23 и след. и с, Мф. 28, 19) показывают, что Христос не есть усыновленный Сын, четвертое, пятое, шестое и седьмое свидетельства показывают, что Христос есть едиnorodный Сын Божий (Иоан. 1, 14, 1. 18, 3, 16) и пребывает в Отце (Иоан. 5, 26); восьмое (Иоан. 5, 16 – 18) и девя-

¹²⁵ - ibid. § 151, p. 685.

¹²⁶ - По сознанию самих социан, идея вечности имеет важное значение. «Если бы можно было доказать, говорит Ostrodus, что Христос существует от вечности, то из этого безусловно можно было бы заключать, что Он имеет Божественную природу, то есть, что Он есть единый истинный Бог» (Gerh., eheg. I. IV, § 48a).

¹²⁷ - Не удивительно поэтому, что часть трактата, заключающая в себе учение о вечности Сына (с. XI, §§ 152–180) есть самая лучшая во всем трактате в экзегическом отношении. Особенно хорошо объясняет Феофан пролог св. Иоанна (§ 153–161), Евр. 7:1,2 и 3 (§ 173–175) и те места, где Христос говорит о Себе, как низшедшем с неба и восходящем на небо (§ 176–179).

¹²⁸ - Из приведённых Феофаном (в XI гл §§ 153 – 180) 14 доказательств вечности Сына первые 7 доказывают «до-мирное» бытие Сына, а последние 6 доказывают существование Его «до своей матери» (8-е доказательство, в котором из текста 2Кор. 8:9 доказывается, что Христос имел божество до своего вочеловечения составляет переход от первой половины доказательств к второй) Основанием к такому делению служит замечание самого Феофана, сделанное на стр.

706 после § 168. Приведя первые 8 доказательств вечности Сына, он говорит: «*alia quae sequuntur, argumenta (robant, Filium Dei fuisse ante matrem suam)*» (ср. конец § 152). Таким образом приведенное нами деление принадлежит самому Феофану, хотя оно и не выражено им вполне ясно.

¹²⁹ - Кроме древних ариан Феофан мог разуместь здесь и социниан, именно те ранние фракции их, которые принимали арианскую мысль о сотворении Сына Божия Богом до существования мира. Таковы именно были в XVI в. социниане «пинчониане» (называвшиеся так от города Пинчово, который был резиденцией их главы, см. Io Laur. Moshemii, Institut, histor. ecclesiast antiquae et recentioris; ibri quatuor, Helmstadii; 1764, p. 717 not. q) и затем после них «фарновиане», называвшиеся так по имени главного представителя их Фарновия, умершего около 1614 года (ibid. pp. 714 et 724). Указанная арианская мысль не могла приобрести себе между социнианами общеобязательного значения, и после смерти Фарновия уже не имела для себя защитников.

¹³⁰ - О вышеупомянутых доказательствах существования Сына Божия до матери Феофан замечает, что они «*pugnant recta contra samosatenos*» (p. 706).

¹³¹ - Идея эта в древности была раскрываема отцами и учителями церкви, с одной стороны против иудеев, с другой – против антитринитариев. Против иудеев раскрывали ее, напр. Иустин мученик (см. Theol. Прос. p. 751) и Киприан (ibid. p 755). Против антитринитариев – напр. Тертуллиан в сочинении против Праксея (см. Bellarm. «De Christo» lib. I, с X., p. 143a). В борьбе с новейшими антитринитариями богословы снова обратили внимание на эту идею.

¹³² - Сообщать благодать в качестве первовиновника ее свойственно только одному Богу (*gratiam dare Deo soli convenit*), поэтому здесь под Тем, у кого испрашивается благодать, разумеется, очевидно, Бог (§ 26).

¹³³ - Прекрасно характеризует Иисус Христос свои отношения к народу израильскому, сравнивая Себя с птицею,

которая собирает птенцов своих под крылья, в известных словах, обращённых к Иерусалиму. Мф. 23: 37 § 204.

¹³⁴ - Thcol. Procop. p. 614.

¹³⁵ - Ibid.: «caput Ecclesiae».

¹³⁶ - Deum semper tere in Angelo suo magno, in Filio, inquam apparuisse et locutum tuisse (p. 537).

¹³⁷ - Theol Procop. p. 519.

¹³⁸ - Мысль о том, что чрез Сына открываются твари Отец и Дух Святой, – Феофан проводит так далеко, что, по его учению, даже ангелам знание об Отце открывает Сын (объясняя в § 292 текст Мф. II, 27: «Отца, не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» на стр. 806 Он говорит: «Patet numirum, de solis hominibus hic sermonem esse; qui quidem juxta nostrum dogma et ad angelos referri debet,. nam et illis revelat Deus „Filius“ sed Christus cum hoc loco dirigit ad homines и проч. ». Из этой же мысли Феофан выходит, когда объясняет явление Аврааму трех странников в смысле явления Сына Божия в сопровождении двух тварных ангелов (§ 21 Нельзя не заметить, что такое воззрение на Сына страдает крайностью, беспристрастное изучение св. Писания не подтверждает его.

¹³⁹ - Особенно точно выражает эти мысли реформаторский богослов Аманд Полянский. Действия Бога во вне, говорит он, по своему началу (inchoatio) обще всем трем Лицам, но по выполнению (terminatio) собственны (propria) только какому «нибудь» одному Лицу. Так, явление Св. Духа в виде голубя и огненных языков было «собственным» делом Св. Духа, на сколько только в Нем одном оно нашло свое осуществление (habuit terminum), хотя самый вид (species) голубя и огненных языков образован был всеми тремя Лицами (syntagma theol. lib. IV, с. II). В другом месте Аманд говорит, что внешние действия Божества quoad ipsam operationem seu effectiorem принадлежат всем трем Лицам, по quoad efficiendi ordinem et modum принадлежат какому либо одному Лицу (Synt. theolog., lib. III, с. V, p. 208). Другие протестантские богословы (как напр. Гунний) о данном предмете вообще учат, что Божественное существо единое у всех трех Лиц, в каждом из

них существует под особым личным характером (Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Chr., II Th., 1853, s. 824. Bemerk. 35). На основании этой мысли Deutschmann учил о воплощении Христа, что Божественная природа воплотилась не постольку, поскольку она обща Отцу и Духу Святому, но постольку, поскольку она существует в Лице Сына Божья (ibid.). Мысль о некоторой модификации (modificare) божественной сущности в каждом из Лиц Феофан высказывает мимоходом в §. 64 под num. 3, но, к сожалению, не раскрывает ее Один из отечественных подражателей Феофана, Сильвестр Лебединский, учит : «Una persona divina habet essentiam Dei non sub tribus, sed uno subsistendi modo» (Compend. theologiae classicum, Mosquae 1805. с. XXI, § 6, p. 160). В этом же смысле выражается Иннокентий архиепископ херсонский, когда говорит, что «каждое Лицо имеет умственно – нравственную самостоятельность так, как у нас различаются мыслящие существа» (Соч. Иннок. арх. херс. и тавр, т. XI, 1877 г., стр. 308).

¹⁴⁰ - Theol. Procop. p. 799 § 284. Валентин Гентиле (Gentilis) всегда говорил, что о Духе Святом нет вопроса (de Spiritu Sancto non esse quaestionem). Bellarm. «de Christo» lib. I, с. XIII, p. 147b.

¹⁴¹ - Bellarm. Ibidem.

¹⁴² - Theol. Procop. § 247 p. 767.

¹⁴³ - Ibid. p 768.

¹⁴⁴ - Theol. Procop. pp. 768–769.

¹⁴⁵ - У Мф. 12, 28 это место читается так: «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас царствие Божие » (§ 53).

¹⁴⁶ - Theol. Procop. § 53, p. 560.

¹⁴⁷ - Феофан целых 7 ½ листов (в с II pp. 545–559) посвящает объяснению этого текста. Он объясняет его по всем правилам священной герменевтики, опровергая при этом неправильные толкования на это место Корнелия а Lapide и Генриха Кирхера.

¹⁴⁸ - Это Феофан доказывает так. Въ Апок. 5, 6, читаем » Посреди старцев стоял Агнец... имеющий семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих». Если бы число 7 в

выражении «семь духов Божиих» было определенным, то в таком случае число духов было бы не 7, а 14, именно 7 духов, пикровенно обозначаемых рогами, – 7 обозначаемых очами. А так как здесь стоит не 14, а «7 духов», то, следовательно число 7 берется в неопределенном смысле (§ 47 p. 552 , § 51 p. 257).

¹⁴⁹ - *Septenarius numerus non est determinatus numerus, sed pro incerto, hoc est, pio maxima eaque pertectissima et sufficientissima multitudine adhibitus* (§ 651, p. 557). «Septem, id est infinite», говорится в § 51 (p 559).

¹⁵⁰ - Седмеричное число здесь означает «многоразличную и совершенную благодать Св. Духа (§ 49, p, 556); Св. Дух здесь понимается как «*septenarius, idest multiformis propter perfectam omnium donorum exhibitionem*» (§ 48, p. 553).

¹⁵¹ - *Theol. Procop. p. 493 praefat.* (ко второму трактату).

¹⁵² - Заметим при этом, что Феофан раскрывал православное учение об исхождении Св. Духа не только против папистов, но и против протестантов. Против последних он защищает это учение в сочинении «*Apologia fidei*», написанном им в ответе на письма некоторых лютеранских ученых к печорскому монаху Михаилу Шию (*Schi*). (Сочинение это находится в «*Illustrissimi ac reverendissimi Theophan. Procopowicz miscellanca Sacra*», *Wratislaviae*, 1744). Здесь в «*disputatio de processione Spiritus Saneti*» (на стр. 21 – 50) кратко, но очень обстоятельно опровергаются шесть главных доказательств латинян, которые они выводят в пользу своего учения из св Писания. К «*Apologia fidei*» мы не раз будем обращаться при исследовании излагаемого трактата.

¹⁵³ - *Theol. Procop. p 826.*

¹⁵⁴ - Сущность содержания изложенной самим Феофаном истории спора состоит в следующем. Начало спора об исхождении Св. Духа не может быть относимо ни к V в., – к временам бл. Феодорита и св. Кирилла александрийского, потому что эти отцы оказались вполне согласными между собою в учении о данном предмете (pp. 827 – 831), ни к VII в. – к временам св Максима мученика, потому что подозрение латинян в неправом учении об исхождении Св. Духа св. Максим

считает неосновательным (РФ. 832 – 833). Начало спора между самими латинянам следует относить к концу VIII в. и началу IX, к каковому времени относится знаменитый ахенский собор 809 г. (pp. 833 – 834). Когда и кем сделано прибавление к символу веры, неизвестно (*plane incertum est* – p 843); во всяком случае оно произошло после времени ахенского собора (p. 843), как после ахенского собора еще только хлопотали пред папою Львом III о дозволении внести прибавляете в символе (p 844). Затем. прибавление к символу сделано было в первый раз в Германии и Галлии (p 845), а не в Испании (в § 265 излагаемого трактата Феофан основательно доказывает, что на толедском соборе 589 г. символ веры был читан без прибавления). Скоро загорелся спор по данному догмату между латинянами и греками: начало этого нового периода спора следует относить ко времени столкновения патриарха Фотия с папою Николаем, произведшего по поводу болгарских дел (p. 849) Спор этот получил сильную поддержку в национальной вражде латинян с греками, исторически выросшей на почве гражданских отношений востока к западу (p. 848), а потому принял острый характер и сделался необыкновенно живучим.. Данный спорный вопрос составлял предмет занятий соборов латеранского 1215 г. (p 863), лионского (pp. 869 – 872) и фераро – флорентийского собора (p. 877). Этот же спор был одною из причин того ужасного погрома, который потерпела от латинян византийская империя во время четвёртого крестового похода (pp. 859 – 86?). Эти мысли обстоятельно раскрывает Феофан, когда говорит об унии восточной церкви с западною, которая была вводимая во времена четвертого крестового похода папою Иннокентием III-м (pp. 858 – 863), о лионской унии (pp. 865 – 876) и унии ферраро-флорентийской (pp. 877 – 882). В рассказе об этих униях Феофан старается оттенить главным образом ту мысль, что указанные унии, не были плодом добровольного и искреннего согласия грехов. но были делом насильственным по отношению к последним. К сожалению, в изложении истории Флорентийской унии сам Феофан успел только сделать очерк стеснительного политического положения византийской империи в период времени от смерти императора Михаила Палеолога до времени

царствования Иоанна Палеолога включительно, – период, непосредственно предшествовавший времени флорентийской унии, между тем историю флорентийского собора, на который, как на «голову Медузы» (р. 877), латиняне указывают православным, он специально исследовал: известно, что им было написано (не дошедшее до нас) сочинение «*Examen concilii Florentini*», о котором он не раз упоминает в излагаемом трактате (именно на стр. 1088 и 1173).

¹⁵⁵ - Сюда же может быть отнесена XX-я глава, в которой выясняются понятия, означаемые словами, «*relatio*», «*notio*» и «*processio*», так как выяснение этих понятий в логическом отношении имеет вводное значение в системе данного трактата.

¹⁵⁶ - Вследствие такой постановки главного вопроса, данный трактат и получил самостоятельное формальное положение по отношению к второму трактату.

¹⁵⁷ - *Processio est unius personae ab altera persona productio* (§ 327 р. 1228). Глагол «*procedere*», от которого происходит слово «*processio*», в классической латыни не имеет значения «происходить» – *orire*, а употребляется в смысле глаголов – *progredi*, *succedere bene vel male*, *valere* и др. (§1); в речи об исхождении Св Духа этот глагол уже *abusive* употребляется. 1) в смысле «*mitti*» и 2) главным образом в смысле «*oriri ex principio suo*» (§ 2).

¹⁵⁸ - *Processio Spiritus Sancti ne nomen quidem speciale prodidit, sed tantum dicitur processio, propter quod Christi dictum: qui a Patre procedit* (§ 328 р. 1280).

¹⁵⁹ - *Tertiam personam, sicuti non exprimitur ejus processionis modus, sed tantum vocabulo proponitur, ita non habere peculiare nomen scriptura. Nomen enim Spiritus non est personale (nisi in quantum Tertiae Personae communiter tribuitur)* § 162 р. 1047.

¹⁶⁰ - *Alia quoque adjuncta considerari, ut quod productiones illae (т. е. divinarum personarum) sint nec liberae, nee coactae, sed spontaneae, seu naturales* (§ 331 р. 1231).

¹⁶¹ - *ibidem*.

¹⁶² - Это определение *quoad verba* не находится у Феофана. оно есть группировка в одно целое различных черт

определяемого понятия, рассеянных авторов в различных местах I и VI глав.

¹⁶³ - Theol. Procop. p. 921 § 12 et pp. 1029 – 1030 § 127.

¹⁶⁴ - Приступая к вопросу об основании (ratio) «посланичества», Феофан говорит: «·Ingenuus quidem, minimeque curiosus Theologus contentus erit verbis sacrae scripturae, quod scilicet mitti Sanctum Spiritum ab illa doceamur; nec ultra quidquam, quod ipsa non edocet, scrutabitur, atque adeo nec causam huiusmodi verborum requiret, sed demus conjecturae» и пр. (§ 12 p. 921). Из того, что разрешение данного вопроса относится к области личного мнения, произошло то, что некоторые из отечественных православных богословов, но считали предосудительным принимать римско-католическую форму разрешения оно́го. Так поступает, напр. автор богословской системы «Summa theologiae dogmaticae», читанной в с. –петербургской духовной академии в 1812 г. (рукоп. библиот. этой академии № 98) В § 278 этой системы он говорит: «missio S. Sancti in tempore et ad Apostolos aliosque fideles est aeternae processiois Spiritus manifestatio vel consequens et effectus».

¹⁶⁵ - Вот имена этих отцов учителей: Афанасий Великий, Дионисий Ареопagit, Иустин философ, Григорий чудотворец, Василий Великий, Григорий Назианзин, Епифаний Кипрский, Григорий Нисский, Синезий, епископ птолемаидский, Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, Анастасий Синаит, Максим мученик, Дамаскин, Ориген, Иоанн Златоуст, Нонн египтянин, Дидим Александрийский, Ефрем Сирий и патриарх Фотий.

¹⁶⁶ - Имена этих отцов и учителей суть следующие: Тертуллиан, Киприан Карфагенский, Сильвестр, епископ римский, Иларий Пиктавийский, Дамас, епископ римский, Исаап, Амвросий Медиоланский, Иероним, Идаций (Idacius) славный, Августин, Павлин, епископ Нолавский, Проспер Аквитан, Рустик, дьякон кардинал, епископ Фульгений, Пелагий первый этого имени римский папа и Григорий Двоеслов. Из этих отцов и учителей больше всего свидетельств Феофан приводит из блаж. Августина (именно 8 свидетельств, в §§ 85, 91–92 и 99–101),

потому что латиняне борются с нами главным образом «под предводительством этого Ахиллеса» (sub hoc Achille §86).

¹⁶⁷ - Theol. Procop. p. 943 § 38.

¹⁶⁸ - Quo quidem argument genere eum ex auctoritate probatur, vix quidquam efficacius reperio (Theol. Procop. pp. 986–987 § 60).

¹⁶⁹ - Помимо древних латинских отцов и учителей, Феофан указывает некоторых позднейших латинских учителей, которые или совсем отвергали латинский догмат, или по крайней мере сомневались в нем, а именно: Альбина Алкуина, Павлина Аквилейского с его собором, значительную часть (magnam partem) отцов Ахенского собора, Анастасия библиотекаря, Иоанна VIII римского папу и Варлаама монаха Калабрийского.

¹⁷⁰ - В опровержение этого доказательства Феофан доказывает, что посланничество Св. Духа не может быть основываемо на Его предвечном исхождении от Сына (§§ 129–130). Посланничество, как opus ad extra, есть дело общее всем трем Лицам (§ 132). Поэтому Св. Дух и сам посылает Себя Самого (Ин. 3:8 и 1Кор. 12:11. – §132), – и Сын посылается Духом Святым (Ис. 61:1; 48:16; Лк. 4:18. – §133). Это показывает, что основание посланничества лежит в единосущии Лиц, а не в происхождении их одного от другого.

¹⁷¹ - Против этого доказательства Феофан доказывает, что упомянутое дуновение не только не означает исхождения от Сына, но вообще не означает никакого исхождения (§ 138). Оно обозначает только дарование (datio, donation, exhibitio) благодати Св. Духа (§ 139), хотя относительно значения последней святые отцы разногласят между собою (§ 140).

¹⁷² - По утверждению Феофана, в приведенных словах Христа говорится о существенных, а не личных свойствах (§ 146).

¹⁷³ - Приведенные наименования Феофан объясняет отчасти в смысле единосущия (§ 158), отчасти в смысле временного посланничества (§ 159 и 165).

¹⁷⁴ - В данном силлогизме латиняне выражение «от Моего» отождествляют с выражением «от Меня» (§ 171), Феофан доказывает, что отождествлять эти выражения нельзя. По его

объяснению, под притяжательным «от Моего» разумеется то учение Христа, которое апостолы еще не могли вместить, но которое они имели постигнуть по просвещении их Духом Святым (§ 172). Это есть то «многое», о котором Христос сказал: «Еще многое имею сказать вам» (Ин. 16:12), – то «будущее» о котором сказано в Ев. Иоанна 16:14: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину... и будущее возвестит вам» (§ 172). «Мое», о котором говорит Христос, принадлежат и Отцу. По объяснению Феофана, изречение Христа: «все, что имеет Отец, Мое есть, посему Я сказал, что от Моего примет» (Ин. 16:15), есть силлогизм, в котором находятся большая посылка и заключение и нет меньшей посылки, каковою должно быть предложение: «Святой Дух получает от принадлежащего Отцу» (§ 173). Поэтому полный силлогизм будет такого рода: Все, что имеет Отец, Мое есть; Святой Дух получает от принадлежащего Отцу; Следовательно Св. Дух получает от Моего (совершенно правильная норма первого модуса первой фигуры категорического силлогизма). При таком восполнении силлогизма Христа отнюдь не может быть выводима из него мысль об исхождении Св. Духа от Сына. Силлогизм латинян: «·все, что имеет Отец, Мое есть; Отец имеет произведение Св. Духа, – следовательно и Я имею произведение Св. Духа» совершенно произволен: к евангельской большей посылке они присоединяют заключение, которого в Евангелии нет, и потому силлогизм их совершенно неевангельский (§ 173).

¹⁷⁵ - В опровержении этого доказательства Феофан доказывает, что после слов: «что услышит» следует подразумевать не выражение «от Меня», но выражение «от Отца» (§§ 179 – 180). На вопросе: что «слышал» Св. Дух, латиняне отвечают, что Св. Дух «слышал», т. е. получал свое бытие. По объяснению же Феофана, Св. Дух слышал именно то, что говорил (§ 182). То, что Он слышал, суть «тайны домостроительства Христова», различные происшествия, – словом, все то, что Св. Дух говорил и совершал в церкви во славу Божию (§ 181). «Слышать», в сущности, значит тоже, что «·быть посылаемым» – *mitti*. В этом выражении, подобно некоторым другим выражениям, в которых Христос говорит о

Себе самом («учение Мое не есть Мое», «Я ничего не могу творить Сам от Себя», «как слышу, так и сужу» – Иоан. 5, 30; «пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю» и пр.) выражается «обязанность посланника» (*legati munus*), каковым может быть и Дух Святой, так как для посланничества не требуется непременно вочеловечение (§ 183).

¹⁷⁶ - Haec duo sint praecipua vestra argumenta, говорит Феофан об этих доказательствах в «*Apologia fidei*» (p. 30).

¹⁷⁷ - Et haec satis sint ad vulgatissimum latinorum argumentum (здесь говорится о четвертом доказательстве), quod vel solum esse video, cur Protestantes Theologi articulum hunc, non reformarint, ut facile collitur ex eorum scriptis (*Theol. Procop.* p. 1052, § 169).

¹⁷⁸ - По объяснению Феофана, под «рекою» здесь разумеется божественная благодать, которая непрерывно будет изливаться на святых небесного Иерусалима (§ 186).

¹⁷⁹ - Повреждения эти находятся в следующих отеческих творениях: 19 повреждений находятся в творениях Афанасия великого, именно в творениях: «книге против ариан» (§ 206), «изложении веры» (§ 207), «*libellus de passione imaginis Christi*» (§ 208), «втором символе Афанасия» (§ 209), послании к Серапиону (§§ 210 – 212); речи на никейском соборе (§ 212) и «*liber de propriis personis et de unita nomine Deitatis*» (§§ 213 – 214); 9 повреждений в диалоге Геннадия патриарха константинопольского (§ 234); 3 повреждения – в книге о Св. Духе Дидима александрийского (§§ 215 – 217); 3 повреждения в творениях Кирилла александрийского – *Thesauri* (§ 225), толковании на Ев. Иоанна (§ 226) и книг о правой вере к царицам» (§227); 2 повреждения в книгах против Евномия (§ 218) в послании о различии между сущностью и ипостасью (§ 219); 2 повреждения у Григория Нисского в его творениях: «*Quod non sint tres Dii*» (§ 220) и *homil. in orationem dominicam* (§ 221); 2 повреждения у Никиты Хониата в творении – «сокровище православной веры» (§§ 230 – 231); 1 – в актах 7 вселенского собора (§§ 201 – 202); 1 – в актах первого вселенского собора (§ 203); 1 – в так называемой литургии евангелиста Марка (§ 254);

1 – в «изложении веры» Григория чудотворца; 1 – в «*ritualis Syroorum*» Севера патриарха александрийского (§ 222); 1 – в эфиопской литургии (§ 223); 1 – в повествовании о Варлааме и Иосифе, приписываемом Иоанну Дамаскину (§ 224); 1 – у Иустина мученика в его «*de recta fide confessio*» (§ 228); 1 – у императора Льва мудрого (§ 229); 1 – у Константина Гарменопула в книге о православной вере (§ 232) и 1 – в послании патр. Фотия к болгарскому царю Михайлу (§ 233).

¹⁸⁰ - Эти повреждения Феофан указывает, в следующих отеческих творениях: 12 повреждений указываются у Августина в творениях – 66 послании (§ 248), о Троице (§§ 249, 250, 252 и 254), о времени (§ 251), 99 *tractatus in Ioannem* (§ 252), диалоге, состоящем из 65 вопросов (§ 253) и «*de Trinitate et unitate*» (§§ 255, 257); 8 повреждений у Беды в его комментариях на кн. Бозция о Троице (§ 272), комментариях на послания к римлянам, коринфянам и галатам (§ 276 № 7 – 9), *homilia aestivali Dominica* (*ibid.* n. 10), комментарий на VII – VIII гл. Ев. Иоанна (*ibid.* n. 11), книге «о шести днях творения» (*ibid.* n. 12) и книге об «элементах философии» (*ibid.* n. 13); 7 повреждений у Алкуиана в кн. о Троице (§ 276 n. 19), трактате на слова: «сотворим человека» (*ibid.* n. 20), кн. об «употреблении псалмов» (*ibid.* n. 21), комментарии на Иоанна (*ibid.* a. 22 – 23) и в призывании пресвятой Троицы» (*ibid.* n. 24); 4 повреждения у Иеронима – в «*explanatio fidei ad Cyrillum*» (§ 244) и *expositio fidei ad Augustinum et Alypium* (§§ 245 – 247); 3 – у Амвросия в кн. о Св. Духе (§§ 240 и 242) и кн. «о символе» (§ 241); 3 – у Еферия, епископа ухамского (*Uxamensis*) и Беата пресвитера в книгах против Елипанда, толетского архиепископа (§§ 273 и 276 nn. 16 и 32); 2 – в приписываемой Афанасию великому книге «*de unita natura divinitatis*» (§§ 258 – 259); 2 – у папы Григория великого в его «*morales*» (§ 266) и «*dialogi*» (§ 267); 2 – у Исидора испанского в его «*lib. originum*» (§ 267) и *epistola ad Claudium ducem* (§ 269), затем по одному повреждению – в творениях Киприана еп. карфагенского (§ 236), Илария никтавийского (§ 237), папы Либерия (§ 238), папы Дамаза (§ 239), Руфина пресвитера аквилейского (§ 243), Евсевмия емеского (*Emesenus.* – § 260), Евгения еп. карфагенского (§ 261), Рустика

кардинала (§ 262), Вигилия еп. тридентийского (§ 263), папы Гормизды (§ 264), папы Агафона (§ 270), Павлина еп. аквилейского (§ 274, Рабана мавра (§ 275), Гильдефонса (Hildephonsus) еп. толетского (§ 276 n. 4), Апония (§ 276 n. 5), папы Адриана (§ 276 n. 17), «ordo Romanus de divinis officiis», (§ 271), «ordinatio episcoporum Gallica» (§276 n. 6) и в актах соборов – гельдтфельдского (Heldtfeldensis) 680 г. (§ 276 n. 1), толетских – 589 (§ 265), 675 (§ 276 n. 2), 693 (ib. n. 3), 653 (ib. n. 25), 681 (ib. n. 28), 683 (ib. n. 29), 688 (ib. n. 30) и 694 (ib. n. 31) г., conc. Gentiliacensis 767a (ibid. n. 14), Emeritensis 666 (ibid. n. 26) и Bracarensis (ib. n. 27).

¹⁸¹ - Таких мест в указанном сочинении Фомы Аквината Феофан насчитывает до 13-ти (§§ 210 – 213). Из них одиннадцать мест, приводимых из послания св. Афанасия великого КЗ Серпиону и его речи, произнесенной на никейском соборе, таковы, что не находятся ни в одном из существующих ныне латинских и греческих изданий творений св. Афанасия (§ 213 pp. 1082 – 1083). Склоняясь в пользу объяснения последнего обстоятельства преднамеренным обманом со стороны Аквината, Феофан иронически замечает на счет «ангельского учителя»: «Nimirum doctor Angelicus potuit legere, quae scripta non sunt» (p. 1083. § 213).

¹⁸² - Nihil vero vulgarius et majore cum jubilo latini objicunt, quam illa Patrum dicta, in quibus asseritur Spiritus Sanctus a Patre per Filium procedere (292, p. 1148).

¹⁸³ - Объясняя место из Ефрема Сирина, Феофан говорит: «Сим dicit (т. е. Ефрем Сирин) Spiritum Sanctum per Filium conjungi et effulgere, intelligit post Filium: sed quia illud post non naturae aut temporis ratione ponit verum ratione ordinis naturalis, aut nostrae contemplationis; ne putet aliquis, esse Spiritum Sanctum post Filium aut natura, diligenter occurrit et se ipsum explicat (p. 1152. § 292).

¹⁸⁴ - Theol. Procop. p. 1155, § 293. В основе такого представлется об отношении между познанием. и волею, а отсюда – между Сыном и Духом Святым (по мнению Феофана) лежит метафизическое воззрение Аристотеля на природу (natura), по которому «esse» представляется прежде «existere»,

«existere» прежде «agere», равно как cogitare» представляется прежде «velle», хотя кто мыслит, тот вместеи желает (Theol. Procop. 1150, § 292).

¹⁸⁵ - Вот это место (приведенное на стр. 1150 – 1151). Сказав о том, что Отец родил Сына из Своей «природы чуждой всякой необходимости и свободной», св. Ефрем далее продолжает: «И желая другого соучастника Духа Святого, Отец не родил Его, но произвел из сущности, не прежде Сына, чтобы мы не могли говорить, что воля Его подчинена необходимости (non ante Filium, ne dicamus necessitate voluntatem ejus subjectam esse). А что далее мы говорим, что Св Дух после Сына (post Filium), то это означает не время, но лице (id non temporis, sed personae est significativum): так как одна и таже есть безначальная сущность Духа и Слова... Отец не нуждается во времени для рождения Сына и без всякого промежутка времени произвел после Слова (post Verbum) Духа Святого». Специального разъяснения этого места у Феофана нет.

¹⁸⁶ - Чистович. Феофан Прок и его время, стр. 22.

¹⁸⁷ - ibidem., стр. 625.

¹⁸⁸ - Богословские сочин. Феоф. Прок., ч. IV, 1774 г.

¹⁸⁹ - God. Guil. Leibnitii opera philosophia omnia, edit. Erdman. 1840, p. confessio naturae contra atheistas (сочинение написанное в 1668 г.), p. 45.

¹⁹⁰ - La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composes; simple, c'est a dire sans parties, – Or la ou il n'y a point de parties, il n'y a ni etendue. ni figure, ni divisibilite possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature et en un mot les Elements des 'choses (Leibnitii opera philosophica omnia, p. II, La Monadologie p. 705, nn. 1 et 3).

¹⁹¹ - Бакон. Собрание сочинений, перев. Бибикова, Спб. 1874, т. I, о достоинстве и усовершенствовании наук, стр. 274–277.

¹⁹² - Feuerbach, Gesch. der neuern philosophie, 1837, s. 8.

¹⁹³ - Renati Des-Cartes Principia philosophiae, Amstelodami 1685, p. prima, n. XXVIII; Appendix, continens objections quintas in

Renati Des-Cartes, Amstelodami, 1685 de vero et falco, p. 33.

Renati Des-Cartes opera philisophica p. I.

¹⁹⁴ - Spinosae, Opera posthuma, 1677, Ethicae pars prima, p. 36. На этой же странице признание целей называется «предрассудком» – «praejudicium».

¹⁹⁵ - Ibidem. p. 37.

¹⁹⁶ - См. последние страницы первой части этики.

¹⁹⁷ - Leibnitii opera philosophica, p. I. Epistola ad Jacobum Thomasium, p. 48. Перечислив упомянутых философов, Лейбниц говорит: «Regulam illam omnibus istis philosophiae restauratoribus commune teneo, nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum».

¹⁹⁸ - Эта мысль раскрыта в первой части сочинения «Confessio naturae contra atheistas», озаглавленной таким образом: «Quod ratio phaenomenorum corporalium reddid non posit, sine incorporeo principio, id est Deo» (Leibnitii, Opera philosophica omnia, p. I, p. 45). Здесь Лейбниц доказывает бытие «премудрого Бога, управителя всем миром». По нему цели необходимы и в физике – мысль, раскрытая в «Extract d'une letter a M-r Bayle sur im principe général, utile a l'explication des lois de la nature» (ibid. pp. 104–106)

¹⁹⁹ - Fortlage, Darstellung und der Beweise fur Daseyn Gottes, 1840, s. 215–216.

²⁰⁰ - ibid.

²⁰¹ - Theol. Procop., p. 793. § 277.

²⁰² - Quandam etiam ista, quae exposuimus dici possunt et praedicata et attributa Dei, ut unitas, simplicitas: quia tamen nomine attributorum proprietates ab essential per rationem distinctae capiuntur; ideo sequential cocamus attributa, de quibus quaedam... dicenda sunt (§ 107 p. 413).

²⁰³ - Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt, hoc est extra intellectum nihildatur praetor substantias, ejusque affectiones. Ethicae pars prima, p. 3.

²⁰⁴ - Unumquodque attributum per se absque alio concipitur (ibid. p. 45). Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Ibid. p. 1.

²⁰⁵ - Princ. Philos. pars I. n. LVI, p. 15. Renati Des-Cartes opera philosophica p. I.

²⁰⁶ - Princ, philos. pars. I, n. LIII, p. 14. Ren. Des-Cartes opera philosophica, p. I.

²⁰⁷ - Deum esse unicum hoc est in rerum natura non nisi unam substantiam, dari, eandem absonullum infinitam esse. Ethicae pars prima, p. 12.

²⁰⁸ - Rem extensam, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei (ibid. p. 12). Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans (ibid. p. 42). Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa (ibid.)

²⁰⁹ - Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Chr. Th. II. 1853, s. 938.

²¹⁰ - Baur, Die Chr L. v. d. Dr. s. 500.

²¹¹ - ibid., s. 538.

²¹² - «Той самый мир, сиест, всех вещей собрание божеством нарек», говорит Феофан о Спинозе. «В особенности же того же мира части рассуждаемые аффектациями или модификациями, то есть качествами, либо делениями божества такового назвал... Ибо ежели по силе системы его подобает быть Богу: то оному следует материальному быть, то есть, телесному. Еще же посему подобало бы Богу быть и человеком и прочими всякими животными: и которые животные, о сколь многие когда погибают, то толико и самому Богу тем же бедам подпадать следовало бы. А сие последнее смеха и негодования есть достойно... от мнения сего суемудреца приходило бы самому божеству таковое несовершенство, что ужасно и помыслити». «Разс. о безб» стр. II в IV т. богосл. сочин. Феоф. Прокоповича.

²¹³ - Deum non operari ex libertate voluntatis (Ethica, p. 29 corollarium I). Voluntas ceitus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus (ibid. p. 28).

²¹⁴ - Dens ex solis suae naturae legibus, et a nemine cactus agit (ibid. p. 17) propositio XVII). Sequitur, solum Deum esse causam liberam; Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate agit (ibid. corollarium II).

- 215 - Baur. Die Chr. L. v. d. Dr., s. 506.
- 216 - ibidem.
- 217 - Theol. Procop. p. 450.
- 218 - Theol. Procop. p. 451.
- 219 - О неправильном⁷ направлении схоластического богословия Феофана говорит очень часто, см. напр. стр. 315, 451, 452, 491 – 492, 546 – 547.
- 220 - Бэкон, собрание сочин, (перев. Бибикова. т. I) о достоинстве и усовершенствовании наук, кн. 9, гл 1.
- 221 - Ita si forte nobis Deus de se ipso, vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere, quam vis non clare intelligamus, nec ullo modo mirabimur, multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant. Ita nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. Prine philosoph. p. I, n. XXIV, p. 7.
- 222 - Princ. Philosoph. p. I, n. LXXVI, p. 23.
- 223 - ibid. p. IV, n. CCVII, p 222.
- 224 - Discours de la conformite de la foi avec la raison (Leibnitii op. philos: p. II, pp. 479 – 503).
- 225 - M-r. Bayle croit aussi, que la raison humaine est un principe de destruction et non pas d'edification, que c'est une coureuse qui ne sait où s'arreter (Leibn. opera philosoph. p. II, p. 492 n. 46).
- 226 - Ainsi les Mysteres la peuvent passer (t. e. notre raison), mais iis ne sauraient y etre contraires (Discours de la conformite p. 496, n 61). Les Mysteres surpassent notre raison... et ne contredisent á aucune des verites où cet enchatnement nous peut mener» (ibid. n. 63).
- 227 - ibid. p. 486 n. 23 и p. 495 n. 60.
- 228 - Leibn. op. phil. p. 488, n. 39. p. 496 n. 61.
- 229 - Ibid. omne esse verum quod valde clare et distincte percipio (Ren. Des-Car. Opera philosophica, p. II, medit. tertia p.

15).

²³⁰ - У Спинозы различаются *ideae adaequatae, clarae, distinctae* и *ideae inadaequatae, mutilatae, confusae* (см. *Ethica* p. II de mente p. 69, 72 – 73).

²³¹ - См. 22 гл. сочинения «*Nouveaux essais*», озаглавленную так: *Des idees claires et obscures, distinctes et confuses* (Leib. op. philosophica p. I p. 288).

²³² - См. рассуждение *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (ib. p. 79 и след.).

²³³ - Идею эту автор называет «*innata mentibus lux*» (в § 55 перв. тракт.). В этом же параграфе о той же идее он выражается так: *insita est haec de Deo cogitatio humanis mentibus*». В «рассуждении о безбожии» встречается такое выражение «знание о Боге человекам врожденное и в сердцах людских написанное и пр. (с. 6, 4 т. богосл. соч. Феоф.). Имея в виду эти ясные свидетельства самого автора, мы думаем, что мнение достопочтенного Червяковского, что «Феофан не признает так называемой врожденной идеи о Боге» (Хр. Чт. 1878 г. ч. 1, с. 334) составлено поспешно.

²³⁴ - Вот каким образом изложено здесь упоминаемое доказательство. «*Dieu est la premiere Raison des choses: car celles qui sont bornees, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence necessaire; etant manifeste que le temps, l'espace et la matiere, unies et uniformes en elles memes et indifferentes a tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvemens et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes et il faut lachercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par consequent est necessaire et efernelle* (Leib. op. philos. p. II, Theodicee, p. 506 n. 7).

²³⁵ - *Kritik der reinen Vernunft*, p. 471. Emmanuel Kant's *Sammtliche Werke*, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. W. Schubert, Leipzig. 1833, Th. II.

²³⁶ - Теодицея Лейбница в первый раз вышла в свет в 1710 г. (Leibnitii opera philosophica, p. I praefatio p. XXXIII). между тем

позднейшая из богословских систем, которыми пользовался Феофан, – система Голлазия издана в первый раз в 1707 г. (Goss., *Gesch. der pract. Dogmatik*. 1857, В. II, s. 495).

²³⁷ - Gerhard вместо «contingentia» употребляет в данном месте термин «possibilia» (*Exegesis* I. II, § 61). У Аманда Полянского вместо понятия условности вещей стоит старое понятие движения – *motus* (*Synt. theol.* I. II, с. IV, num. X). В системах Квевштедта и Голлазия вовсе не приводится космологического доказательства.

²³⁸ - Космологическое доказательство формы Лейбница находится в сочинении Вольфа († 1754): *Theologia naturalis*. P. I, cap. I, § 24 и 99). Но сочинение это издано было лишь в 1736 – 1737 гг. и потому при написании своего богословия Феофан не мог воспользоваться им.

²³⁹ - Braun, *der Begriff «Person»* s. 131.

²⁴⁰ - *ibidem.*, s. 133.

²⁴¹ - *Non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat, t. e. homo* (*Epistola ad Wagnerum* p. 466 т. V *Leibnitii opera philosophica pars II*).

²⁴² - *Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira cui nulla passio opponitur* (*Sum. theol.* t. II, qu. XXIII. art. 4, p. 201a. изд. Migne 1841).

²⁴³ - Н. Грота «Психол. чувствований в ее истор. и глав, основах» 1880. с. 61 и 65.

²⁴⁴ - Морозов, Феоф. Прок., как писатель, стр. 147.

²⁴⁵ - *ibidem.*, стр. 280.

²⁴⁶ - *Geschichte der Christ. Kirche*, Baur, 1863, s. 440.

²⁴⁷ - *Theol. Procop. lib. ses.*, p. 486.

²⁴⁸ - Baur, *Die chr. Lehre von der Dreieinig.* s. 105, прим.

²⁴⁹ - Baur, *Gesch. d. chr. Kirche*, s. 451.

²⁵⁰ - Otto Fock, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847, erste Abtheil, p. 135.

²⁵¹ - *ibid.* p. 159.

²⁵² - Baur, *Die chr. Lehr. v. d. Dr.*, s. 107 прим. и *Gesch. d. chr. Kirch.*, s. 450. Некоторые ученые, напр. Вальх в «*Biblioteca theological selecta*» (t. I, p. 950), считают нужным строго различать между «социнианством» и антитринитаризмом Сервета.

²⁵³ - Banr, *Gesch. d. chr. Kirch.*, s. 452.

²⁵⁴ - *ibidem*.

²⁵⁵ - Морозов, «Феоф. Прокоп, как писатель», стр. 44.

²⁵⁶ - Baur, *Gesch. d. chr. K.*, s. 452.

²⁵⁷ - Kirch. – Lex., Wetzer, на слово «Socin».

²⁵⁸ - *Ibid.*

²⁵⁹ - Baur, *Gesch. d. chr. K.*, s. 452.

²⁶⁰ - Moshemn Institut. hist. ecclesiast.. p. 718

²⁶¹ - Baur, *Gesch. d. chr. K.* s. 454.

²⁶² - Руков. ко всеобщ. истор., ч. 3, Иловайский, 1877 г., стр. 106.

²⁶³ - Baur, *Gesch. d. chr. K.*, s. 217

²⁶⁴ - Baur, *Gesch. d. chr. K.*, s. 455.

²⁶⁵ - *ibidem*.

²⁶⁶ - *ibidem*.

²⁶⁷ - *ibidem*.

²⁶⁸ - Moshemii, Istit. hist. ecclesiast., p. 718.

²⁶⁹ - Niedner. *Gesch. der chr. Kirch.*, 1846, s. 684.

²⁷⁰ - Baur, *Gesch. der chr. Kirch.*, s. 458.

²⁷¹ - *ibidem*, s. 618.

²⁷² - Theol. Procop. lib. sec., p. 821–822.

²⁷³ - Otto Fock *Der Socianismus erste Abtb.*, 260. По приказанию императора Карла VI, в 1716 р. церковь, коллегиум и типография, находившиеся в Кляузенбурге, были разрушены (*ibidem*).

²⁷⁴ - Sandii, *B. bliothea anti-trinitariorum*, Freistadii, 1684, p. 54.

²⁷⁵ - Полное заглавие этого катехизиса – следующее: «Катехизис, то есть наука стародавняя христианская, от светлого письма для простых людей языка русского в пытаниях и ответах собрана» (Библиологич. словарь и черновые к нему материалы П. М. Строева, изд. А. Ф. Бычкова, Спб., 1882 г., стр. 34). Как этот труд, так и другое упомянутое сочинение Будного изданы последним при содействии Матвея Кавечинского, наместника несвижского и Лаврентия Крышковского (так же, стр. 35 и Опыт росс. библ. Сопикова, ч. I, 793).

