

ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

[К оглавлению](#)

ВВЕДЕНИЕ

§ 1

Указание на те вопросы, которые должны быть рассмотрены во введении в науку православно-догматического богословия

Всякая наука нуждается в общих предварительных о ней понятиях и сведениях, которые могли бы облегчать вход во внутреннюю ее область слушателю или читателю. В такого рода понятиях и сведениях имеет нужду и наука православного догматического богословия, труд изложения которой мы приняли на себя. Прежде же, чем приступить к изложению этой науки, нам представляется необходимым решить следующие вопросы: 1) что такое наука православного догматического богословия, 2) какая ее задача, и 3) как эта задача может и должна быть выполнена? Поэтому и займемся мы прежде всего их решением. что и составит введение в нашу науку.

§ 2.

Понятие о науке

Название нашей науки догматическим богословием или догматикою, есть техническое, которое она получила от технического же термина догматов, составляющих предмет ее. Догматическое богословие есть наука о догматах. Поэтому, чтобы составить надлежащее понятие об этой науке, необходимо прежде иметь надлежащее понятие о догматах, как ее предмете. С уяснением и определением понятия о догматах, само собою уяснится и определится понятие о самой науке, трактующей о них.

§ 3.

Понятие о догматах христианских, как предмете науки догматического богословия. Выяснение сего понятия на основании словозначения и словоупотребления-δ ό γ μ. а.

Что же такое догматы христианские? Догматы-δόγμα - слово греческое, происходящее от глагола δΑκεῖν, который имеет значение-думать. полагать, верить. Но δόγμα не означает собою только мнение,-еще ни на чем определенном не остановившуюся и колеблющуюся мысль, или еще неопределившееся и неустановившееся верование. Такое значение скорее должно быть приписано происходящему же от глагола δΑκεῖν слову δΑζα, которое выражает собою слухъ. молву. славу, т. е. только ходячее, не установившееся. мнение. или по крайней мере не предполагающее необходимо, в глубине своей твердой и непоколебимой основы. Δόγμα, как обозначающее собою результат, что выражается прошедшею формою глагола δΑκίῖν-δέδΑγμαδέδΑκται (решено, положено, определено), указывает по отношению к лицу познающему на окончательно уже установившееся и определившееся направление его мысли ')

') Климент Александрийский. Strom. lib. VIII. с. 5 in Patr. curs. compl. graec. t. IX. col. 581.

а по отношению к предмету познания, или на определенно сформированное какое либо философское положение, становящееся предметом согласия и убеждения разума, или на такого же рода какую либо истину религиозную. становящуюся предметом несомненной веры. Потому то еще в глубокой грекоримской древности слово δόγμα стали прилагать к такого рода философским учениям, которые получали общеизвестность и приобрели себе у многих значение неоспоримой истины. Sapientia, писал Цицеронъ, neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis; quae philosophi vocant δόγματα quorum nullum sine scelere prodi poterit). В этом смысле св. Исидор Сократа называет законоположителем догматов аттических (των Ἀττικῶν δΑγμάτων νΑμΑδέτης²). а учения Платона и стоиков догматами 3). Догматами в этом же смысле назывались древними писателями и религиозныя верования язычников 4), и лжеучения еретическия 5). как имевшия притязания на усвоение себе неоспоримой истины.

1) Quest. acad. lib. IV. c. 9 (fd. Amstelaed.) 1724. ? . ? . ? . 574.

*1 Epist. IIII". ? . epist. 11. in Patr. curs. compl. graec. T. LXXVUI. col. 185.

3) Epist. lib. IV. epist. 91. Ibid. col. 1153. II Ориген то, что прищичиась у греческих философов за несоизмеримую истину, называет догматами.. Contr. Cels. lib. VII. ? . 59.

*) So/omen. Hist. ecules. lib. V. cap. 1C.

Si Evseb. Eccles. hist. lib. VII. cap. 31. in Patr. curs. nompl. graec. T. XX. "ol. 720. Sozom. Hist. eccles. lib. IV, cap. 10, in Max. bibl. t. VII, p. 325. Vincent. Lirin. Comm nit. prim. n. 18 in Patr. curs. compl. Utt. t. L, col. 661. 1 .

Это значение слова δόγμα вошло и в образование понятия догматов христианских. Под догматами в церкви христианской разумелись не какия либо ходячия между христианами неопределившася и сомнительнаго характера религиозныя мнения. а определенныя. положительныя и непререкаемыя истины религии христианской, стоящия выше всяких колебаний и сомнений, и притом истины, собственно относящияся к внутреннему существу религии, -к области веры, т. е. истинн созерцательнаго, или чисто теологическаго характера. Св Кирилл иерусалимский, напр. касаясь христианских истинъ, заключенных в символе веры, которыя онъ

намерен был преподавать оглашеннымъ, говорит следующее: "образ благочестия состоит из двух вещей: из благочестивых догматов (δΑγμάτων εὔσεβῶν) и добрых делъ. И догматы (τα δόγματα) без добрых дел не благоугодны Богу, и дела, совершаемыя без благочестивых догматов (εἰσεβῶν δΑγμάτων), не приемлются Богомъ. Что пользы хорошо знать догматы о Боге (τα περί θεἈῦ δόγματα) и срамно любодействовать?"]). Поставляя здесь догматы в параллель с нравственностью и. понимая ихъ, как учение о Боге, св. Кирилл далее догматами, и притом необходимыми догматами (των αναγκαίων δΑγμάτων), называет те именно существеннейшия истины веры^ которыя были заключены в символе церкви иерусалимской и которыя имели быть преподаваны оглашаемымъ 2)г и веру, в них разсматриваемую, как согласие на нихъ, называет догматическою (είδΑς της πίστεως τΑ δΑγματῆκόν) 3). И Св. Григорий назиянзин догматами называл те существеннейшия истины веры, которыя преподавались оглашенным и в которыя должен был уже веровать новокрещенный, построенная на нихъ, как на основании (ἐπί τΑύτω τω θεμελίω των δΑγμάτων), свою новую добродетельную жизнь 4). Св. Василий великий в частности учение о Лице Иисуса Христа называет догматом богословия (τΑ δόγμα της θεΑλΑγία^), а св. Григорий нисский учение о Троице называет догматом веры (τΑ της πίστεως δΑγμα)*.

*) Catech. IV. n. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXIII. col. 466. ') Ibid. n. 3. col. 457.

*) Catech. V. n. 10. Ibid. col. 517.

*) Orat. 40. in sanct. baptism. n. 45. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXVI, col. 424.

*) Homil. VI. in Hexamer. n. 2. in Patr. curs. compl. gnaec. T. XXIX col. 120. МОЖНО заметить, что св. Василий слово ????? употребляетъ еще въ особеннейшей снысле, обозначая ин тайны или таинственное в христианской религии, что быдо Иисусом Христом преподано апостолам в тайне и что путем предаиия сохранялось в церкви в такой же тайне, быв ограждено молчаниемъ. De Spirit. sanct. cap. XX?II. п. 66.

*) Epist. V. ad Sebast. in Patr. curs. compl. igrac. t. XLVI, col. 1032.

Св. Иоанн Златоуст под догматами понимает не что иное, как вероучение христианское *), и Викентий лиринский догмат совершенно отождествляет с вероучением церковным (catholicum dogma, id est universalis ac vetusta fides)?). Что же особенно важно, на вселенских соборах слово догмат (δόγμα) употреблялось для обозначения не других каких либо, а только тех истин, которые относились к области вероучения христианского. Но слово догмат употреблялось в церкви не для одного только означения истин веры в отличие их от других истин христианских, а вместе с сим обозначался им и особенный характер их, как истин несомненных, непререкаемых и непреложных. На соборах вселенских, как мы сейчас заметили, догматами обозначались истины веры Христовой и в тоже время эти истины признавались неизменными и непоколебимыми⁴). Св. Василий великий догматы прямо называет непреложными (δόγμασιν ακίνητας "). Столь же ясно и определенно характеризует значение догмата, как положительной и непререкаемой истины, и Златоуст (если признать его сочинением: *Nomilia in illud: in qua potestate facis et caet...*), "здесь, автор, обращаясь к еретiku, против которого было направлено его рассуждение о единосущии лиц св. Троицы, говорит между прочим следующее: "ты прими во внимание, что многое из того, что нами говорится, говорится в духе спорящего, а не учащего догматически (α'γανιστιχως χηρῦττεται, ου δαγματιχῳί). Преду мною же, как и каждым верующим, стоит непоколебимо догмат благочестия" (ἐστηχεν ἐρρῳμεν Αν τΑ δόγμα τῆσ εὔσεβείας)*)

г) In cap. I Genes. homil. 11, n. ? in Patr. curs. compl. graec. T. LIII, "pl. 31.

·) *Срмmonitor. prim. n. 18. in Patr. curs; compl. lat. T. L, col. 664.*

*1 Смотр. I прав. VI вселен. собора.

5) *Nomil. in Psalm. 44. n. 4 in Patr. curs. compl. graec. t. XXIX, col. 422.*

") *Nomil. in Matt. XXI, 23. в Patr. curs. compl. graec. T. LVI. col.422.*

По Златоусту, значить. или другому неизвестному древнему церковному писателю, на древнецерковном языке выражение: говорить или учить догматически, равносильно было выражению: говорить о_чем либо как несомненно истинном положительно и с полной уверенностью, без всякой примеси личных мнений; слово же догмат выражало собою такого рода христианскую истину, которая поражала каждого верующего своею неопровержимой истинностью и стояла выше всякого рода недоумений и личных мнений 2).

Эту истину еще яснее и точнее определяют древние учителя, когда указывают на божественный характер догматов, как таких истин, которые обязаны своим происхождением самому Иисусу Христу и Его апостолам, - чем собственно и обуславливалась их непререкаемая истинность и непоколебимая неизменность. Св. Игнатий Богоносец, напр. догматы христианские называет догматами Господними (σπΑυδάζετε βεβακΑθήναι εν τΑις δΑ'γμασίν τΑυ ΚιριΑύ) 3). Св. Василий великий прямо называет их божественными (θεία) 4) а Ориген догматами Божиими (δόγματα θεΑύ) в противоположность лжеучениям еретиков, учивших человеческому вместо божественного 5).

*) Останавливая преимущественно свое внимание на этой существеннейшей черте догмата, как истины непререкаемой и непреложной, некоторые из древних ^читателей вероятно по этой причине усвоили на Ивьяни? догматов не одним только истинам веры, но всею вообще учению христианскому. Св. Игнатий напр. *epist. ad Magnes. cap. 13. Лактанций, lib. de mort. persecut. cap. 2, Исидор Пелуоюохъ. Epist. ad Dionis. schol. Patr. curs compl. graec. T. LXXVHL col. 1)04.*

s) *Ad Magnes. cap. 13.*

*) *Epist. class. I. epist. 8. n. 1. in Patr. curs. compl. graec. T. XXXII. col. 248.*

5) *Comment. in Matth. ? . ??, n. 23. in Patr. curs. compl. graec. T. XIII. col. 1036.*

Называются они у древних учителей церкви и апостольскими 1), но не потому, чтобы они

обязаны были своим происхождением апостоламъ, а потому. что сии, по Златоусту, приняли догматы от самого Христа 2). который сам же, как говорит Лактанций, и научил ихъ. и посвятил для проповеди своего догмата и учения 3). Догматам же небесной философии, как писал Викентий, несвойственно подвергаться какому либо изменению, обесечению, или уродованию 4), подобно учреждению земному, которое может усовершенствоваться только непрерывными поправками или порицаниями 5).

Итакъ, на основании одного значения слова *δόγμα*, принятого в древнецерковный языкъ для обозначения истин веры Христовой, мы приходим уже к довольно ясному и определенному понятию о догматахъ христианскихъ, а именно к понятию о нихъ, как непререкаемых и неизменных истинахъ веры христианской, так как оне принесены на землю Самим Сыном Божиим и преподаны людям Его апостолами. Но это понятие не есть еще понятие полное и определенное. В понятии о догматахъ, как они понимались и понимаются церковью, кроме этого заключается нечто большее. Чтобы и нам придти к такому понятию, необходимо обратить внимание на то особеннейшее значение, какое в древней церкви соединялось с словом *δόγμα*, независимо от обозначения им истин веры Христовой, как божественныхъ, а потому по самому существу непререкаемых и непреложных истинъ, а при этом не излишне иметь в виду и то, в каком особеннейшем значении употреблялось слово *δόγμα* и прежде в более отдаленной древности.

1) Св. Игн. ad Magnes c. 13. Феодоритъ, eccles. hist. lib. 1. cap. 1, in Patr. curs. compl. graec. ? LXXXVII col. 885.

2) Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 1. in Part. curs. compl. graec. T.LXI. col. 613.

3) Lib. de mort. persecut. cap. II, in Patr. curs. compl. lat. T. ?ИГ col. 194. Смотри также Orig. contr. Cels. lib. III. n. 10.

4) Commonit. prim. n. XXII, in Patr. curs. compl. lat. T. L. col. 669.

5) Ibid. n. XXI, col. 666.

