П. П. Пономаревъ.

СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНІЕ,

КАКЪ

ИСТОЧНИКЪ ХРИСТІАНСКАГО ВѢДѢНІЯ.

Ученіе о Св. Преданіи

ВЪ ДРЕВНЕЙ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ВОСТОЧНОЙ, ЦЕРКВИ.

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1908.

Печатать дозволяется. Ректоръ Казанской Духовной Академіи,
Епископъ *Алексій*.

Отдѣльный оттискъ изъ журнала „Правосл. Собесѣдникъ“
за 1901, 1903, 1904, 1906, 1907 и 1908 годы.

I.

Римско-католическая доктрина, признающая Св. Преданіе за источникъ христіанскаго вѣдѣнія, соравный по достоинству Св. Писанію, въ ея новѣйшемъ изложеніи [1]), по обычаю, начинается съ общаго опредѣленія понятія о Преданіи. Въ обширномъ смыслѣ слова (sensu laxiore) подъ именемъ преданія, по этому опредѣленію, разумѣется всякое ученіе, правило, постановленіе или дѣяніе, *какимъ бы то ни было образомъ* переходящее отъ древней церкви къ церкви наличной. Въ понятіе преданія, понимаемаго въ этомъ смыслѣ слова, входитъ и Св. Писаніе съ его ученіемъ, называемое или просто преданіемъ (2 Солун. 2, 15; Дѣян. 6, 14; Гал. 1, 14), или преданіемъ писаннымъ (traditio scripta), какъ у Климента александрійскаго (Stromat. lib. VI), или преданіемъ Господнимъ (traditio dominica), какъ у Кипріана кароагенскаго (Epist. 63) [2]). Въ менѣе

---

[1]) Новѣйшее изложеніе римско-католической доктрины о Св. Преданіи содержится въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Ludov. de San.* Tractatus de divina traditione et scriptura. Brugis, 1903 г. Положивъ этотъ трудъ, какъ новѣйшій, въ основу характеристики римско-католическаго ученія о преданіи, мы далѣе соотносимъ его ближайшимъ образомъ съ сочиненіемъ извѣстнаго въ римско католической церкви богослова-кардинала *Францелина* подъ заглавіемъ: I. B. Franzelin. Tractatus de divina traditione et scriptura. Ed. quarta. Romae, 1896 г., а затѣмъ съ трудами по вопросу о преданіи другихъ римско-католическихъ богословъ и стараго и новаго времени.

[2]) Ср. Твор. св. Кипріана, епископа кароагенскаго, рус. перев., т. 1-й, 339 стр. — Письмо къ Цецилію о таинствѣ чаши Господней.— Migne. Patr. curs. compl., s. lat., t. IV, col. 372—389.

обширномъ смыслѣ слова (sensu paulo contractiore) подъ именемъ преданія разумѣется самый *способъ* передачи того или другого ученія, правила, наставленія отъ древней церкви къ церкви наличной. Съ этимъ значеніемъ слово: преданіе употребляетъ Ириней ліонскій (Adv. haeres., lib. III, cap. 4, n. n. 1 и 2), когда говоритъ, что если бы апостолы не оставили писаній, тогда нужно было бы слѣдовать *порядку* преданія, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви. Въ самомъ тѣсномъ смыслѣ слова (sensu strictissimo) подъ именемъ преданія разумѣется такое ученіе, правило, постановленіе или дѣяніе, которое, не будучи заключено въ письмена, устно чрезъ преемство іерархическое передается въ церкви отъ одного поколѣнія другому. Въ этомъ смыслѣ говорятъ о преданіи Тертулліанъ (Migne. Patr. curs. compl. S. lat., t. 2: De corona militis, capp. 3 и 4 и De praescript., cap. 19), Иринеѣ (Adv. haeres. lib. III, c. 2, n. 2), Василій Великій (De Spirit. sanct. cap. 27, n. 66), Златоустъ (in II Thess. hom. 4, n. 2), Епифаній (Haer. 61, cap. 6), Августинъ (Migne, ser. lat., t. 43, col. 131 и 192: De baptismo contra donatistas, lib. II, cap. 7 и lib. V, c. 23, n. 31) [1]. Преданія послѣдняго рода многоразличны.

По происхожденію своему есть преданія божественныя (divinae) или человѣческія (humanae). *Божественными преданіями называются такія, виновникомъ которыхъ является Богъ, Самъ Себя открывающій, или содержаніемъ которыхъ служатъ богооткровенныя истины.* Эти преданія въ свою очередь, по образу своего обнародованія или провозглашенія, раздѣляются или на *Господни,* если они возвѣщены Самимъ воплотившимся Сыномъ Божіимъ во дни Его земной жизни, или на *божественно-апостольскія,* если

---

[1]) Cf. *Franzelin,* op. cit. p. 17—18 — о преданіи въ обширномъ и узкомъ смыслѣ слова. По мнѣнію Францелина, безусловно о преданіи неписанномъ говорится въ слѣдующихъ мѣстахъ Новаго Завѣта: Матѳ. XV, 2. 3. 6; Марк. VII, 3. 5. 8. 9. 13; Лук. I, 2; Дѣян. XVI, 4; 1 Коринѳ. XI, 2. 23; XV, 3; 1 Петр. I, 18; 2 Петр. II, 21; Іуд. 3; сомнительно—Гал. I, 14; Дѣян. VI, 14.

они впервые распространены были, по наученію отъ Св. Духа, апостолами Христа, какъ очевидцами Его дѣятельности (Іоан. 16, 12—13). *Человѣческими* преданіями называются такія, которыя ведутъ свое происхожденіе отъ предстоятелей церковныхъ, во имя Христа творящихъ свое дѣло. Въ этомъ случаѣ различаются преданія *просто апостольскія,* ведущія свое изначальное происхожденіе отъ апостоловъ, какъ отъ пастырей или управителей церкви (къ числу такихъ преданій относится напримѣръ постъ четыредесятницы) [1]), и преданія *церковныя,* появившіяся въ церкви послѣ временъ апостольскихъ и носящія на себѣ авторитетъ церковнаго ученія [2]).

По содержанію своему есть преданія догматическія, нравственныя и просто дисциплинарныя.

По мѣсту распространенія—есть преданія вселенскія или всеобщія и частныя или помѣстныя. Во вселенскости какого-либо преданія безусловно заключается признакъ того, что оно—или отъ апостоловъ или имѣетъ высшій церковный авторитетъ.

По продолжительности своего значенія—есть преданія временныя и вѣчныя. Въ составъ послѣднихъ входятъ всѣ преданія догматическаго характера.

По отношенію къ Св. Писанію преданія раздѣляются, во-первыхъ, на такія, которыя утверждаютъ то же самое, что̀ *ясно* (clare) содержится въ Св. Писаніи (т. наз. trad. inhaesivae), во-вторыхъ,—на такія, которыя утверждаютъ то, что̀ не такъ уже ясно содержится въ Писаніи: они

---

[1]) Возможность преданій божественно-апостольскихъ и просто-апостольскихъ объясняется въ римско-католической доктринѣ именно *двоякостью* служенія апостоловъ, вслѣдствіе чего они, съ одной стороны, были *проповѣдниками* откровеннаго ученія, а съ другой стороны — управителями или пастырями церковными. По силѣ перваго служенія они возглашали воспринятое ими отъ Христа ученіе; по силѣ второго служенія они могли вводить установленія, нужныя для спасенія вѣрующихъ. *Ludov. de San.* S. *I.* Tractatus de divina traditione et scriptura. Brugis. 1903 г., p. 7. Cf. *Franzelin.* Op. cit., p. 13—14.

[2]) Cf. *Franzelin.* Op. cit. p. 13—16 — сужденія о Господнемъ, божественно-апостольскомъ, просто апостольскомъ и церковномъ преданіи.

поясняютъ то, что̀ *темно* (obscure) выражено въ Св. Писаніи (trad. declarativae) и, въ третьихъ, на такія, которыя проповѣдуютъ о томъ, что̀ не имѣетъ для себя подтвержденія въ Св. Писаніи, хотя въ то же время не противорѣчитъ послѣднему (tr. mere orales = преданія „чисто устныя“) [1]).

Кромѣ того преданія въ римско-католической доктринѣ дѣлятся на двѣ группы—на матеріальныя и формальныя [2]) или, говоря иначе, разсматриваются еще съ двухъ сторонъ—матеріальной (materialiter) и формальной (formaliter).

Подъ матеріальными преданіями разумѣются *самые предметы* (ipsae res) преданія, т. е. ученія, наставленія, правила, переходящія къ намъ отъ предковъ. Объ этомъ именно преданіи, по мнѣнію San'a, учитъ Викентій лиринскій, когда, по поводу словъ апостола Павла къ Тимоѳею: 1 Тим. 6, 20, говоритъ въ своемъ первомъ *Напоминаніи* (cap. 22), что подъ преданіемъ разумѣется „то, что̀ тебѣ (Тимоѳей) ввѣрено, а не то̀, что̀ ты выдумалъ,—дѣло не ума, но ученія, не частнаго обладанія, но всенародной передачи,—дѣло, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, въ отношеніи къ которому ты долженъ быть не изобрѣтателемъ, но стражемъ; не учредителемъ, но послѣдователемъ; не вождемъ, но ведомымъ“ [3]).

Подъ именемъ формальныхъ преданій разумѣются памятники или различныя посредства, при помощи которыхъ преданія передаются отъ древней церкви къ церкви наличной. Къ числу такихъ посредствъ относятся именно: свойственное церкви живое учительство церковное (vivens ecclesiae magisterium), декреты и догматическія опредѣленія какъ соборовъ, особенно вселенскихъ, такъ рим-

---

[1]) Cf. I. *Perrone*. Praelectiones theologicae. Viennae. 1846, t. I, p. 219—220. *Heinrich*. Dogmatische Theologie. B. II. Mainz. 1882. S. 5—10.

[2]) По терминологіи Францелина—на traditio objectiva и traditio activa. I. B. *Franzelin*. Tractatus de divina traditione et scriptura. Edit. quarta. Romae. 1896. P. 11—12.—*Wetzer und Welte's* Kirchenlexikon oder Encyklopädie. Zweite Auflage. Freiburg im Breisgau. 1899. T. XI, S. 1934 (ст. Tradition).

[3]) Ludov. de *San*. S. I. Op. cit., p. 8.

скихъ первосвященниковъ, акты мучениковъ, литургіи, творенія святыхъ отцевъ, писанія схоластиковъ, церковныя исторіи, надписи на древнихъ памятникахъ и т. п. Вслѣдствіе того, что предметы преданія заключены въ своихъ источникахъ, какъ содержимое въ содержащемъ, естественно преданія матеріальныя и формальныя мыслить въ ихъ связи между собою [1]).

Таково общее понятіе о преданіи и его видахъ по опредѣленію римско-католической доктрины, сопровождаемое выдержкою изъ декрета Тридентскаго собора, что „(спасительная) истина и ученіе содержатся въ писанныхъ книгахъ и неписанныхъ преданіяхъ, которыя, будучи приняты апостолами изъ *устъ Самого Христа* или отъ самихъ апостоловъ, подъ диктантъ Св. Духа, и преданныя какъ бы чрезъ руки дошли и до насъ“ [2]). Изъ этого общаго опредѣленія преданія выдѣляются затѣмъ въ римско-католической доктринѣ ея частные пункты, служащіе предметомъ детальнаго разсмотрѣнія. На первомъ мѣстѣ въ этомъ случаѣ поставляется рѣчь *объ учительствѣ церковномъ* съ его проповѣдью о вѣрѣ и нравственности.—Итакъ, что такое живое учительство церковное,—этотъ, по выраженію Францелина, „*существенный элементъ* христіанскаго домостроительства“ [3])?

Подъ именемъ живого учительства церковнаго разумѣется такое учительство, которое, будучи установлено Словомъ Божіимъ, всегда и непрерывно проповѣдуетъ истину Божію въ лицѣ пастырей церкви, соединенныхъ между собою законнымъ главенствомъ преемника Петра и исполняющихъ свои учительскія обязанности или лично чрезъ себя или чрезъ служителей, спеціально для того поставленныхъ [4]). По качествамъ своимъ учительство церковное является *авторитетнымъ*, *непогрѣшимымъ* и *непре-*

---

[1]) Cf. *Franzelin*. Op. cit. p. 12.

[2]) *San*. Op. cit. p. 9. *Franzelin*. Op. cit. p. 12.

[3]) Op. cit. p. 26. 53. Рѣчь объ учительствѣ церковномъ Францелинъ излагаетъ на страницахъ 21—40.

[4]) *San*. Op. cit. p. 19. Cf. *Franzelin*. Op. cit. p. 107.

рывнымъ или постояннымъ, вѣчнымъ. Авторитетъ ему свойственъ въ силу предоставленнаго ему права предлагать ученіе, какъ ученіе божественное. Непогрѣшимость его объясняется соприсутствіемъ благодати Св. Духа, сохраняющаго его отъ уклоненія въ сторону ошибокъ. Непрерывность его или вѣчность является слѣдствіемъ свойства вселенскости христіанской религіи, требующаго существованія учительства церковнаго до времени полнаго проповѣдыванія христіанства всѣмъ языкамъ; а такъ какъ такой моментъ наступитъ лишь незадолго предъ концомъ міра, то, значитъ, до конца міра продлится и учительство церковное [1]). Въ исторіи учительства церковнаго оттѣняются: а) учительство апостоловъ (magisterium apostolorum), установленное Христомъ, и б) учительство преемниковъ апостольскихъ подъ общимъ главенствомъ каѳедры Петра, проповѣдующихъ единство вѣры [2]).

Что дѣйствительно Христосъ установилъ „живое учительство апостоловъ", это видно изъ того, что Онъ повелѣлъ апостоламъ *„научить* всѣ народы (Матѳ. 28, 19), *проповѣдать* евангеліе всей твари (Марк. 16, 15), *проповѣдать* во имя Его покаяніе и отпущеніе грѣховъ во всѣхъ народахъ (Лук. 24, 47), *быть Его свидѣтелями* во Іерусалимѣ, во всей Іудеѣ и Самаріи и даже до послѣднихъ земли (Дѣян. 1, 8; ср. Лук. 24, 48), *пронести* имя Его предъ языками, царями и сынами Израиля" (Дѣян. 9, 15)" [3]). Всѣ эти выраженія: *научить, проповѣдать, свидѣтельствовать* ясно предполагаютъ, что апостолы были облечены правомъ живого учительства церковнаго, и особенно эта мысль явствуетъ изъ повелѣнія Христа проповѣдать евангеліе *всѣмъ народамъ, всей твари*, потому что для наученія всѣхъ людей и каждаго человѣка въ отдѣльности нельзя придумать болѣе подходящаго средства, какъ устную пе-

---

[1]) *San.* Op. cit. p. 20.

[2]) Первое, по выраженію Францелина, было учительствомъ „экстраординарнымъ" (extraordinarium), а второе — ординарнымъ (ordinarium). Op. cit. p. 38. 39.

[3]) *San.* Op. cit. p. 21. Cf. *Franzelin.* Op. cit. p. 22—24. 29.

редачу истины. Но само собою разумѣется, что это дарованное апостоламъ право живого учительства церковнаго не исключало собою возможности облекать ученіе и въ письменную форму.

Установленное Христомъ учительство апостоловъ проходилось ими подъ дѣйствіемъ Св. Духа. Обѣщанный апостоламъ для наученія ихъ всякой истинѣ (Іоан. 16, 13), Духъ этотъ руководилъ ими во всемъ, что касалось божественнаго откровенія, не только въ томъ, что́ Самъ Христосъ сказалъ апостоламъ (Іоан. 14, 26), но и въ томъ, что́ апостоламъ не было открыто во дни земной жизни Христа (Іоан. 16, 12—13).

Живое учительство апостоловъ было съ авторитетомъ. Уже самое посланничество апостоловъ на проповѣдь на подобіе посланничества на землю Самого Сына Божія рельефно выдвигало ихъ изъ обыкновенной среды рода человѣческаго. Но еще болѣе объ авторитетномъ служеніи апостольскомъ засвидѣтельствовали сами апостолы, когда говорили о себѣ, что они проповѣдники и учители языковъ (2 Тим. 1, 11), притомъ проповѣдники и учители такіе, у которыхъ, какъ у облеченныхъ властью, миссія является дѣломъ спеціальнымъ (Рим. 10, 15), когда называли себя слугами Божіими, строителями таинъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1), наставляли епископовъ, поставленныхъ ими въ церкви, имѣть образъ здравыхъ словесъ, которыя тѣ слышали отъ нихъ (2 Тим. 1, 13—14), пребывать въ томъ, чему научены (2 Тим. 3, 14; сравн. 1 Тим. 6, 13—14), когда наконецъ предвозвѣщали, что если ангелъ съ неба или кто-либо другой возвѣститъ болѣе, чѣмъ они, то подлежитъ анаѳемѣ (Гал. 1, 8—9) [1].

Непогрѣшимость учительства апостоловъ явствуетъ сколько изъ обѣтованія Спасителя всегда пребывать съ апостолами (Матѳ. 28, 18—20),—по изъясненію San'a съ апостолами, какъ именно съ учащими [2],—столько же изъ Его обѣщанія послать апостоламъ Духа Святаго, дѣятель-

---

[1]) *San.* Op. cit. p. 21—23.

[2]) *San.* Op. cit. p. 23... cum apostolis *ut docentibus*.

ность Котораго будетъ заключаться главнымъ образомъ въ наученіи истинѣ (Іоан. 14, 16—17; 26. XV, 26; XVI, 13), откуда Духъ Святый по справедливости называется Духомъ истины [1]).

Учительство апостоловъ послѣ ихъ кончины не прекратилось, но со всѣми указанными свойствами перешло къ ихъ преемникамъ, съ тѣмъ, чтобы непрерывно существовать въ церкви [2]). Считать учительство преемниковъ апостольскихъ за продолженіе учительства апостоловъ необходимо въ виду того, что вѣдь сами апостолы, до своей кончины, не могли во всей полнотѣ осуществить заповѣдь Спасителя о наученіи *всѣхъ* языковъ, *всей* твари: они обратили въ христіанство только небольшую частичку человѣчества; между тѣмъ слово Христа, какъ слово Божіе, должно осуществиться надлежащимъ образомъ, а это возможно только при продолженіи учительства апостоловъ въ лицѣ ихъ преемниковъ, представляющихъ въ своей совокупности „учительство церкви". Обѣтованіе Спасителя о Себѣ Самомъ, что Онъ будетъ съ учениками Своими до скончанія вѣка (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος), и о Духѣ Святомъ, что и Онъ пребудетъ съ ними въ вѣкъ (εἰς τὸν αἰῶνα) также предполагаютъ, во избѣжаніе нарушимости словъ Христа, продолженіе учительства апостоловъ и послѣ ихъ кончины, потому что словомъ: вѣкъ въ данномъ случаѣ означается не періодъ вѣка апостольскаго, но время бытія христіанства до конца міра (Матѳ. 28, 18—20 = Сравн. Матѳ. XIII, 39. 40. 49; XXIV, 3; Евр. IX, 26. Іоан. XIV, 16—17. 26. XV, 26—27 и XVI, 7—13) [3]). Но то, что предполагается изъ мѣстъ Матѳ. 28, 18—20 и Іоан. XIV, 16—17, ясно утверждается наконецъ въ апостольскихъ дѣяніяхъ: 2 Тим. II, 2 и Тит. I, 5—въ фактѣ облеченія авторитетомъ учительства и предоставленія полномочій апостольскихъ въ дѣлѣ устроенія церкви епи-

---

[1]) *San.* Op. cit. p. 23—24. *Franzelin.* Op. cit. p. 30.

[2]) *Franzelin.* Op. cit., p. 30—31.

[3]) *Franzelin.* Op. cit. p. 33.

скопамъ, поставленнымъ отъ апостоловъ, Тимоѳею и Титу, а въ лицѣ ихъ, конечно, всему епископату церковному [1]).

Въ исторіи церкви ученіе объ учительствѣ церковномъ, какъ объ институтѣ епископовъ, преемниковъ апостоловъ, представляющихъ изъ себя органъ для распространенія божественной истины, находитъ себѣ безчисленныя подтвержденія [2]). Еще мужи апостольскіе: Игнатій Богоносецъ, Климентъ римскій, свидѣтельствовали о немъ. Игнатій Богоносецъ, напримѣръ, въ *Посланіи къ Ефесянамъ* п. 3—4 говоритъ, что „Іисусъ Христосъ, общая наша жизнь, есть мысль Отца, *какъ и епископы* (uti et episcopi) [3]), поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа. Поэтому надлежитъ вамъ согласоваться съ мыслію епископа“ [4]). Въ связи съ этимъ Игнатій единеніе съ епископомъ считаетъ условіемъ исповѣданія истины, а разрывъ съ нимъ—причиною ереси.—Климентъ римскій, указывая на идею преемства учительства церковнаго, въ своемъ первомъ *Посланіи къ Коринѳянамъ* (п. 42—44) пишетъ, что „Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа... Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ... Апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ объ епископскомъ достоинствѣ (de nomine episcopatus). По этой самой причинѣ, они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили провозвѣстниковъ (praedictos) (истины); затѣмъ передали правило будущаго преемства (futurae successionis regulam tradiderunt), чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе (ministerium)“ [5]).—Съ неменьшею ясностью объ учительствѣ церковномъ свидѣтельствуетъ, далѣе, Иринеи ліонскій,

---

[1]) *San.* Op. cit. p. 27. Cf. *Franzelin* op. cit. p. 31.

[2]) *Franzelin.* Op. cit. p. 61—75.

[3]) *San.* Op. cit. p. 28 (курсивъ San'a).

[4]) Ibid.

[5]) *San.* Op. cit., p. 28.

полагая въ учительствѣ церковномъ основу или источникъ истины для опроверженія еретиковъ. Классическими въ этомъ отношеніи у Иринея служатъ слова въ его „Contra (или Adversus) haereses", что „всѣ, желающіе видѣть истину, могутъ во всякой церкви узнать преданіе апостоловъ, открытое во всемъ мірѣ; и мы можемъ перечислить епископовъ, поставленныхъ апостолами въ церквахъ, и преемниковъ ихъ до насъ, которые ничего не учили и не знали такого, что́ (еретики) бредятъ" (Contr. haeres. lib. III, c. 3, n. 1); что вслѣдствіе этого „не должно искать у другихъ истины, которую легко получить отъ церкви, ибо апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ нее все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни" (Contr. haeres, lib. 3, cap. 4, n. 1); что, наконецъ, „если бы возникъ споръ о какомъ-либо важномъ вопросѣ, то не надлежало-ль бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить, что́ есть достовѣрнаго и яснаго относительно настоящаго вопроса? Что, если бы апостолы не оставили бы намъ писаній? Не должно ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви?" (Ibid.).

Въ вѣкахъ III, IV и V свидѣтельства объ учительствѣ церковномъ не прекращаются, но напротивъ умножаются. Заслуживаютъ вниманія въ этомъ случаѣ свидѣтельства Тертулліана, высказанныя въ его сочиненіи: De praescriptionibus adversus haereticos (Migne. Patr. curs. compl., s. lat., t. 2), что истину нужно познавать не иначе, какъ въ церквахъ, основанныхъ апостолами,—Оригена (Lib. I Principiorum, n. 2), Кипріана (Ep. 69 ad Florentium Pupianum) [1]), и особенно замѣчательны слова блаж. Августина, что „я не повѣрилъ-бы Евангелію, если бы меня не убѣждалъ авторитетъ каѳолической церкви" [2]).

---

[1]) Ср. Твор. св Кипріана карѳаг., русск. перев., Кіевъ. 1 т., стр. 250—259:—Migne. Patr. curs. compl., s. lat., t. IV, col. 400—407.

[2]) *San.* Op. cit., p. 32.

Но будучи признаннымъ хранителемъ правила вѣры, учительство церковное является таковымъ, по изложенію римско-католической доктрины, не иначе, какъ подъ условіемъ непремѣннаго общенія епископовъ съ римскою каѳедрою, представляющею изъ себя начало, связь и центръ (principium, vinculum atque centrum) всего церковнаго единства [1]). Поэтому всякое сужденіе извѣстнаго отца, претендующее на истинное выраженіе богооткровеннаго ученія, должно быть провѣрено съ ученіемъ римской каѳедры и въ случаѣ согласія оно должно быть признано достовѣрнымъ, какъ наоборотъ въ случаѣ несогласія — недостовѣрнымъ. Въ церковной литературѣ понятіе о римской каѳедрѣ, какъ о мѣрилѣ истины, по мнѣнію San'a, выражаютъ многіе писатели (Тертулліанъ, Кипріанъ, Оптатъ) [2]), въ томъ числѣ якобы особенно св. Иринеи въ словахъ: „Поелику было бы весьма длинно въ такой книгѣ, какъ эта, перечислять преемства (предстоятелей) всѣхъ церквей, то я приведу преданіе, которое имѣетъ отъ апостоловъ величайшая, древнѣйшая и всѣмъ извѣстная церковь, основанная и устроенная въ Римѣ двумя славнѣйшими апостолами Петромъ и Павломъ, и возвѣщенную людямъ вѣру, которая *чрезъ преемства епископовъ дошла до насъ*, и посрамлю всѣхъ тѣхъ, кто всячески незаконнымъ образомъ составляетъ собранія или по худому самоугожденію, или по тщеславію, или по слѣпотѣ и превратнымъ мнѣніямъ. *Ибо по необходимости съ этою церковію, по ея преимущественной важности, согласуется всякая церковь* (ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam), т. е. повсюду вѣрующіе, *такъ какъ въ ней апостольское преданіе всегда сохранялось вѣрующими повсюду*“ [3]). Указаніе Иринея, *для примѣра*, на римскую церковь, какъ на хранительницу

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 33. Cf. *Franzelin.* Op. cit., p. 37. 38. 65. 68. 86. 107—109.