²⁷⁶ - Старец Артемий, бывший игумен Троицкого Сергиева монастыря, в своих посланиях к Симону Будному (помещенных в IV томе русской исторической библиотеки, издаваемой археографическою комиссией) так говорит о катехизисе Будного. «Тако убо, в передних, перины мягки вели постлали есте; мусит же поломати кости возлегший на них» (Рус. истор. библ. т. IV, Спб. 1878 г. столб. 1289). «А же, по сих под тою мягкостью и ножи остры уготоваете, не телеса закалающа (менее бы было злое), но душа злым учением вечной смерти предающе» (столб. 1290). При этом Артемий указывает следующие примеры намеренно допущенных выражений, заключающих в себе неправильные мысли. «И в своих суемудренных книжках под прикрытием невидения пишут», говорит он о еретиках, «отделяючи Сына и Духа Святого от божества, якоже сам, твоя милость (с паном Кавешинским и Кришкевским) писали есте в книжках, нарицаемых от вас «Оправдание», в ней же на конце сице запечатлел еси: «Богу нашему слава с Отцем и Святым Духом». Не мвю аз от невежества тако писати вам. Каждый бо весть от научных, яко же «Бог» имя о совершенном божестве приемлется, а не о едином лице» (столб. 1314). Потом, паки изъясняячи мудрование ваше, а значней писали есте в тех же книжках другой конец тако: «Богу единому слава с Сыном и Святым и Духом». Сице бо исповедающе, на пути погибели сташа. Разлучив бо естество божественного единства, извещал еси смертные глаголы богохульных ересей» (ст. 1315).

²⁷⁷ - Рук. к церк. ист., Знамен., стр. 177; Церк. истор. Филарета, период 3, 1857 г., стр. 86.

²⁷⁸ - Рук. к церк. истор., Знамен., стр. 177.

²⁷⁹ - Истор. рус. церк. Филарета, пер. 3, стр. 64; рук. к церк. истор., Знамен., стр. 179.

²⁸⁰ - Истор. русс. церк. Филарета. период 3, стр. 89.

²⁸¹ - *Omnis illa ministrorum colluvies, quae paucis abhinc annis per Poloniam et Volnyniam sparsa fuit et in hanc nostram civitatem irrepserat, nunc vero in angulo Transylvaniae erroris suae sedem constituit* (Procop., Theol., lib. sec. p. 486).

²⁸² - *Volant ubique... illius furfuris hominum libelli et in mantis imperitorum involantes misere miseras conscientias excruciant.* Ibidem. pp. 821–822.

²⁸³ - *Catechesis racoviensis*, ed Oederi, qu. 71.

²⁸⁴ - Baur, *Die chr. L. v. d. Dreiein.* s. 128, 138, 139. Впрочем, названия *purus* или *merus homo* социниане избегают.

²⁸⁵ - *Cat. Racov.*, qu 237. Социниане называли Христа даже «истинным Богом» (*verus Deus.* – *Cat. Racov.* qu. 120) в смысле обожествления Его. Впрочем, между ними были и лица, отрицавшие почитание Христа. Замечательнейшими представителями партии последнего рода (немногочисленной в сравнении с противной партией) были: Франциск Давидис, Симон Будный, Иаков Палеолог, Христиан Франкен и Иоанн Зоммер (*Moshem. Instit. hist. eccles.* p. 723).

²⁸⁶ - *Catechesis racoviensis*, ed. Oederi, qu. 371.

²⁸⁷ - Baur, *Die chr. L. v. d. Dreiein.* s. 129.

²⁸⁸ - *Gerh. hoci theol. t. I, De Deo P. et act. e. Filio* § 100 и § 150 num. 4.

²⁸⁹ - *Gerh De Deo P. et act. e. F.* § 151.

²⁹⁰ - *Procop., Theol., lib. sec.,* p. 816.

²⁹¹ - Ibidem.

²⁹² - Meier, *Die Lehre von der Trinitat*, 1844, 213, s. 24 и 19.

²⁹³ - Baur, *Die chr. L. v. d. Dr. ss.* 111 и 114.

²⁹⁴ - Вальх в «*Bibliotheca theologica selecta*» (t. I. c. V) перечисляет социнианских писателей в количестве 41. Из них главнейшими им считаются 15 писателей (Лелий Социн, Фавст Социн, Валентин Шмальц, Иоанн Крелл, Христофор Крелл, Христофор Остороудт, Георг Еньедин, Иероним Москоровский,

Иона Шлихтинг, Волькель, Штегманн старший, Штегманн младший, Мартин Руар, Людовик Вольцоген и Самуил Крелл).

²⁹⁵ - At proximo superiore seculo cum Faustus Socinus ex Italia ad Helvetios et inde in Poloniam emigravit, ac tantam brevi profecit, ut pene toto illo regno sua toxica disperserit, quam, quaeso alia... vi tantopere promovit res suas, nisi: acutissimis suis suorumque scriptis (p. 821).

²⁹⁶ - Название «Samosateni» есть самое любимое наименование Феофана, прилагаемое к социнианам (название «Soeiniani» он употребляет более редко), основанное, очевидно, на сопоставлении учения последних с учением древнего антитринитария Павла Самосатского: в данном случае он следует Беллярмину, у которого в рассуждении «de Christo» (находящемся в первом томе его сочинения «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos») довольно часто употребляется это название в приложении к социнианам, и Николаю Циховскому которому принадлежит сочинение: «Credo arianorum, seu confessionis socinianorum, vel samosatenistarum. vulgo arianorum. symboli apostolici vestem luclauiciis fraudulenter indutae; imposturae detectae» (Walchii, Bibliot. theolog. selecta, t. I, p. 93B). У западных богословов, писавших против социниан, наиболее употребительными названиями последних были два: «photiniani» и «sociniani».

²⁹⁷ - По воззрению Феофана естественное откровение, дающее познание только о единстве Бога и о других Его общих свойствах, не может научить догмату о троичности (p. 484).

²⁹⁸ - Сочинение это находится в 4 томе Iohannis Chrellii Franci operum omnium Irenopoli, post annum Domini 1656 (в Bibliotheca fratrum Polonorum – собрании социнианских сочинений, изданных Андреем Виссоватым).

²⁹⁹ - Procop., Theol., lib. sec., § 64, p. 582.

³⁰⁰ - Sandii, Bibliotheca anti-trinitariorum, p. 99.

³⁰¹ - Otto Fock, Der Socianismus, erste Abtheil., s. 193.

³⁰² - Ad primum quidem nihil reperi apud Socinum, Chrellium, Smalcium et alios quos penes nos habemus (Procop. Theol. p. 622 § 93). Apud Socinum, Smalcium, Chrellium, Goslaum aliosque

anonymos ullam potui reperire exceptionem (ibid. p. 654 § 116).
Сочинений Франциска Давидиса († 1579), известного представителя партии социниан, отрицавших почитание Христа, автор, как сам об этом замечает (p. 742), не имеет. Христофора Осторода († 1611) и Георгия Еньедина († 1597) он цитирует по сочинению лютеранского богослова Иосифа Шегеманна «Photinianismus» (lib. sec. §§ 124, 126 и 135).

³⁰³ - Procop. Theol. p. 627. Полное заглавие этого сочинения следующее: Animadversiones in assertions theologicas de Trino et Uno Deo adversus novos samosatonicos, ex praelectionibus collegii Posnaniensis expertas. написано и в первый раз издано в свет это сочинение около 1583 г. Sandii, Bibl. antitr. p. 70.

³⁰⁴ - Ibid., lib. sec. §§ 111 et 58. Это сочинение написано Фавстом Соционом около 1584 г., в защиту предыдущего сочинения. Полное заглавие его следующее: Defensio animadversionum in assertions theologicas collegii Pasnaniensis de Trino et Uno Deo advrsus Gabrielem Eutropium Sadecium Canonicum Posnaniensem. Sandii, Biblioth. anti-trinit. p. 71.

³⁰⁵ - Procop. Theol. pp. 741 et 748.

³⁰⁶ - Ibid. p. 817.

³⁰⁷ - Procop, Theol, pp. 565, 569 – 580, 708 и др.

³⁰⁸ - Ibid. p. 668.

³⁰⁹ - Baur, Gesch. d. chr. K. S. 454.

³¹⁰ - Иоанн Крелл родился в 1580 г. во Франкони, германской области. Он прекрасно изучил Аристотеля и его комментаторов, – хорошо владел языками, германским, польским, латвийским, греческим и еврейским. Притесняемый за свои убеждения, он оставил свое отечество и удалился в Польшу, именно в Ракову, где и жил до самой смерти. Умер он в 1633 г. на 43-м году своей жизни (от эпидемической болезни). См. vita Ioannis Chrellii franci в Io. Chrellii Franci opera omnia tom. I. Крелл оставил после себя комментарии почти на весь новый завет, – они занимают первые три тома (в двух фолиантах) его operum omnium (в Bibl. fratrum Polonorum). Дидактические и полемические сочинения его занимают 4-й т. его operum omnium. Из полемических сочинений его замечательнейшие: «de

uno Deo Patre», «de Deo ejusque attributis» в «de Spiritu Sancto»; из дидактических этических трактатов.

³¹¹ - Baur, Die chr. Lehre von der Deien., S 191.

³¹² - Otto Fock, Der Socinianismus, erste Abtheil., SS 202–203.

³¹³ - Так говорится в небольшом отделе, находящемся в начале сочинения и носящем заглавие: «scopus et distribution hujus operis» (р. 3).

³¹⁴ - У Крелла на самом деле находится не 7 доказательств, а 8; но 4-е доказательство Крелла – из слов Христа, Мф. 13:32 (р. 12, с. IV) Феофан опускает, вероятно потому, что считает его тождественным с другим доказательством противника – из Мф. 13:32, находящимся в той же книге, sect. II с. IX (каковое доказательство Феофан и опровергает ниже – в XVII гл.).

³¹⁵ - Прогосор., Theol., р. 775.

³¹⁶ - Эти места Писания – следующие: 1) Ин. 7:16 и 17; 8:28; 7:49 и 50 и 14, 10 и 24; 2) Ин. 7:28 и 29, 8:42; 3) Ин. 5:30; 5:38; 4) Ин. 8:50 и 54; 5) Ин. 12:44; 6) Мк. 13:32; 7) Мф. 20:23; 8) Мф. 19:17; 9) Мф. 26:39; Лк. 22:42; 10) Евр. 5:4; 11) Ин. 14:28; 12) Гал. 4:4; 13) Ин. 10:18; 12:49; Рим. 5:19. Флп. 11:8; Евр. 8:2; 14) Ин. 17; Мф. 26:39 и сл., Лк. 22:41 и сл.; Мф. 27:46; Евр. 5:7; 15) Ин. 3:35; 16) Деян. 2:36 и Флп. 2:9; 17) Ин. 5:36; 11:41, 1:3; Кол. 1:16 и 20; 18) Ин. 8:16; 19) Ин. 8:14; 20) Ин. 8:29; 21) Ин. 20:17; Апок. 3:12; Мф. 27:46; Еф. 1:17; 22) 1Кор. 11:3; 23) 1Кор. 3:21–23; 24) Евр. 5:6 и Пс. ОХ, 4; 25) Деян. 3 и 13:33; Гал. 1:1; 1 Фесс. 1:9; 26) Ис. 11:2; 27) Мф. 4:1 и след.; Лк. 4:1 и след.; 28) Кол. 1:13; Апок. 3:14.

³¹⁷ - Из 28 доказательств, находящихся у Феофана в § 269, первые 23 у Крелла приводятся непрерывно друг за другом в sect. II, с. IV – XXV (pp. 25 – 46), 24 и 25 доказательства – в сс. XXVIII и XXIX; 26, 27 и 28-е непрерывно друг за другом в с. XXXIII – XXXV, семь возражений, находящихся у Феофана в §§ 277 – 283, у Крелла приводятся в следующих местах sect. II: первое – в с. II (р. 20), второе – в с. XXVI (р. 47) третье в с. XXX (р. 51), четвертое – в с. XXXII (р. 59), пятое – в с. XXXI (р. 52), шестое – в с. XXXV (р. 62) и седьмое – в с. XXXVI (р. 62). Ясно,

что доказательства того и другого рода у Крелла перемешаны между собою.

³¹⁸ - Procop., Theol. p. 787.

³¹⁹ - Theol. Procop. p. 781.

³²⁰ - Если бы слова эти нужно было понимать буквально, то в таком случае следовало бы заключать, что Христос, который не совершил никакого греха (1Петр. 2:22), подвержен греху.

³²¹ - Возражения эти выводятся из следующих оснований: 1) из того, что Дух Св. нигде в Писании не называется ясно (aperte) «Богом»; 2) из того, что нигде не предписывается почитание Духа; 3) из того, что о Духе Св. умалчивается во многих местах, благоприятных для упоминания о Нем; 4) из Мф. 11:27; 5) из Ин. 16:13 и след.; 6) из того, что Дух Святой часто именуется отдельно от Бога; 7) из наименования Его «силою Божиею»; 8) из приведения истины божества Духа к абсурду: если Дух Св. един с Отцом, то Христос есть Сын и Духа Св.; 9) из наименования Духа «даром», «залогом верующих», «печатью» и проч.; 10) из Ин. 4:13; Деян. 2:17; Чис. 11:25; 11) из запрещения «угашать» Духа; 12) из выражения: «от Отца исходит»; 13) из выражения «Дух все испытывает, и глубины Божия» и 14) из Божоявления во время крещения Христова на Иордане.

³²² - Procop., Theol., p. 799.

³²³ - Глава эта носит такое заглавие: «Conclusio libri primi, in qua ostenditur, adversariorum de Trinitate sententiam ipso sacrarum litterarum silent refutari» (p. 87).

³²⁴ - Procop. Theol. p. 575.

³²⁵ - Otto Fock. Der Socinianismus, zweite Abth., pp. 325–326. Ср. в Cath Racov, 1739 примеч. (2-е) Едера на стр. 17–18.

³²⁶ - Феофан, соглашаясь с этой мыслью, говорит, что по православному учению и полагается различие между Сыном и Отцом, именно в отношении лиц, – различие совершенно достаточное для понятия «равный» (p. 283).

³²⁷ - Baur, Die chr. Lehre d. Dreiein., § 166.

³²⁸ - Cath. Racov. Oederi qu. 78.

³²⁹ - Amand. Pol., Syntagma theol., lib. III, c. V, p. 209.

- ³³⁰ - См. напр. объяснение текста – Еф. 4:9 и 10 в § 178.
- ³³¹ - Procop., Theol., p. 549 § 46.
- ³³² - Так, называл афанасьевский символ Георгий Нигер (Belarm. Disput. t. I p. 110).
- ³³³ - Quenst. Systema theologicum, 1685. p.305, h.
- ³³⁴ - Procop., Theol. p. 572.
- ³³⁵ - Corpus reformatorum, vol. XXI, a. 1854, p. 29 et. seqq.
- ³³⁶ - Беллярмин считает Лютера, Меланхтона, Кальвина, Цвинглия и др. врагами учения о «Троице», которые «in insidiis absconditi delitescunt», и родоначальниками новых антитринитариев (Disput., t. I. pp. 107 et 115).
- ³³⁷ - Относительно того, когда было сделано это второе издание, ученые разногласят. Одни относят его к 1531 г., другие – к 1533 г., третьи – к 1536 г. Сам Bindseil, издатель «Corp. reform.», относит его к 1535 г. Ibid. pp. 231 et 232.
- ³³⁸ - Ibidem pp. 257 – 269.
- ³³⁹ - Лютер смотрел на Аристотеля, как «на проклятого, безбожного и лукавого язычника» (Feuerbach, Geschichte der neuern philosophie, 1837, s. 4). Разум он называет «die alte Frau Wettermacherin» (Hagenbach, Encykl. und Methodo). d. Fh. W., 1880, ss. 66 et 70).
- ³⁴⁰ - Архим. Сильвестра «Опыт правосл. догмат, богословия», Киев 1878 г., т. I, стр. 148 в 149. Протестантство возникло в периоде господства схоластической философии: Лютер († 1546) и Меланхтон († 1560), эти апостолы протестантства умерли еще до времени рождения родоначальников новой философии – Бэкона (род. в 1361 г.) и Декарта (род. в 1596). Поэтому протестанты, не имея своей философии, в силу необходимости не могли сразу отрешиться от схоластики (сочинении Меланхтона: «Dialectica» и «Erotemat. dialect. », пользовавшихся большим уважением протестантов основаны на философии Аристотеля). Лишь с появлением национально-германской философии Лейбница (которого впоследствии сменили два новые светила – Кант и Гегель) протестантское богословие получило возможность обосновать

свою философскую сторону (неизбежную в богословии) на началах, независимых от схоластической философии.

³⁴¹ - Tholuck, Das kirchliche Leben des 17-ten Jahrh. 1861. 1., s. 80.

³⁴² - Герард, называемый протестантами «великим», родился в 1582 году, с 1612 г. он был профессором богословия в Иене, где и жил до своей смерти, последовавшей в 1637 г. (Gass. Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854. I B.. 260.). Первое издание его главного сочинения «Loci theologici» сделано было в девяти частях в Иене в течении 12 лет – с 1610 по 1622 год; в 1625 г. это издание дополнено было новым сочинением: «Exegesis sive uberior explicatio articulorum de sacra scriptura, de Deo et persona Christi» (Ibid. s. 261. Bemerk.). Система эта замечательна по обилию собранного в ней догматического материала (ibid. s. 299), хотя расположение последнего страдает недостатком – слишком внешней систематизацией. У нас под руками находится издание Francofurti et Hamburgi. 1657.

³⁴³ - Иоанн Андрей Квенштедт, главный представитель старой виттенбергской школы, родился в 1617 г., умер в 1688 г., будучи профессором богословия в Виттенберге (Gass., Gesch. d. pr. Dogm., I B., s. 357). Главное его сочинение «Systema theologicum» вышло в четырех частях в первый раз Vitterberge 1685, незадолго до смерти автора (ibid.). Этим изданием мы и пользуемся. Система эта представляет собою компиляцию из трудов предшественников и современников автора (ibid.); больше же всего ее автор следовал Фридриху Кежигу (Georg. Walchii, Bibl. theol. sel. 1757, t. I, p. 58 и (Franc. Buddei, Isagoge historico-theologica 1730, 359 a.).

³⁴⁴ - Давид Голлазий, последний представитель лютеранского «догматизма», родился в 1648 г., умер в 1713 г. (Gass. Gesch. d. protest. D., II B., s. 495). Сочинение его «Examen theologicum acroamaticum», хотя в первый раз издано в 18-м стол. (Holm. et Lips. 1707), но по духу и форме принадлежит еще к 17 столетию (ibid.). У нас под руками – издание Lipsiae 1763.

³⁴⁵ - Exeg. I. II, с. VI и Loci, de nat. Dei с. VI. От единства в смысле неделимости Герард различает духовность и простоту, под которыми он понимает бестелесность и несложность. Духовность и простота занимают в его системе первые места между божественными атрибутами. Нужно заметить еще то, что деление единства на единственность и неделимость в рассматриваемых лютеранских системах *explicite* не выражено.

³⁴⁶ - Quenst. pars prima, p. 298.

³⁴⁷ - Ibidem, p. 300.

³⁴⁸ - Dorner, Gesch. der protesl. Theologie, 1867, s.. 563.

³⁴⁹ - Quenst. pars prima, p. 300. Эту же мысль выражает Герард, когда говорит, что божественные атрибуты различаются между собою и от сущности «*eminenter et virtute*» (Exeg. I. II, § 110).

³⁵⁰ - Quenst., pars prima, p. 302.

³⁵¹ - Ibidem, p. 303.

³⁵² - Ibidem, p. 300.

³⁵³ - Ibidem, p. 301.

³⁵⁴ - Gerh., Loci de tribus Elohim. с. III.

³⁵⁵ - Gerh., Exegesis. I. III, §§ 167 – 168, Loci de tr. Elohim. § 83. Социниане, опровергая православное учение о Троице, возражали, между прочим, что православные допускают не троицу, а четверицу: сущность, Отца, Сына в Святого Духа (Bellarm., Disput. de Christo, lib. II, с. VIII). Поэтому лютеранские богословы, имея в виду это возражение социниан, особенно старались избегать резкого различия между лицами и природою.

³⁵⁶ - Nec ob id concipienda est ex natura et supposito compositio, sed distinctio tantum, non tamen realis, sed solum rationis ratiocinatae (Quenst. pp. 349 – 350, n. IV).

³⁵⁷ - Gerh., Loci de nat. Dei. § 37.

³⁵⁸ - Qnenst. pars prima, p 231 XII.

³⁵⁹ - Gerh., Loc. III § 57 в Holl. p. 285.

³⁶⁰ - Procop., Theol., p. 413.

³⁶¹ - Procop., Theol., lib. sec. §§ 73 – 74.

362 - Disputationes, t. 1, p. 158, a.

363 - Ibid., p. 158, b.

364 - Procop., Theolog., lib. I, § 98.

365 - Ibidem., p. 578.

366 - Ibidem., lib. III, § 124.

367 - Procop, Theol., § 115.

368 - Ibidem.

369 - Procop., Apologia ideі, p. 47.

370 - Ibidem., p. 21.

371 - Ibidem.

372 - Таковы, например, находящиеся к lib. III, §§ 108 – 114 возражения латинян на свидетельства отцов, которые приводятся православными в пользу своего учения (исключая находящихся здесь 2-го и 5-го возражений Циховского, которые носят экзегетический характер и не могут быть названы схоластичными).

373 - Таковы, наприм., возражения Корнелия а Lapide и Беллярмина, находящиеся в Нб. III, § 141.

374 - Таково, наприм., (находящееся в lib. III, § 312), доказательство Циховского, которое состоит в следующем: «Если бы Дух производим был только Отцем, а не Отцем и Сыном, то Он производим бы был без силы в премудрости. ибо Сын есть сила и Премудрость Божия; следовательно, это произведение было бы немощно, по скольку оно – без силы, и неразумно, по скольку оно – без премудрости».

375 - Procop., Theol., lib. III, § 312.

376 - Ibid., § 187.

377 - Ibid., § 188.

378 - Procop., Theol., lib. II, § 306.

379 - Ibidem.

380 - Procop., Theol., I. III, § 184.

381 - Ibidem., § 178.

382 - Николай Циховский был польский иезуит, начальник училищ в городе Познани и впоследствии миссионер. Умер он в

Кракове в 1669 г. Procop., Theol., p. 1016, not. z.

³⁸³ - Беллярмин, иезуит и кардинал, «знаменитый полемист католической церкви». (Baur. Gesch. d. chr. K., 4 B., 1863, s. 268), родился в 1542 г., умер в 1621 г. Его Disputatnones имеют классическое значение, как первое сочинение, в котором защита католического и опровержение протестантского вероучения ведутся путем основательного методического исследования» (Baur, Gesch. d. chr. K., s. 269). Первый том этого труда (первоначально разделенного на три тома) вышел в свет в первый раз в 1581 г., второй том – в 1583 г., третий – в 1592 (Francisci Buddei, Isagoge historico-theologica, Lipsiae, 1730, p. 1081, b.). Количество изданий этого сочинения, равно как в количество ученых, полемизировавших с автором оно, весьма велико (G. Walchri, Biblioth. theol. sel., t. I, pp. 663 – 664). У нас под руками находилось четырех томное издание Venetiis, 1721 г.

³⁸⁴ - Patrem et Filium omnia Patris habentem ita unum esse spiratorem, ut sunt unas Deus unus creator (Cichovius в Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, Adami Zoernikav, Regiomonti 1774, p. 637); Filium a Patre habere ut simul sit principium Spiritus Sancti (Cichovius, ibidem., p. 698). Licet Pater et Filius sint duo spirantes, tamen unica spiratione spirant, et unum principium sunt Spiritus Sancti (Bellarm., Disputationes, t. I, p. 183, a). Sicut ergo Pater et Filius, immo etiam Spiritus Sanctus unum sunt mundi principium et una actione creant, quia unam essentiam habent: ita quoque Pater et Filius unum sunt principium Spiritus Sancti, et una spiratione spirant, quia unam habent potentiam spiratveam (Bellarm. ibid., p. 183. b).

³⁸⁵ - Activus influxus, quem necessario praesupponit processio per Filium, nullo modo potest in consubstantialitatem referri eo quod actiones sunt suppositorum; refertur ergo in actionem communem Patri et Filio (Cichovius в Tract. theol. orth. de proc. S. S. a solo Patre Adami Zoernikav. p. 697). Spiritus Sanctus producit a duobus necessario, necessitate producentium (Bellarm., Disputationes, t. I, p. 183, b). Spiritum Sanctum a Filio produci (Bell, ibidem., p. 177, a).

³⁸⁶ - Productionem Spiritus sancti activam esse ipsissimam personam Patris, ergo non convenire personae Filii: alioqui enim eadem operatio esset etiam ipsissima persona Filii, atque adeo Filius a Patre non distingueretur: qui est sabellianismus (Procop., Theol., lib. III, § 119). Pater cum Filio in unum principium, in unum producătoare, iu unam spirandi actionem confunditur (Procop., ibid., § 123).

³⁸⁷ - Tanta est unitas Spiritus Sancti cum Patre, quanta et Filii cum Patre: at hoc cum dogmate Latinorum cohaerere non potest. Nam Pater cum Filio maiorem, cura Spiritu Sancto minorem haberet unitatem. Cum Filio enim praeter unitatem substantiae, quam et cum Spiritu Sancto habet, haberet etiam aliud quid commune, vim scilicet producendi Spiritus Sancti, quam ipse non habet cum Spiritu Sancto (Procop., Theol. lib. III, § 122).

³⁸⁸ - Latini nobis dualitatem etiam, eamque magis mirabilem, quam sit Trinitas, exhibent; nam Patrem et Filium duas personas esse, unicum tamen productorem. (Procop., Theol. lib. III, § 125).

³⁸⁹ - Procop., Theol. lib. III, § 117.

³⁹⁰ - In Sancta Trinitate quidquid est, aut substantia est, aut subsistentia, medium non datur (ibid.).

³⁹¹ - Ibidem, § 118.

³⁹² - Cichovium, qui in suom tribunal perhibet ete.

³⁹³ - Этот трактат состоит из 11 глав (XX-XXX). После вступления (гл. XX) и рассуждения о происхождении «ереси» (т. е. православного учения об исхождении Св. Духа от единого Отца – (гл. XXI) в нем следуют: сначала положительная часть, в которой учении об исхождении Духа от Сына доказывается на основании св. Писания (гл. XXII), свидетельств соборов (гл. XXIII), отцов западных (гл. XXIV) и восточных (XXV гл.) и на основании разума (XXVI гл.), затем отрицательная часть, в которой опровергаются доказательства (XXVII гл.) и возражения (XXIX гл.) православных и доказывается законность прибавления к символу веру Filioque (XXVIII гл.), наконец, заключение, в котором неправота греков доказывается историческим судом Божиим над греческой империей (XXX гл.).

³⁹⁴ - Procop., Theol., lib. III, § 270.

³⁹⁵ - Ibid., § 282.

³⁹⁶ - В трактате об исхождении Св. Духа Феофан полемизирует еще (кроме Циховского) с другим польским иезуитом Феофилом Руткою. На страницах: 981. 1090, 1095, 1156 и 1222 он опровергает некоторые пункты сочинения последнего. *Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*. Поврежденных мест из отеческих творений, встречающихся в этом сочинении, Феофан указывает только три (*Просор.*, *Theol.*, lib. III, §§ 219, 228⁷ et 229).

³⁹⁷ - *Theol.*, p. 338.

³⁹⁸ - Феофан ссылается на «*exempla politica*» (p. 386) и «*politica monita*» (p. 394) Юста Липсия, этого знаменитого ученого 16-го века.

³⁹⁹ - *Theol.*, lib. III, § 224. Полное заглавие упомянутого сочинения Поссевина следующее: «*Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti, eorum interpretes, synodos, et patres latinos et graecos, horum versiones, theologos scholasticos, quique contra haereticos egerunt, chronographos et histor. cos ecclesiasticos, eos, qui casus conscientiae explicarunt, qui canonicum jus sunt interpretati, poetas sacros et libros pios quocumque idiomate conscriptos* (Buddei, *Isagoge historico-theologica* 1730. p. 76, b). Уже из этого заглавия можно усматривать богословски-энциклопедический характер сочинения, заключающего в себе имена и историю всех вообще церковных писателей (*Kirchen-Lexicon, Wetzer*, на слово «*Possevin*»).

⁴⁰⁰ - Lib. II, § 163. Здесь Феофан приводит такой славянский текст места *Мих. 5:2*: *J ty Wiflejéme, dóme Jetratha jedá mal jesy w' tysiastschach' júdowich: is tebé bo isydet' mníe Starieischina etc. Is'chodi sche iehó is koni dniy wiétschaich*. Это славянское издание Библии есть острожское издание, упоминаемое в *Prolegomena* (p. 182: «*edition slavonica Ostrogiensis*»).

⁴⁰¹ - Lib. II, §§ 33 et 124.

⁴⁰² - Lib. II, §§ 32, 39, 83, 124, 131 etc. В *Prolegomena* – § 224 num. II упоминается сикстинское издание Вульгаты: *Editio*

vulgate jussu Sixti V papae edita Ant verpiae, ex officinal Plantiniana, 1619, in octavo.

⁴⁰³ - Theol., pp. 321, 516, 535 etc. В lib. III, § 166 упоминается «codex biblieus Tremellianus editionis Hanoviensis anno 1602».

⁴⁰⁴ - Lib. III, § 166. В противоположность переводу Юния и Тремеллия перевод Шмидта носит характер более парафразы, чем перевода (Buddei, Isagoge hist. theol. p. 1339, b) и потому Феофан им пользовался мало.

⁴⁰⁵ - Морозова, Феоф. Прок., как писатель, стр. 131; Чистовича, Феоф. Прокоп. и его время, стр. 589.

⁴⁰⁶ - Kirchen-Lexicon, Wetzer, на слово «Junius»ю

⁴⁰⁷ - См. например, Theol., p. 535.

⁴⁰⁸ - Ibid., p. 539.

⁴⁰⁹ - Graeca lectio procul dubio praeferenda est, utpote authentica et ipse primus fons atque regula ceterarum (т. е. lectionum). Theol., p. 541.

⁴¹⁰ - Theol., pp. 544, 657, 658 etc. На стр. 658-й упоминаются «Paraphrases in epistolas Pauli» Еразма. Феофан относится с большим уважением к этому знаменитому гуманисту. Ego quidem ejus scripta, говорит он, non solum seria, sed etiam falsa ac jocose non possum legere sine admiration» (p. 658).

⁴¹¹ - Lib. III, § 158.

⁴¹² - Theol., pp. 313, 319, 340, 502, 513, 517, 520, 531, 550, 552, 558 etc.

⁴¹³ - Theol., pp. 515 (где цитируются «explications difficiliorum locorum Scripturae» Пфейффера), 539, 540, 575. Подлинное заглавие этого сочинения есть следующее: «Dubia vexata scripturae sacrae, sive loca difficiliora veteris testament, circa quae auctores dissident vel haerent et c. succinete decisa» etc. (Buddei, Isagoge hist. – theol. p. 1530. a).

⁴¹⁴ - Lib. III. § 31 (где данный «Commentarius in novum Testamentum» называется «celebrissimus»), 158, 166 etc.

⁴¹⁵ - Theol. p. 635. Полное заглавие этого сочинения – следующее: «Expositio partum graecorum in Psalmos, a Balthasare Corderio Soc. Jesu ex vetustissimis Sac. caes. Mejestaris et

Sereniss. Bavariae Ducis Mss. Codicibus ἀνεχδοτοῖς concinnata, in Paraphrasin, Commentarium, et Catenam digesta, Latinitate donata et annotationibus illustrate, Antverp. 1643–46 (Kirchen Lexicon, Wetzer, на слово «Corderius»). Составные части этого труда: парафраз, комментарий, катена и примечания легко усматриваются из самого заглавия.

⁴¹⁶ - Theol. p. 550.

⁴¹⁷ - Theol. p. 556.

⁴¹⁸ - ibidem.

⁴¹⁹ - ibidem.

⁴²⁰ - ibidem.

⁴²¹ - Theol. p. 808 et 1055. Мальдонат был одним из великих католических экзегетов и одним из ученейших богословов своего века (Kirchen-Lexicon, Wetzer, на слово «Maldonatus»). Феофан называет его «actus admodum scripturae interpres» (p. 808).

⁴²² - Theol. p. 556. Тостату принадлежат замечательные Commentari in scripturam Buddei, Isagoge hist. – theol. p. 1481.

⁴²³ - Theol. p. 736 (liber «Concordantiarum»).

⁴²⁴ - Число отцов и учителей церкви (восточных и западных), на которых ссылается Феофан, простирается до 90. Наиболее часто цитируются Феофаном из восточных отцов – Афанасий Великий, из западных – блаженный Августин. Часто также цитируются Василий Великий, Кирилл Александрийский, Григорий Назианзин и Епифаний Кипрский.

⁴²⁵ - Об этом издатель замечает в своем предисловии («lector benevolo») к трактату «об исхождении св. Духа». См. главу нашего исследования «о подлинности трактатов».

⁴²⁶ - Lib. III. 301 num. 10.

⁴²⁷ - ibidem. § 49. Нельзя предполагать, что подобные цитаты суть позднейшие поправки Феофана, так как исследуемые трактаты носят на себе все следы поспешной и неисправленной самим автором работы.

⁴²⁸ - Lib. III § 234. К ссылке на это издание здесь делается прибавление. penes nos.

⁴²⁹ - К ссылке на это издание делаются прибавления: «noster codex» (lib. III, § 207), «nostra editio» (lib. III, § 214) и edition, quae penes nos est (lib. III, § 209). На присоединенные к этому изданию *variae lectiones* Фелькмана Коронея Феофан ссылается в lib. III, § 208.

⁴³⁰ - In edition Iani Cornarii qua nos utimur, ita legimus (lib. III, § 301. num. 7). В другом месте (в lib. III, § 292. p. 1153) это издание точнее означается таким образом: edition Basiliensis anno 1566 interprete Iano Cornario Medico. Ср.. lib. III, § 194.

⁴³¹ - Lib. III, § 236: Iacobus Pamelius in editione, quae penes nos habetur, Antverpriensi anno 1589 etc. Это издание снабжено примечаниями, биографией Тертуллиана и обзором заблуждений последнего (Kirchen-Lexicon, von Wetzer на слово «Pamelius».

⁴³² - Prolegomena § 26.

⁴³³ - Ibid. § 58.

⁴³⁴ - Ibid. § 194

⁴³⁵ - Ibid. § 218.

⁴³⁶ - Lib. III, § 216. Упомянутые акты изданы Romae anno 1638 (Buddei, Isag. p. 1025 a.).

⁴³⁷ - Lib. III, § 238. num. 9.

⁴³⁸ - Ibid. pp. 1103 et 1105. Это издание соборов, состоящее из 17 частей (в томах in fol.), начато было иезуитом Ляббе; после него оно было окончено иезуитом Коссартием и издано под заглавием: «Sacrosancta Concilia Stud. Labbei et Cossarti, Paris 1672. В первых двух частях этого издания заключается conciliorum apparatus. Buddei Isag. p. 706. а и Kirchen-Lixicon von Wetzer на слово «Labbe».

⁴³⁹ - Lib. III, § 203 («aurea opuscula theologiae edita ab Arcudio Romae anno 1630»). В lib. III § 205 Феофан ссылается на collection sententiarum ss. Patrum, находящееся между этими opuscula. По этому же собранию Аркудия он цитирует Векка (lib. III, § 203).

⁴⁴⁰ - Lib. III, § 252. Посидий был друг и ученик блж. Августина (Kirchen-Lexicon von Wetzer, на слово «Possidius»).

⁴⁴¹ - Lib. III, § 230.

⁴⁴² - Ibid. §§ 240, 244, 249, etc.

⁴⁴³ - Ibid. §§ 304, 306, etc.

⁴⁴⁴ - Ibid. §§ 210, 211 и 212. Упоминаемое сочинение Фомы «Contra errors Graecorum» замечательно обилием подложных мест, приводимых из творений отцов, и с этой стороны служило предметом исследования многих ученых, из которых одни оправдывают «ангельского» учителя, другие – обвиняют.

⁴⁴⁵ - Ibid. § 304.

⁴⁴⁶ - Ibid. § 306.

⁴⁴⁷ - Ibid. §§ 306–307.

⁴⁴⁸ - Ibid. § 303.

⁴⁴⁹ - Ibid. § 304.

⁴⁵⁰ - Ibid. § 306.

⁴⁵¹ - Ibid. § 244.

⁴⁵² - Ibid. § 301 num. 12, § 241 etc.

⁴⁵³ - Theol. p. 485.

⁴⁵⁴ - Lib. III, § 106. Полное заглавие упоминаемой системы – следующее: «Universae theologiae systema, in quo omnes et singuli religionis christianae articuli ita pertractantur, ut vera sentential adferatur et adseratur, controversiae priscae et recentes expediantur, praecipui conscientiae casus ex verbo divino decidantur. В первый раз эта система вышла в свет Hamfniae 1633. Buddei, Isagoge p. 354. b. и Walchii Bibliothec. theol. selecta p. 56.

⁴⁵⁵ - Lib. III, §§ 106 и 209. Первая часть этого замечательного сочинения (состоящего из 10 кн.) в первый раз вышла в свет в Лондоне в 1617 г. Сочинение это пользуется большим уважением у лютеран и реформатов: в нем оспаривается монархическая власть римск. первосвященника в пользу предоставления полной церковной власти каждому отдельному епископу. Walchii Biblith. theol. sel. t. II, pp. 209–210. Замечателен высказываемый здесь взгляд на учение об исхождении Св. Духа. Учение о том, исходит ли Св. Дух от единого Отца, или и от Сына, автор относит не к членам веры (articuli fidei), но к области богословского мнения (Procor. Theol.

lib. III § 106 прим. у), и учение об исхождении Св. Духа и от Сына признает более вероятным только как богословское мнение (lib. III, § 106).

⁴⁵⁶ - Theol. pp. 315 et 481. Указываемое сочинение Суареца издано Moguntiae 1607 (Walhcii, Biblioth. theol. sel. t. I, p. 174).

⁴⁵⁷ - Theol. p. 437. Упоминаемое сочинение состоит из 19-ти томов, которые все вместе в первый раз изданы были в 1619–1629 гг. Walchii, Biblioth. Theol. sel. tom. I., p. 151, и tom. II, p. 1116.

⁴⁵⁸ - Lib. III, § 244. В частности, из указанного собрания трудов Дамиани Феофан цитирует следующие два сочинения: oratio de fide catholica (lib. III, § 214) и opusculum de processione Spiritus Sancti (ibidem и lib. III, § 247).

⁴⁵⁹ - Lib. III, §§ 140 и 276.

⁴⁶⁰ - Theol. p. 835. Кроме указанных догматических сочинений Алкуина, Феофан цитирует еще экзегические труды его: Comment. in Ioannem (lib. III § 180), liber de psalmodum usu (lib. III § 276), трактат на слова: «сотворим человека» (ibid.) и др.

⁴⁶¹ - Lib. III. §§ 213 et 215. В упоминаемом сочинении Ратрамна доказывается учение об исхождении Св. Духа и от Сына из св. Писания и отцов церкви греческих и латинских.

⁴⁶² - Lib. III, § 270. В подлинном заглавии упомянутого сочинения стоят слова: «de una et non trina Deitate». Находящееся здесь выражение «non trina» объясняется своеобразным взглядом Гинкмара на значение слова «Deitas», по которому последнее означает только божественную сущность и потому «Божество» – Deitas не может быть названо «троичным». Kirchen-Lexicon von Wetzer, на слово «Hincmar von Rheims».

⁴⁶³ - Theol. p. 556.

⁴⁶⁴ - Lib. III, § 211.

⁴⁶⁵ - Theol. p. 344. Упоминаемое сочинение (состоящее из 12-ти книг) направлено главным образом против иудеев: христианские истины здесь доказываются как из св. Писания ветхого завета, так и из комментариев на Талмуд. Этот труд в первый раз вышел в свет в 1668 году. Buddei Isagoge p. 1217.

⁴⁶⁶ - Theol. p. 481. Полное заглавие упоминаемого сочинения есть следующее: «Prodromus ad refutationem alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae religionis natas Mohammedanae sectae falsitas ostenditur, christianae religionis veritas comprobatur. Сочинение это (состоящее из четырех частей) приобрело себе большую похвалу, хотя опровержение магометанства здесь ведется н везде тщательно и твердо (Walchii Biblioth. theol. sel. tom. I, p. 899). В издании 1698 года это сочинение составляет первый том двухтомного труда, носящего общее заглавие: «Alcorani textos universes» etc. (Buddei Isagoge p. 1221. a).

⁴⁶⁷ - Theol. p. 484. Apotheosis, написанный гекзаметрами, есть защита божества Христа против унитариев различных видов (Kirchen-Lexicon, на слово «Prudentius»).

⁴⁶⁸ - Lib. III. § 211. Васкец был одним из самых видных богословов периода новейшей схоластики; его сравнивают с Суарецом (Kirchen-Lexicon von Wetzer, на слово «Vasquez»).

⁴⁶⁹ - Lib. III. § 270.

⁴⁷⁰ - Theol. p. 846.

⁴⁷¹ - Lib. III, § 153.

⁴⁷² - Ibid. § 313. Подлинное заглавие упоминаемого сочинения есть следующее: Starykosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Ducha S. ad Oyca Same nie od Syna pokazuié. Roku p. 1678.

⁴⁷³ - Об обоих последних трудах мы уже упоминали в предыдущей главе нашего исследования.

⁴⁷⁴ - Theol. p. 479.

⁴⁷⁵ - ibid. p. 336.

⁴⁷⁶ - Theol. pp. 598 и 602.

⁴⁷⁷ - Ibid. pp. 598, 600, 605–608.

⁴⁷⁸ - ibid. pp. 598, 603, 607.

⁴⁷⁹ - Ibid. pp. 490 и 760.

⁴⁸⁰ - ibid. p. 598.

⁴⁸¹ - Lib. III, §§ 80 et 239.

⁴⁸² - Theol. p. 839 (где цитируется *vita Leonis III*), lib. III §§ 131, 201 etc.

⁴⁸³ - Theol. pp. 867, 873, 874, 876 etc.

⁴⁸⁴ - Ibid. pp. 873, 875, 877 etc.

⁴⁸⁵ - Ibid. p. 878.

⁴⁸⁶ - Ibid. pp. 412, 861 etc.

⁴⁸⁷ - Lib. III §§ 80, 202, 270, 315 etc.

⁴⁸⁸ - Theol. p. 850.

⁴⁸⁹ - ibid. p. 343–348. В этом лексиконе даются сведения о различных еврейских древностях через сообщение мнений о них раввином (*Buddei, Isagoge* p. 781. b.).

⁴⁹⁰ - Theol. p. 483.

⁴⁹¹ - ibid. p. 755 et 1198.

⁴⁹² - Ibid. pp. 1079–1080.

⁴⁹³ - Ibid. p. 1115. Вероятно, по этому собранию Дахера и читал Феофан вышеупомянутое сочинение Ратрамна, монаха корбейского, «*contra Graecorum opposit, romanam ecclesiam infamantium, libri quatuor*» (lib. III §§ 213 et 215).

⁴⁹⁴ - Lib. III, § 238. Подлинное заглавие этого знаменитого сочинения (изданного *Genevae* 1628) есть следующее: «*Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes seu aditio et censura nova epistolarum omnium, quas piissimis u ibis Romae praesulibus, a beato Clemente ad Sircium etc. nefando ausu, infelici eventu, Isidorus cognomento mercator supposuit, Franciscus Turrianus iesuita adversus Magdeburgensium ἐλέγχους aculcato stylo defendere conatus est* (*Buddei, Isagoge* p. 524. b.).

⁴⁹⁵ - Lib. III, § 313.

⁴⁹⁶ - Theol. pp. 853–854, 120 etc.

⁴⁹⁷ - Ibid. p. 833. По замечанию издателя (находящемся под буквой s) упоминаемые здесь анналы находятся в «*historia Francorum scriptorium Parisiis anno 1636 ab Andrea Du Chesne edita*». Из этой истории Du Chesne Феофан заимствует еще свидетельства Кеноба, Егингарда и автора жизни Карла Великого (p. 833).

⁴⁹⁸ - Theol. p. 371.