У древнейших языческих писателей, как известно. это слово употреблялось не только для обозначения истин или положений, которыя сами по себе были несомненно достоверны и неоспоримы, но им обозначались также и такого рода истины или положения, которыя, исходя от какого либо внешнего высшаго авторитета, должны были иметь силу обязательнаго закона для всех членов известнаго, признающаго над собою этот авторитетъ общества, так что если бы кто из членов его явился их противникомъ, тот должен бы был быть признан противником интересов всего общества, и стоящаго во главе его или представляющаго его права в той или иной форме внешнего авторитета. Так напр. у Ксенофонта словом *δόγμα* называется то начальственное решение или распоряжение, которому безусловно должны были подчиниться и следовать все военачальники, а вслед за ними и все, подчиненные имъ, воины '). У Геродота же, впоследствии, этим словом обозначалось решение или определение римскаго сената, которому должен был покориться весь римский народ 2). Но что важнее для насъ, и 70 толковников употребляли при своем переводе библии слово *δόγμα* в подобном же значении. Так в книге пророка Даниила словом *δόγμα* обозначается то указ или приказ царский. требующий безусловно немедленнаго его исполнения (Даниил. 2, 13; 3, 10 и 6, 9), то закон царский или государственный, который должен быть постоянною жизненною нормою для каждаго члена государства (6, 8 и 15).

1) 'Α?απαζ. HL. III. cap. 3, n. 6. Lib. VI. cap. 6. n. 8.

2) Hist. Herodian. Lib. VII. cap. 10. n. 8.

Отсюда в книге Есфирь (3, 9) для обозначения решения издать царское повеление, которое другими должно быть непрекословно исполнено, употреблено слово *δΑὑματισατω*, равно как во 2ой книге Маккавейской (10, 8; 15, 36) для означения решения иудеев узаконить

навсегда праздник в память избавления их от тогдашних бедствий употреблен тот же глагол: ἐδAυμάτισαν. В подобном же смысле, то есть в смысле такого рода положений или определений, которые в силу известного авторитета должны иметь 'безусловно обязательное значение для известного круга людей, слово δόγμα несколько раз употреблено и в Новом Завете. У ев. Луки словом δόγμα на^ывается указ Кесарев о переписи, обязательная сила которого должна была распространиться на все народонаселение римской империи, а в книге Деяний апостольских словом δόγματα обозначаются законы, истекающие от царской власти, которым обязаны подчиняться все подданные в государстве. В послании же к Колоссянам (2, 14) и Ефессянам (2, 15) догматами δόματα называются предписания закона Моисеева, которые уже не в силу высшего человеческого, а божественного авторитета~ должны были в свое время иметь обязательную силу для каждого иудея, а вместе с тем служить общею нормою, регулирующею жизнь всего иудейского народа.. Но что важнее всего для нас, это то, что в одном месте. Нового Завета, а именно в книге Деяний апостольских гл. 16 ст. 4, в подобном же смысле догматами -δόματα называются определения^ имевшие уже непосредственное отношение к жизни христианской церкви. Ибо какого характера были и какую значимость для верующих должны были иметь те определения, о которых здесь речь. Они были определениями, сужденными от апостол и старец, иже во Иерусалеме (Деян. 16, 4), то есть, выражением и решением в лице представителей своего голоса всей апостольской, руководимой и управляемой Духом Святым, церкви (Деян 15. 20-28), а потому, ясно, имели силу безусловно обязательного правила или закона для всех членов церкви Христовой. Если, поэтому, представить в обобщенном виде то значение, в каком здесь употреблено слово δόγμα, то оно будет обозначать собою не что иное, как такого рода определение, которое исходит от облеченной божественным авторитетом церкви, и потому должно быть безусловно обязательным жизненным правилом для всех ее членов. Между тем остается присовокупить к сему, что в этом именно особеннейшем значении и употреблялось слово догмат в древней церкви, во всем строго руководившейся примером первенствующей церкви апостольской. Особенность в сем случае наблюдаема была только та, что слово δόγμα было прилагаяемо только к одним предметам вероучения христианского, а не к определениям относительно нравственности или дисциплины церковной (как было на апостольском соборе), для обозначения чего стал употребляться термин канона или правила. Так церковь на соборах всегда свои определения относительно предметов вероучения называла догматами. И эти вероопределения, ^подобно определениям первого иерусалимского собора, были ничем иным, как последним, окончательно определяющим и решающим словом суда всей церкви, поступавшей в сем случае по сознанию за собою, в лице своих представителей, богодарованного ей права и обязанности проповедывать и блюсти в чистоте и неприкосновенности истины учения Христова. Вместе с этим они, опять подобно же определениям иерусалимской церкви, от лица церкви предлагались верующим, не как какие либо предметы безразличного характера, которые по произволу могли быть или приняты и не приняты, а как^ безусловно и одинаково для всех обязательныя правила, так что если кто отказывался принимать их и следовать им, тот не мог быть членом церкви и должен был быть отсекаем от ее тела. "Аще кто либо из всех", говорилось на VII вселенском соборе, "не содержит и не приемлет догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается итти противу оных, тот да будет анафема.... и от сословия христианского, яко чуждый, да будет исключен и извержен" '). Потому то между прочим, догматы, понимаемые как истины веры, хранимыя и определяемыя церковью, у древних учителей назывались то догматами церкви (τα τῆς ἐκκλησίας δόγματα)2), то догматами церковными (τα ἐκκλησιαστικά δόγματα)3).

1) Прав. 1.

2) Григор. Нисс. Contr. Eunom. orat. XII. ed. Paris. 1638. Т. II. p. 815. Злат. Comment. in cap. 1. epist. ad Galat. n. 9 in Curs. compl. graec. Т. LXI. col: 627. Кирил. Адеке. comment. in Ioann. lib. II. cap. 3. n. 33. in Curs. compl.

graec. T. LXXIII. col. 277. ;

) Кирилл. Алекс. Comment. in Amos. cap. 2. in Patr. curs. compl. graec. T. ;LXXI. col. 441. Бикент. Лирин. Commonit. 1. n. 25. in Patr. curs. compl. latin. t. L. col. 673.

Таким образом мы естественно приходим к следующим частным представлениям ? догматах христианскихъ. Они суть: 1) истины веры христианской, 2) они божественны и потому непререкаемы и непреложны, 3) они суть истины, определенныя или формулированныя церковью, и 4) истины того рода, которыя имеют силу законообязательнаго правила для каждаго верующаго, желающаго спастись. Это и есть существенныя черты, характеризующия и определяющия догматы христианские. Первая черта, которую можно назвать теологичностию, определяет область предметовъ, обнимаемых догматами; средоточием которой является сам Богъ; вторая, которую можно назвать богооткровенностию, указывает на их божественное происхождение и источникъ; третья же черта, которую можно назвать церковностию, указывает на богодарованную власть и суд церкви, как на организующую и определяющую их силу, при применении их к жизни верующихъ; а последняя черта указывает самую безусловную значимость их для этой жизни,-почему ее можно назвать законообязательностию. Из взаимнаго сочетания этих характеристических чертъ, само собою понятно, должно уже образоваться самое понятие о догматах христианскихъ-понятие полное и определенное. Но прежде этого, для нас не лишне будетъ-с большею ясностию и точностию определить эти черты, а также их значение и взаимное отношение, чтобы знать, какое каждой из них дать место в общем представлении или понятии.

§ 4.

Существенныя, характеристическия черты догмата христианскаго: а) теологичность.

Если мы догматы христианские называем истинами веры, то этимъ, понятно, указываем не на что иное, как на особеннейшую область предметовъ, к которой принадлежат они, а именно, на область предметов религии, понимаемой в смысле внутренняго союза Бога с человекомъ, и при том союза, возстановленнаго чрез Христа. Главнейшим предметом здесь является один Богъ, другие же предметы, напр. человек и миръ, если здесь находят для себя место, то настолько, насколько являет свое отношение к ним Богъ. Область, следовательно, отделяемая для догматовъ, понимаемыхъ, как истин веры, совершенно отлична от других областей знания, и даже от смежной с ней области истин нравственности христианской, в которой, хотя тоже везде и во всем имеется в виду Богъ, но главным предметом мысли является человек в его отношении к Богу. Но, называя догматы христианские истинами веры, мы этим не только отделяем для них свою особенную и самостоятельную область истинъ, но вместе с сим указываем и на характеристическую особенность этой области, а именно, на ту ее особенность, что она стоит выше разума и опыта, и что, поэтому, может составлять и действительно составляет достояние одной веры. Разум только может подняться и приблизиться к ней своими предположениями или умозаключениями и судить о ее внутреннем содержании только гадательно и колебательно. Если бы, поэтому, наши сведения, относящияся к области религии, ограничивались одними указаниями разума, то они никогда не восходили бы выше пределов знания предположительнаго или гадательнаго, всегда оставляющаго место 'для сомнений и колебаний. Только откровение Самаго Бога ? Себе может дать им твердую и непоколебимую опору и возвести их на стень несомненной достоверности. Один Бог знает Самого Себя (Матф. 11, 27), Он один и может открыть и действительно открывает Себя в Слове, Которое, как непререкаемая истина, быв принята верою, и нашим сведениям о Нем сообщает значение несомненных и непререкаемых истинъ.

§ 5.

б) Богооткровенность

Таковы и есть на самом деле истины веры христианской, принесенные на землю Иисусом Христом, Сыном Божиим, и проповеданные миру Его апостолами. И слово пророков, как просвещаемых Духом Святым, было откровением Божиим, но оно было только преддверием и приуготовлением к тому, что в полном свете открыл в слове Сам Сын Божий, сый в лоне Отчи (Иоан. 1, 18) и что возвестили после апостолы, учившие по действию Св. Духа не чему либо иному, а тому, чему Он Сам учил (1 Иоан. I, 1-5). Если же все учение Его есть учение от Бога (Иоан. 7, 17) и, как учение божественное, безусловно истинно (Иоан. 14, 6; 1, 9; 8, 12), и непреложно (Матф. 5, 18; 2 Евр. 1, 19. 20); то таковы, конечно, по своему характеру и в частности преподаваемые Им истины веры, имеющей спасать людей (Иоан. 3, 36; Марк. 16, 16; Гал. 1, 8). И таковы они именно потому, что божественны или Христовы; не будь они Христовыми, и мы не имели бы права усвоить им характера безусловной истинности и непреложности. Истина веры, следовательно, только та может быть признана несомненною и непререкаемою истиною или догматом, которая была преподаана Самим Иисусом Христом и проповедана Его апостолами; то же, что своим происхождением не восходит ко Христу, не есть догмат. Но уста, как Иисуса Христа, так и Его апостолов, по оставлении ими земного поприща своего, давно для нас замолкли. Где же после этого искать нам догматов? На это отвечает нам св. Василий великий следующее: "из догматов и проповедей, сохраненных в церкви, одни имеем в учении, изложенном в Писании, а другия, доведшия до нас от апостольскаго предания, прияли мы в тайне, и те и другия имеют одинаковую силу для благочестия" ¹⁾). В священном Писании, следовательно, и апостольском предании нужно искать догматов веры; здесь только они возможны и чего здесь нет, то не может быть догматом.

1) De Spirit. sanct. cap. 27. in Patr. curs. compl. T. XXII. col. 188 et 189.

§ 6.

в) Церковность

Но отсюда мы приходим к новым недоумениям и затруднениям. Если догматы в божественном Писании, то где оно и чем можно увериться в том, что оно подлинно и неповреждено? Но допустим, что мы имеем подлинное и неповрежденное Писание, тогда естественно спросить, где именно в нем заключаются догматы? Если, далее, будет известно, где они, то естествен новый вопрос: как же понимать их? Как поступать в случае неизбежных при этом недоумений? Понимание же в такого рода истинах, каковы догматы веры, - дело необычайно важное. Чрез неправильное или ложное понимание и сама истина должна будет утратить свою силу и значение. Положиться в сем случае на само Писание, т. е. его ясность и очевидность? Но это не будет ли тоже, что поставить дело разумения Писания в полную зависимость от произвола разума всякаго верующаго? Писание само в себе безмолвно и ничего не подскажет занимающемуся им, не дает оно утверждения, когда он будет правильно понимать его, не дает оно и отрицания, когда станэт понимать ложно. Каждый, следовательно, будет понимать по своему, и что будет для одного представляться ясным, то для другаго может показаться совершенно темным, и что признает один несомненным, то другой может счесть весьма сомнительным или неправдоподобным. Места, следовательно, здесь для чего либо несомненнаго в вере, что могло бы быть общедоступною и одинаково для всеит> непререкаемою истиною или

догматомъ, нет и быть не можетъ. Ожидать ли для поправления дела непосредственного озарения Св. Духа, как некоторые думали? Но было бы горделивою мечтою каждому и каждый раз по своему личному желанию рассчитывать на такое особеннейшее действо Духа, когда мы на это не имеем права, когда свои дары сам Духъ, разделяет властью коемуждо, якоже хочет (1 Кор. 12, 11). Если в апостольской церкви многие верующие изобиловали особеннейшими дарами Св. Духа, а все верующие, по слову ап. Иоанна, приявши помазание от святаго, знали все и не имели нужды, чтобы кто учил ихъ, такъ.как это самое помазание учило их всему (1 .Иоан. 2, 20. 27); то не нужно забывать того, что все.они были воспитаны в вере под руководством самих апостолов и были в яостоянном общении с учащею церковию. Нужно, поэтому, претендующим на непосредственное озарение Св. Духа скорее всего опасаться того, чтобы за такое озарение не принять внушений своего собственного разума, слушаясь котораго опять каждый по своему будет объяснять и понимать истины веры,-при чем опять не будет места для догмата. Все, сказанное здесь нами по отношению к Писанию, как главнейшему источнику нашего вероучения, может быть вполне отнесено и к преданию, источнику дополнительному. Таким образом мы и при обладании источниками божественнаго откровения, в котором заключены истины веры, были бы поставлены не только в затруднительное, но и совершенно безвыходное положение относительно того, во что и как нужно веровать для спасения, если бы при этом не имели такого высшаго руководящаго начала, которое могло бы всегда вывести нас из этих затруднений, которое могло бы всегда дать нам несомненное ручательство и в подлинности и неповрежденности источников божественнаго откровений и в верности понимания и определения точнаго смысла тех .его мествъ, в которых содержатся истины нашей веры. Мо мы имеем такое высшее, стоящее вне всяких сомнений, руководство и именно в созданной Самим Иисусом Христом Его церкви, имеющей по Его воле ностоянно и непрерывно существовать на земле (Матф. 16, 19; 28, 20), и> вместе с тем всегда быть столпом и утверждением истины (1 Тим. 3, 15). Церковь не есть только общество верующихъ, продолжающее непрерывно свое существование в непрерывно сменяющемся ряду пастырей и учителей, равно как пасомых и поучаемыхъ, а общество, живущее непрерывно одними и теми же неизменными духовноблагодатно жизненными началами, которыя положены были в основу его при самом его начале. Она непрерывно владеет тем же достоянием истины Христовой, какое даровано было ей чрез апостолов в самом начале, в ней никогда не прерывает своего присутствия и действия тот же Дух истины, который наставлял апостолов на всякую истину (Иоан. 16, 13), и который, по обетованию Спасителя, имел быть с ними, конечно, в лице их преемниковъ, во век (Иоан. 14, 16), в ней непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, которое лежало в основе жизни христиан первенствующей церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которымъ проникались они и руководились в разумении истин веры. "Апостолы*, по Иринею, "как богач в сокровищницу, вполне положили в церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископамъ2). Если бы апостолы знали и сокровенныя таинства, которыя они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочихъ, то передали бы их в особенности темъ, кому поручали самую церковь, так как они хотели, чтобы во всем были совершенными и безукоризненными и те, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое место учительства"3).