[2]) *San.* Op. cit., p. 33—36.

[3]) Курсивъ автора San'a. Op. cit. p. 33. Cf. *Franzelin.* Op cit., p. 65—66.

апостолольскаго преданія, соравную въ этомъ отношеніи съ церквами смирнской или ефесской (Contr. haeres., lib. 3, cap. III, n. 4), San понимаетъ въ смыслѣ древняго воззрѣнія на римскую каѳедру, какъ на *главную* учительницу истинной вѣры, превращая такимъ образомъ *частный* примѣръ въ *общій* законъ [1]). *Причиною непогрѣшимости* самого собранія епископовъ (или епископата), находящихся въ единеніи съ римскою церковью, по свидѣтельству той же церковно-исторической литературы, является *постоянное сопричастіе* (въ церкви) *Св. Духа*, или, по подлиннымъ словамъ San'a, causam... patres unanimiter reponunt in jugi assistentia Spiritus sancti [2]). Иринеи же, напр., по этому поводу говоритъ, что „проповѣдь..., принявъ отъ церкви, мы соблюдаемъ, и она всегда чрезъ Духа Божія, какъ драгоцѣнное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ, сохраняетъ свою свѣжесть и дѣлаетъ свѣжимъ самый сосудъ, въ которомъ содержится. Ибо этотъ даръ Божій ввѣренъ церкви... и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т. е. Духъ Святый... Ибо гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій; и гдѣ Духъ Божій, тамъ церковь и всякая благодать, а Духъ есть истина“ (Contr. haeres., lib. III, cap. 24, n. 1); также въ другомъ мѣстѣ: „Надлежитъ слѣдовать пресвитерамъ въ церкви, тѣмъ, которые... имѣютъ преемство отъ апостоловъ и *вмѣстѣ съ преемствомъ епископства по благоволенію Отца получили извѣстное дарованіе истины*“ (Adv. haer. lib. IV, cap. 26, n. 2) [3]).

---

[1]) Обстоятельный разборъ мѣста: Contra haereses, lib. III, cap. 3, n 2 даетъ въ русской литературѣ *проф. Ѳ. А. Куріановъ* въ своей статьѣ: „Свидѣтельствовалъ-ли св. Ириней, епископъ ліонскій, о приматствѣ и непогрѣшимомъ учительствѣ римской церкви, въ частности ея первосвященника? Казань. 1893“.

[2]) *San.* Op. cit., p. 36. По опредѣленію Франзелина „*causam formalem* seu velut *formam constituentem* corporis infallibilis esse caput visibile ipsius corporis (т. е. римскій епископъ); *causa* vero *efficiens* infallibilitatis nec est nec esse potest alio nisi assistens Spiritus veritatis. Op. cit., p. 69. 108.

[3]) *San.* Op. cit., p. 36—37. Курсивъ автора San'a. Conf. Tertulliani—De praescriptionibus; cap. 28—Augustini—Enarratio in psalmum 9, n. 12. *San.* Op. cit. p. 37.

Но постоянное соприсутствіе Св. Духа въ церкви—это внутренній таинственный факторъ непогрѣшимости епископата при исповѣданіи вѣры. Внѣшнимъ показателемъ непогрѣшимости епископата служитъ самый методъ его дѣятельности при утвержденіи вѣроисповѣданія, свидѣтельствующій о непрерывномъ сохраненіи вѣры вселенской и древней: это, съ одной стороны, consensus pralsens episcoporum, и съ другой—consensus praeteritus episcoporum [1])=наличное и историческое согласіе епископовъ, т. е. согласіе ихъ со вселенскою, наличною, и историческою, древнею вѣрою. Что дѣйствительно къ этимъ внѣшнимъ пріемамъ прибѣгаетъ епископатъ для утвержденія истины, это видно изъ примѣровъ. Въ первомъ случаѣ San ссылается на соборъ антіохійскій (III вѣка), который въ защитѣ истины противъ Павла самосатскаго выражается: „всѣ каѳолическія церкви согласны съ нами... Одинъ и тотъ же Богъ и человѣкъ Іисусъ Христосъ всѣми въ церкви, находящейся подъ небомъ, исповѣдуется Богомъ". Соборъ никейскій, по свидѣтельству св. Аѳанасія, изложеніе символа тоже запечатлѣваетъ, что „такъ вѣруетъ каѳолическая церковь" [2]). Во второмъ случаѣ онъ указываетъ на слова того же св. Аѳанасія александрійскаго, направленныя противъ лжеученія аполлинаристовъ, что „надлежитъ на подобныя рѣчи сказать одно: это не есть ученіе вселенской церкви, и не думали такъ отцы". Отцы собора халкидонскаго въ своемъ опредѣленіи говорятъ, что они поучаютъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего Іисуса Христа, „слѣдуя святымъ отцамъ" [3]) и т. п.

Въ соединеніи своемъ assistentia Spiritus sancti, какъ причина непогрѣшимости, и consensus patrum, какъ внѣшнее свидѣтельство непогрѣшимости, составляютъ два элемента въ дѣятельности учительства церковнаго: божественный, заключающійся въ санкціи этой дѣятельности Ду-

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 37—38.

[2]) *San.* Op. cit. p. 37.

[3]) *San.* Op. cit. p. 38. Cf. *Franzelin.* Op. cit. p. 77—78.

хомъ Святымъ, и человѣческій, состоящій въ опредѣленіи согласія и древности преданія; человѣческій элементъ принимаетъ форму исторической разработки вѣры, а элементъ божественный сообщаетъ этой работѣ характеръ догматизма [1]).

Но являясь, какъ показываютъ свидѣтельства, постояннымъ достояніемъ учительства церковнаго, consensus patrum въ своемъ историческомъ примѣненіи имѣлъ однако-жъ нѣкоторыя особенности. По мнѣнію San'a,—въ періодъ до-никейскій consensus patrum представляется въ видѣ *согласія епископовъ апостольскихъ каѳедръ*, т. е. въ этотъ періодъ для утвержденія истины обращались къ предстоятелямъ церквей, основанныхъ апостолами. Въ періодъ послѣ-никейскій consensus patrum является въ видѣ согласія епископовъ всѣхъ (или почти всѣхъ) церквей, т. е. теперь для утвержденія истины прибѣгаютъ къ предстоятелямъ не только церквей-матерей, но и церквей дщерей. Къ седьмому столѣтію consensus patrum пріобрѣтаетъ наконецъ видъ согласія только тѣхъ епископовъ, которые пребываютъ въ общеніи съ римскою каѳедрою [2]). Естественность такихъ оттѣнковъ въ дѣятельности учительства церковнаго явствуетъ, по объясненію нашего богослова, изъ того, что въ первый періодъ была еще слишкомъ жива святая память о самоотверженныхъ предстоятеляхъ апостольскихъ церквей, какъ несомнѣнныхъ хранителяхъ вѣры; поэтому, понятно, считалось вполнѣ достаточнымъ опираться только на свидѣтельство епископовъ апостольскихъ каѳедръ; во второй періодъ эта память уже позатмилась,—такимъ образомъ явилась необходимость обращаться къ голосу епископовъ всѣхъ церквей; къ седьмому вѣку еще болѣе трудно стало разбираться въ голосѣ епископовъ, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ явно уклонялись въ ересь, — тогда нужно стало прислушиваться къ голосу только предстоятелей, находящихся въ единеніи съ римскимъ первосвященникомъ. Съ

[1]) *San.* Op. cit., p. 40; Cf. *Franzelin.* Op. cit. p. 85.

[2]) *San.* Op. cit., p. 39.

первыми двумя положеніями объясненія можетъ согласиться всякій православный богословъ; но въ третьемъ безусловно нужно видѣть тенденцію римской католической догматики о главенствѣ папы въ церкви.

Такъ San очерчиваетъ первый тезисъ общаго понятія о преданіи—тезисъ объ учительствѣ церковномъ [1]).

Вторымъ тезисомъ общаго ученія о преданіи является у San'a (а у Францелина третьимъ тезисомъ, p. 200) вопросъ о взаимоотношеніи между Писаніемъ и Преданіемъ. Вопросъ этотъ въ основѣ своей имѣетъ идею о *недостаточности* Св. Писанія въ дѣлѣ сообщенія богооткровенныхъ истинъ, восполняемой св: Преданіемъ, такъ что въ этомъ случаѣ преданіе служитъ *дополненіемъ* св. Писанія. Изъ краткаго понятія о взаимномъ отношеніи между Писаніемъ и Преданіемъ, представленнаго выше, можно было видѣть, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ преданіе учитъ о томъ же, о чемъ учитъ писаніе, это такъ назыв. traditiones inhaesivae; въ другихъ случаяхъ оно или поясняетъ темныя мѣста Св. Писанія, или сообщаетъ истины, не содержащіяся въ Писаніи, хотя въ то же время не противорѣчащія ему: это такъ называемыя trad. declarativae и tr. mere orales. Слѣдовательно между Писаніемъ и Преданіемъ при сообщеніи истины замѣчаются черты то—полнаго тожества, то — относительнаго, то — наконецъ различіе, но только не противорѣчіе [2]). Не о первой, конечно, чертѣ взаимоотношенія Писанія и Преданія можетъ быть рѣчь,

---

[1]) Этотъ же тезисъ особенно выдѣляетъ Францелинъ въ началѣ своей доктрины о Преданіи. Въ общей заключительной характеристикѣ учительства церковнаго Францелинъ, по своей терминологіи, различаетъ *субъектъ* и *объектъ* непогрѣшимости учительства церковнаго: субъектомъ является вселенская учащая церковь во главѣ съ римскимъ епископомъ, а объектомъ—при сохраненіи извѣстныхъ требованій (напр. definitio ex cathedra) — область ученія вѣрѣ. Op. cit, p. 107 et sqq.

[2]) *San*. Op. cit. p. 44: Diversitas vero quae in modo significandi attenditur dumtaxat penes sensum in scriptura obscurum, in traditione clarum, in scriptura implicitum, in traditione explicitum, non inducit objectivam differentiam traditionum divinarum a scripturis.

а о послѣднихъ двухъ, ясно показывающихъ, что Св. Писаніе содержитъ въ себѣ ученіе не во всей полнотѣ откровенія, что дополняющимъ источникомъ этого ученія, какъ въ отношеніи rem significatam, такъ въ отношеніи modum significandi (rerum), является Св. Преданіе. Эта мысль о недостаточности Св. Писанія, восполняемой Св. Преданіемъ, утверждаемая въ данномъ случаѣ apriori, есть вмѣстѣ съ тѣмъ мысль aposteriori: она явствуетъ сколько изъ факта первоначальнаго откровенія или проповѣданія слова Божія, столько же изъ факта появленія Св. Писанія. Фактъ изначальнаго откровенія свидѣтельствуетъ, что первичною формою сохраненія ученія было—преданіе. Несомнѣнно, что Адамъ имѣлъ понятіе о Богѣ, какъ творцѣ, о назначеніи человѣка къ вѣчной жизни, объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ, о единствѣ рода человѣческаго. Извѣстно также, что имѣли истинное боговѣдѣніе потомки Сиѳа, наименованные за это *сынами Божіими* въ противоположность каинитамъ, названнымъ за свое нечестіе *сынами человѣческими*. О Еносѣ передается, что „онъ началъ призывать имя Господа“ или, по еврейскому чтенію: „тогда стало призываться имя Господне“ (Быт. IV, 26). Ной считается мужемъ правды и т. п. (2 Петр. 2, 5). Никто, конечно, не будетъ спорить, что это истинное боговѣдѣніе, доставившее нѣкоторымъ почетное названіе сыновъ Божіихъ, праведниковъ, провозвѣстниковъ имени Господа, за неимѣніемъ писаній могло сохраняться не иначе, какъ только чрезъ устное преданіе (per traditionem mere oralem) [1]). Чрезъ устное преданіе же распространялось сначала новозавѣтное ученіе. Вѣдь доподлинно извѣстно, что Самъ Основатель христіанства, Господь нашъ Іисусъ Христосъ проповѣдывалъ свое ученіе не чрезъ письмена, но устно. Устно же на первыхъ порахъ провозглашали ученіе Христа и Его апостолы. Со временемъ, правда, явилось писаніе ветхаго и новаго завѣта; но дѣло въ томъ, что оно не выразило въ себѣ всей полноты истинъ откровенія. Не могло оно сдѣлать этого по

[1]) Cf. *Franzelin* Op. cit., p. 226—227.

причинѣ чисто *случайнаго* происхожденія библейскихъ книгъ, написанныхъ по извѣстнымъ *поводамъ*, а потому естественно не имѣвшихъ нужды охватывать всего откровенія. Исторія составленія библейскихъ книгъ вполнѣ подтверждаетъ это положеніе. Вспомнимъ, напр., говоритъ San, свидѣтельство объ этомъ историка Евсевія, который, очерчивая исторію происхожденія Евангелій, пишетъ, что апостолы „рѣшились писать по настоянію нужды", что, сообразно съ нуждою, „въ евангельскомъ своемъ писаніи Іоаннъ повѣствуетъ о дѣлахъ, совершенныхъ Христомъ тогда, когда Креститель еще не былъ заключенъ въ темницу, между тѣмъ какъ прочіе три евангелиста упоминаютъ о событіяхъ, случившихся послѣ темничныхъ узъ его" (Hist. eccl. lib. III, cap. 24), что, руководясь нуждою или необходимостью, апостолы вслѣдствіе этого очевидно не ставили себѣ задачею воспроизводить всю полноту своей устной проповѣди. Не выражаетъ Писаніе полноты богооткровеннаго ученія на самомъ дѣлѣ. Для ветхаго завѣта [1]) въ качествѣ примѣра, подтверждающаго высказанное положеніе, San указываетъ на вѣру въ безсмертіе души и будущую жизнь. Въ книгахъ Моисея эта вѣра не находитъ себѣ яснаго выраженія; однако изъ 11 главы посланія ап. Павла къ евреямъ видно, что эта вѣра была достояніемъ всѣхъ временъ еврейскаго народа и, надо, слѣдовательно, думать, что она послѣ дарованія закона сохранилась не иначе, какъ чрезъ преданіе же [2]). Для доказательства недостаточности новозавѣтнаго Писанія San приводитъ рядъ текстовъ изъ апостола о сохраненіи преданій. 1 Кор. XI, 2: „Хвалю же вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ (παρέδωκα) вамъ, преданія (τὰς παραδόσεις) держите". 2 Θессал. II, 15: „Тѣмже убо, братіе, стойте и держите преданія (τὰς παραδόσεις), имже

[1]) По Франценлину хранители или выразители Преданія въ ветхомъ завѣтѣ, послѣ появленія священной письменности, это — ministerium ordinarium = богоустановленное ветхозавѣтное священство и ministerium extraordinarium = „преемство пророковъ". Op. cit., p. 228—229.

[2]) *San.* Op. cit., p. 48; cf. *Franzelin.* Op. cit., p. 225.

научистеся, или словомъ, или посланіемъ нашимъ". 1 Тимоѳ. VI, 20: „О Тимоѳее, преданіе сохрани, уклоняяся сквернымъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума: О немже нѣцыи хвалящеся, о вѣрѣ погрѣшиша. 2 Тим. I, 13—14: Образъ имѣй здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси, въ вѣрѣ и любви, яже о Христѣ Іисусѣ. Доброе завѣщаніе соблюди Духомъ Святымъ живущимъ въ насъ. 2 Тим. 2, 2: И яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели, сія предаждь вѣрнымъ человѣкомъ, иже довольни будутъ и иныхъ научити". Проведенная во всѣхъ этихъ мѣстахъ заповѣдь апостола хранить преданія и особенно текстъ 2 Ѳессал. 2, 15, гдѣ повелѣвается соблюдать все апостольское ученіе, какимъ бы способомъ оно ни было преподано: аще словомъ, аще посланіемъ (sive... sive) [1]) служитъ San'y основаніемъ къ заключенію, что Писаніе не охватываетъ всей апостольской проповѣди, что вслѣдствіе этого нужно руководствоваться еще и Преданіемъ. Тотъ же выводъ San дѣлаетъ изъ обзора свидѣтельствъ патристической литературы о преданіи, каковыя онъ дѣлитъ на три группы: въ однихъ прямо утверждается необходимость Преданія, помимо Писанія, по достоинству соравнаго Писанію; въ другихъ говорится, что ученіе о дѣйствительности Преданія ясно дано въ Св. Писаніи и, наконецъ, въ третьихъ свидѣтельствахъ сообщается о такихъ предметахъ вѣры (capita fidei), которые не содержатся въ Св. Писаніи, но тѣмъ не менѣе имѣютъ авторитетъ апостольскаго Преданія [2]). Къ числу первыхъ свидѣтельствъ San относитъ между прочимъ слова Евсевія объ Игнатіи Богоносцѣ, Василія Великаго и псевдо-Діонисія Ареопагита. Евсевій въ своей Historia eccles. lib. III, cap. 36 говоритъ объ Игнатіи, что онъ „проходя Азію подъ строгимъ надзоромъ стражи, своими устными бесѣдами и наставленіями укрѣплялъ христіанъ тѣхъ городовъ, чрезъ которые путешествовалъ, и увѣщевалъ болѣе всего беречься возникав-

[1]) San. Op. cit., p. 54.

[2]) San. Op. cit., p. 55.

шихъ и распространявшихся именно тогда ересей. Въ особенности же убѣждалъ твердо держаться апостольскихъ преданій, которыя, для безопасности, счелъ нужнымъ подтвердить собственнымъ свидѣтельствомъ и заключить въ письмена". Коль скоро св. отецъ, какъ видно изъ свидѣтельства, счелъ для себя нужнымъ проповѣдуемое имъ ученіе заключить въ письмена, то надо полагать, по San'у, что онъ знакомилъ своихъ слушателей съ такимъ преданіемъ, которое или совсѣмъ не содержалось въ Св. Писаніи, или если содержалось, то неясно; въ противномъ случаѣ ему не было необходимости составлять свои писанія, но достаточно было указать на писанное слово Божіе. Затѣмъ, наставляя держаться апостольскихъ преданій въ противовѣсъ ересямъ, св. отецъ, слѣдуетъ думать, разумѣетъ преданія не дисциплинарныя только, но и догматическія. Св. Василій въ сочиненіи: De Spiritu sancto, c. 27. n. 66 пишетъ: „Изъ догматовъ и проповѣдей, соблюдаемыхъ въ церкви, иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ. Но тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія. И никто не оспариваетъ послѣднихъ, если хотя нѣсколько свѣдущъ онъ въ церковныхъ постановленіяхъ. Ибо, если бы вздумали мы отвергать не изложенные въ Писаніи обычаи, какъ не имѣющіе большой силы, то непримѣтнымъ для себя образомъ исказили бы самое главное въ Евангеліи, лучше же сказать, обратили бы проповѣдь въ пустое имя". Псевдо-Діонисій Ареопагитъ въ сочиненіи: De eccles. hierarch., cap. I, n. 4 сравн. n. 5 выражается: „Сущность нашей іерархіи составляютъ богопреданныя слова. Самыми досточтимыми словами мы считаемъ тѣ, которыя преданы намъ богодухновенными священно-совершителями нашими въ священныхъ книгахъ и богословскихъ писаніяхъ; равно какъ и тѣ, коимъ наши вожди научены были отъ тѣхъ священныхъ мужей... посредствомъ слова... безъ писанія (sine scriptione)" [1]). Ученіе

[1]) *San.* Op. cit., p. 58.

о преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, соравномъ Писанію, въ обоихъ этихъ свидѣтельствахъ утверждается опредѣленно.

Во вторую группу святоотеческихъ свидѣтельствъ San включаетъ тѣ мѣста, гдѣ упоминаются библейскіе тексты о преданіи, приводимые отцами или для истолкованія, или для подтвержденія извѣстныхъ положеній. Сюда онъ именно относитъ слова Іоанна Златоуста, Василія Великаго и Епифанія кипрскаго. Св. І. Златоустъ въ Hom. 4 in 2 Thess., п. 14, изъясняя текстъ 2 Солун. II, 15, пишетъ: „Отсюда очевидно вытекаетъ, что (апостолы) не все предали чрезъ посланія, но многое (сообщали) и безъ письмени (scriptis), между тѣмъ и то и другое равно достовѣрно. Поэтому мы должны признавать достовѣрнымъ и церковное Преданіе. Есть преданіе, больше не ищи ничего". Онъ же, въ Hom. 3 in 2 Tim., толкуя текстъ 2 Тим. I, 13 въ соотвѣтствіи съ текстомъ 2 Сол. II, 2. 15, говоритъ: „Не посланіями только апостолъ внушалъ ученику, что ему дѣлать, но и на словахъ (verbis). Это онъ выражаетъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, когда напр. говоритъ: *или словомъ, или посланіемъ, аки отъ насъ посланнымъ* (2 Сол. II, 2. 15); но гораздо яснѣе здѣсь. Поэтому не будемъ думать, будто ученіе преподано имъ недостаточно; многое онъ преподалъ ученику и безъ письма (absque scripto), о чемъ теперь и напоминаетъ ему: *образъ*, говоритъ, *имый здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси*". Св. Василій Великій въ твореніи: De Spiritu sancto, cap. 29, перечисляя знаменитыхъ въ церкви мужей, которые въ сочиненіяхъ своихъ употребляли реченіе: съ (Духомъ Святымъ), свидѣтельствуетъ: „а на то, будто бы славословіе: *со Духомъ* не засвидѣтельствовано и не изложено въ Писаніи, отвѣчаемъ: если не пріемлется и все прочее неизложенное въ Писаніи, то пусть не пріемлется и это. А если большая часть касающагося до таинствъ водворяется у насъ, хотя сіе и не изложено въ Писаніи, то вмѣстѣ со многимъ другимъ пріемлемъ и это. Почитаю же правиломъ апостольскимъ — держаться и не изложенныхъ въ Писаніи

преданій. Ибо сказано: *хвалю вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, преданія держите* (1 Кор. XI, 2) и: *держите преданія, имже научистеся, или словомъ или посланіемъ* (2 Сол. II, 15)". Равнымъ образомъ Епифаній въ сочиненіи Haeres. 61, п. 6 говоритъ, что „должно также пользоваться и преданіемъ: ибо не все можетъ быть заимствовано изъ божественнаго Писанія. По сему святые апостолы одно предали въ Писаніяхъ, а другое въ преданіяхъ, какъ и говоритъ святый апостолъ: *якоже предахъ* вамъ (1 Кор. 11, 2) и въ другомъ мѣстѣ: такъ учу, и *тако* предалъ я *во церквахъ* (— 7, 17) и *аще содержите: развѣ аще не всуе вѣровасте* (— 15, 2)" [1]).—Въ этой второй группѣ свидѣтельствъ, какъ и въ первой, ученіе о Преданіи, какъ соравномъ Св. Писанію источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, утверждается очевидно тоже очень опредѣленно.—Наконецъ къ третьей группѣ свидѣтельствъ San относитъ свидѣтельства Іустина мученика — о преданіи, преподанномъ апостоламъ Христомъ послѣ Его воскресенія, приносить для совершенія евхаристіи *хлѣбъ, вино* и *воду*, св. Кипріана—о преданіи растворять чашу Господню не водою только, но и виномъ, Оригена — о крещеніи младенцевъ („церковь приняла преданіе отъ апостоловъ преподавать крещеніе и младенцамъ") [2]) и Епифанія—о поминовеніи усопшихъ [3]). О всѣхъ этихъ предметахъ вѣры нѣтъ въ Писаніи точныхъ указаній, тѣмъ не менѣе они считаются за истину, какъ преданія Господни или божественно-апостольскія, чѣмъ ясно утверждается значимость Преданія.

Представляя изъ себя *дополнительный* источникъ къ Св. Писанію, соравный ему по достоинству, Св. Преданіе въ то же время является *руководительнымъ* началомъ

---

[1]) *San.* Op. cit. p. 59.

[2]) Cf. Augustini — de baptismo parvulorum (о крещеніи младенцевъ).—De genes. ad. litt; lib. X, cap. 23. — Migne, ser. lat., t. 34, col. 425—426.

[3]) Cf. Chrysostomi Homilia 3 in ep. ad Philippenses, n. 4. — *San.* Op. cit., p. 60.