- 499 - Ibidem.
- 500 - ibidem. p. 864.
- 501 - ibidem.
- 502 - Lib. III, § 271.
- 503 - Ibid. § 232.
- 504 - Theol. p. 851.
- 505 - Ibidem.
- 506 - Ibidem.
- 507 - Ibidem.
- 508 - Ibid. pp. 347, 337 et 1156.
- 509 - Lib. III §223.
- 510 - Lib. III, § 292 (здесь к цитате делается прибавка: «quod, т. е. Lexicon, penes nos est»).
- 511 - Ibid. § 283.
- 512 - Ibid. § 316.
- 513 - ibid. § 317.
- 514 - Theol. pp. 364, 391–394, 396–397, 399, 504–505.
- 515 - Lib. III, § 317. Упоминаемый поэт жил в конце XV и начале XVI века. См. прим. X, сделанное издателем к § 317.
- 516 - Theol. pp. 355–356.
- 517 - Ibid. p. 369.
- 518 - Lib. III, § 315.
- 519 - В Theol. pp. 556 и 558 Феофан ссылается на известные уважаемые папистами труды – Glossa ordinaria interlinearis и Glossa marginalis.
- 520 - Порфирьев, история рус. слов., ч. II, отд. I, 1880 г., стр. 46; истор. слов. митр. Евгения, ч. II на слова «Феофан Прокопович»; Догм. богосл. преосв. Макария, 1856, т. I, стр. 41; Чистовича, Феофан Прокопович и его время, 1868, стр. 18 и 37; Морозова, Феофан Прокопович, как писатель. Спб., 1880, стр. 128.
- 521 - Указанные труды Аманда Полянского и Беллярмина служили главными образцами и для Феофанова введения в

богословие, как это видно из исследования г. Черняковского («Христ. Чт.», 1878, т. I, стр. 18–32).

⁵²² - В статье «Адам Зерников», находящейся в Трудах киев. д. академии, 1860, ч. II, справедливо замечается о трактате Феофана «de processione Spiritus Sancti», что он «весь одолжен трактатам Зерникова» (стр. 204).

⁵²³ - См. в исследовании Черняковского о введении в богословие Феофана статью: «Источники введения в богословие Феофана Прокоповича», находящуюся в «Христ. Чт.», 1878, ч. I, стр. 18–32.

⁵²⁴ - Аманд Полянский фон-Полянедорф († 1610), реформатского фериоисповедания, долго был профессором богословия в Базеле (В Швейцарии. Gass. Gesch. d. prot. Dogm. s. 396 и Buddei Isagoge p. 1131 в.). О главном его сочинении «Syntagma theologiae», изданном в первый раз Hanoviae 1615, Вальх делает такой отзыв: «opus ast copiosum; nec solum fidei, sed etiam vitae dogmata complectitur, pro regulis methodi scholasticis, satis distincte ac perspicue tradita» (Walchii, Biblioth. theol. sel. tom. I, p. 218). У нас под руками находится издание Hanoviae 1615.

⁵²⁵ - Аманд здесь перечисляет те же 5 мнений о производстве слова Θεός, какие находятся у Феофана, и в таком же порядке, как у последнего.

⁵²⁶ - Здесь объясняются имена: Iah (у Феоф. VI-е имя, у Аманды II-е), Eheje (у Ф. V-е, у Ам. III-е), Schaddai (у того и другого VI-е) и (Iehova) Sabaoth (у Ам. без num.), Adonai (у того и другого VII-е), Heljon (у того и др. VIII-е). При объяснении первого из этих имен Феофан прямо цитирует: «apud. Am. Polanum. Lib. II, Syntag. cap. VI». При разъяснении слова «Helion», тот и другой приводит тексты – Пс. 9:3 и Лк. 1:32 в одном порядке и объеме. При разъяснении слова «Sabaoth» – оба они указывают на тексты – Быт. 31:1 и 2 и 4Цар. 6:17 (для доказательства той мысли, что «воинствами» называется «церковь», или «народ Божий») и Нав. 6:2 (в подтверждение той мысли, что под воинствами разумеются и ангелы и люди вместе, имеющие единую главу – Сына Божия).

⁵²⁷ - Возражений этих в других протестантских системах, которыми пользовался Феофан, нет. Только первое из них: «Бог троичен, следовательно Он не прост» находится у Гер. (Ехег. 1. II, § 134). Но сомнительно, чтобы Феофан взял его из Герардаб потому что у последнего место из Иустина мученика, входящее в состав ответа Феофана на оное возражение приведено не все, а только частью, и притом с чтением, отличным от чтения Феофана, между тем как у Аманды это место находится вполне и чтение его буквально сходно с чтением Феофана.

⁵²⁸ - Определение «всесовершенства» Аманды очень сходно с Феофановым определением последнего; иногда встречаются буквально одинаковые выражения (ниже они подчеркнуты). Вот то и другое определение. Ам. «*Perfectio Dei est essentialis Dei proprietas, per quam intelligitur, essentiae divinae nihil plane deesse, sed omnia ipsam integerrimo modo ab aeterno in aeternum atque etiam perfectionis omnium rerum in se habere, atque esse exemplar ac causam omnis perfectionis, Naturae et Gratiae*». Феоф. «*Est igitur perfectio Dei, quod scilicet nihil Deo desit, nihilo Deus indigeat, sed omnia modo integerrimo in se ipso ab aeterno habeat, omnesque omnium tam existentium, quam possibilium rerum perfectionis in se ipso contineat, atque adeo omnium etiam sit causa et exemplar*». Затем все 7 возражений против всесовершенства Божия, находящиеся у Феофана, с ответами на них, за исключением 2-го возражения, находятся у Аманды. Где последний, отвечая на какое-либо возражение, приводит тексты Писания, там и Феофан приводит те же тексты. Различие только в том, что Аманды эти возражения приводит в другом порядке, чем Феофан.

⁵²⁹ - Определение вечности Аманды сходно с Феофановым определением посленей за исключением того, что у Аманды не указывается одного элемента Феофанова определения, а именно существования вечности *a se*. Затем Амандов анализ этого определения также одинаков с Феофановым анализом одного. Указав, что в собственном смысле вечно то, что не имеет ни начала, ни конца, Аманды показывает, что означает понятие вечности, взятое *improprie*. Взятое в несобственном смысле, это понятие употребляется или для обозначения того, что не имеет

конца, хотя имеет начало по времени, или для обозначения продолжительного периода времени (поясняя последнюю мысль, Аманд, как и Феофан, приводят место – Исх. 21:6). При этом Аманд разъясняет понятие начала (*principium*), различая между началом *secundum tempus* и началом *ordmis*, или *originis ortus* (далее у Феофана следует указание на «необходимость» вечности Божией, чего у Аманды не находится). Затем автор указывает на то, что вечность – непрерывна (*continua*), не имеет преемства моментов, – для нее существует только «теперь», в котором заключено и настоящее и будущее. Все эти мысли и в таком же порядке раскрываются и Феофаном.

⁵³⁰ - Раскрытие Амандом понятия неизмеримости в общем очень сходно с Феофановым раскрытием оною. Указав на место физическое и духовное, Аманд различает между местом *circumscriptivus* и местом *definitivus* и прекрасно определяет последствия. Затем, уясняя «образ вездиприсутствия Божественной сущности», указывает а) на то, что Бог не имеет протяжения (*extensionem*), б) на вездиприсутствие ведение (*praesentia*) и с) на вездиприсутствие действием (*potentia*). Эти же мысли и в таком же порядке находятся и у Феофана, но в деталях есть различие.

⁵³¹ - Заимствования из Аманды здесь очевидны. Подобно Феофану, Аманд характеризует неизменяемость отрицательно – через указание на отсутствие перемены как в сущности, так и в существенных свойствах. Доказательства неизменяемости Божией от разума у него те же, что и у Феофана, а именно: из бытия в себе, простоты, бесконечности, неизмеримости, вечности и всесовершенства. Из 5 возражений, находящихся у Феофана, а Аманды есть 4: I, II, III и V (по нумерации Феофана) и приводятся в таком же порядке, как у первого. Все те места Писания, какие находятся в возражениях у Феофана, приводятся в тех же местах и у Аманды (за исключением текста – Рим. 11:36, не находящегося у последнего). Особенно поразительно сходство в третьем возражении, почти буквально повторение слов: «*Deus promittit quaedam*» и кончая словами «*quod tamen non fecit*» есть почти буквально повторение периода Аманды, начинающегося словами: «*nec tamen id factum*

est». Феофан опустил только из середины этого периода фразу, «Promiscit Math. 19, 28 Apostolos sespuros super solia duodecim et judicatures duodecim tribus Israelis: cum tam Iudas, unus ex his duodecim perierit», и затем кое-где сделал ничтожные вариации.

⁵³² - Здесь говорится de sapientia Dei. Феофаново определение премудрости («Sapientia Dei est essentialis proprietas, per quam vere et proprie, uno, aeterno et immutabili intelligendi actu, simul, omnino omnia perfectissime, certe, evidenterque, distinct et necessario novit nihil inquam ignorans, nihil successive discerns, nihil obliviscens») буквально есть у Аманды. Феофан выпустил из определения последнего только два слова, одно «seu immutabiliter», находящееся у Аманды между словами «necessario» и «novit», и другое «et cognoscens», находящееся между словами «discens» и «nihil». Затем Аманд анализирует это определение следующим образом: 1) разъясняет, почему в этом определении «премудрость» Божия не подводится под общее понятие «познание» (при этом он различает те же виды «познания», какие различает и Феофан); 2) разъясняет мысль о том, что Бог познает «vere et proprie» (оба богослова приводят здесь текст 1Ин. 3:20); 3) выясняет, что Бог познает per seipsum, а не чрез «образы, отвлеченные чувством от вещей и впечатлевшиеся в душе»; 4) что Бог познает одним простым актом, а не дискурсивно и не преемственно (здесь оба богослова приводят текст Деян. 15:18); 5) что Бог познает «вообще все» – настоящее, прошедшее и будущее, действительное и возможное и пр. (Ам. здесь приводит 15 свидетельств из св. П., из которых 9: – Евр.4:13; Пс. 89:8; Пс. 93:11; Пс. 138:1 и сл.; Притч. 17:3; Иер. 16:17; Ин. 21:17; Мф. 10:29 и сл. и 1Кор. 2:10 – находятся и у Феофана); наконец 6) Ам. разъясняет остальные моменты определения: «совершеннейшим образом», «верно и ясно», «раздельно», «необходимо и неизъяснимо». Все эти мысли даже в деталях (которых мы не приводим) находятся у Феофана.

⁵³³ - Все четыре возражения против всемогущества Божия и ответы на них, находящиеся у Феоф. в XIV гл., во всех деталях приводятся у Аманды. Тексты Писания – Быт. 19:22 и 18:17 и два

места из творений блаж. Августина, приводимые обоими богословами, у обоих читаются буквально сходно.

⁵³⁴ - В указанном параграфе Феофан, для доказательства бессмертной жизни Бога, приводит 11 мест Писания. Из них первые три: Втор. 32:40, Езек. 33:11 и Дан. 4:31 приводятся и Амандом для доказательства той же мысли. Конечно, это ничтожное сходство само по себе не может подавать ни малейшей мысли о заимствовании Феофаном из Аманда. Но дело в том, что в данном случае Феофан повторяет ошибку Аманда, – цитирует, подобно последнему, «Дан. 4:34» вм. «Дан. 4:31», ясно, что автор здесь пользовался Амандом.

⁵³⁵ - Герард учение об отношении свойств к сущности и между собою ставит в связь с учением об общении природ во Христе, доказывая, что из учения лютеран об общении свойств в Лице Христа нельзя заключать (как это делает, напр. Аманд Полянский в *Syntagma lib. II* с. 7), что они разделяют свойства от сущности и между собою (*Exeg. lib. II § 3*). Затем, из соединения учения о божественных свойствах с учением об общении свойств во Христе вытекают лютеранские деления некоторых свойств. Так, лютеранские богословы разделяют между неизмеримостью (*immensitas*) и вездеприсутствием (*omni praesentia*); первое свойство есть атрибут абсолютный и вечный, а второе свойство есть атрибут относительный, начавший существовать только с началом бытия тварей (*Qu. pars. I pp. 288–289*), по отношению к Богу несущественный (*Exeg. 1. II § 181*). Различают они также между премудростью (*omnisapientia*), как атрибутом абсолютным и существенным, и всеведением (*omniscientia*), как атрибутом относительным, который может быть приписываем и тваному бытию (*Exeg. 1. II § 258*). Подобные деления рассчитаны на то, чтобы оправдать перенесение оных свойств на человеческую природу Христа: Герард тотчас после речи о различии между неизмеримостью и вездеприсутствием (*Exeg. I. II § 181*) говорит о «вездеприсутствии» Христа по человеческой природе (*ibid. § 182*), и в учении о божественной премудрости (*Exeg. 1. II, section XIV*) он также говорит о сообщении этого свойства человеческой природе Христа (*ibid. § 263*).

⁵³⁶ - Феофан делит божественные свойства а) на абсолютные и относительные, б) на положительные и отрицательные. В основе первого деления лежит главнач догматическая мысль Феофана *de Deo ad intra* и *ad extra*; в основе второго деления лежит мысль о путях естественного богопознания. При самом изложении учения о свойствах автор следует первому делению. Оба эти деления находятся и у лютеранских богословов. Голлазий, указывая три деления свойств: а) на положительные и отрицательные, б) покоящиеся и деятельные и с) абсолютные и относительные, при изложении учения о свойствах держится двух последних делений. Герард, перечисляя девять делений, между которыми упоминает и Феофановы деления, – наилучшим делением считает деление свойств на *ἀποκρινόμενα* и *ἐκρινόμενα* (не сообщаемые и сообщаемые), которое в сущности очень близко подходит к делению свойств на абсолютные и относительные. Квенштедт, приводя два деления свойств: 1) на абсолютные и относительные и 2) на положительные и отрицательные, следует первому делению. Из этого видно, что Феофановы деления суть излюбленные деления лютеранских богословов. И это понятно. Соответственно тому субъективизму, с каким они смотрят на божественные свойства, они должны были принимать такие деления последних, в основе которых лежал бы тот же принцип субъективизма. Что деление свойств на положительные и отрицательные субъективно, это очевидно: оно прямо напоминает ходячие богословские положения о способах естественного богопознания – *via negationis*, *via eminentiae* и *via causalitatis*. Но также ли субъективно деление свойств на абсолютные и относительные? Имея в виду то воззрение лютеранских богословов, по которому отношение твари к Богу – реально, а отношение Бога к твари – идеально, а не реально (Gerh., *Loci, de nat. D.* § 61), и на поставленный вопрос нужно ответить утвердительно. Нельзя при этом не заметить, что оба эти деления страдают недостатками в логическом отношении. Против деления свойств на абсолютные и относительные нужно сказать, что, с одной стороны, в Боге все абсолютно, все самостоятельно, поскольку Он есть бытие в

себе и неизменяем, а с другой стороны, и те свойства, которые называются абсолютными, как-то вечность и пр., заключают в себе отношение к миру, поскольку они показывают нам отличие существа Божия от мира. Недостатки же деления свойств на положительные и отрицательные сознает и сам Феофан, когда говорит, что утвердительные свойства, поскольку они рассматриваются как субъективные представления, должны быть предикатируемы о Боге только в отрицательной форме (Theol. lib. I, § 179).

⁵³⁷ - Все лютеранские богословы главными атрибутами божественной воли считают благодать и свободу. По воззрению их, благо есть единственный объект божественной воли, – желать зла не свойственно свободе (Holl. p. 261: «voluntas Dei est ipsa essential divina, quatenus concipitur per modum potentiae, bonum, ab intellectu cognitum, appetentis et malum aversantis» Qu. p. 290: «voluntas Dei est, qua ipse ab aeterno a se ipso uno constantique et libberimo actu vult omne bonum ab intellectu cognitum»). В учении о свободе, другом главном атрибуте божественной воли, все лютеранские богословы различают свободу Божию ad intra и ad extra. Поскольку божественная свобода имеет объектом саму себя (т. е. самого Бога), она безусловно необходима, а поскольку объект ее внешний мир, постольку она свободна от необходимости. Но и упомянутая божественная необходимость есть нравственная и потому в то же время есть свободнейшее отношение Бога к Себе самому (Holl. p. 263: Terria (necessitas) est naturalis, vitalis et summe coluntaria. Haec magna perfectio est Et talis necessitas volendi atque amandi est in Deo respect summi et infiniti boni» Exeg. Gerh. lib. II §280: «Non est quaedam necessitas extrinseca et violanta; sed naturalis, intrinseca et summe voluntaria, quae non est imperfection quaedam sed summa perfectio»). Эту черту необходимости отношения Бога к Себе самому, согласия Его с законами своей природы особенно рельефно выставляют лютеранские богословы. Все эти мысли находятся и Феофана, как это мы видели в первой главе нашего исследования.

⁵³⁸ - У обоих богословов здесь раскрываются две главные мысли: а) жизнь тварей состоит из движения (motus), б) жизнь

Бога не есть движение, свойственное тварям, допускающее преемство моментов. Этот параграф Герарда мог послужить прототипом для соответствующего параграфа Феофана.

⁵³⁹ - Основные моменты понятия блаженства Божия, намеченные Феофаном: 1) что Бог обладает всеми благами, 2) отсутствие недостатка, 3) блаженство *per se*, а не *per participationem* и 4) сознательное обладание благом – приводятся и у Герарда в том же порядке, только с присоединением к ним некоторых других моментов (не находящимися у Феофана). Конечно, у Герарда приводятся и оба классические места Писания, приводимые Прокоповичем для доказательства блаженства Божия: 1Тим. 1:11 и 6:15.

⁵⁴⁰ - Некоторые протестанские богословы не признают «среднего знания». Так, Квенштедт предмет среднего знания относит к предметам знания «простого представления» (*Qu. p. 317, п. III*) и считает излишним допускать какое-то третье знание Божие кроме простого представления и знания созерцания (*Qu. p. 317*). Герард признает среднее знание, но говорит о нем чрезвычайно кратко, определяя его таким образом: (*scientia media est, qua novit, si hoc est, illud futurum* (*Exeg. lib. II § 244. b.*)). Более обстоятельно говорит о нем Голлазий. Он так определяет среднее знание: «*Scientia media dicitur, qua Deus cognoscit, quae sub conditione future sunt, i. e. quae absolute future non sunt, essent tamen future, si haec vel ista condition adimpleretur; quamvis ob defectum istius conditionis saepe non eveniant*». Таким образом, предмет среднего знания есть условное будущее, которое может осуществиться. В этом Голлазий различается от Феофана. По Феофану, обстоятельства, составляющие предмет среднего знания, никогда не осуществляются: это суть *res, quae non sunt, neque erunt, sed fuissent tamen, si aliqua condition intervernisset*» (*Chr. orth. theol., p. 443*). Несмотря на это различие в определении среднего знания, Голлазий обосновывает последнее так же, как Феофан. Он приводит места Писания: 1Цар. 23:5 и сл. – о пребывании Давида в Кеиле и Мф. 11:21 – о Тире и Сидоне, каковые места Писания находятся и у Феофана.

⁵⁴¹ - В «*Loci theologici*» в отделе *de creatione* (в процитированном месте) и в «*Initia doctrinae physicae*» (*Corp.*

reform. Halis Saxonium, 1846, p. 200–201) Меланхтон приводит следующие девять доказательств бытия Божия. Первое доказательство берется «от действий, доказывающих художника», второе «от природы ума человеческого», третье – от врожденного «различения честного и постыдного», четвертое – от мысли о том, что идея Бога обща всем людям, пятое – «от мучений совести», шестое – «от политического общества», седьмое – «от ряда действующих причин», или от необходимости единой первопричины, восьмое – «от конечных причин» и девятое – от предсказания будущих событий. Первые три из этих доказательств соответствуют первым трем доказательствам Феофана, четвертое – четвертому, седьмое – шестому, восьмое – седьмому, девятое – восьмому. Таким образом, Феофан опустил только шестое доказательство Меланхтона («от политического общества»), вследствие чего вместо девяти Меланхтоновых доказательств у него образовалось восемь; затем автор поставил пятое доказательство («от мучений совести») на место четвертого (от всеобщего согласия людей в признании бытия Божия), считая более логичным говорит о мучениях совести тотчас после речи «о различии честного и постыдного» (третье доказательство), чем после речи о всеобщей врожденности людям идеи Бога. Конечно, если Феофан пользовался здесь Меланхтоном, то взял из него схему доказательств, обильное же содержание этой схемы принадлежит ему самому. У лютеранских богословов Феофан не мог ничем воспользоваться в данном случае. У Квенштедта и Голлазия вовсе нет этих доказательств. Нельзя также думать, чтоб Феофан пользовался здесь Герардом (хотя у последнего и есть разбираемые доказательства), потому что из Герарда не может быть выяснен порядок Феофановых доказательств. Последнее нужно сказать и об Аманде с той добавкой, что из него не может быть выяснено и количество доказательств Феофана.

⁵⁴² - Под самостоятельностью автора мы разумеем независимость его от систем Аманды Полянского, Беллярмина, Герарда, Квенштедта и Голлазия, которые одни только служили

в собственном смысле образцами для исследуемых частей его системы.

⁵⁴³ - За исключением глав IV, VII и VIII.

⁵⁴⁴ - Одних таких писателей против социнианства, которые называются «*generales*», и которые опровергали социнианское учение во всей его целости, или по крайней мере, во всех его главных пунктах, в *Bibliotheca theologia selecta* Вальха (tom. I, pp. 928–938) перечисляется в количестве 78 (из лютеран – 36, из реформатов – 36, из папистов – 6).

⁵⁴⁵ - По этому сочинению Феофан утирует социниан Остородта и Еньедина в lib. II, §§ 124, 126 et 135.

⁵⁴⁶ - Заимствования здесь сделаны буквально с немногими пропусками и вставками. Выпущены те места, в которых высказывается неблагоприятный отзыв о протестантах, и особенно те, где намекается на происхождение от протестантов учения социниан (согласно со взглядом Беллярмина на происхождение учения новых антитринитариев). Так выпущено следующее место, заключающее в себе ядовитое выражение о Кальвине: «Cum igitur ille (т. е. Гентиле) *Genevae ab insane illo spiritu impulsus, in renovando arianismo occupatus esset, interim ab alio spiritu Calvinus agitur*», «ut se Valentino opponat, sic inter se daemonibus colludentibus» (Bel. p. 109). Вместо выражения Беллярмина: «*Valentinus fit ieus haereseos apud tribunal haeretici Magistratus*» (p. 109) автор говорит: «*Valentinus.. reus haereseos apud tribunal Genevensis Magistratus*» (p. 488, – заменяет слово «*haeretici*» словом «*Genevensis*»). Опущено также следующее место: *Is cum... in scholis Lutheranorum, quibus operam dabat, identidem reperti audiret, Verbum Dei non esse Patrum aut ecclesiae explicationi, sed spiritus solius testimonio atque iudicio alligatum, coepit et ipsa spiritum jactare et eo spiritu admonente admirari, cur Lutherani cum Papistis de Ecclesia et Sacramentis tantopere contenderent, de Christo ipso litem nullam haberent, atque ita cum dissentirent de corpore, de capite convenirent*» (pp. 187 и 108). Вместо выражения Беллярмина «*Hic (т. е. Валентин Гентиле) primum studio rerum novarum ex partia sua consentia Genevam ad Calvinum venit, fama Calvenianae eruditionis, ut ipse dicebat, imprimis permotus, sed non diu inter discipulos atque*

auditors se numerari passus est» etc. (p. 118) – автор говорит: «Hic ex patria sua consentia Geneva se consulit, permotus, ut ipse dicebat, Calvinianae eruditionis fama, sed mox» и пр., опуская таким образом выражение: sed non diu inter discipulos atque auditors se numerari passus est», стараясь через это ослабить мысль Беллярмина о связи Гентиле с Кальвином. Очевидно, автор не согласен с мнением Беллярмина о происхождении ереси новых антитринитариев от протестантов (Bell. p. 115), хотя и не считает своим долгом опровергать оное подробно. – По местам сделаны некоторые прибавления к тексту Беллярмина, вызванные особенным положением автора. Так, в фразе Беллярмина: «omnis illa ministorum colluvies, quae nunc in Transylvania erroris sui sede:u constituit» между словами «quae» и «nunc» вставлено выражение: «paucis abhic annis per Poloniam et Vilhyniam sparsa fuit, et in hanc nostrum civitatem irrepserat» (theol. p. 486). – Помимо этих вариаций стремление автора к самостоятельности обнаруживается еще в том, что он не хочет согласиться с мнением Беллярмина об отношении учения Гентиле к учению Ария, делая по этому поводу небольшое полемическое замечание (Theol., p. 489).

⁵⁴⁷ - Весь этот параграф почти буквально заимствован из Беллярмина. Тексты приводятся те же самые, в том же самом порядке и разделены по тем же самым рубрикам, как у Беллярмина (за исключением четырех текстов – из Прем. 12 гл., Екл. 1 гл., Еф. 4 гл. и Тим. 2 гл., которые есть у Беллярмина, и не находятся у Феофана), причем даже такие мелочные вставки между текстами, как «et intra», «ibidem», «id ipsum in alis prophesis passim reperies», находятся в тех же самых местах, как у Беллярмина. Объяснения к текстам, взятым из пятикнижия Моисеева и Нового Завета почти буквально заимствованы из таковых же объяснений того же богослова. приведем для примера одно сравнение: Белл. «Porro ex omnibus et singulis locis aperte colligi unum numero esse verum Deum, non unum specie, ex similibus loquutionibus potest intelligi. Non enim de uno aliquo homine, recte dixerimus, iste est solus homo, aut praeter istum nullus est homo: aut iste homo et nemo alius: cujus rei non potest reddi alia causa, nisi quia natura humana non est in uno solum

individuo, sed in multis. Rectissime autem de sole, cui una tantum natura individual est, dicimus, iste solus est verus sol, unus est in mundo sol, praeter cum non est alius sol». (p. 118). Феоф. «Ex his et omnibus locis clare ostenditur unitas individual Dei: nam cur de homine dicere non liceat: iste solus est homo, solus verus homo, praeter istum nullis est homo, iste homo est et nemo alius... cur, inquam, de homine ita loqui non possimus, nisi quia homo species est, in qua multi ejusdem naturae sunt? Jam vero de sole eodem modo loqui licet, quia unicus est» (p. 491). Ясно, что сходство этих двух текстов простирается даже на частности.

⁵⁴⁸ - Доказывая предвечное рождение Сына от Отца (чем в свою очередь доказывается реальность различия лица Сына от других лиц Св. Троицы, Беллярмин приводит следующие тексты: Притч. 8:22: «Господь стяжа мя», Ин. 5:26: «Яко же Отец имать живот в Себе» и 1Ин. 5:20: «да будем во истинном Сыне Его» (p. 161a). Эти же места и в таком же порядке приводятся у Феофана; Феофаново объяснение их по существу также сходно с объяснением Беллярмина (Theol. § 12, 11 и 15). Особенно обращают на себя внимание параграфы 8-й, где автор доказывает различие лиц из употребления слова «иной» и 9-й, где он доказывает реальность различия лиц из употребления предлогов «у», «в», «с» и пр.; они буквально заимствованы с p. 161 b сочинения Беллярмина с допущением по местам незначительных вариаций.

⁵⁴⁹ - Возражения эти следующие. Первое. Лица в Боге, или бесконечны или конечны: если бесконечны, то должно существовать только одно Лицо, потому что бесконечное может быть только одно; если же конечны, то Лица должны быть бесконечны по числу, чтобы соответствовать бесконечной сущности. Второе: множество Лиц служит или к сохранению вида, или к усовершенствованию одного Лица чрез другое; но ни то, ни другое не необходимо для Бога – ни сохранение, потому что Бог вечен, ни усовершенствование, потому что Он всесовершенен; следовательно, множество лиц для Бога не необходимо. Третье возражение берется из II кн. de Christo, какую главу Феофан и цитирует в §§ 64 и 65. Ответ Беллярмина на первое возражение составляет третью мысль ответа

Феофана на то же возражение (первых двух мыслей Феофанова ответа у Беллярмина нет). На второе возражение Феофан дает свой собственный ответ и опровергает ответ на оное Беллярмина, в основе которого лежит мысль о том, что всякое разумное существо имеет природную потребность двоякого внутреннего произведения (*producendi*) – познания и любви. Столь же самостоятельно Феофан отвечает на третье возражение.

⁵⁵⁰ - Первая $\frac{1}{3}$ § 73 трактата Феофана *de Deo trino* ссоставлена по началу V гл. *lib. II de Christo* Беллярмина. Раскрывая понятие лица, Беллярмин говорит здесь между прочим следующее. Словом «*persona*» иногда обозначается качество, причем приводится для примера выражение: «*agree aliquem personam regis*»; затем, это слово употребляется в значении «маски комедиантов»; наконец, оно употребляется в значении «*prima substantia*». Тут же Беллярмин приводит одно выражение из «*lib de intentione in topicis et partitionibus*» Цицерона. Эти же мысли с тем же примером – представляет лицо царя («посланник представляет лицо царя») находятся и у Феофана в вышеуказанном месте. Затем, находящееся в конце § 73 святоотеческое объяснение места: «*καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*» (Евр. 1:3) почти буквально находится у Беллярмина в *lib. II* с. IV (р. 158 а).

⁵⁵¹ - Здесь для доказательства божества Сына приводятся такие места ветхого завета, в которых говорится об истинном Боге Израиля и которые в новом завете объясняются о Христе. Таких доказательств Беллярмин приводит одиннадцать. Они суть следующие: 1) Чис. 21:5 и 1Кор. 10:9, 2) Исх. 20:2, Втор. 32:12 и Иуд. 5 ст., 3) Пс. 67:18 и 19 и Еф. 4:7,8, 4) Пс. 96:7 и Евр. 1:6, 5) Пс. 101:26 и Евр. 1 гл., 6) Ис. 6:1 и сл. и Ин. 12, 7) Ис. 8:13–15 и Лк. 2:34; Рим. 9:30–33 и 1Пет. 2:6 и 7, 8) Ис. 45:22 и 23, и Рим. 14:10 и 11, 10) Ис. 44:1 и Апок. 1:17 и 11) Мал. 3:1; Мф. 2 гл., Лк. 1 гл. Все эти места в таком же порядке и под теми же номерами приводятся и у Феофана. Различие изложения Феофана от изложения Беллярмина в данном случае состоит в следующем. Вместо 11 места Беллярмина (Мал. 3:1) Феофан приводит текст – Ис. 7:14 (об Еммануиле), а 11-е место

Беллярмина («се Аз посылаю ангела Моего и приготовит путь пред лицем Моим»), где под ангелом разумеется Иоанн Креститель, вполне основательно соединяет в одно доказательство с 8 местом Беллярмина («Глас вопиющего в пустыне приготовите путь Господу» – Ис. 40:3), где содержится пророчество о том же Иоанне Крестителе. Затем, Феофан свидетельство Апок. 6:8, входящее в состав 6-го доказательства Беллярмина, и подробное объяснение этого текста опустил. Наконец, все перечисленные 11 мест Писания у Феофана объясняются и некоторые из них очень подробно, а другие оставляются без всякого объяснения. Вторая половина VII гл., где опровергаются возражения социниан против приведенных мест Писания, также составлена по Беллярмину. Последний приводит союинианские возражения против 1, 3, 4, 5, 6, 9 и 10-го из вышеприведенных доказательств: все они в том же самом порядке и почти в тех же самых словах находятся и у Феофана (Феофан здесь несколько раз цитирует IV гл. I кн. de Christo). Опровержение этих возражений у Феофана более подробно, чем у Беллярмина (особенно обстоятельно опровергаются у Феофана социнианские возражения против 1, 5 и 10 доказательств). Самостоятельность автора обнаруживается и в том, что в § 97 на стр. 627 и 628 он приводит одно социнианское возражение, не находящееся у Беллярмина, которое непосредственно берет из находящегося у него под руками («penes nos habetur» р. – 627) сочинения Фавста Социна «Animadversiones».

⁵⁵² - Феофан приводит в этой главе 6 доказательств из ветхого завета. Из них 5 доказательств, а именно: а) Пс. 2:12, b) Ис. 35:4–6, c) Ис. 52:5–7, d) Зах. 2:10–11 и e) Зах. 12:10, в этом же порядке находятся у Беллярмина, хотя и следуют у него не непосредственно друг за другом, но перемешаны с другими местами Писания, не находящимися у Феофана. Почти все сказанное Беллярминым в объяснение этих текстов приводится и у Феофана. При этом изредка встречаются буквальные заимствования в роде следующего: Белл. «Denique sic exponunt Patres, Tertullianus lib. 4 in Marcion. ante medium. Eusebius lib. 6 demonstr. cap. 24. Ambrosius lib. 2 de Fide, c. 3. Hieronymus et

Cyrillus in hunc locum» (p. 124. b.). Феоф. «Sic et Patres intelligent. Tertullianus lib. IV in Marcionem ante medium; Eusebius lib. VI Demonstrant. Evangeliae, c. XXIV. Ambrosius lib. II de fide, c. III Hieronymus (опущено: et Cyrillus) in hunc locum» (p. 638). Чаще всего Феофан делает заимствования с некоторыми вариациями, которые состоят отчасти в пропусках, отчасти в добавлениях. Так, Феофан опустил: а) тексты Ис. 52:9,10 и 12, приведенные Беллярмином в объяснении места Ис. 52:5 и 6, б) из объяснения Беллярмина на место Зах. 2:10 и 11 целые три периода, начинающиеся словами: «Hic locus efficacissimus est» и оканчивающиеся словами: «licet quibusdam interpositis, quae non mutant sensum, ut patet» (p. 125a), и с) свидетельства отцов и учителей церкви, приведенные Беллярм. в объяснении места Ис. 35:4–6. К добавлениям Феофана следует отнести: а) объяснение Валтасара Кордерия, находящееся в § 104, и б) то, что в объяснении места Ис. 35:4–6, кроме двух свидетельств нового завета, приведенных Беллярмином (Мф. 11:4 и 5 и Ин. 15:23), он цитирует еще 18 мест из нового завета.

⁵⁵³ - В этой главе Феофан приводит одиннадцать доказательств. Из них у Беллярмина находятся следующие семь. I, II – Лк. 1:16 и 17, IV – Гал. 1:1 (по нумерации Беллярмина IX), V – Филиппис. 2:5 и след. (по нумерации Беллярмина X), VIII – Ин. 1:14 (у Беллярмина XIII), IX – Ин. 10:30 (у Беллярмина IV) и X – Ин. 16:15 (у Беллярмина VI). В I-м доказательстве Феофан приводит 14 свидетельств св. Писания, из которых у Беллярмина находятся 8 (а именно следующие: Мф. 16:23, Ин. 3:16, Рим. 8:32, 1Ин. 5:20, Кол. 1:15, Ин. 19:7 и Ин. 5:16), из этих восьми мест Писания первые семь Феофан объясняет самостоятельно, а объяснение последнего из них (Ин. 5:16) берет из Беллярмина (период Феофана, начинающийся словами: «Si columna haec Judeorum» и кончающийся словами: «Sed confirmavit etiam» буквально взят из Беллярмина – ср. Theol. p. 645 и Bell. p. 126. b). Объяснения II, IV-го доказательств у обоих богословов в сущности тождественны. В объяснении V-го доказательства положительная часть (§ 119) самостоятельна, а полемическая часть (§§ 120–122) чрезвычайно сходна с соответствующим

объяснением Беллярмина, из последнего Феофан берет толкование Еразма Роттердамского на выражение «быть во образе Божиим» и опровержение одного, толкование Франциска Давидиса на слова «образ Божий» и трансильванское объяснение выражения: «не считал хищением быть равным Богу». Наконец, объяснение IX доказательства («Я и Отец – одно») Ин. 10:30, состоящее из пяти пунктов, всецело взято из Беллярмина (Bell. pp. 126 и 127); толкование Златоуста на данное место, находящееся в полемической части этого объяснения, также находится у Беллярмина (Bell. p. 127 а.).

⁵⁵⁴ - В этой главе Феофан приводит 13 доказательств из св. Писания. Все эти доказательства находятся у Беллярмина за исключением двух – VI-го (1Тим. 8:15) и XII-го (Мф. 22:43:45), – причем V доказательство Феофана, состоящее из текста Рим. 9:5, приводится у Беллярмина не в VII гл., а в VI. В отношении объяснения текстов сходство с объяснениями VII гл. Беллярмина представляют только два доказательства I и VII (по нумерации Феофана). В объяснении первого доказательства, состоящего из текста Иер. 23:5 и 6, оба богослова опровергают одно и то же ложное толкование раввинов на это место и приводят одни и те же тексты – Исх. 17:15 и 1Кор. 1:30 (Theol. § 138 и Bell. pp. 133 и 134). В объяснении седьмого доказательства, которое берется из наименования Христа «всевышним» (Пс. 82:19, Пс. 86:5 и лк. 1:76), оба богослова чрезвычайно кратки. Вообще же нужно сказать, что X гл. Феофана написана гораздо подробнее и обстоятельнее VII главы Беллярмина.

⁵⁵⁵ - В этом параграфе находится доказательство божества Сына, взятое из восклицания Фомы: «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28). Феофаново объяснение на это место состоит из трех мыслей; из них первые две служат первыми двумя мыслями в объяснении Беллярмина (Bell. p. 128 а.), третьей же мысли у Беллярмина нет.

⁵⁵⁶ - В соответствии параграфу 151 (составляющему начало XI гл. Феофана), где говорится о главных атрибутах Божиих вообще, и у Беллярмина в начале VIII гл. мы также находим речь о главных атрибутах (*attributa praecipua*) Божиих. К ним

Беллярмин относит следующие шесть атрибутов: вечность, неизмеримость, всемогущество, премудрость, благость и величие (Bell. 135 a); Феофан же к главным атрибутам относит только первые четыре из перечисляемых, т. е. вечность, неизмеримость, всемогущество и премудрость (перечисляя их в том же порядке, как и Беллярмин). Из всех 13 доказательств XI главы Феофана, общих обоим богословам, только объяснение XII доказательства Феофана, взятого из Ин. 3:13 (§ 176), сходно с соответствующим объяснением Беллярмина (р. 135 b.): оба богослова видят в этом тексте указание на неизмеримость Божественной природы Христа.

⁵⁵⁷ - Из всех доказательств, находящихся в XII гл. Феофана только три – II, XIII и XIV-е представляют сходство по изложению с соответствующими доказательствами Беллярмина. Во II доказательстве (§ 199) Феофан сначала доказывает текстами (Ин. 1:3, Кол. 1:16 и Евр. 1:2 и 10), что «творение есть дело Сына Божия», а потом (текстами Ис. 44:24 и Иер. 10:11), что дело творения свойственно только одному Богу. Это же самое мы находим и у Беллярмина (Bell. р. 137 b.); различие его от Феофана предпосылает доказательству его первой мысли. XIII доказательство, в котором Сыну приписывается предсказание будущего (§ 210), всецело взято из Беллярмина (Bell. § 139 b.). Последний, приведя текст – Ис. 41:23, где предсказание будущего представляется признаком различения ложных богов от истинного Бога, говорит далее, что предсказание будущего, свойственное Христу, отличается от такого же «дела», свойственного пророкам, и именно а) тем, что Христос как Бог предсказывает будущее, и б) тем, что все пророки в деле предсказания будущего были просвещаемы Христом, как говорится в 1Пет. 1:10 и 11. Эти же самые мысли в таком же порядке излагаются и у Феофана. В IX доказательстве (в котором божество Сына доказывается из совершения Им чудес – §211) сходство Феофана с Беллярмином состоит в том, что тот и другой а) в доказательство того, что совершении чудес есть дело только одного Бога, приводит одни и те же тексты (Пс. 71:8, Пс. 85:10 и Пс. 135:3 и 4) и в одном и том же порядке, б) указывают, что Христос творил чудеса собственной силой, а

пророки и апостолы – силой, полученной от Христа, и с) в доказательство последней мысли приводят один и тот же текст – Деян. 3:6. Остальных мыслей, находящихся у Феофана в этом доказательстве, у Беллярмина нет.

⁵⁵⁸ - Беллярмин в VIII гл. из сочинения Франциска Давидиса «lib. contra Faustum» приводит следующее возражение против божеского почитания Христа. «Если Христос должен быть почитаем как Бог, то в таком случае вместе с папистами должно будет говорить, что Христос един с Отцом, и должно будет восстановить Троицу, на которую мы до сих пор нападали». Каким образом Франциск Давидис в упомянутом сочинении объясняет места Писания, приводимые его противниками в защиту божеского почитания Христа, Беллярмин не хочет указывать и только «для примера» передает толкование Франциска Давидиса на Деян. 7:59, состоящее из трех мыслей, и отвечает на каждую из последних. Все это, т. е. возражение Франциска Давидиса, толкование его на Деян. 7:59 и опровержение оно, находим мы и Феофана. Несомненно, что последний все это заимствовал из Беллярмина, так как он сочинений Франциска Давидиса под руками не имел (как сам об этом здесь замечает: «libros ejus non habemus» – Theol. p. 742) и потому непосредственно из них заимствовать не мог. Замечание же Феофана об авторах, которых он читал по поводу данного места: «Quomodo autem adducta loca pro colendo Christo ille (т. е. Франциск Давид) detorqueat..., nec auctores quos habemus referant» (p. 742), как нельзя лучше может быть прилагаемо и к Беллярмину, что само собою ясно из вышесказанного.

⁵⁵⁹ - XIV гл. Феофана состоит из 3-х отделов, из которых в первом божество Сына доказывается из предсказаний сивилл, во втором – из свидетельств отцов и учителей церкви и в третьем – из видений и чудес. Первому отделу соответствует XI гл. Беллярмина (озаглавленная так: «octava classis ex Sybyllis»). Оба богослова очень высоко ценят предсказания сивилл: по Феофану, сивиллы предсказывали по божественному вдохновению (proleg. §§ 50 и 251), а по Беллярмину, «сивиллы многое предсказали (даже) яснее, чем некоторые из пророков» (Bell. p. 146 b.). Оба богослова указывают и то, что Климент

Алекс., Лактанций и Августин часто цитируют в своих творениях свидетельства сивилл, упоминают об акrostихе, которых Константин Великий привел в своей речи к отцам первого вселенского собора, и приводят один и тот же сивиллин стих из Лактанц. кн. 4, гл. 18. Второму отделу соответствует X гл. Беллярмина (надписанная так: «septima classis ex patribus»). В этой гл. Белл. очень тщательно собрал и распределил по векам свидетельства отцов и учителей церкви (начиная с века мужей апостольских и кончая определениями тридентского собора), сосредоточивая внимание главн. образом на отцах и учителях церкви первых пяти веков. При этом автор везде опровергает неправильное понимание сочинениями тех или других отеческих мест. Таким образом, Беллярмин представлял в данном случае очень богатый выбор отеческих свидетельств. Отсюда-то Феофан и взял отеческие свидетельства, ограничиваясь первыми тремя веками, последнее он сделал, вероятно, в соответствии тому, что сочиняне только отцов и учителей первых трех веков считали согласными с собою в учении о Боге (Bell. p. 139. b. c. X). Он берет тех же самых отцов и учителей, те же самые места из их творений, с тем же частными пояснениями к этим местам и большей частью в том же самом порядке, как Беллярмин. Самый текст отеческих мест большей частью буквально тождественен с соответствующими местами католического богослова. Если бы мы захотели подробно указать в данном случае пункты сходства обоих богословов, то пришлось бы выписать большую часть XIV гл. Феофана буквально, а потому лучше укажем различие между ними. Различие это показывает, что Феофан не списывал слепо с Беллярмина. Он опускает всю полемическую часть X гл. Беллярмина и приводимые последним свидетельства Климента римского, Дионисия Ареопагита и Марциала (так как творения этих лиц он не считает несомненно подлинными). Затем, Феофан делает некоторые добавления. Так он приводит следующие места, не находящиеся у Беллярмина: два места из Игнатия, одно место из Иустина мученика (из его «разговора с Трифоном») и одно место из послания Дионисия александрийского к Дионисию римскому. Исторические

сведения об учении Оригена и Дионисия александрийского, сообщаемые Беллярмином, он значительно пополняет. Кроме того, автор расходится с Беллярмином во взгляде на Тертуллиана: католический богослов все трудные места творений этого учителя старается объяснить в православном смысле, Феофан же относится к нему очень неблагоприятно и готов признать его неправославным. Наконец, автор те отеческие места, которые берет у Беллярмина, повторяет по находящимся у него под руками отеческим творениям. Это видно из того, что он иногда выставляет цифры страниц, находящихся у него под руками отеческих творений (см. § 234 num. 3 и 4, § 235 nn. 10 и 11). Отсюда происходит то, что некоторые из отеческих мест он приводит более подробно, чем Беллярмин. Например, место из второй апологии Иустина мученика, начинающееся словами: «Profitemur nos talium», он добавляет на конце следующей фразой: «atque unicuique discere et nosne volenti, pro eo atque edocti sumus, condite haec tradentes», и в середине между словами – «qui ab eo venit» и «Filius et Spiritus» вставляет такое выражение: «atque ista nos et aliorum obsequentium exaequatorumque (ad voluntatem ipsius) bonorum angelorum exercitum docuit» (Bell. p. 141. a. Theoph. p. 750). Третьему отделу XIV гл. соответствует XII гл. Беллярмина, надписанная так: «nora classis ex divinis testimoniis visionum et miraculorum» Здесь Беллярмин указывает 12 чудесных явлений. Из них Феофан приводит только первые четыре, а именно: 1) явление Григорию чудотворцу Богородицы с Иоанном Богословом, 2) видение Антонием великим алтаря Господня, попираемого ногами нечестивых, 3) видение Петром, епископом александрийским, Христа в раздранной одежде и 4) чудо внезапной смерти Ария (причем соблюдается Беллярминов порядок перечисления). Первой половины третьего отдела, где автор указывает признак того, каким образом следует различать истинные видения и чудеса от ложных, у Беллярмина нет.