1) Contr. haeres. Lib.III. c.4. n.1

2) Ibid. Lib.4. c.20. n.1

3) Ibid. Lib.III. c.4. n.1

Обладая таким образом вмесге с правом учительства всеми силами и средствами, нужными к соблюдению и определению вверенной ей апостолами истины, церковь, понятно, и одна только церковь, всегда имеет полную возможность как владеть

подлинными и неповрежденными источниками божественного откровения, так и на основании их с желаемую точностью и верностью определять подлинный смысл заключающихся в них истин веры в виду всякого рода запросов и потребностей времени. И ее решения или определения в сем случае по своей силе и достоинству, конечно, будут равняться тем определениям (δόγματα), какия от лица апостолов и пресвитеров были постановлены в иерусалимской церкви относительно обрядоваго закона. При этом нужно заметить, что, постановляя свои решения или определения в вероучении, церковь этим отнюдь не вносит чего либо новаго в область веры, нисколько не увеличивает чрез это круг ее содержания, а, заимствуя все готовым из божественного откровения, она делает из него только особенное свое применение, сообщает ему свою особенную форму, сообразно готребностям обстоятельств и времени *)).

*) Такъ, можно заметить мимоходомъ, постуила и апостольская церковь яа иерусалимском соборе. Ее решение огпосительно обрядоваго закона, ве было ло существу своеиу чеи либо иовым иди дрибавочным по отвошению к учению Христову, а было только выводом из него и применением его к особеннейшим обстоятельствам жизни тогдашяяго христианскаго общества. И в основу решения были положены ие личвыя какил либо соображения, а указания ап. Петра на действия самага сердцеведца Бога в отношеани к язычникаи и ссылки ап. Иавова на пророчества Ветхаго Завета о язычниках (Деян. 15,8. 15-17).

Выраженный церковию в определении догмат веры не есть что либо иное или новое по отношению к содержащемуся в откровении вероучению, а составляет по внутреннему существу своему единое, внутренне неразрывное с этим учениемъ, есть, следовательно, тот же догмат самага же откровения, прямо и ясно или же только завито и прикровенно, но в нем самом содержащийся. Церковь чрез свои вероопределения не сообщает также ничего существенно новаго и внутреннему достоинству догмата. как истины откбрвенной: так как догмать, как истина откровенная, сам в себе божественъ, иэто свойство есть внутреннее и неотъемлемое его свойство. Но в тоже время церковь выполняет здесь весьма важное и великое служение по отношению к откровенному догмату. Не говорим уже о томъ, что она более ясным и нужным светом освещает по возможности со всех сторон внутреннее богатство его содержания, что сообщает ему более точную и соответственную с настоящими требованиями форму,-она же дает собою ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто пред всеми полную веру свою в него, как богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую истину. Само собою понятно, какую важность имеет этот церковный актъ, посредством котораго церковь, извлекая из откровения известную истину веры, поставляет ее пред глазами всехъ, как бы ставя на свещнике, или, что то же, возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины, или догмата,-что может быть названо догматизированием (δΑγματίζειν) известной истины или признанием церковию за ней догматическаго значения, При условии этого церковнаго акта, и только при его условии, известная истина веры, хотя она и заключается в откровении и сама в себе божественна, может взойти на степень неоспоримой для всех истины, или догмата. Без этого же она не имела бы возможности получить догматическое значение, или, что тоже, сделаться догматом веры. Не будь, следовательно, церкви с благодарованными ей правами и средствами, нужными для того, чтобы сообщать истинам веры, так сказать, догматическую санкцию, не было бы и догматов веры. И где, следовательно, нет такой церкви, как напр. в протестантских обществахъ, там нет и не может быть догматов веры в строгом смысле сего слова.

§ 7.

1) Законообязательность

Понятно после сего, что догматы, как истины веры. определяемые и преподаваемые церковию, не имеют и не могут иметь другаго значения, как законоположений или

правиль, безусловно обязательных для всех верующих. Их по своему значению можно сравнить с такого рода государственными указами или распоряжениями, которые заключают в себе существеннейшие условия, необходимые для ограждения и правильного хода жизни государственной, и от имени верховной власти уясняются и обнаруживаются высшими государственными властями во всем государстве. Эти государственные распоряжения не могут не иметь силы безусловно обязательного закона для каждого из членов государства и быть кем либо из них по праву не приняты,—кто будет против них, тот явится врагом всего государства. И догматы веры определяются и преподаются не самою по себе церковию, а от имени Св. Духа, во имя Христово, как истины божественные, и опять определяются и издаются онн церковию не в силу самопроизводной власти человеческой, а дарованной ей Самим Богомъ, и в тоже время они наконец заключают в себе условия существенно необходимые для ограждения и истинного преспеяния религиознонравственной жизни, как во всей церкви вообще, так в частности в каждом ея члене. Ибо что такое истины веры по отношению к духовно-религиозной жизни, как не внутреннейшая и сокровеннейшая разумная основы, на которых она созидается, получая в тоже время от них свой надлежащий характер и направление? В этом не трудно убедиться, если поглубже вникнуть в существо духовнаго процесса этой сокровеннейшей жизни. И если некоторые в этом процессе не придают большого значения знанию истины веры, предполагая, что и без них можно быть религиозно нравственным человеком, то это происходит от того, что они не всматриваются в его глубину или первыя его основы. Вся жизнь духовно-религиозная истекает из одного источника, из религиознаго чувства, как чувства связи Бога с человеком и известных между ними отношений,—это неоспоримо и само собою понятно, Но спрашивается, что управляет и заправляет этим чувствомъ, что дает ему такой или иной вид или характеръ, такое или иное развитие и направление? Что, как не такое или иное представление А самом Боге и Его отношении к человеку? Это, по нашему мнению, так очевидно и несомненно, как и то, что характер и направление наших чувств и жизненных отношений к близким нам лицам определяется ни чем инымъ, как теми или иными нашими представлениями А них самих и об их отношении к намъ. Потому то как религиозное чувство, так и истекающая из него вся религиозная жизнь, иначе слагалась и слагается у иудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, "иначе у последователя Христова. И между самыми христианами большая или меньшая правильность, определенность и "прочность в развитии религиознаго чувства и религиозной жизни зависит не от чего либо инаго, как от того, что у одних бывают более, а у других менее правильныя, определенные и твердыя представления А Боге и Его к нам 'отношения'¹⁾.

¹⁾ Можно аанетить, как поэтому произвольно и иесостоятельно то мнение Шлэйермахера, что будто религиозное чувство (заключающееся в чувстве зависимости от существа безконечнаго), и возникающая ив всего религиозная жизнь могут в должны существовать и рдзвиватьсл совершеви иезависимо от всяких определенных иредставлений А Боге, и что будто бы старание А приобретеии носледних стоит даже в пиротнворечии с религиозным чувствомъ, и должно вредить его правильному развитию и преспеянию. Таковое существоваоие к развитие религиозпаго чувства в совершенном разрыве со всякаго рода более или менее оиределенными представленияии А Боге можно только чертить в воображении, но иа деле его никогда ие бывало и не бываеи Въсамом грубом и неразвитом человеке религиозное чувство никогда не находится на ступени совершенной безсознательности. Проникаясь же осмысливающим его сознаниемъ, оно не только не противитсл, но скорее само поиогает обраоаванию боаеи или ме нее ясиых в определенных иредставлений А том предмете, к которому оно инстинктивно влечется. А эти представления в свою очередь становлтся для него правящими началомъ, которое, смотря на своєю характеру. сообщает его течению и развнтию то или другое направление.

После сего должно быть понятно, какое важное значение в религиозно-нравственной жизни могут и должны иметь непрерываемо истинныя и совершеннейшая представления А Боге и Его отношении к людямъ. А их то и дает церковь в своих вероопределениях и конечно не с иною целию, как с тою, чтобы оне управляли религиозным сознанием всех верующихъ, настрояя его по себе, а вместе с темъ, чтобы управляли и всею религиозно-

нравственную их жизнь, сообщая ей соответственное своему духу развитие и направление. Если же так, то ясно, что определяемые и преподаваемые церковью догматы веры не могут иметь другого значения для всех верующих, как силы безусловно общеобязательных правил или законов. Кто живой член церковного организма, тот не может не считать для себя безусловно обязательным то, что составляет в нем внутреннюю жизненную норму, долженствующую одинаково определять и к одному направлять всю духовную жизнь каждого его члена. Кто, следовательно, идет против догматов церкви, тот мало того, что идет против богоучрежденной власти церковной, становится вместе с этим противником всей церкви, посягающим на ее жизнь и целостность, а в то же время налагающим руки и на свою собственную духовную жизнь. Этим объясняется, почему церковь противящихся догматам совершенно отсекает от своего тела, тогда как долгое время терпит в своих недрах тех, кои являются преступниками или правил нравственных, или канонов церковных. В последнего рода нравственных отклонениях, допускаемых верующими, принимается церковью во внимание слабость и немощь их человеческой природы, при чем не исключается ни возможность со стороны их самоисправления, ни надежда на восстановление в них той духовной жизни, которою живет вся церковь. В отступлении же от догматов веры церковь видит уже не слабость и немощность людей, а их открытое, сознательное и намеренное противоборство ей внутренним жизненным началам, при чем не оставляется никакого места для надежды на их с нею единогласие и внутреннее общение с ее жизнью.

При этом становится весьма понятным и легко объяснимым тот строгий догматизм в истинах веры, которого всегда держалась и держится церковь, хотя некоторым представляется, что он будто бы препятствует надлежащему развитию и возрастанию духовной религиозной жизни в церкви и вместо этого даже подавляет и убивает ее, не щадя при этом и свободы совести. Видя в догматах веры охранительные силы и начала своей внутренней жизни, могла ли и" может ли церковь не быть самою строгою их блюстительницею? Безразличие ее в сем случае не было ли бы противно ее природе и назначению, некоторым посягательством на собственную жизнь, которую призвана она соблюсти до скончания века, *дондеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Ефес. 4, 13)? Между тем рассуждать так, что будто догматизм задерживает, подавляет и даже убивает развитие духовно-религиозной жизни,— значит не вдумываться в ее внутреннее существо и понимать превратно законы и условия ее развития. Здесь догматизм не только не лишний, а безусловно необходим, как условие или закон, без которого самое развитие как религиозной, так и всякой другой жизни немислимо. Ибо что такое развитие жизни, какого рода ни была бы она? Это выявление наружу в разнообразных формах того, что лежит в глубине и основе ее. Но возможно ли богатство и разнообразие этих жизненных форм, если то, из чего возникают оне, на чем опираются, будет лежать под ними непрочно и зыбко? Для того, чтобы растение свободно и роскошно могло развиваться, необходимо, чтобы корень его имел под собою твердую почву и глубоко утвердился в ней. Не будь этого, и самое богатое жизненными формами растение или слабо разовьется, или совершенно завянет. Ограждение, следовательно, твердости и неприкосновенности жизненных начал, или, что то же, догматизм своего рода составляет необходимому условию и закону развития всякой жизни, не исключая и духовной. Без догматизма немислимо умственное развитие, так как оно начинается в детстве готовыми словами и понятиями, составляющими собою для детского ума первые догматы, а после совершенствуется опять ничем иным, как приобретением твердых и несомненных сведений. Состояние сомнения никакой существенной пищи не дает разуму и в ходе его развития не только не подвигает вперед, а скорее задерживает его своим мучительным колебанием, а потому разум, на время подчинившийся влиянию скептицизма, всегда всеми силами старается поскорее освободиться от него и опять стать на твердую почву

догматизма, чтобы сознавать себя не одним только постоянным искателем, а и обладателем истины, составляю щей его жизненную стихию. Без догматизма немислимо и нравственное развитие. Жизнь нравственная тогда только правильно развивается и преспеивает, когда в глубине ея лежат нраивственные правила, и лежат твердо и неизменимо.