для правильнаго пониманія Писанія. Есть два вида истолкованія Св. Писанія, говоритъ San: одинъ видъ, экзегетическій, представляетъ изъ себя продуктъ изслѣдованія или труда, требующій для усвоенія его извѣстныхъ соображеній, преимущественно научнаго свойства; второй видъ, авторитативный,—принимается по силѣ авторитета того, отъ кого это истолкованіе происходитъ. Хотя оба эти вида истолкованія Писанія необходимы для уразумѣнія Слова Божія, но все таки послѣдній видъ пониманія Писанія — interpretatio authentica долженъ превосходить собою первый видъ истолкованія—interpretatio exegetica. Для уясненія означенной мысли San прибѣгаетъ къ примѣру: почему, спрашиваетъ онъ, законъ гражданскій, не смотря на его временное значеніе, является обязательнымъ для извѣстнаго общества? Отчасти потому, что онъ признается обществомъ за таковый по силѣ тѣхъ или другихъ соображеній, оправдывающихъ собою этотъ законъ, какъ нужный или полезный. Но больше всего обязательность его обусловливается уваженіемъ къ той авторитетной волѣ, которая дала или истолковала законъ. Въ подобномъ же положеніи можетъ находиться Св. Писаніе, которое есть не только lex agendorum, но и lex credendorum, т. е. Св. Писаніе можетъ быть признаваемо не только въ силу истолкованія экзегетическаго, но и еще больше въ силу истолкованія авторитативнаго, какъ наиболѣе достовѣрнаго. А такъ какъ этотъ послѣдній видъ истолкованія заключается въ руководствѣ Преданіемъ, то очевидно онъ долженъ главенствовать при пониманіи Св. Писанія предъ истолкованіемъ экзегетическимъ. Въ качествѣ *основаній* для обращенія къ истолкованію авторитативному, состоящему въ руководствѣ при пониманіи Св. Писанія Преданіемъ, San указываетъ во 1-хъ на *церковь*, какъ на непогрѣшимую хранительницу преданія, которая вслѣдствіе этого естественно можетъ свой характеръ непогрѣшимости отпечатлѣвать на ея истолкованіяхъ, во-вторыхъ—на *ученіе* отцевъ, свидѣтельствующихъ о важномъ значеніи церкви, какъ хранительницы преданія, для правильнаго пониманія Писанія;

между прочимъ — на Иринея (Adv. haeres. lib. IV, cap. 33, n. 8), говорящаго, что въ церкви чтеніе Писаній *„безъ искаженія“* „и правильное и тщательное истолкованіе“ ихъ; наконецъ указываетъ на самый *фактъ* соборно-церковнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ Св. Писанія, напр. выраженій Іоан. X, 30: „Азъ и Отецъ едино есма“ въ смыслѣ единства сущности Отца и Сына; Іоан. XX, 23: „имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ: и имже держите, держатся“—въ смыслѣ указанія на власть разрѣшенія или связыванія грѣховъ въ таинствѣ покаянія, или Лук. XXII, 19 и 1 Кор. XI, 24—25: „сіе творите въ Мое воспоминаніе“ — въ смыслѣ поставленія Христомъ апостоловъ „въ священники“ [1]). — Общее ученіе древнихъ отцевъ о Св. Преданіи, какъ руководительномъ началѣ, по мнѣнію San'a, выражаетъ Викентій Лиринскій, in Commonitorio, cap 2, гдѣ необходимость Преданія для пониманія Св. Писанія обусловливается существованіемъ различныхъ ложныхъ истолкованій Писанія [2]). На вопросъ: по всѣмъ ли предметамъ Писанія Преданіе можетъ служить руководствомъ для пониманія этихъ предметовъ, San категорически отвѣчаетъ, что не по всѣмъ, но только *по предметамъ вѣры и нравственности:* in rebus fidei et morum [3]). По прочимъ предметамъ, сообщаемымъ въ Писаніи, археологическаго, историческаго и т. п. свойства нѣтъ основаній обращаться обязательно къ руководству Преданія, но нужно изслѣдывать ихъ по указаніямъ соотвѣтствующихъ наукъ: археологіи, исторіи и т. п. Но такъ какъ предметы вѣры и нравственности, содержащіеся въ Преданіи, могутъ стоять къ Писанію какъ traditiones inhaesivae et traditiones declarativae, то отсюда Преданіе является руководительнымъ *началомъ* къ *пониманію* Св. Писанія въ собственномъ смыслѣ только по отношенію

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 89-90; cf. p. 112: ecclesia docens... utitur traditione divina tamquam medio ad determinandum verum sensum scripturarum sacrarum.

[2]) *San.* Op. cit., p. 114—115.

[3]) *San.* Op. cit., p. 90.

къ тѣмъ предметамъ вѣры и нравственности, которые болѣе ясно выражены въ Преданіи, чѣмъ въ Писаніи; по отношенію же къ предметамъ вѣры и нравственности, въ одинаковой ясности проповѣдуемыхъ Писаніемъ и Преданіемъ, слѣдуетъ утверждать идею абсолютнаго тожества между двумя источниками христіанскаго вѣдѣнія.

Выяснивъ вопросъ о взаимоотношеніи Преданія и Писанія подъ формою понятій, что преданіе является дополнительнымъ источникомъ и руководительнымъ началомъ для пониманія Св. Писанія, San этотъ же самый вопросъ о взаимоотношеніи Преданія и Писанія трактуетъ далѣе подъ точкою зрѣнія рубрикъ, что а) *по происхожденію* своему Преданіе стоитъ къ Писанію какъ первое къ послѣдующему (sicuti prius ad posterius), б) *по значенію* своему является какъ свидѣтель къ предмету свидѣтельства (sicuti principium testificans ad rem testatam), в) *по употребленію*—служитъ нормою для пониманія словъ неопредѣленныхъ или трудно-усвояемыхъ и г) *по полнотѣ содержанія*,—какъ источникъ кой-чего такого, чего или совсѣмъ нѣтъ въ Писаніи или что выражается тамъ не такъ опредѣленно. Но выставивъ такія рубрики, нѣсколько разнообразящія вопросъ о взаимоотношеніи Преданія и Писанія съ формальной стороны, San въ дѣйствительности при самомъ раскрытіи ихъ, со стороны матеріальной, не сказалъ однако ничего новаго, сравнительно съ тѣмъ, что онъ уже сообщилъ о Преданіи выше. Такъ въ рубрикѣ о происхожденіи Преданія и Писанія онъ повторилъ вкратцѣ ранѣе раскрытое положеніе о томъ, что первоначальною формою сохраненія откровенія было Преданіе, устная передача, а не Писаніе, что Писаніе явилось потомъ, впослѣдствіи. Повторился онъ также при детальномъ уясненіи рубрикъ третьей и четвертой, сказавъ здѣсь по существу то же, что онъ изложилъ, когда особо говорилъ о Преданіи, какъ руководствѣ къ пониманію Писанія и какъ дополненіи къ нему. Не новость онъ открылъ и тогда, когда рубрику о значеніи Преданія иллюстрировалъ ссылкою на то, что Преданіе является свидѣтелемъ особенно по отношенію къ самому

канону св. книгъ,—когда первое свидѣтельствуетъ о цѣлости, неповрежденности, истинности или о богодухновенномъ достоинствѣ послѣднихъ.

Такъ раскрывается второй тезисъ общаго понятія о Преданіи въ книгѣ San'a,—тезисъ о взаимоотношеніи Преданія и Писанія.

Третьимъ тезисомъ доктрины San'a о Преданіи (а вторымъ у Францелина, p. 147—199) является тезисъ о такъ называемыхъ „вторыхъ посредствахъ Преданія“ (de mediis secundariis traditionis). Первымъ посредствомъ Преданія служитъ вѣчно живое учительство церковное. Вторыми посредствами преданія служатъ разнаго рода *памятники церковные* неписанные (non scripta) и *писанные* (scripta), сохранившіеся до насъ отъ древнихъ вѣковъ христіанства [1]). Къ числу первыхъ относятся произведе-

---

[1]) На вопросъ: нужны-ли вторыя посредства преданія при наличности перваго посредства, San отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что памятники церковной древности служатъ учительству церковному нравственно-необходимымъ пособіемъ для сохраненія преданія и вмѣстѣ съ тѣмъ естественно-связаннымъ съ нимъ (Op. cit. p. 135). Хотя живое учительство церковное вспомоществуется благодатію Св. Духа, тѣмъ не менѣе выразителями его являются люди; между тѣмъ память людей, безъ ущерба сохраненія Преданія, не можетъ быть слишкомъ обременяема. И вотъ наряду съ живымъ учительствомъ церковнымъ является совершенно понятная нужда въ памятникахъ, какъ писанныхъ хранителяхъ Преданія. Необходимыми они также представляются для точной *исторіи* о неповрежденности и цѣлости вѣры, каковая можетъ быть написана не иначе, какъ при пособіи памятниковъ. Но появившись въ качествѣ необходимаго пособія учительству церковному, памятники вслѣдствіе этого естественно не обособляются отъ учительства церковнаго, но находятся съ нимъ въ тѣсной связи. Связь эта выражается въ томъ же, въ чемъ заключается взаимоотношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ, т. е. учительство церковное находится къ памятникамъ древности: въ отношеніи происхожденія (origine), какъ первое къ послѣдующему; въ отношеніи употребленія (usu), какъ норма для пониманія словъ, и въ отношеніи достоинства (dignitate), какъ существенное къ случайному (Op. cit. p. 139). По опредѣленію Францелина, взаимоотношеніе между учительствомъ церковнымъ и памятниками преданія кратко, „однимъ словомъ“ можно выразить такъ: perpetuum semper vivens magisterium apostolicum est *ipsa rei substantia* a Deo instituta ad con-

нія скульптуры, живописи, архитектуры, находящіяся въ катакомбахъ, саркофагахъ, на жертвенникахъ, престолахъ и т. п. Ко вторымъ принадлежатъ: символы и вселенскія исповѣданія вѣры, содержащіеся или въ *писаніяхъ отцевъ, или дѣяніяхъ соборовъ; дѣянія и опредѣленія* соборовъ или римскихъ епископовъ; акты мучениковъ и исповѣдниковъ; книги литургическаго и покаяннаго содержанія и сакраментаріи; собранія дисциплинарныхъ правилъ, законовъ церковныхъ и даже законовъ гражданскихъ; исторія церковная общая и исторія ересей; полемическія, апологетическія, догматическія, катихизическія, гомилетическія и экзегетическія творенія древнихъ отцевъ или писателей церковныхъ и даже отчасти писанія еретиковъ и противниковъ христіанской религіи [1]). Памятники писанные яснѣе, раздѣльнѣе и опредѣленнѣе выражаютъ ученіе и исповѣданіе древнихъ христіанъ, чѣмъ памятники неписанные; тѣмъ не менѣе нельзя все-таки игнорировать послѣдніе, потому что если не о теоріи вѣры, то во всякомъ случаѣ о практическомъ осуществленіи ея они даютъ кой-какія свѣдѣнія. Содержа въ себѣ откровенное ученіе, памятники писанные и не писанные „называются (еще) loci theologici, т. е. объективными источниками, изъ которыхъ догматы вѣры могутъ быть извлекаемы и обслѣдываемы“ [2]).

По происхожденію своему памятники, явившіеся въ *послѣ*-апостольское время, раздѣляются на двѣ группы, именно: на памятники *вѣка отцевъ* и памятники непосредственно слѣдующаго за первымъ *вѣка учителей церковныхъ*. Періодъ отцевъ обнимаетъ собою вѣка, не такъ далеко ушедшіе отъ первоначальнаго существованія церкви. Періодъ учителей церковныхъ охватываетъ собою вѣка, уже

---

servandam Traditionem, conservatio per monumenta *est aliquis modus* consequens ex re a Deo instituta. (Op. cit. p. 154).

[1]) *San.* Op. cit., p. 130; Cf. *Perrone.* Op. cit. t. 1. p. 232–243.— *Scheeben.* Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg im Breisgau. 1873. S. 158–177.

[2]) *San.* Op. cit., p. 131.

болѣе отдаленные отъ первоначальнаго бытія христіанства. Но, оговаривается San, принадлежность ко времени апостольскому не служитъ еще единственно-достаточнымъ признакомъ понятія отца церкви; въ опредѣленіе понятія: pater ecclesiae входятъ слѣдующіе вообще признаки: а) *древность* (antiquitas) извѣстнаго церковнаго писателя, б) *совершенно православное его ученіе* (doctrina apprime orthodoxa, в) *общеніе со вселенскою церковью до конца жизни* (usque ad finem vitae communio cum ecclesia catholica), г) *особенная святость жизни* (eximia vitae sanctitas) и д) наконецъ не малое значеніе имѣетъ здѣсь *одобреніе церкви* (approbatio ecclesiae), послѣдовавше или при жизни или послѣ смерти извѣстнаго писателя [1]). Кто изъ церковныхъ писателей удовлетворяетъ этимъ признакамъ, взятымъ во всей ихъ совокупности, тотъ отецъ церкви; кто напротивъ — не удовлетворяетъ, тотъ не отецъ церкви. Къ числу вторыхъ San между прочимъ относитъ Татіана, Тертулліана, Оригена, Арнобія, Лактанція, Евсевія, Руфина, какъ не удовлетворяющихъ особенно послѣднимъ четыремъ признакамъ понятія отца церкви.

Въ произведеніяхъ своихъ церковные писатели являются въ качествѣ или *частныхъ учителей или свидѣтелей* [2]); въ послѣднемъ случаѣ они кромѣ того являются или свидѣтелями церковной вѣры своего времени, или вселенскими учителями церкви. Этотъ фактъ неодинаковаго значенія церковныхъ писателей важенъ въ томъ отношеніи, что глубоко затрогиваетъ собою вопросъ объ авторитетѣ отцевъ церкви: въ какомъ случаѣ они погрѣшимы и въ какомъ непогрѣшимы. Здѣсь прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что поставленный вопросъ, по мнѣнію San'а, имѣетъ отношеніе только къ предметамъ вѣры и нравственности, такъ или иначе затронутымъ въ отеческихъ твореніяхъ, но не касается предметовъ, относящихся къ другимъ областямъ человѣческаго вѣдѣнія: исторіи, географіи и т. п.,

---

[1]) Cf. *Heinrich.* Op. cit. B. II, S. 96—97 (въ § 81: Von den heiligen Vätern).—*Franzelin.* Op. cit. p. 165—166.

[2]) Cf. *Franzelin.* Op. cit. p. 162—163.

потому что въ доктринѣ преданія рѣчь идетъ только о предметахъ вѣры и нравственности, но не о предметахъ хронологіи, геометріи и т. д. Обращаясь затѣмъ къ первой половинѣ вопроса, San отвѣчаетъ, что *нельзя усвоять авторитета непогрѣшимости въ дѣлахъ вѣры и нравственности отцамъ*, какъ частнымъ учителямъ, т. е. тогда, когда отцы, повѣствуя въ своихъ писаніяхъ, разрѣшая вопросы вѣры, разъясняя или проводя откровенное ученіе чрезъ разныя умозаключенія, высказываютъ только свое личное мнѣніе, но не вселенское исповѣданіе церкви. Нельзя усвоять отцамъ какъ частнымъ учителямъ авторитетъ непогрѣшимости прежде всего на томъ основаніи, что вѣдь непогрѣшимость зависитъ отъ соприсутствія Св. Духа; а между тѣмъ Духъ Св. въ дѣлѣ учительства обѣщанъ не отцамъ, какъ частнымъ лицамъ, но „одной только церкви учащей, т. е. вселенскому институту епископовъ (corpori episcoporum universo) и высшей главѣ этого института (corporis) римскому первосвященнику“ [1]). Правда и отдѣльныя лица, запечатлѣнныя особенно святостью жизни, бываютъ выразителями истинной вѣры, но въ такомъ случаѣ, замѣчаетъ San, они являются уже не частными, но вселенскими учителями или органами церкви, свидѣтелями ея вѣры. Не позволяютъ далѣе усвоять отцамъ, какъ частнымъ учителямъ, непогрѣшимаго авторитета *факты* ихъ заблужденій, отмѣченные въ исторіи церкви. Извѣстно напр., что погрѣшили Іустинъ мученикъ, Ириней и другіе, допуская хиліазмъ или видимое тысячелѣтнее царствованіе Христа на землѣ вмѣстѣ съ праведниками; погрѣшалъ св. Кипріанъ, признавая недѣйствительнымъ крещеніе, по формѣ правильно совершаемое еретиками; погрѣшали Василій Великій, Златоустъ, Кириллъ александрійскій, исповѣдуя, что Пресвятая Матерь Господня, Дѣва Марія, не была свободною отъ пятна простительныхъ грѣховъ; погрѣшали Меѳодій, Амвросій и нѣкоторые другіе, думая, что ангелы тѣлесны, что они пали любовью къ женщинамъ, вступивъ съ ними въ брачное

[1]) *San*. Op. cit., p. 142.

сожитіе и т. п. Наконецъ сами церковные писатели, говоря о себѣ, какъ о частныхъ учителяхъ, не усвоиваютъ себѣ авторитета непогрѣшимости. Безспорно, руководясь подобною мыслію, блаж. Августинъ въ своемъ сочиненіи о *Св. Троицѣ* свидѣтельствовалъ, что „для всѣхъ своихъ сочиненій (онъ) ищетъ не одного только благочестиваго читателя, но и справщика книгъ". „Не желаетъ", чтобы на его „книгахъ упражнялись какъ бы на каноническихъ писаніяхъ" [1]).

Потомъ, по изложенію San'a, не можетъ представлять изъ себя точнаго аргумента божественнаго преданія ничѣмъ не обоснованное свидѣтельство того или другого отца о вѣрѣ церкви, ему современной. Естественность этого положенія обусловливается сколько тѣмъ, что „голое свидѣтельство" можетъ быть не болѣе, какъ только частнымъ мнѣніемъ отца, необязательнымъ, столько и тѣмъ, что обычно отцы утверждаютъ истинность извѣстныхъ сужденій ссылкою на тѣ или другія доказательства, притомъ доказательства авторитетнаго свойства, какъ то видимъ напр. у Августина въ его рѣчи о догматѣ крещенія младенцевъ [2]).

Выясняя понятіе о непогрѣшимости отцевъ, San необходимымъ условіемъ ея считаетъ consensus moraliter unanimis patrum [3]) и вслѣдствіе этого на вторую половину вопроса: въ какомъ случаѣ отцы могутъ быть непогрѣшимыми, онъ отвѣчаетъ, что отцы непогрѣшимы, какъ учители, въ томъ только случаѣ, когда они свидѣтельствуютъ о вѣрѣ и нравственности во взаимномъ согласіи между собою. Видѣть въ согласіи отцевъ залогъ ихъ непогрѣшимости побуждаютъ соображенія догматическія, каноническія и историческія. Догматическое соображеніе покоится на мысли о тожествѣ согласія отцевъ съ согласіемъ самого учительства церковнаго. А такъ какъ учительство церковное имѣетъ авторитетъ непогрѣшимости отъ по-

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 143.

[2]) *San.* Op. cit., p. 145.

[3]) *San.* Op. cit., p. 149.

стояннаго соприсутствія Духа Св., то значитъ отъ соприсутствія же Св. Духа, свойственнаго учительству церковному, пріобрѣтаетъ авторитетъ непогрѣшимости и согласіе отцевъ по силѣ совпаденія перваго съ послѣднимъ. И подъ вѣяніемъ Св. Духа, будучи для насъ учителями вѣры, отцы сами то были не виновниками вѣры, но плѣнниками ея. Patres non se habebant ut regulantes fidem, sed ut regulati in fide [1]).—Каноническое соображеніе опирается на практику вселенскихъ соборовъ, какъ извѣстно, для доказательства своихъ опредѣленій прибѣгающихъ „къ согласію отцевъ, какъ бы къ правилу вѣры". Для примѣра въ этомъ случаѣ San ссылается на 3 и 7 вселенскіе соборы.—Наконецъ историческое соображеніе имѣетъ въ виду данныя святоотеческой письменности, гдѣ утвержденіе вѣры или опроверженіе лжи совершается на основаніи согласія отцевъ. По этому пути между прочимъ слѣдовали Августинъ въ сочиненіи: De peccatorum meritis et remissione, in lib. III (о заслугахъ и отпущеніи грѣховъ)—противъ пелагіанъ (Migne, s. lat., t. 44), — Іеронимъ въ книгѣ: De perpetua virginitate beatae Mariae (о приснодѣвствѣ Св. (Дѣвы) Маріи) — противъ Гельвидія (Migne, ser. lat., t. 23), — св. Василій (Великій) въ книгѣ: De Spiritu sancto ad Amphilochium (О Св. Духѣ къ Амфилохію) — противъ пневматомаховъ,—папа Левъ in Epistola ad Leonem imperatorem (въ Посланіи къ Льву императору) — противъ Евтихія и т. п. [2]). Общее мнѣніе древнихъ о согласіи отцевъ, какъ необходимомъ признакѣ ихъ непогрѣшимости, выражаетъ Викентій Лиринскій въ своемъ Commonitorio, въ главѣ 28 [3]).

Считая согласіе отцевъ признакомъ ихъ непогрѣшимости, не нужно однако думать, будто требованіе этого условія простирается до приведенія сужденій обязательно всѣхъ отцевъ. Такого требованія съ понятіемъ consensus

---

[1]) San. Op. cit., p. 154.

[2]) San. Op. cit., p. 156—157.

[3]) San. Op. cit., p. 157; ср. Напоминанія—Твор. препод. Викентія Лиринскаго. Казань. 1904 г. гл. 28.

patrum не соединяется. Но достаточно бываетъ для утвержденія истины сослаться на свидѣтельства нѣкоторыхъ отцевъ,—„тѣхъ только, которые, пребывая, каждый въ свое время и въ своемъ мѣстѣ, въ единствѣ общенія и вѣры, были уважаемыми учителями". Примѣромъ въ этомъ случаѣ можетъ служитъ процессъ утвержденія вѣры на третьемъ вселенскомъ соборѣ. По сообщенію Викентія лиринскаго, приводимому San'омъ, соборъ, для утвержденія вѣры, призналъ нужнымъ предложить сужденія о ней не всѣхъ, но лишь нѣкоторыхъ „святыхъ отцевъ, извѣстныхъ тѣмъ, что одни изъ нихъ были... *мучениками,* другіе—*исповѣдниками,* всѣ-же—*каѳолическими пастырями,* чтобы, на основаніи ихъ согласія..., правильно и торжественно подтвердить исповѣданіе древняго ученія (dogmatis) и осудить богохульства непотребной новизны". Такимъ образомъ онъ привелъ свидѣтельства двѣнадцати отцевъ (или по ошибочному свидѣтельству Викентія десяти отцевъ [1])), дѣйствительно прославившихся святостью жизни, и „держась ученія, слѣдуя совѣту, вѣря свидѣтельству, повинуясь суду" приведенныхъ пастырей „блаженный соборъ тотъ спокойно, безъ предубѣжденія и безпристрастно, возвѣстилъ о правилахъ вѣры. Онъ могъ бы привести и гораздо большее число предковъ; *но въ этомъ не было необходимости,* съ одной стороны—потому, что во время порученнаго ему дѣла не слѣдовало заниматься множествомъ свидѣтелей, а съ другой — потому, что никто не сомнѣвался, что и тѣ десять (надо—12) мыслили дѣйствительно то же самое, что и всѣ прочіе коллеги (collegas) ихъ" [2]). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ достаточно бываетъ привести свидѣтельства двухъ или трехъ отцевъ и даже одного, именно тогда, когда доподлинно извѣстно, что приводимые, по затронутымъ пунктамъ вѣроученія, отцы являются несомнѣнными выразителями ученія вселенской церкви. Въ этомъ случаѣ свидѣтельства двухъ или трехъ мужей и даже одного равно-

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 162. Сноска.

[2]) *San.* Op. cit., p. 161—162; ср. ниже 281—282 стр. нашего сочиненія. Примѣчаніе 2-е.

сильны согласію всѣхъ отцевъ. Такимъ почетнымъ авторитетомъ выразителей истины, по мнѣнію San'a, должны пользоваться—св. Аѳанасій, Иларій, Василій, Григорій назіанзенъ въ ученіи о таинствѣ Пресв. Троицы, высказанномъ ими въ разборѣ аріанства и полуаріанства; Кириллъ александрійскій, Левъ великій, Софроній, Агаѳонъ въ ученіи о таинствѣ воплощенія, засвидѣтельствованномъ ими въ критикѣ несторіанства, монофизитства и моноѳелитства; Августинъ, Просперъ, Фульгенцій въ догматѣ о благодати Божіей, раскрытомъ ими въ разборѣ пелагіанства и полупелагіанства; Іоаннъ Дамаскинъ въ ученіи объ иконопочитаніи, изъясненномъ имъ въ рѣчахъ противъ иконоборцевъ и т. п. [1]). Итакъ при рѣшеніи вопроса о погрѣшимости и непогрѣшимости отцевъ или, что тоже, при выясненіи авторитета отцевъ, нужно держаться слѣдующихъ точекъ зрѣнія: обращать вниманіе, во-первыхъ, на предметъ, въ сферѣ коего этотъ вопросъ можетъ быть рѣшаемъ; такимъ предметомъ должна являться область вѣры и нравственности; во-вторыхъ,—на образъ рѣчи отцевъ: говорятъ-ли они о вѣрѣ и нравственности какъ частные учители или какъ свидѣтели вселенской истины, и наконецъ, въ третьихъ, — на отношеніе ихъ другъ къ другу: свидѣтельствуютъ-ли они о вѣрѣ и нравственности въ согласіи между собою или въ несогласіи.

Въ заключеніе трактата о „вторыхъ посредствахъ преданія" San касается авторитета школы; по его мнѣнію школа является свидѣтельницею божественнаго преданія, если она въ своемъ изложеніи, изъясненіи и защитѣ науки вѣрно преподаетъ доктрину учительства церковнаго; consensus theologorum необходимо въ этомъ случаѣ долженъ сообразоваться cum magisterio ecclesiastico [2]) и самый авторитетъ школы здѣсь обусловливается единеніемъ съ церковью [3]). Напротивъ школа не служитъ выразитель-

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 164; ср. *Franzelin.* Op. cit., p. 157—158.

[2]) *San.* Op. cit., p. 204.

[3]) *San.* Op. cit., p. 205. По Францелину школа должна **быть** quaedam pars Ecclesiae discentis. Op. cit. p. 190.

ницей истины, если она уклоняется отъ доктрины учительства церковнаго.