⁵⁶⁰ - Общая схема этого отдела у Беллярмина следующая. Божество Св. Духа он доказывает: а) из ветхого завета, б) из нового завета, в) из сравнения некоторых мест ветхого и нового завета, г) из божественных имен, усвояемых Духу в Писании, д)

из атрибутов, приписываемых Духу (неизмеримости, всемогущества, всеведения, благодати и божеского почитания), f) из дел, усвояемых Духу (творения, сохранения, спасения и оправдания, предсказания будущего, совершения чудес и управления церковью), g) из сравнения Св. Духа с Христом и h) из отцов церкви. Этот же план выдержан и у Феофана. Отступления его от Беллярмина в данном случае состоят только в том, что между атрибутами он упоминает вечность, чего у Беллярмина нет, и божеское почитание Духа, отнесенное Беллярминым к атрибутам выделяет из числа последних и придает ему значение самостоятельного доказательства (8-е доказательство). Что касается содержания этой схемы, то у Феофана оно несравненно подробнее, чем у Беллярмина. Все тексты, приведенные последним, не только находятся у Феофана, но и добавлены большим количеством других текстов. Так, в доказательстве из сравнения мест ветхого и нового завета Беллярмин приводит только 4 текста, а Феофан – 8. В доказательстве из сравнения Духа с Христом Беллярмин делает сравнение с Христом, как человеком, а Феофан, кроме того, сравнивает Духа с Христом, как Богом (и затем сравнивает Его еще с Богом Отцом). Дословные заимствования из Беллярмина замечаются только в двух местах. Первое место есть «отрицательное доказательство» (§ 239), состоящее в том, что Дух Св. нигде в Писании не называется тварью, даже в тех местах, где перечисляются все главнейшие творения и где Дух Святой непременно должен был бы быть упомянут, если бы Он был тварью: встречающиеся здесь фразы: «Psalm. c. II et CXXVIII ubi excitantur omnes creaturae ad laudem Dei, et nominatim angeli, coeli, aquae, homines, bestiae» etc. и «Sic etiam Coloss. I recensentur nobilissimae creaturae, throni, dominationes, principatus, potestates» – с буквальной точностью находятся у Беллярмина (Theol. p. 763 Белляр. p. 148 а). Другое место есть вторая часть (num. 2) IX доказательства, где Дух Святой сравнивается с Христом, как человеком. Здесь Феофан непосредственно друг за другом приводит те самые 9 текстов, на какие ссылается Беллярмин, и в том же самом порядке, в

каком они находятся у последнего (Theoph. p. 768, Bell. p. 149 а).

⁵⁶¹ - Доказывая божество Сына из тех свидетельств Писания, где Сын Божий в безусловном смысле называется Иеговою, Аманд раскрывает между прочим и учение об Ангеле Иеговы. Он указывает на следующие Богоявления: 1) Сын Божий, как Ангел, явился Аврааму, обещал ему рождение Исаака и возвестил о предстоящей гибели Содомы и Гоморры – Быт. 18 гл.; 2) явился Иакову в видении лестницы – Быт. гл. 28 и 31 (причем приводится параллельное место из Ос. 12:5); 3) являлся Моисею в купине – Исх. гл. 3 и 4 (здесь указывается на параллельное место – речь первомученика Стефана, находящуюся в Деян. гл. 7); 4) предводил израильтян в облачном столпе – Исх. 13:21; 5) являлся Иисусу Навину – Нав. 6:2; 6) являлся Гедеону – Суд. 6:12 и 13; 7) являлся Маною – Суд. гл. 13 и 8) являлся Захарии, который видел ангела и стоявших пред ним первосвященника Иисуса и сатану – Зах. 3:1. Все эти места Писания и в таком же порядке приводятся у Феофана. Различие изложения последнего от изложения Аманды состоит главным образом 1) в том, что вместо указания на явление Бога Иакову в видении лестницы Феофан на стр. 527 указывает на явление Бога в борьбе с Иаковом, каковое явление Аманд приводит на стр. 206 в ряду доказательств божества Сына из наименования «Бог» и 2) в том, что указание на явление Сына в облачном столпе у Феофана предшествует указанию на явление Его Моисею в купине.

⁵⁶² - Все пять возражений, находящиеся в V-й гл. Феофана, приводятся у Аманды. Возражения эти следующие (будем передавать их в порядке Аманды): а) из Ин. 14:9 (I-е у Ам. и Феоф.); б) из Ин. 14:10 (II-е у Ам. и Феоф.); в) из Ин. 16:15 (V-е у Ам. и Феоф.); д) из Ин. 10:30 (у Ам. VI-е, у Феоф. IV) и е) из силлогизма: «Сила Вышняго есть сам Отец; Сын есть сила Вышняго, и Дух Святой есть также сила Вышняго; следовательно, Отец есть Сын и Дух Святой» (Ам. p. 235. а – предыдущий член второй посылки доказывается текстом – 1Кор. 1:2 и 4; последующий член той же посылки доказывается текстом – Лк. 1:35). Последнее возражение (у Ам. VIII-е, у Феоф.

III-е) Феофан заимствует почти с буквальной точностью. Что касается ответом Феофана на указанные возражения, то нужно сказать, что сходством с Амандом представляют ответы на I-е, II-е и III-е возражения (по нумерации Феофана): из Аманда взяты – вторая мысль на I-е возражение, первая мысль ответа на II-е возражение и вторая мысль ответа на III-е возражение.

⁵⁶³ - Тексты, входящие в состав Феофановых «доказательств неизмеримости Сына Божия» – Ин. 3:13, Мф. 18:20, Ин. 14:23 и Мф. 18:20 – у Аманда приводятся вместе, непосредственно друг за другом и почти в том же порядке (только текст – Ин. 14:23 у него следует после текста – Мф. 28:20, а не раньше его, как у Феофана).

⁵⁶⁴ - В указанном месте системы Герарда говорится об употреблении имени – «Бог». Имя это понимается об «едином истинном Боге»: 1) тогда, когда оно употребляется безусловно (тогда как о тварях оно употребляется всегда с присоединением какого-либо ограничения), и 2) тогда, когда оно добавляется какими-либо эпитетами, приличествующими «одному только истинному и вечному Богу», каковы напр. прилагательные – «великий», «истинный», «благословенный изде всеми». Эти два обстоятельства и служат признаками того, где «именем Бог» означает «единый истинный Бог». Имя «Иегова» никогда не приписывается никакой твари. В этих же мыслях состоит сущность содержания §§ 135 и 136, составляющих вторую половину введения в X гл. Феофана.

⁵⁶⁵ - Приведению доказательств божества Сына из частных дел, усвояемых Ему, у Феофана (гл. X) предшествует «общее» доказательство, состоящее из текста – Ин. 5:17, из которого выводится, что Сын совершает «также дела и таким же образом, как и Отец и каким образом совершает Отец», причем означенный текст обстоятельно объясняется (с. X прим. I). Такое же общее доказательство, предшествующее частным доказательствам из дел Сына, мы находим и у Герарда.

⁵⁶⁶ - Герард перечисляет следующие «дела благодати», приписываемые Сыну: избрание ко спасению, призвание, учреждение служения, возрождение, оправдание, отпущение грехов, обновление, воскрешение из мертвых, прославление и

некоторые другие. Подобное перечисление благодатных дел (какового у Беллярмина нет) очень близко Феофанову перечислению последних. Феофан перечисляет их так: избрание, призывание, обращение, оправдание, усыновление, освящение, воскрешение из мертвых, дарование жизни вечной и постановление служителей для созидания церкви (§§ 202–208).

⁵⁶⁷ - В XV гл. Феофана сходство с Герардом представляют доказательства I-е, VI-е и VII. Все тексты, входящие в состав I-го доказательства (из сравнения мест ветхого и нового завета), находятся у Герада, за исключением двух – Пс. 94:7 и 8 и Евр. 1:1 (Gerh. §§ 24 и 25). Доказательство VI (из божественных атрибутов) также почти все находится у Герарда: у последнего приводятся все тексты Феофана, доказывающие вечность (Gerh. § 33), неизмеримость (Gerh. § 37), благость и мудрость Духа (Gerh. § 40). Доказательство VII-е доказывает божество Св. Духа «из атрибутов, свойственных только Богу». Из текстов, входящих в состав этого доказательства, у Герарда приводятся: все пять текстов, усвояющие Духу дело «творения и сохранения» (Gerh. §§ 45 и 46), все тексты, приписывающие Духу «оправдание и спасение», за исключением одного – Ин. 1:13 (Gerh. § 49), текст 1Кор. 12:4, приписывающий Духу «разделение дарований» (Gerh. § 55), и текст Рим. 8:15, показывающий, что «*Spiritus Sanctus impellit ad proces*» (Gerh. § 52. Феофан в данном случае выражается так: «*mivet corda nostra ad orandum*» – р. 567). Ясно, что Герард значительно влиял здесь на выбор текстов автора.

⁵⁶⁸ - Характерные черты этой постановки суть, с одной стороны, мысль о трансцендентальном характере тайны Троицы, и с другой – указание в возражениях противников логической ошибки – *quaternion terminorum*.

⁵⁶⁹ - На основании автобиографии Зерникава (см. статью в «Труд. киевск. дух. акад.» 1860, ч. II: «Адам Зерникав» – обзорение рукописи, содержащей в себе автобиографию Зерникава) жизнеописания последнего (*Vita Adami Zoernicavii viri erudissimi ex ea narration, qum olim Adamus sua manu scripseat, compressioribus verbis collecta et saltem adumbrata*), предпосланного изданию упомянутого труда его (*Regiomonti*

1774–1775), мы цитируем возможность сообщить следующие сведения о жизни этого замечательного человека. Адам Зерникав родился 21 сентября 1652 года в Кенигсберге от родителей лютеранского вероисповедания. Получив образование в кенигсбергской академии, в которой изучал философию и богословие, он предался путешествиям, во время которых изучал богословие, юридические науки, военную архитектуру, геометрию, астрономию, астрологию и языки. После ученых занятий в Иене он занимался в библиотеках: гамбургской, оксфордской (библиотеке бодлейской), кембриджской, лондонской (библиотеке коттонианской) и падуанской. Добытое путем серьезного изучения богословия убеждение в истинности учения православной церкви и желание послужить на пользу России через занятие в ней какого-либо более или менее высокого поста побудило его отправиться в Россию. Из Падуи через Аугсбург, Прагу и Польшу он прибыл в Малороссию и, присоединившись в Чернигове к православной церкви, поступил на службу к малороссийскому гетману. Резиденция гетмана – Батурин сделалась его постоянным местопребыванием. Приобретя большой запас знаний во время путешествий и изучив, кроме природного и латинского языков, языки: английский, французский, итальянский, польский и русский, он представлял собою человека блестяще образованного по тому времени. Но не судил Бог этому многообещавшему иностранцу совершить для нашего отечества все то благо, какое он желал сделать: он умер в бедности и неизвестности неоцененный современниками (при жизни своей он «paucis obolis dingus judicabatur» и даже «derisui habebatur», как говорит Феофан. См. praefat. к изданию трактатов Зерникава об исхожд. Св. Духа). На основании: 1) того, что Феофан до своего времени, когда был ректором академии (т. е. около 1713 г.) полагает от кончины Зерникава 20 л. (Apologia Fidei, p. 22), и 2) того, что преосв. Самуил митр. киевский от кончины его до времени издания его трактатов (1774–1775 гг.) считает 80 лет (Praefat. к изд. тракт. Зерникава об схожд. Св. Духа), время смерти Зерникава полагают около 1692 года. К сочинениям Зерникава кроме трудов по военному искусству, принадлежат:

исповедание веры, рассуждение об антихристе, рассуждение о крещении, опровержение на книгу Феофана Рутки об исхождении Св. Духа от Сына (существует ли где-нибудь теперь это сочинение, нам неизвестно) и знаменитые «Православно-богословские трактаты об исхождении Св. Духа от единого Отца». Последнее сочинение издано преосвящ. митрополитом киевским Самуилом Миславским в Кенигсберге в двух частях – первая в 1774, а вторая – в 1775 г. (издатель имел под руками и автограф сочинения против Рутки, хотя и «multis locis castigandum»). См. Praefat. к изданию трактата Зерникава об исхождении Св. Духа), каковое издание находится у нас под руками. Таким образом, трактаты Зерникава изданы в свет позже издания Феофанова трактата об исхождении Св. Духа (изданного впервые в 1772 г.). – От вышеприведенных замечаний о жизни Зерникава несколько различны биографические замечания о последнем комментатора Феофанова трактата об исх. Св. Духа, находящегося на стр. 826 (по лейпцитск. изданию 1882 г.): это различие произошло от того, что комментатор не имел под руками найденной преосв. Самуилом автобиографии Зерникава, – писал эти замечания на основании слухов («audivi», говорит он) и потому допустил некоторые неточности.

⁵⁷⁰ - Praef. к изд. тракт. Зерникава об исхожд. Св. Духа. Regiomonti 1774–1775.

⁵⁷¹ - Praefatio к изданию трактатов Зерникава Regiomonti 1774–1775. Единственный недостаток в этом труде преосв. Самуил видит в том, что автор не пользовался лучшими новейшими изданиями отеческих творений (Ibidem).

⁵⁷² - Так именно и называет сочинение Зерникава англичанин Овербек (см. в Христ. Чт. за 1882 г. сентябрь – октябрь, статью Овербека «Бесспорные преимущества православной католической церкви пред всеми другими христианскими исповеданиями» стр. 388).

⁵⁷³ - Феофан называет Зерникава «hujus controversiae» (т. е. спора об исхождении Св. Духа) scriptor inter omnes cum graecis tum latinis, solidissimus et sine comparatione maximus» (р. 826). Затем, упомянув о его сочинениях – трактатах об исхождении

Св. Духа и опровержении книги Феофила Рутки, он говорит о нем следующее: «Et quotquot ante ipsum de hac controversia ex utraque parte scripsere tametsi ille quidem inaequales inter se fuerint, omnes tamen collate cum illo, tyrones jure merito vocari debent» (р. 827). Сколь глубоко сознавал Феофан важное значение «православного-богословских трактатов» Зерникава, это видно из того, что он, уже будучи епископом псковским, хлопотал об издании их: по его ходатайству изданы были два повеления от имени императора Петра I-го (сначала к киевскому митр. Иосафу Кроковскому, а по смерти его к его наместнику Григорию Гошкиевичу, о немедленной высылке в сенат того автографа трактатов Зерникава, который был под руками у Феофана в бытность его ректором академии, хотя не известно, выполнены ли были эти высочайшие повеления или нет (praef. к изданию тракт. Зерн. об исхожд. Св. Духа).

⁵⁷⁴ - Citata ab ipso (т. е. Ад. Зернин.) dicta in ipsis fontibus in libris, inquam, ex quibus citat (quos quidem reperire licuit), quae sivimus, говорит Феофан (Theol. р. 827).

⁵⁷⁵ - Указав на различные роды отеческих свидетельств, Феофан говорит: «ex omnibus istis aliqua nos selegimus, eaque e tanto cumulo paucissima: quae tamen pro ratione professionis nostrae sufficient, cum universae theologiae dogmata, non unum hunc singulari opera articulum tractandum suscepimus (§ 38). Quae ille (т. е. Ад. Зерникав) copiose tractat, говорит в другом месте Феофан, nos, quantum fieri potest, brevissime... exponemus» (§ 200).

⁵⁷⁶ - Приводимое здесь Феофаном место из послания св. Максима к пресвитеру Марину: «Sanctissime Pater, qui nunc est... nulla cum varietate communionem» (р. 831–832) буквально сходно и в том же объеме приводятся у Зерникава в I-м трактате, на стр. 116. Место из Анастасия библиотекаря (в котором объясняются указанные места св. Максима – р. 832), буквально сходно приведено у Зерникава в 5-м трактате на стр. 409 (только у Зерникава это место распространено к концу).

⁵⁷⁷ - Приводимые Феофаном на стр. 833 шесть исторических свидетелей (Адо епископ Viennensis, Эмоний, автор франкских анналов от 741 г. по 814 год, автор при жизни Карла Великого,

монах Coenobius Egolesinensis и Егингардт в анналах) в пользу мысли о том, что споры, бывшие по данному догматическому вопросу в конце VIII и начале IX веков, проходили только между самими латинянами, в том же самом порядке приводятся у Зерникава на стр. 372–373. Подтверждением влияния в этом месте Зерникава может служить то обстоятельство, что Феофан здесь же, т. е. на стр. 833, прямо цитирует Зерникава. Затем, оба богослова указывают на то, что поводом к возникновению спора по данному предмету между латинянами послужило разногласие в понимании творений св. Иоанна Дамаскина, впервые тогда появившиеся между латинянами (Theoph. p. 833–834 и Zoern. pp. 364–365). У обоих богословов также буквально сходно, в одном и том же объеме и порядке приводятся три места из разговора послов, отправленных ахенским собором к пепе Льву III (Theoph. p. 834 и Zoern. p. 364). – В доказательство того, что западная церковь не всегда учила об исхождении Св. Духа от Сына, Феофан приводит пять оснований, из которых пятое основание состоит в указании на то, что многие знаменитые межи того времени противились нововводимому догмату об исхождении Св. Духа и от Сына (Theoph. p. 835). Последнее основание есть и у Зерникава (Zoern. p. 365): оба богослова здесь ссылаются на Альбина Алкуина, приводя из его послания к лионским братьям одно и то же замечательное место: «Novas, fratres clarissimi, Hispanici erroris sectas tota nobis cavete intentione... symboli catholicae fidei nova nolite inserere» (только у Зерникава это место распространено к концу). Приводимое Феофаном возражение Генриха Канизия, касающееся упомянутого послания Алкуина, и опровержение его (Theoph. pp. 835–836) во всех деталях находится у Зерникава на стр. 366. Другим, кроме Алкуина, знамым противником изменения символа у Феофана указывается Павлиг аквилейский. Речь о Павлине аквилейском (Theoph. pp. 836–837) находится и у Зерникава на стр. 369–371; указание на созвание Павлином в 791 г. собора в Forum-Iulium (Theoph. p. 830) делается у Зерникава на стр. 369; место из речи Павлина аквилейского, произнесенной на соборе: «Propter varios haereticorum errors... textum Symboli retinere» (Theoph. pp. 836–

837) приводится у Зерникава на стр. 369; другое место из той же речи Павлина: «Enimvero non est in argument fidei... quam docere praesumere» (Theoph. p. 837) буквально сходно и в том же самом объеме приводится у Зерникава на стр. 369–370; делаемое Феофаном на стр. 837-й указание на то, что Павлин в своей речи предостерегает от прибавления к символу и, хотя не запрещает объяснения символа, однако учит, что самый текст должен быть сохраняем в неповрежденном виде, находится у Зерникава на стр. 370; находящееся у Феофана на стр. 837 указание на повреждение упомянутой речи Павлина латинянами делается у Зерникава на ст. 371. – Наконец, в описываемом споре между латинянами видное место принадлежит еще папе Льву III. Рассуждение Феофана об отношении этого папы к данному спору (Theoph. 832–841) написано также под значительным влиянием Зерникава. Высказываемая здесь на стр. 839 мысль о том, что ахенские послы старались доказать папе Льву III справедливость учения об исхождении Св. Духа от Сына, обстоятельно раскрывается у Зерникава на стр. 374–381 с приведением буквальных выдержек из беседы послов. Высказываемая затем на стр. 839 мысль о том, что послы, после рассуждения о данном догмате, рассждали с папой о прибавлении к символу *Filioque*, находится у Зерникава на стр. 381. Замечание Феофана (на р. 839) о том, что весь разговор ахенских послов с папой Львом III записан Смарагдом и находится в анналах Барония под 809-м годом, делается у Зерникава на стр. 381 (причем весь этот разговор по записым Смарагда буквально приводится у Зерникава на стр. 381–386). Указание на то, что Лев III сделал две серебряные доски, на которых был начертан неповрежденный символ и сделана надпись: «Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis» (Theoph. p. 839), делается у Зерникава на стр. 391; все исторические свидетели и ученые, на которых ссылается Феофан на стр. 839–840 для доказательства достоверности этого факта (кроме Северина Биния) приводятся у Зерникава, а именно: Анастасий библиотекарь, Петр Абелярд и Петр Ломбард – на стр. 391, Петр Дамиани и Фотий – на стр. 392, Бароний – на стр. 393, Беллярмин – на стр. 394 и Николай Циховский на стр.

395. Объяснения Баронием, Беллярмином и Циховским факта положения папой Львом III в храме двух досок с написанным на них неповрежденным символом и опровержение этих возражений (Theoph. pp. 840–841) находятся у Зерникава на стр. 393–396.

⁵⁷⁸ - Мысль Феофанеа о том, что время прибавления к символу *Filioque* неизвестно (Theoph. pp. 842–843) высказывается у Зерникава на стр. 398. Оба богослова передают мнение Антония архиепископа флорентийского и Фомы а Iesu, которые думали, что прибавление к символу сделано каким-либо неизвестным теперь папой или каким-либо неизвестным собором, и опровергают это мнение (Theoph. p. 843 и Zoern. pp. 399–400). Оба богослова передают и опровергают мнение Андрея родосского, который утверждал, что символ с известной прибавкой существовал еще во времена св. Максима мученика (Theoph. pp. 843–844 и Zoern. pp. 400–401). Как велико здесь влияние Зерникава на Феофана, видно из того, что как Зерникав тотчас после указания на Антония флорентийского и Фому а Iesu упоминает Андрея родосского (на стр. 309) и затем снова упоминает его на следующей странице (400), так и Феофан дважды упоминает Андрея родосского и в тех же местах, хотя упоминание его в первом месте, по-видимому, совершенно излишне. Затем, оба богослова передают мнение Мануила Калеки, Иосифа мефонского и Генебрарда, которые утверждали, что прибавление к символу сделано в IV в. папой Дамасом (Theoph. p. 844 и Zoern. 402), и опровергают его через указание на рассуждение ахенских послов с папой Львом III и через ссылку на Петавия, признающего означенное мнение ложным (Theoph. p. 844–845 и Zoern. p. 398). Не решая вопроса о времени прибавления к символу, Феофан положительно высказывается относительно места, где впервые было сделано это прибавление, считая таким местом, подобно Зерникаву, не Испанию, а Германию и Галлию (Theoph. p. 845 и Zoern. p. 390). Затем, Феофан по Зерникаву (см. Зерник. стр. 404–405), как сам об этом замечает на стр. 845, указывает лиц, противившихся увеличению символа (Наумо епископа Halberstandensis, Рабана мавра и Смарагда).

Для подтверждения мыли о том, что некоторые латиняне не одобряли увеличения символа, Феофан, подобно Зерникаву, ссылается на свидетельство Феодульфа епископа аврелианского в сочинении «Collevtanea de proceessione Spiritus Sancti a Filio» (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 403). Оба богослова опровергают здесь между прочим мысль Циховского, состоящую в том, что будто бы упомянутое сочинение Феодульфа написано было против Фотия патриарха константинопольского (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 404). Различие между богословами в опровержении этой мыли состоит лишь в том, что Зерникав указывает на время смерти (840 г.) и ничего не говорит о времени смерти императора Людовика. Эти мысли богословов служат в опровержение посылок; посылки различны; но заключение, выводимое из них одинаково у обоих богословов, именно мысль о значительном расстоянии времени выхода в свет упомянутого сочинения Феодульфа от времени спора Фотия об исхождении Св. Духа (начавшегося с 864 г.). Определение времени смерти Феодульфа – вопрос спорный, так как различные истрики решают его различно (Αδαμ Ζορνικαβίου βροούσοου τῆς εἰτορεύσεως τοῦ ἁγίου Ποεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρόθεν Πετρόπολε: 1797 том. Α' σελ. 445 not. 41); поэтому осторожный в исторических выводах Зерникав совершенно умолчал о годе смерти Феодульфа, но менее осторожный Феофан не последовал его примеру в данном случае. В подтверждение доказываемой мысли о том, что некоторые латиняне не одобряли увеличения символа, Феофан, подобно Зерникаву, ссылается, наконец, на Анастасия библиотекаря, который учение об исхождении Св. Духа от Сына понимал в смысле временного посланничества Его Сыном (Theoph. p. 846 и Zoern. p. 409).

⁵⁷⁹ - Здесь можно указать на следующие пункты сходства Феофана с Зерникавом. Рассказ Феофана о столкновении между византийскими императорами и папой Николаем, происшедшем по поводу действий латинских миссионеров в Болгарии (Theoph. p. 847), с теми же подробностями передается у Зерникава в I-м тракт. на стр. 138–139 и менее подробно – в V-м на стр. 405. Замечание о том, что этот рассказ основан на

послании папы Николая к Гинкмару архиепископу реймскому (Theoph. p. 847), у Зерникава делается на стр. 139 (в I тр.) и стр. 405 (в V тр.). Мысли о низложении Фотия с престола папой Адрианом II и императором Василием македонянином (Theoph. p. 850) и о восстановлении его константинопольским собором с согласия папы Иоанна VIII-го и того же византийского императора (Theoph. p. 850) высказаны у Зерникава на стр. 150–151. Указание на то, что при низложении Фотия с престола великим собором, никто не обвинял его в ереси (Theoph. pp. 850–851), находится у Зерникава на стр. 150. Указание на другой константинопольский собор, бывший при папе Иоанне VIII (в 879 г.), на котором Фотий опять был восстановлен на престоле (Theoph. p. 851), делается у Зерникава на стр. 151. Оба богослова замечают при этом, что на последнем соборе было 383 отца и что на нем присутствовали легаты папы Иоанна VIII, которые подтвердили соборное осуждение, произнесенное на латинское прибавление к символу (Theoph. p. 851 и Zoern. p. 163). Тот и другой приводят мнение Барония, который утверждал, что упомянутый собор будто бы вымышлен Фотием и на самом деле вовсе не происходил (Theoph. p. 851 и Zoern. p. 163). Феофаново опровержение этого мнения (pp. 851–852) почти во всех своих частях находится у Зерникава на стр. 165–166. Именно, для доказательства действительности указанного собора Феофан ссылается на следующие свидетельства о нем: послание папы Иоанна VIII к Фотию, послание его к императорам, 203-е послание его и свидетельства – Иосифа бриеннского, Зонары, Вальсамона, Властаря и Грациана, – все эти свидетельства (и в таком же порядке) приводятся у Зерникава на стр. 165–166. При ссылке на некоторые из этих свидетельств Зерникав приводит здесь подлинные выдержки из писателей; у Феофана этого нет, – он вовсе не приводит здесь подлинных выдержек. – Страницы 852–853, на которых он говорит об отношении к данному догмату папы Иоанна VIII, написаны под влиянием V трактата Зерникава (стр. 412–421). Это явление сказывается здесь в следующем. Указание на послание папы Иоанна VIII к Фотию, в котором он говорит о несправедливости возводимого на него

обвинения в принятии учения об исхождении Св. Духа от Сына (Theoph. p. 852), делается у Зерникава на стр. 412. Замечательное место, приводимое Феофаном из этого послания Иоанна VIII-го: «Reverentiae itaque tuae iterum significamus... una cum Juda illos collocamus» (Theoph. p. 852) почти буквально сходно приводится у Зерникава на стр. 413–414. Оба богослова указывают на мнение Барония, который по двум приводимым им основаниям признает данное послание Иоанна VIII за вымышленное Фотием или каким-либо другим греком (Theoph. p. 852 и Zoern. p. 417), причем эти основания Зерникав передает не своими словами (как это делает Феофан), но через приведение подлинного текста из Барония. Феофаново опровержение этих оснований Барония (Theoph. pp. 852–853) также находится у Зерникава: все мысли этого опровержения почти в таком же порядке высказываются у Зерникава на стр. 419–421. Наконец, указание на то, что папа Сергей побуждал галльских епископов к защите нового латинского догмата (Theoph. p. 854) делается у Зерникава на стр. 173.

⁵⁸⁰ - В чем обнаружилось влияние XVII-го трактата на Феофана? Прежде всего в том, что Феофан, подобно Зерникаву, после рассказа о спорах между Фотием и современными ему римскими папами, опускает все споры по данному вопросу, происходившие между восточными и западными в X и XII веках, в течении целых 300 лет, в том числе и знаменитый разрыв патриарха Михаила Керуллара с папой Львом IX, и прямо приступает к рассказу о попытке к соединению восточных христиан с западными, бывшей в начале XIII в. во время четвертого крестового похода. Затем, как Феофан, так и Зерникав рассказ о спорах из-за престола между Комненами и Ангелами, вызвавших нашествие латинян на Константинополь, о взятии последнего латинянами и их жестоком обращении с греками излагают по одним и тем же источникам – сочинениям Никиты Хониата и Льва Алляция (которые они неоднократно цитируют); неудивительно поэтому, что между рассказами их есть немало общего. Так, тирада Феофана, начинающаяся на стр. 861 словами: «monachos, qui illis communicare noluerint» и оканчивающаяся на той же странице словами: «donec omnia in

cineris versa sunt» (где описываются неистовства, которым предавались латиняне на острове Кипр) есть буквальная выдержка из сочинения Льва Алляция «*de perpetua Eccles. orient. et occident. consensione*»; а это место Алляция почти буквально сходно и почти в тм же объеме приведено у Зерникава на стр. 921. Но так как Феофан здесь пишет непосредственно по первоисточникам, то у него есть и нечто такое, чего нет у Зерникава: именно у Зерникава нет рассказа Феофана о поругании крестоносцев над мощами св. Димитрия, почивавшими в одном фессалоникском храме (*Theoph. p. 862*), и рассказа о насильственной смерти греческого императора Дуки Мурзуфла и императора новооснованной восточной латинской империи Балдуина (*Theoph. p. 863*). На прямом заимствовании из Зерникава основано только одно место (на стр. 864), в котором Феофан указывает на то, что Адам Зерникав «в большом количестве собрал свидетельства из деяний и посланий Иннокентия» для доказательства мысли об отвращении греков от общения с латинянами, несмотря на мнимо-совершившуюся унию с ними, каковые свидетельства Зерникав, действительно, и приводит на стр. 919, 926, 928 и 941. – За рассказом об указанной унии греков следует рассказ о соединении с латинской церковью юго-западной Руси, именно – княжества галицкого, – рассказ, написанный под влиянием того же Зерникава. Так, указание на то, что галичане после смерти Романа избрали латинянина Коломанна (сына венгерского короля Андрея), который обещал апе Иннокентию присоединить Галицию к латинской церкви (*Theoph. p. 864*), делается у Зерникава на стр. 919. Замечание об основании латинских монастырей в 1230 г. в Галиции и Киеве (*Theoph. p. 864*) делается у Зерникава на стр. 920. Как Феофан, так и Зерникав указывают на то, что галицкий князь Даниил обещал (в 1246 г.) папе перейти со всей своей страной в латинскую церковь (*Theoph. p. 864*; у Зерник. стр. 920, фраза Феофана: «*anno item MCCXLVI Daniel Dux Russiae se cum omni gente sua in obedientiam et unionem romanae ecclesiae promisit transiturum*» есть буквальное повторение фразы Зерникава). Затем, оба богослова выставляют на вид, что галичане изгнали от себя

Коломанна, боясь потерять свою веру, и что Даниил, давший папе обещание относительно унии лишь из желания получить от него королевскую корону, не выполнил оно, почему польский хроникер Миховский, повествуя об его смерти, и называет его «схизматиком» (Theoph. pp. 864–865 и Zoern. pp. 957–958). Впрочем, все эти сведения о попытках соединения Галиции с латинской церковью не слепо заиствуются Феофаном из Зерникава, но проверяются им по первоисточникам – польским хроникам Миховского и Кромере, которые он и цитирует на стр. 864–865. – После речи о попытках соединения юго-западной Руси с латинской церковью, Феофан говорит о том, как поступили греки с латинянами по отнятии последних Константинополя Михаилом Палеологом, и здесь он употребляет некоторые фразы, буквально заимствованные из Зерникава. Далее, на стр. 866–867, Феофан говорит, что латиняне, идя в свою страну по изгнании из Константинополя, разрушали все, встречавшееся им в пределах византийской империи; в тех же выражениях говорит об этом и Зерникав на стр. 938–939; причем, однако пользуется только *resume* подлинных свидетельств, приводимых Зерниковым из сочинения «*Bellum sacrum*» тирского архиепископа Вильгельма (Zoern. p. 937). Наконец, относительно общего порядка изложения истории попытки к унии, бывшей при Иннокентии III, нужно заметить, что в этом отношении Феофан различается от Зерникава. Зерникав, передав довольно подробно историю завоевания Константинополя латинянами и указав на бывшие в то же время попытки присоединения Галиции к латинской церкви (pp. 909–920), высказывает положение, что ссылка латинян, для доказательства правоты своего учения, на унию, предпринятую Иннокентием III, неосновательна (p. 920), и обосновывает это положение на пяти доказательствах (pp. 920–960), в которых выставляется на вид главным образом насильственный характер унии и отвращение от нее восточных христиан, выражавшееся при всяком удобном случае. Вообще порядок изложения Зерникава главным образом внутреннего характера: центральной мыслью здесь является положение о неосновательности ссылки латинян на унию, предпринятую

Иннокентием III; тогда как порядок изложения Феофана – чисто внешний, строго хронологический, в котором внутренняя сторона вполне подчинена внешней последовательности фактов по времени. Отсюда происходит в свою очередь другое различие: Феофан ограничивается более простым положительным положением и мало вдается в полемику с противниками; тогда как метод изложения Зерникава дает ему возможность заняться в обширном размере и полемикой с неправославными богословами, тенденциозно относящимися к описываемым им фактам.

⁵⁸¹ - Почти все места из отеческих творений, составляющие главное содержание перечисленных параграфов Феофана, находятся у Зерникава. Относительно так называемого афанасьевского символа (Theoph. § 40) оба богослова указывают на повреждения символа латинянами и опровергают одно и то же возражение Циховского, основываемое на указанных изречениях. Два места из Дионисия ареопагита (находящиеся в § 45) приводятся у Зерникава на стр. 3. Место из св. Иустина мученика (в § 46) и место из исповедания веры св. Григория чудотворца (в § 47) находятся у Зерникава – первое на стр. 6, второе – на стр. 9–10. Место из творения св. Афанасия против последователей Савеллия: «*segregamur quoque*» (в § 47) находятся у Зерникава на стр. 14. Два места из послания св. Василия Великого к брату Григорию о различии между сущностью и Лицом в Божестве (в § 49) находятся у Зерникава на стр. 23, находящееся в первом из этих мест учение св. отца о зависимости (*cohaeret*, или *pendet*=ἥρτηται) Св. Духа от Сына оба богослова понимают в том смысле, что не один св. Дух, но и Сын есть причина даров Св. Духа, сообщаемых тварям (Zoern. pp. 25–26). Приводимое в том же § 49 замечательное место из III кн. св. Василия Великого «*Deinde dicit a Sanctis quidem se didicisse... tamen non jure sequi*» находится у Зерникава на стр. 27–28; главной мыслью этого места оба богослова считают следующую мысль: Св. Дух не есть второй от Сына «по достоинству», но Сын есть второй от Отца «по достоинству», т. е. по происхождению. Находящиеся в § 50 свидетельства из творений св. Григория Назианзина у

Зерникава приводятся в следующих местах: свидетельство из 29 слова против Ария – на стр. 36, свидетельство из 37 слова – на стр. 37, два свидетельства из 14 слова – на стр. 38, первые два свидетельства из 23 слова – на стр. 39 и 38, третье свидетельство из того же слова – на стр. 47, четвертое свидетельство из того же слова – на стр. 45, свидетельство из 24 слова – на стр. 42. Свидетельство св. Епифания кипрского из *Haeresi* 76 против одиннадцатой главы Аэция «*Nam et ingenitus est Pater...*» (Theoph. § 51) приводится у Зерникава на стр. 48. Тут же оба богослова критикуют перевод Петавия, который в выражении св. Епифания «*καὶ πνεῦμα ἐνηνοχέναι τὸν μόνον μόνῳ ἐπὶ μονογενί γενητόρα*» (находящемся в сейчас указанном месте) предлог *ἐπὶ* переводит через *cum*: по Феофану *ἐπὶ* здесь следует переводит через *praeter*, по Зерникаву – через *propter*, или *post*, или *praeter* (Zoern. p. 49). Другие свидетельства из св. Епифания, приводимые в § 51, у Зерникава находятся в следующих местах: свидетельство из опровержения второй главы Аэция на стр. 51–52, четыре свидетельства из опровержения 8, 14, 15 и 23-й глав Аэция на стр. 52, два свидетельства из опровержения 27 гл. и одно свидетельство из опровержения 32 гл. на стр. 53, свидетельство из *haeresi* 65 на стр. 50, свидетельство из Ансогат'а на стр. 49. Из свидетельств других отцов находятся у Зерникава – место из св. Григория Нисского (Theoph. §52) на стр. 58, место из Синезия, епископа птолемаидского (§ 53) на стр. 72, место из исповедания о Троице св. Кирилла александрийского (§ 54) на стр. 77–74, место из комментария того же св. Кирилла на Луку (§ 54) на стр. 81, место из бл. Феодорита из его опровержения IX анафематизма Кирилла александрийского (Theoph. p. 827 и § 55) – на стр. 89; известное место из послания восточных епископов к Иоанну еп. антиохийскому о примирении со св. Кириллом александрийским (Theoph. pp. 829–830 и § 56) на стр. 79 и 99, место из Анастасия синаита (§ 57) на стр. 109, место из послания св. Максима мученика к Марину пресвитеру кипрскому (Theoph. §§ 831–832 и § 52) на стр. 116, место из богословских глав того же св. Максима (§ 58) на стр. 116–117, место из книги о православной вере гл. 12 св. Иоанна Дамаскина (§ 59) на стр.

125, место из послания того же св. отца к архимандриту Иоанну о трисвятой песни (§ 59) на стр. 122, место из диалога против манихеев того же отца (§ 59) на стр. 126, место из слова на св. субботу того же св. отца (§ 59) на стр. 123. По поводу свидетельств из св. Иоанна Дамаскина оба богослова опровергают мнение Беллярмина (находящееся в lib. II de Christo с. 25), состоящее в том, что будто бы по учению св. Дамаскина нужно верить, но не говорить, что Св. Дух исходит от Сына (Theoph. § 59 и Zoern. pp. 128–130) и опровергают мнение Фомы Аквината и других состоящее в том, что будто св. Дамаскин был несторианин (Theoph. § 59 b Zoern. pp. 131–132).

⁵⁸² - Находящиеся в § 68 – свидетельство из книги о Св. Духе Дидима александрийского (п. 1), свидетельство св. Ефрема Сирина (п. 2) и свидетельство св. Василия Великого в слове против савеллиан (п. 3) приводятся у Зерникава – первое на стр. 20, второе на стр. 22, третье на стр. 28. Приводимое Феофаном в прим. 4 § 68 свидетельство из беседы св. Златоуста о Св. Духе представляет собой resume обширной выдержки из этой беседы, которую Зерникав приводит на странице 70. Пятому пункту § 68, в котором автор ссылается на защиту св. Кириллом своих анафематизмов против возражений бл. Феодорита, не приводя самых свидетельств, соответствуют 74 и 78 стр. трактатов Зерникава, где приводятся подлинные свидетельства. У обоих богословов высказываются мысли о том, что бл. Феодорит учение об исхождении Св. Духа от Сына называл хулою (Theoph. § 70 и Zoern. § 90); оба богослова также считают неосновательной мысль Циховского, будто бл. Феодорит пред лицом папы Льва Великого отказался от своего порицания учения об исхождении Св. Духа от Сына (theoph. § 70 и Zoern. pp. 90–91).

⁵⁸³ - Все свидетельства из западных отцов, находящиеся в §§ 76–79, приводятся у Зерникава, а именно свидетельства Тертуллиана (§ 76) и св. Киприана карфагенского (§ 77) – на стр. 310, свидетельство Сильвестра, еп. римского с одним и тем же указанием на источник цитаты (§ 78) – на стр. 310–311, два свидетельства Илария пиктавийского – на стр. 311–312. Свидетельство из «исповедания» Дамаса папы римского,

исторические сведения об этом исповедании, указание на источники, в которых оно передается, и опровержение мнений Барония о поврежденности его (§ 80) находятся у Зерникава на стр. 311–312: различие между богословами здесь состоит лишь в том, что упомянутое мнение Барония Зерникав передает подлинными словами последнего, а Феофан резюмирует своими словами, и еще в том, что у Зерникава нет Феофанова указания на подложность книги, приписываемой Баронием Геннадию, патр. константинопольскому. Все свидетельства, приведенные в §§ 81–85, в том же порядке находятся у Зерникава: два свидетельства из книги Исаака о происхождении Лиц (§ 81) – на стр. 316, свидетельства из св. Амвросия медиоланского (§ 82) – на стр. 319, свидетельства из бл. Иеронима (§ 83) – на стр. 322, свидетельство из Идация славного (§ 84) – на стр. 324, свидетельство из блаж. Августина (§ 85) – на стр. 333.

⁵⁸⁴ - Все отчесекские свидетельства, находящиеся в перечисленных параграфах, за исключением одного (места из блаж. Августина, совершенно не находящегося у Зерникава) в том же порядке приводятся у Зерникава: место из Тертуллиана (§ 87) – на стр. 309, из Илария (§ 88) – на стр. 311, из папы Дамаса (§ 89) – на стр. 312, два места из св. Амвросия медиоланского (§ 90) – на стр. 318–319, место из блаж. Августина (§ 91) – на стр. 325–326 (и еще на стр. 332), первые три места из блаж. Августина (в § 92) – на стр. 333–334, место из послания Павлина еп. ноланского к Аманду (§ 93) – на стр. 346, из Проспера аквитана (§ 94) – на стр. 347, из дьякона Рустика (§ 95) в поврежденном чтении – на стр. 354–355 и в восстановленном на стр. 287, свидетельства толедских соборов 638 (§ 96) и 675 (§ 97) гг. на стр. 359.