Человек без правил, как говорят А некоторых, никем не признается надежным, зрым в нравственном отношении. Так и в жизни религиозной. Колебания и сомнения здесь ничего другого не могут произвести, кроме боли и мук религиозному чувству; одна только вера и вера твердая и непоколебимая может дать ему надлежащую пищу, может воспитать его, развить и дать ему возможность проявить себя в соответственных ему разнообразных жизненных формах. Понятно, поэтому, еще раз повторим, тот строгий догматизм, которого держится церковь по отношению к догматам веры. Они должны служить нормами для религиозного сознания всех верующих, и чрез него действовать на всю религиозную жизнь, сообщая ей надлежащее направление, а потому сами должны быть тверды, непоколебимы и ограждены от всяких изменений и колебаний. Всякое гражданское общество развивает, совершенствует и упрочивает свою жизнь, только благодаря своего рода догматизму, а именно, благодаря неприкосновенности и ненарушимости коренных и существенных начал своей жизни. Если эти начала по времени оказываются непригодными и заменяются другими лучшими, то эти последние опять ограждаются правами неприкосновенности и ненарушимости. Подобным образом поступает и церковь, только она никогда не изменяет и не имеет права и нужды изменять своих внутреннейших и существеннейших начал духовной жизни: так как они божественны и настолько живучи и плодотворны, что они одинаково годны для всякого времени и их жизненности будет достаточно на всю жизнь церкви до окончания веков. Что же касается делаемаго церкви, по поводу ея догматизма, упрека в том, что этим будто бы делается посягательство на свободу совести, то он похож на то, как если бы кто либо стал упрекать закон гражданский или нравственный в том, что он стесняет свободу его личной воли. Закон, очевидно, не стесняет истинной свободы воли, которая и сама всегда руководится только началами законности, а скорее он помогает и служит ей, так как он в готовом виде дает то, к чему она сама только стремится. А кто видит в законе посягательство на свою свободу, тот, ясно, ищет уже не законной свободы, а своеволия и личного произвола. Точно такое же отношение и догмата церковного к свободе в деле веры, или, что то же, к свободе совести. Догмат церковный, имея позади себя все высшие основания достоверности, предлагает верующим заключенную в нем божественную истину, то есть, то самое, к чему именно свободно и стремится искреннее религиозное сознание и предлагает ее притом в таком возможно точном и определенном виде, какого не может не пожелать всякое развитое и благонастроенное религиозное сознание. Догмат, следовательно, не только не насилует свободы искреннего религиозного сознания, а скорее помогает и служит ей, поддерживает и упрочивает ее. Если же он кому представляется насилующим свободу совести, то разве только теми, которые ищут истины и думают найти ее не в церкви, единственной хранительнице и блюстительнице божественной истины, а вне ея—в собственных мудрованиях и измышлениях. Таковых то церковь и отсекает от своего тела, но и этим она ничуть не насилует их свободы, не прибегая к силе для подавления их личных религиозных чувств и мнений, а только указывая им свое надлежащее место, то есть, вне церкви.

После всего сказанного о существенных чертах, характеризующих догмат христианский, мы уже легко можем определить их значение и взаимное отношение между собою и на основании этого составить самое понятие А догмате.

Догмат есть истина веры. Но истина веры не потому есть догмат, что она относится к области веры. Ее делает догматом то, что она по своему происхождению и характеру божественна. Догмат, поэтому, не есть прямо только истина веры, а истина веры богооткровенная. Но это еще не все, нужное для того, чтобы истине веры быть догматом. Нужно еще, чтобы церковь признала и объявила ее божественною истиною, тогда только она может взойти на степень догмата в строгом смысле сего слова и явиться в силе непререкаемого и безусловно обязательного для всех верующих правила веры. Догмат, следовательно, не есть только богооткровенная истина, и не есть также только истина определяемая и предлагаемая церковью, но есть вместе то и другое, в своем внутреннем соединении представляющее нераздельное единство 1).

Таким образом мы приходим к следующему понятию о догматах христианских: они суть теологические, богооткровенные истины, определяемые и преподаваемые церковью, как непререкаемые и обязательные для всех верующих правила веры. О них то наука и есть догматическое богословие.

*) Отсюда между прочим ясно, что вовсе неуместно и неосновательно деление догматов на *библейские* и *церковные*. Нет догматов в строгом смысле ни чисто библейских, ни чисто церковных, а скорее можно назвать их библейско-церковными в той отытошечии, что, получая свое содержание из Библии или божественного откровения, совместно с этим они получают свою определенную форму и догматическое значение от церкви и в церкви. Столь же неуместно и неверно деление догматов (у протестантов) на *существенные* и *несущественные*, как будто может быть несущественное в области истин веры и истин, возводимых церковью на степень догмата, хотя бы они в общей системе верования занимали второстепенное или третьестепенное место. Кто живо и искренно сочувствует интересам веры и церкви, тот считает для себя священным долгом знать вполне все, относящееся к областям верования, насколько будет иметь к тому возможность или способност., тем менее он может прийти к мысли не признавать или отвергать какую либо истину веры под предлогом их непервостепенности значимости. Но всегда бывают в среде такого разряда верующих, которые, и при всей их искренней готовности знать все, относящееся к вере, не икеют к тому нужных способностей, и снисобогти. Судить таковых за их невольное малознание истин веры наравне с уморью отвергающими или же желающими знать их, ясно было бы несправедливо; а потому церковь в своих* ожиданиях по отношению к ним имеет полное основание довольствоваться и неполным знанием истин веры, хотя бы оно отравчвалось знанием только ИервостепейИих или основных и общих истин. Отсюда существующая в некоторых догматиках деления догматов на *общие* и *основные*, иначе называемые членами веры, и *частные*, выводимые из первых или из их оснований, а также на *явные* (*explicita*) и *неявные* (*implicita*) деления, можно заметить, не неуместны и не вредны существу дела. Тоже можно сказать и относительно деления догматов на *непостижимые* и *постижимые*, или что тоже на догматы *чистые* (*pura*),—основывающиеся на одном только божественном откровении, и *смешанные* (*mixta*), т. е. известные не только из откровения, но вместе и из разума.

§ 8.

II. Задача науки догматического богословия.

Какая же задача науки догматического богословия? И возможна ли, уместна ли самая наука о догматах? Догматы в своем существе суть вечные и неизменные истины божественные. Что же, спрашивается, разум может лучшего прибавить к ним, или какое может произвести в них изменение к лучшему? И может ли совершенствоваться то, что само в себе есть безусловное и непреложное совершенство? Если, далее, догматы даны Самим Богом на хранение людям, как неприкосновенная святыня, если церковь строго блюдет их неприкосновенность, если к тому же обязан всякий верующий, то не должны ли они, поэтому, составлять собою только недвижимый клад, о котором только может и должен знать разум, но не может и не должен прикасаться к нему своею мыслительною работою? Где же тут будет место для научной деятельности разума? Недоумения естественные, и, — понятно, требующие разрешения прежде, чем что либо имеет быть сказано о самой задаче нашей науки.

§ 9.

Но их разрешить не трудно. Требуется для этого только обратить серьезное внимание на то внутреннейшее и глубочайшее отношение, в каком стоят между собою догматы и человеческое сознание, догматы, которые даются божественным откровением, и человеческое сознание, для которого они даются. Для чего существуют и даются догматы? Спаситель, наставив в своих догматах учеников своих и давши им заповедь научить и всех людей тому, чему Он их научил (Матф. 28, 19. 20), к сему присовокупляет следующее: *иже веру имет и крестится, спасет будет, 'а иже не имет веры, осужден будет* (Марк. 16, 16). Назначение догматов, следовательно, не иное, как то, чтобы быть предметом и условием веры и притом веры спасающей, а следовательно и живой, так как такая только вера спасает. Но такого рода вера не ест какое либо косвенное или безразличное отношение сознания к догматам и только наружное принятие их в виде простаго и холоднаго на их согласия. Она напротив ест внутреннее и живое соотношение к ним и проникновение ими нашего сознания, вследствие чего они переходят во внутреннюю его природу, становясь ея неотъемлемым достоянием. Конечно в этом внутреннем и сокровеннейшем психическом процессе, претворяющем догмат веры в природу нашего духа, главное принадлежит религиозному чувству, но не нужно при этом забывать, что всякое движение, а тем более правильное и плодотворное движение религиознаго чувства немислимо без большаго или меньшаго участия управляющей и заправляющей всей духовной жизнью мислительной силы или разумнаго сознания. Таким образом догмат и сознание человеческое не только не заключает в себе чего либо чуждаго и враждебнаго в отношении один к другому, а напротив представляют собою нечто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другаго,—и внутреннее отношение сознания к догмату не только не противно его природе и назначению, но скорее оно предполагается ими и даже требуется. Только под этим, а не иным условием, догмат достигает своего назначения и становится тем, чем он должен быть для сознания человека,—становится для него истинным светом, просвещающим темныя его глубины, и новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь для передачи ея всему духовному существу человеческому. Без этого же догмат, хотя бы он с наружным согласием и принят был сознанием, останется для него тем, чем бывает свет по отношению к телу, не пропускающему внутрь себя его лучей, или чем бывает доброе семя по отношению к каменистой земле, не дающей ему возможности пустить здесь своих корней и ростков.

Правда, догматы, проходя чрез внутренний и живой процесс ограниченнаго сознания человеческого, которое, как известно, зависит от изменчивых условий пространства и времени, и сами натурально должны подчиняться известнаго рода видоизменениям, должны, напр., принимать разнаго рода конечныя формы и притом не всегда и одинаковыя, в одно время, при менее благоприятных условиях сознания, менее определенныя и совершенныя формы, а в другое время, бо более благоприятствующее в сем отношении, формы более определенныя и совершенныя. Но видоизменения такого рода вовсе не нарушают их природы и достоинства, если только, конечно, они ограничиваются одним внешним выражением или проявлением их и если оставляют неприкосновенным их внутреннее существо, котораго неотъемлемое свойство ест неизменность и непреложность. Истина божественная ничего не теряет от того, больше ли или меньше будет захватываться сознанием людей, более ли или менее выработанными и совершенными формами будет облекаться она, оставаясь по существу всегда тою же неизменною истиною, напротив чрез это самое еще более приобретает в своих плодотворных действиях, имея чрез это возможность без ущерба себе являться одинаково общедоступною для всех людей и во все времена их существования, на какой бы ступени умственнаго развития они ни находились. И само

откровение, сообщавшее людям божественную истину, не принижало внутренних психических способов ее усвоения и тех условных и временных форм или образов представления, которые помогают сознанию, смотря по степени его развития, принимать и усвоить известные истины, но напротив приспособлялось к ним и пользовалось ими, при передаче людям божественной истины, конечно, без всякого ущерба ее существу, и пользовалось не с иною целью, как для того, чтобы глубже внедрить ее в сознание людей и сделать ее для них более плодотворною. Апостол Павел говорит: *многочастне* (πΑλῦμερῶς) и *многообразне* (πΑλῦτρόπως) *древле Бог, глаголавый отцем во пророцех. в последок дний сих глагола в Сыне* (Евр. 1, 1). Не сразу, то есть, не сполна, Бог чрез пророков открывал людям свою истину, а по частям, как бы дробя ее на много мелких частичек, и не прямо или непосредственно открывал ее, а образно, представляя ее в образах, и притом многих образах, но в то же время открывал не иную, а ту же самую в себе неизменную истину, которую во всей полноте при нес на землю Сын Божий. Для чего же это делалось? „Домостойтель нашего спасения“, можем ответить на это словами *св. Василия великаго*. „вводит нас, подобно глазу человека, выросшаго во тьме, в великий свет истины после постепеннаго к нему приучения, потому что щадит нашу немощь. В глубине богатства своей премудрости и в неизследованных судах разума предначертал он для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистаго света, мы не омрачились. На этомъто основании и придуман закон, *имый сень грядущих* (Евр. 10, 1) и предображения у пророков —эти гадания истины, для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к премудрости в тайне сокровенной" *). „В продолжение веков“, продолжим словами *св. Григория Богослова*, „были два знаменательныя преобразования жизни человеческой, называемыя двумя заветами. Одно вело от идолов к закону, а другое—от закона к евангелию..... Но с обоими заветами произошло одно и то же. Что же именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Чтобы нам узнать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо что произвольно, то и непрочно.... Добровольное же и прочнее и надежнее. И первое есть дело употребляющаго насилие, а последнее—собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее—Божью правосудию" ²⁾).

¹⁾ И)е Spirit. Sanct. c. 14 sub fin.

²⁾ Orat. XXXI. Theolog. V. η. 25. in Putr. (urs. rompl. graec T. XXXVL Opp. T. II. col. 160 et 161).