Таково положительное ученіе римско-католической доктрины о Преданіи по изложенію L. de San'a. Кромѣ этого въ сочиненіи San'a, тамъ и здѣсь, содержатся критико-полемическія сужденія противъ протестантскихъ возраженій о Преданіи [1]).

Во главѣ возраженій протестантовъ противъ преданія стоитъ ихъ *ученіе о полной достаточности Св. Писанія*, какъ правила вѣры, и естественно вытекающее отсюда положеніе, что Св. Писаніе является единственнымъ источникомъ догматовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ единственною нормою ихъ пониманія [2]). Возраженіе это ясно направлено противъ римско-католическаго ученія о неполнотѣ Св. Писанія и тѣсно связаннаго съ нимъ тезиса о Св. Преданіи, какъ дополнительномъ источникѣ Писанія [3]). Доказываютъ протестанты свое ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ канонѣ вѣры, ссылками на самое Св. Писаніе, свидѣтельствами христіанской древности и соображеніями разума. Во-первыхъ, говорятъ протестанты, ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ канонѣ вѣры, видно изъ того, что оно, Св. Писаніе, согласно Дѣян. XX, 27; снес. Дѣян. XXVI, 22 и Лук. XVI, 29, возвѣщаетъ всю волю Божію о нашемъ спасеніи. Въ Дѣян. XX, 27 говоритъ ап. Павелъ, что онъ „не обинухся“ возвѣстилъ всю волю Божію; въ Дѣян. XXVI, 22 тотъ же ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что онъ ничего не возвѣстилъ кромѣ того, что предсказали пророки и Моисей. Здѣсь вся воля Божія о спасеніи людей представляется открытою, но открытой не гдѣ нибудь, а именно только въ Писаніи. Равнымъ образомъ у Лук. XVI, 29 повѣ-

---

[1]) Ср. *Perrone*. Op. cit. t. I, 224—230 стр.

[2]) *San*. Op. cit., p. 9. Systema protestantium asserit omnimodam sufficientiam sacrae scripturae... или scriptura sacra sit unica regula fidei.

[3]) Противъ этого возраженія—постановленія соборовъ тридентскаго, sess. IV, и ватиканскаго, sess. III, capp. 2, 3 и 4. L. de *San*, Op. cit., p. 14.

ствуется, что на просьбу богача, обращенную къ Аврааму, послать Лазаря въ домъ отца богача для наученія истинному пути ко спасенію оставшихся тамъ пяти братьевъ, Авраамъ отвѣтилъ: „имутъ Моисея и пророки: да послушаютъ ихъ“; т. е. повѣствуется о томъ, что Св. Писаніе вполнѣ достаточно для наученія ко спасенію, и кромѣ него нѣтъ нужды въ другомъ руководствѣ.

Во-вторыхъ, ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ канонѣ, подтверждается, по мнѣнію протестантовъ, тѣмъ, что оно вполнѣ достаточно для образованія „совершеннаго человѣка“. Это видно изъ 2 Тимоѳ. III, 16 и 17, что „всяко писаніе богодухновенно и полезно есть ко ученію, ко обличенію, ко исправленію, къ наказанію, еже въ правдѣ: да совершенъ будетъ Божій человѣкъ, на всякое дѣло благое уготованъ“ и въ частности по отношенію къ предметамъ вѣры, составляющимъ содержаніе христіанства, видно изъ 2 Тим. III, 15 и Іоан. XX, 31, что *„сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его“*.

Въ третьихъ самодовлѣемость Св. Писанія явствуетъ изъ того, что оно не подлежитъ ни прибавленію, ни убавленію, согласно *Втор. IV, 2* (Да не приложите къ словеси, еже азъ заповѣдаю вамъ, ниже да отъимете отъ него: сохраните заповѣди Господа Бога нашего, елика азъ заповѣдаю вамъ днесь); *XII, 32* (Всяко слово, еже азъ заповѣдаю тебѣ днесь, сіе снабди творити: да не приложиши къ сему, ни отъимеши отъ него); *Притч. Солом. XXX, 6* (Не приложи къ словесемъ его, да не обличитъ тя, и ложъ будеши); *Гал. I, 8* (Аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ); *Апок. XXII, 18—19* (Сосвидѣтельствую бо всякому слышащему словеса пророчества книги сея: аще кто приложитъ къ симъ, наложитъ Богъ на него язвъ написанныхъ въ книзѣ сей: И аще кто отъиметъ отъ словесъ книги пророчествія сего, отъиметъ Богъ часть его отъ книги животныя, и отъ града святаго, и написанныхъ въ книзѣ сей).

Въ четвертыхъ, наконецъ, ученіе о самодовлѣемости Св. Писанія вытекаетъ изъ того, что оно служитъ нормою для изслѣдованія вопросовъ вѣры, согласно словамъ Самого Спасителя: Іоан. V, 39: *испытайте Писанія, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный: и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ*, — словамъ, осуществленнымъ на дѣлѣ отчасти Самимъ Христомъ, отчасти апостолами (Ср. Марк. XII, 24; Лук. XXIV, 25. 27; Дѣян. XVII, 2. 3. 11; 1 Кор. XV, 3. 4) [1]).

По мнѣнію San'a вся библейская аргументація, приводимая протестантами для доказательства ученія о полной достаточности Св. Писанія, не имѣетъ значенія, какъ не чуждая ошибокъ въ истолкованіи текстовъ. Такъ, по поводу протестантскаго пониманія *Дѣян. XX, 27* и Дѣян. XXVI, 22 San замѣчаетъ, что хотя въ томъ и другомъ мѣстѣ говорящимъ лицемъ является одинъ и тотъ же апостолъ Павелъ, но однако слушателями его были не одни и тѣ же люди, но въ первомъ случаѣ были пресвитеры церкви, а во-второмъ—іудеи. Въ силу того, что слушатели тамъ и здѣсь были различны, едва-ли Дѣян. XX, 27 можно отожествлять съ Дѣян. XXVI, 22, т. е. едва-ли можно думать, будто бы ап. Павелъ всю волю Божію видитъ у Моисея и пророковъ, или, по болѣе общему опредѣленію протестантовъ, въ одномъ только Писаніи. И самый контекстъ рѣчи Дѣян. XXVI, 22—23 дѣйствительно показываетъ, что ап. Павелъ ведетъ рѣчь не о всѣхъ предметахъ вѣры, но только о страданіи и воскресеніи Христа, доказывая это іудеямъ на основаніи Моисея и пророковъ. Да наконецъ если признать правильнымъ разбираемый аргументъ протестантовъ, т. е. у Моисея и пророковъ видѣть выраженіе всей воли Божіей, тогда нужно будетъ согласиться съ тѣмъ, что всякій догматъ достаточно выраженъ въ Писаніи ветхаго завѣта, ибо апостолъ говоритъ о страданіи и смерти Христа іудеямъ въ духѣ ихъ писаній. Но тогда какъ смотрѣть на Новый Завѣтъ?

---

[1]) L. de San, op. cit., p. 61—62.

Тѣмъ же недостаткомъ, т. е. мыслію о томъ, что всякій догматъ *достаточно* выраженъ въ Св. Писаніи *ветхаго* завѣта, страдаетъ протестантское пониманіе Лук. XVI, 29. Но кромѣ этого здѣсь умѣстно пояснить, что иное дѣло сказать, что Моисей и пророки достаточны для приведенія грѣшниковъ къ покаянію, и совершенно иное дѣло утверждать, что Моисей и пророки единственно сами по себѣ (per se solos) достаточны для полнаго просвѣщенія насъ во всѣхъ догматахъ вѣры. Первая мысль дана у Лук. XVI, 29, но послѣдняя—нѣтъ.

Истолкованіе 2 Тим. III, 16—17 то же, по San'y, заключаетъ въ себѣ или низведеніе Св. Писанія, какъ единственнаго канона вѣры, къ одному только Св. Писанію ветхаго завѣта, если допустить, что Тимоѳей „измлада“ могъ читать одинъ только ветхій завѣтъ, за отсутствіемъ въ то время еще новозавѣтнаго Писанія; или еще хуже —отождествленіе единственнаго „канона вѣры“ съ одною какою-нибудь книгою, если слова: πᾶσα γραφή понимать въ смыслѣ указанія на одну какую нибудь священную книгу.

Въ текстѣ 2 Тим. III, 15 протестанты видятъ больше, чѣмъ дано: текстъ говоритъ, что Св. Писаніе можетъ сообщать *мудрость* (sapientiam), а протестанты утверждаютъ, что Св. Писаніе сообщаетъ *всю мудрость* (omnem sapientiam) во спасеніе. Это же, какъ видится, не одно и то же.

Больше же протестанты видятъ, чѣмъ есть на самомъ дѣлѣ, въ текстѣ Іоанна XX, 31. *Не о доктринѣ вѣры* (de doctrina credenda) вообще здѣсь говоритъ евангелистъ, какъ думаютъ протестанты, не о томъ, что будто содержаніе нашей вѣры находится единственно въ Св. Писаніи; но, судя по контексту рѣчи Іоан. XX, 30—31, только о знаменіяхъ, приводящихъ къ вѣрѣ (de miraculis, quibus inducimur ad credendum), къ христіанству. Это разъ. Затѣмъ, если въ пониманіи Іоанна XX, 31 слѣдовать протестантамъ, тогда надо будетъ „совершенный канонъ вѣры“ ограничить лишь Евангеліемъ Іоанна, потому что слова Іоан. XX, 31 сказаны имъ относительно только его евангелія, но не касаются другихъ священныхъ писаній. Но съ такимъ выводомъ, конечно, не согласятся сами про-

тестанты. И, наконецъ, ограничивая канонъ вѣры Евангеліемъ Іоанна, мы, идя послѣдовательно, впадаемъ въ такіе вопросы: Евангеліе Іоанна приводитъ насъ къ животворящей вѣрѣ, — итакъ, значитъ, ничто другое уже не приводитъ насъ ко спасенію. Но въ такомъ случаѣ не будетъ ли это равносильно слѣдующему построенію: пища даруется намъ для жизни, — итакъ, значитъ, все другое, напр. воздухъ, солнце дано уже не для жизни? Нелѣпость положенія яснѣе сказывается въ послѣднемъ, чѣмъ въ первомъ вопросѣ. Но какъ въ послѣднемъ случаѣ она создается изъ-за того, что человѣкъ, зная о значеніи пищи для жизни, ограничиваетъ средство жизни *лишь одною пищею*; такъ въ первомъ случаѣ нелѣпость сужденія получается отъ того, что протестанты, зная о значеніи Писанія для спасенія, путь спасенія сводятъ исключительно къ одному Писанію (не обращая вниманія, что для этой же цѣли можетъ служить еще Преданіе).

Въ отношеніи Втор. IV, 2; XII, 32; Притч. XXX, 6; Апок. XXII, 18, 19; Гал. I, 8 San замѣчаетъ, что въ этихъ текстахъ идетъ рѣчь *о прибавленіи къ божественному слову человѣческихъ сужденій*, каковое здѣсь дѣйствительно не должно быть, но не о прибавленіи божественнаго ученія къ божественному же откровенію, и самое запрещеніе относится не къ Богу, но къ людямъ. Самая исторія откровенія Божія говоритъ за это именно пониманіе указанныхъ мѣстъ, ибо послѣ выраженія во Второзаконіи IV, 2; XII, 32 Богъ еще вѣдь сообщалъ людямъ свое ученіе чрезъ пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, и равнымъ образомъ послѣ словъ Апокалипсиса: XXII, 18—19 Богъ чрезъ того же Іоанна (Богослова) открылъ еще слово въ Евангеліи [1]). Ясно, что запрещеніе ничего не прибавлять къ слову Божію и ничего не убавлять отъ него касается людей, но не Бога. Но если въ волѣ Божіей было сообщать людямъ ученіе послѣ Второзаконія и Апокалипсиса, то въ волѣ же Божіей было преподать не Св. Писаніе только, но и Св. Преданіе.

---

[1]) L. de San. Op. cit., p. 64.

По поводу ссылки протестантовъ на Марк. XII, 24; Лук. XXIV, 25. 27; Іоан. V, 39; Дѣян. XVII, 2. 3. 11 и 1 Кор. XV, 3. 4 San спрашиваетъ: допустимъ, говоритъ онъ, что Христосъ и апостолы не пользовались божественными преданіями противъ іудеевъ,—неужели отсюда слѣдуетъ, что, значитъ, божественныя преданія не существуютъ? Допустимъ также, что не было божественныхъ преданій въ іудейскомъ ветхомъ законѣ,—неужели отсюда вытекаетъ, что нѣтъ божественныхъ преданій въ новомъ законѣ? Но дѣло собственно не въ этой нелогичности, свойственной однако протестантской экзегетикѣ, а въ томъ, что, раздѣляя аргументъ протестантовъ, высказанный ими въ истолкованіи означенныхъ мѣстъ Писанія, т. е. что нормою для уразумѣнія вѣры служитъ одно только Писаніе, нужно будетъ признать, что одинъ только ветхій завѣтъ былъ нормою вѣрующихъ (mensuram credendorum) во Христа, потому что въ мѣстахъ: Марк. XII, 24; Лук. XXIV, 25. 27; Іоан. V, 39; Дѣян. XVII, 2. 3. 11 говорится о ссылкѣ Христа или апостола на ветхій завѣтъ. Такъ выйдетъ по *буквѣ*. Между тѣмъ въ дѣйствительности дѣло происходило такимъ образомъ, что Христосъ или апостолы, ссылаясь для доказательства божества Христа на ветхій завѣтъ, въ то же время старались убѣдить собесѣдниковъ іудеевъ (чтобы тѣ увѣровали во Христа) не чѣмъ инымъ, какъ *своимъ неписаннымъ словомъ Божіимъ;* говоря проще, старались убѣдить не только Писаніемъ, но и Преданіемъ.

Въ заключеніе библейской аргументаціи протестантовъ о самодовлѣемости Св. Писанія, какъ единственнаго правила вѣры, San высказываетъ свое сужденіе еще по поводу двухъ текстовъ Свящ. Писанія, приводимыхъ протестантами для доказательства, что и ветхій и новый завѣтъ порицаютъ преданія. Это—Іезек. XX, 18 (гдѣ Богъ говоритъ чрезъ пророка: „И рекохъ къ чадомъ ихъ въ пустыни: въ законѣхъ отецъ вашихъ не ходите, и оправданій ихъ не храните) и Матѳ. XV, 3 (гдѣ Самъ Христосъ такъ говоритъ книжникамъ и фарисеямъ: „почто и вы преступаете заповѣдь Божію за преданіе ваше. Сравн.

Марк. VII, 5 и слѣд.). По мнѣнію San'a въ обоихъ этихъ мѣстахъ рѣчь не о божественныхъ, но о горделивыхъ или пустыхъ человѣческихъ преданіяхъ, каковыя, само собою разумѣется, подлежатъ отверженію [1]).

Аргументація, заимствуемая протестантами изъ христіанской древности, состоитъ изъ ряда выраженій церковныхъ писателей о совершенной достаточности и полнотѣ Св. Писанія [2]). Въ частности выраженія эти свидѣтельствуютъ или о томъ, что въ Св. Писаніи содержится все ученіе христіанской вѣры, или о томъ, что никакой догматъ вѣры не можетъ быть познаваемъ иначе, какъ только на основаніи Св. Писанія. Къ числу первыхъ выраженій San относитъ между прочимъ а) слова св. Иринея (Adv. haeres., lib. III, cap. 1, п. 1): „Объ устроеніи нашего спасенія мы узнали не чрезъ кого другого, а чрезъ тѣхъ, чрезъ которыхъ дошло къ намъ Евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), *потомъ же по волѣ Божіей предали намъ въ Писаніяхъ*, какъ будущее основаніе и столпъ нашей вѣры";—б) Тертулліана—(Migne, ser. lat., t. 2, col. 218: Adversus Hermogenem, cap. 22): *„я преклоняюсь предъ полнотой Св. Писанія...*, пусть система Гермогена учитъ такъ, какъ написано; если же—нѣтъ, то пусть она опасается... дѣлать убавленія или прибавленія къ тому, что опредѣлено"; в) св. Аѳанасія (Migne., s. gr. t. 25, col. 4—in Oratione contr. gent., п. 1): „достаточны сами по себѣ священныя и боговдохновенныя писанія для распознаванія истины" и т. п. Къ числу вторыхъ принадлежатъ между прочимъ выраженія Тертулліана (Migne, s. lat., t. 2, col. 766—De carne Christi, cap. 7): „я не принимаю того, что ты (Маркіонъ) отъ себя утверждаешь не по писанію (extra scripturam)",—Кирилла іерусалимскаго, (Catech. 4, п. 17) „о божественныхъ и святыхъ тайнахъ вѣры должно преподавать не безъ божественныхъ писаній и не увлекаться простою вѣроятностію и доводами разума. Даже не просто вѣрь и мнѣ, который говорю тебѣ это,

[1]) L. de San. Op. cit., p. 65.
[2]) L. de San. Op. cit., p. 66.

если на то, о чемъ возвѣщаю, не получишь доказательства изъ божественныхъ писаній. Ибо самая спасительность вѣры нашей не на изысканныхъ словахъ основана, но на доказательствахъ изъ божественныхъ писаній",—св. Василія (De fide, cap. 1): „отметать что нибудь изъ написаннаго, или вводить что-нибудь изъ ненаписаннаго есть явное отпаденіе отъ вѣры и изобличеніе своей гордости" и т. п. [1])—Не отрицая того, что въ патристической литературѣ дѣйствительно есть выраженіе *о достаточности* Св. Писанія, San однако отвѣчаетъ, что нужно знать, въ какомъ именно смыслѣ употребляется вообще выраженіе: de sufficientia scripturarum. По его истолкованію съ выраженіемъ этимъ соединяются слѣдующія три понятія. Во-первыхъ Св. Писаніе достаточно не въ смыслѣ абсолютномъ, исключающемъ собою бытіе учительства церковнаго, но въ смыслѣ относительномъ: Св. Писаніе достаточно какъ источникъ съ *ясными основаніями* для многихъ догматовъ, какъ explicite содержащихся въ немъ самомъ, такъ въ то же время проповѣдуемыхъ и церковью. Понимаемое въ этомъ смыслѣ ученіе о достаточности Св. Писанія очевидно не исключаетъ собою учительства церковнаго, какъ органа преданія, чего однако домогаются протестанты, но уживается съ нимъ. Во-вторыхъ Св. Писаніе достаточно не въ томъ смыслѣ, будто оно научаетъ насъ всему *непосредственно*, чего хотятъ протестанты, но только въ томъ, что оно научаетъ насъ истинѣ *посредственно*. Здѣсь нѣтъ рѣчи о „непосредственной достаточности" Св. Писанія, но есть только рѣчь „о посредственной достаточности его" [2]). А такъ какъ это „посредственное значеніе" Св. Писанія истолковывается учительствомъ церковнымъ, то, значитъ, послѣднее здѣсь является не излишнимъ, но прямо необходимымъ, а потому не отвергать его нужно, какъ выразителя ученія, но признавать. Чрезъ

---

[1]) L. de San. Op. cit., p. 66—67.

[2]) L. de San. Op. cit., p. 68: non est sermo de sufficientia scripturarum proxima et immediata, quam defendunt protestantes, sed so-ummodo de sufficientia scripturarum remota et mediata.

этотъ органъ мы узнаемъ какъ самое Св. Писаніе вообще, такъ ученіе этого Писанія о св. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія въ частности. Такимъ образомъ и здѣсь съ понятіемъ достаточности Св. Писанія не только не уничтожается ученіе о Св. Преданіи, но даже прямо предполагается имъ. Въ-третьихъ, наконецъ, Св. Писаніе называется достаточнымъ не вообще по отношенію ко всѣмъ предметамъ вѣдѣнія, но только или по отношенію къ догматамъ, весьма ясно (explicite) раскрытымъ или утвержденнымъ въ немъ,—или приспособительно, въ критикѣ ересей. Въ этомъ случаѣ то же очевидно нѣтъ отрицанія Преданія, а проглядываетъ лишь пріемъ, когда удобнѣе бываетъ говорить на основаніи только Св. Писанія [1]).

Обращаясь послѣ этого къ упомянутымъ выше выраженіямъ патристической литературы, служащимъ основаніемъ для протестантской теоріи объ абсолютной полнотѣ Св. Писанія, San замѣчаетъ, что хотя св. Ириней свидѣтельствуетъ, что апостолы *сперва* проповѣдывали евангеліе, *а потомъ* записали его, однако это еще не значитъ того, будто апостолы заключили въ письмена положительно всѣ догматы, не оставивъ ничего въ Преданіи. Тертулліанъ признаетъ полноту Писанія (adoro scripturae plenitudinem), касаясь одного только догмата о Богѣ, какъ истинномъ Творцѣ; а этотъ догматъ дѣйствительно достаточно выраженъ въ Писаніи. Въ подобномъ же контекстѣ рѣчи говоритъ о Св. Писаніи св. Аѳанасій въ Orat. cont. gent., п. 1, справедливо считая Писаніе достаточнымъ для изобличенія ложности идолопоклонства. Выраженіе Тертулліана изъ сочиненія: De carne Christi, cap. 7 констатируетъ собою только фактъ *несогласія* Маркіона со Св. Писаніемъ, и ничего больше. „Non recipio, (inquit), quod extra scripturam *de tuo* infers“. Слова св. Кирилла іерусалимскаго Catech. 4, п. 17 о подтвержденіи тайнъ вѣры Писаніемъ касаются не всѣхъ безъ исключенія предметовъ вѣры, но

---

[1]) Ср. *Franzelin*. Op. cit. 211—223 (Какъ понимать: sufficientia scripturae).

только членовъ символа вѣры. Это видно сколько изъ того, что требованіе о сличеніи тайнъ вѣры съ Писаніемъ самъ Кириллъ осуществляетъ только по отношенію къ членамъ символа, столько же изъ того, что, говоря о вѣрѣ, онъ подъ именемъ вѣры разумѣетъ именно символъ. Затѣмъ, смотря на символъ вѣры, какъ на своего рода compendium scripturarum, Кириллъ представляетъ дѣло его изъясненія однако не такъ, будто бы всякій по своему усмотрѣнію лично можетъ составлять на основаніи Писанія толкованія символа, но такъ, что истолкованіе символа есть дѣло учащей церкви: церковь содержитъ символъ какъ предметъ вѣры, церковь же должна его изъяснять. Но упоминаніе о церкви учащей есть не что иное, какъ уже рѣчь о Преданіи.

Что касается наконецъ выраженія св. Василія, De fide, cap. 1, то оно, какъ высказанное въ рѣчи о такомъ ученіи вѣры, которое составляетъ изъ себя ясное исповѣданіе всѣхъ христіанъ, по мнѣнію San'a не предрѣшаетъ собою вопроса объ абсолютной достаточности Писанія или ненужности Преданія, но означаетъ собою лишь то, что при изложеніи истинъ, извѣстныхъ всѣмъ христіанамъ, прямо грѣшно какъ отметать что нибудь *ясно* о нихъ написанное, такъ и вводить что нибудь не ясно о нихъ передаваемое. При такомъ пониманіи выраженія св. Василія вторая половина его—о введеніи чего нибудь изъ ненаписаннаго касается не преданія вообще, но только тѣхъ сужденій „изъ ненаписаннаго“, которыя чужды истинному ученію Господа.

Въ заключеніе обзора патристической аргументаціи протестантовъ San разбираетъ еще два ихъ возраженія, почерпнутыя тоже изъ древней церковной литературы: во-первыхъ, указаніе ихъ на фактъ существованія въ христіанской церкви ложныхъ преданій (преданія гностическія [1]), хиліазмъ [2])), и, во-вторыхъ, указаніе на то, что

[1]) Irenaeus. Adv. haeres. Lib. 1, cap. 8. 25. Птоломей, по свидѣтельству Епифанія, Haeres. 33, хвалился, что онъ свое ученіе получилъ чрезъ преемство отъ апостольскаго преданія. Eusebius. Hist. eccl. lib. V, c. 28. [2]) Eusebius. Hist. eccl. lib. III, cap. 39.

будто бы отцы первыхъ трехъ вѣковъ не знали другого преданія, кромѣ символа апостоловъ.—Ссылка на первый фактъ, по сужденію протестантовъ, изглаживаетъ вѣру въ истинную значимость преданія, а ссылка на второй фактъ побуждаетъ думать, что, такъ какъ символъ, по свидѣтельству св. Кирилла іерусалимскаго, есть compendium scripturae, то кромѣ Св. Писанія собственно не было другого источника христіанскаго вѣдѣнія. По мнѣнію San'a первый аргументъ протестантовъ: „существуютъ преданія ложныя, спорныя, апокрифическія, фиктивныя; итакъ—нѣтъ преданій истинныхъ", равносиленъ силлогизму: „существуютъ писанія ложныя, сомнительныя, апокрифическія; слѣдовательно нѣтъ писаній истинныхъ" [1]). Какъ нельзя согласиться съ выводомъ въ послѣднемъ случаѣ, такъ невозможно принять выводъ въ первомъ. — Ошибочно же протестанты разсуждаютъ при ссылкѣ на фактъ пользованія древними отцами символомъ вѣры. Они здѣсь отъ факта пользованія отцами символомъ вѣры заключаютъ къ незнанію ими другихъ преданій. Между тѣмъ на самомъ-то дѣлѣ фактъ этотъ говоритъ только о томъ, что отцы церкви, по обстоятельствамъ времени, не имѣли нужды обращаться къ другому преданію, кромѣ того, каковое изложено въ символѣ вѣры, и вовсе не уполномочиваетъ дѣлать выводъ, что итакъ, значитъ, отцы не знали другого преданія.