⁵⁸⁵ - Все свидетельства отцов, приведенные здесь, в том же порядке находятся у Зерникава: свидетельство бл. Иеронима (§ 98) – на стр. 320, блаж. Августина из *lib. contra sermonem arian* (§ 99) – на стр. 99, блаж. Августина из *lib. I contra Maximinum* и из *lib. II de Trinitate* (подлинного текста которых Феофан не приводит – § 100) – на стр. 328–330, бл. Августина из 100 трактата на Иоанна (§ 100) – на стр. 331, из того же отца:

Factum a Filio dicunt Sp. S. etc. (§ 101) – на стр. 343, из еп. Фульгенция (§ 102) – на стр. 352, из Пелагия первого этого имени папы римского (§ 103) – на стр. 352, свидетельство из Григория Двоеслова (§ 104) – на стр. 357.

⁵⁸⁶ - В указанных параграфах опровергаются «*exceptions latinorum ad testimonia partum secundi generis*». Порядок всех этих возражений у обоих богословов один. Возражение латинян, что Отец есть непроемная причина Св. Духа, а Сын – проеменная (§ 108), высказывается у Зерникава на стр. 178. Из ответов Феофана на это возражение, находящихся в § 109, ответ под num. 1 у Зерникава приводится на стр. 183–184 под знаком «*sexto*», ответ под num. 3 – на стр. 178–179, ответ под num. 4 – на стр. 181–182 под цифрой 4, ответ под num. 9 – на стр. 184 под знаком «*septimo*». Первое возражение Циховского (§ 110) во всех деталях находится у Зерникава на стр. 185, все пять ответов Феофана на это возражение (§ 110) находятся у Зерникава на стр. 183–185 и именно – в следующем порядке (по нумерации Феофана): 1, 4, 5, 2 и 3. Второе возражение Циховского и ответ на него (§ 111) находятся у Зерникава на стр. 186–188. Третье возражение Циховского и 2 и 3 ответы на него (§ 112) находятся у Зерникава на стр. 189; прочих трех ответов у Зерникава нет. Четвертое возражение Циховского и 1, 2 и 4 ответы Феофана (§ 113) – у Зерникава на стр. 193 (указанные ответы у Зерникава приводятся в следующем порядке, по нумерации Феофана: 2, 1 и 4). Наконец, 5-е возражение Циховского (§ 114) приводится у Зерникава на стр. 194, из 3-х ответов Феофана на это возражение (§ 114) первый ответ приводится на стр. 194–195, второй на стр. 195, третьего ответа нет у Зерникава.

⁵⁸⁷ - У обоих богословов в указанных главах приводятся девять доказательств «из богословских начал», хотя по содержанию своему доказательства одного из них не совпадают с доказательствами другого. § 116-му, составляющему введение к данным доказательствам Феофана, у Зерникава нет соответствия. Первое доказательство Феофана (§ 117) есть первое и у Зерникава. Первой формы аксиомы этого доказательства нет у Зерникава; вторая же с буквальной

тождественностью приводится у него на стр. 431 и с некоторым видоизменением на стр. 436 и 438. Зерникав, подобно Феофану, раскрывает на стр. 436–437 мысли о том, что нет чего-либо среднего между сущностью и лицом и что те свойства, которые употребляются в речи только о двух Лицах, как напр. *causatum esse, non generari* и пр. «опираются на двух различных образах личного бытия» или «разделяются на два личные свойства». Все цитаты из творений отцов, приведенные Феофаном, есть у Зерникава, хотя в другом порядке (кроме этих цитат у него есть много других цитат, не находящихся у Феофана). Место из св. Иустина мученика «*Quaecunque de divinis tribus subsistentis*» etc. буквально сходно и в том же объеме приводится у Зерникава на стр. 431; место из блаж. Иеронима «*Nec est prorsus aliquis in Trinitate gradus*» etc. буквально сходно и в том же объеме приводится у Зерникава на стр. 432. Прочие цитаты у Зерникава приводятся с подлинным текстом, у Феофана же без оногo. Главная мысль второго доказательства Феофана (§ 118) есть также главная мысль второго доказательства Зерникава. – Третье же доказательство Феофана отлично от третьего доказательства Зерникава. Феофан доказывает, что личные действия на самом деле не различаются от Лиц и потому проиведшее Св. Духа есть самое Лицо Отца, которое не должно быть смешиваемо с Лицом Сына; Зерникав же доказывает, что произведение Св. Духа относится к Лицу, а не к сущности Отца, и что производится Лицо, а не сущность Св. Духа, и что, следовательно, произведение Св. Духа не может быть приписываемо двум Лицам. Таким образом. Зерникав в своем доказательстве выходит из различия между лицом и сущностью, Феофан же доказывает данную истину из отношения личных действий к лицу, не выступая вовне из понятия лица самого в Себе. – Мысль о едином начале в Боге, составляющая сущность четвертого доказательства Феофана, в четвертом же доказательстве Зерникава не раскрывается в положительном смысле (в положительной форме она высказывается в VI и VIII доказательствах Зерникава), хотя в этом доказательстве, подобно IV доказательству Феофана, доказывается, что принятие учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына ведет

к признанию в Боге двух начал вместо одного (Zoern. p. 442). Оба богослова в IV доказательстве признают несостоятельным делаемое с известной целью указание латинян на то, что Отец, Сын и Св. Дух, хотя суть три Лица, однако суть один Творец, опровергая его тем, что творчество относится собственно к сущности Бога (Theoph. § 121 и Zoern. p. 445 и 447). Оба богослова также доказывают допущение двух начал в Боге папистами из приводимой для примера мысли о рождении Сына от Отца и Св. Духа (Theoph. § 121 num. 2 и Zoern. p. 443 «quinto»). Главная мысль пятого доказательства Феофана (§ 122), состоящая в том, что, по смыслу латинского догмата, единство между Отцом и Сыном больше единства между Отцом и Св. Духом высказывается у Зерникава в VII доказательстве. – Шестого и седьмого (§ 124) доказательств Феофана у Зерникава нет. – Восьмое доказательство Феофана (§ 125, состоящее в указании на то, что из латинского учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына вытекает дуализм, по которому мыслятся – на одной стороне Отец и Сын, а на другой стороне – Св. Дух) входит в состав IX доказательства Зерникава. – Девятое доказательство Феофана (§ 126) сходно с V доказательством Зерникава. В этом же месте Зерникав, подобно Феофану, доказывает, что «modus existendi ipsam personam constituit» (почти буквально сходное с этим выражение находится у Феофана в § 126-м) и что произведение Св. Духа относится к образу личного бытия Отца. Оба богослова высказывают мысль о том, что «образы личного бытия основываются на причине и причиненном» (это выражение употребляется обоими богословами – Theoph. § 126 и Zoern. p. 450) и опровергают возражение латинян, состоящее в том, что будто произведение Св. Духа не относится к Лицу Отца, как Отца (Theoph. § 126 и Zoern. pp. 453–454). Наконец нужно заметить, что у Зерникава во всех девяти доказательствах, исключая 2-го, 6-го и 9-го приводятся свидетельства из творений св. отцов; тогда как у Феофана отеческие свидетельства приводятся только в двух доказательствах – первом и четвертом.

⁵⁸⁸ - В указанных частях трудов обоих богословов опровергается доказательство латинян, заимствуемое из учения

св. Писания о посланничестве Св. Духа Сыном. Указываемые в § 127 Феофана силлогизмы латинян и обоснования большей посылки («каким Лицом посылается другое Лицо, от того оно и исходит») чрез то, что в основе посланничества не может лежать ни повеление, ни совет, но только произведение Сыном, находится у Зерникава во введении к VIII трактату (на стр. 481–482). Первый и второй ответы Феофана на это возражение латинян (§ 128) тождественны с I и II *responsio* Зерникава. Третий ответ Феофана (§ 130) сходен с III ответом Зерникава. Четвертый ответ Феофана (§ 131) тождественен с «*respons. IV*» Зерникава (исключая того, что Феофановых цитат из Илария и Августина у Зерникава в данном месте нет). Пятый (§ 132) сходен с пятым ответом («*respons. V*») Зерникава, который, впрочем, гораздо обширнее Феофанова ответа вследствие обилия отеческих мест (Zoern. pp. 485–491): определение посланничества, как действия внешнего (*ad extra*), временного и общего всем трем Лицам, у Зерникава находится на стр. 485; места Ин. 3:8 и 1Кор. 12:11 и свидетельство бл. Августина приводятся у Зерникава на стр. 489; мысль Феофана о том, что Сын и Сам Себя послал в мир (так как посланничество Его есть дело *ad extra*), составляет главный предмет содержания VI отв. Зерникава, где последний подробно доказывает эту мысль из учения отцов церкви (Zoern. pp. 491–494; Феофан же высказывает эту мысль без всякой аргументации). Шестой ответ Феофана (§ 133) соответствует VII отв. Зерникава. Два места из св. Писания, приводимые здесь Феофаном находятся у Зерникава на стр. 498. В доказательство того, что в этих текстах говорящее Лицо есть Бог, а не человек, Феофан приводит четыре основания, из которых у Зерникава находится только последнее; из цитируемых здесь Феофаном отцов и учителей у Зерникава не цитируются только Прокопий и Григорий Нисский. Все частнейшие возражения, решаемые Феофаном во II гл., опровергаются и Зерникавом. Возражение латинян против ответа Феофана (состоящее в мысли о том, что Сын послан был Св. Духом не по божеству, а по человечеству), опровергаемое последним в § 134, у Зерникава опровергается на стр. 504–523. Из трех пунктов Феофанова опровержения первый пункт по

существом высказывается у Зерникава на стр. 504, третий пункт (сущность которого состоит из мысли о том, что Св. Дух посылается не «по божеству», а по благодатным действиям) раскрывается у Зерникава на стр. 513–524 (второго пункта Феофана нет у Зерникава). Опровергаемое Феофаном в § 135 возражение Беллярмина из lib. II de Christo, состоящее в указании на то, что не только дары Св. Духа, но сам Дух Св. дается нам, приводится и опровергается у Зерникава на стр. 525–526. Возражение Беллярмина: почему Отец не называется посланным (указанное Феофаном в конце § 135 и приведенное у Зерникава на стр. 527) разрешается несколько различно: по Феофану (§ 19), Отец потому не называется посланным, что благодатные действия, соединенные с посланничеством, в св. Писании не приписываются Отцу как «собственные и особенные», Зерникав же причину этого видит в том, что Отец – «непроизведен» (*improductus*), так как кто посылается, тот непременно и произведен (pp. 532–539). Возражение Циховского (опровергаемое у Феофана в § 136), направленное против 5-го ответа (по нумерации Феофана), у Зерникава приводится и опровергается на стр. 496–497 (в «resp. VI»). Вообще нужно сказать, что в VI гл. Феофана – 6 ответов, а в VIII-м трактате Зерникава, соответствующем этой главе, – 8 «ответов». Первые четыре ответа Зерникава вполне совпадают с первыми четырьмя ответами Феофана; из 5 и 6 ответов Зерникава Феофан сделал один ответ – 5-й; из его 7-го ответа он сделал свой 6-й ответ.

⁵⁸⁹ - В указанных частях обоих богословов опровергается доказательство латиняня, заимствуемое из факта дуновения Христа на апостолов с произнесением слов: «Приимите Духа Святаго». Параграф 137, в котором излагается это доказательство латиняня, вполне соответствует введению (р. 541) в IX трактат Зерникава. Оба богослова обстоятельно опровергают это доказательство из учения отцов (*Theoph.* § 140 и *Zoern.* pp. 541–555). Опровержение Феофана состоит из пяти пунктов (*numeri*), которые все находятся у Зерникава (*num.* 1 – на стр. 543, п. II – на стр. 543 resp. IV, п. II – на стр. 544–551 в resp. V, п. III – на стр. 551–555 в resp. V, п. IV – на стр. 541 в

resp. I, п. V на стр. 554–555 в resp. V), с тем только различием, что отеческие свидетельства приводятся у Феофана по большей части без подлинного текста, а у Зерникава – с подлинным текстом.

⁵⁹⁰ - Как положительная, так и отрицательная часть указанной главы Феофана написаны под влиянием Зерникава. Доказательство латинян, выводимое из слов Христа: «все, что имеет Отец, Мое есть», Феофан опровергает в 6-ти пунктах, каковые все, исключая последнего, находятся у Зерникава. Параграф 142-й, в котором излагается указанное свидетельство латинян, тождественен с введением (р. 569) к X трактату Зерникава. Numerus I, содержащий в себе опровержение *ad absurdum* (§ 143), находится у Зерникава на стр. 569 в resp. I. Numerus III (§ 145) весь находится у Зерникава на стр. 572–574: мысль о том, что Св. Дух имеет все, что имеют Отец и Сын, так как иначе единство между Отцом и Сыном было бы больше единства между Отцом и Св. Духом, и цитаты из отцов – Дионисия ареопагита, Василия Великого, Августина и папы Льва Великого – находятся у Зерникава на стр. 572 (порядок этих цитат у обоих богословов – один и тот же, все эти цитаты у Зерникава – с подлинным текстом, а у Феофана почти все они – без текстов), цитаты Феофана из Дидима александрийского, Епифания кипрского, Иеронима и Златоуста в таком же порядке приводятся у Зерникава на стр. 574 в resp. IV (у Феофана без текстов, у Зерникава – с текстами); находящееся в конце данного параграфа (т. е. § 145) заключение *ad absurdum* у Зерникава читаем на стр. 573. Составляющая сущность IV пункта (§ 146) мысль о том, что слова «все, что имеет Отец, Мое есть», следует понимать в смысле единосущия, высказывается у Зерникава на стр. 576–583 (в resp. V); приводимая в конце данного параграфа цитата из Григория Назианзина у Зерникава приводится (с подлинным текстом, у Феофана – без оногo) на стр. 571 (в resp. II). Приводимое и опровергаемое Феофаном в § 149 возражение латинян (состоящее в указании на то, что некоторые отцы, напр. Григорий Низианзин и Иоанн Дамаскин, приписывая все отеческое Сыну, исключают из этого одну только

«нерождаемость», и, следовательно, произведения Св. Духа не исключают из того, что есть обще Отцу и Сыну) находится у Зерникава на стр. 584; из четырех пунктов опровержения Феофана 1 и 2 пункты в обратном порядке приводятся у Зерникава на стр. 585, 3-й и 4-й пункты – на стр. 585–586. Опровергаемое Феофаном в § 150 возражение латинян (сущность которого состоит в следующем: по учению св. отцов, все, принадлежащее Сыну, принадлежит Отцу за исключением отчества: но производить Св. Духа не значит «быть Отцом»; след., произведение Св. Духа не исключается из принадлежащего Сыну), у Зерникава приводится на стр. 587 и одинаково опровергается на стр. 588, 590 и 592. Опровергаемое Феофаном в § 151 возражение Беллярмина опровергается у Зерникава на стр. 595–596. Наконец, заключение VIII гл. (§ 152) заимствовано со стр. 597 трактатов Зерникава.

⁵⁹¹ - В указанных частях сочинений обоих богословов опровергается доказательство латинян, заимствуемое из наименования Св. Духа «Духом Сына». У Феофана это доказательство излагается в § 153, причем в том же § излагаются основываемые на этом доказательстве три силлогизма латинян. У Зерн. указанное доказательство и первые два силлогизма приводятся на стр. 598 в введениях к XI трактату (приводимых здесь Феофаном двух текстом: Рим. 8:9 и Гал. 4:6 у Зерникава нет), третий силлогизм латинян приводится у Зерникава на стр. 611; излагаемое в конце § 153 мнение Циховского и тюрингенских богословов (будто греки нарочито изгладили в своих кодексах слово «Иисус» в тексте 2Фес. 2:8) у Зерн. передается на стр. 616–617. Ответ Феофана на эти возражения и силлогизмы латинян состоит из 11-ти пунктов. Первых четырех пунктов нет у Зерникава. Пятый пункт (§ 158) у Зерникава находится на стр. 604–608: оба богослова ссылаются здесь на одних и тех же отцов (у Зерникава с текстами, а у Феофана в большей части без оных); указаний Феофана на толкования новейших богословов: Марлората, Трёмеллия и Юлия у Зерникава нет. Шестой пункт (Феоф. § 159; у Зерникава стр. 608): оба богослова приводят здесь одни и те же две цитаты (Феофан без текстов, а Зерникав – с текстами). Седьмой

пункт (Феоф. § 160, у Зерникава стр. 599–600): тот и другой ссылаются здесь на отцов, которые, признавая Св. Духа «Духом Сына», вместе с тем отрицают произведение Его Сыном (порядок цитат из отеческих творений у обоих – один и тот же). Находящаяся в VIII пункте (§ 161) мысль о том, что наименованием «Дух сына» некогда пользовались ариане для доказательства того, что Дух Святой сотворен Сыном, высказывается у Зерникава на стр. 598 (мысли второй половины данного параграфа у Зерникава нет). В IX пункте (§ 162) Феофан опровергает первый силлогизм латинян, состоящий в том, что по силе самого слова «Дух» Сына есть «дыхание» (*spiratio*) Сына и потому Дух от Сына. Опровержение этого силлогизма у Зерникава находится на стр. 600–602 и составляет предмет содержания «ответа 11-го»: Зерникав, подобно Феофану, указывает здесь на то, что имя «Дух» есть имя общее всей Троице, хотя и усваивается как «собственное» третьему Лицу Божества (р. 600), и потому по силе самого слова «Дух» Сына отнюдь не означает «дыхания» (*spiratio*) Сына или Лица, произведенного чрез дыхание Сына (р. 602); Феофановы цитаты из отцов в таком же порядке и с текстами (у Феофана без текстов) приводятся у Зерникава на стр. 601–602 (некоторых из отцов, на которых ссылается Феофан, Зерникав не цитирует). Составляющая сущность X пункта (в котором опровергается второй силлогизм латинян) мысль о том, что Св. Дух потому называется «Духом Отца», что Он единосущен Ему и исходит от Него, высказывается у Зерникава на стр. 603. В опровержении третьего силлогизма латинян богословы несколько различаются между собой: причину наименования Св. Духа «Духом уст Христа» Феофан видит в том, что Св. Дух посылается Христом к людям (§ 165), а Зерникав – в единосущии Св. Духа с Христом (на стр. 611). Оба богослова одинаково опровергают мнение латинян, состоящее в том, что будто греки преднамеренно изгладили в своих кодексах слово «Иисус» в тексте 2Фес. 2:8 (Theoph. § 165): указание Феофана на бесполезность для греков уничтожения слова «Иисус» у Зерникава делается на стр. 619; указание Феофана на обычность разночтений в различных кодексах Библии,

происходящих вовсе не *per malitiam*, у Зерникава находится на стр. 617, причем вместо одного примера разночтений, приведенного Феофаном, Зерникав приводит несколько других примеров, не находящихся у первого (Zoern. pp. 617–618); но указания Феофана на то, что греческое чтение текста 2Фес. 2:8 принимает большая часть современных латинских ученых, у Зерникава нет. Оба богослова одинаково опровергают возражение латиняня, состоящее в том, что, если по причине единосущия Св. Дух называется «Духом Сына», то должно употреблять и выражения «Сын Св. Духа» и «Отец Св. Духа» (Theoph. § 167 и Zoern. pp. 608–609). Наконец, возражение латиняня, выводимое из наименования Сына рукою Бога, а Св. Духа – перстом Божиим (Theoph. § 169), опровергается у Зерникава на стр. 612–614.

⁵⁹² - В указанных частях трудов обоих богословов опровергается доказательство латиняня, заимствуемое из слов Христа: (Св. Дух) «от Моего приимет». Зерникав излагает это доказательство на стр. 620 (во введении к XII тр.), а в другой форме на стр. 628, Феофан же формулирует это доказательство в § 170 в сущности тождественно с обеими упомянутыми формами Зерникава. Феофаново опровержение этого доказательства состоит из шести пунктов, каковые все, исключая второго пункта, находятся у Зерникава. Высказываемая в п. I-м (§ 171) мысль о том, что латиняне неправильно понимают выражение: «от Моего» в смысле «от Меня» у Зерникава выражается на стр. 621. В п. III-м (§ 173) Феофан восстанавливает неполный силлогизм, выражаемый в словах: «все, что имеет Отец, Мое есть, почему Я сказал: от Моего приимет». Зерникав восстанавливает этот силлогизм на стр. 621 одинаково с Феофаном. В п. IV (у Феоф. § 174, у Зерникава стр. 629–639) оба богослова ссылаются на отцов, которые выражение «от Моего» понимают как «от Меня», но только в смысле единосущия, все цитаты Феофана из отеческих творений в таком же порядке и с текстами (у Феофана – без текстом) приводятся у Зерникава. Находящиеся в п. V (у Феоф. § 175) и в п. VI-м (у Феоф. § 176) главные мысли у Зерникава раскрываются на стр. 641–643 и 650. Наконец, нельзя не

обратить внимания на то различие между богословами, которое обнаруживается в объяснении текста «от Моего примет»:
Зерникав в этом объяснении главным образом настаивает на том, что «от Моего» значит «от Отца» («Спаситель означает», что Св. Дух примет от того, что в Нем есть, т. е. от Отца, Который – в Сыне»: zoern. p. 627, resp. I), Феофан же доказывает, что под словом «от Моего» здесь разумеются те наставления Христа, которые апостолы не могли еще вместить, но которые имели понять по просвещении от Св. Духа (§ 172).

⁵⁹³ - В указанных частях трактатов обоих богословов опровергается доказательство латинян, заимствуемое из слов Христа: (Св. Дух) «не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит» (Theoph. § 177 и Zoern. p. 662). По мнению обоих богословов, это доказательство совершенно совпадает с предыдущим доказательством, заимствуемым из слов: «от Моего примет» (Theoph. §§ 172 и 178, Zoern. p. 662). Оба богослова учат, что после слов «что услышит» нельзя подразумевать «от Меня»; но Св. Дух получает от Отца, как видно из предыдущего объяснения слов «от Моего примет»); след. Св. Дух от Отца и слышит (Theoph. § 179 и Zoern. p. 663 resp. I). Впрочем то, что Св. Дух слышит от Отца, собственно и Сыну (Theoph. § 179); эту мысль, подобно Феофану, высказывает Зерникав на стр. 665 и 669, где он говорит, что Св. Дух слышит и от Сына, понимая это в том смысле, что «по причине одной и той же сущности не иное что Он возвещает нам, как то, что тождественно с познанием, истиною и волею Сына» (p. 665). Оба богослова указывают также на то, что разбираемым толкованием латинян на данное место Писания пользовались некогда ариане для доказательства своего учения о сотворении Св. Духа Сыном (Theoph. § 180 и Zoern. pp. 662 и 676), причем приводимые Феофаном в § 180 цитаты из отцов и писателей в таком же порядке и с текстами (у Феофана – в большей части без текстов) приводятся у Зерникова на стр. 660–665.

⁵⁹⁴ - Указанная глава трактата Феофана, в которой опровергаются три доказательства латинян, вся, за исключением § 184-го (закрывающего в себе общую оценку этих

доказательств), написана под влиянием Зерникава. Первое доказательство Зерникава заимствуется из текста Апок. 21:1 (Theoph. § 185 и Zoern. p. 681). Феофаново опровержение этого доказательства состоит из трех пунктов (§ 186). Первого пункта нет у Зерникава. Главная мысль второго пункта, состоящая в том, что под исхождением «реки воды живой от престола Бога и Агнца» в тексте Апок. 22:1 разумеется временное посланничество Св. Духа, высказывается у Зерникава на стр. 683. Третий пункт есть сокращение 681–684 стр. Зерникава. Оба богослова указывают здесь толкования на данное место различных отцов, из которых, по мнению одних, под «рекою воды живой, исходящей от престола Бога и Агнца» разумеется крещение, по мнению других, – плод крещения, по мнению третьих, – вечная благодать Божия, которая некогда будет изливаться на святых нового Иерусалима. Оба богослова склоняются в сторону последнего мнения (истечение реки есть еще будущее, – река еще должна орошать святой град и новый Иерусалим – Zoern. p. 683). Главное различие между богословами в данном случае состоит: 1) в том, что Зерникав, говоря о двух последних толкованиях, цитирует самых отцов, которые держались этих объяснений, чего у Феофана нет, и 2) в том, что Зерникава, после указания на толкование данного места Писания о плоде крещения, приводит еще два отеческих толкования оногo, из которых по одному это место объясняется о Христе, а по другому – об учении ветхого и нового завета, каковых толкований у Феофана нет. Пар. 187, содержащий в себе второе доказательство латиняня, принадлежащее Иоанну провинциалу (сущность которого – в следующем: по св. Писанию, Христос действует чрез Св. Духа; следов., Св. Дух исходит от Сына, так как кто действует чрез другого, тот сообщает последнему силу действия) во всех своих деталях представляет сокращение 684–688 стр. Зерникава. Зерникав подобно Феофану учит, что правильнее думать, что «Св. Дух действовал чрез Христа» (стр. 685), а не наоборот, что выражения Писания в роде следующего: «Христос в Духе изгонял демонов» и др. следует понимать о человеческой природе Христа, по которой Он получил всю полноту даров Св.

Духа (pp. 685–686); причем цитаты Феофана из творений отеческих в таком же порядке и с текстами (у Феофана без текстов) приводятся у Зерникава на стр. 686–687. В соответствие (последней в § 187) мысли о том, что Сын действует чрез Св. Духа и как Бог, в смысле посланничества на внешнее дело, Зерникав учит, что «Христос совершал чудеса чрез Св. Духа *etiam per divinitatem suam*» (p. 687), понимая это в том смысле, что «Сын без общения и содействия Св. Духа не может действовать» (pp. 687–688). Третье доказательство латинян (положение Иоанна Пров. – «мы чрез Духа сообразны бываем Сыну Божию») опровергается у Феофана в § 188. Из Феофанова опровержения этого доказательства у Зерникава находятся только следующие мысли: 1) мысль о том, что сообразование нас Христу есть «особенное» дело Св. Духа и в то же время дело, общее всей Троице (Zoern. p. 689) и 2) общая мысль о неправильности заключения от естественного к божественным тайнам (Zoern. p. 690). Параграфу 189 соответствует заключение XIV трактата Зерникава (на стр. 691–692). Сходство между богословами здесь самое общее: тот и другой указывают на совершенную произвольность латинских доказательств, основываемых на Писании.

⁵⁹⁵ - Первое повреждение у Феофана (§§ 201–202) есть и первое повреждение у Зерникава. Начало § 201 есть почти буквальное повторение текста Зерникава о поврежденном чтении символа веры в актах VII всел. собора, принесенных на собор флорентийским кардиналом Юлианом. Различие между богословами в данном случае состоит 1) в том, что Феофан выпустил из середины текста Зерникава слова «*versions etiam latinae cum graeco textu sditae... anno 1672 columna 554*» (где перечисляются латинские издания актов упомянутого собора, снабженные греческим текстом, которые также повторяют указанное повреждение символа веры), и 2) в определении заседания (флорентийского собора), на котором был вынесен кардиналом Юлианом древний кодекс VII вселенского собора, каковым, по Феофану, было 5-е заседание, а по Зерникаву – 3-е заседание. Последнее различие произошло, очевидно, вследствие того, что в определении времени указанного

происшествия Феофан руководился не теми данными, каким руководился Зерникав: мнение Феофана совпадает с мнением Биния и Гардуина, издателей актов данного собора, и некоторых других издателей оных, а мнение Зерникава совпадает с мнением Сгуроула, автора истории флорентийского собора (Αἰὶ Ζοῖρν 1797, t. Α'σελ. 207, not. I). Феофаново доказательство повреждения символа веры в актах VII собора (§ 201) состоит из девяти пунктов, из которых первый находится у Зерникава на стр. 198–199 и составляет его первое доказательство, второй пункт – на стр. 199 (2-е доказ. Зерникава), третий пункт – на той же 199 стр. и входит в состав 2-го доказ. Зерникава, IV пункт буквально заимствуется с 200 стр. (3-е доказ. Зерникава), V-й пункт буквально заимствуется с той же стр. (4-е доказ. Зерникава), VI-й пункт находится на той же стр. и составляет 5-е доказ. Зерникава, IX-й пункт – на той же стр. и составляет 6-е доказательство Зерникава (VII-го и VIII-го пунктов у Зерникава нет). Оба богослова совершенно одинаково опровергают ссылку Юлиана на историка Мартина (Martinus Polonus), утверждающего, что на VII вселенском соборе рассуждали между прочим об исхождении Св. Духа (Theoph. § 202 и Zoern. pp. 201–202). Оба богослова также указывают на утверждение Беллярмина, будто греки, а не латиняне имеют обычая повреждать книги (Theoph. § 202 и Zoern. p. 201), и совершенно одинаково опровергают ссылку Барония на приверженца латинян Калеку (Theoph. § 202, Zoern. pp. 202–204). Второе повреждение (§ 203) всецело взято из 2-го повреждения у Зерникава (p. 206); третье – из второго (§ 204 p. 207). Все мыслы 4-го повреждения (§ 205) в таком же порядке находятся в 4-м повреждении у Зерникава (p. 208; различие только в цитатах, так у Феофана цитата Зерникава из твор. Григория чуд. дополнена указанием на издание – Gerardo Vossio Paris. 1621, и вновь приведена в t. XXVI p. 383, цитата из max. Bibl. patrum Lugd., чего у Зерникава нет). Все мысли 5-го повреждения (§ 206) заимствованы из 5-го же повреждения у Зерникава (pp. 208–209; цитаты Феофанова трактата: «Montfauconii edition operum Athanasii tom. I p. 564» у Зерникава вовсе нет). Шестое повреждение (§ 207) составлено по 6-му

повреждению у Зерникава (pp. 209–210), на которого и ссылается сам Феофан (цитаты Феофана из «edit. commeliana» у Зерникава нет). Седьмое повреждение (м 208) составлено по 7-му повреждению Зерникава (р. 210): у Зерникава нет только ссылки Феофана на «edit. parisiens. an. 1608», его указания на то, что рассказ «de passion imaginis Christi» не есть произведение св. Афанасия и что в обоих греческих экземплярах этого рассказа нет упоминания об исхождении Св. Духа, и наконец его цитат из Беллярмина и Фелькманна Коронея. Восьмое повреждение (§ 209) изложено по 8-му повреждению Зерникава (pp. 210–212): из четырех оснований, приводимых Феофаном в доказательство поврежденности афанасиевского символа, первые три в таком же порядке находятся у Зерникава на стр. 211 (четвертого основания Феофана нет у Зерникава).

⁵⁹⁶ - Двадцать четвертое повреждение (§ 215) составлено по 9-му повреждению Зерн. (pp. 213–214), у которого это повреждение изложено подробнее, чем у Феофана, так что последнему оставалось делать только выбор из довольно обильного материала первого. XXV-е повреждение (§ 216) изложено по 10-му повреждению Зерникава (pp. 215–218); о месте из Дидима александрийского: «Loqui ergo Patrem et audire Filium» etc. Феофан говорит несколько подробнее, но зато вместо краткого указания Феофана на Ратрамна у Зеникава находится довольно длинное рассуждение о нем (pp. 215–217). XXVI-е повреждение, в котором разбирается место из Дидима алекс., изложено по 11-му повреждению Зерникава (pp. 218–219). Повреждение XXVII-е (§ 218), где говорится о поврежденности классического места из III кн. против Евномия св. Василия Великого «Cur necesse est, si dignitate» etc. во всех своих частях написано по 12-му повреждению Зерникава pp. 219–227). Оба богослова приводят неправильное чтение этого места Иоанном Провинциалом и правильное чтение его Марком ефесским. Сравнивая обоих богословов нужно сказать, что о данном повреждении Зерникав говорит гораздо более обстоятельнее Феофана (вместо двух листов последнего Зерникав посвящает этому предмету целых 11-ть листов). О данном повреждении Зерникав говорит столько, сколько не

говорит ни об одном другом повреждении: сначала он положительно доказывает поврежденность чтения Иоанна Провинциала (на стр. 219–224); потом опровергает объяснения этого места, предложенные Иоанном Провинциалом на 20–21 заседаниях флорентийского собора (на стр. 225–233); наконец, опровергает одно возражение Беллярмина (на стр. 233–234) и девять возражений Циховского (на стр. 234–241). Феофан в своем трактате делает заимствования только из первой части этого рассуждения Зерникава; второй и третьей частями оно не пользуется (к второй части он отсылает самого читателя); кроме того он ссылается на недошедшее до нас его сочинение *Examen concilii Florentini*.

⁵⁹⁷ - Повреждение XXIX (§ 220) изложено по 13 повреждению Зерникава (pp. 241–243): все мысли и цитаты Феофана находятся у последнего, хотя в несколько ином порядке. Повреждение XXX-е (§ 221) написано по 14-му повреждению Зерникава (pp. 243–246). Все мысли и цитаты XXXI-го повреждения (§ 222) в таком же порядке приводятся в 15-м повреждении Зерникава (p. 246). XXXII-е повреждение (§ 223) все взято из 16-го повреждения Зерникава (pp. 246–247), где речь идет о символе в эфиопской литургии. Текст Феофана представляет буквально повторение текста Зерникава, с опущением только нескольких незначительных слов и с изменением одной фразы Зерникава. XXXIII-е повреждение (§ 224) изложено по 17-му повреждению Зерникава, с опущением только нескольких незначительных слов и с изменением одной фразы Зерникава (p. 247): к материалу, заимствованному из Зерникава, Феофан прибавил только доказательство поврежденности данного рассказа о Варлааме и Иоасафе (приписываемого св. Дамаскину) через указание на то, что св. Дамаскин в других местах ясно отрицает исхождение Св. Духа от Сына, и ссылку на «*vitae sanctorum*» Петра Скарги (чего у Зерникава нет). Сколь близкоследует здесь Феофан порядку мыслей Зерникава, это видно, например, из того, что как Зерникав в конце речи о данном повреждении цитирует Беллярмина, потом Алляция (не приводя текстов ни из одного из них), наконец, приводит текст из Беллярмина, относящийся к

вышеприведенной из него цитате, так и Феофан все это приводит точно в таком же порядке, хотя естественнее было бы привести свидетельство Беллярмина тотчас после цитаты из него, а не после цитаты из Аллиция.

⁵⁹⁸ - XXXVIII-му повреждению (р. 229) Феофана соответствует 19-е Зерникава (р. 248): различие между богослами здесь состоит в том, что Феофан поврежденное чтение указываемого здесь места из Льва Мудрого императора приводит по Феофилу Рутке, а Зерникав – по «последнему кельнскому изданию библиотеки отцов» (вследствие чего чтения их несколько различаются друг от друга). XXXIX-е повреждение (§ 230) Феофана составлено по 21-му – Зерникава (р. 249); оба богослова доказывают поврежденность приводимого здесь места из Никиты Хониата 1) тем, что в словах, следующих за данным местом, сам Никита отрицает исхождение Духа от Сына и 2) ссылкой на Льва Алляция, признающего это место поврежденным. XL-е повреждение (§ 231) всецело взято из 22-го повреждения Зерникава (р. 250). XLI-е повреждение (§ 232) Феофана представляет буквальное повторение 20-го повреждения Зерникава (р. 249), с изменением только нескольких выражений. Все мысли и цитаты XLII повреждения (§ 233) взяты из 18-го – Зерникава (р. 248) без всяких существенных прибавлений и убавлений; самостоятельность Феофана здесь обнаружилась главным образом только в том, что он рельефнее, чем Зерникав, выразил мысль последнего о признанной самими латинянами оппозиции патриарха Фотия латинскому учению об исхождении Св. Духа и от Сына. Наконец XLIII повреждению (§ 234), в котором идет речь о «диалоге» Геннадия патриарха константинопольского, соответствуют corruptelae 23–25 Зерникава (pp. 250–256); впрочем Феофан здесь гораздо самостоятельнее. Из Зерникава он здесь мог заимствовать разве только мысль о том, что Геннадий особенно искажен латинянами, преимущественно пред другими писателями; все остальное в данном повреждении во всяком случае принадлежит самому Феофану. Феофан берет для сравнения два издания диалога Геннадия – одно, находящееся в «Bibl. Patrum de la Bigne an. 1576», и другое, находящееся

между творениями св. Афанасия по коммелианскому изданию; Зерникав же – 1) издание диалога Basileae anno 1556 и изд. Bibl. Patrum a la Bigne Parisi an. 1575 и 1589, 2) греческое издание диалога Helmestadii an. 1611 и 3) издание между творениями св. Афанасия Великого. Отсюда происходит то, что повреждения, указываемые в данном диалоге тем и другим богословом, неодинаковы; из указанных Феофаном девяти повреждений только три (пятое, шестое и седьмое) находятся у Зерникава на стр. 252; других повреждений, указанных Феофаном, у Зерникава нет; взамен их он отмечает другие повреждения, не находящиеся у Феофана. Нет у Зерникава также Феофанова объяснения того, почему диалог Геннадия подвергся чрезвычайно большой порче со стороны латинян (Theoph. pp. 1099–1102). Итак, Феофан изменил порядок 18–23 «повреждений» Зерникава, дав им в своем трактате такой порядок: 19-е повреждение (у Феофана 38), 21-е (у Феофана 39), 22-е (у Феофана 40), 20-е (у Феофана 41), 18-е (у Феофана 42) и 23-е (у Феофана 43).

⁵⁹⁹ - Феофанову введению в XV гл. (§ 235) вполне соответствует введение Зерникава в III трактат (Zoern. p. 257): оба богослова высказывают здесь ту мысль, что если латиняне повредили творения тех восточных отцов, которые обращались между ними не особенно части, то тем более следует ожидать повреждений ими творений западных отцов, как постоянно находившихся у них под руками. Затем оба богослова указывают повреждения в творениях западных отцов. Из числа первых 37 повреждений, указываемых Феофаном, 26 повреждений изложены по соответствующим им 26 повреждениям Зерникава, без всяких добавлений со стороны Феофана, а именно: 2-е повреждение Феофана (§ 237) – по 2-му повреждению Зерникава (pp. 258–259), 4-е Феофана (§ 239) – по 4-му Зерникава (pp. 266–267); затем начиная с 5-го по 15-е по тем же по счету – и у Зерникава; 18-е повреждение (§ 253) – по 18 повр. (pp. 278–279), 22-е повр. (§ 257) – по 22-му повр. (pp. 281–282), 23–32 по 23–32 Зерникава и 36-е (§ 271) – по 36-му (p. 296). Сколь близко Феофан следует Зерникаву при изложении перечисленных повреждений, видно из следующего

примера. В 6 поверждении Зерникава, приведя текст из св. амвросия «*Spiritus vero S. qui ab utraque procedit, ille nec ipse capit*» (по чтению иезуита Петавия), замечает: «*Et hic substitit iesuita*»; эту самую фразу в этом же самом месте мы читаем у Феофана. При заимствовании из Зерникава, Феофан почти нигде не исправляет последнего; только в одном месте: именно в 26-м повреждении, упоминая Виктора, автора истории вандалских гонений, он называет его не епископом Утпки (*Uticeusis*, как у Зерникава), но еп. *Viticensis* и, кажется, более правильно (см. *Αἰὶ Ζοῖρν.*, том. Α', σελ 311, not 36). Переходим теперь к остальным 11 повреждениям (находящимися в числе первых 37): I, III, XVI, XIX-XXI, XXXIII-XXXV и XXXVII. Хотя и эти повреждения составлены по соответствующим у Зерникава повреждениям, но уже в них Феофан делает некоторые добавления от себя. Эти добавления суть следующие. В I повреждении (у Зерн. тоже 1-е, стр. 257) добавлена цитата: «*in edition (творений св. Киприана карфагенского), quae penes nos habetur, Antverpiensi anno 1589 p. 439*»; в III-м поврежд. (у Зерн. тоже 3-е, стр. 259–266) добавлены первые шесть доказательств подложности послания папы Либерия к св. Афанасию; в XVI (Зерн. тоже 16-е, стр. 276–277) добавлены доказательства поврежденности приводимого здесь свидетельства блаж. Августина; в XVII (у Зерник. 17-е, стр. 277–278) добавлено последнее из четырех доказательств поврежденности приводимого здесь свидетельства бл. Августина и указание на Посидия; в XIX (у Зерник. тоже 19-е, стр. 279–280) добавлено 3-е доказательство поврежденности приводимого здесь свидетельства бл. Августина; в XX (у Зерн. тоже 20, стр. 280) добавлены – первое, второе и четвертое доказательства поврежденности приводимого здесь свидетельства бл. Августина; в XXI-м (у Зерник. тоже 21-е, стр. 280–281) добавлены доказательства подложности всей книги «*de unitate et Trinitate*», приписываемой бл. Августину; в XXXIII (у Зерн. тоже 33-е, стр. 292) добавлено замечание относительно учености Исидора испанского; в XXXIV (у Зерн. тоже 34-е, стр. 292–293) добавлены указание на подложное сказание о чудесах Иеронима, изданное под именем Кирилла иерусалимского, и

замечание о том, что во времена папы Льва III спор об исхождении Св. Духа происходил только между самими латинянам и что между латинянами и греками спор об этом предмете возник лишь при патр. Фотии; в XXXV (у Зерн. тоже 35-е, стр. 293–296) добавлены замечание о том, что папа Агафон в своем соборном послании жалуется на необразованность своих епископов, и указание на отношение кардинала Юлиана к польскому королю Владиславу; наконец, в XXXVII (у Зерн. тоже 37-е, стр. 297) добавлено указание на сходство повреждения в цитируемом здесь комментарии Беды на кн. Боэция о Троице с вышеуказанным (в 34 corr.) повреждением в послании Исидора испанского к царю Клавдию.

⁶⁰⁰ - Оба богослова доказывают поврежденность приводимого здесь места из Евферия, еп. укзамского, и Беата пресвитера контекстом речи этого места, но Феофанова доказательства поврежденности данного места из неправильного образа выражения, замечаемого в нем, нет у Зерникава.

⁶⁰¹ - Здесь оба богослова указывают повреждение в актах аквилейского собора 791 года, собранного еп. Павлином, где говорится, что будто Павлин одобрял прибавление к символу *Filioque*. Феофан не приводит здесь подлинных свидетельств из актов упомянутого собора, отсылая читателей к своей «истории спора» (где говорится о Павлине аквилейском на стр. 836–838); Зерникав же приводит здесь подлинные выдержки из означенных актов. Оба богослова доказывают поврежденность данного места указанием на то, что во времена Павлина еще не было спора об исхождении Св. Духа.

⁶⁰² - Поврежденность приводимого здесь места из Рабана мавра Феофан доказывает из контекста речи как этого самого места, так и следующих за ним выражений; затем он указывает на сходство этого поврежденного места с одним из вышеуказанных поврежденных мест в творениях Исидора испанского (здесь разумеется 33-е повреждение, о котором речь идет в § 268). Все это в таком же порядке находится у Зерникава.