И Сам Иисус Христос, обладая всею полнотою истины, как Бог, преуспевал в премудрости (Лук. 2, 52), как человек с сознанием человеческим, подчиненным определенным законам развития, и другим Он сообщал истину не безотносительно к их умственному и нравственному развитию, а всегда применяясь к степеням их душевных возрастов и к образам их представления и понимания, что, конечно, делалось не для чего иного, как для того, чтобы прямее и живее затронуть их сознание и в нем глубже насадить преподаваемую истину; Апостолы в свою очередь, получивши в наследие от Христа Его истину с. заповедию проповедать ее всем народам, тоже не теряли из виду при своей проповеди меры и нужды понимания других, желая, для блага веры, по слову ап. Павла *быть всем вся* (1 Евр. 9, 22). От того-то они, хотя все проповедывали одну и ту же истину Христову, но не передавали все ее совершенно одинаково буква в букву, как бы повторяя только с буквальною точностию, что самими было услышано от Христа, а одни из них говорили об одном и том же больше, а другие меньше, одни с одних сторон представляли и больше разъясняли одну и ту же истину, другие тоже самое делали по отношению к другим ее сторонам,—и даже один и тот же апостол Павел не с одинаковою полнотою и одинаковою всесторонностию, а также слововыразительностию передает свои мысли об одних и тех же предметах вероучения в своих посланиях, написанных к различным

обществам христианским и лицам. Все это, понятно, было делаемо апостолами не без основания, а по сознанию за собою права и обязанности не повторять только в своей проповеди целиком и с буквальной точностию те истины веры, которым они были научены Самим Господом, а передавать их верующим применительно к их душевным нуждам, по мере надобности, разъясняя их, определяя и облакая в более точные и совершенные формы, приспособительно к их степени понимания; так как чрез это только они и могли вполне привиться к их сознанию и сделаться плодотворными для их жизни. Наконец и церковь, наследовавшая истины веры от апостолов и во всем руководившаяся их наставлениями и примером, отнюдь не считала своим долгом хранить их только в мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальным повторением того, что ей было вручено, а напротив всегда считала своим правом и обязанностью уяснять эти истины или переводить их на язык понятный и общедоступный для каждого верующего, а когда оказывалась нужда вырабатывать для большого определения и утверждения их более точные, определенные формы, так что деятельность церкви в сем отношении представляет собою, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную диалектическую работу, клонящуюся, при желании оградить истины веры от всякого рода заблуждений, и к более и более точному разъяснению и определению их для более прочного утверждения в сознании верующих.

Ясным становится после этого, что внутреннее отношение личного сознания или личной мысли верующего к догматам веры не только не исключается, но предполагается самим существом дела и даже вызывается и поощряется примером самой церкви. Только оно, что само собою понятно, должно находиться в полном соответствии и согласии с существом и характером догматов, как божественных, непререкаемых и неизменных истин и в своих действиях отнюдь не выходить за указываемые ему уже этим самым пределы. „Как солнце—это творение Божие“, пишет *св. Иринея*, „во всем мире одно и тоже, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины. И не весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением, потому что никто не выше учителя, ни слабый в слове не умалит предания. Ибо так как вера одна и таже, то и тот, кто многое может сказать Аней, не прибавляет, и кто—малое, не умаляет. Большее же или меньшее знание некоторых, по мере разумения (каждого), состоит не в изменении самого содержания, не в том, чтобы измышлять иного Бога... или иного Христа, или иного Единородного, а в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах и соглашать с содержанием веры и раскрывать ход дел домостроительства Божия относительно рода человеческого“).

⁴) Contr. haerts Lib. I cap. 10 n. 2 и 3.

Исследование мысли того, что в истинах веры представляется неясным и загадочным, и притом в согласии с содержанием веры, такое же точно раскрытие этого содержания веры,—вот, по Иринею, та широкая область, которая отводится для деятельности личной мысли человеческой в делах веры! Неизменность же содержания веры, в которой не может быть ни приращения, ни убыли, вот, по Иринею, тот предел, до которого может простираться и за который не в праве выходить эта деятельность человеческого разума! Эту же самую мысль впоследствии повторяет другой западный *учитель Викентий лиринский*, который раскрывает ее так обстоятельно и характерно, что не остается желать ничего лучшего. Поэтому, вместо своих разсуждений об этом предмете, мы предоставим ему самому говорить А нем. Остановившись на словах ап. Павла: *предание сохрани* (1 Тим. 6, 20), он так разсуждает: „предание, говорит. сохрани. Что такое предание? То, что тебе вверено. а не то, что тобою изобретено,—то, что ты принял, а не то, что ты выдумал,—дело не ума, а учения, не частного обладания, но всенародной передачи,—дело до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не

изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не вождем, во ведомым. *Предание*, говорит апостол, *сохрани*, то есть, талант веры вселенской сбереги в целостности, неповрежденности, Что тебе вверено, то пусть остается у тебя, тА ты и передавай. Ты получил золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мне подкидывал вместо одного другое; не хочу, чтобы вместо золота подставлял ты нагло и чрез обман свинец или медь; не хочу золота по виду, давай его натурой" *).

¹⁾ Commonit. I. n. XXII, in Patr. compl. lat. T. L. col. 669.

„Может быть, поэтому скажет ктонибудь, что в церкви Христовой не должно быть никакого преспеяния религии? Оно непременно должно быть и притом величайшее. Кто так завидлив к людям и ненавистлив к Богу, что решится отвергать это? Только преспеяние это должно быть действительно преспеянием, а не переменою веры. И преспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усвершеняется сам по себе, а перемена—в том, когда чтонибудь перестает быть тем, что оно есть и превращается в другое. Итак пусть возрастает и до самой высшей степени преспеивает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость как каждого христианина, так и всех вместе,—как одного человека, так и всей церкви, но только—в том же роде, т. е. в одном и том же догмате, в одном и том же смысле, в одном и том же предмете понимания. Религия—дело души, пусть уподобляется в этом отношении телам. С приращением лет тела раскрывают и развивают члены свои; однако остаются тем же, чем были. Цветущая пора детства и зрелый возраст старческий между собою весьма различны; однако стариками делаются те же самые, которые прежде были детьми, так что, хотя рост и наружность одного и того же человека изменяется, тем не менее природа его остается неизменна, личность его остается одна и та же. Члены у младенцев не большие, у юношей большие, однако—те же самые. Сколько членов у малюток, столько же у взрослых; и если что прибавляется с течением лет, то все это существовало уже прежде в зародыше, так что потом в старцах не обнаруживается ничего нового, чего не таилось бы уже прежде в детях.... Этому же закону преспеивания необходимо должно следовать и догматическое учение (dogma) христианской веры, пусть, то есть, оно с годами укрепляется, со временем расширяется, с веком возвышается, но остается нерушимым и неповрежденным, целым и совершенным во всех подразделениях своих частей, во всех, так сказать членах и чувствах своих, — без малейшей, следовательно, при этом перемены, без всякой утраты в своем содержании, без всякого изменения своих определений.... На ниве цёрковной предки наши посеяли в древности семена пшеницы, — веры.... А так как конец и начало не должны быть взаимно противоречивы, то будет законно и последовательно, если от возрастания пшеничного посева мы пожнем плод, плод догматической пшеницы. Пусть первоначальные посадки, с течением времени развиваясь постепенно, удобряются и возделываются и теперь; но свойства ростков ни в каком случае не могут быть изменяемы. Пусть придается им вид, форма, раздельность, но природа каждого сорта должна остаться та же. Не должно напр. розовые кусты вселенского учения (catholici sensus) превращать в терновник и волчцы. Не должно, говорю, быть, чтобы в этом духовном саде из побегов коричневого или бальзаминового дерева выросли вдруг куколь или лютик. Что только земледелием Божиим по вере отцов насаждено в этой церкви, то самое пусть старанием сыновей и возделывается и сберегается, то самое пусть цветет и зреет, то самое пусть преспеивает и совершенствуется. Таким образом следует догматы небесной философии с течением времени укреплять, обглаживать, обчищать; но не следует их переменять, не следует их обсекать, не следует уродовать").

Итак, на долю свободной деятельности разума весьма достаточно остается места в области христианских догматов. Разум не может созидать новых догматов, но за то силою своей самодеятельности может готовые, данные догматы вполне усвоить себе, обращал их

в свое собственное достояние, в свою природу и жизнь. Он не в праве изменять и извращать их, но, углубляя в свое сознание, он может свободно раскрывать и уяснять их, переводя на свой более понятный и ясный язык, и сообщая им чрез это вид большей определенности, раздельности и наглядности²⁾).

1) Commonit. 1. n. XXIII. in Patr. curs. compl. lat. T. L. c. Al. 667669,

2) Этим, конечно, указывается разуму не ивое поужоние в отвошении к. истинам веры, как только подчинение и служебное. Но другоуб голожевия здесь он* з”вимаать и не вправе. Со стороны разума быдо бы неумиствыи^ и незаконным притязанием так же независимо и властитольсиси относиться к богооткровенным иетивам веры, как ов относител к другам естес^Иввным истинам”, светавдяющими дело ого собственной личвои работн. Потому что богооткровенныя истины ио тому уже самому, что оне дело верховнаго божествэвиаго разума, инеют право на полное ч себе доверие н иа свою неизменность или ненарушвиость. Тем ве мвнее подчинешнов положвиив равуиа в отношении к этии иствван ые заключает в себе ничего для него унижительнаго, потому что оно не есть положение чисто рабское влн страдательнов, так как” для усвоения этвх вствив ве только ве исклйчается, а напротив со стороны его требуется свободное и ввутревнее к ним отиошение. Понятно лосле сего, что совершево должаы быть отвергнуты, кав ложныя, два крайния в лротивоположвыя воззрения на отвошевию разума к богоотвровввным истинам веры, кав то (рационалистическое), второе разум делкет верхов· ным их судьео), тав в то (древнепротестантское и, разделяемое некторыми вз католических богослововъ), которое _хочеть сделать разум безмолвным и чисто страдательным их рабом, лишая его всяяго права ва свободное и ввутреннее к ним отиошение.

А то и другое должно составить для разума глубокую, внутреннюю диалектическую работу, ни в чем не уступающую всякой другой его научной работе. Кроме того догматы пред изучающим их разумом^ являются не в их чистом, первоначальном виде, в каком заключены они в божественном откровении, а в виде более или менее развитом и сформированном, как перешедшие уже чрез длинный и многосложный процесс сознания столько веков существовавшей церкви, как прошедшие уже чрез разныя и многия ступени своего развития и достигшие наконец известной меры своего совершенствования и преспеяния. А с этой стороны они представляют собою новый, еще более обильный и пригодный материал для научных работ богословствующей мысли. При этом само собою становится понятно как возможность, так и уместность науки А догматах нужда в которой всегда сознавалась и становится в виду того, что всегда были и есть люди, которые не ограничиваются одним простым катихизическим знанием догматов, а стремятся к более обстоятельному, отчетливому и научному их изучению. Понятно также становится после этого и самая задача ея, которая должна состоять не в том, чтобы заботиться А разширений области христианскаго вероучения или об изобретении и приумножении каких либо новых догматов, а в том, чтобы средствами и пособиями науки способствовать ограждению и утверждению того именно круга христианских догматов, который в существеннейших своих чертах сразу обозначен был, и в этом неизменном виде сохраняет свои границы в божественном откровении. По отношению же к самим догматам, очерчиваемым этим кругом, она должна состоять не в том, чтобы беречь их только по имени или по наружности, предоставляя в тоже время разуму полную свободу видоизменять их внутреннее существо, а "наоборот — в том, чтобы, сохраняя неизменною и неприкосновенною их сущность, заботиться только А приискании и выработке при пособиях научных более полных, определенных и соответственных с требованиями современнаго образования внешних форм, в которыя бы облекшись эта сущность могла бы явиться более живою и действенною силою, могущею ближе касаться сознания каждого и глубже в нем пускать свои плодотворные корни. Короче сказать, задача науки А догматах состоит в том, чтобы не разширяя их круга и не изменяя их внутренняго существа и духа, научными путями сообразно с потребностями времени способствовать к их разьяснению или раскрытию— с целию споспешествовать, насколько· это возможно, . сознательному и разумному их усвоению как каждым образованным христианином, так и в особенности теми из членов церкви, которые

призываются к тому, чтобы не только; самим вполне и основательно знать истину Христову, но и способствовать ее возрастанию между другими верующими.