Библейская и патристическая аргументація протестантовъ о Св. Писаніи, какъ единственномъ правилѣ вѣры, въ конечномъ выводѣ пытается утвердить понятіе о *ненужности* Св. Преданія. Аргументація ихъ отъ разума имѣетъ своимъ предметомъ доказательство мысли о *невозможности* сохраненія Св. Преданія во всей его цѣлости. Въ частности протестанты здѣсь ставятъ два вопроса: они говорятъ, во первыхъ, что невозможно, чтобы люди, существа способныя ошибаться, могли сохранить преданіе въ его неповрежденности и, во-вторыхъ, невозможно изъ цѣлаго ряда накопившихся въ исторіи пре-

[1]) L. de San. Op. cit., p. 78.

даній выдѣлять истинныя преданія отъ ложныхъ. Въ отвѣтѣ на первый вопросъ San замѣчаетъ, что это возраженіе имѣло бы силу, если бы утверждалось, что преданіе сохранялось путемъ одного только фактора—одною только памятью человѣческою. Но такъ какъ утверждается не это, а то, что преданіе хранится въ церкви путемъ двухъ факторовъ—природнаго, видимаго, и сверхъестественнаго, невидимаго, и самое охраненіе цѣлости преданія усвояется именно фактору невидимому: соприсутствію Св. Духа, Который научаетъ истинѣ, то очевидно, что возраженіе протестантовъ, какъ не соотвѣтствующее существу дѣла, теряетъ свое значеніе. Въ отвѣтѣ на второй вопросъ San указываетъ на тѣ условія, которыя гарантировали собою выдѣленіе истинныхъ преданій отъ ложныхъ. Къ числу такихъ условій San относитъ: amor antiquitatis et horror novitatis и communio omnium episcoporum per se, т. е. любовь къ древности и отвращеніе къ новизнѣ и взаимное общеніе всѣхъ епископовъ, совершавшееся между ними или непосредственно или при посредствѣ главы учительства церковнаго, римскаго первосвященника [1]). Любовь къ древности и отвращеніе къ новизнѣ побуждали удерживать то, что имѣло на себѣ санкцію апостольскаго происхожденія; а общеніе всѣхъ епископовъ между собою съ ихъ общительными посланіями давало возможность отличать всеобщее отъ случайнаго.

Будучи вполнѣ достаточнымъ источникомъ вѣры, Св. Писаніе въ то же время по воззрѣнію протестантовъ совершенно ясно для своего пониманія. Это ученіе о совершенной ясности (omnimoda perspicuitas scripturae sacrae) Св. Писанія для собственнаго его пониманія представляетъ изъ себя другое возраженіе протестантовъ противъ Преданія. Направлено оно ближайшимъ образомъ противъ понятія о св. Преданіи, какъ руководительномъ началѣ при истолкованіи Св. Писанія, утверждая вмѣсто этого начала положеніе о Св. Писаніи, какъ объ единственномъ judex controversiarum — судьѣ при рѣшеніи

[1]) L. de San. Op. cit., p. 82.

спорныхъ догматическихъ вопросовъ [1]) Какъ именно происходитъ у слушателя или читателя убѣжденіе въ ясности Св. Писанія, по этому вопросу протестанты думаютъ неодинаково. Одни изъ нихъ, преимущественно изъ древнихъ, утверждаютъ, что Св. Писаніе бываетъ яснымъ чрезъ внутреннее сверхъ-естественное просвѣщеніе ума читателя или слушателя Св. Духомъ. Это дѣйствіе Св. Духа, называемое въ протестантствѣ: gustus internus, sapor divinus, ratio caelestis, lumen divinum, gratia illuminans выражается не только въ благодати соприсутствія Св. Духа, но и въ благодати откровенія [2]). Другіе говорятъ, что Св. Писаніе бываетъ яснымъ *чрезъ соотношеніе его съ естественнымъ смысломъ человѣческаго разума,* что̀ достигается путемъ историко-грамматическаго изученія Св. Писанія. Въ оцѣнкѣ такого возраженія протестантовъ San кратко замѣчаетъ, что оно ведетъ или къ субъективизму, или къ раціонализму.—Субъективизмъ находитъ себѣ благопріятную почву въ объясненіи, что совершенная ясность Св. Писанія обусловливается внутреннимъ сверхъестественнымъ воздѣйствіемъ Св. Духа: представляя здѣсь личный умъ каждаго слушателя или читателя собственнымъ органомъ Св. Духа безъ соподчиненія его общему учительству церкви, протестанты тѣмъ самымъ даютъ многимъ возможность признавать за продукты просвѣщенія Св. Духа такія сужденія, которыя не имѣютъ ничего общаго съ объективною дѣйствительностію, выражаемою въ Св. Писаніи.—Раціонализмъ зарождается на почвѣ предоставленія разуму слишкомъ большихъ полномочій — быть единственнымъ опредѣлителемъ смысла Св. Писанія на основаніи историко-грамматическаго изслѣдованія текста Св. Писанія. Предоставленный здѣсь всецѣло самому себѣ, безъ обязательства слѣдовать авторитету церкви, разумъ можетъ понимать Писаніе различно: то такъ, то иначе. И субъективизмъ и раціона-

---

[1]) L. de San. Op. cit., p. 10; ср. *Franzelin.* Op. cit. p. 7—8.

[2]) Ср. *Franzelin.* Op. cit., p. 46.

лизмъ весьма замѣтно проходятъ чрезъ всю исторію протестантства.

Составляя изъ себя единственное правило вѣры и въ себѣ самомъ заключая совершенную ясность для своего пониманія, Св. Писаніе, по воззрѣнію протестантовъ, свободно наконецъ отъ всякихъ другихъ авторитетныхъ посредствъ, которыя могли бы или добавлять что нибудь къ его содержанію, или какъ нибудь способствовать его пониманію. Это слѣдствіе протестантскаго ученія о Св. Писаніи, какъ единственномъ правилѣ вѣры и источникѣ вполнѣ ясномъ для собственнаго его пониманія, выразилось въ третьемъ возраженіи протестантовъ противъ Преданія,—въ ихъ отрицаніи или непризнаніи за отцами церкви, въ какомъ бы то ни было случаѣ, авторитета непогрѣшимости не только въ области исторіи, хронологіи, географіи, но и въ дѣлахъ вѣры и нравственности, и въ ихъ взглядѣ на творенія церковныхъ писателей, какъ на историческіе памятники во всѣхъ отношеніяхъ. Доказываютъ протестанты это свое возраженіе прежде всего свидѣтельствами самихъ отцевъ о своемъ собственномъ авторитетѣ. Они именно указываютъ, что будто бы одни изъ отцевъ „вмѣстѣ съ Августиномъ“ сами утверждаютъ, что они не руководствуются авторитетомъ отцевъ, но только пользуются нѣкоторыми ихъ соображеніями, которыя тѣ высказывали въ ратоборствѣ; другіе же вмѣстѣ съ Ѳомою Аквинатомъ проповѣдуютъ, что въ разсужденіи о вѣрѣ заимствуется отъ отцовъ *аргументъ вѣроятный*, правдоподобный (argumentum probabile), но не необходимый, обязательный [1]). — По изъясненію San'a Августинъ говорилъ такъ, какъ передаютъ протестанты, опредѣляя зна-

---

[1]) L. de *San.* Op. cit., p. 185. 186: „S. *Thomas,* in 1-*a*, q. 1, a. 8 ad 2-*m*: „Utitur (theologia) auctoritatibus doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, *sed probabiliter* tantummodo“ [h. e. *non conclusione necessaria,* sicuti arguitur ex auctoritatibus scripturae sacrae]. – Сравн. *Migne.* Theologiae curs. completus. Parisiis. 1842. Col. 996—998. (Noël. Alexandre. De traditionibus non scriptis earumque necessitate et auctoritate, ubi et Riveti tractatus *de patrum Auctoritate* et Dallaei libri duo *de vero Patrum usu refelluntur).*

ченіе церковнаго писателя, взятаго въ отдѣльности, въ его обособленности; въ этомъ случаѣ онъ не усвоялъ ему авторитета непогрѣшимости. Но тотъ же Августинъ совершенно иначе выражался, когда имѣлъ въ виду consensus patrum, или цѣлое учительство церковное, всю церковь. Здѣсь онъ наоборотъ свидѣтельствовалъ, что нельзя допускать, чтобы церковь, благодаря обитанію въ ней Бога, могла впасть въ какую нибудь ошибку. На дѣлѣ взглядъ на непогрѣшимость цѣлаго учительства церковнаго Августинъ выразилъ въ нѣкоторыхъ своихъ твореніяхъ (напр. въ De peccat. merit. et remiss., lib. III; Contra Julianum, lib. I. Migne, s. lat., t. 44), гдѣ защищаемый предметъ онъ именно доказываетъ чрезъ consensus patrum [1]).— Что касается Ѳомы Аквината, то онъ такъ же, какъ Августинъ, не признавалъ авторитета непогрѣшимости за писателемъ, взятымъ отдѣльно; но онъ со всею силою утверждалъ авторитетъ непогрѣшимости за церковію, усвояя ей такое же значеніе въ дѣлѣ сообщенія истины, какое свойственно Св. Писанію. „Предметъ нашей вѣры, говорилъ онъ, есть главная истина, какъ объ этомъ свидѣтельствуется въ Св. Писаніи *и въ ученіи церкви (et in doctrina ecclesiae)*“ [2]).

Второе основаніе для отрицанія авторитета отцевъ протестанты заимствуютъ изъ факта погрѣшимости отцовъ *въ содержаніи вѣры* (in materia fidei). Особенно въ данномъ случаѣ въ качествѣ примѣра они любятъ указывать на хиліазмъ. Почти всѣ отцы II, III и отчасти IV вѣка, говорятъ протестанты, держались того убѣжденія, что будутъ два воскресенія: первое исключительно для праведниковъ, другое всеобщее—для всѣхъ, что между тѣмъ и другимъ воскресеніемъ будетъ въ теченіе 1000 лѣтъ Христосъ царствовать видимо надъ праведниками въ возстановленномъ городѣ Іерусалимѣ. Такъ именно думали Папій, Іустинъ, Иринеи, Тертулліанъ, Меѳодій, Непотъ, Викторинъ, Ком-

---

[1]) L. de San. Op. cit., p. 186—187.

[2]) In 2-a II-ae Summae theologicae, q. 5. art. 3. См. L. de San. Op. cit., p. 187.

модіанъ, Лактанцій. Связывая это убѣжденіе съ вѣрою, хотѣли представить его предметомъ Св. Писанія (Апок. XX, 1—15), выражали въ символѣ словами: вѣрую въ воскресеніе живыхъ и мертвыхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ доказывали отъ Преданія (Eusebius. Hist. eccl., lib. III, cap. 39.— Hieronymus, in Ezech. cap. 36. Migne. s. lat. t. 25) [1]. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ это была ошибка. Какъ же послѣ этого, заключаютъ протестанты, довѣрять отцамъ съ ихъ consensus'омъ? Но какъ бы сильно протестанты ни указывали на фактъ вѣрованія въ хиліазмъ въ древней церкви, онъ однако, по мнѣнію San'a, не можетъ подрывать собою тезиса о непогрѣшимости отцевъ при ихъ consensus'ѣ. Ни богословскія, ни историческія соображенія не позволяютъ дѣлать такого вывода. Богословское соображеніе не позволяетъ думать, будто учительство церковное можетъ погрѣшать, потому, что тогда пришлось бы допустить, что Духъ Св., обусловливающій собою непогрѣшимость учительства церковнаго, на время оставилъ его Своимъ присутствіемъ. Но этого допустить никакъ нельзя. Историческое соображеніе, касающееся собственно хиліазма, свидѣтельствуетъ, что оно было ученіемъ лишь мѣстнымъ и частнымъ, лишь мнѣніемъ нѣсколькихъ лицъ, но не было вселенскимъ и всеобщимъ исповѣданіемъ церкви [2]. Но какъ частное мнѣніе, оно, само собою разу-

---

[1]) *San.* Op. cit., p. 187—188.

[2]) L. de *San.* Op. cit., p. 191—192. Ср. *Franzelin.* Op. cit., p. 173—186. По изслѣдованію Францелина мысль о томъ, что доктрина хиліазма представляла изъ себя лишь частное мнѣніе нѣкоторыхъ лицъ, но никогда не была общимъ церковнымъ *вѣрованіемъ*, видна, 1) ex consensu contrario subsequente; 2) ex certis principiis, quibus regitur Traditio apostolica; 3) ex ipsa origine et tota historia illius opinionis. Въ первомъ случаѣ Францелинъ указываетъ на рядъ церковныхъ писателей древняго, средневѣковаго и новаго времени, *отрицающихъ* хиліазмъ; во-второмъ случаѣ Францелинъ констатируетъ фактъ, что хиліастическое ученіе не представляло изъ себя *consensus catholicus* потому, что было ученіемъ мѣстнымъ (преимущественно азійскимъ), но не всеобщимъ (universalem) P. 180—181. Наконецъ, въ третьемъ случаѣ, опираясь на нѣкоторыя свидѣтельства древности (между прочимъ Eusebius. Hist. eccles. Lib. III, cap. 39) онъ показываетъ, что

мѣется, не должно давать основанія для общаго положенія о погрѣшимости отцовъ при согласіи ихъ между собою.

Такъ San разбираетъ возраженія протестантовъ противъ Преданія. Такъ вмѣстѣ съ тѣмъ онъ исчерпываетъ римско-католическую доктрину о Св. Преданіи въ ея новѣйшемъ изложеніи.

По времени появленія своего въ свѣтъ сочиненіе San'a: Tractatus de divina traditione et scriptura есть трудъ новый. Но по утверждаемымъ въ немъ *общимъ положеніямъ* этотъ трудъ воспроизводитъ продукты предыдущей богословской работы римско-католическихъ писателей. Справедливость этой послѣдней мысли вполнѣ явствуетъ изъ соотношенія или сравненія сочиненія San'a, по его общимъ положеніямъ, съ сочиненіями его предшественниковъ — римско-католическихъ богослововъ не только новаго, но и стараго времени. Начнемъ это сравненіе съ Беллярмина [1]), знаменитаго писателя римской католической церкви, скончавшагося въ 1621 году.

хиліазмъ происходитъ не отъ апостольскаго преданія, но отъ собственнаго и непосредственнаго разумѣнія (sensu proprio et immediato) хиліаста Папія, „не понявшаго чего-либо сказаннаго апостолами таинственно, въ образахъ". Pg. 182.

[1]) *Rob. Bellarminus.* Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. T. I—IV. fol. 1721. Pragae. Tom. I: De verbo Dei non scripto. — По свидѣтельству Беллярмина хорошо писали о Преданіи: кардиналъ *Hosius* въ четвертой книгѣ adversus Prolegomena Brentii; *Petrus à Soto* in sua defensione adversus eundem Brentium, т. е. въ своей защитѣ противъ того же Бренца (во 2-й части отъ 50 до 66 гл.); *Melchior Canus*—въ сочиненіи De locis Theologicis, кн. 3; *Martinus Peresius* въ началѣ своего труда: De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus; *Jacobus Tiletanus* in Apologia Contra Chemnitium pro Concilio Trident., т. е. въ Апологіи тридентскаго собора противъ Хемница; *Alphonsus à Castro* въ кн. 1, гл. 5 своего труда: Contra haereses; *Petrus Canisius* in suo Catechismo de praeceptis Ecclesiae, т. е. въ своемъ катихизисѣ о наставленіяхъ церкви, и нѣкоторые другіе. Изъ „еретиковъ", по выраженію Беллярмина, противъ преданія писали: Іоаннъ Кальвинъ, Іоаннъ Бренцъ, Мартинъ Хемницъ и Германъ Гамельманъ (Hermannus Hamelmannus) (Disputationes...). Содержаніе трактата Беллярмина: о неписанномъ словѣ Божіемъ даетъ основаніе заключать, что онъ пользовался означенными трудами для своихъ цѣлей—и за и противъ Преданія.

Прежде всего въ трактатѣ Беллярмина такъ-же, какъ впослѣдствіи у San'a, можно различать сужденія двоякаго рода о преданіи: положительныя и полемическія, направленныя противъ протестантовъ.

Въ *положительной части* сужденій Беллярминъ даетъ понятіе о преданіи, его видахъ, о необходимости преданій и существованіи въ церкви истинныхъ преданій и наконецъ о признакахъ апостольскихъ преданій.

Въ *обширномъ смыслѣ* слова подъ именемъ преданія, по Беллярмину, разумѣется всякое ученіе, *писанное* и *не писанное*, сообщаемое отъ одного другому (Исх. XVII, 14; 1 Кор. XI, 23; 2 Солун. II, 15). Въ узкомъ смыслѣ слова подъ именемъ преданія разумѣется одно только *неписанное* ученіе (Irenaeus. Adv. haeres., lib. 3, cap. 2; Tertullianus, lib. de corona militis), впрочемъ не такое ученіе, которое никогда не было записано, но такое, которое не было записано лишь первыми его авторами. Преданія послѣдняго рода раздѣляются—по авторамъ ихъ—на преданія а) божественныя (напр. о матеріи и формѣ таинствъ), б) апостольскія (наприм. преданіе о постѣ четыредесятницы), и в) церковныя; по содержанію — на преданія о вѣрѣ (de fide) и о нравахъ (de moribus); эти преданія въ свою очередь раздѣляются на постоянныя и временныя, общія и частныя, необходимыя и необязательныя (liberae) [1]). За незначительными исключеніями та же по существу схема въ дѣленіи преданій у San'a.

Рѣчь о необходимости преданія Беллярминъ исчерпываетъ чрезъ раскрытіе трехъ положеній: „1) Св. Писаніе безъ преданій не безусловно необходимо и недостаточно: 2) апостольскія преданія относятся не только къ обрядамъ, но и къ вѣрѣ; 3, какимъ путемъ мы можемъ знать объ истинныхъ преданіяхъ“ [2]). Въ частности положеніе о томъ,

---

[1]) *Bellarminus.* Disputationes... Tom. I, lib. IV, p. 100—101; ср. *Прот. Іоаннъ Моревъ.* „Камень вѣры“ м. Стефана Яворскаго. Спб. 1904 г. стр. 218.

[2]) Disputationes..., t. I, lib. IV, cap. IV, p. 103; срав. *Прот. І. Моревъ*, цитов. соч., стр. 219.

что „Св. Писаніе безъ преданій не безусловно необходимо и недостаточно“ доказывается ссылкою на важное историческое значеніе преданія. Отъ Адама до Моисея была церковь Божія на землѣ и люди имѣли понятіе о Богѣ, о вѣрѣ, надеждѣ и любви. За отсутствіемъ Писанія люди конечно могли знать объ этомъ боговѣдѣніи только изъ Преданія. Со времени Моисея появились священныя книги, но онѣ не исключили собою пользованіе преданіемъ (Исх. XIII, 8—9; Втор. XXXII, 7; Суд. VI, 13; Псал. XLIII, 1). Можно даже думать, что до собранія Ездрою ветхозавѣтныхъ книгъ въ канонъ евреи пользовались преданіемъ болѣе, чѣмъ писаніемъ. Церковь Христова на самыхъ первыхъ порахъ своего существованія также руководилась однимъ только Преданіемъ, безъ Писаній. И хотя впослѣдствіи появились Писанія, но ни самое ихъ появленіе, ни заключеніе ихъ въ канонъ не повлекли собою, вопреки мнѣнію Хемница [1]), отстраненія Св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія. И это потому, что самое появленіе писаній было случайнымъ. „Первоначальнымъ своимъ намѣреніемъ апостолы имѣли не писаніе, а устную проповѣдь Евангелія..., для устной проповѣди они не ждали случая, или необходимости, но несли это дѣло добровольно, по собственному желанію, а къ писанію побуждались не иначе, какъ требованіемъ необходимости [2]): всѣ наши евангелія произошли случайно“ [3]). Произойдя же случайно, Писанія естественно не отражаютъ въ себѣ всей полноты откровеннаго ученія. „Цѣль (ихъ)... была не та, чтобы служить для насъ правиломъ вѣры, а быть только нѣкоторымъ полезнымъ commonitorium'омъ для сохраненія устно проповѣданнаго ученія“ [4]). Положеніе о томъ, что „апостольскія преданія относятся не только къ обрядамъ, но и къ вѣрѣ“, Беллярминъ доказываетъ ссылкою на кругъ предметовъ, утверждаемыхъ

---

[1]) Disputationes.... p. 104.

[2]) Disputationes... p. 104.

[3]) Ср. *Прот. І. Моревъ*, цитов. соч., **стр. 225—226.**

[4]) *Прот. І. Моревъ*, цитов. соч., стр. **226.**

на основаніи преданія. По его словамъ „1) на основаніи преданія въ ветхозавѣтной церкви допускаемы были (тѣ или иныя) средства для очищенія отъ первороднаго грѣха младенцевъ какъ мужескаго, такъ и женскаго пола, умиравшихъ до дня обрѣзанія, а равно и язычниковъ, обращавшихся въ іудейство; 2) (въ ветхозавѣтной и новозавѣтной церкви) ученіе о канонѣ книгъ Св. Писанія, богодухновенности, цѣлости, неповрежденности его состава и правильности и подлинности его смысла; 3) о приснодѣвствѣ Божіей Матери; 4) празднованіи пасхи въ день воскресный, 5) крещеніи младенцевъ и 6) чистилищѣ“ [1]). Въ другихъ мѣстахъ Disputationum Беллярминомъ отмѣчены какъ предметы преданія: „матерія и форма совершенія таинствъ, обряды таинства крещенія, посты—четыредесятницы и (въ другія времена) года, крестное знаменіе, дни постовъ и праздниковъ, большая и главнѣйшая часть литургіи, смѣшеніе вина съ водою въ таинствѣ Евхаристіи, возобновленіе хризмы, поминовеніе умершихъ, установленія о молитвѣ въ храмѣ мужей и женъ и вкушеніи св. Евхаристіи, пониманіе Св. Писанія..., почитаніе иконъ, апостольскій символъ, употребленіе масла въ таинствѣ муропомазанія“ [2]). Всѣ эти предметы преданія, относящіеся не только къ обрядамъ, но и къ вѣрѣ, по Беллярмину, нужны; слѣдовательно необходимъ и источникъ, гдѣ они содержатся. Наконецъ по вопросу о томъ, „какъ мы можемъ знать объ истинныхъ преданіяхъ“ [3]), Беллярминъ указываетъ пять правилъ, руководство которыми даетъ возможность распознавать истинныя преданія. Вотъ эти правила: 1) „Когда вселенская церковь содер-

---

[1]) Disputationes...., p. 105—106. Ср. *Прот. І. Моревъ*, цитов. соч., стр. 224.

[2]) Ср. *Прот. І. Моревъ*, цит. соч., стр. 224.

[3]) Между этимъ третьимъ и предыдущими двумя сужденіями связь заключается въ томъ, что, установивъ въ первыхъ двухъ положеніяхъ мысль о *внутренней необходимости* преданія, Беллярминъ затѣмъ желаетъ показать *внутреннюю состоятельность* необходимаго преданія.

житъ въ себѣ что-нибудь какъ догматъ вѣры, не обрѣтаемый въ божественныхъ книгахъ, то необходимо нужно признавать, что онъ происходитъ отъ апостольскаго преданія". 2) „Когда вселенская церковь хранитъ нѣчто такое, что никто не могъ установить, кромѣ Бога, и что нигдѣ не занесено въ Писаніи, то необходимо нужно говорить, что это предано или Самимъ Христомъ или Его апостолами". 3) „Что̀ хранилось во вселенской церкви и и во всѣ минувшія времена, то по справедливости должно быть почитаемо за установленіе апостольское". 4) „Когда всѣ учители церкви, или собравшись на вселенскомъ соборѣ, или въ своихъ собственныхъ писаніяхъ, съ единодушнымъ согласіемъ учатъ, что нѣчто происходитъ отъ апостольскаго преданія, то нужно думать, что это нѣчто и есть дѣйствительно апостольское преданіе". 5) Наконецъ „безъ сомнѣнія нужно вѣрить, что отъ апостольскаго преданія происходитъ то, что̀ считается таковымъ въ тѣхъ церквахъ, гдѣ существуетъ неповрежденное и непрерывное преемство апостольское" [1]). Хотя не съ такимъ подробнымъ перечнемъ предметовъ преданія, какъ Беллярминъ, но ссылкою же на значеніе преданія какъ въ дѣлѣ сохраненія божественнаго ученія, такъ и въ дѣлѣ его пониманія, доказываетъ необходимость Преданія, какъ самостоятельнаго источника, San. Хотя далѣе не съ такою подробною регламентаціею, какъ Беллярминъ, но по существу тѣми же началами: всеобщности, древности и согласія San совѣтуетъ руководиться при опредѣленіи истинныхъ преданій.

Внѣшнія доказательства необходимости Преданія Беллярминъ заимствуетъ изъ Св. Писанія и изъ патристической литературы. Въ первомъ случаѣ онъ приводитъ

---

[1]) Disputationes, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 118—119; ср. *Heinrich.* Dogmatische Theologie. B. II, S. 60. Mainz. 1882. — Въ Real-Encyclopädie Herzog'a, 16 т., Gotha, 1862 г., въ статьѣ: Tradition, S. 293 эти правила кратко переданы такимъ образомъ: то является истиннымъ преданіемъ, quod universa tenet ecclesia, quod patres ab initio tenuerunt, quod humana potestas efficere non potuit, nunc autem in ecclesia probatur et quod viri ecclesiastici testantur ex traditione divina esse.