⁶⁰³ - Указанный отедл у Феофана носит такое заглавие: «Corruptelae reliquae plusquam XXX uni argument demonstratur», и почти такое же у Зерникава: «Corruptelae variae, et ingenti numero, unico argument demonstrantur». После указания (в предыдущих §§) повреждений в произведениях древних латинских церковных писателей, Феофан в § 276 перечисляет 32 повреждения в произведениях более поздних латинских учителей и в актах более поздних латинских соборов. Все эти повреждения перечисляются у Зерникава на стр. 304–305, только в несколько ином порядке, чем у Феофана, и притом без всякой нумерации. Первые два из этих повреждений приводятся у Зерникава на стр. 304 непрерывно одно за другим. Повреждения 3–24 в том же порядке перечисляются у Зерникава на стр. 305 (только не непрерывно одно за другим). Замечание Зерн., соответствующее XIV повреждению Феофана и находящееся на стр. 305 Зерн., очень кратко; подробнее об этом повреждении Зерникав говорит в повреждении 38 (по нумерации Зерн.) на стр. 297–300; кажется, из последнего-то места и заимствовал Феофан свои мысли, находящиеся в XIV повр. (указание Феофана на короля Пипина у Зерн. – на стр. 297; Феофановы цитаты из «франских анналов» и из «Chronicon Adonis Viennensis» etc. у Зерникава на стр. 298). О 17 и 18 Феофановых повреждениях Зерникав подробно говорит в других местах, именно о первом – в своем 40 повр. (на стр. 301–302), а о втором – в своем 42 (на стр. 303), но из этих последних мест Феофан ничего не заимствует. Повр. 25–27 в том же порядке и непосредственно друг за другом перечисляются у Зерникава на стр. 304; повр. 28-е – у Зерн. на стр. 304–305; повр. 29–32 таком же порядке (но не непосредственно одно за другим) перечисляются у Зерникава на стр. 305. После перечисления этих повреждений, в конце § 276, Феофан предположительно высказывает мысль, что, если свидетельства всех перечисленных им латинских писателей и соборов верны, то в таком случае следует признать, что еще до конца VIII в. вся западная церковь признавала догмат об исхождении Св. духа от Сына и везде и всегда проповедовала его. У Зерникава эта мысль высказывается на стр. 306 и повторяется на стр. 307 (у

Феофана же она повторяется в следующем параграфе, т. е. 277, на стр. 314). Против этой мысли направлены §§ 277–278 Феофана. В § 277 Феофан указывает на тот факт, что ахенские послы в своей речи к папе Льву III говорили, что вопрос об исхождении Св. Духа «долго находился в небрежении», что он лишь «в их времена внезапно открылся», что он «возник недавно» (о чем у Зерникава замечено на стр. 306–307 и еще раз на стр. 298–299 и 301–302). Находящихся в середине § 277 замечаний относительно времени жизни некоторых писателей, упомянутых в § 276, и времени происхождения соборов, упомянутых в том же § у Зерникава в данном отдел нет). Итак, как же примирить вышеприведенные 32 свидетельства, благоприятствующие латинянам, со свидетельствами послов ахенского собора, папы Иоанна VIII и Алкуина, из которых следует, что римская церковь в их времена, к которым относятся указанные 32 свидетельства, не могла учить об исхождении Св. Духа от Сына? Этот вопрос задают себе оба богослова (Theoph. в § 277 на стр. 314 и в § 278, стр. 315; Zoern. pp. 307–308) и решают его в том смысле, что указанные 32 свидетельства повреждены (Theoph. в § 277, стр. 314 и Zoern. p. 308).

⁶⁰⁴ - Эти повреждения, не указываемые Зерникавом, суть следующие: 13 поврежденных отеческих мест в «Opusculum contra Graecos» Фомы Аквината (Theoph. §§ 210–212), одно поврежденное место в сочинении Ратрамна, корбейского монаха, «adversus Graecos» (§ 213), одно место в послании Карла Великого к Льву III (§ 214), два места в сочинении Феофила Рутки «de processione Spiritus S.» (§§ 219 и 228) и три места в творениях св. Кирилла александрийского по различным латинским изданиям (§§ 225–227). Таким образом в XIV главе Феофан значительно дополнил Зерникава.

⁶⁰⁵ - Первое опровергаемое Феофаном возражение латинян (§§ 292–294) заимствуется из учения отцов об исхождении Св. Духа «чрез Сына». Оба богослова считают это доказательство латинян одним из самых употребительных («nihil vulgarius inter Latinos, quam testimonia illa» – у Зерникава p. 693; «nihil vero vulgarius et majore cum júbilo Latini objicunt, quam illa Patrum

dicta», у Феофана р. 1148). У обоих богословов приводятся цитаты из св. Григория чудотворца, Епифания, Максима мученика и Иоанна Дамаскина, в которых употребляется выражение «через Сына» о предвечном произведении Св. Духа (Theoph. р. 1148 и Zoern. р. 694). Ответ Феофана на это возражение состоит из семи пунктов. Первых шести пунктов Феофанова ответа совершенно нет у Зерникава. В 7 пункте Феофан объясняет выражение «через Сына» в смысле «после Сына», в смысле умопредставляемого нами порядка происхождения божеских Лиц, и ставит это отеческое воззрение в связь с метафизическим взглядом Аристотеля на природу и с так называемой западной аналогией – ума, познания и воли, которую в данном случае усваивает восточным отцам. Такого объяснения выражения «через Сына» с точки зрения аристотелевой философии нет у Зерникава. Объясняя выражение «через Сына» также в смысле «после Сына», Зерникав учит только о том, что Сын и Св. Дух произведены хотя «в одно и то же время» (*eodem tempore*), но так, что Сын произведен Отцом, когда никто не посредствовал, или никто не был произведен (*nullo mediante, sive product nullo*), а Св. Дух произведен Отцом «уже по произведении, или по рождении Сына» («*Filio jam product sive generato*» – Zoern. pp. 696–697). Почти все свидетельства отцов, приведенные Феофаном, находятся у Зерникава, а именно: текст из св. Иоанна Дамаскина – «*et Filii quidem Spiritus, non tanquam ex ipso, sed tanquam*» etc. – у Зерникава на стр. 694, текст из св. Ефрема Сирина – «*non perturbatione, aut tempore, aut necessitate, ut mutatione, aut alia quacunque causa Pater Filium genuit*» etc. – у Зерникава на стр. 695, текст из св. Григория Нисского – «*Pater principio caret et ingenuit est*» etc. – у Зерникава на стр. 700, текст из того же св. отца – «*eius quod est ex causa aliam differentiam consideramus*» etc. – у Зерникава на стр. 696. Только места из св. Василия Великого «*quando quidem igitur Spiritus, a quo omnis bonorum contribution in creaturam scaturit*» etc. и Феофанова объяснения его (Theoph. pp. 1153–1155) нет у Зерникава. Находящиеся в начале § 294 мысль о неправильности вывода латинян, которые из текста Ин. 1:3

закljučают, что предлог «per» есть то же, что «a» или «ex», высказывается у Зерникава на стр. 693, второй отдел указанного параграфа Феофана весь находится у Зерникава на стр. 702. Второе возражение латинян (Theoph. § 295), выводимое из отеческой мысли о том, что «Св. Дух пребывает в Сыне», излагается у Зерникава на стр. 711–712; из четырех пунктов, которыми Феофан опровергает это возражение, у Зерникава находится только третий пункт, именно на стр. 713 и 715–716; остальных же трех пунктов Феофанова опровержения у Зерникава вовсе нет. Третье возражение латинян заимствуется из отеческой мысли о том, что Св. Дух исходит «из уст Бога» (Theoph. § 296): все Феофановы цитаты и свидетельства из отеческих творений находятся у Зерникава. Оба богослова опровергают данное возражение через указание 1) на то, что отцы, когда под «уста́ми» разумеют Сына, то не говорят, что Св. Дух исходит «из уст Бога», но только то, что Св. Дух есть Дух «уст Бога» (Zoern. pp. 721 и 724), и 2) на то, что в иных случаях у отцов подобно тому, как выражение «чрево Божие» у отцов означает Лицо Отца, рождающего Сына (Zoern. pp. 722–723). Четвертое возражение латинян, выводимое из отеческого наименования Св. Духа «единосущным» Отцу (Theoph. § 297), у Зерникава формулируется на стр. 727–728, оба богослова, полемизируя с Циховским, опровергают это возражение через указание на то, что от произведения одного лица другим справедливо делается заключение к единосущию их между собою, но что обратное заключение – от единосущия Лиц к произведению их одного другим несправедливо (Zoern. pp. 728–729); Феофанова опровержения данного возражения из примера об отношении брата к брату у Зерникава нет. Пятое возражение латинян (§§ 298–299) заимствуется из отеческого выражения – «един Сын от единого Отца»: все тексты и цитаты, приводимые здесь Феофаном из творений отцов (св. Григория чудотворца, Василия Великого, Епифания, Григория Нисского, Дамаскина и Марка Ефесского) находятся у Зерникава. Мысль первого пункта, что данное отеческое выражение можно понять в том смысле, что только Сын происходит от Отца через рождение, ибо Св. Дух происходит от Него не через рождение, ,

высказывается у Зерникава на стр. 740–741. Второй пункт, в котором данное место объясняется в том смысле, что Сын родился от Отца ὁμῳωτῶρ, без матери, от единого Отца, каковое рождение совершенно не похоже на наше человеческое рождение, находится у Зерникава на стр. 735–736. Оба богослова также опровергают мнение Циховского, который говорит, что будто Марк ефесский не знал о существовании отеческого выражения: «един Сын от единого Отца» и потому будто высказывал на флорентийском соборе, что нигде не написано, что Сын рождается от единого Отца (Theoph. § 299 и Zoern. pp. 735–737). Шестое возражение латинян (§ 300) заимствуется из отеческого наименования Св. Духа «образом Сына»: почти все тексты и цитаты, приводимые здесь Феофаном из творений отцов (св. Григория чудотворца, Афанасия Великого, Кирилла александрийского и Иоанна Дамаскина), находятся у Зерникава. Из пяти пунктов опровержения Феофана на данное возражение у Зерникава находится только 2 и 4 пункты (1, 3, 5 пунктов у него нет). Мысль второго пункта, что данное наименование Св. Духа указывает на Его единосущие с Сыном, высказывается у Зерникава на стр. 743. Четвертый пункт: находящееся здесь указание на то, что если рождение есть основание для наименования Сына образом Отца, то в таком случае Св. Дух, который есть образ Сына, будет Сыном Сына (каковым умозаключением и пользовались некогда ариане), делается у Зерникава на стр. 742; другое указание Феофана – на ложность силлогизма: «что есть образ чего-либо, то произведено оным» и на справедливость обратного силлогизма: «что произведено чем-либо, то есть образ последнего» – по существу своему находится у Зерникава на стр. 746–747 и 750–751. Наконец, оба богослова передают возражение латинян, почему Отец не называется образом Сына, а Сын образом Духа Святого, и решают его с точки зрения отеческого учения о порядке происхождения Лиц в предвечной тринитарной домостроительстве Божества (Theoph. § 300 и Zoern. pp. 747–748); впрочем, по Феофану, Сын может быть называем и образом Св. Духа (*posse et licere ita dici* – § 300).

⁶⁰⁶ - В § 301 опровергаются такие возражения латинян, из которых каждое основывается на свидетельстве какого-либо одного отца или учителя церкви, а не нескольких вместе (на эту черту данных возражений указывает сам Феофан в самом начале § 301 на стр. 1164). В рассматриваемых пятнадцати пунктах 2, 3, 6, 11, 15 и 16 – по одному возражению, в пунктах 5 и 10 – по два возражения, в пунктах 7, 8, 9 и 13 – по три возражения, в пункте 14 – 4 возражения, в пункте 12 – 6 возражений и 10 возражений в пункте 4. Все эти пункты составлены по Зерникаву. Из них 11 пунктов как в отношении наложения возражений, так и в отношении опровержения последних составлены по Зерникаву без всякого прибавления со стороны Феофана; такие пункты суть следующие: 2(составленный по стр. 751), 3 (составленный по стр. 751–752), 5 (составленный по стр. 782), 6 (составленный по стр. 783), 8 (составленный по стр. 804–807 и 809–810), 10 (составленный по стр. 824–825), 11 (составленный по стр. 827–829), 13 (составленный по стр. 848–850), 14 (сост. по стр. 850–852), 15 (сост. по стр. 853) и 16 (составленный по стр. 853–854). Добавления к Зерникаву сделаны Феофаном только в четырех пунктах – 4 (составленном по стр. 752, 757, 759, 761, 763, 767–768, 770–772 и 778–781 Зерникава), 7 (составленном по стр. 784–788, 790–791 и 803–804) 9 (составл. по стр. 811–812, 814–816 и 823) и 12 (составл. по стр. 830–834, 836–837 и 845–846). В 4-м пункте добавлены место из 2-го послания к Серапиону св. Афанасия «*si recte de verbo Dei sensissent*», опровержение через приведение к абсурду возражения латинян, основываемого на словах св. Афанасия: «*qualem proprietatem cognovimus*» и цитата «*Athanasius in symbolo*». В 7-м пункте добавлены: первый пункт опровержения на возражение латиняня, основываемое на учении св. Василия Великого о том, что всякое действие Сына – обще Отцу, первые четыре пункта опровержения на возражение латинян, основывающиеся на изречении того же св. Отца: «Слово Бога есть Сын, Слово же Сына есть Дух», и указание на (принадлежащее Феофану) сочинение «*Examen concilii Florentini*». В 9 пункте добавлены: первые два пункта, конец 3-го и конец 4-го пунктов, опровержения на возражение латинян,

основываемое на выражении св. Епифания: «Св. Дух. – из Отца и Сына». Наконе, в 12-м пункте добавлены: большая часть опровержения на второе возражение латиняня, основываемое на отеческом учении о том, что Св. Дух есть «из субстанции Сына» (только находящаяся в этом опровержении мысль о том, что в данном отеческом месте говорится о единосущии Св. Духа с Отцом, имеет для себя соответствие на 832–833 стр.

Зерникава), и первый пункт опровержения на пятое возражение латинян. В некоторых местах Феофан изменил мысли Зерникава: так он поступает, например, при определении того различия между словами λόγος и ρῆμα, которое оба богослова делают по поводу слов св. Василия Великого: «Слово (sermo) Бога есть Сын, Слово же (verbum) Сына – Дух» (Theoph. num. 7 и Zoern. pp. 787–788) и при объяснении наименования (находящегося у Синезия) Св. Духа «центром Отца» и «центром Сына» (Theoph. num. 11 и Zoern. pp. 827–829). По Зерникаву λόγος, или sermo, есть понятие о мыслимой, представляемой вещи (conceptus rei cogitatae vel intellectae), внутреннее слово, а ρῆμα, или verbum, есть внешнее слово; по Феофану же λόγος, или sermo, есть perfectus et integer sermo, а ρῆμα, или verbum, есть diction una. В указанном наименовании Св. Духа Синезией Феофан видит поэтическое выражение «взаимоотношения Лиц» (mutual personarum relatio), Зерникав же объясняет это наименование в том смысле, что «природа Отца и Сына ограничивается (или заключается) Духом Святым (in Spiritu S. terminator) и не простирается на других» (neque ad alios etiam extenditur). В первом примере мы видим лишь небольшое видоизменение со стороны Феофана, а во втором примере усматриваем совершенное изменение мысли Зерникава; в обоих случаях Зерникав выражается яснее Феофана.

⁶⁰⁷ - Во введении к XVIII гл. влияние Зерникава обнаружилось лишь в том, что здесь Феофан, подобно Зерникаву, приводит находящееся у последнего место из комментариев на Ломбарда Петра de-Alliaco для доказательства того, что и между самими латинянами были такие богословы, которые сознавались в слабости латинских доказательств от разума, приводимых в пользу учения об исхождении Св. Духа и

от Сына (Theoph. § 303 и Zoern. р. 856 введение к XVI трактату). Гораздо большее влияние Зерникава обнаружилось в исследовании Феофана об этих доказательствах. Первое доказательство, опровергаемое Феофаном (м 304), принадлежит Фоме Аквинату, и сущность его состоит в следующем. «Если бы Дух не исходил от Сына, то Он ничем не различался бы от Сына»: у Зерникава оно отмечено под рубрикой «argumentum I latinorum». Из четырех ответов Феофана на это доказательство первые три ответа находятся у Зерникава. Первый ответ Феофана, состоящий из ссылки на Скота и Иоанна de-Rada, отвергавших данное доказательство Фомы, находится у Зерникава на стр. 856–875. Второй ответ Феофана, – сущность которого состоит в указании на то, что не только «противоположные» (oppositae) активные отношения, но и «пассивные» (passivae) отношения не могут совмещаться в одном и том же субъекте, так как один и тот же субъект не может быть в одно и то же время рожденным и не рожденным, – высказывается у Зерникава на стр. 857–858 (в «resp. I»), 860 (в resp. III) и 862 (в resp. III). Третий ответ Феофана, состоящий в указании на то, что различие между Сыном и Св. Духом состоит в образе (modus)произведения их Отцом – рождении и исхождении, находится у Зерникава на стр. 858–859 (в «resp. II»); у обоих богословов в одном и том же порядке приводятся цитаты из Иустина мученика, Афанасия Великого, Ефрема Сирина, Григория Назианзина, Епифания и Августина. Второе доказательство, опровергаемое Феофаном (§ 306 – также Фомы Аквината) основывается на известной аналогии ума и воли; у Зерникава оно есть «argumentum III latinorum». Место из Фомы Аквината, в котором передается это доказательство. «Filius procedit per modum intellectus, ut verbum» в таком же объеме передается у Зерникава на стр. 883–884. Все пять ответов Феофана на это доказательство находятся у Зерникава. Первый ответ, состоящий в указании на Оккама, Григория ариминского и Дуранда порцианского, отвергавших приведенное доказательстволатинян, находится у Зерникава на стр. 884. Второй ответ Феофана, состоящий в указании на то, что отцы не знают указываемых Аквинатом образов происхождения

божественных Лиц, находится у Зерникава на стр. 884–885 и 887 (все Феофановы цитаты из отцов и учителей церкви почти в таком же порядке приводятся у Зерникава), только конца этого ответа, – в котором говорится о слепом следовании некоторых наших богословов рассматриваемому учению Фомы об образах происхождения божеских Лиц (вероятно, Феофан понимает здесь Иоанникия Голятовского и Феофилакта Лопатинского: см. Иоанникия Голятовского «Мессия правдивый Иисус Христос Сын Божий», типогр. киево-печерской, року 1669, л. 287, 289–303 и Ист. московской слав.-грек.-латинской академии, с. Смирнова, стр. 149) и делается общее замечание относительно несостоятельности этого учения Фомы, – нет у Зерникава. Третий ответ Феофана, в котором говорится, что из наименования Сына Словом Божиим и премудростью и особенного усвоения Св. Духу «благости» и «любви» отнюдь не следует доказываемой латинянами мысли об исхождении Св. Духа и от Сына, так как премудрость и благость суть свойства, общие всем трем Лицам, – находится у Зерникава на стр. 887–889. Четвертый пункт, – в котором доказывается, что и при допущении мысли о том, что Сын есть ум, а Св. Дух – любовь, все-таки не следует из нее заключения об исхождении Св. Духа от Сына, – имеет в себе соответствие у Зерникава на стр. 891. Наконец, пятый ответ Феофана, выводимый из вопроса, через какую волю исходит Дух Святой – через субстанциальную, или ипостасную, или какую-либо среднюю, почти во всех деталях находится у Зерникава на стр. 890–891. Третье доказательство, опровергаемое Феофаном (§ 307, также Фомы Аквината) и основываемое на положении «*in rebus, in quibus non est sola materialis distinction, simpler invenitur aliquis ordo in multitudini productorum*», у Зерникава находится под рубрикой: «*argumentum II, latinorum*». Приведенное положение фомистов буквально сходно приводится у Зерникава на стр. 875. Из трех пунктов Феофанова опровержения на это доказательство первый пункт (в котором делается ссылка на Оккама, отвергавшего данное доказательство) находится у Зерникава на стр. 876; третий (в котором делается указание на известное отеческое учение о порядке происхождения божеских Лиц) на

стр. 876 (второго пункта нет у Зерникава). Четвертое доказательство латинян, опровергаемое Феофаном (§ 308), основывается на наименовании Св. Духа третьим Лицом; изложение этого доказательства у Зерникава делается на стр. 875–878 и 882, из двух пунктов Феофанова опровержения на это доказательство второй находится у Зерник. на стр. 877, 879 и 883 (первого пункта нет у Зерникава). Остальные четыре доказательства, опровергаемые Феофаном, принадлежат Циховскому, и все они как в отношении изложения, так и опровержения находят себе соответствие у Зерникава, а именно: доказательство, основываемое на понятии о «constitutio Patris» (Theoph. §309; опровержение этого доказательства у Феофана делается в сар. V, num. IX исследуемого трактата, куда он и отсылает читателя в § 309), в обоих указанных отношениях находится у Зерникава на стр. 891–892; доказательство, основываемое на учении Варлаама, калабрийского монаха (§ 310) – на стр. 906–907; другое доказательство, делаемое на основании учения того же Варлаама (хотя на последнего Феофан здесь не указывает, § 311) – на стр. 907; доказательство, заимствуемое Циховским из Гуго Ефериана (§ 312) – на стр. 907–908. Наконец, относительно порядка рассматриваемых 8 доказательств нужно сказать, что порядок их вообще тождественен с порядком Зерникава; изменения, допущенные в этом отношении Феофаном, состоят только в том, что 2-е доказательство Зерникава он сделал своим третьим доказательством. а 3-е – 2-м, вследствие чего и доказательство, основываемое на наименовании Св. Духа третьим Лицом, входящее в состав 2-го доказательства Зерникава (по Феофану 4-е доказательство), оказалось стоящим после 3-го (по Феофану 2-го) доказательства Зерникава.

⁶⁰⁸ - Относительно данных исторических предположений латиняня прежде всего нужно вообще сказать, что у Зерникава они исследуются менее подробно и обстоятельно, чем у Феофана. Это обстоятельство объясняется тем, что Зерникав, по его собственному замечанию, 1) не имел под руками книг, необходимых для более подробного и точного исследования о

данном предмете, и 2) считал данные доказательства латинян не имеющими отношения к учению об исхождении Св. Духа (Zoern. р. 892); Феофан же отнесся к данному предмету более внимательно, – в исследовании о нем он пользовался трудами Бефера, Кельфизия, Бухголцера, Готтингера и других историков, и потому очерк его вышел обстоятельнее очерка Зерникава. Несмотря на все это, и здесь сказалось влияние Зерникава. Первое из упоминаемых доказательств состоит в указании на разрушение византийской империи турками (§ 313); у Зерникава это доказательство излагается на стр. 899; из Феофанова опровержения на это доказательство у Зерникава находятся только указания на то, что временные бедствия часто посылаются Богом не для наказания за грехи, но для других премудрых целей (Zoern. р. 900), и на опустошение сарацинами Африки и истребление там христианства (Zoern. р. 899). Другое доказательство латинян, опровергаемое Феофаном, состоит в указании на то, что Константинополь взят был турками именно в праздник Пятидесятницы (§ 313). Опровержение этого доказательства Феофаном несколько различается от опровержения его Зерникавом. Зерникав положительно утверждает, что Константинополь взят был 29 мая 1453 г., в каковой год первый день праздника Пятидесятницы падает на 20 мая (р. 902); Феофан же не говорит ничего определенного о времени взятия города, – он указывает только на то, что историки разногласят между собою в определении дня, месяца и года взятия города и тут же приводит несколько различных мнений их по этому предмету. Из историков, на которых ссылается Феофан (в конце § 313), у Зерникава упоминается только один – Лаоник Халкондил (Zoern. р. 903). Опровергаемое Феофаном доказательство латинян из мысли о реликвиях, перенесенных из Греции в Италию (§ 315), у Зерникава опровергается на стр. 893–894: у обоих богословов находятся упоминание о мощах св. Николая, перенесенных латинянами в Италию (Zoern. р. 894), и мысль о подложности многих латинских реликвий (Zoern. р. 893); оба богослова также говорят о нагоретском доме Богородицы, чудесным образом перенесенном в Италию, где он существовал еще во времена

каноника Иоанна Дубдана (путешествовавшего в 1652 г.), и указывают на то, что, по рассказам, как в Палестине, так и в Италии существует целый (*integra, tota*) дом Богородицы (*zoern. p. 893*). Опроверяемое Прокоповичем доказательство из чудес (§ 316) у Зерникава опровергается на стр. 894–895; из трех пунктов опровержения Феофана на это доказательство первый пункт (в котором говорится о подложности многих латинских чудес) и третий (что чудеса могут быть совершаемы и ложными пророками) высказываются у Зерн. на стр. 895 (второго пункта Феофана нет у Зерникава). Последнее доказательство, относящееся к рассматриваемым историческим предположениям (*Theoph. § 317*), состоит в указании на то, что защитники православного учения об исхождении Св. Духа и противники латинского учения о том же были люди нечестивые, у Зерникава это доказательство опровергается на стр. 895–898. Из восьми ответов Феофана на это возражение у Зерникава находятся следующие: первый ответ (где указывается на то, что Фотий, Михаил Керулларий и Марк ефесский вовсе не суть наши главные и первоначальные руководители в учении об исхождении Св. Духа от единого Отца) и пятый ответ (где упоминается преступнейший папа Сергей, «который первый побудил галлов к защите этого догмата», т. е. догмата об исхождении Св. Духа от Сына) – на стр. 896, шестой ответ, в котором говорится о патриархе Фотии, – на стр. 897, восьмой, в котором говорится о Марке ефесском и упоминается о несчастной смерти кардинала Юлиана, противопоставшего Марку ефесскому на флорентийском соборе, – на стр. 898; ответов 2–4 и 8 нет у Зерникава. Итак, из пяти рассматриваемых Феофаном исторических предположений первые два имеют в себе соответствие на 899–906 стр. у Зерникава, а последние три – на стр. 893–898 у того же богослова.

⁶⁰⁹ - XIX-я глава у Феофана надписывается следующим образом: «*Singularis quaestio: utrum per sanctionem Ephesinae synodi oecumenicae tertiae liceat sacro symbolo addere quidquam saltem quod verissimum esse constet; et ostenditur negative: atque adeo Latinos vocum iliam: Filioque, quantumvis vera esset, symboli inserere nequaquam debuisse*». Такому надписанию вполне

соответствует адписанию седьмого трактата Зерникава: «In quo ostenditur, decreto illo synodorum oecumenicarum», etc. (p. 460). Но большая часть данной главы Феофана составлена независимо от Зерникава. Прежде всего самый план указанной главы отличается от плана соответствующего трактата Зерникава: Зерникав, приведя определение III вселенского собора (pp. 460–461): 1) сначала доказывает, что в этом определении разумеется не просто никейский символ, но никейский символ, дополненный на константинопольском соборе (pp. 461–463); 2) говорит о поводе к составлению данного соборного определения (pp. 463–464) и 3) наконец, многочисленными свидетельствами отцов и соборов доказывает, что по смыслу данного определения, запрещается прибавлять к символу даже истинное учение (pp. 464–480); Феофан же, выяснив сначала «status quaestionis» (§ 319), затем 1) излагает самое соборное определение и указывает на повторение последнего позднейшими соборами и отцами (§ 320), 2) выясняет предмет определения и смысл одного (§ 321) и 3) наконец, опровергает возражения, делаемые латинянами по поводу обсуждаемого предмета (§ 322). Очевидно, план Феофана несколько полнее плана Зерникава: у Зерникава вовсе нет последнего члена Феофанова плана. Влияние Зерникава сказалось только в двух параграфах: 320 и 321. Находящееся в начале § 320 указание на повод к составлению данного определения ефесского собора (появление несторианского символа) делается у Зерникава на стр. 463–464, причем это самое определение буквально сходно и в том же самом объеме приводится у Зерникава на стр. 460; у Зерникава находится и Феофаново указание на повторение данного соборного определения V и VI вселенскими соборами (Zoern. p. 461) и затем константинопольским собором 879 года, по делу восстановления патриарха Фотия на кафедре (Zoern. p. 475); оба богослова также приводят места из творений св. Кирилла александрийского «nullo modo patimur» (theoph. num. 2 и Zoern. p. 464), из папы Агафона «quae regulariter» (Theoph. num. 3 и Zoern. pp. 468–469) и из исповедания веры императора Юстиниана «qui in Epheso prius collecti sunt» (Theoph. num. 5 и

Zoern. p. 463), в каковых местах говорится о неизменяемости символа; наконец, оба богослова указывают на Павлина аквилейского, учившего, что текст символа всегда должен быть сохраняем в неповрежденности (Theoph. num. 4 и Zoern. pp. 469–470), и на рассуждение папы Льва III с послами ахенского собора – 809 г. (Theoph. num. 6–7 и Zoern. pp. 471–472). В § 321 Феофан говорит 1) о предмете данного определения III вселенского собора и 2) о смысле этого определения. Из рассуждения Феофана о предмете данного соборного определения только его доказательство, что в данном определении разумеется не просто никейский, но никео-константинопольский символ, по своему существу находится у Зерникава на стр. 461–463. Рассуждения Феофана о смысле данного соборного определения состоит из 10 пунктов. Главная мысль первого пункта, что целью составления данного соборного определения было запрещение несторианского символа и предостережение церкви от бедствий, могущих произойти от изменения символа, высказывается у Зерникава на стр. 463. Пунктов 2–6 нет у Зерникава. Седьмой пункт, в котором говорится главным образом о понимании данного соборного определения св. Кириллом александрийским, находится у Зерникава на стр. 463–465. Восьмой пункт, содержащий указание на папу Агафона, учившего, что даже по словам (*verba*) символ веры не должен быть изменяем, находится у Зерникава а стр. 469. Находящееся в девятом пункте указание на учение Павлина аквилейского о неизменяемости символа веры делается у Зерникава на стр. 469–470. Наконец, у Зерникава находится и десятый пункт Феофана, в котором указывается на рассуждение папы Льва III с послами ахенского собора (Zoern. pp. 471–472), на вескость доказательств, которые приводил на флорентийском соборе Марк ефесский в пользу мысли о незаконности латинского прибавления к символу и на отношение к этим доказательствам кардинала Юлиана, назвавшего их презрительным термином «*puerilia argumenta*» (Zoern. pp. 472–473).

⁶¹⁰ - Zoern. p. 618.

⁶¹¹ - Ibidem.

612 - Ibid. p. 662.

613 - Theoph. § 177.

614 - Zoern. p. 681.

615 - Theoph. § 185.

616 - Theoph. § 162.

617 - Zoern. p. 601.

618 - theoph. § 162.

619 - Zoern. p. 601.

620 - Theoph. § 162.

621 - Zoern. p. 601.

622 - Zoern. p. 687.

623 - Zoern. p. 688.

624 - Zoern. p. 680.

625 - Впрочем, мы вынуждены коснуться в данной главе и догматической стороны отношения Феофана к преданию единственно вследствие невозможности почерпнуть из существующей литературы готовое ясное понятие о данном предмете, не имея которого (т. е. ясного понятия) нельзя говорить о методологической стороне отношения Феофна к преданию.

626 - *Utrum sola sacra Scriptura seu solum Dei verbum pro principio Theologiae haberi debeat? an et aliud praeterea aliquid? Quaestio est gravissima... Nos ad eam respondemus affirmative. Prolegom. § 16. Demonstratum igitur est, solum Dei verbum, solam sacram Scripturam esse principium Theologiae. Prolog. § 23.*

627 - *Pro certo statuere nec valemus, nec debemus, eum nihil tale in sacra scriptura reperiamus. (Lib. III-я § 14).*

628 - Lib. III, § 25.

629 - Ibid. § 35.

630 - *Argumenti vis, non eorum (т. е. partum) auctoritas valebit (Theol. lib. III § 194).*

631 - Lib. III §§ 35 и 191.

632 - *Si omnes (т. е. patres) at maximo numero aliquid doceant, non divinum, quidem, sed prope divinum vocamus oraculum locorum*

enim et temporum intervallis divisi in mendacium conspirare non potestant, neque inanimi consensus docere, nisi quae per traditionem ab antecessoribus suis acceperant («Apologia Fidei» p. 52). Здесь «consensus patrum» называется «почти божественным вещанием».

⁶³³ - Ibidem. § 115.

⁶³⁴ - Lib. III § 198.

⁶³⁵ - Ibid. § 191.

⁶³⁶ - Ibidem. § 193.

⁶³⁷ - Ibid. § 191.

⁶³⁸ - Ibid. § 194.

⁶³⁹ - Quod si fontem dicti ejus non reperimus, quid nos coget, ut credamus? Lib. III § 195.

⁶⁴⁰ - Ibidem.

⁶⁴¹ - Lib. III § 196.

⁶⁴² - Ibidem. § 197.

⁶⁴³ - Ibid. §§ 36 и 198.

⁶⁴⁴ - In tota disputatione sedere debet iudex conscientia. Ibid. § 199.

⁶⁴⁵ - Ibid. § 194.

⁶⁴⁶ - Доказывая подробно неподлинность отдельных отеческих мест, Феофан обыкновенно не занимается доказательством подлинности целых книг. Встречаясь с подложными книгами, он обыкновенно ограничивается одним простым замечанием о неподлинности последних, без всякой аргументации со своей стороны. Отступления от этого приема – редки. Такое отступление находится, например, в lib. III § 256, где Феофан, вопреки своему обыкновению, обстоятельно доказывает неподлинность творения «de unitate et Trinitate», ложно приписываемого Августину, 1) различием и брабаризмами стиля речи и 2) тем, что часть этой книги (с пятой главы и до конца) почти вся заимствована из кн. блаж. Августина «Contra sermonem arianorum».

⁶⁴⁷ - Theol. p. 1166.

⁶⁴⁸ - Ibid. pp. 1151–1154.

⁶⁴⁹ - Ibid. pp. 1172–1173.

⁶⁵⁰ - Ibid. pp. 1175–1176.

⁶⁵¹ - Ibid. pp. 1179–1180.

⁶⁵² - Ibid. p. 1181.

⁶⁵³ - Ibid. p. 1165.

⁶⁵⁴ - Ibid. p. 1172.

⁶⁵⁵ - Ibid. p. 1175.

⁶⁵⁶ - Считаю нужным сделать здесь некоторые замечания о «Камне веры». Это знаменитое сочинение митрополита Стефана Яворского († 1722 г.), появление которого вызвало в свое время большое движение не только в православной, но и неправославной литературе (ср. напр. Walchii. Biblioth. Theol. sel. tom. sec. pp. 585–586), состоит из следующих 12 трактатов: о святых иконах, о честном кресте, о мощах святых, о святейшей евхаристии, о призывании святых, о душах святых, о «благодетельстве представльшимся», о преданиях, о святейшей литургии, о постах святых, о благих делах и о наказании еретиков. Из всех этих трактатов наиболее важное значение в поступательном движении отечественного богословского учения имеют трактаты о преданиях и о благих делах, каковые пункты догматического учения в допетровский период сравнительно с другими пунктами последнего не были раскрыты. Учение Стефана вообще – православно. Увлечение латинским богословием у него обнаруживается, по нашему мнению, единственно в учении об удовлетворении за «долг временного наказания» (в трактате о «благодетельстве преставльшимся»); остальные выражения Стефана, напоминающие папистическое учение, легко могут быть объяснены простой неточностью изложения. ученым образцом для Стефана служило сочинение Беллярмина «Disputationes»: почти все трактаты его написаны под руководством последнего сочинения; так, трактат о преданиях (важный для нас в данном случае) составлен под влиянием отделов указанного сочинения Беллярмина – «de vebri Dei interpretation» (lib. III primae controversiae generalis tomi ptimi), De verbo Dei non scripto (lib. IV primae controversiae generalis tomi primi), de consiliis et ecclesia (lib. I prime controversiae generalis

tomi secundi) u de conciliorum auctoritate (lib. II primae controversiae generalis tomi secundi). У нас под руками находится московское издание 1843 г., исправнейшее из всех московских изданий.

⁶⁵⁷ - По Феофану Христос присутствует на законном соборе как «правитель и помощник»: Hujus modi igitur sancto conventui directorem et auxiliatorem interesse Christum, ex fide promissionis ipsius minime dubitandum est. Proleg. § 285 p. 269). По нему же Св. Дух и благодать Христова соприсутствуют (assistere) законному собору: Et quod maximi moment est, Spiritus Sanctus et gral.a Christi assistit concilio legitimo (Proleg. § 285 p. 268). Стефан присутствие Христа на законном соборе доказывает главным образом текстом Мф. 18:20 «Иде же есть два или трие, собрании во имя Мое, ту есмь посреде их» (III том, стр. 54), а присутствие Св. Духа доказывает главным образом формулой апостольского собора «Изволися святому Духу и нам» (т. III, стр. 55).

⁶⁵⁸ - Hoc pacto, non errat in definiendis dogmatibus conciliorum et maximae auctoritatis est (Theoph. Proleg. § 285 p. 269); concilia generalia legatine celebrate infallibilem et certissimam fidei esse regulam confitemur (Apol. fidei p. 52). «Соборы вселенские, во имя Господне собранные, в членах веры заблуждению не подлежат» (Камень веры, т. III, стр. 54).

⁶⁵⁹ - Cum enim synodus illa (т. е. третий вселенский собор) quantumvis maxima, quipped quae totam ecclesiam referebat, fuerit nihilominus congregation humana et cet (Theoph. Theol. lib. III § 319 num. 4). «Собор бывает в лице всея церкви» (Камень веры, т. III. стр. 66), – «соборы суть в лице всея Церкви» (там же стр. 56); «понеже на соборах вселенских от всея вселенныя бывают пастыри, всяк же пастырь (под «пастырями» Стефан понимает исключительно епископов: «мирстии люди не суть пастырие, ниже инии от причта церковного, разве единых епископов» – стр. 60–61) есте в лице своего словесного стада, якоже посланник в лице своего царствия» (стр. 55–56).

⁶⁶⁰ - У Феофана это видно из той общей мысли его системы, по которой он, принимая содержание предания, как истинное, отрицает его, как начало богословия (разумея под «началами»

последние и ничем не доказываемые основания – Proleg. § 16). Различие между «содержанием» и «формальной стороной» предания положительно утверждается в исследовании г. Червяковского (см. Христ. Чт. 1877 г. ч. 1 стр. 326 и 328). Стефан также различает между преданием со стороны содержимого, поколику оно есть только слово Христа и св. апостолов, не вошедшее в состав Писания («Предание zde нарицается учение некое, в св. Писаниях, рекше в Библиях написанное, но от единого другому явленное и последовательнее содержимое» – Кам. в. т. III стр. 4–5), и преданием, как содержащим это слово Христа и апостолов голосом церкви – хранительницы оногo слова («У нас в сицевых делах», т. е. в делах спорных, «суть вселенстии и поместнии соборы, суть учителя, отцы богодухновеннии, в догматах и в толковании св. Писаний согласующии» – Кам. в. т. III стр. 30). Это двоякое понимание преданиях находит у Стефана и Самарин («Стеф. Явор. и Феоф. Прок.» в V томе сочинений Самарина стр. 35–36).

⁶⁶¹ - Отвечая на вопрос: «взящия ли чести и почтения суть соборы, или св. Писание», Стефан говорит: «не буди то нам, еже соборы св. Писанию предпочитати» (Кам. в., т. III стр. 57), – «взящаго глаголем бытии преизящества св. Писание паче соборов, тыя бо точию суть толкователи св. Писания» (стр. 58), и называет соборы «св. Писанию во известия и истине подобными, аще и неравночестными» (стр. 59). С другой стороны, у Стефана встречаются такого рода выражения: «некая апостольская предания, яже в св. Писании не обретаются... самому св. Писанию суть равночестна» (стр. 111), «равну честь и силу имать слово царское, аще писано есть, аще усты провещанно» (стр. 72) и пр. Этот двоякий взгляд на предание довольно ясно выражается у Феофана в следующем месте: «Quae ergo causa esset, cur Petri et Pauli epistolae scripturae essent canonicae, et verbum Dei, difinitio autem 630 episcoporum (quo numero constabat chalcedoniensis synodus) aequali auctoritate non polleret, eum tamen et hic et ibi aeterna et infallibilis caritas sit» (Proleg. § 281). В этом месте определение вселенского собора, с одной стороны, ставится ниже св. Писания («aequali auctoritate non polleret»), с другой,

уравнивается с ним («et hic et ibi aeterna et infallibilis veritas sit»). Как равное Писанию Феофан называет предание «вернейшим правилом (regula) веры» (каковое название аналогично названию – «начало богословия») и почти готов назвать его «божественным вещанием» (divinum oraculum; Apol. fid. p. 52).

⁶⁶² - «Видите ли противницы, кто бысть судия и определитель всяких распрь, в догматах веры бывших; соборы святы, оно священным Писанием, ово же апостольским преданием, а наипаче Духа Святаго присущем наставляеми, вразумляеми и утверждаеми» (Кам. в. т. III стр. 52).

⁶⁶³ - По учению Феофана, Христос просвещает умы отцов собора, открывая им разум к уразумению Писания (illustrat autem mentes aperiendo intellectum ad intelligendas scripturas – Proleg. § 285 p. 269), так что благодаря этому отцы собора раскрывают мысль Писания легче и лучше, чем частные учителя в отдельности (concilia... facilius et melius hoc praestent, quam singuli singillatim doctors – Proleg. § 285 p. 267).

⁶⁶⁴ - *Difinitiones conciliorum... nihil aliud sint, nisi explicationes scripturae... definitions consiliorum pondus suum habent in Scriptura, et nihil valuissent, si inde non penderent* (Proleg. § 281).

⁶⁶⁵ - «Равну бо силу имать глагол царский, аще писанием, аще речением происходящ. Повеление от кесаря Августа, во еже написати всю вселенную равну силу имеяше, аще языком, аще тростию произшедшее, множае паче слово Божие равно силу имать, аще писаное, аще преданное. Не от хартии, ниже от трости, ни от чернила, но ниже от языка имать слово Божие силу, но от Бога, от него же произыде» (Кам. в. т. III стр. 4).

⁶⁶⁶ - Более естественно основывать Писание на предании, чем предание на Писании, потому что большая часть Писания исторически возникла через предание письмени того учения, которое первоначально преподаваемо было устно.

⁶⁶⁷ - По учению подражателя Феофана Иринея Фальковского, всякое истинное предание имеет «некоторые частные определения», которые по существу своему (per se) изменяемы и зависят от воли людей «omnis legitima traditio habet adjunctas sibi speciales quasdam determinate nes, quae et

mutabiles per se sunt, et ab arbitrio bonium vela ceteris conditionibu, dependent». В этом обстоятельстве Ириней и видит причину того, почему истины предания не могли быть ясно выражены в свящ. писании. *Christianae, orthodoxae, dogmaticopolemicae Theologiae compendium*, Iren. Falkowski, Mosquae 1802. tom. sec. p. 232.

⁶⁶⁸ - Протестантским схоластицизмом, кажется, может быть объяснено и учение Феофана и его подражателей об оправдании одной верой.

⁶⁶⁹ - *Unum hic notandum est, infallibilitatem hanc (т. е. непогрешимость церкви) non membris Ecclesiae seorsim, vel collectim sumptis, говорит Фальковский, sed ipsi Spiritui Christi in Ecclesia necessario (neque tamen ita ut cuipiam loco rel personae adstrictus esse debeat), habitanti a nobis tribui (Christianae, orthodoxae, dogmatic-polemicae theologiae compendium, tom. sec. p. 184).* Эти мысли Фальковского в настоящем столетии повторены Иннокентием архиепископом херсонским и таврическим, по учению которого «церковь вся непогрешима», «но в ком именно выражается (непогрешимость), этого указать не можно», – «определенного органа непогрешимости нет», «из людей никто не имеет непогрешимости, один Дух Святой непогрешим», – «подчинять действие Св. Духа математическим расчетам нелепо» (сочинений Инн., архиеп. херсон. и тавр. т. XIX, стр. 231).

⁶⁷⁰ - Система ректора киево-могилянской коллегии Иоасафа Кроковского (находящаяся в рукописи в библиотеке киево-печерской лавры) «*Tractatus theologicus in collegio kiiowo-mohileano traditi et explicati*» читана была с 1693 по 1697 гг. (Ист. киев. акад. Булгакова, Спб. 1843, стр. 69). *Disputationes et controversiae* здесь постоянно встречаются, как это видно из конспекта упоминаемой системы, приведенного в «Ист. киев. акад.» Булгакова, на стр. 69–74.

⁶⁷¹ - Система Феофилакта Лопатинского, ректора московской славяно-латинской академии (находящаяся в рукописи в библиотеке московской духовн. академии) озаглавляется следующим образом. *Scientia sacra disputationibus theologicis ss. Ecclesiae Orientali, Scripturae*

Conciliis et patribus consentaneis, speculative et controverse illustrate in collegio Petro Alexiewiano Mosquensi an. 1706–1710. Ист. моск.-славяно-гр.-лат. акад. С. Смирнова, Москва 1855, стр. 136.