§ 10

III. Способ выполнения задачи. Общее руководящее начало при ее выполнении.

Каким же образом может быть выполнена эта задача? Каким образом разум в своих научных занятиях при изучении догматов может с надлежащею безопасностью соблюсти нужную середину между двумя по видимому ие легко миримыми требованиями с одной стороны науки, а с другой особеннейшего существа и характера своего предмета, так чтобы с одной стороны все должное воздано было этому особеннейшему предмету, а с другой не остались бы не удовлетворенными несправедливыя требования науки, чтобы с одной стороны во всей полноте и неизменности сохранена была внутренняя природа догматов, а с другой бы сделано было все, что может предложить наука к возможно более совершенному и плодотворному их раскрытию в нашем сознании? Да и в состоянии ли разум сам собою, не имея под руками другого надежного руководства, обойти безопасно все эти затруднения и успешно выполнить свою задачу? Легко сказать—необходимо разуму соблюсти в своей научной деятельности при изучении догматов надлежащую норму, вытекающую из требований науки и внутреннего характера догматов. Но выполнить со всею сгрозостию это требование на самом деле весьма не легко, даже при имени нужного в сем случае совне пособия и руководства, а без этого вовсе немыслимо. Какое может найти в самом себе разум надежное и несомненное ручательство того, что в своих научных исследованиях догматов он поступает во всем совершенно согласно с требованиями своей задачи, хотя бы и на самом деле он так поступал? Кто, далее, когда разум станет уклоняться от своей задачи, добросовестно и правдиво подскажет ему, что он сбивается с прямого пути, что он, напр. вместо того, чтобы служить интересам веры, начинает передаваться на сторону рационализма,— вместо того, чтобы только уяснять и раскрывать догматы веры, не нарушая их неизменной сущности, начинает безпрекословно подчинять ее своим личным соображениям, и сообразно с ними ее нещадно обезображивать и извращать? Кто, наконец, когда разум сознает потребность оставить свой прежний фальшивый путь, укажет ему путь истинный и поможет ему стать на этом пути и утвердиться на нем? Может быть, все это может сделать для него, как думают некоторые, строгая критика? Но что такое критика, основывающаяся на одних началах разума, если не тот же личный разум, который раз может судить право, а другой раз уже может ошибаться, который даже об одном и том же предмете в различное время и при различных внешних влияниях может судить совершенно различно, и котораго суд поэтому не может иметь характера безпрекословной правды и права на полное к себе доверие? Может быть в сем случае, как другие полагают, руководящим для разума началом может служить само же слово Божие, имеющее уже за собою характер непреложной истины и право на полное к себе доверие? Но слово Божие, хотя несомненно обладает означенными достоинствами само в себе, как мы имели уже случай выше заметить, представляет не более, как только безмолвную букву, из которой всякий может извлечь такую или иную мысль по своему желанию и, направлению своих мыслей. Оставленный при одном слове Божиим, без всякаго другого совне нужного пособия и руководства, догматист стоял бы не в более благоприятных условиях, чем тогда, когда прямо бы избрал для себя разум высшим критериумом в своем научном исследовании догматов. В том и другом случае он одинаково несвободен от опасной крайности рационализма и возможности вместо требуемого разъяснения и раскрытия догматов, изменять и извращать их внутреннее существо. Чтобы, поэтому, с одной стороны избежать крайностей рационализма, а с другой успешнее выполнить то, что может сделать полезного наука для уяснения и раскрытия догматов, для догматиста необходимо внешнее

руководительное или контролирующее его действие начало, и притом такого рода начало, которое бы, стоя выше всякого личного авторитета человеческого и выше, следовательно, всякого рода колебаний и сомнений, было в тоже время всегда живым и, так сказать, осязаемым началом, так чтобы догматист имел возможность во всякое время чувствовать его присущим своему сознанию и, всегда имея его как бы пред своими глазами, мог бы непрерывно проверять им свой каждый шаг на пути научных исследований своих в области догматов.

Но где догматисту, живущему в известное определенное время и под известными внешними временными условиями. найти такое руководительное начало, и есть ли оно? Оно есть, и именно есть во вселенской церкви Христовой, никогда не оставляемой, а всегда одушевляемой и руководимой Духом истины, наставляющим ее чрез непрерывающийся в ней ряд пастырей и учителей на всякую истину,— в церкви, поэтому самому, никогда не ветшающей, а всегда возрастающей и преспевающей в познании Сына Божия и близящейся к достижению своих заветных надежд и стремлений,—к *соединению веры* (Ефес. 4, 13). Не в разуме, нередко отрешающемся от живой истины или пересозидающем ее по своему произволу, заключается оно, а в духе истины или духе веры, живо и непосредственно присущем религиозному сознанию всей церкви и всегда нераздельном с его природою. Мы не найдем его и в безмолвной букве Писания, ожидающей только такого или иного понимания своего, а оно находится в живом слове веры, непрерывно проповедуемом богоучрежденными пастырями и учителями, слове, которое близко к самому сердцу каждого верующаго (Рим. 10, 8). Пусть, поэтому, догматист никогда не отрешается от общаго религиознаго сознания вселенской церкви, а пусть всегда живет им, как своею жизненною стихиею, пусть всегда глубоко проникается и одушевляется духом истины и веры, всегда присущим как всей церкви, так и истинным и живым ея членам, пусть не бывает невнимателен и глух живому слову веры, проповедуемому везде в церкви блюстителями божественной истины; тогда весьма не трудно будет ему совершенно безвредно для дела избежать угрожающих ему опасностей, при выполнении своей задачи в научных занятиях догматами веры. Но мало того, что догматист в живом союзе с религиозным сознанием и духом веры всей церкви найдет для себя нужную сдержку против всякаго рода уклонений от истины благочестия, здесь же он найдет самую твердую точку опоры для всех своих положительных работ и изысканий по части догматов, а также и самая верная указания на те стороны, с которых всего лучше рассматривать ему свой предмет, и на те пути и средства, которыми всего удобнее и успешнее можно будет ему достигнуть выполнения своей задачи. Ибо современное догматисту состояние вероучения церкви не составляет собою какого либо одиночнаго отрывка из его истории, не имеющаго никакого отношения ни к ея прошедшему, ни к ожидаемому ею впереди будущему. Оно напротив стоит во внутренней и неразрывной связи как с своим прошедшим, так и с своим будущим,—по отношению к первому оно есть не что иное, как итог из него или заключение его, а по отношению к последнему— есть зародыш его, заявляющий А пА потребности известных условий для своего дальнейшего развития и преспеяния. Религиозное сознание современной церкви по существу своему—тоже, каково было сознание и первенствующей церкви,—сравнительно с ним, не смотря на весьма продолжительный период времени, ничего новаго не приобрело и ничего не утратило в своей сущности и своем внутреннем содержании и духе; но в тоже время во многом стало отлично от него по своей внешней форме, которая, стоя в зависимости от известных внешних влияний или условий, естественно должна была подчиняться известному историческому процессу развития, проходить чрез известныя его ступеней или периоды и принимать более определенный и совершенный вид. С этой стороны рассматриваемое религиозное сознание современной догматисту церкви представляет ,собою не что иное, как заключительную сущность всего историческаго процесса развития вероучения, сущность, в которой, как бы в цвете или плоде,

существенно содержится все то, что было вырабатываемо этим историческим процессом развития и что церковь охотно принимала в область своего вероучения, как близкое и сродное божественной истине, тогда как отрицала из внешних влияний все ей противное и враждебное. В свою очередь эта заключительная сущность исторического развития догматов является зародышем, ожидающим дальнейшего своего развития и преспеяния, что опять должно будет зависеть от того, какого рода будут окружать его внешние условия и влияния, будут ли они близки ему и родственны, или же не благоприятны и враждебны. Таким образом догматист, глубже приходя к сознанию современной ему вселенской церкви, естественно найдет здесь более или менее ясные намеки и указания как на прошедшую судьбу догматов, под влиянием которой оно образовалось, так и на настоящие нужды и потребности, от удовлетворения которых зависит дальнейшее их развитие и преспеяние. Итак главный и общий способ, которого непременно должен держаться догматист при выполнении своей научной задачи, состоит в том, чтобы "ему самому глубже и глубже проникаться религиозным сознанием и духом веры вселенской церкви, чтобы самому непрерывно обращаться в его среде и под руководительным влиянием его производить все свои научные работы, и чтобы, наконец, таким образом в себе самом и своем научном труде, насколько возможно, воспроизвести или отпечатлеть это сознание, этот дух веры всей церкви. Только в этом случае может быть успешно выполнена им его задача и ее выполнение может быть тем, чем оно должно, быть на деле. Если, поэтому, ему нужно бывает иногда обращаться к истории внешней судьбы догматов, то это должно быть допустимо лишь настолько, насколько оно необходимо для объяснения внутреннего хода в историческом развитии того или иного догмата.

2) Так как историческое развитие догматов в церкви необходимо предполагает позади себя или под собою свой незыблемый корень, на котором оно утверждается, непрерывно питаясь его неистощимую жизненную силою, и этот корень есть не что иное, как божественное откровение, т. е. писание и предание; то догматисту прежде обозрения исторического хода в развитии догматов необходимо разсматривать их здесь, как в первоначальном их зародыше, и здесь позаботиться определять их внутреннюю природу или существо, которое, принимая впоследствии разнообразных формы, остается неизменным во все продолжение длинного и непрерывного хода своего развития. Предметом его преимущественного внимания в сем случае должно быть откровение новозаветное, так как в нем собственно преподана полная и неизменная истина и преподана Самим Сыном Божиим и Его апостолами. Но в тоже время не должно быть теряемо им из виду и оставляемо в забвении и ветхозаветное откровение; так как оно было тению грядущих благ (Евр. 10, 1). И Сам Иисус Христос и Его апостолы в своей новой проповеди часто обращались к ветхозаветным писаниям. По отношению же к источникам божественного предания, если оказывается для догматиста нужным к ним прибегнуть, преимущественное его внимание должно обращать, по самому существу дела, прежде всего писания мужей апостольских, за тем писания ближайших ко времени их отцов и учителей церкви второго и третьего века, так как первые были непосредственными слушателями устной проповеди апостольской, а последние были не далеки от их собственной проповеди, основанной на апостольской. Само собою понятно, что догматист и в пользовании Писанием и преданием должен соблюдать свою меру, чтобы не выйти из пределов своей задачи. Он не толкователь Писания, ни историк предания. К толкованию Писания и разъяснению предания он должен обращаться лишь настолько, насколько это нужно для до бытия и определения содержащейся в них мысли относительно того или другого догмата.

3) Так как церковь никогда не чуждалась развивающейся подле нея науки, а напротив столь же охотно принимала из нея то, что находилось в ней близкого и родственного божественной истине, сколько твердо и настойчиво отражала все противное ей и

враждебное (чем собственно и обуславливался исторический ход в развитии догматов); то и догматисту естественно не следует упускать из виду тех данных, какия может представить наука или разум в пользу той или иной божественной истины, равно как не следует оставаться безмолвным в виду заблуждений относительно того или другого догмата, останавливая, конечно, свое преимущественное внимание на тех из них, которые сохраняют свою силу до настоящего времени, и касаясь разве только слегка и мимоходом тех, кои уже потеряли свое прежнее значение¹⁾).

¹⁾ Догматика, поэтому, что само собою очевидно, стоит в самой близкой и внутренней связи с науками св. Писания, Истории и церковной истории, а также с апологетическим или основным и обличительным богословием. Первая группа наук сообщает ей как весь готовый догматический материал, так и все необходимые данные, необходимые для его надлежащей оценки и постановки. Другая же группа служит ей своими апологетическими данными, которые могут быть употреблены ею в свою защиту и в опровержение противоположных ей учений.

4) Наконец, что касается до внешнего способа изложения догматов в науке о них, то он, само собою разумеется, должен быть систематическим, т. е. удовлетворяющим, по возможности, всем требованиям науки, как единого, стройного органического целого. И догматы веры по своему существу не только не противоречат такому требованию, а скорее, можно сказать, сами ведут догматиста к его выполнению. Они не суть какия либо отрывочные, обособленные истины, нуждающиеся, поэтому, в каком либо внешнем и механическом сцеплении их, а напротив все они весьма близки и родственны друг другу и находятся в самой внутренней и неразрывной связи между собою, почему и называются не без основания членами веры, т. е. принадлежащими к одному органическому целому, и образующими собою духовно органическое единство. Поэтому не трудно будет нам отыскать одну общую мысль, проникающую собою все христианские догматы и, объединивши их этою мыслию, дать каждому из них свое надлежащее место в общем их составе и изложить их в возможно строгом систематическом порядке, — что мы и попытаемся сделать.

Но прежде, чем предложим план нашей науки и примемся за его выполнение, считаем необходимым обратить внимание на образцы церковной веры, которые всегда необходимо иметь пред своими глазами православному догматисту, а также считаем весьма не лишним и даже нужным познакомиться с тем, что сделано для догматической науки до настоящего времени, чем отчасти уяснятся и те требования, какия должен иметь в виду догматист в настоящее время.

§ 12..

Образцы церковной веры.

Образцы церковной веры, которые всегда должен иметь на виду и которыми должен руководиться православный догматист, это такого рода формы вероизложения, в которых изображена вера церкви и от имени самой церкви. Таковыми формами вероизложения служат: а) символы веры, и б) вероопределения соборные, сюда же в) могут быть отнесены исповедания веры или вероизложения, издававшиеся частными и уважаемыми лицами в церкви во имя ея, или от лица ея,—но, конечно, настолько они были действительным выражением веры церкви, насколько принимались ею и одобрялись.

§ 13.

Символы.

Символов, служащих выражением веры всей вселенской церкви и составляющих неизменное правило веры. законообязательное, как для каждого члена церкви вселенской, так и для православного догматиста, только два: никейский и константинопольский, из коих образовался чрез слитие первого с последним один, получивший название никеоцареградского. Но не без значения для догматиста должны быть и прежние символы древнейших частных церквей, так как они легли в основание заменившего их собою вселенского символа, получив сами в свою очередь основание для себя в самой глубокой древности, относящейся ко времени апостольской церкви. Поэтому мы не считаем лишним сказать и А них несколько слов.