извѣстные тексты Писанія: Іоан. XVI, 12. 25; 1 Кор. XI, 2. 23; 2 Солун. II, 15; 1 Тим. VI, 20; 2 Тим. I, 13; II, 1—2; 2 Іоан. I, 12 и 3 Іоан. I, 13. Во второмъ случаѣ, кромѣ указанія на свидѣтельства папы Иннокентія I, Льва великаго I и семи вселенскихъ соборовъ, онъ цитируетъ тексты изъ греческихъ отцевъ: св. Иринея—Adv. haeres. lib. III, cap. 2, 3 и 4; св. Аѳанасія—lib. de decretis Nicaenae synodi, contra Eusebium; Василія великаго—lib. de Spiritu sancto, cap. 27; Іоанна Златоустаго—in 2 Thessal. 2, Евсевія съ его свидѣтельствами объ Игнатіи Богоносцѣ (Hist. eccles. lib. III, cap. 36), историкѣ Егезиппѣ (Hist. eccles., lib. IV, cap. 8), Климентѣ александрійскомъ (Hist. lib. VI, cap. 11 и lib. 1 de demonstratione Evangelica, cap. 8) и нѣкоторыхъ др.; изъ латинскихъ: Тертулліана, св. Кипріана, бл. Іеронима и особенно бл. Августина [1]). Кромѣ того необходимость преданія Беллярминъ доказываетъ фактомъ осужденія отцами ересей, отвергающихъ преданіе, и съ другой стороны свойственнымъ всему человѣчеству стремленіемъ пользоваться преданіемъ [2]). Подобнымъ же образомъ доказываетъ необходимость преданія San.

Въ полемической части своихъ сужденій, направленныхъ преимущественно противъ протестантовъ — Іоанна Бренца и Мартина Хемница, Беллярминъ констатируетъ „три пункта разности между протестантами и католиками по вопросу о преданіи“. А именно взгляды протестантовъ, что а) „все нужное для нашей вѣры и нравственности содержится въ Св. Писаніи и потому нѣтъ никакой нужды въ преданіяхъ“, что б) „апостолы хотя и установили, помимо (praeter) Св. Писанія, нѣчто, относящееся къ обрядамъ и порядку церковному, но это послѣднее не имѣетъ обязательной силы“ и в) что „если и существовали когда апостольскія преданія, то въ настоящее время невозможно ихъ доказать“ [3]). Изъ основаній, приводимыхъ протестан-

---

[1]) Disputationes..., t. I, lib. IV, cap. V—VII, p. 109—116.

[2]) Disputationes..., t. I, lib. IV, cap. VIII, p. 117.

[3]) Disputationes... t. I, lib. IV, cap. III. p. 101: ср. *Прот. І. Моревъ*, цитов. соч. стр. 218.

тами противъ Преданія, Беллярминъ разсматриваетъ: во 1-хъ, тексты Св. Писанія—о томъ, что ничего не должно присоединять къ слову Божію: Втор. IV, 2 и XII, 32; Апок. XXII, 18 и Гал. 1, 8;—что Св. Писаніе вполнѣ достаточно и содержитъ въ себѣ все необходимое: Іоанна XX, 30; 2 Тим. 3, 16 и что Св. Писаніе открыто осуждаетъ преданія: Исаіи 29, 13; Мато. 15, 6; Гал. 1, 14; Кол. 2, 8; 1 Тим. 1, 4; 1 Петр. 1, 18 [1]); во-вторыхъ—патристическія свидѣтельства: св. Иринея—о заключеніи апостолами устной проповѣди въ письмена (Adv. haeres., lib. III, cap. 1), Оригена—о томъ, что о предметахъ божественныхъ слѣдуетъ говорить на основаніи Св. Писанія, но не собственнаго соображенія (In. cap. 3 ad Rom., in Matth. hom. 25; in Ezechiel hom. 7; in Hierem. hom. 1); св. Аѳанасія—о достаточности Св. Писаній для распознаванія истины (lib. Contra gentes), св. Василія—о непозволительности вводить что-нибудь изъ ненаписаннаго (De fide, cap. 1), Тертулліана—о преклоненіи его предъ полнотою писанія (Contra Hermogenem) и т. п. [2]). Наконецъ изъ раціональныхъ возраженій протестантовъ Беллярминъ разбираетъ соображенія ихъ а) о невозможности сохраненія преданія въ чистомъ видѣ, въ теченіе долгаго времени, по причинѣ забывчивости, небрежности людей и т. п., б) о ненужности преданія при существованіи Писанія, какъ совершеннаго правила или нормы для вѣры и нравственности и в) о соблазнительности факта принятія Преданія, дающаго нѣкоторымъ поводъ измышлять и вводить въ церковь подъ именемъ Преданія нѣчто ложное.— Все это, почти цѣликомъ, также встрѣчается въ сочиненіи San'a. Наконецъ у San'a же встрѣчаемъ основныя воззрѣнія критики Беллярминовой указанныхъ протестантскихъ возраженій, въ видѣ заключеній, что святоотеческое ученіе о руководствѣ однимъ только Св. Писаніемъ относится или къ вопросамъ весьма темнымъ или наоборотъ къ предметамъ весьма ясно утвержденнымъ въ Пи-

[1]) Disputationes... t. I, lib. IV, cap. X, p. 119—122.

[2]) Disputationes.., t. I, lib. IV, cap. XI, p. 123—126.

саніи, гдѣ дѣйствительно естественнѣе всего держаться Св. Писанія [1]); что Евангелистъ Іоаннъ въ XX гл. 30 ст. говоритъ объ однихъ только знаменіяхъ Христа, но не о всей полнотѣ христіанскаго вѣдѣнія [2]); что св. Василій Великій въ своемъ сочиненіи о вѣрѣ имѣетъ въ виду лишь ложныя, Св. Писанію противорѣчащія, преданія [3]); что рѣчь Тертулліана о преклоненіи предъ полнотою Писанія охватываетъ собою одинъ только догматъ о твореніи міра Богомъ изъ ничего, который дѣйствительно весьма ясно открытъ въ Писаніи [4]) и потому можетъ быть утверждаемъ только на основаніи Писанія и т. п.

Мартинъ Бекань (Martinus Becanus) † 1624 г. трактатъ: De traditionibus [5]) ясно раздѣляетъ на двѣ части: въ одной изъ нихъ онъ говоритъ о преданіяхъ ветхаго и новаго завѣта, а въ другой—опровергаетъ возраженія протестантовъ противъ преданія. Что дѣйствительно въ ветхомъ завѣтѣ преданіе считалось за источникъ божественнаго вѣдѣнія, это видно, по Бекану, во-первыхъ, изъ факта существованія нѣкоторыхъ предметовъ Преданія и, во-вторыхъ, изъ прямыхъ свидѣтельствъ ветхозавѣтнаго Писанія. Въ первомъ случаѣ онъ особенно указываетъ, какъ на предметы преданія, на вѣроученія евреевъ: о богодухновенности канона св. книгъ, о необходимости врачеванія первороднаго грѣха и о кровавой жертвѣ, какъ знаменіи смерти Христа. По разсужденію Бекана, все „это было догматомъ вѣры, и однако не было записано въ ветхомъ завѣтѣ“ [6]). Во второмъ случаѣ онъ приводитъ мѣста: Исх. XIII, 8—9; Втор. XXXII, 7; Суд. VI, 13; Псал. 43, 1 и Псал. 77, 5, гдѣ такъ или иначе заповѣдуется слѣдовать преданію—преимущественно наставленіямъ отцевъ. Пред-

---

[1]) Disputationes..., t. I, lib. IV, cap. XI, p. 124.

[2]) Ibid.—, cap. X, p. 121.

[3]) Ibid...—, cap. XI, p. 124.

[4]) Disputationes... t. I, lib. IV, cap. XI, p. 125.

[5]) *Martini Becani* Omnia opera. Fol. 1649. Moguntiae. Pag. 304—309.

[6]) *Becanus.* Op. cit., p. 305.

варяется это ученіе ветхаго завѣта о преданіи, какъ источникѣ религіозно-нравственнаго вѣдѣнія, приведеніемъ евангельскихъ свидѣтельствъ о ложныхъ фарисейскихъ преданіяхъ: Матѳ. XV, 1—2; Марк. VII, 3—4; Матѳ. IX, 11; Лук. VII, 39; VI, 7; Матѳ. XII, 1—2; IX, 14; Матѳ. XXIII, 23 и XV, 3. Въ рѣчи о преданіяхъ новаго завѣта, въ духѣ опредѣленія Тридентскаго собора, утверждается, во-первыхъ, общее понятіе о руководствѣ преданіемъ (на основаніи свидѣтельствъ апостола: 2 Ѳессал. II, 15, Епифанія Кипрскаго: Haeres. 61, cap. VI, Василія Великаго: de Spiritu sancto, cap. 27 и Іоанна Дамаскина: Fides orthodoxa, lib. IV, cap. 16) и его авторитетѣ, какъ словѣ Божіемъ; во вторыхъ частнѣе говорится объ апостольскихъ преданіяхъ, относящихся къ области вѣры и нравственности (о символѣ вѣры, крещеніи младенцевъ, формулѣ крещенія, о седмеричномъ числѣ таинствъ и т. п.) и, наконецъ, кратко сообщается о такъ называемыхъ церковныхъ преданіяхъ. Въ полемической части трактата Беканъ разсматриваетъ тексты Св. Писанія: Втор. IV, 2; XII, 32; Гал. I, 8; Апок. 22, 18; 2 Тим. III, 16; Матѳ. XV, 6; Кол. II, 8 и 1 Петр. 1, 18, приводимые протестантами для отрицанія преданія, какъ источника религіозно-нравственнаго вѣдѣнія, соравнаго Св. Писанію. Разбору этому предшествуетъ замѣчаніе автора, что противники преданія въ своемъ стремленіи сдѣлать Св. Писаніе единственнымъ правиломъ вѣры уподобляются еретикамъ древняго времени (аріанамъ, евноміанамъ, Евтихію), которые тоже старались возвысить Писаніе въ ущербъ Преданію.—Подобное же сообщаетъ San.

Сходство сочиненія San'a о Преданіи съ такимъ же трактатомъ: De traditionibus римско-католическаго писателя XVIII вѣка *Петра Денса* (Petrus Dens † 15 февр. 1775 г.)[1]), помимо дѣленія преданій на нѣсколько группъ: по ихъ происхожденію и по содержанію, по времени существованія и мѣсту распространенія и опредѣленія ихъ,

[1]) *Petrus Dens.* Theologia ad usum seminariorum, t. II. Mechliniae. Editio octava. 1819. P. 126—132.

выражается въ одинаковыхъ доказательствахъ дѣйствительности и необходимости преданія ссылками съ одной стороны на относящіяся сюда мѣста Св. Писанія: 2 Сол. II, 15; 2 Тим. I, 13 и Іоан. XXI, 25 и, съ другой стороны, на нѣкоторые предметы вѣры—особенно на канонъ священныхъ книгъ,—содержащіеся только въ преданіи, а потому естественно предполагающіе, что источникомъ христіанскаго вѣдѣнія является и Преданіе. Кромѣ того изъ трактата Петра Денса: *de Ecclesia* повторяются въ трактатѣ San'a сужденія: а) о церкви (=церковномъ учительствѣ), какъ судьи *въ вопросахъ вѣры и нравственности, ея непогрѣшимости* и авторитетѣ (de infallibilitate et auctoritate ecclesiae) [1]), б) о *согласіи епископовъ* (consensus episcoporum), какъ внѣшнемъ показателѣ истинности преданій съ яснымъ оттѣненіемъ той мысли, что согласіе епископовъ обусловливаетъ собою непогрѣшимость извѣстнаго преданія не само по себѣ, но непремѣнно въ согласіи съ римскимъ первосвященникомъ [2]) и в) сужденія о томъ, что церковь (=учительство церковное) можетъ быть непогрѣшимой только въ предметахъ вѣры и нравственности или, по терминологіи Petri Dens'a, только *въ фактахъ, непосредственно ей открытыхъ Богомъ* (воплощеніе Сына Божія, опредѣленіе характера ученій и т. п.), но не въ разсужденіяхъ о событіяхъ чисто историческихъ, изысканіяхъ грамматическихъ и т. п. [3]).

Люцернъ (Luzerne), римско-католическій писатель XIX вѣка, въ своемъ трактатѣ: Autorité de la tradition, находящемся во 2 томѣ его сочиненія подъ заглавіемъ: Dissertation sur les églises catholique et protestantes, Paris, 1833 г., P. 214—248, а) даетъ понятіе о преданіи какъ именно неписанномъ ученіи, т. е. о такомъ ученіи, которое, будучи не записано его авторами, стало передаваться впослѣдствіи частію устно, частію уже письменно; б) дѣлитъ преданія

---

[1]) *Petrus Dens*, op. cit. t. II, p. 148—152.

[2]) *Petrus Dens*, op. cit., t. II, p. 152—154. Conf. 130—131: de praecipuis traditionum regulis.

[3]) *Petrus Dens*, op. cit., p. 157—158.

на божественно-апостольскія и церковныя; в) вопреки протестантскому отрицанію значимости преданія вслѣдствіе признанія за единственное правило вѣры лишь одного Св. Писанія утверждаетъ авторитетъ преданія, какъ самостоятельно-дополнительнаго и въ то же время руководственнаго для пониманія Св. Писанія источника христіанскаго вѣдѣнія,—утверждаетъ это, съ одной стороны, на основаніи того, что нѣкоторые члены вѣры заимствуются исключительно изъ Преданія, и съ другой стороны—на основаніи Св. Писанія: Іоан. XXI, 25; 1 Кор. XI, 2; 2 Тим. II, 1. 2; 2 Θессал. II, 15 и свидѣтельствъ: Діонисія Ареопагита, Іустина мученика, св. Иринея, Тертулліана, Климента александрійскаго, Оригена, свв. Кипріана, Аѳанасія, Василія, Епифанія, бл. Іеронима, Іоанна Златоустаго, бл. Августина, Кирилла александрійскаго, Викентія лиринскаго, собора Ефесскаго, папы Льва и бл. Ѳеодорита и г) показываетъ несостоятельность библейской аргументаціи протестантовъ, именно неправильное пониманіе ими текстовъ св. Писанія: Втор. IV, 2; Матѳ. XV, 3 и Апок. XXII, 18.—Все это есть, какъ извѣстно, у San'a.

Другіе, ближайшіе къ нашему времени, римско-католическіе богословы (*Ioan. Perrone*—Praelectiones theologicae. Viennae. 1846. t. 1. Pag. 219—243: de traditione, cap. 1: de necessitate et existentia traditionis и cap. II: de mediis generalibus quibus transmissa est primitiva dogmatica traditio, quibusqe tuto agnosci potest, p. 86—105: de ecclesiae infallibilitate et auctoritate; 185—200: de sacrarum scripturarum interpretatione; *Scheeben*—Handbuch der katholischen Dogmatik. B. I. Freiburg im Breisgau. 1873. S. 103—108 (или § 15); 137—195 (или §§ 22—29); *Heinrich*—Dogmatische Theologie. Band II, Mainz. 1882 г. S. 3—156 (или §§ 75—83); сн. Band. I, Mainz. 1881 г. S. 699—709 (или § 67: Verhältniss zwischen Schrift und Tradition) и S. 798—809 (или § 72: Ergänzung der heiligen Schrift durch die Tradition), излагая ученіе о преданіи, представляютъ разнообразныя дѣленія преданій, говорятъ объ учительствѣ церковномъ, какъ объ епископатѣ въ полномъ составѣ его пастырей во главѣ съ римскимъ первосвященникомъ, показываютъ взаимо-

отношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ, наконецъ трактуютъ о разныхъ посредствахъ или проводникахъ преданія съ особеннымъ выдѣленіемъ въ данномъ случаѣ римской церкви, какъ яко бы несомнѣнной хранительницы истиннаго ученія [1]). Схема эта не осталась безъ вліянія на сочиненіе San'a.

Но будучи такимъ образомъ зависимымъ, по своимъ общимъ положеніямъ, отъ предыдущей римско-католической литературы не новаго только, но и стараго времени, трактатъ San'a вмѣстѣ съ тѣмъ и отличается отъ трактатовъ предыдущихъ богослововъ. Отличіе это выражается, во-первыхъ, въ *полнотѣ* его содержанія и, во-вторыхъ, въ деталяхъ. Въ отношеніи полноты трудъ San'a какъ бы синтезируетъ или собираетъ во едино тѣ сужденія о преданіи, которыя въ сочиненіяхъ предыдущихъ богослововъ были высказаны, гдѣ кратко, какъ у Петра Денса, Люцерна, гдѣ подробнѣе, какъ у Беллярмина, Бекана, гдѣ еще болѣе подробно, какъ у Перроне, Шеебена, Гейнриха. Это не значитъ, конечно, того, что у San'a у одного собрано все, что было высказано на протяженіи вѣковъ въ римской католической литературѣ,—нѣтъ; но свидѣтельствуетъ только о сравнительной полнотѣ содержанія его труда, о томъ, что онъ собралъ порядочно свѣдѣній какъ положительнаго, такъ и полемическаго характера по вопросу о преданіи. Въ отношеніи деталей у San'a встрѣчается не мало такихъ замѣчаній—особенно въ полемической части его трактата—, какихъ мы не видимъ у его предшественниковъ. Въ этомъ случаѣ онъ ясно къ наслѣдію присоединяетъ нѣчто и свое. Но какъ бы то ни было, указанное отличіе труда San'a отъ сочиненій его предше-

---

[1]) Общій взглядъ этихъ католическихъ богослововъ на Св. Преданіе въ русской литературѣ изложилъ проф. А. *Шостынъ* въ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полустолѣтія. Харьковъ. 1889 г.“. Въ протестантской нѣмецкой литературѣ ученія Perrone о преданіи между прочимъ касается Holtzmann въ сочиненіи: Kanon und Tradition. Ludwigsburg. 1869 г., въ главѣ подъ заглавіемъ: Innere Bildung der katholischen Antithese.

ственниковъ является все-таки не существеннымъ, а случайнымъ. По существу своему трудъ San'a, какъ выяснено уже, слѣдуетъ выработанному римско-католическими богословами историческому шаблону, схемѣ. Но такъ какъ работа въ сферѣ этой схемы разнообразится только въ неодинаковыхъ комбинаціяхъ частностей, но не простирается на общую постановку вопроса о преданіи, то отсюда трудъ San'a, хотя и сообщаетъ порядочное количество свѣдѣній о преданіи, однако, пребывая въ узахъ исторической схемы, естественно не носитъ на себѣ характера творчества.

II.

Критическое изложеніе протестантскаго ученія о преданіи въ сочиненіи San'a свидѣтельствуетъ, что̀ такое представляетъ изъ себя эта доктрина въ ея наличномъ состояніи. Главными положеніями ея, очевидно, являются сужденія о томъ, что Св. Писаніе вполнѣ достаточно для познанія предметовъ вѣры и нравственности; что оно совершенно ясно для его пониманія и что вслѣдствіе этого нѣтъ нужды ни въ дополнительномъ, ни въ руководственномъ источникѣ — Св. Преданіи, что послѣднее представляетъ изъ себя не болѣе, какъ только историческій памятникъ. Но какъ не достаточно было для полноты представленія о римской католической доктринѣ о преданіи ограничиться изложеніемъ ея по сочиненію San'a, а нужно было еще сличить его съ трудами предшественниковъ; такъ слѣдуетъ поступить и здѣсь,—тѣмъ болѣе, что характеристика протестантскаго ученія о преданіи у San'a, хотя и правдивая, но все-таки характеристика автора чужой, римско-католической литературы, а не собственно-протестантской; тѣмъ болѣе далѣе, что въ раскрытіи, обоснованіи и утвержденіи своемъ лютеранское ученіе о преданіи имѣетъ *свою* исторію, *свой* нелишенный интереса процессъ. Итакъ, что же это за процессъ?

Въ основѣ лютеранскаго ученія объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, въ томъ числѣ о преданіи, безусловно лежатъ воззрѣнія символическихъ книгъ проте-

стантства. Въ первой изъ такихъ книгъ: въ *Confessio augustana* рѣчь о преданіи можно находить въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ VII, XV и XXI членахъ вѣры. Въ VII членѣ вѣры: *de ecclesia* говорится, что „церковь есть собраніе святыхъ, гдѣ точно проповѣдуется *евангеліе* и правильно совершаются таинства. И для истиннаго единства церкви достаточно *согласія съ ученіемъ евангелія* и (съ образомъ) совершенія таинствъ. И нѣтъ необходимости... въ человѣческихъ преданіяхъ, обрядахъ или обычаяхъ, установленныхъ людьми“ [1]). Въ XV членѣ вѣры: *de ritibus ecclesiasticis* читаемъ: „объ обрядахъ церковныхъ“ повѣствуется, „что должны быть сохраняемы тѣ обряды, которые безгрѣшно могутъ быть соблюдаемы и которые полезны для тишины и добраго порядка въ церкви... Однако о такихъ предметахъ людямъ напоминается, чтобы они не думали, будто бы подобный культъ необходимъ для спасенія. Напоминается (также), что преданія человѣческія, установленныя для умилостивленія Бога, заслуживанія благодати и достаточнаго удовлетворенія за грѣхи, противорѣчатъ евангелію и ученію вѣры; поэтому обѣты и преданія о пищѣ и дняхъ и т. п., установленные для заслуживанія благодати и достаточнаго удовлетворенія за грѣхи, безполезны и противны евангелію“ [2]). Наконецъ въ членѣ XXI: *de cultu sanctorum* мы находимъ выразительное замѣчаніе, что „(свящ.) Писаніе не учитъ призывать святыхъ или просить у святыхъ помощи“ [3]). Понятно, о чемъ говорятъ эти выдержки. Хотя кратко, но все-таки довольно опредѣленно здѣсь проведены мысли о томъ, что въ дѣлахъ вѣры нужно руководиться евангеліемъ или вообще Св. Писаніемъ и что преданія человѣческія имѣютъ не существенно-спасительное, но лишь относительно-дисциплинарное значеніе, а нѣкоторыя даже и вовсе безполезны.

---

[1]) *Meyer.* Libri symbolici ecclesiae lutheranae. Gottingae. 1830. Conf. august. pars. I, p. 8—9.—*Francke.* Libri symbolici ecclesiae lutheranae. Lipsiae. 1847. p. 15—16.

[2]) *Meyer*...., p. 10.—*Francke*... p. 18.

[3]) *Meyer*...., p. 14.—*Francke*... p. 24.

Тѣ же мысли утверждаетъ *Apologia Confessionis* въ трактатахъ: de ecclesia, de traditionibus humanis in ecclesia и de missa; но въ изъясненіи причины, почему именно такъ, а не иначе нужно думать о человѣческихъ преданіяхъ, Apologia болѣе обстоятельна, чѣмъ Confessio. Какъ оказывается, главною причиною указанныхъ сужденій протестантства о преданіи является „усиленное распространеніе въ церкви (римско-католической) многихъ глупыхъ мнѣній о преданіяхъ“ [1]), въ томъ числѣ особенно мнѣнія о томъ, что будто бы чрезъ соблюденіе человѣческихъ преданій можно заслужить отпущеніе грѣховъ, или что они необходимы для полученія оправданія. Имѣя этотъ взглядъ на преданія человѣческія, римско-католическіе богословы доходятъ до того, что „въ проповѣдяхъ (своихъ) не учатъ евангелію..., не выясняютъ, что грѣхи отпускаются даромъ, за Христа, но говорятъ о почитаніи святыхъ, о человѣческихъ сатисфакціяхъ, о человѣческихъ преданіяхъ, утверждая, что чрезъ нихъ люди оправдываются предъ Богомъ“ [2]). Между тѣмъ это не согласно ни съ Св. Писаніемъ, ни съ ученіемъ отцевъ, не предполагается и истиннымъ понятіемъ объ единствѣ церкви. Св. Писаніе ясно „учитъ, что мы вѣрою, чрезъ Христа, даромъ получаемъ отпущеніе грѣховъ и примиряемся съ Богомъ“ [3]), но не чрезъ преданія человѣческія. Еще въ ветхомъ завѣтѣ Богъ заповѣдывалъ людямъ полагаться не на преданія человѣческія, но на повелѣнія Божіи. „И рекохъ къ чадомъ ихъ въ пустыни: въ законѣхъ отецъ вашихъ не ходите, и оправданій ихъ не храните... Азъ Господь Богъ вашъ: въ заповѣдехъ Моихъ ходите, и оправданія Моя снабдите, и творите я“ (Іезек. XX, 18—19). Въ новомъ завѣтѣ Самъ Христосъ открыто говорилъ: „всуе же чтутъ Мя, учаще ученіемъ, заповѣдемъ человѣческимъ“ (Матѳ. XV, 9). Ап. Павелъ мысль о томъ, что люди получаютъ отпущеніе грѣховъ

---

[1]) *Meyer*... p. 93.

[2]) *Meyer*... p. 157 (de missa).

[3]) *Meyer*... p. 124.