⁶⁷² - Система Сильвестра Лебединского, ректора казанской академии, в первый раз изданная в Петерб. в 1799 г., озаглавляется следующим образом: *Compendium Theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum, per theoremata et quaestiones expositum etc.* Основательная оценка приемов изложения этой системы сделана в «Истории старой казанской духовной академии 1797–1818 г., А. Благовещенского», Казань 1875, стр. 86–87.

⁶⁷³ - Вот пример ответов на возражения из § 136 первой книги: *Tertia objection est, quae susperioris, quam confirmat, est veluti instantia, ut vocant, seu defensio Deus promittit quaedam minatur, quae tamen non facit, ergo est mutabilis etc.* Resp. Qui vel promittit vel minatur absolute, et non facit, vere mutabilis est: Deus vero vel quae promisit, vel quae minatus est et non facit, et promisit et minatus est subintellectis conditionibus etc. Quod si instes interrogando: si promissiones et comminationes pendent ex conditionibus; hoc ipso mutabiles sunt, quia ex mutabilitatibus pendens: conditions enim illae sunt mutabiles. Resp. Nihil aliud jam nos respondere hic posse, nisi confitere, ut et ante fecimus, esse hoc unum ex mysteriis Dei incomprehensibilis ineffabilibus etc. Приводим пример и ответов на доказательства из § 62 второй книги: *Tertium argumentum idem Chrellius cudit ex illo celebri metaphisico axiome: Quae sunt eadem relater cum aliquot uno, etiam inter se sunt realiter eadem etc.* Respondeo. 1) Et hoc ejusdem formae est cum priore, nempe mere philosophicum, atque eadem iespensione dignum etc. 2) Similis syllogismus formari potest de triangulo. 3) Possunt praeterea et in hoc syllogism eadem ratione, qua in superior quatuor termini recenseri etc. 4) Et hoc ipso, quia non capimus, non possumus rem non perceptam ponere protemino syllogismi etc.

⁶⁷⁴ - Образцом трактационно-бессвязного способа изложения отечественных богословских произведений может служить «Камень веры», написанный почти одновременно с

системой Феофана. Трактаты здесь большей частью располагаются без всякой связи между собой – не только внутренней, но и внешней, и даже иногда вопреки самым естественным и простым требованиям порядка. Так, трактат о душах святых – «о входе в селения небесные душ светлых, от телес изшедших, и славы небесные причастии прежде второго пришествия Христова» по требованию естественного порядка должен был бы предшествовать трактату о призывании святых; между тем он стоит после него.

⁶⁷⁵ - В система Квеаштедта каждая глава разделяется на две части: *sectio I didactica* и *sectio II didactica*. В системах Герарда и Голлазия в решении каждого вопроса сначала доказывается тезис, а потом опровергается *antithesis*, состоящий обыкновенно из нескольких возражений.

⁶⁷⁶ - В системе Герарда, кроме указанных моментов, в положительной части часто встречаются рубрики: *ex rationibus scholasticorum* и *ethnicorum testimoniis* (т. е. *confirmatur*).

⁶⁷⁷ - План изложения, употребляемый в «Камне веры», есть следующий: в положительной части истина доказывается 1) из св. Писания, 2) из постановлений соборов вселенских и поместных, 3) из учения св. отцов и 4) из доводных показаний, на св. Писании основанных; в отрицательной части находятся: опровержения возражений противников («исправления претыкающихся»), (слово «пре-тыкание» есть буквальный перевод латинского слова «*ob-jectio*»), расположенные в том же порядке. Этот план изложения безусловно, без малейших отступлений сохранен в каждом из 12 трактатов, так что каждый трактат по своей внешности похож на все остальные трактаты.

⁶⁷⁸ - Исследование Пл. Червяковского в Христ. чт. 1878, ч. I, стр. 326.

⁶⁷⁹ - Там же стр. 327.

⁶⁸⁰ - Пример употребления схоластических категорий можно видеть в *lib. III § 20*, где Феофан определяет понятие «посланничества» со стороны терминов *a quo* и *ad quem*.

⁶⁸¹ - Полные силлогизмы употребляются, например, в *lib. I §§ 6–7 pp. 315–316* (в опровержении Франциска Суареца) и §§

11–13 pp. 324–327 (в опровержении последователей Суареца).

⁶⁸² - Так, в lib. II § 301 (где опровергается одно из доказательств Крелла) Феофан в пояснение мысли о том, что учение об исхождении Св. Духа не предполагает непременно мысли о начальности бытия Его, приводит следующий пример из явлений природы: свет солнца и образы (*species*) созерцаемых нами вещей непрерывно истекают (*emanant*) из своих субъектов, и однако произошли не после субъектов, но вместе с ними.

⁶⁸³ - Например, в lib. I § 113, lib. III §§ 143–145, § 149 num. 1 и 2, § 186 num. 1m § 295 num. 2.

⁶⁸⁴ - Например, в lib. II §§ 59 и 268. В полемике с папистами Феофан почти вовсе не прибегает к *petition principii*. Отсюда можно заключить, что он не разделял того мнения некоторых православных богословов (к каковым относится, например, Коридал, греческий богослов XVII века: см. его *epistola dogmatica* в *Tractatus Adami Zoernicaw Regiomonti* 1774–1775 p. 1074), по которому в папистических доказательствах наиболее часто встречается ошибка *petition principii*.

⁶⁸⁵ - В первой книге системы Феофана нравственное приложение делается почти в каждой главе; во II книге находится только одно нравственное приложение – в конце всей книги; в третьей же книге нет ни одного приложения. Это напоминает нам систему Аманды, у которого во II кн. (в учении о едином Боге) нравственный вывод делается почти в каждой главе, а в III кн. (в учении о троичном Боге) совершенно нет нравственных приложений.

⁶⁸⁶ - Нравственные приложения Голлазия (*suspiria*) носят характер молитв, обращенных к Богу. Вот – для примера одно такое приложение, делаемое Голлазием к учению «*de summon mysterio trinitatis*». «*Te, fons divinitatis et conditor orbis, Pater aeterne; te, nec posterior, nec minor Patre, servitor genris humani et sospitator, aeterne Fili; te, qui ab utroque procedis neutri majestate inferior*» etc. p. 350. *Exam. theol. acroamat.*

⁶⁸⁷ - Таким проповедническим тоном отличается, например, вторая половина нравственного приложения, находящегося в

lib. I, § 148.

⁶⁸⁸ - Исследование Пл. Червяковского в Христ. Чт. 1878 г. ч. I стр. 321.

⁶⁸⁹ - Издание Казань 1863, стр. 780–781.

⁶⁹⁰ - Катехизис этот в первый раз был напечатан в Москве в 1628 г. (Истор. рус. ц. Филарета, вып. IV, 1857 г., стр. 121, примеч. 268). Мы пользуемся гродненским изданием 1783 г.

⁶⁹¹ - л. 205.

⁶⁹² - л. 205 на обор.

⁶⁹³ - «Сие есть свойство существенное, еже разделяется от существа создания своего и воспеваётся превыше всякого сущего существа»; сюда относятся – благость, премудрость, вечность, «яко Бог богом», «яко Господь господем» и пр. (л. 219 на обор.).

⁶⁹⁴ - л. 212 на обор.

⁶⁹⁵ - Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви, Спб. 1827 г. т. I, стр. 355. Мы пользуемся изданием 1695 г.

⁶⁹⁶ - Л. 6 на обор.

⁶⁹⁷ - Л. 7. Упоминаемая идея лежит также в основе деления всей системы Транквиллиона на две части: «о пресущественном существе Божиим» и «о четвероюком мире». «Тилко две речи (т. е. вещи) на свете разных: Бог и створеня», говорит Транквиллион, «а ту разность великая межи Богом и створениям» (л. 9 на обор.). Различение Феофана между деятельностью Бога *ad intra* и деятельностью Его *ad extra explicite* высказывается в «Nowa miara starey wiary», roku P. 1676, Лазаря Барановича (стр. 137 и след.) и в «Stary kosciol zash odni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie dusza S. od Oycy Same me od Syna pokazuie», roku P. 1678, Иоанникия Галятовского (I ч. стр. 67).

⁶⁹⁸ - Доказательства бытия Божия находятся в первом «пришествии крылошан» этого сочинения (гл. 5–7 или стр. 51–69). Доказательства эти суть следующие: космологическое (гл. 5, 7 а.), доказательство от общего согласия народов (гл. 6) и физико-теологическое (гл. 7 б.). Доказательство

космологическое излагается в трех формах, из которых в первой делается заключение от существования различных родов животных к бытию Творца (гл. 5а), во второй – от мира вообще к бытию Творца (гл. 5b) и в третьей – от изменяемости и «небезначальности» небес, земли, воздуха и звезд к бытию «Неизменяемого» и «Безначального» (гл. 7а). Особенно замечательна первая форма космологического доказательства: здесь самобытный отечественный богослов выходит из вопроса о том, «птица ли первобытное яйцам, понеже птицы яйца ражают, или яйца птицам первобытное, понеже из яиц ражаются птицы» (стр. 53), и дает на этот вопрос умный ответ, что на основании данных «летописательных книг» нельзя выбиться из этой диллемы; при этом автор приводит возражение, состоящее в том, что животные могли произойти из воздуха, и в опровержение одного вполне основательно доказывает «несамобытность» животных ссылкой на опыт: «Се убо преидоша лет 7074», говорит он, «и по воздушному пошествию и по обхождению времен не бысть никогда же нигде же самобытно родоначальное животное некое, или птица, или гад, или зверь, или скот, или человек, даже и доднесь ново никакое незнаемое или отчино» (стр. 56).

⁶⁹⁹ - Богословские системы, читанные в указанное время в упомянутых духовно-учебных заведениях, находятся в рукописях в библиотеках московской духовной академии и киево-печерской лавры. Вследствие внешних условий мы не могли иметь их под руками и потому не можем сообщить о них точных сведений как по данному, так и по нижеследующим вопросам.

⁷⁰⁰ - История киевской академии, Булгакова, Спб., 1813 г., стр. 74.

⁷⁰¹ - История московской славяно-греко-латинской академии. С. Смирнова, Москва 1855 г., стр. 137.

⁷⁰² - Писались еще полемические сочинения против магометан (напр. «Инока Максима грека», «ответы христианом противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую» и др.); но так как эти сочинения не имели

большого значения в поступательном раскрытии учения о св. Троице, то рассмотрение их мы считаем для себя излишним.

⁷⁰³ - Это сочинение написано по поводу появления между евреями лжемессии «Савофа Себе» (см. «предмова до всех христиан правоверных»).

⁷⁰⁴ - Все упоминаемое сочинение Голятовского (иначе называемое «розмова о Мессии») делится на две части – положительную и отрицательную, из которых в первой объясняются 50 ветхозаветных пророчеств и 12 ветхозаветных прообразов («фигур») о Мессии, а во второй отвергаются 24 «знака о Мессии», приводимые евреями в доказательство того, что обетованный Мессия еще не пришел.

⁷⁰⁵ - Листы 291–297.

⁷⁰⁶ - Лист. 17.

⁷⁰⁷ - Лист. 17.

⁷⁰⁸ - Лист 25.

⁷⁰⁹ - Там же.

⁷¹⁰ - Л. 28–33. Кроме того на л. 23 на обор. божество Христа доказывается текстом Флп. 2:6–7: «Иже во образ Божии сый не восхищением непщева быти **р а в е н Б о г у**».

⁷¹¹ - Л. 22 на обор. – 38. Эти места Писания суть следующие: 1) Деян. 20: «блаженнее есть паче даяти, нежели приимати», 2) Мф. 28: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», 3) Ин. 5: «даст и Сынови живот имети в Себе», 4) Мф. 11: «Вся Ми предана суть Отцом Моим, и никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын», 5) Флп. 2: «даде Ему имя, еже паче всякого имени», 6) Ин. 17: «да будут едино, якоже и Мы едино есмы», 7) Ин. 20: «восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему», 8) Деян. 2: «да разуметь весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Его Бог с о т в о р и л есть, сего Иисуса его же вы распясте», 9) Ин. 10: «Несть ли писано в законе вашем: Аз рех, бози есте, аще оны рече боги, к ним же Слово божие бысть и не может разоритися Писание, егоже Отец освяти и посла в мир», 10) Лк. 18: «что Мя глаголеши блага? никтоже благ токмо един Бог», 11) Ин. 14: «Отец болий Мене есть», 12) 1Кор. 15: «тогда и Сам Сын

покорится покоршему Ему всяческая», 13) Ин. 19: «се человек», 14) Мф. 26: «виде смоковницу издавеча имущу листвие, прииде аще убо обрещет на ней, и пришед к ней, ичесоже обреете токмо листвие», 17) Мф. 26: «всегда бо нищих имате с собою, Мене же не всегда имате с собою», 18) Мф. 27: «тогда виде Ида, предавый Его, яко осудиша Его, раскаявся возврати тридесате сребреники архиереом», 19) мысль о посланничестве Сына Отцом и 20) учение о том, что Сын «пришел на свет», следовательно перешел с одного места на другое и пр. Отсюда можно заключать, что отрицательная часть доказательства божества Сына у Галатовского поставлена довольно широко.

⁷¹² - Лист. 247–248.

⁷¹³ - Л. 249.

⁷¹⁴ - Л. 249 на обор. и 250.

⁷¹⁵ - Л. 250 на обор. – 252. Эти места Писания суть следующие: Рим. 8: «Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголаннми», 1Кор. 2 – «Дух бо вся испытует и глубины Божия», Пс. 103 – «Творяй ангелы своя духи» и «отъимеши дух их, и исчезнут и в персть свою возвратятся» и Пс. 47 – «Духом бурным сокрушиши корабли варсийския».

⁷¹⁶ - Жидовствующие утверждали, что «Бог Отец Вседержитель не имать Сына, ни Св. Духа, единосущны и сопредстольны Себе, и яко несть святых Троица: а еже книги глаголют, яко Бог Отец Вседержитель имать Слово и Дух, то есть слово произносно, и дух на воздухе разливается» («Просветитель» Иосифа Волоцкого, Казань 1882 г., стр. 5).

⁷¹⁷ - Истины показание к вопросившим о новом учении, Зиновия Отенского, Казань 1863, стр. 111.

⁷¹⁸ - Там же, стр. 110 и 108.

⁷¹⁹ - Там же, стр. 217.

⁷²⁰ - Издание Казань, 1882 г., стр. 26–39.

⁷²¹ - Там же, стр. 40–44.

⁷²² - «Еретици», говорит препод. Иосиф, «не приемлют свидетельства апостольскаго и отечьскаго, но точию пророчьскаа свидетельства глаголют приимати, аще и неблагочестивым разумом. Сего ради едина пророчьскаа

свидетельства zde напишем: к еретиком бо нам слово, жидовская мудрствующим». Просветитель, стр. 26.

⁷²³ - Весьма обстоятельно объяснен здесь текст: «сотворихом человека по образу нашему и по подобию» (стр. 26–28). При толковании этого места Иосиф обращает внимание на слово «сотворим» и затем на слова «по образу и подобию».

⁷²⁴ - Кратко божество Сына и Св. Духа доказывается из Писания ветхого и нового завета в 5-м слове (стр. 103–106), по поводу объяснения явления Аврааму трех мужей (в которых Иосиф видит три Лица св. Троицы). Помимо этого во 2-м слове доказывается, что Христос Сын Божий уже пришел на землю, здесь приводятся пророчества о времени рождения Христа (Быт. 49:10, Дан. 9:25 и 2:31–36), Его распятия (из Исаяи, Захарии, Иеремии, Псалмов и Чисел), Его воскресении (из Псаломов, Захарии, 1 Цар., Исаяи) и Его втором пришествии (из Малахии, Исаяи, Иоили, Псалмов и Даниила). Особенно хорошо объяснен здесь текст Дан. 9:25 (о 70 седмицах; это объяснение в сущности тождественно с объяснением данного места, предложенным во «Введении в православное богословие», преосв. Макария).

⁷²⁵ - «Истины показание к вопросившим о новом учении», Казань, 1863, стр. 208.

⁷²⁶ - Данное сочинение Зиновия делится на десять «пришествий крылошан», или бесед, и на 56 глав (по другому делению, идущему рядом с первым).

⁷²⁷ - Главы 9–13, стр. 87–112.

⁷²⁸ - Понятием «образ» Зиновий пользуется очень широко, проводя аналогии между образом Божиим в человеке и божеской природой. Ум наш рождает слово «бестелесне», «бесстрастно», подобно этому и Слово Божие «рожено нестрастно» (стр. 71–72). «Ум ражает слово без зачатия, без мешкания, кроме женства, без предела и кроме времени» (стр. 109). «Ум бо рожает слово, духом же являемо и духом убо, исходящим из уст человека, познаваемо отечество ума и слова рожение, якоже и в самом божестве Духом Божиим познавается право верующим Бога отечество и Слова Его сыновство

соприсное» (стр. 103). Остальные доказательства, кроме приведенных двух, заимствуются из следующих мест Пятикнижия: 1) из текста: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Господь един есть» (гл. 14), 2) Быт. 11:7: «Приидите сошедшее смесим язык их» (гл. 15), 3) из явления Аврааму трех мужей, под которыми Зиновий понимает трех Лиц св. Троицы (гл. 16, стр. 130–138), 4) из пришествия двух ангелов в Содом и Гоморру, из чего выводится бытие Слова и Св. Духа (по Зиновию, и Св. Дух явился в ветхом завете в виде ангела – гл. 17, стр. 138–147), 5) из явления Бога (здесь Зиновий понимает Сына) Аврааму при жертвоприношении Исаака (гл. 18, стр. 148–154), 6) из явления Бога Иакову в видении им лестницы и в борьбе с ним мужа (в обоих этих случаях понимается Сын – гл. 19, стр. 155–167), 7) из благословения Иаковом своих внуков (гл. 19, стр. 170–172), 8) из явления Бога Моисею при купине (Исх. гл. 3) и «показания славы Божества на горе Моисею» (Исх. гл. 33), где в обоих случаях, по объяснению Зиновия, являлся Моисею Сын Божий (гл. 20, стр. 173–196), и 9) из Чис. 25:4: «И рече Господь к Моисею: поими вся главы людски и обличи я Господу прямо солнцу», где Зиновий обращает внимание на то, что «Господь» повелевает обличить главы людские к «Господу» же (гл. 20, стр. 197–198).

⁷²⁹ - См. еще «Истины показание», стр. 43.

⁷³⁰ - Слово «сотворил», находящееся в тексте – Деян. 2:36, Зиновий объясняет в смысле воскресения из мертвых: Иисус «от Бога сотворен из воскресения мертвых и Господь и Христос, а не оставлен в клятву, якоже повешении на древе прочии мертвецы» (стр. 234). В объяснение указанных двух текстов, на которые ссылается Косой, Зиновий приводит до 15 свидетельств о божестве Христа из нового завета (эти тексты не имеют здесь самостоятельного значения, – они имеют здесь значение лишь постольку, поскольку объясняют два вышеупомянутые текста).

⁷³¹ - Другой текст, на основании которого Косой отрицал догмат о троичности Лиц в Боге есть Исх. 20:4 и 5 (или Втор. 5:6 и 7): «да не будут тебе бози инии разве Мене» и пр.

⁷³² - Об этом мы говорили в IV главе нашего сочинения.

⁷³³ - Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией, т. IV, С.-Петербург, 1878 г.

⁷³⁴ - Киевская книга о вере единой, стр. 10 и 28; Кирилл. кн. л. 204 на обор.

⁷³⁵ - Киев. кн. о вере един., стр. 79, 80 и след. Кирилл. кн. л. 136 и 222 на обор. Из 7-й гл. первой книги и 24 гл. второй кн. (совершенно тождественных между собой), которые озаглавливаются таким образом: «о понуреню (в Кирилл. кн. – «о понурении») новокрещенцов и о крещении детей христианских, которому они противни суть», ясно видна указанная нами причина наименования социниан «новокрещенцами».

⁷³⁶ - Название «Novvo-chrzczeny» (=Novo-baptisantes, Novo-baptisati, Ana-baptistae) прилагалось к социнианам в Польше еще в XVI в., как это видно из предисловия к первому социнианскому «Catechesis et Confessio», напечатанному в Кракове в 1574 г. (Moshemii, Institutionum hist. eccl. ant. et rec. lib. qu., p. 715, not. p.). Из послания «de vita A. Wissowatii», приложенного к Bibliotheca antitrinitariorum Sandii, видно, что социниане получили в Польше название «новокрещенцев» 1) потому, что допускали до таинства крещения не детей, а взрослых, и 2) потому, что крестили не через окропление или обливание, а через погружение, что полякам, как папистам, естественно, казалось новостью (Sandii, Bibl. antitrin., p. 225).

⁷³⁷ - Лист. 9, в отделе под заглавием «Предваршему убо по сих написанию, покраегранесию имущо сложение сицево».

⁷³⁸ - «Потом же клевет калвинов, еще же горший еретик и иконоборец воста, Михаил Сервет, родом от Испании, а учился в школе люторской у некоего Фалера, и той нача учить выше клеветы своего Калвина, новой безбожной вере новокрещенской... сего Сервета сожгли в месте Еневеве» (т. е. Женеве). Л. 160 на обор. и 161.

⁷³⁹ - Л. 161.

⁷⁴⁰ - Там же.

⁷⁴¹ - Там же.

⁷⁴² - Там же.

⁷⁴³ - Там же.

⁷⁴⁴ - Л. 136 на обор., 137 и 161. В последнем месте (т. е на л. 161) говорится: «а в Люблине Чехович» и затем делается упоминание о религиозном споре Чеховича с Будным. Очевидно здесь разумеется Martinus Czechovius, люблинский священник, умерший в 1608 г. (Biblioth. anti-trinit. Sandii, p. 50).

⁷⁴⁵ - Лист. 161. О Валентине Гентиле сообщаются здесь и некоторые биографические сведения.

⁷⁴⁶ - Между социнианами были два Статория – Петр Статорий старший, ректор школы в Пинчове (Sandii Biblioth. anti-trinit., p. 47), и Петр Статорий младший (отец и сын).

⁷⁴⁷ - Имя Валетнина между социнианскими представителями носили Гентиле и Шмальц.

⁷⁴⁸ - Захарий Копытенский в своей книге о вере говорит о социнианах: «А иже некоторые смеют мовити, жебы апостолове и их ученицы, отцы святы, которыи были пред первым вселенским собором, не мели визнавати, Бога вседержителя, единого в Троици быти» (стр. 11–12).

⁷⁴⁹ - Киев. кн. о вере, стр. 35; Кирил. кн. л. 99 на об. – В опровержение этого возражения доказывается, что Христос был на небе до своего рождения от Девы Марии (приводятся тексты – Ин. 3: «нехто не въшол на небо, только тот который зшол з неба сын человеческий, сый на небесех» и Евр. 4: «сшедый, тот есть возшеды превыше всех небес»), что Он был в пустыне с евреями (приводится текст 1Кор. 10: «пили от духовного, за ними идучого камене, а камень Христос»), что Он был прежде Авраама (приводятся тексты: «Авраам рад бы был, а бы видел день Мой и урадовался», и «первый нежли Авраам был, я естем»), что Он был прежде Адама (приводится текст Лк. 10: «видех сатану, яко молнию с небеси спадша») и что Он был прежде всех веков (приводятся тексты: Ин. 17:5 и 24, 1Пет. 1:20, Кол. 1:17 и Ин. 1 гл.).

⁷⁵⁰ - Так, неправильное понимание социнианами слов евангелия Иоанна «в начале бе Слово» (кирил. кн., л. 136; киев. кн. о вере, стр. 61–62) в системе Феофана обличается в lib. II § 156; социнианское возражение, основываемое на употреблении

в Писании слова «Бог» (Кирил. кн., л. 137; киев. кн. о вере, стр. 63), опровергается у Феофана в lib. II § 135; возражение, делаемое на основании текста Ин. 20:17 (Кирил. кн., л. 138; киев. кн. о в., стр. 65), приводится у Феофана в lib. II, § 269 num. 21; возражение, делаемое на основании текста 1Кор. 11:3 (Кирил. кн. л. 138 на об. и киев. кн. о в. стр. 66), приводится у Феофана в lib. II, § 269 num. 22; возражение, делаемое на основании текста Ин. 14:28 (Кирил. кн. л. 139 и киев. кн. о в. стр. 66), у Феофана приводится в lib. II, § 269 num. 3; возражение, обоснованное на тексте Деян. 3:26 (Кир. кн. л. 141 на об. и киев. кн. о в. стр. 72), приводится у Феофана в lib. II, § 269 num. 25; возражение, основываемое на тексте Деян. 2:36 «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса» (Кирил. кн. л. 143 на об. и киев. кн. о в. стр. 75–76), приводится у Феофана в lib. II, § 269 num. 16; наконец, возражение, делаемое на основании текста Ин. 17:3 (Кир. кн. л. 144 и киев. кн. о в. стр. 77), находится у Феофана в lib. II § 253. Только двух возражений новокрещенцев совершенно нет в системе Феофана, а именно: 1) возражения, основанного на своеобразном толковании текста Рим. 9:5 (Кир. кн. л. 137 на об. и киев. кн. о в. стр. 64), и 2) возражения: «чесо ради Христос с боязнию во время страсти възбраняя учеником своим спати и повелеваше им бдети и молитися и прошаше у Отца, дабы час смерти мимо от Нег вел» и пр. (Кир. кн. л. 139 на об. и киев. кн. о в. стр. 68).

⁷⁵¹ - Таковы – возражения, основываемые на следующих местах св. Писания: Ин. 20: «восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему» (л. 24; ср. Procor. Theolog. lib. II, § 269 n. 21), Деян. 2: «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса» (л. 34; ср. Procor. Theol. lib. II, § 269 n. 16), Ин. 10: «Несть ли писано в законе вашем. «Аз рех, бози есте», аще оны рече богы, к ним же Слово Божие бысть, и не может разоритися писание, его же Отец освяти и посла в мир» (л. 34 на об.; ср. Procor. Theol. lib. II § 135), Лк. 18: «что Мя глаголеши блага? никтоже благ током един Бог» (л. 34 на об.; ср. Procor. Theol. 1. II § 269 n. 8), Ин. 14: «Отец Мой болий Мене есть» (л. 36; ср. Procor. Theol. lib. II § 269 n. 11) и пр.

⁷⁵² - В гл. 56–70, л. 202–301.

⁷⁵³ - Гл. 67, л. 227–229 на об.

⁷⁵⁴ - Гл. 68, л. 230–257.

⁷⁵⁵ - Гл. 69, л. 257 на обор. – 279.

⁷⁵⁶ - Например, Иоанникий Галятовский говорил об этом таким образом: «зо всех людей верных в прирожном в Моисеевом и в Христовом законе, от початку аж до скончания света мешкающих, едина згроможена и зобрана есть святая кафолическая церковь христианская» («Мессиа правдивый», л. 150 на обор.).

⁷⁵⁷ - О непостижимости Божией рельефно говорится в «Зерцале богословия» Кирилла Транквиллиона – части I, гл. 4-й – и в великом катехизисе Лаврентия Зизания – гл. 56, л. 202 на обор. – 230.

⁷⁵⁸ - Практической (впрочем, довольно грубой) иллюстрацией такого представления о Боге может служить существовавшая некогда на Руси своеобразная икона «Богоотца Саваофа», где Богоотец изображался в образе Давида, который «имать рукавицу железню и меч» (Зин. Отен., «Истины показание», стр. 980 и 982).

⁷⁵⁹ - Мы будем цитировать это «слово» по Кирилловой книге, где оно помещено на л. 357–412.

⁷⁶⁰ - Сочинения пр. Максима грека, издан. при казанской духовной академии, ч. I, Казань, 1859 г., стр. 323–340.

⁷⁶¹ - Там же, стр. 4 и 235.

⁷⁶² - Слово на латинов, л. 402 на обор. (по Кирилл. кн.).

⁷⁶³ - Там же, л. 403.

⁷⁶⁴ - Там же, л. 403 на обор.

⁷⁶⁵ - Для пояснения способа представления исхождения Св. Духа Шомберг употреблял геометрическую фигуру, состоявшую из равностороннего треугольника, окруженного кругом. Верхний угол этого треугольника изображает Отца, а два нижние – Сына и Духа Св.; круг, описывающий треугольник, изображает бесконечное божеское естество. По этой фигуре Св. Дух представляется точкой окружности, которая (т. е. точка), начав свое движение с Отца, переходит к Сыну и затем по окружности возвращается к Отцу: «яко кружало от точки наченшее и округ

обращено, круга совершает; сице Дух от Отца произшед, к Сыну достигает и еще ту пребудет и не возвратится к отчей ипостаси, несовершенна Троица пребывает». Слово на латинов, л. 396 на об. (по Кир. кн.).

⁷⁶⁶ - Там же, л. 399 на обор.

⁷⁶⁷ - Там же, л. 401 на обор.

⁷⁶⁸ - Там же, л. 409.

⁷⁶⁹ - Там же, л. 410.

⁷⁷⁰ - Слово на латиняня, л. 409 на об. (по Кирилл. кн.).

⁷⁷¹ - «Сие убо (т. е. исхождение Св. Духа от Отца и Сына) устрояется от сего, яко Бог не бе изначала совершенен, но токмо Отец и Сын, но последи раскаявся и восприят недостаточное лице, сиречь Дух, и испущаше единым дыханием и тако прииде во исполнение совершения» (Слово о исхождении Св. Духа, в сочинениях Максима грека, ч. I, Казань, 1859 г., стр. 325).

⁷⁷² - Так, листы 30–45 данного трактата заимствованы из 1–3 гл. «слова на латинов» Максима грека почти буквально, с небольшими изменениями, листы 68–76 таким же образом заимствованы из 17–20 гл. данного «слова на латиняня»; листы 85–93 таким же образом составлены по 4–8 гл. указанного слова Максима и пр. Сам автор сознается в заимствовании из Максима грека, когда говорит в предисловии к своему трактату, что материал для последнего он взял «от неких трудолюбивых старец в духовном любомудрии воспитанных, паче же от Максима инока афонския горы сожителя» (Острож. обор. о вере ед. л. 30 на обор.).

⁷⁷³ - Лист. 283 на об., 294–295.

⁷⁷⁴ - л. 299 и 300 на об.

⁷⁷⁵ - На стр. 257–312.

⁷⁷⁶ - Седьмое слово стр. 182–183. При объяснение данного текста Иосиф опровергает возражение латинян, состоящее в том, что будто «потому Христос не упоминает здесь об исхождении Св. Духа от Себя Самого, что говорит о Себе в данном месте по человеческому естеству» (это возражение

опровергается у Феофана при объяснении данного текста в lib. III § 32)/

⁷⁷⁷ - Слово на латинов, л. 383 (по Кирилл. кн.). В объяснении данного текста Максим грек обращает внимание на различные времена глаголов «исходит» и «послю».

⁷⁷⁸ - Л. 78–79. При объяснении данного текста автор опровергает возражение, «яко того ради слово то» евангелист «вообразил от Отца Духу Святому исходити», «абы (прочии ученицы) отчую власть уведали», «абы показать, яко не токмо от Сына, но и от Отца исходит» Дух (ср. возражение, опровергаемое у Феофана в lib. III § 31).

⁷⁷⁹ - Стр. 89.

⁷⁸⁰ - На стр. 330–336, где решается вопрос: *Czemuze Jan napisal pochodzenie Ducha Swietego tylo od Oycy?*

⁷⁸¹ - Первое из этих доказательств (по нумерации системы Феофана) опровергается на л. 264 и 286, второе на л. 266–267 и 290, третье – на л. 281, четвертое – на л. 268, пятое – на л. 264–265 и 291, шестое – на л. 264–265 в соединении с пятым (что сделано вполне логично).

⁷⁸² - Лист. 292.

⁷⁸³ - Во второй части под num. 9.

⁷⁸⁴ - Там же, под num. 7.

⁷⁸⁵ - На стр. 32–62.

⁷⁸⁶ - По объяснению Галятовского, предлог «чрез» в известном спорном выражении отцов – «чрез Сына» означает: «вмесете», в «соединении с кем-либо» (см. ч. II, стр. 19–24; «przez znaczy z kim wspol», – говорит автор на стр. 20 этой части). В киевской кн. о вере единой это «чрез» объясняется в смысле единосущия: «А што некоторые мовят през Сына, теды през тую препозицию отцы святыи разумеют злучение истности, то есть едность и тожество натуры Духа Святаго з Сыном» (стр. 143–144). В сочинении Лихудова «Мечец духовный», изданном в 1690 г. (следовательно, после написания трактатов Зерникава), данное «чрез» объясняется в смысле «абие и купно»: «еже абие и купно знаменует, яко рещи: Св. Дух из Отца чрез Сына исходит, рекше в томже мгновении, в неже Сын раждается, и

Дух купно исходит» (Издание Казань, 1866 г. «разглагольствие» 18-е, стр. 205).

⁷⁸⁷ - «Посих тогды в книгах богословских и учителей вселенских о исхождении Духа Св. пристосоваючи водлуг умыслов своих преправили (т. е. латиняне)... и так все писма учителей и богословов святых, на свой строй переладивши, едностаине римским и еллинским языком выдруковали» (л. 95).

⁷⁸⁸ - Здесь повреждения указываются: в так называемом афанасиевском символе, в творениях св. Кирилла, в «слове на Евномия» св. Василия Великого, у св. Григория Нисского в «Господней молитве», у Метафраста в житии Дионисия Ареопагита и у св. Епифания в Анкорате (л. 44, трактат «о исхождении пресвятаго и животворящаго Духа»).

⁷⁸⁹ - Здесь указываются поврежденные чтения в творениях: св. Василия Великого (1-й довод латинян), св. Кирилла александрийского (2-й довод), св. Григория Нисского (3-й довод), св. Киприана (4-й довод), Симеона метафраста (5-й довод), св. Афанасия Великого (6-й довод), Дидима александрийского (7-й довод), св. Варлаама (8-й довод), Иоанна Векка (11-й довод), св. Амвросия медиоланского (16-й довод); опровергается утверждение латинян, что будто догмат «и от Сына» принимали – Феофан патриарх иерусалимский (9-й довод), Петр Могила (10-й довод), Алексей Комнен греческий император (12-й довод), Лев греческий император (14-й довод), Антоний печерский (15-й довод), и, наконец, опровергается утверждение Беллярмина, высказанное в lib. 2 de Christo cap. 30 (13-й довод). Правильное чтение отеческих творений восстанавливается здесь главным образом на основании сравнения различных изданий их.

⁷⁹⁰ - Л. 285–286. Здесь Зизаний доказывает, что «еретицы приписаша к сложению слово «и от Сына», ссылаясь главным образом на «летописи» и «деяния соборныя» (указывая между прочим и на сношения ахенского собора 809 г. с папой Львом III).

⁷⁹¹ - В обоих этих сочинениях начало латинского учения «и от Сына» относится к IX веку, именно ко временам Карла

Великого («фряжского князя Карула»). Мы не упоминаем здесь о 25 главе Кирилловой книги («о римском отпаднии, како отступила от православныя веры и от святыя церкви») потому, что эта глава есть перевод с греческого (См. «о так называемой Кирилловой книге» А. Лилиова, Казань, 1858 г., стр. 184).

⁷⁹² - Наилучшее исследование по данному догмату в период до Адама Зерникава есть вышеупомянутое сочинение Иоанникия Галятовского «Stary kosciol zachodni nowemu kosciolowi rzymskiemu pochodzenie Duch S. od Oycy same nie od Syna pokazuje».

⁷⁹³ - Великий катехизис Лаврентия Зизания, л. 133 на обор.

⁷⁹⁴ - Послание многословное, Зиновия Отенского, издание (Андрея Попова) Москва, 1880 г., стр. 32.

⁷⁹⁵ - Истины показание к вопросившим о новом учении, Зиновия Отенск. стр. 76.

⁷⁹⁶ - Там же, стр. 261.

⁷⁹⁷ - «Веяк кто иже аще не имать отеческаго разума не может приати и апостольский разум, ниже может последовати Христу ниже приити к Богу» (Послание многословное, Зиновия Отенского, стр. 154). «Всяко божественное Писание, ветхое же и новое, о себе разрешение не имать, аще не отци святы, Божественным исполнении Духом, якоже лепо есть, скажут тако, якоже пишет» («Просвет.» Иосифа Волоц., стр. 110).

⁷⁹⁸ - Кирилл Транквиллион говорил о святых отцах: «все святыи учите вселенский, теолокгове, будучи от Духа Святаго в разумех просвещенныи» и пр. (Зерцало богословия, гл. 6, л. 7 на об.). Святые отцы, по учению Зиновия Отенского, «Духа Святаго дарования якоже и божественнии апостол приаша» (Послание многословное, стр. 226).

⁷⁹⁹ - См. напр., Послание многословное, Зиновия Отен., стр. 30.

⁸⁰⁰ - При объяснении текста Быт. 1:2: «Дух Божий ношащися верху воды» (л. 262).

⁸⁰¹ - При объяснении некоторых текстов, относящихся к учению о Мессии – л. 5 на обор., 27–28, 79 на обор., 165–166. Образцом научного объяснения текстов Писания может служить

также прекрасное объяснение текста Дан. 9:25 (о 70 седмицах), находящееся в «Просветителе» (на стр. 51–56).

⁸⁰² - Так, например, Иоанникий Голятовский в доказательство троичности Лиц «в едином Божестве» приводит текст Еккл. 4:12: «вервь треплетеный не скоро расторгнется», также текст Пс. 56:9: «возстани славо моя, псалтыри и гусли: взстану рано» (в последнем тексте Голятовский видит беседу трех Лиц святой Троицы между собой – «Мессиа правд.», л. 293). Неестественность такого понимания этих текстов – очевидна.

⁸⁰³ - «Просветитель», стр. 23.

⁸⁰⁴ - Слово на латинов Максима грека, л. 364 на обор.

⁸⁰⁵ - Там же, л. 364.

⁸⁰⁶ - Стр. 22, 23, 46, 47, 180–181, 187.

⁸⁰⁷ - Сочинение преподобн. Максима грека, издан. Казань, 1859 г. ч. I, стр. 160–161. Употребляемые здесь аналогии суть следующие: «ум, слово и дух – едина душа»; «дискос (т. е. круг), свет, лучи – едино солнце»; «подклет», «еже свыше подклета» и «горница» – один «триковен» дом; «корень, стебель, ветви, трия сия едино древо»; «расстояние, еже от утра до обеда», «и еже от обеда до полудни», «и еже от полудни до вечера» – «не три дни сия, но един день». Некоторые из этих аналогий, очевидно, взяты из чисто русской жизни.

⁸⁰⁸ - л. 34–35, 212, 215–216, 221, 223, 224, 225–226.

⁸⁰⁹ - План находящегося здесь систематического учения о Боге в Себе Самом есть следующий: «что есть Бог», «о многих именах Божиих», «описание Бога истинного и естественного», «о познании Бога», «о образе Божии» («како святы Бога видеша»), «о составех Божиих», «о свойстве», «о свойстве существенном», «о свойстве лицевом», «о начатке» (т. е. начале) в Божестве, «о различии между существом и свойство Лиц, «что есть различно и что есть обще святых Троице», «о Бозе Отце», «о Господе нашем Иисусе Христе», «О душе Святем» и «о исхождении Духа Святаго».

⁸¹⁰ - Упоминаемое сочинение Транквиллиона есть система, имеющая в себе внутреннюю связь. На основании идеи бесконечного различия между Богом и тварью оно делится на две части, из которых в первой (состоящей из 15 глав) излагается учение «о пресущественном существе Божиим», во второй части (состоящей из 35 гл.) – «о четвераком мире, и о двоих местах, о темном Вавилоне и о пресветлом Сионе».

⁸¹¹ - Считаю нужным сделать здесь замечания относительно употребления некоторых терминов в учении о святой Троице в рассматриваемый период отечественного богословия. Выражения «единосущный», «единственный» и «купноестественный» теперь употребляемы как выражения синонимические; ясного различия между «существом» и «естеством» мы не находим. Понятие «лица» чаще всего было выражаемо через слово «состав». Что значит последнее выражение? Имея в виду то обстоятельство, что в богословских сочинениях, написанных на древних языках выражение – «*constitutium subsistendi* или *existendi*» часто заменяется выражением – «*modus subsistendi* или *existendi*», а выражение – τ ό σ τ α τ ι κ ο ν τοῦ ὕφεσθηέναι или τοῦ ὑπάρχειν часто заменяется выражением – ό τ ρ ό π ο ς τοῦ ὕφεσθηέναι или τοῦ ὑπάρχειν мы полагаем, что слово «состав» указывает на внешний образ и, следовательно, дает раскрытое в Феофановой системе понятие о лице, как реализации природы (это напоминает нам выражение Канта – *ein constitutives Princip*, которое он употреблял в смысле реального объективного начала в противоположность выражению – *ein regulative Princip*, употребляемому им в смысле формального субъективного начала). Употребляемое нами выражение «лицо» в данный период богословия употребляемо очень редко; в XVII в. оно было еще настолько непонятно для читателей, что Галатовский, употребляя это слово в сочинении «Мессия правдивый», считал нужным всякий раз пояснять его словом «персона» (см. наприм. л. 96 сочинения «Мессия правдивый»: «не во двою лицу, т. е. не во двоих персонах», – говорит автор).

⁸¹² - История киевской академии, Макария Булгакова, стр. 137–138.

⁸¹³ - Вот – план первой книги первой части системы Конисского, тождественной с планом первой книги Феофана: Capita – a) de definition Dei, b) de nominibus Ejus, c) existentia, d) unitate, e) simplicate, f) de attributis D. in genere, g) de perfectione, h) infinitudine et aeternitate, i) immensitate, k) immutabilitate, l) sapientia, m) omnipotentia, n) voluntate, o) bonitate, p) vita et immorata, q) beautitudine et r) negativis attributis Dei (История киев. академии Булгакова, стр. 141–142).

⁸¹⁴ - История моск. слав.-гр.-лат. акад., Сергея Смирнова, стр. 155–156.

⁸¹⁵ - Мы пользуемся русским издание 1791 года.

⁸¹⁶ - У нас под руками находится издание в С.-Петербурге 1783 г.

⁸¹⁷ - У нас под руками – издание Petropoli 1818 г.

⁸¹⁸ - У нас под руками – editio altera Lipsiae 1790 г.

⁸¹⁹ - У нас под руками – editio secunda Mosquae 1805 г.

⁸²⁰ - У нас под руками – издание второе, Москва, 1826.

⁸²¹ - У нас под руками – издание Mosquae 1802 г.

⁸²² - Эта система находится в рукописи в библиотеке с.-петербургской духовной академии под № 96 (название «Theologia» есть заглавие, находящееся на корешке переплета). На принадлежность этой системы к концу XVIII века указывает 1) то, что между доказательствами бытия Божия находится доказательство из свойственного каждому человеку «стремления к бесконечному благу», появившееся в отечественном богословии лишь в конце XVIII в. (это доказательство напоминает нравственное доказательство Канта) и 2) то, что приемы изложения этой системы сходны с приемами изложения систем конца XVIII в. Сильвестра Лебединского и Ириней Фальковского.

⁸²³ - Эта система находится в рукописи в библиотеке с.-петербургской духовной академии под № 98. О времени ее чтения свидетельствует сделанная на поле в конце ее первой книги на стр. 126 надпись: «Ordinariis lectionibus ad finem deductum Junu 12 die MDCCCXII an. Gloria Dei in saeculum».

⁸²⁴ - История московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870), С. Смирнова, Москва, 1879, стр. 19 и 27–28. Система Иринейя Фальковского употреблялась в первую четверть текущего столетия в качестве руководства в академиях – с.-петербургской (Чистовича, Ист. спб. дух. акад., стр. 188), московской (С. Смирнова, Ист. моск. сл.-гр.-лат. ак., стр. 293) и казанской (Благовещенского, Ист. старой казан. дух. акад., стр. 91).

⁸²⁵ - Cap. XI.