В первый раз с письменными памятниками символов древних церквей мы встречаемся в четвертом веке. Но это ничего не говорит против существования и употребления их в виде предания до этого времени. Между тем неоспоримыя свидетельства прямо говорят в пользу их апостольской древности. Так напр. *св. Кирилл иерусалимский* символ иерусалимской церкви, сохраненный им в надписях его огласительных поучений (с бго по 18е включительно), называет (в 18м поучении) „святою и апостольскою верою ¹⁾“, подобно тому, как *Макарий иерусалимский*. по свидетельству Геласия кизикского, на соборе никейском назвал его "апостольскою и непреложною верою церкви, которую церковь хранит изначала по преданию от Самого Господа чрез апостолов из поколения в поколение, и будет хранить отныне и во веки ²⁾". *Александр патриарх александрийский* символ александрийской церкви, едторый он в извлеченном виде поместил в своем (окружном послании, разосланном по поводу ереси Ариевой ко всем защитникам православия, называет „апостольскими догматами церкви³⁾“, то есть, такими, начало и происхождение которых церковь александрийская относила к самим апостолам. Относительно же символа антиохийской церкви *Иоанн Кассиан*, который текст его приводят в своем сочинении А воплощении Христовом против Нестория. замечает, что „в этом символе изложена вера всех церквей.... так как одна вера для всех церквей ⁴⁾“. А что было всеобщаго и одинаго в древних цервах, то. по *Тертуллиану*, принадлежало апостольской церкви ⁵⁾.

¹⁾ Prevotii edit. p. 224.

²⁾ Labbei concil. T. II, col. 224. Gelasii hist. conc. nic. Lib. II, c. 23.

*} Valesii edit. 1720, p. 9—20. Theodoret. hist. eccles. lib. 1. c. 4.

*) Mign. Patr. curs. compl. lat. T. L. Cassiani, T. II, de incarnat. VI. c. 6. ·) De praescript. c. 21 et 28. Patr. curs. compl. lat. T. II, col. 33 et 40.

Символ же римской церкви *Руфин*, который в своем комментарии на символ восстанавливает его по латинскому тексту чрез отделение сделанных к нему прибавок в символе аквилейском, не только называет апостольским в том общем смысле, в каком были признаваемы апостольскими и символы других древних церквей, составлявшие подь непосредственным влиянием предания апостольскаго, но и слишком преувеличенно представляет его апостольское значение, предполагая, на основании ходячаго в его время, но ничем не подтверждаемаго предания, что будто это именно был от слова до слова символ, составленный самими апостолами¹⁾.

¹⁾ Commentar. in symbol. apostolor. n. 4. 5.

Сущность этого ходячаго иредания, которому верил Руфин, заклюиалась в том, что будто все апостолы пред тем“, когда им нузкно было ра· зойтись д.ия ИИроповидя в райиия сторовы, нашли необходимым сообща составвить такой образец веры, который бы для каждого из нии мог послужить руководством при проповеди в охранительным средством от всякаго рода несогласий, и, составвв его, назвали символом, положив не предавать

его письменности из опасения, чтобы ее узвали его и не злоупотребили им враги веры, а хранить его в уме в передавать только в словах, подобно военному паролю, одним верующим, когда оказалось бы надобность в проверке истин веры. Но, говоря уже о том, что для него в памятниках* древности нет ни одного твердого исторического основания, нельзя не примечать в нем самом несообразности, а именно в том предположении, что будто сами апостолы не могли ручаться друг за друга, в деле своей проповеди, ввиду взаимной поруки составив символ веры, — и притом составивши его, почему сочли нужным хранить его в тайне, тогда как они существеннейшею обязанностию своею всегда считали безбоязненно проповедывать истину Христову пред всеми, не исключая и самых злейших своих врагов. Если бы апостолы почли нужным сами целиком составить символ, то, конечно, это сделали бы не для чего либо иного, как для пользы верующих и не с тем, чтобы он скрывался, а чтобы, как знамя веры, стоял на виду и был виден всем. Но в этом случае он должен бы был быть записан в книге Деяний апостольских, или, если бы по какой случайности не вошел в нее, то по крайней мере должны были быть ясны свидетельства древнейших учителей церкви о нем, как буквально составленном апостолами символом. Между тем на деле не оказывается ни того, ни другого, и смотря на то, что символ веры с самого начала во всех церквах был фактом первой важности и общеизвестности, так как им непременно обуславливалось самое вступление верующих в церковь чрез крещение. Если, смотря на это, все таки допустить, что символ буква в букву был составлен самими апостолами, и в таком виде передан ими их преемникам; то спрашивается, почему бы следовало отдать предпочтение в этом отношении символу римской церкви сравнительно с символами других церквей, напр. с символом иерусалимской церкви? Какъ на основании для этого, Руфин указывает на то, что символы восточных церквей должны бы и подвергаться неизбежным дополнением для отражения всякого рода ересей, которых так много было на востоке, между тем как на западе их было мало, почему и не представлялось надобности в дополнениях к символу западной церкви. Но разве мало разного рода лжеучений появлялось и на западе, начиная со второго века? Этим не отстраняется возможность дополнений и в символе римской церкви, особенно если принять во внимание то, что такие дополнения признаются самим Руфином в самом деле произшедшими в символе аквилейском. Что касается, наконец, того мнения, что будто и самое название символа веры символом обязано своим происхождением самим апостолам, то опять и оно ничем не подтверждается, а скорее опровергается свидетельствами древности. У писателей 2го и 3го века, то, что называем символом, никогда не называлось символом, а или апостольскою верою, или вселенскою, узаконенною верою, или правилом веры, правилом истинным, вселенским правилом и т. п. Даже в 4м* веке ни соборы, ни греческие учителя не называли его символом, употребляя всегда для этого наименование или изложение веры, или прямо веры. Только на западе с 4го века* начинает мало по мало входить в употребление слово символ в его настоящем смысле, в каком в первый раз встречаем его у св. Амвросия. (Ambros. epist. XLII. ad Syricium. Patr. cur. compl. latin. T. XVI. col. 1125).

Такого же рода апостольская древность должна быть признана еще за двумя известными нам символами древнейших церквей кесарие—палестинской и кипрской. Представив на собор никейский (1й вселенский) символ от лица всей кесариепалестинской церкви, *Евсевий кесарийский* вот что на нем по сему поводу говорил: „как приняли мы от предшествовавших нам епископов,—и при первом оглашении, и при первом восприятии крещения, как научились из божественных писаний, как веровали и учили в пресвитерстве и в самом епископстве; так веруем и теперь, и представляем вам нашу веру"... Изложив за тем самый символ веры в Отца и Сына и Святаго Духа, он присовокупляет: „веруя, что каждый из них есть и существует; что Отец, Сын истинно Сын, и Дух Святой истинно Святой Дух, как и Господь наш, посылая учеников своих на проповедь, сказал: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, подтверждаем, что так именно содержим мы (веру), и так понимаем, так из древности содержали, и так будем содержать до смерти" И). Подобным же образом отзывается о символе кипрской церкви св. *Епифаний*, который, излагая его в своем сочинении „якорь", обращается с такою речью к поборникам православия: „да умолкнут еретики против святой девы, чистой невесты Христовой, то есть, матери нашей святой церкви; потому что сыны ее хранят веру по преемству от своих святых отцов, то есть, от святых апостолов, заповедавших им также передавать и возвещать ее и своим детям. Будьте и вы, почтеннейшие братья, сынами апостолов и передавайте это учение вашим детям.... учитесь, руководите, оглашайте их неизменно в этой святой вере вселенской церкви, хранение которой святая и единая дева Божия приняла от апостолов Господних"²). Таким образом вера в апостольское происхождение символа была обща всем древнейшим церквам и, конечно, не по иной причине, как той, что все они при самом основании своем по преданию получили его от апостольской церкви, в которой, без сомнения, в самом начале явился и существовал он³), представляя собою, по всей вероятности (как, по свидетельству Тертуллиана, было и во 2м* веке⁴). не что иное, как более пространную форму той веры в Отца и Сына и Св.

Духа, какая была преподана апостолам Самим Иисусом Христом в Его заповеди А крещении (Матф. 28, 19).

¹⁾ Montfanconii edit. Athanas. Magni oper. t. I. pars. 1. p. 238. Valesii edit. Socrat. scholast. et Sozom. hist. eccles Paris 1668. Socratis lib 1. c. 8. p. 2327. Theodoret. Hist. eccles. edit. Valesii. Paris. 1673. lib. 1. c. 12.

*) Dionisii Petavii opp. S. Epiphania t. II. p. 122. Ancorat. num. 120.

²⁾ Указание на это между прочим находим в следующем месте первого послания Павлова к Тимофею, где апостол, обращаясь к Тимофею, между прочим пишет: *подвизаиися добрым подвигом веры, емлися за вечную жизнь, в нюже и зван был еси, и исповедал еси доброе исповедание пред многими свидетели* (1 Тим. 6, 12). Сопоставляя доброе исповедание пред многими свидетелями с призыванием в вечную жизнь, или, что тоже, в церковь Христову, апостол, должно полагать, имел здесь в виду не что иное, как то исповедание веры, которое при крещении пред многими свидетелями произносилось вступающими в церковь и которое впоследствии получило название символа веры. Должно также думать, что ап. Петр, говоря, что нас спасает крещение *не плотския отложение скверны, но совести благи вопрошение* (1 Петр. 3, 21), выражаемъ: *вопрошение* обозначал не что иное, как те вопросы, которые обыкновенно делались предстоятели церкви крещаемым и на которые послание должны были отвечать тем, что впоследствии получило название символа.

4) Тертуллиан относительно приступающих к крещению и исповедующих правило веры в форме ответов на вопросы предстоятеля церкви, утверждает, что они „отвечают несколько пространнее, нежели Господь определил в евангелии“. De corona. milit. cap. 3.

Потому-то все символы древних церквей и по внутреннему своему составу и по самой внешней форме в существенном совершенно одинаковы и сходны, за исключением небольших в некоторых из них пополнений, вызванных особенными нуждами церквей. Все они суть не что иное, как только формулирование в кратких и сжатых положениях существенное учение об Отце, Сыне и Св. Духе, которое Спасителем было преподано апостолам, и которое, по заповеди Его, необходимо и обязательно было знать каждому Его последователю и члену Его новаго благодатнаго царства.

Возьмем для примера текст символа самой первой по времени и самой близкой к апостолам церкви иерусалимской. Он читается так: *верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единороднаго, от Отца рожденнаго прежде всех веков, Бога истиннаго, чрез Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловечившагося, распятаго и погребеннаго, воскресшаго из мертвых в третий день, возшедшаго на небеса, сидящаго одесную Отца, и грядущаго со славе судить живых и мертвых, Котораго царству не будет конца. И во единого Святаго Духа Утешителя, глаголавшаго чрез пророков. И во едину святую вселенскую церковь. И в воскресение плоти. И в жизнь вечную¹⁾.*

*) Приведем символ по первоначальному издаанию Прево 1631 г. только с оставлением слова *Творца*, другой раз повтореннаго после словъ: *Творца неба и земли*, и с прибавлением слова: *во славе* после слова *грядущаго*, по изданию Туттэ 1763 г., утверждающаго, что такое чтение находится в большей части древних рукописей. См. Древния формы символа веры православной церкви. Чельцова. 1869 г. .

Все содержание символа, как с первого же разу можно видеть, истекает из мысли А Боге едином по существу и троичном в лицах, и сосредоточивается около трех главных пунктов вероучения христианскаго об Отце, Сыне и Святом Духе, выраженных в частных и определенных положениях. По отношению к этим трем основным пунктам вероучения члены веры А крещении, А церкви, воскресении плоти и жизни вечной стоят, по-видимому, как бы особняком. Но в существе дела они находятся с ними во внутренней и неразрывной связи, так как учреждение крещения и подаяние в нем благодати оставления грехов, основание и поддержание церкви, дарование и поддержание надежды на

воскресение и жизнь вечную, есть дело Сына Божия и Духа Святого, первым начатое, а последним продолжаемое.

Таковы точно по своему догматическому содержанию и составу символы римской, антиохийской, александрийской и кесариепалестинской церкви, хотя относительно трех последних символов нужно заметить, что они не сохранены в полном и целостном виде, быв приводимы древними учителями только по частям, насколько это требовалось для их особенной цели,—чтобы показать веру древней церкви в божество Иисуса Христа.

Кроме того, в частности относительно символа александрийской церкви нужно сказать, что он, вследствие того, что предполагался общеизвестным, Александром александрийским в его окружном послании, по поводу ереси Ариевой, приводится больше в виде перифраза, чем буквального текста, хотя это не препятствует видеть в нем полное сродство с другими символами*).

*) Символ римской церкви по греческому тексту, сохраненному в послании Маркелла, епископа анкирского к папе Юлию и совершенно согласному с латинским текстом Руфиновым, за исключением недостающих у Руфина последних слов: и жизнь вечную: „верую в Бога Отца Вседержителя. И во Христа Иисуса, Сына Его, Единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, при Ионте Пилате распятого, и погребенного и в третий день воскресшего из мертвых, возшедшего на небеса и сидящего одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых. и во Святого Духа, святую церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную" (Haeres. 72. n. 3. Patavii edit. 1682 r. S. Eriphan. T. I. p. 836).

Символ антиохийской церкви: „веруем во единого и одного только истинного Бога, Отца Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного в рождение прежде всякого создания, рожденного от Него прежде всех веков, и не сотворенного, Бога истинного от Бога истинного, единосущного Отцу, чрез Которого и века устроены и все произошло,— для нас сошедшего в родившуюся от Девы Марии, и распятого при Ионте Пилате, и погребенного, и воскресшего в третий день и воскресшего от мертвых, и возшедшего на небеса, в имеющего опять прийти— судить живых и мертвых" (Patr. curs compl. lat. T. L. Cassian. opp. T. II de incarnat. Christi lib. VI. c. 3 col. 142—1441).