по вѣрѣ, даромъ, чрезъ Христа, но не чрезъ преданія человѣческія, ясно провелъ въ своемъ, вполнѣ согласномъ съ Евангеліемъ, ученіи объ оправданіи вѣрою, но не дѣлами, подъ каковыя Apologia Confessionis подводитъ между прочимъ и человѣческія преданія. „Благодатію есте спасени чрезъ вѣру: и сіе не отъ васъ, Божій даръ, (но) не отъ дѣлъ людскихъ (non ex hominibus вм. operibus) [1] (Ефес. II, 8). „Всяко... еже не отъ вѣры, грѣхъ есть“ (Римл. XIV, 23; сравни Кол. II, 16—17). Даже болѣе того. Кто считаетъ культъ человѣческій полезнымъ или необходимымъ для полученія отпущенія грѣховъ и благодати, тотъ, по Apologia Confessionis, просто на просто проповѣдуетъ царство антихриста, потому что царство антихриста тѣмъ и характеризуется, что въ немъ вводится „новое почитаніе Бога“, выдуманное людьми, но оставляется Христосъ съ Его проповѣдью объ оправданіи вѣрою (сравн. Дан. XI, 38) [2]. — „Отцы церкви, хотя и сами соблюдали обычаи и преданія, однако не думали, что они полезны или необходимы для оправданія; они не затемняли славу и заслугу Христа, но учили, что мы оправдываемся вѣрою, чрезъ Христа, (но) не чрезъ эти человѣческія установленія“ [3]. Не нужны преданія человѣческія и для единства церкви. Вѣдь истинное единство церкви есть духовное: оно заключается въ искренней, сердечной вѣрѣ или въ правотѣ сердца предъ Богомъ. А такъ какъ оправданіе вѣрою не связано съ какими-нибудь преданіями, какъ была связана съ обрядами Моисея правда законная, но представляетъ изъ себя именно только оправданіе, оживляющее сердца, то естественно не необходимы и установленія человѣческія—ни всеобщія, ни частныя. Тѣмъ болѣе не необходимы человѣческія преданія, что они не могутъ оживлять сердца, это—есть дѣйствіе Св. Духа, Который Самъ порождаетъ въ людяхъ терпѣніе, страхъ Божій, любовь къ ближнему и дѣла любви [4]. Въ силу высказанныхъ соображеній Apologia Confessionis твердо настаиваетъ

---

[1]) *Meyer*— p. 124. [2]) *Meyer*— p. 126.
[3]) *Meyer*— p. 126. [4]) *Meyer*— p. 93.

на томъ, что должны быть отвергнуты: и самый взглядъ на преданія человѣческія, какъ на установленіе необходимое для прощенія грѣховъ, какъ сильно затемняющій evangelium et regnum spirituale, и тѣ преданія, съ которыми этотъ взглядъ особенно соединяется (о пищѣ, о дняхъ и т. п.); но однако должно быть сохранено воззрѣніе, свойственное и отцамъ, что установленія человѣческія полезны для внѣшняго благоустройства церкви, чтобы, напр., народъ зналъ, въ какое время нужно сходиться для молитвы, какой порядокъ нужно соблюдать въ храмѣ и т. п. [1]); также должны быть удержаны человѣческія установленія, отвѣчающія такому воззрѣнію. Съ этой точки зрѣнія понятна фраза Apologiae Confessionis, что „мы тщательно сохраняемъ церковную дисциплину и благочестивые обряды и церковные обычаи“ [2]).

Съ такою же опредѣленностью, какъ Apologia Confessionis, хотя значительно короче, отзываются о человѣческихъ преданіяхъ *Articuli Smalcaldici*, гдѣ въ членѣ XV: de humanis traditionibus читаемъ: „ученіе (римскихъ) первосвященниковъ (о томъ), что человѣческія преданія дѣйственны для отпущенія грѣховъ и достиженія спасенія, совершенно нечестиво и подлежитъ осужденію (согласно словамъ Христа: Матѳ. XV, 9 и Апостола: Тит. 1, 14). Также нечестива (ихъ) рѣчь, что смертный грѣхъ состоитъ въ несоблюденіи ихъ постановленій“ [3]).

Но самое обстоятельное ученіе объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, въ томъ числѣ о преданіи, находится въ *Formula concordiae*,—въ книгѣ, появившейся уже послѣ смерти Лютера. „Вѣримъ, признаемъ и учимъ,—говорится здѣсь,—что единственнымъ правиломъ и единственною нормою, по которой должны быть оцѣниваемы и обсуждаемы всѣ догматы и всѣ учители, является безусловно не что иное, какъ именно пророческое и апостольское писаніе и ветхаго и новаго завѣта, какъ написано (въ Псалмѣ): *Свѣтильникъ ногама моима законъ твой и свѣтъ*

---

[1]) *Meyer*— p. 126. [2]) *Meyer*— p. 129.
[3]) *Meyer*— p. 203.

стезямъ моимъ (Псал. 118, 105), и у божественнаго Павла: хотя ангелъ съ неба возвѣститъ иное евангеліе, анаѳема да будетъ! (Гал. 1, 8).—Остальныя же Писанія, (древнихъ) ли отцевъ или новыхъ (богослововъ), съ какимъ бы именемъ они ни доходили (до насъ), никоимъ образомъ нельзя сравнивать со священными литерами, но должно ихъ соподчинять (послѣднимъ) такъ, чтобы всѣ они принимались не иначе, какъ только въ качествѣ свидѣтелей, которые показываютъ, въ какомъ видѣ и въ какихъ странахъ міра, въ послѣ-апостольское время, ученіе пророковъ и апостоловъ вѣрнѣе (или неповрежденнѣе) сохранялось“ [1]). Перечисливъ затѣмъ принимаемые протестантами символы (Апостольскій, Никейскій и Аѳанасіевъ) и символическія книги (Confessio augustana, Apologia Confessionis, Articuli Smalcaldici, Minor et major Cathechismus Lutheri), Formula concordiae продолжаетъ: „одно только Священное Писаніе признается (въ лютеранствѣ) судьею, правиломъ и нормою, на основаніи котораго... должно изслѣдовать и обсуждать всѣ догматы, благочестивые и нечестивые, истинные и ложные.—Прочіе же символы и писанія,—о которыхъ только что упомянуто,—не имѣютъ авторитета судьи: ибо это достоинство приличествуетъ одному только Св. Писанію; но они лишь свидѣтельствуютъ о нашемъ исповѣданіи (pro religione nostra), изъясняютъ его и показываютъ, какъ Св. Писаніе въ разныя времена при рѣшеніи спорныхъ вопросовъ въ церкви Божіей понималось и истолковывалось учителями, жившими тогда, и какъ отвергались и осуждались догматы, противорѣчащіе Священному Писанію“ [2]). — Касаясь собственно дисциплинарныхъ преданій, составители Formulae concordiae говорятъ, что „мы единодушно вѣримъ, учимъ и признаемъ, что об-

---

[1]) *Meyer*— p. 350 (De compendiaria regula). Ср. p. 389.—Praefatio, p. VI—VIII. Какъ важныя, эти мѣста нерѣдко цитуются въ нѣмецкой литературѣ: *Holtzmann*. Kanon und Tradition. Ludwigsburg. 1859. S. 1. *Iacobi*. Die Kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift. Berlin. 1847. S. 2.

[2]) *Meyer*— p. 351.

ряды или обычаи церковные, и не предписанные и не запрещенные Словомъ Божіимъ, но установленные только для благолѣпія и порядка, не представляютъ изъ себя установленія божественнаго, ни части его“ [1]), что „никто пусть не обременяетъ церковь собственными какими-нибудь преданіями“ [2]), что „мы отвергаемъ и осуждаемъ, когда человѣческія преданія считаются за установленіе Божіе, или за какую-нибудь часть его“ [3]).

Представленный рядъ сужденій символическихъ книгъ, обрисовывая собою характеръ развитія лютеранскаго ученія объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, даетъ полное право заключать, что во главѣ этого ученія лежитъ мысль о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ христіанской догматики въ положительномъ ли раскрытіи христ. ученія или въ рѣшеніи спорныхъ вопросовъ, связанныхъ съ нимъ. Sola sacra scriptura judex, norma et regula cognoscitur [4]). Что касается св. Преданія, то оно такого значенія не имѣетъ; но представляетъ изъ себя лишь простое историческое *свидѣтельство* о томъ, когда и какъ понимались —и Св. Писаніе и въ частности догматы. Отрицательное отношеніе протестантовъ къ авторитетному значенію преданія, какъ оказывается, началось собственно съ *критики* ложнаго римско-католическаго ученія о человѣческихъ преданіяхъ, какъ о средствахъ, якобы необходимыхъ или дѣйственныхъ для оправданія человѣка. Видя въ этомъ ученіи полное искаженіе евангельской проповѣди о спасеніи человѣка и утверждая, что въ Св. Писаніи новаго завѣта говорится объ оправданіи человѣка одною только вѣрою, даромъ, чрезъ Христа, протестанты отвергли какъ самое римско-католическое ученіе о значеніи человѣческихъ преданій, такъ тѣ изъ послѣднихъ, съ которыми особенно это ученіе связывалось. Они, правда, нѣкоторые, по ихъ выраженію, добрые обычаи или обряды удержали

---

[1]) *Meyer*— p. 377 (Form. concor. pars II, X de cerem. eccles.

[2]) *Meyer*— p. 489 (Ibid.).

[3]) *Meyer*— p. 490 Ibid.).

[4]) *Meyer*— p. 351 (Formula concordiae).

для порядка или благолѣпія церковнаго; но, стоя на пути сильнаго критическаго отношенія къ ненавистнымъ имъ римско-католическимъ преданіямъ, въ томъ числѣ и преданіямъ догматическаго свойства, они во всякомъ случаѣ не могли признать за св. Преданіемъ значенія авторитетнаго источника вѣры, и самое большее сочли его лишь за историческій памятникъ. Такъ критика собственно человѣческихъ преданій завершилась въ выводѣ отрицаніемъ вообще св. Преданія, какъ по достоинству соравнаго Св. Писанію источника вѣры. Удержавъ нѣкоторые добрые обычаи или обряды, и не узаконенные и не запрещенные въ Писаніи, но существовавшіе въ церкви только отъ преданія, представители протестантства, быть можетъ, допустили нѣкоторое противорѣчіе своему основному взгляду на источникъ христіанскаго вѣдѣнія; но, судя по символическимъ книгамъ, сами-то они не склонны признавать такого противорѣчія, а различая въ христіанскомъ вѣдѣніи область *догматовъ вѣры* и область *церковной дисциплины*, они по отношенію къ первой считаютъ необходимымъ руководиться *единственно* однимъ только Св. Писаніемъ, а по отношенію ко второй, измѣняемой, составляющей изъ себя ἀδιάφορα, кромѣ Писанія и разумными мнѣніями отцевъ [1]).

---

[1]) Въ *дѣятельности* Лютера отрицательное отношеніе къ преданію началось также съ критики „человѣческихъ преданій“, изобильно измышленныхъ римскими богословами, но не простиралось на преданіе вообще. Сопровождалось это отрицаніе затѣмъ утвержденіемъ понятія о погрѣшимости отцовъ или соборовъ (*С. Маріаритовъ* — Лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи при жизни Мартина Лютера. 2-е изд. Кишиневъ. 1898 г., стр. 24). Продуктомъ дальнѣйшей реформаторской дѣятельности Лютера является уже выраженіе его (In Comment. cap. 1 ad Galat.), приводимое, между прочимъ, Беллярминомъ въ Disputationes (t. I, p. 101): neque alia doctrina in Ecclesia tradi et audiri debet, quam purum verbum Dei, hoc est, sancta scriptura. Doctores, vel auditores alii cum sua doctrina, anathema sunto, т. е. должно проповѣдывать и слушать въ церкви не иное ученіе, какъ именно чистое слово Божіе, т. е. Св. Писаніе. Учители или слушатели, (выступающіе) со своимъ ученіемъ, да подлежатъ анаѳемѣ.

На ряду съ положеніемъ о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ истины (als einzige Quelle der Heilswahrheit) идетъ въ лютеранствѣ другое положеніе — объ ясности Св. Писанія (claritas scripturae). По словамъ самого Лютера, „на землѣ нѣтъ книги яснѣе Св. Писанія, которое предъ всѣми другими книгами—то же, что̀ солнце предъ всѣми свѣтилами“... „Св. Писаніе есть духовный свѣтъ болѣе ясный, чѣмъ солнце, особенно въ вещахъ, которыя необходимо знать христіанину и которыя нужны ему для спасенія“. Правда „нѣкоторыя изреченія Писанія темны, однако въ нихъ содержится не что иное, какъ то, что̀ въ другихъ мѣстахъ высказано вполнѣ ясно. Поэтому, если встрѣчаются въ Писаніи темныя изреченія, пусть не сомнѣваются, что въ нихъ содержится, навѣрное, та же истина, которая становится ясною изъ другого мѣста“. Означенная ясность Св. Писанія—объективная или *внѣшняя* (externa claritas scripturae),—достигаемая въ нѣкоторыхъ случаяхъ путемъ сличенія разныхъ мѣстъ писанія, обусловливаетъ собою то, что „для правильнаго пониманія Св. Писанія достаточно его самого“ [1]).

Понимая въ указанномъ смыслѣ ученіе символическихъ книгъ объ отношеніи древнихъ протестантовъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія, мы не можемъ согласиться съ выраженіемъ *Д. Ивановскаго* (Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1879 г. часть I, стр. 274. Отношеніе протестантовъ къ церковному преданію), что будто „изъ историческихъ данныхъ (т. е. символическихъ книгъ) можно положительно заключить, что de facto протестанты въ началѣ... даже придавали ему (церковному преданію) значеніе божественнаго источника христіанской *вѣры* (курсивъ нашъ)“... Тѣмъ болѣе не можемъ согласиться съ этимъ выраженіемъ, что г. Ивановскій выводитъ его изъ такихъ словъ символическихъ книгъ протестантства, гдѣ говорится не о вѣрѣ, но о церковной дисциплинѣ (Ibid.).—Сравн. *Вл. А. Никольскій*. Лютеранское ученіе объ авторитетѣ церковнаго преданія и его внутренняя несостоятельность. Астрах. Епарх. Вѣдом. за 1897 годъ, 400 стр. (№№ 10, 11 и 18).—Вѣрно конечно то, что Лютеръ не сразу сталъ отрицательно относиться къ преданію, что на самыхъ первыхъ порахъ реформаціи онъ признавалъ преданіе за авторитетный источникъ истины, но только *выраженіе* этого-то признанія содержится *не* въ символическихъ книгахъ лютеранства.

[1]) См. *С. Маріаритовъ*. Лютеранское ученіе въ его историче-

Но какъ бы протестанты ни возвышали Св. Писаніе, сопровождая ученіе de sufficientia scripturae ученіемъ de claritate (или perspicuitate) scripturae, то есть ученіемъ объ ясности Св. Писанія, однако *фактъ* неодинаковаго пониманія Св. Писанія разными лицами побудилъ ихъ задаться вопросомъ: что же служитъ *нормою* или *ручательствомъ* истинности пониманія Св. Писанія? На первыхъ порахъ Лютеръ рѣшалъ было этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что руководителемъ въ истинномъ пониманіи Св. Писанія служитъ самъ Духъ Св. съ Его внутреннимъ свидѣтельствомъ, дѣйствующимъ въ сердцѣ человѣка (testimonium Spiritus sancti) [1]). Но такъ какъ такое рѣшеніе вопроса объ условіи истиннаго пониманія Св. Писанія породило въ протестантствѣ направленіе (анабаптизмъ) [2]), представители котораго утверждали, что человѣкъ, благодаря непосредственному дѣйствію въ его душѣ Духа Св., можетъ познавать истину безъ всякаго *внѣшняго посредства*, даже не слыша о Библіи, то, Лютеръ, вопреки такому мнѣнію сектантовъ, въ борьбѣ съ ними (отчасти также для критики папскаго воззрѣнія на дѣйствіе Св. Духа), ученіе о внутреннемъ озареніи отъ Св. Духа формулировалъ такимъ образомъ, что Духъ Св. дѣйствуетъ на человѣка не непосредственно, а посредственно: чрезъ внѣшнее слово Божіе. „Что касается звукового и внѣшняго слова,—читаемъ мы по этому поводу въ *Шмалькальденскихъ членахъ* (pars. III, art. VIII: de confessione), то твердо должно помнить, что Богъ никому не даетъ Духа (Св.) или благодати Своей, развѣ только чрезъ слово и съ словомъ внѣшнимъ и предваряющимъ (per verbum et cum verbo externo et praecedente); и мы поэтому ограждаемъ себя отъ энтузіастовъ, т. е. мечтателей, которые говорятъ, что они имѣютъ Духа (Св.) прежде слова и безъ

скомъ развитіи при жизни М. Лютера. Кишиневъ. 1898 г. стр. 78—79. Ср. *Jul. Köstlin.* Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Band II. S. 58. 62. Stuttgart, 1863 г.

[1]) См. *С. Маргаритовъ*, цит. соч., стр. 79—80, 148.

[2]) Ibidem, стр. 88—94.

слова (ante verbum et sine verbo), и потому писаніе или звуковое слово понимаютъ, толкуютъ и перетолковываютъ произвольно, какъ поступаетъ Ѳома Мюнцеръ и многіе (другіе) въ настоящее время: они желаютъ тонко различать между Духомъ и буквою, но не достигаютъ ни того, ни другого, и не знаютъ, что постановить. Даже и папство есть несомнѣнный энтузіазмъ, гдѣ папа хвалится, что онъ обладаетъ въ святилищѣ своей груди всѣми правами и что все, что онъ въ своей церкви думаетъ и приказываетъ, отъ Духа (Св.) и истинно, хотя бы онъ постановлялъ и предписывалъ что-нибудь supra et contra scripturam et novale verbum“ [1]). Союзъ Св. Духа со Св. Писаніемъ, называемый Лютеромъ великимъ таинствомъ, сообщаетъ Писанію и внутреннюю ясность и дѣйственность: благодаря этому союзу Св. Писаніе понятно для ума и дѣйственно для воли и сердца.—Но и послѣ того, какъ Лютеръ дѣйствія Св. Духа на человѣка поставилъ въ зависимость отъ *внѣшняго* слова Божія, споры въ лютеранствѣ по вопросу о руководствѣ для истиннаго пониманія Св. Писанія не прекратились. Поэтому Лютеръ еще выдвинулъ (новый) принципъ, какъ норму истинности пониманія Св. Писанія. Такимъ принципомъ является пониманіе Св. Писанія (уразумѣніе его) на почвѣ основного догмата лютеранства: объ оправданіи человѣка одною вѣрою,—пониманіе, предоставленное уже человѣческому я. Въ этомъ случаѣ онъ собственно возвращается къ тому коренному положенію своего ученія о христіанствѣ, съ какого онъ началъ реформацію. Не чуждый субъективизма и раціонализма принципъ пониманія Св. Писанія на почвѣ догмата объ оправданіи одною вѣрою характерно сказался въ отношеніи Лютера къ канону священныхъ книгъ, когда онъ призналъ за выразителей истины тѣ изъ нихъ, которыя подходили подъ этотъ принципъ, но напротивъ отвергъ тѣ, которыя не подходили подъ него (какъ напр. посланіе ап. Іакова, названное Лютеромъ соломеннымъ). Такъ, въ ученіи о критеріи истиннаго пониманія Св. Писанія, на-

[1]) *Meyer*— p. 200; ср. p. 357.

чавъ со Св. Духа, Лютеръ закончилъ человѣкомъ, перемѣстивъ такимъ образомъ, не безъ противорѣчія самому себѣ, принципъ пониманія Св. Писанія изъ сферы божественнаго содѣйствія въ сферу человѣческой самодѣятельности. Вѣра въ содѣйствіе Духа Св. (fides divina) здѣсь уступила мѣсто вѣрѣ въ способность человѣка (fides humana) самому разобраться въ Св. Писаніи на почвѣ основного догмата лютеранства.

Менѣе догматично, но болѣе *научнымъ* образомъ, чѣмъ въ символическихъ книгахъ, лютеранское ученіе объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія раскрывается въ литературѣ протестантства. Въ этомъ отношеніи весьма почтенное мѣсто въ исторіи протестантской литературы занимаетъ *Мартинъ Хемницъ* (Martinus Chemnitius) со своимъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: Examen concilii tridentini. Berolini. 1861 г. (нов. изд.). Первый тезисъ своего труда о совершенствѣ и достаточности Св. Писанія для вѣры и нравственности, направленный противъ римско-католическаго ученія о несовершенствѣ и недостаточности Св. Писанія въ дѣлахъ вѣры и нравственности [1]), М. Хемницъ доказываетъ прежде всего ссылкою на происхожденіе (origo) Св. Писанія ветхаго завѣта. Совершенно справедливо, говоритъ онъ, что слово Божіе на самыхъ первыхъ порахъ исторіи человѣчества существовало въ преданіи, сообщаясь отъ одного поколѣнія другому viva voce [2]). Но не менѣе справедливо также то, что вслѣдствіе грѣхопаденія люди стали мало-по-малу забывать истинное боговѣдѣніе. Не даромъ поэтому Богъ сказалъ: „не имать Духъ Мой пребывати въ человѣцѣхъ... во вѣкъ, зане суть плоть“ (Быт. VI, 3). И вотъ для сохраненія чистоты вѣры, по волѣ Божіей, появляется Писаніе, цѣлью котораго такимъ образомъ служитъ огражденіе истиннаго ученія отъ ложныхъ примѣсей преданія [3]). Это объясненіе появленія Св. Писанія, касающееся ближайшимъ образомъ ветхаго завѣта, въ то же время, по Хемницу, относится къ новому

---

[1]) *M. Chemnitius.* Examen concilii trid. Berolini. 1861 г. p. 6—7.

[2]) Ibid. — p. 8. [3]) Ibid. — p. 13.

завѣту: и новозавѣтное писаніе явилось не для чего иного, какъ для сохраненія же въ совершенствѣ истинъ вѣры, quia doctrina viva voce ab Apostolis accepta non fideliter per traditiones conservabatur [1]). Но, кромѣ этого, ученіе о совершенствѣ и достаточности Св. Писанія новаго завѣта Хемницъ старается обосновать на словахъ св. Иринея, возведенныхъ имъ въ принципъ: quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum [2]), т. е. „что они (апостолы) тогда проповѣдали, потомъ же по волѣ Божіей предали намъ въ Писаніяхъ, (какъ) будущее основаніе и столпъ нашей вѣры". Отсюда онъ заключаетъ, что содержаніе писанія новаго завѣта вполнѣ совпадаетъ съ устною проповѣдью апостоловъ. Съ этой точки зрѣнія онъ понимаетъ выраженіе ап. Павла: 2 Θесал. II, 15, т. е. въ томъ смыслѣ, что̀ то, что апостолъ возвѣстилъ *прежде* устно, а *потомъ* заключилъ въ посланіе, не различное, но одно и то же ученіе о спасеніи [3]). Ученіе о совершенствѣ и достаточности Св. Писанія, по Хемницу, явствуетъ далѣе изъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія,—гдѣ заповѣдуется слѣдовать Писанію (напр. Второз. 31 гл.), т. е. считать его нормою и правиломъ вѣры и судьею при рѣшеніи спорныхъ вопросовъ [4]); гдѣ прямо констатируется его достаточность для вѣры (какъ у евангелиста Іоанна XX, 31) [5]), для ученія, обличенія, исправленія и оправданія (какъ у ап. Павла: II Тим. 3, 16) [6]); гдѣ, наконецъ, преданіе (фарисейское) ясно представляется источникомъ лжи (Матѳ. XV, 3; Марк. VII, 5. 8. 13), а Св. Писаніе—

---

[1]) Ibid. — p. 44.

[2]) Ibid. — p. 19. Ср. *Irenaeus*. Contr. haeres. lib. III. cap. I, n. 1.

[3]) Ibid. — p. 30. По замѣчанію Беллярмина отожествлять sermo съ epistola здѣсь не позволяютъ частицы sive—sive: не соотвѣтствуетъ толкованіе Хемница и существу дѣла, такъ какъ одно (разумѣется предыдущее 1-е) посланіе къ Θессалоникійцамъ во всякомъ случаѣ не исчерпываетъ *всего* ученія (*omnem* doctrinam), какое проповѣдалъ апостолъ (*Bellarminus*. Disputationes .. t. I. p. 109).

[4]) M. *Chemnitius*, op. cit., p. 10—13.

[5]) Ibid. — p. 24. 39. [6]) Ibid. — p. 41.

истины [1]). — Отъ внутреннихъ, взятыхъ изъ самого Св. Писанія доказательствъ, перейдя къ внѣшнимъ доводамъ, ученіе о совершенствѣ и достаточности Св. Писанія Хемницъ думаетъ видѣть въ тѣхъ свидѣтельствахъ veteris ecclesiae de scriptura,—гдѣ, повидимому, проводится мысль о тожествѣ устной проповѣди апостоловъ съ оставленными ими писаніями (св. Иринеи,—Adv. haeres., lib. III, cap. I, n. 1); гдѣ Св. Писаніе считается источникомъ вѣры, оправдывающей человѣка (Augustinus. De Civitate Dei, lib. 19, cap. 18) [2]); гдѣ повелѣвается „согласное съ писаніями принимать, а несогласное отметать" (Василій Великій, Moral. Summa 72, cap. 1; срав. Твор. Василія Вел. въ рус. перев., изд. 3-е, часть 3-я, Москва. 1891 г. стр. 388); гдѣ, наконецъ, Св. Писанія прямо называются достаточными для распознаванія истины, какъ напр. у св. Аѳанасія александрійскаго (Athanasius—Oratio contra Gentes) [3]). Справедливость требуетъ однако замѣтить, что этотъ текстъ изъ св. Аѳанасія Хемницъ приводитъ для усиленія своей мысли со вставкою слова: omnem: sufficiunt sanctae ac divinitus inspiratae scripturae, ad (omnem) instructionem veritatis [4]).