⁸²⁶ - Lib. primus, cap. IV.

⁸²⁷ - Lib. primus в речи de unitate Dei.

⁸²⁸ - § 234 (в lib. II).

⁸²⁹ - Pars I de credentis § 27. Выражение «unus» Горский понимает здесь в смысле «supremus et altissimus».

⁸³⁰ - Часть I, § 4. По представлению данного свойства Бог есть «существо всех высочайшее, которое, ни от кого не завися, само от себя есть и не быть не может».

⁸³¹ - Часть догматическая, рассужд. 1, глава II.

⁸³² - § 22.

⁸³³ - Compendium orthodox. theol. doctrinae § 69. Деление божеских свойств, основанное на понятии о Боге ad intra и ad extra находится еще в системах: Иринейя Фальковского (liber primus § 37), Сильвестра Лебединского (с. XIII § 3), Ювеналия Медведского (рассужд. I § 3, стр. 114–115), Макария Петровича (§ 20, стр. 13) и др.

⁸³⁴ - Исключение из этого составляет некоторым образом лишь система Сильвестра Лебединского, где в отделе о едином Боге почти в учении о каждом свойстве Бога в положительной части приводятся в пользу доказываемых истин свидетельства отцов (partum suffragia, или dicta, или testimonia).

⁸³⁵ - Горский artic. I § 16 pp. 46–47: Falkowski prolegom cap. IV; Ювеналий, предварительное рассуждение 3, § 62, стр. 104; Sylvestris, cap. VII § 1; Summa theologiae dogmaticae p. 121 на об. (Здесь говорится, что «traditiones pro principiis fidei haberi non possunt, minime esse abnegandas, sed potius integer tenendas atque conservandas»); «Theologia», p. 8 на обор. § VI.

⁸³⁶ - Христианская богословия, Ювеналия, предварит. рассужд. 3-е, § 65, стр. 108.

⁸³⁷ - *Compendium theologiae classicum didactico-pole nicum*, archim. Silvestris, C. VII, § 1, p. 69.

⁸³⁸ - Большая часть из этих опущенных параграфов составляют или введение, или заключение к главам или некоторым отделам их и вообще суть столь общего характера, что оказываются излишними для «сокращенного богословия».

⁸³⁹ - Именно, в *ib.* I p. 45 (сгруппированные здесь в одном месте возражения у Феофана разбросаны по различным параграфам), в *lib.* I с. VII (в речи о грубых антропоморфитах), *lib.* II сс. XVI и XVII (у Феофана §§ 268–276) и *lib.* III с. XV (у Феофана §§ 279–283). *Compendium*, Falkowski. В Двух последних местах изменен Фальковским порядок следования ответов за возражениями.

⁸⁴⁰ - Falkowski, *Compendium lib.* II §§ 102–104.

⁸⁴¹ - Так, Фальковский точно указывает количество: доказательств божества Сына из божеских имен (§ 69, p. 97), доказательств вечности (p. 99 оглавление § 84), всемогущества (p. 104 оглавление § 102), премудрости (p. 105 оглавление § 103) и немеримости Сына Божия (p. 105 § 104), доказательств божества Сына из дел, свойственных одному Богу (p. 106 § 105), доказательств божества Сына из призывания, почитания и поклонения (p. 109 § 108), – указывает количество отеческих свидетельств о божестве Сына (p. 112 § 112) и видов доказательств божества Св. Духа (p. 114 § 114), – количество: косвенных доказательств Крелла против божества Сына (p. 117 § 117), прямых доказательств Крелла против божества Сына (p. 120 § 121), доказательств древних духовборцев (p. 122 оглавление § 123), доказательств Крелла против божества Св. Духа (p. 122 оглавление § 124), положений нравственного вывода из учения о пресвятой Троице (p. 124 § 125), свидетельств восточных отцов «второго рода» об исхождении Св. Духа от единого Отца (p. 133 § 25), западных отеческих свидетельств трех классов о том же (p. 141 § 28), богословских принципов, утверждающих православное учение об исхождении

Св. Духа (р. 147 § 34), и поврежденных латинянами мест в творениях восточных отцов, относящихся к учению об исхождении Св. Духа (р. 157 § 64). Сюда же относится § 38 (в lib. II), где группируются и классифицируются все доказательства божества Сына (чего у Феофана также нет).

⁸⁴² - В примечания выносятся главным образом возражения и опровержения их (во всех трех книгах), затем – нравственные выводы из догматического учения (в первой книге), некоторые положительные доказательства обосновываемых истин (во второй книге, именно на стр. 94–96 доказательства III-XI и на стр. 98–99 доказательства II-XIII) и, наконец, некоторые исторические замечания (напр., на стр. 85).

⁸⁴³ - Этот план состоит в следующем: *description Dei, de Dei nominibus, de existential Dei, de Dei unitate, de simplicitate Dei, de perfection et infinitudine Dei* (учению об этих двух свойствах автор предпосылает учение о свойствах вообще), *de aeternitate Dei, de immensitate Dei, de immutabilitate Dei, de sapientia Dei, de omnipotentia Dei, de libertate et bonitate, de vita, immortalitate et beatitudine Dei*. У Сильвестра нет только последней рубрики плана Феофана – *de negativis Dei attributis*.

⁸⁴⁴ - Параграф 2-й главы VIII, в котором говорится о познании Бога, составлен по §§ 2, 4–5 lib. I. Параграф 3-й, в котором дается «описание Бога», есть буквальная выписка из § 14 lib. I (с изменением фразы Феофана «*quantum se ipsum nobis patefecit et aperuit*» в фразу «*quantum relavit S. Spiritura*»). Параграф 4-й, в котором каждый член предложенного в § 3 «описания Бога» подтверждается местами Писания, составлен под влиянием §§ 15–25 lib. I: здесь процитированы те же самые места Писания, что у Феофана, и большей частью в том же порядке.

⁸⁴⁵ - В этой части VIII гл. опровергаются возражения, направленные против «всех божеских свойств». Возражение против свободы Божией, состоящее в указании на то, что Бог раскаивается в своих делах или советах (pp. 79 и 80), решается у Феофана в § 135 lib. I, находящиеся в ответе на это возражение фразы: «*cum amore bonum sit perfectionis... et quidem non maxime volentis*», «*cogi enim ad aliquid est nolentis, at*

vero amore necessario, est maxime volentis» и «reliqua vero omnia extra se quaecunque Deus vult, vult cum summa libertate tam a coactione, quam a necessitate liber» (р. 80) буквально взяты из § 155 lib. I. Возражение против неизмеримости Божией, состоящее в указании на учение о пребывании Бога на небе (р. 81), опровергается у Феофана в § 128 lib. I. Возражения против всемогущества Божия, делаемые на основании текстов – Быт. 19:22 и 18:17 (рр. 82–83), решаются у Феофана в 150 lib. I; причем находящиеся в ответах на эти возражения фразы: «sensus est: meum consilium est vos ex incendio eripere.. quare discede hinc quantocitius» (р. 82), «saepe enim pro nolle ponitur non posse» и «nolo occultare... ignarum illum nolim facere» (р. 83) буквально взяты оттуда же. Возражение против благодати Божией, делаемое на основании текста Ис. 45:7 (р. 83), опровергается у Феофана в § 167 lib. I. (Возражение против троичности Лиц, делаемое на основании текста 1Кор. 8:6, высказывается у Феофана в § 254 lib. II). Наконец, определения понятий – principium ordinis и principium temporis, находящиеся на стр. 78, буквально взяты из § 122 lib. I.

⁸⁴⁶ - Параграф 1-й составлен по §§ 27–28 lib. I, причем период «post Dei descriptionem sequitur agree de nominibus Dei... in S. Scriptura reperiuntur» с незначительными вариациями буквально взят из § 27, а выражение «propria tamen dicuntur, non quasi Dei naturam... et quasi propria vindicantur» буквально взято из § 28. Сивестр перечисляет 10 имен: Iehova, Iah, El, Schaddai, Adonai, Eljon, Savaoph, Ehieh, Elohim и Κύριος, прибавив к 9 именам, перечисляемым Феофаном, имя Κύριος, не находящееся у последнего. Observatio I § 4, где говорится о греческом имени «Θεός», все буквально взято из § 29 lib. I (с небольшим пропуском и ничтожными вариациями). Observatio II § 4, где говорится о латинском имени «Deus», составлено по тому же § 29 Феофана, причем выражения «latina vox Deus sine dubio... in us latinam terminationem», «deducunt a verbo do, quod omnia, quae sunt, a Deo dentur» и др. буквально взяты из этого параграфа. Параграф 7 (где говорится о слове Eljon) составляет буквальное повторение § 42 lib. I (с ничтожными вариациями). Параграф 8 (где говорится об имени Savaoph) весь буквально

взят из § 43 lib. I. Параграф 13 (где делается нравственный вывод из учения об именах Божиих) в большей своей части представляет собрание буквальных выписок из § 45 lib. I.

⁸⁴⁷ - Определение простоты Божией: «Deum ita simplicem esse, ut careat partibus substantialibus et integralibus, tam omogeneis, quam heterogeneis» буквально взято из § 94 lib. I. Из доказательств простоты Божией первое доказательство есть первое из доказательств Феофана (Theoph. § 94), третье доказательство все есть буквальная выписка из второго доказательства Феофана (Theoph. ibidem), шестое есть третье доказательство Феофана (Theoph. ibidem), седьмое – все есть буквальная выписка из четвертого доказательства Феофана (Theoph. ibidem), приводимое Сильвестром в VIII доказательстве место из Тертуллиана в том же объеме приводится Феофаном в конце § 94.

⁸⁴⁸ - Параграф 1 весь (за исключением первого предложения «prius, quam attributa divina... de attributis in genere») есть буквальная выписка из § 108 lib. I. Параграф 2 весь есть буквальная выписка из § 109 lib. I. Параграф 3 весь есть соединение двух буквальных выписок из § 111 lib. I.

⁸⁴⁹ - Общий ход мыслей § 1 сходен с общим ходом мыслей § 122 lib. I. Определение вечности, находящееся в § 1 Сильвестра, буквально взято из конца § 122 Феофана.

⁸⁵⁰ - Определение мест – «описательного» (circumscriptivus) и «ограничительного» (definitivus – § 1 observ I), «физического» (physicus) и «воображаемого» (imaginarius – § 1 observ. II) буквально взяты из § 125 lib. I Феофана. Место из Златоуста, приведенное в observ. IV § 1, приведено у Феофана в том же параграфе lib. I. Находящееся в § 2 описание неизмеримости Божией все буквально взято из конца § 125 lib. I. Приведенные в параграфе 3 первое и третье доказательства неизмеримости Божией находятся у Феофана в § 126 lib. I, причем выражения: «Deus est ens simplicissimum et est Spiritus... et solis rebus compositis» (это выражение находится в первом доказательстве), «imperfectum enim est in uno loco existere... plura, quam pauciora loca» и «ergo cum divina substantia... et omnia complere se tota» (эти выражения находятся в третьем

доказательстве) буквально взяты из того же параграфа. Некоторые из возражений, приведенных против неизмеримости Божией в § 6, находятся у Феофана в § 128 lib. I, а именно: возражение первое есть первое возражение Феофана, причем ответ на это возражение весь буквально взят из него же; возражение шестое есть третье возражение Феофана, причем самое возражение и овет на оное буквально взяты из него же, возражение седьмое есть четвертое возражение Феофана, причем ответ на это возражение буквально взят из Феофана же.

⁸⁵¹ - Параграф 1-й составлен по §§ 130–131 lib. I, причем выражение «*sed non inter affirmative ponimus: non enim aliquid negat de Deo, sed affirmat atque omnem ab ipso variationem removet*» буквально взято из § 130 Феофана, а определение неизменяемости Божией буквально выписано из § 131 последнего. Из доказательств неизменяемости Божией, приведенных Сильвестром в § 2, второе доказательство есть первое доказательство Феофана (приведенное в § 133 lib. I), причем выражение «*ergo mutabilis, quod enim mutabile est, non nisi ab alio mutabile est*» буквально взято из упомянутого § 133. Из возражений, приведенных в «полемической части» – в § 5, возражение первое есть второе возражение Феофана (§ 135 lib. I), второе – есть третье возражение Феофана (§ 136 lib. I), четвертое – есть первое возражение Феофана (§ 134 lib. I), пятое – есть пятое возражение Феофана (§ 138 lib. I), причем и ответ на пятое возражение буквально выписан из § 138 Феофана.

⁸⁵² - Определение премудрости Божией, находящееся в *pum. IV § 2*, все буквально взято из § 141 lib. I Феофана.

⁸⁵³ - Из семи возражений, приводимых здесь Сильвестром, последние четыре во всем своем составе (и в возражениях, и в ответах) буквально взяты из § 150 lib. I.

⁸⁵⁴ - Первая половина параграфа 1-го составлена по §§ 152–154 lib. I Феофана, причем выражение: «*praecipua voluntatis adjuncta*» взято из § 152 lib. I, а выражение – «*duo sunt: libertas et bonitas... vitium voluntatis argitur*» буквально взято из § 153 lib. I. Первая половина § 3, где выясняются различные значения слов: «благо» и «благодать», есть собрание буквальных выписок

из §§ 158–159 lib. I Феофана. Примечание первое § 4 (где говорится о «принуждении» и «необходимости», как понятиях противоположных понятию «свободы») есть соединение двух буквальных выписок из § 154 lib. I Феофана. Примечание четвертое § 4 все есть буквальная выписка из § 155 lib. I (с ничтожными вариациями). Примечание шестое § 4 составлено по §§ 160–161 и 163 lib. I, причем выражение: «Deus re ipsa unicus, purissimus et simplicissimus actus est» и некоторые другие буквально взяты из § 160 lib. I, а выражение: «seclusa omni imperfection, hoc est... et sine access ullius mali» буквально взято из § 163 lib. I. Из возражений, приводимых в «полемической части» – в § 5, первое решается у Феофана в § 167 lib. I, причем фразы, находящиеся в ответе на это возражение: «Mali nomine ibi intelligitur bellum, vel similis calamitas paci opposita» и «bella et aliae calamitates non simpliciter... sunt enim plagae et mulctae humanorum scelerum» буквально взяты из § 167 lib. I; второе возражение опровергается в § 168 lib. I (седьмое и десятое возражение опровергаются у Феофана в § 136 lib. I).

⁸⁵⁵ - Из доказательств жизни Божией, приведенных в § 1, четвертое доказательство буквально взято из § 172 lib. I. Параграф 3-й, где доказывается бессмертие Бога, составлен по § 172 lib. I, причем выражения: «ostendit ipsius aeternitas, simplicitas» и «singulara tamen Scripturae testimonia ex plurimis paucis haec eligimus» буквально находятся в том же параграфе Феофана. Находящиеся в § 4, шестое доказательство блаженства Божия и определение последнего буквально выписаны из § 175 lib. I. Выражение, находящееся в примечании к § 4: «per participationem, nimirum beati sunt, quod divinorum bonorum sunt participes» буквально взято из того же § 175.

⁸⁵⁶ - Порядок текстов, которыми доказывается в § 2 реальное различие Лиц, есть такой же, какой имеют эти тексты во II отделе II главы lib. II Феофана. Большая часть текстов, приведенных в § 3 для доказательства троичного числа Лиц, приведены у Феофана в III отделе II главы lib. II, и в том же порядке, как у последнего.

⁸⁵⁷ - В § 4 божество Сына доказывается под теми же рубриками, под какими доказывается оно у Феофана в гл. VII-

XIII, а именно: 1) из свидетельств Писания ветхого и нового завета, 2) из мест Писания, в которых Христос именуется «Сыном Божиим», 3) из имен Божиих, 4) из свойств Божиих (свойства перечисляются у обоих богословов одни и те же в одном же порядке), 6) из призывания, 7) служения, 8) клятвы и 9) поклонения. Почти все тексты, приведенные Сильвестром под этими девятью рубриками, находятся у Феофана и большей частью в том же порядке, как у последнего.

⁸⁵⁸ - Из возражений против божества Сына, приводимых Сильвестром в указанном параграфе, -е возражение приводится у Феофана в § 269 n. I и § 274 lib. II, 8-е возр. – в § 269 n. 3 lib. II, 9-е возр. – в § 269 num. 6 и § 276 lib. II, 10-е возр. – в § 269 n. 7, 11-е возр. – в § 269 n. 8 и § 274 lib. II, 12-е возр. – в § 269 n. 11 lib. II, 14-е возр. – в § 269 n. 13 lib. II, 15-е возр. – в § 269 n. 15 lib. II, 16-е возр. – в § 278 lib. II и 17-е возр. – в § 269 num. 22 lib. II.

⁸⁵⁹ - В ; 7 Сильвестр, подобно Феофану, доказывает божество Св. Духа: 1) из сравнения мест ветхого и нового завета, 2) из имен Божиих, 3) из свойств Божиих (причем свойства перечисляются те же и в том же порядке, как у Феофана), 4) из дел (дела перечисляются почти все те же и в том же порядке, как у Феофана; только Сильвестр вводит одну новую рубрику, не находящуюся у Феофана: «institution S. Scripturae» и опускает Феофанову рубрику из «предсказания будущего») и 5) из служения и поклонения. Все тексты, приведенные Сильвестром под этими пятью рубриками, находятся у Феофана и почти все приведены первым в том же порядке, как у последнего.

⁸⁶⁰ - Из возражений против божества Св. Духа, приведенных Сильвестром в указанном параграфе, первое возражение приводится у Феофана в § 300 lib. II, третье – в § 299 lib. II, четвертое – в § 302 lib. II, пятое – в § 296 lib. II, седьмое – в § 298 lib. II и девятое возражение – в § 286 lib. II.

⁸⁶¹ - В указанных параграфах системы Сильвестра выясняется status quaestionis об исхождении Св. Духа и объясняются понятия – «исхождение» и «посланничество». Из них § 1 составлен по §§ 3–6 и 20 lib. III, причем большая

половина этого параграфа «mission autem et processio temporaria non proprie, sed per analogiam... gloriam ejus apud homines progaverit» буквально выписана из § 20. § 2–3 составлены по § 21 lib. III, причем § 3 весь буквально выписан из §§ 6–7 (за исключением последнего периода параграфа 7: «et haec videntur esse sufficientes... sed per analogiam mitti dicuntur» и немногих других мест) суть буквальные выписки из § 15 lib. III.

⁸⁶² - В § 8 объясняется текст Ин. 15:26. Для доказательства того, что здесь глаголом «исходит» означает предвечное исхождение, Сильвестр заимствует из пяти Феофановых доказательств, приводимых для обоснования той же мысли в §§ 27–28 lib. III (пятое доказательство Феофана есть указание на «согласие древних отцов»: оно находится в § 28 и не отмечено никаким номером) четыре доказательства, опустив третье доказательство Феофана, в котором доказываемое положение выводится из построения (structura) и контекста (contextus) объясняемого места (порядок этих доказательств у обоих богословов один). Большая часть данного параграфа (т. е. 8) изложена через буквальные выписки из §§ 26, 27 и 28 Феофана.

⁸⁶³ - В указываемом параграфе Сильвестра приводится в пользу православного учения об исхождении Св. Духа семь богословских аксиом: это те же самые аксиомы, какие приведены у Феофана в с. V lib. III (порядок их у обоих богословов одинаков); Сильвестр опустил из числа этих аксиом Феофана только 8 и 9 аксиомы. Большая часть данного параграфа Сильвестра изложена через буквальные выписки из Феофана.

⁸⁶⁴ - В указываемом параграфе Сильвестра опровергаются шесть известных доказательств латинян, приводимых ими в пользу своего учения из св. Писания. Эти доказательства приводятся здесь точно в таком порядке, в каком они находятся в системе Феофана.

⁸⁶⁵ - Вот – схема плана этой книги: de definition Dei, de nominibus Dei, de existential Dei, de unitate Dei, de simplicitate Dei, de attributis Dei in genere, de perfectione Dei, de infinitudine et aeternitate Dei, de immensitate Dei, de immutabilitate Dei, de

sapientia Dei, de potential seu potius omnipotentia Dei, de immutabilitate Dei, de sapientia Dei, de potential seu potius omnipotentia Dei, de voluntate Dei, de sapientia Dei, de potential seu potius omnipotentia Dei, de voluntate Dei, de bonitate Dei, de vita et immortalitate Dei, de beatitudine Dei.

⁸⁶⁶ - Вот – схема плана данной книги: выясняется значение различных терминов (essential, substantia, subsistentia, persone, trinitas, ὁμοούσιος ἐμπειχώρησις, proprietas, relation и notio), доказываемая полезность и необходимость употребления этих терминов в богословии, затем доказываемая множественность Лиц, троичное число Лиц и реальное различие между ними, божество Сына как единосущного Отцу, предвечное рождение Его от Отца, личное бытие Св. Духа, божество Св. Духа и исхождение Св. Духа от единого Отца.

⁸⁶⁷ - В сравнении с системой Феофана автором добавлены следующие части: понятие «summe verax» в описании Бога (лист 19), введение у учению о бытии Божиим, написанное самостоятельно (л. 22 на обор.), конец 5-го доказательства бытия Божия (л. 24 на об.), доказательство бытия Божия из свойственного каждому человеку «стремления к бесконечному благу» (л. 25), доказательство бытия Божия из свидетельств св. Писания (л. 25), 1–3 и 5–6 возражения против бытия Божия (л. 25–27), ссылки на Иринея, Маркиона Кертониса и манихеев, находящиеся в учении о единстве Божиим (л. 28), 1–2 возражения против единства Божия (л. 29), указание на суддукеев, как отрицавших простоту Божию (л. 30), свидетельства св. отцов в пользу простоты Божией (л. 30 на об.), аксиомы, приводимые в пользу той же истины под буквами: γ, δ и ε (л. 31), пятое возражение против простоты Божией с ответом на него (л. 32), замечание об отношении вечности к времени (л. 37–38), третье возражение против неизмеримости Божией с ответом на него (л. 40), четвертое возражение против неизмеримости Божией с ответом на него (л. 42), 1–3 возражения против премудрости Божией с ответами на них (л. 44–45), возражения против воли Божией с ответами на них (л. 48–49), возражение против блаженства Божия с ответом на него и конец учения о блаженстве Божиим (л. 54–55).

⁸⁶⁸ - Эти изменения замечаются в изложении: доказательств единства Божия (л. 28), первого примечания (*nota I*) к учению о простоте Божией (л. 32), учения о единстве между атрибутами, Лицами и сущностью (л. 33–34), в определении мест «описательного» и «определяющего» и объяснения неприложимости их к Богу (л. 38), в изложении положительной части учения о всемогуществе Божиим (л. 46–47) и 1–2 пунктов учения «о жизни и бессмертии Бога» (л. 52–53). Наконец, автор везде в первой книге выпустил нравственные выводы (*usus*) Феофана.

⁸⁶⁹ - Лситы 128–129.

⁸⁷⁰ - Укажем места второй книги, в которых сказалось влияние Феофана. Период «*essential aliquando sumitur... et quidem pro substantia abstracta a personis*», в котором дается понятие «сущности» (*essentia*), буквально взят из § 76 lib. II. Доказательство реального различия между Лицами (изложенное на лист. 119–122) есть буквальная выписка параграфов 8–11, 13–14 и 16–19 lib. II. Отдел, начинающийся словами «*insuper ex hoc loco saltem negative*» и оканчивающийся словами «*di duam etiam esse nosset processionem*», в котором отрицательно доказывается из текста Ин. 15:26 лживость западного учения об исхождении Св. Духа «из богословских начал» (л. 146–147) и изложение 2–4 богословских аксиом (л. 147–148) буквально взяты из §§ 116, 122, 125–126 с. V lib. III. Возражение, делаемое западными на основании места из св. Василия Великого: «*Basilius lib. 2 Cont. Eunom... ab utroque procedure credebat*» (л. 153 под буквой E), буквально взято из п. 7 § 301 lib. III. Нравственное приложение (*usus*) догматического учения о св. Троице все, за исключением последнего отдела, начинающегося словами «*nostril denique officii est*» (л. 154–155), буквально взято из с. 19 lib. II. Опровержение возражений папистов против православного учения об исхождении Св. Духа, основываемых на свидетельствах св. отцов (л. 152–154), сделано по сар. 17 lib. III (порядок этих возражений у обоих богословов – одинаков). Под влиянием Феофана составлен также отдел, в котором положительно доказывается православное учение об исхождении Св. Духа на основании свидетельств св. отцов (л.

145–146): порядок отцов у данного автора почти тот же, что у Феофана; только небольшое различие между ними в данном случае произошло вследствие того, что автор не прибегает к делению отеческих свидетельств по родам (каковое деление делает Феофан).

⁸⁷¹ - л. 154.

⁸⁷² - Определяя единство Божие, как единство в собственном и теснейшем смысле, автор указывает те же неприложимые к Богу понятия о единстве, какие указывает Феофан (§§ 71–73 lib. I) и в том же порядке, а именно: единство в смысле родового или видового сходства, единство в смысле соединения многого и различного в одно собрание (единство per aggregationem) и единство в смысле нравственного согласия. Доказывая истину единства Божия философски, он, подобно Феофану (§ 75 lib. I), приводит два доказательства – «априорное» и «апостериорное», из которых первое (содержащее в себе заключение к единству Божию от понятия о Боге, как совершенном во всех отношениях) и по содержанию своему вполне принадлежит Феофану.

⁸⁷³ - Эта схолия, в которой говорится «об атрибутах Божиих вообще» составлена по §§ 108–111 (главы VIII) Феофана не только в отношении общего порядка мыслей (первый пункт этой схолии соответствует § 108 Феофана, второй пункт – § 109, третий – § 110, четвертый – § 111), но и в отношении почти всех деталей содержания. Доказывая, подобно Феофану, реальную тождественность свойств между собою, с сущностью и Лицами на логических формулах, в которых атрибуты, сущность и Лица предикатируются друг о друге, Горский берет буквально из Феофана логические примеры «sapientia Dei est ipse Deus; sapientia Dei est Dei omnipotentia; omnipotentia Dei est sapientia Dei; est sic de caeteris», «Deus Pater est divina sapientia; Deus Filius est divina sapientia» etc. В четвертом пункте, в котором говорится о разделении атрибутов на абсолютные и относительные, положительные и отрицательные, также есть фразы, буквально заимствованные из Феофана, например следующие: «alia relative, quae cum respect rerum creatarum

enunciantur de Deo, ut justia, misericordia etc.» или «Alia negative, quae negant de Deo, quod Deo non competit, ut esse corporem».

⁸⁷⁴ - Простоту Божию, подобно Феофану (§ 94 lib. I), автор определяет как неимение частей – ни субстанциальных, ни интергальных, ни однородных, ни разнородных.

⁸⁷⁵ - В изложении учения об этом свойстве Божиим Горский цитирует те же самые места Писания (в которых высказывается мысль о том, что Бог раскаявается в своих делах или планах *consilia*), какие приводятся у Феофана (§ 135 lib. I – и в таком же порядке), и так же, как последний, решает возражение, которое может быть сделано на основании этих мест Писания против неизменяемости Божией, причем выражение: «*in effectis autem displicentia interpretanda est... ullo sibi arbitatu suo libero mala accersiverint*» буквально взято из Феофана (§ 135 lib. I).

⁸⁷⁶ - Говоря о знании будущего (*praescientia*), Горский к объектам этого знания относит: 1) будущее, имеющее произойти – *contingentia* (по Феофану, «*res possibiles*») и 2) «возможное» (*possibilia*), т. е. «то, что произошло бы (*exitura fuissent*), если бы осуществилось некоторое условие, никогда, впрочем, неосуществимое» (знание предметов такого рода Феофан называет «условным» – *condicionata* и «средним» – *media*). Для доказательства мысли о знании предметов второго рода Горский, подобно Феофану (§ 144 lib. I), указывает на тексты 1Цар. 23:7 и след. и Мф. 11:21. Очевидно, что указанные предметы божеского знания автор понимает так же, как Феофан, различие между ними в данном случае состоит только в названиях этих предметов, которые у автора, по сравнению с Феофаном, носят обратный порядок.

⁸⁷⁷ - В учении об этом свойстве Божиим Горский, подобно Феофану, определяет свободу как противоположность насилию (*vis* или *coactio*) и необходимости (*necessitas*), причем самые определения понятий – насилия, необходимости и свободы (именно периоды: «*vis dicitur, quae impellit ad aliquod notentem... ut non posit non velle*» и «*liberas ergo perfecta et vera illa est... esse liberum a necessitate et esse liberum a coactione*» буквально взяты из Феофана (ср. lib. § 154 lib. I).

⁸⁷⁸ - Здесь доказывається, что в данном тексте св. апостола Иоанна под глаголом «исходит» разумеется предвечное рождение Св. Духа. Это доказательство, состоящее из четырех пунктов и занимающее целых две страницы, есть сполна буквально выписанный § 27 третьего трактата Феофана (также состоящий из четырех пунктов). Горский в нескольких местах Феофанова текста сделал только самые незначительные пропуски и ничтожные вариации.

⁸⁷⁹ - Эти доказательства излагаются и опровергаются по сочинению Феофану «*Apologia fidei*», в котором изложение и опровержение оных сделаны более кратко, чем в его системе, и которое поэтому представляло в данном случае наиболее удобный источник для краткой системы Феофилакта. Порядок данных доказательств у Горского – такой же, в каком они приведены в «*apologia fidei*» (порядок их в системе Феофана – несколько другой). Находящийся в опровержении первого из этих доказательств период: «*mitti Spiritum a Filio nihil aliud esse... sed habita ratione ad homines*» (p. 105) буквально взят с p. 25 «*apologia fidei*». В опровержении второго из этих доказательств Горский ссылается на согласное с православным учением толкование спорного места Писания некоторыми отцами, каковых отцов в таком же порядке цитирует Феофан в «*apologia fidei*» на pp. 28–29 (порядок цитации этих отцов в системе Феофана – несколько другой). Находящееся в опровержении третьего из данных доказательств выражение: «*nihil enim per insufflationem hanc aliud... et datum discipulis*» (pp. 105–106) буквально взято с 33–34 «*apologia fidei*». Период: «*alii de Patre, ali de Filio interpretantur... utrumque enim nihil prodest adversarius*» (p. 106), заключающий в себе опровержение пятого из указанных доказательств, буквально взят с pp. 38–39 «*apologia fidei*» (автор сделал здесь только ничтожные вариации в тексте Феофана). Наконец, период: «*cognate, et fere eadem cum superiori... cumulandos homines intelligunt*» (pp. 106–107), составляющий опровержение пятого из упоминаемых доказательств, буквально взят с p. 41 «*apologia fidei*».

⁸⁸⁰ - Данное место из Ювеналия, где определяются различные значения слова «единство», неприложимые к Богу, и

указывается приложимый к Богу смысл этого слова, изложено по §§ 71–74 lib. I Феофана, причем выражения: «единое называется по единству рода и вида... и едино всех человеков естество», «куча камней и костер дров едино есть», «единство берется столь тесно, что не только счисление, но и какое бы ни было подобие исключает» и другие подобные выражения буквально взяты оттуда же.

⁸⁸¹ - В указываемом месте Ювеналия говорится о вездеприсутствии Божиим. Общий ход мыслей этого места сходен с соответствующими частями § 125 lib. I Феофана (pp. 427–428), причем оттуда же делаются буквальные заимствования в роде следующих: «впрочем сей образ вездеприсущия Божия хотя совсем нам непостижим», «однако такого, а не другого требует простейшее существо» и др.

⁸⁸² - В данном месте Ювеналия находится учение о видах божеского знания – «простом разумении», «видении» и «знании среднем» или «условном» (определение этих трех видов знания и специальное доказательство существования божеского знания последнего рода). Все это учение почти во всех деталях взято из §§ 143–144 lib. I Феофана (pp. 443–445) только без буквальных заимствований и с несколько своеобразным порядком частных мыслей.

⁸⁸³ - Данный параграф Ювеналия весь есть буквальное повторение второй половины § 159 lib. I Феофана (м 459), начиная со слов последнего: «notandum autem est, bonitatem hanc Dei non consistere solum in misericordia et clementia», и кончая словами: «sponte et ultro esse offert» (автор выпустил только несколько фраз из середины этого текста Феофана).

⁸⁸⁴ - Опровержение этих доказательств делается большей частью по «apologia fidei» Феофана, хотя по местам допускаются здесь заимствования и из системы последнего. Известные главнейшие папистические доказательства, основываемые на св. Писании, автор приводит в том порядке, в каком они изложены в «apologia fidei»; при этом он приводит не шесть папистических доказательств, а пять, опустив шестое доказательство как по существу тождественное с приводимым им пятым доказательством. Находящееся в ответе на первое из

этих доказательств опровержение мысли противников о том, что Св. Дух посылает Сына по человечеству, а Сын посылает Св. Духа по божеству (занимающее вторую половину стр. 198), сделано непосредственно по pp. 24–25 «*apologia fidei*» с буквальным заимствованием отсюда нескольких выражений. Находящиеся в опровержении второго из данных доказательств периоды: «поелику имя, Дух, не заключает в себе отношения к кому-либо по происшествию от Него... тож и об Отце разумеется», «и то есть, не обретается речения такого... но есть Его свойственное или Ему свое» буквально взяты из системы Феофана – § 167 lib. III р. 196. Опровержение четвертого из данных доказательств похоже по своим мыслям на опровержение того же доказательства Феофаном в «*apologia fidei*» (р. 34). Из возражений папистов, основываемых на отеческом изречении об исхождении Св. Духа от Отца «чрез Сына», и объясняет это изречение, следуя Феофану, в смысле «после Сына» (Ювеналий, стр. 202).

⁸⁸⁵ - Указываемое в данном месте объяснение текста Ин. 15:26, начиная со слов: «А что Христос zde глаголом происхождения означает не временное, но вечное Св. Духа происхождение» до самого конца § 41 включительно, есть буквальное повторение конца § 26, всего § 27 и начала § 28 («*Christum indicare hic verbo procedendi aeternam Spiritus Sancti processionem... nisi ex hisce Christi verbis didicerunt*») lib. III Феофана. Но эти страницы Ювеналий выписал не непосредственно из Феофана; непосредственно он взял их из системы Горского (у которого это место в том же объеме буквально приведено на pp. 103–104), так как они приведены со всеми теми ничтожными вариациями, какие сделаны Горским в этом тексте Феофана.

⁸⁸⁶ - Опровержение данного папистического доказательства все буквально взято из системы Горского (р. 106), который, в свою очередь, весь этот ответ (исключая первой фразы: «различное древних учителей толкование сего места показывает, сколь слабо сие папское доказательство») буквально взял из «*apologia fidei*» Феофана pp. 38–39. На непосредственное заимствование из Горского здесь указывает сохранение

Ювеналием вариаций, сделанных первых в данном месте Феофана.

⁸⁸⁷ - Указываемые параграфы составлены по § 112 lib. I Феофана, причем часть § 241 – «quicquid autem dicitur de Deo dicitur summo ac excellentissimo modo adeoque et perfectus modo excellentissimo sit Deus et nihilo indigeat, Pr. XV. 2. Dixi domino. Deus meus es, tu quoniam bonorum meorum non eges» – и весь § 242 буквально выписаны из упомянутого § 112 Феофана. Приведем здесь указанный § 242 сполна в виду совершенной неизвестности данной рукописи: «Denique hoc nostrum assertum colligitur ex omnibus (licet n omnes, nec tales, quales sunt, nobis pateant) proprietatibus et attributis Dei: perfectio enim attributum non tam singularem aliquam Dei proprietatem denotat, quam omnium non modo sine defectu ulla sed etiam sine fine et numero virtutum, perfectionumque divinarum congeriem complectitur. Igitur cum agimus de perfectione Dei, nihil aliud praestamus, nisi primo ostendimus omnia Deo inesse bona» (рукоп. библиотеки с.-петербургской духовной академии, р. 138 на об.).

⁸⁸⁸ - Данный параграф составлен по § 122 lib. I Феофана с буквальным заимствованием из последнего следующих мест: «Est autem haec (т. е. aeternitas) essentialis Divinae naturae initio et fine carens, non ab alio derivate, sed ipsi naturae huic necessario inhaerens non successive demum, sed permanens et continua»; «Aeternitas sumitur a) improprie pro diurnitate temporis, licet et initium et finis sit; ita ei nomen in saeculum in scriptura non raro usurpatur. Sic de servo perpetuo servituro dicitur Exod. XXI . 6. Perforabit»; «Dominus autem ejus subula sic servat ei in saeculum»; «proprie sumitur pro eo, quod non finitur, nec habet terminum» и «denique, aeternitas alia est successive, alia simul existens permanens et successionis expers. Illa est cum res quidem Durant, sed cu (т. е. cum) quodam succession suae existentiae seu durationis, ut illis quidem sit duration alia praeterita, future alia» (рукоп. р. 140).

⁸⁸⁹ - Здесь автор приводит для доказательства жизни Божией следующие семь текстов из священного Писания: Втор. 32:40, Иез. 33:11, Дан. 4:34, Иос. 3:10, Иер. 10:9, 1Тим. 10:16,

Суд. 8:19. Все эти тексты в таком же порядке приводятся в § 172 lib. I Феофана.

⁸⁹⁰ - Здесь автор различает три рода божеского знания: 1) *scientia naturalis*, 2) *scientia libera sive visionis* и 3) *scientia media* и понимает последние точно так же, как понимает их Феофан.

⁸⁹¹ - «*Quod reliquum est, Theologiae studiosos, ut hoc doctrinae caput tanto rectius intelligent, remitto ad Theophanem Procopowicz optimum Theologum nostrum, lib. II de mysterio Trinitatis*» (пункт. р. 161).

⁸⁹² - Карпинский перечисляет здесь семь еврейских наименований Бога в порядке системы Феофана (с. II lib. I): вместо девяти Феофановых имен у него вышло семь оттого, что он опустил 8-е (по системе Феофана) имя «Eljon» и 1–2 имена (по системе того же) – «El» и «Elohim» поставил у себя под одним номером (1-м).

⁸⁹³ - По Карпинскому, божественные свойства делятся двояко: 1) на «*immanentia, quiescentia, ad intra*» и на свойства «*ad extra*», 2) на свойства, означающие совершенства Божии (*quaedam perfectiones declarant*), и свойства, отрицающие от Бога несовершенство (*quaedam imperfectionem a Deo removent*), причем при самом изложении учения о свойствах Божиих Карпинский следует первому делению. Первое из этих делений в сущности есть Феофаново деление свойств на «абсолютные» и «относительные» (§ 111 lib. I), а второе – есть Феофаново деление свойств на «утвердительные» и «отрицательные» (Theophan: *ibidem*).

⁸⁹⁴ - В «сокращенной христианской богословии» Платона, которая по своей цели есть более катехизический учебник, чем система, частных заимствований из системы Феофана нет.

⁸⁹⁵ - В допетровский период, как мы видели, выражение «чрез Сына» объясняемо было большей частью в смысле единосущия божеских Лиц.

⁸⁹⁶ - Сделаем мимоходом несколько замечаний о том, в чем состояло это дальнейшее развитие учения о Боге в Себе Самом. С внутренней стороны это развитие сказалось 1) в новом доказательстве бытия Божия, выводимом из стремления

человека к бесконечному благу, напоминающем Кантово нравственное доказательство (это доказательство впервые встречается в системах митрополита Платона и Макария Петровича), 2) в том, что теперь делаются попытки выводить свойства Божии друг из друга, ставить их в органическую связь друг с другом (в системах митрополита Платона, Феофилакта Горского, Ювеналия Медведского, Макария Петровича), что Феофан считал излишним, имея в виду ту мысль, что в самом Боге ничто не предшествует и ничто не последует, 3) в том, что теперь специально доказываются божество Отца (в системах Сильвестра Лебединского, Феофилакта Горского, Ювеналия Медведского и Иоакимфа Карпинского), чего в системе Феофана вовсе нет, 4) в том, что теперь нарочито доказывается личное бытие Св. Духа (в системах Феофилакта Горского, Ювеналия Медведского и в «Theologia»), на что в системе Феофана обращено мало внимания, и 5) в том, что теперь обстоятельно раскрывается учение о еднoсуции Лиц с его важнейшим моментом – понятием о *περιχώρησις* (взаимопроникновении) Лиц (в системах Сильвестра Лебединского, Ювеналия Медведского, *Summa theologiae dogmaticae* и «Theologia»), что у Феофана совершенно не раскрыто. Общаемся к развитию данного догмата с его внешней стороны. Помимо того, что теперь делаются попытки к различению между терминами «существо» и «естество» (в системах Макария Петровича и Ювеналия Медведского) и вполне целесообразная в догматике попытка вынесения доказательств бытия Божия из исследования в *prolegomena* и замена их учением о *via causalitatis*, *via negationis* и *via eminentiae* (в «*Summa theologiae dogmaticae*»; ср. систему Феофилакта Горского), важнейшим внешним различием богословских систем Феофанова направления от их прототипа служит то, что они являются не в виде подробных систем, но в виде *compendium*'ов, сокращенных богословий (каковое название носят системы митрополита Платона, Иоакимфа Карпинского, Сильвестра Лебединского и Иринeя Фальковского). Появление *compendium*'ов вызвано было происшедшей вскоре после Феофана заменой обширного метода преподавания богословия (в духовно-учебных

заведениях) кратким методом, – заменой, потребовавшей и соответствующих новому методу руководств. Не считаем уместным входить здесь в подробную характеристику изложения этих *compendium*’ов, укажем только на один важнейший общий всем им прием изложения, по которому в них главные мысли излагаются в тексте, а подробности – в примечаниях, называемых терминами: «*notae*» или «*observationes*». Такой прием изложения – чужд системе Феофана.

⁸⁹⁷ - См. «учение о Боге едином и о св. Троице», ректора с.-петербургской духовной академии Григория Постникова, в «Христ. Чтен.» 1822 г., ч. 6, стр. 64; «Богословие догматическое» протоиерея Петра Терновского, изд. 3, Москва 1844 г., 1 ч. гл. 2, § 3, стр. 59; «Догматическое богословие» архимандрита Антония, С.-Петербург, 1862, изд. 8-е, § 18, прим. 2, стр. 46; «о Боге вообще, как Учредителе царства нравственного или небесного», Иннокентия архиеп. херсонского и таврического, в собран. сочинений т. XI, 1877 г., стр. 266; «Православно-догматическое богословие» преосв. Макария, 1856, т. I, § 17.

⁸⁹⁸ - Григорий Постников и преосвящ. Макарий делят свойства Божии на свойства существа Божия, свойства ума Божия и свойства воли Божией («Христ. Чт.» 1822, 6, стр. 68; «Прав.-догмат. богословие», преосв. Макария, т. I, § 18). В «Догматическом богословии» Антония (§§ 19–43) свойства Божии разделяются а) на свойства сущности Божества и б) свойства жизни Божией, причем последние делятся на свойства ума Божия и свойства воли Божией; подобно этому свойства Божии делятся

⁸⁹⁹ - «Богословие догматическое», прот. Терновского, предварительные понятия § 28, стр. 41; Догматическое богословие, Антония, введение § 16, стр. 12; Очерки догматического православно-христианского учения, протоиер. Н. Фаворова, 1867, стр. 15; Православно-догматическое богословие, преосвященного Макария, 1856 г., т. I, стр. 18, 6.

⁹⁰⁰ - Только преосв. Макарий избег этого деления, положив в основу деления своей системы мысль о религии первобытной, общей и религии восстановленной, христианской.

⁹⁰¹ - Этот трактат помещен в прибавлениях к изданию творений святых отцов в русском переводе, год пятый, Москва, 1847, стр. 395–518.

⁹⁰² - Сочинения Иннокентия, архиеп. херсонск. и таврич., т. XI, 1877 г.

⁹⁰³ - Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе, ч. 8, Москва, 1849 г., стр. 192–251.

⁹⁰⁴ - Как обстоятельная полемика с социнианством, второй трактат Феофана все же есть единственный труд в отечественной богословской литературе.