Символ александрийской церкви: „веруем как учит апостольская церковь, в одного только нерожденного Отца... И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного ... от Отца... прежде веков... Единого Духа Святого исповедуем единого и одну только вселенскую апостольскую церковь.... Сверх того признаем воскресение из мертвых, которого началом был Господ наш Иисус Христос, истинно, а не призрачно приемши тело от Богородицы Марии. при кончании веков в отложение греха пришедший к роду человеческому, распятый и умерший... воскресший из мертвых, возшедший на небеса, сидящий одесную величия" (Vales. edit. p. 8—20. Theodoret. eccles. hist. lib. I. c. 4).

Символ кесариепалестинской церкви: „веруем во единого Бога Отца Вседержителя, Творца всего совершенно видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Слово Божие, Бога от Бога, свет от света, жизнь от жизни, Сына Единородного, рожденного прежде всякого создания, прежде всех веков от Отца рожденного, чрез Которого и произошло все,—для нашего спасения воплотившись и между человеками жившего, и страдавшего, и воскресшего в третий день, и возшедшего в Отцу, и имеющего прийти опять во славу — судить живых и мертвых. Веруем и во единого Духа Святого" (Montfauconii edit. Atlianas. Magn. opp. T. I. pars. 1, p. 238 et sequ).

Но особеннейшего внимания в сем отношении заслуживает символ кипрской церкви¹⁾. По своему составу и содержанию он представляет совершенное сходство с символом иерусалимской церкви, за исключением, конечно, тех дополнений, какия, были привнесены в него из никейского вероопределения, составлявшего собою не что иное, как более точное определение одного из членов древних символов А лице Иисуса Христа. Он же собственно, с нужным сокращением этих самых дополнений на 2м вселенском соборе, и послужил основанием для вселенского символа, признанного всеми дальнешими вселенскими соборами неизменным и общеобязательным образцом веры для всех верующих и для всех времен.

¹⁾ Символ кипрской церкви: „веруем во единого Бога, Отца Вседержителя Творца в века в зем. Ии, и видимого всего в невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, от Отца рожденного,

врежде всех вековъ, *то есть, из сущности Отца, свет от света' Бага: истинною, рожденною и не сотворенною, единоуциною Отцу, чрез Кото[го] все произошло, как на небесахъ, так и на яемле,—для вас челоуековъ, и Ия вашего снасевия сошедшаго с небесъ, и воилотввшагося от Духа Святаго и Марии Девы и вочслоуеввшагося, и возкрсшаго в трейий девъ, по писавиямъ, и возшедшаго ва вобеса, в седяшаго одесную Отца, и опияи грядущаго. И в Духа Святаго, Гоюпода животворящаго, от Отца исходящаго, с Отцем в Сы ном споклоняемаго и сславимаго, глаголавшаго чрез пророковъ. Во едыву сватую вселенскую и апостольскую дерковъ. Исповедуеи едино крещевие в оставление грехов*. Ожядаем воскресения нертвых* и жизни будущаго века. Аминь *Говоряцимъ же, что было некогда, когда Сына Божия не бмло, и что прежде, чемъ Он родился, не было Его,—или что Он произошел из ничею, или из ипостаси или еуцности, утверждающихъ, что Он преходящ или. измеяемъ, — анафематетует их вселенская и апостольская церковь*". (Dionis. Petav. opp. S. Epiph. T. II. p. 122 et 123. Ancorat. n. 120;.*

§ 14.

Вероопределения соборныя.

Наравне с церковными символами для православнаго догматиста должны иметь особенное значение *вероопределения* вселенских и тех из поместных соборов, которые были утверждены вселенскими (2 пр. трульскаго собор.). а также вероопределения, в более или менее ясном виде встречающияся в правилах апостольских (утвержденных трульским собором 2 пр.); так как все эти вероопределения служат выражением голоса вселенской церкви. Таковы вероопределения перваго вселенскаго собора А божеском лице Иисуса Христа, втораго вселенскаго—А божестве Духа Святаго, четвертаго и пятошестаго вселенских соборов об образе соединения естеств в Иисусе Христе и двух в Нем волях и действиях. Таковы также прямо или только косвенно встречающияся в самих правилах вселенских и поместных соборов, или в апостольских правилах, частныя черты вероопределений церковных относительно тех или других христианских догматов, напр. относительно догматов А Троице (ап. пр. 49 и 50; втораго вселенскаго соб. пр. 1 и 7; помест. лаодик. пр. 7); А безсеменном рождении Иисуса Христа (трул. соб. пр. 79); А первосозданной природе челоуека (помест. карфаген. пр. 109); А прародительском грехе (карфаг. пр. 110, 114, 115 и 116); А благодати (карфаг. пр. 111, 112 и 113); А церкви (трул. пр. 64); А таинствах крещения (трул. пр. 84. карфаг. пр. 79), миропомазания (втор. всел. соб. пр. 7 лаодик. пр. 7), евхаристии (перв. вселен. пр. 13 и 18, трул. пр. 28 и 32, карфаг. пр. 46 и 50), покаяния (ап. пр. 52. трул. пр. 102. лаодик. п. 2), священства (халкид. пр. 2). и т. п.

Все этого рода вероопределения церковныя представляют собою весьма важное и существенное средство к более полному и точному уяснению содержащихся в символе

веры догматов, которые изображены в нем в слишком кратком и сжатом виде. Тем не менее и они сами имеют подобнаго же рода сжатую форму, нуждающуюся в более широком и ясном своем раскрытии для того, чтобы иметь возможность вполне передавать собою сознанию верующих то, что под ней заключено. Вероопределения соборныя, говоря не много, содержали в себе очень многое. Служа выражением согласия многих и притом опытных в делах веры пастырей и учителей церкви, они не были со стороны их одним простым и голословным утверждением или отрицанием относительно такого или иного недоумения или вопроса в области веры, а были их последним и заключительным словом, которое позади себя предполагало длинный процесс мыслительной работы,— исследование напр. и изучение св. Писания, предания и вообще всего того, что могло представить собою полное и твердое основание для этого решающаго, заключительнаго слова. Поэтому-то для тех из верующих, которые желали своею мыслию войти в более широкий и глубокий смысл, заключающийся в вероопределениях церковных, по самому существу дела оказывалось необходимым, или самим пытаться проникнуть его и для этого пройти тем мыслительным путем, какой проходили просвещенные составители

вероопределений, или ожидать пособия в сем случае от других более искусных в мысли и более опытных в знании веры. Таким образом вероопределения церковныя, равно как и символы, самым характером своей завитости и сжатости вызывали просвещеннейших пастырей на такого рода догматические труды, которые бы могли их сжатою содержанию сообщать более развитую, широкую, и, насколько это оказывалось возможным и нужным, доказательную или убедительную форму, чтобы тем способствовать более твердому вкоренению их в сознании верующих.

§ 15.

Исповедания веры или вероизложения.

Одним из самых обычных ответов на эту потребность были *исповедания веры*, писанныя отдельными просвещенными учителями церкви с тою именно целию, чтобы сообразно потребностям времени представить верующим, при соблюдении нужной точности, возможно более развитое, ясное и определенное изложение учения церкви относительно только некоторых или же всех пунктов вероучения христианскаго, содержащагося в символах или вероопределениях соборных. Так как они писались во имя церкви и от лица церкви, то само собою понятно, что на них должно смотреть, как на выражение голоса церкви, или вселенской, или поместной, смотря по тому, принимала ли их и одобряла церковь вселенская, или церковь частная, поместная. Между древнейшими исповеданиями веры по времени и важному своему значению первое место занимает исповедание св. *Григория чудотворца* (неокесарийскаго), заключающее в себе, хотя не пространное, но самое определенное и точное учение А трех лицах в Божестве, об их личных свойствах и единосущии¹⁾, кроме того, что оно пользовалось особенным уважением в неокесарийской церкви, и вселенскую церковь было одобрено на бм вселенском соборе²⁾.

*) De vita S. Greg. Thaum. in opp. Greg. nyss. Curs. compl. graec. T. XLVI. col. 912. Примеч. Можно заметить, что изложение основных членов веры встречаем еще гораздо прежде у *Иринея* (Contr. haeres. c. 10, n. 1) и у *Тертуллиана* (De veland. virgin. c. 1, n. 5), но как у того, так и у другого оно по своей сжатой форме мало чем отличается от древних символов.

·) Пр. 2.

Большим также уважением и значением в древней церкви пользовалось направленное против Савеллия и Павла самосатскаго исповедание веры в Троицу св. *Лукиана мученика*, которым между прочим руководились в учении А Троице отцы антиохийскаго поместнаго собора (341 г.)¹⁾. Подобное же исповедание веры св. *Василия великаго*, направленное им против современных ему лжеучений, как вообще А св. Троице, так в частности А Сыне Божиим²⁾. Особеннаго затем внимания заслуживают краткое изложение, в форме вопросов и ответов, православной веры *Анастасия Синаита*, имеющее вид самаго краткаго катихизиса, а также исповедание веры св. *Софрония патриарха иерусалимскаго* во св. Троицу и два естества во Христе. одобренное на шестом вселенском соборе³⁾. равно как и одобренное на седьмом вселенском соборе исповедание веры *Феодора патриарха иерусалимскаго*, в котором с ясностью и отчетливостью излагается учение как А разности между собою лиц в св. Троице, так и об их единосущии^{*)}.

¹⁾ Sozomen. eccles. hist. lib. 3. c. 5. Niciph. hist. ecclea. 9, 5.

*) De vera fid. edit. Paris, 1618. T. II, p. 354 et 355. ...

³⁾ Bini concil. ed. Morel. 1636. T. V, p. 161.

*) Ibid. p. 599—601.

Нельзя не упомянуть еще об одном весьма древнем исповедании веры, известном под именем символа *св. Афанасия*, пользовавшегося особенным уважением, по преимуществу в западной церкви. В нем, можно сказать, с классическою ясностию, определенностию и отчетливостию излагается учение о различии и единосущии трех лиц в Божестве, а также об образе соединения двух естеств в одном лице Иисуса Христа. Но оно не принадлежит ни св. Афанасию великому, ни его веку. Независимо от недостатка свидетельств в пользу его подлинности, самое содержание его, направленное против лжеучения несторианскаго и монофизитскаго, указывает на возможность появления его не ранее пятого века.

Из позднейших исповеданий православной веры в церкви греческой более известны: *изложение православной веры Григория Паламы*, архиепископа солунскаго (жившаго в половине XIV века¹⁾), *исповедание православной и неповрежденной веры Христовой Геннадия* или *Георгия схолярия* патриарха цареградскаго, составленное им по требованию султана Магомета II, по взятии Константинополя²⁾), *катихизис Мелетия Пиги*, константинопольскаго патриарха³⁾), *три догматическия послания* константинопольскаго патриарха *Иеремии* к виртембергским богословам протестантам (1576—1581), где довольно обстоятельно излагается учение восточной православной церкви и преимущественно с тех сторон, какими оно отличается от исповедания августанскаго⁴⁾), наконец *исповедание* иерусалимскаго патриарха *Досифея*, которое было читано и одобрено на иерусалимском соборе 1672 г., а потом в 1723м году от лица всех восточных первосвященителей прислано было нашему Св. Синоду, как образец точнаго изложения веры⁵⁾.

¹⁾ Cave script. eccles. hist. sub voce. Greg. Palam

²⁾ Libri symbol. eccles. graec, Kimmel. Jene, 1843, p. 1—24.

³⁾ Philip. Cyprii chron eccl'es graec. Lips. 1687. г. 434.

⁴⁾ Acta et scripta theolog. virtemb. et patriarch. constantinop. Wirtemb.

1564.

⁵⁾ Libri symbol. eccles. graec. Kimmel. 1843. Можно еще упомянуть о *исповедании каволической и апостольской церкви восточной* (1661 г.) иероиоааха *Митрофана Кротопула*, после патриарха александрийскаго, и также о православном исповедании или изложении веры православной апостольской церкви *Евгения Булгариса*. (1766), окончившаго дни свои в России в сане славенскаго херсонскаго архиепископа.

В русской церкви пользовалось и пользуется особенным уважением и значением символической книги довольно пространное *православное исповедание* киевскаго митрополита *Петра Могилы* так как оно было разсматриваемо и исправляемо на двух соборах—киевском 1640 г. и ясском 1643 г., а затем одобрено четырьмя вселенскими патриархами и двумя патриархами русскими *Иоакимом* и *Адрианом*¹⁾.

¹⁾ Подобным же значением пользуется у нас *православный катихизис* митрополита московскаго *Филарета*. изданный с одобрения Св. Синода для употребления в школах.

Но исповедания веры не могли удовлетворять всем потребностям верующих, возникающим из сознания необходимости знать свою веру. В их целях было только представлять догматы веры в возможно ясной, точной и определенной форме, но при этом не имелось в виду излагать их со всею полнотою, обстоятельностию, отчетливостию и возможною доказательностию. Между тем в церкви никогда не могла не чувствоваться потребность и в последняго рода изложении догматов, как по отношению ко всем

образованным верующим, не могшим не желать всестороннего и основательного знания своей веры. так в особенности по отношению к пастырям церкви, которые обязаны были не только сами знать ее наилучшим образом, но быть сильными преподавать ее другим и, когда оказывалось нужным, оправдать и защитить ее от нападков со стороны лжи и заблуждения. Ответом на эту потребность в церкви была начавшаяся на первых порах и непрерывающаяся в ней догматическая деятельность научного характера, следствием которой было появление сперва отдельных, научных догматических трактатов, за тем сборников и систем. К историческому обозрению этого рода догматических трудов мы и переходим.