Второй тезисъ трактата Хемница объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, раскрываемый въ отдѣлѣ: de traditionibus, имѣетъ своимъ предметомъ критическій разборъ положенія римско-католической доктрины о томъ, что Св. Писаніе содержитъ въ себѣ не все, что касается до вѣры и нравственности, и что многое необходимое, относящееся къ членамъ вѣры и догматамъ благочестія, заимствуется sine scriptura, extra и praeter scripturam, изъ неписаннаго

---

[1]) Ibid. — p. 13—14.

[2]) „Градъ Божій... вѣритъ священнымъ писаніямъ древнимъ и новымъ, которыя мы называемъ каноническими. Отсюда началась самая вѣра, которою праведникъ живетъ (Аввак. II, 4)".

[3]) *Chemnitius,* op. cit. p. 44—45 и слѣд.

[4]) Сравн. *Bellarminus.* Disputationes, t. I, p. 124. — *Migne.* Patr. curs. complet. s. gr. t. XXV, col. 3. 4. У *Миня* разсматриваемый текстъ, правда, читается нѣсколько иначе, чѣмъ у Хемница: но во всякомъ случаѣ безъ слова: *omnem.*

преданія [1]). Въ основу такого разбора положена у Хемница идея полнаго совпаденія такъ называемаго догматическаго преданія со Священнымъ Писаніемъ или, по выраженію самого Хемница, мысль о томъ, что „апостольское преданіе, extra и praeter scripturam, ничего не сообщаетъ, но содержитъ въ себѣ сумму всего Писанія“ [2]). Указанная идея, по Хемницу, прежде всего ясно видна изъ свидѣтельства св. Иринея (приведеннаго у историка Евсевія Hist. eccles., lib. V, cap. XX) [3]) о бесѣдахъ Поликарпа о Господѣ; изъ рѣчи св. Кипріана о раствореніи чаши Господней виномъ и изъ ученія св. Василія Великаго о крещеніи во имя Отца и Сына и Св. Духа. Воспоминанія Поликарпа, мужа апостольскаго, о Господѣ называются у Евсевія преданіемъ, но въ то же время тутъ констатируется, что сказанія его во всемъ согласны со Св. Писаніемъ (πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς). Св. Кипріанъ свидѣтельство о раствореніи чаши Господней виномъ и св. Василій свидѣтельство о крещеніи во имя Отца и Сына и Св. Духа также называютъ преданіемъ, но кто не видитъ, говоритъ Хемницъ, что эти преданія тоже источникъ свой имѣютъ въ Св. Писаніи [4]): первое преданіе, именуемое Кипріаномъ Господнимъ, въ словахъ Матѳ. *26*, 27—29 сн. Быт. *14*, 18—19 и Притч. *9*, 1—5 [5]), а второе—въ словахъ Матѳ. 28, 19.—Та же идея согласія догмати-

---

[1]) *Chemnitius* — p. 70.

[2]) Ibid. — p. 76.

[3]) Ср. сочин. св. Иринея, еп. ліонскаго, русск. перев. Москва. 1871 г., стр. 692 (Отрыв. изъ утрачен. соч. св. Иринея).

[4]) Ibid. — p. 70—71.

[5]) Беллярминъ, вопреки Хемницу, правда свидѣтельство св. Кипріана о раствореніи чаши виномъ (т. е. не водою только, но и виномъ) считаетъ преданіемъ неписаннымъ, выражаясь по этому поводу, что нигдѣ во всемъ евангеліи и въ посланіяхъ апостольскихъ не написано, чтобы чаша растворялась виномъ (Disputationes..., t. I, p. 100). Но на этотъ разъ Беллярминъ идетъ собственно уже противъ самого Кипріана, который, упомянувъ объ означенномъ преданіи, самъ пытается оправдать его тѣми или другими мѣстами Св. Писанія (см. ниже 59 стр. нашего сочиненія).

ческихъ преданій съ Писаніемъ проходитъ далѣе, по Хемницу, въ фактѣ опоры Иринея и Тертулліана на правило вѣры въ ихъ критикѣ гностицизма. Римскіе католики, имѣя въ виду этотъ фактъ, говоритъ Хемницъ, правда заключаютъ, что можно въ дѣлахъ вѣры въ кое-какихъ случаяхъ руководиться однимъ только преданіемъ (sola traditione), безъ писанія (sine scriptura). Но такое заключеніе несправедливо: нужно знать, говоритъ Хемницъ, что хотя св. Ириней и Тертулліанъ, по условіямъ своей полемики съ гностиками, руководствуются правиломъ вѣры, viva voce, однако, по свидѣтельству ихъ же самихъ, члены правила вѣры изслѣдуются, выясняются и утверждаются на основаніи св. Писанія, а потому на руководство правиломъ вѣры въ дѣятельности Иринея и Тертулліана, значитъ, можно смотрѣть какъ на руководство писаніемъ. Какъ бы то ни было, впрочемъ, и при такомъ объясненіи фактъ руководства преданіемъ, viva voce, въ древней церкви не отстраняется, но остается въ силѣ, и, указывая на него, церковь позднѣйшаго времени можетъ видѣть въ немъ образецъ для своей практики, примѣръ для своего руководства живымъ ученіемъ церкви. Сознавая важность такого возраженія, Хемницъ замѣчаетъ, что „между первенствующею апостольскою церковью и царствомъ первосвященниковъ (римскихъ) существуетъ гораздо больше различія, чѣмъ какое есть между небомъ и землею“ [1]). Замѣчаніе это, быть можетъ, справедливо по отношенію къ римской церкви, но едва-ли приложимо къ церкви вообще, вѣрно хранящей апостольскую древность [2]). — Идея тожества Преданія съ Писаніемъ (πάντα

[1]) Ibid. — p. 74.

[2]) Протестантскіе писатели новѣйшаго времени, видя въ фактѣ пользованія *правиломъ вѣры* указаніе на руководство преданіемъ, какъ живымъ ученіемъ церкви, ослабляютъ его тѣмъ соображеніемъ, что руководство преданіемъ было еще возможно или мыслимо во времена Иринея и Тертулліана до полнаго опредѣленія канона св. книгъ и перевода ихъ на разные языки, но совершенно яко бы потеряло свое значеніе послѣ составленія канона и перевода Св. Писанія на разные языки, — въ IV вѣкѣ, когда-де единственнымъ источникомъ сдѣлалось Св. Писаніе.

σύμφωνα ταῖς γραφαῖς) свойственна, наконецъ, по Хемницу, такимъ повидимому трудно доказуемымъ на основаніи Св. Писанія свидѣтельствамъ, каковы—о крещеніи младенцевъ и о терминѣ: ὁμοούσιος. Вслѣдствіе трудной доказуемости этихъ предметовъ вѣры на почвѣ Св. Писанія, римско-католическіе богословы прямо считаютъ ихъ заимствованными изъ преданія. Но, разсуждаетъ Хемницъ, хотя означенные предметы есть дѣйствительно преданія, но преданія, имѣющія оправданіе для принятія ихъ въ Св. Писаніи. Библейское основаніе для крещенія младенцевъ заключается въ евангельской *идеѣ спасенія всѣхъ людей,* въ томъ числѣ значитъ и младенцевъ. Такъ смотрятъ на это и сами отцы-свидѣтели. Св. Иринеи, напр., свидѣтельствуя о крещеніи младенцевъ, говоритъ: *Христосъ пришелъ спасти чрезъ Себя всѣхъ,*—всѣхъ, разумѣю тѣхъ, которые возрождаются чрезъ Него для Бога: младенцевъ, дѣтей, отроковъ, юношей и старцевъ. То же можно видѣть въ свидѣтельствахъ Оригена, св. Кипріана, Златоуста, Августина [1]). Что касается термина: ὁμοούσιος, то по буквѣ онъ правда не содержится въ Писаніи; но по смыслу вполнѣ выражаетъ ученіе Св. Писанія объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу, какъ хорошо объ этомъ говорятъ св. Аѳанасій и Кириллъ александрійскіе [2]).

Касаясь понятіи о преданіи, какъ руководительномъ началѣ для пониманія св. Писанія, Хемницъ разсуждаетъ: правда, что во времена Иринея и Тертулліана *правило вѣры* = преданіе служило руководствомъ для пониманія писанія. Но воспроизводя въ памяти этотъ историческій фактъ, не нужно забывать, что правило вѣры представляетъ изъ себя какъ бы compendium писанія. А когда такъ, то хотя пониманіе писанія тогда происходило подъ руководствомъ преданія, но въ силу тожества правила вѣры, какъ преданія, съ писаніемъ, пониманіе это посило по существу характеръ истолкованія Писанія, на основаніи самого Св. Писанія: ex ipsis scripturis et secundum

---

[1]) *Chemnitius* — p. 79.

[2]) Ibid. — p. 80. См. ниже 97—98 стр. нашего сочиненія.

scripturas, но не на основаніи догматовъ вѣры, существующихъ яко бы extra и praeter scripturam [1]). Говоря кратко: „ничего здѣсь не происходило безъ Писанія, помимо (Писанія) и вопреки Писанію, но, какъ свидѣтельствовалъ Иринеи о преданіяхъ Поликарпа: все (совершалось) согласно съ Писаніемъ (πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς)“ [2]).

На почвѣ πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς отрицая за преданіемъ значеніе источника въ дѣлахъ вѣры и нравственности, и считая таковымъ единственно Св. Писаніе, Хемницъ однако соглашается признать преданіе за источникъ въ области церковной дисциплины, впрочемъ ни за соравный со Св. Писаніемъ, ни за обязательный. По его разсужденію въ области церковной дисциплины дѣйствительно можно встрѣчать обряды то апостольскаго, то послѣ-апостольскаго происхожденія, то подтверждаемые Св. Писаніемъ, то не подтверждаемые имъ. Обстоятельно объ этихъ обрядахъ между прочимъ свидѣтельствуетъ св. Василій (въ сочиненіи о Св. Духѣ къ еп. Амфилохію, 27 гл.), въ каковомъ мѣстѣ, по Хемницу, именно нужно видѣть указаніе на преданіе дисциплинарное, но не догматическое, какъ думаютъ римско-католики [3]). Нѣкоторыя

[1]) Ibid. — p. 77.

[2]) Ibid. — p. 78.

[3]) Ibid. — p. 85. Сравн. *Bellarminus*. Disputationes... t. I, p. 113. Беллярминъ однако, на основаніи анализа всей 27 главы сочиненія Василія Великаго о Св. Духѣ, справедливо доказалъ, что она имѣетъ значеніе источника не для дисциплинарнаго только, но и для догматическаго Преданія, потому что въ ней говорится не объ обрядахъ только, напр. крестномъ знаменіи, поклоненіи на востокъ, на и объ исповѣданіи вѣры въ Отца и Сына и Св. Духа, сообщаемомъ въ церкви по-преданію, viva voce. Имѣя въ виду такое доказательство. Hermannus свидѣтельство св. Василія Великаго, изложенное въ 27 главѣ сочиненія о Св. Духѣ, думаетъ ослабить тѣмъ соображеніемъ, что оно будто бы не Василіево, „но внесено въ книгу Василія какимъ-нибудь бездѣльникомъ“. Но такое предположеніе исключается свидѣтельствомъ Іоанна Дамаскина, который in Orat. 1 pro sacris imaginibus разсматриваемое мѣсто прямо называетъ Василіевымъ. — Раньше св. І. Дамаскина это мѣсто признали по линно Василіевымъ св. Григорій Богословъ въ словѣ: In laudem Basilii Magni. См. ниже 215 стр.

изъ преданій церковной дисциплины, особенно поздняго, послѣ апостольскаго, происхожденія, носящія на себѣ печать папства, Хемницъ отвергаетъ; но другія, преимущественно древне-апостольскаго происхожденія, установленныя для порядка и благочинія церковнаго, признаетъ достойными того, чтобы хранить ихъ [1]). Но признаніе дисциплинарныхъ преданій не ведетъ однако жъ къ выводу видѣть въ преданіи, по крайней мѣрѣ въ отношеніи дисциплины, источникъ, соравный писанію. Справедливо, что нѣкоторые изъ обычаевъ церковныхъ хранятся въ преданіи; но не менѣе справедливо также, думаетъ Хемницъ, то, что дисциплина относится къ области *необязательнаго* для спасенія, а при такой необязательности ея для спасенія не можетъ быть рѣчи объ обязательности источника, гдѣ она содержится, — тѣмъ болѣе объ уравненіи этого источника по авторитету со Св. Писаніемъ.

Наконецъ въ трактатѣ: de traditionibus Хемницъ высказываетъ свое мнѣніе de catholico patrum consensu и о суммѣ папистическихъ преданій. Въ первомъ случаѣ онъ приводитъ рядъ патристическихъ свидѣтельствъ о возможности ошибокъ въ сужденіяхъ отцевъ, о правдоподобности этихъ сужденій, истинности ихъ только подъ условіемъ согласія ихъ со Св. Писаніемъ и т. п. Такой рядъ свидѣтельствъ о неодинаковомъ характерѣ сужденій отцевъ, по Хемницу, не даетъ права признавать авторитетъ непогрѣшимости за consensus'омъ patrum [2]). Во второмъ случаѣ, по поводу суммы папистическихъ преданій, Хемницъ выражется: „Въ рѣчи Татіана противъ грековъ какой-то идолъ называется ἐπιτομὴ δεισιδαιμονίας: но мы разсужденія (римскихъ) первосвященниковъ точнѣе можемъ назвать не epitomen, но pandectas (т. е. не сокращеніемъ, но распространеннымъ собраніемъ) ошибокъ и суевѣрій“ [3]). Выраженіе это сильно, но знаменательно, какъ свидѣтель-

---

[1]) Ibid. — p. 86.

[2]) Ibid. — p. 81—84.

[3]) Ibid. — p. 86. Ср. *Holtzmann*. Kanon und Tradition. Ludwigsburg. 1859. S. 35.

ство о томъ, что отрицательное отношеніе лютеранъ къ преданію образовалось ближе всего, какъ протестъ противъ римско-католическихъ преданій [1]).

Озіандеръ (M. Lucas Osiander) въ своемъ сочиненіи: Enchiridion controversiarum religionis..., 1615 г., Witebergae, положеніе о томъ, что „одно только Св. Писаніе является судьею всѣхъ происходящихъ въ церкви споровъ и самою точною нормою истины" въ главѣ: de sacra scriptura [2]) доказываетъ текстами Св. Писанія: Исаіи VIII, 1. 20; Іоан. V, 39; XX, 31; 2 Тим. III, 16; Мато. XIX, 4; Лук. X, 26 и особенно тѣми мѣстами книги Дѣяній, гдѣ проводится извѣстное соотношеніе между апостольской проповѣдью и ученіемъ ветхаго завѣта. Съ указанной точки зрѣнія на Писаніе Озіандеръ затѣмъ отвергаетъ возраженія противниковъ, что будто бы Св. Писаніе недостаточно полно сообщаетъ предметы вѣры и темно для пониманія. Разсматривая между прочимъ ссылку на то, что будто Св. Писаніе не говоритъ ничего опредѣленнаго о приснодѣвствѣ Богоматери, Озіандеръ пишетъ, что это неправда; указаніе на приснодѣвство Маріи находится въ текстѣ писанія: *и не знаяше* (Іосифъ) ея, *дондеже роди* Сына... (Матѳ. I, 25), гдѣ слово: *дондеже* (donec) означаетъ продолжительность того состоянія, въ какомъ Дѣва Марія была до рожденія Сына. Но если бы даже не было въ Св. Писаніи указанія на приснодѣвство Богоматери, то это, по Озіандеру, все равно не составляло бы недостатка для нашего спасенія, потому что спасеніе наше заключается не въ вѣрѣ въ то, что *Марія послѣ* рожденія Христа пребыла Дѣвою, но въ вѣрѣ во Христа, *родившагося отъ Дѣвы* [3]). Равнымъ образомъ неправду же Озіандеръ видитъ въ той ссылкѣ противниковъ, что будто Св. Писаніе ничего не говоритъ о сошествіи Христа во адъ. Библейское указаніе на это содержится, по Озіандеру, въ Дѣян.

---

[1]) *Herzog* Real-Encyclopädie. Gotha. 1862 г. T. 16. S. 293 (въ статьѣ: Tradition).

[2]) *Osiander* ..... p. 1.

[3]) Ibid. – p. 5—6 (Курсивъ Озіандера).

II, 27. 31; 1 Петр. III, 18—19 [1]).—Въ главѣ: de traditionibus, оговорившись прежде всего, что предметомъ спорнаго вопроса служитъ не дисциплинарное преданіе, которое дѣйствительно имѣетъ мѣсто въ церкви, но преданіе догматическое, Озіандеръ затѣмъ категорически заявляетъ, что онъ не признаетъ того, чтобы изъ области догматики апостолы сообщили вѣрующимъ что-нибудь только viva voce, extra scripturas и чтобы это что-нибудь передавалось въ церкви только viva voce. — Въ главѣ de conciliis онъ пишетъ: — мы охотно принимаемъ (libenter accipimus) постановленія соборовъ, согласныя со Св. Писаніемъ, но не довѣряемъ тѣмъ соборамъ, „которые дѣйствовали вопреки Писанію; общаго же сужденія объ авторитетѣ соборовъ не признаемъ. — Въ главѣ: de ecclesia, соединяя съ понятіемъ: „церковь“ представленіе о церквахъ помѣстныхъ: карѳагенской, римской и т. п. [2]), Озіандеръ проводитъ мысль о погрѣшимости церкви. Основаніемъ для всѣхъ указанныхъ сужденій здѣсь служитъ, съ одной стороны, уже установленное ученіе о совершенной достаточности Св. Писанія, содержащаго въ себѣ все необходимое для нашего спасенія (въ главѣ: de scriptura sacra), и съ другой стороны факты существованія ложныхъ человѣческихъ преданій, ошибочныхъ постановленій соборовъ и даже церквей. Все это не позволяетъ Озіандеру признавать преданіе за источникъ вѣры, усвоить соборамъ—авторитетъ, а церкви—непогрѣшимость.—Наконецъ, выходя изъ тѣхъ же основаній, Озіандеръ отрицаетъ ученіе о (римской) церкви, какъ истолковательницѣ Св. Писанія, и какъ бы на вопросъ: что же именно является руководствомъ истинности пониманія писанія, отвѣчаетъ, что „дары Божіи (къ числу которыхъ относится и истолкованіе Св. Писанія) не связаны съ извѣстными лицами или мѣстами, ибо Богъ здѣсь распредѣляетъ дары, *кому хочетъ* (cui vult.)“ [3]).

---

[1]) Ibid. — p. 5. [2]) Ibid. — p. 46.

[3]) Ibid. — p. 16. (Курсивъ автора). Сравн. съ выраженіемъ Лютера: „Духъ Святый никому не даетъ вѣры и Своего дара безъ про-

Трактатъ Озіандера объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія подобно трактату Хемница раскрытъ ближе всего тоже въ критикѣ римско-католической доктрины о преданіи и подъ отрицательнымъ вліяніемъ ея печальныхъ фактовъ; но, для характеристики собственно протестантскаго отношенія къ преданію, онъ во всякомъ случаѣ значеніе имѣетъ.

Dallæus въ сочиненіи: De vero patrum usu [1]) не признаетъ за ученіемъ отцевъ авторитета непогрѣшимости, во-первыхъ, по соображеніямъ историко-литературнаго свойства: по трудности, доходящей иногда даже до невозможности, вслѣдствіе своеобразнаго языка, идіотизмовъ, метафоръ отеческихъ твореній, опредѣлять содержащееся въ нихъ подлинное ученіе. Во-вторыхъ, не позволяетъ ему принять мысль о непогрѣшимости отцовъ *фактъ разногласія* ихъ, взятыхъ ли отдѣльно или вмѣстѣ, въ качествѣ ли свидѣтелей или учителей, при рѣшеніи тѣхъ или другихъ вопросовъ изъ области не только свѣтскаго, но и религіознаго знанія (напр. при рѣшеніи вопросовъ о душѣ, когда одинъ отецъ говоритъ, что она непосредственно творится Богомъ, а другой, что она происходитъ отъ самыхъ родителей,—о природѣ ангеловъ: тѣлесна она или безтѣлесна,—объ образѣ принятія въ церковь еретиковъ и т. п.). Въ-третьихъ, наконецъ, препятствіемъ для признанія непогрѣшимости отцевъ служитъ *фактъ ихъ ошибочныхъ сужденій* (въ видѣ, напр., хиліазма). Имѣя мѣсто въ исторіи, послѣдній фактъ объясняется по Даллею тѣмъ обстоятельствомъ, что quamvis enim sancti et eruditi fuerint,

---

повѣди или устнаго слова, но дѣйствуетъ и производитъ вѣру чрезъ это устное слово, въ комъ хочетъ“ (*С. Маргаритовъ*. Цитов. соч.... стр. 111).

[1]) За отсутствіемъ этого сочиненія въ библіотекѣ Казанской духовной академіи, мы знакомились съ содержаніемъ его по изложенію Noël Alexandre'a въ трактатѣ подъ заглавіемъ: De traditionibus non scriptis. *Migne*. Theologiae cursus completus, t. 26. Parisiis. 1842 г. Col. 1007—1055. Сочиненіе: De vero patrum usu появилось въ 1631 г.— *Herzog*. Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. 1862. T. 16, S. 294.

homines tamen fuerunt, ac proinde errori obnoxii. Neque enim Spiritu sancto semper fuêre afflati ut librorum canonicorum scriptores, т. е. что отцы хотя были святыми и учеными, однако—людьми, а потому были подвержены заблужденію, и не были всегда вдохновляемы Духомъ Святымъ, какъ писатели каноническихъ книгъ [1]).

Болѣе близкая къ нашему времени протестантская литература о преданіи, удерживая въ общемъ характеръ старой лютеранской литературы объ этомъ предметѣ, устанавливаетъ взглядъ на преданіе также въ связи съ повѣствовательнымъ или критическимъ изложеніемъ римско-католической доктрины о преданіи; затѣмъ, считая нормою вѣры и нравственности одно только писаніе, она обстоятельно говоритъ о немъ, о писаніи, но кратко, какъ бы мимоходомъ, о преданіи; наконецъ въ обсужденіи вопроса о преданіи она преимущественно опирается на данныя исторіи. Съ подобнымъ изложеніемъ взгляда на преданіе мы встрѣчаемся въ книгахъ, содержащихъ лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи, символику или протестантскую полемику. Заслуживаютъ въ этомъ случаѣ вниманія слѣдующіе труды.

Iulius Köstlin. Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Stuttgart. 1863 г. Band II. S. 56—65: Die heilige Schrift und die Traditionen. Ср. S. 246—296. Главное положеніе этого трактата таково: единственнымъ источникомъ религіозной истины является Св. Писаніе (вопреки положенію папства: non omnia esse a Christo et apostolis dicta et instituta, sed ecclesiae plurima dicenda et instituenda relicta), согласно Второз. IV, 2. Если Лютеръ, пишетъ Кестлинъ, говорилъ: extra scripturas nihil esse statuendum, *aut, si statuitur* [2]), liberum et non necessarum habendum, т. е. внѣ Св. Писанія ничего не должно устанавливать, а если (что) и устанавливается, то должно считать это необязательнымъ и не необходимымъ,—гдѣ очевидно отчасти онъ признаетъ преданіе,—то нужно знать, что по-

[1]) *Migne.* Op. cit. t. XXVI, col. 1037.

[2]) Курсивъ Köstlin'a.

слѣднія слова Лютера имѣютъ отношеніе не къ вѣрѣ, но къ обрядамъ церковнымъ. Далѣе въ книгѣ Кестлина трактикуется о внѣшней и внутренней ясности Св. Писанія.

Philipp Marheineke. Christliche Symbolik. Berlin. 1848. S. 101—130: Von Kanon.—Трактатъ состоитъ изъ указанія чертъ сходства и (болѣе) различія между католической и протестантскою церковью въ вопросахъ: объ отношеніи Св. Писанія или Библіи къ другимъ источникамъ религіознаго вѣдѣнія, о внутреннихъ основахъ библейскаго канона и объ оффиціально-церковномъ употребленіи и изъясненіи Библіи. Между прочимъ Маргейнеке говоритъ, что протестантская церковь, подобно римско-католической, знаетъ, что неписанное ученіе появилось прежде писаннаго, что правило вѣры, во времена Иринея, Тертулліана или Оригена, служило источникомъ истины; но зная это, она тѣмъ не менѣе полагаетъ, что все это живое преданіе вошло въ писаніе, а потому протестантская церковь на Писаніе смотритъ не какъ на часть божественнаго откровенія, но какъ на источникъ, заключающій въ себѣ все необходимое для спасенія или, по выраженію Маргейнеке, die heilige Schrift ist... der Prüfstein und die Richtschnur alles unseres Glaubens und Lebens [1]).

Karl von Hase. Handbuch der protestantischen Polemik. 7-e Aufl. Leipzig. 1900 г. S. 61—88: Tradition und heilige Schrift. Авторъ трактуетъ:—а) о достаточности Св. Писанія; доказываетъ это онъ съ одной стороны ссылкою на то, что Св. Писаніе будто бы выражаетъ всю полноту устной проповѣди Христа Спасителя, и съ другой стороны внѣшними свидѣтельствами церковныхъ писателей о достаточности Писанія для распознаванія истины, въ томъ числѣ между прочимъ уже извѣстнымъ намъ свидѣтельствомъ объ этомъ св. Аѳанасія;—б) о погрѣшимости отцевъ, какъ каждаго въ отдѣльности, такъ и въ ихъ совокупности, составляющихъ такъ назыв. der Kirche Lehramt. Видитъ эту погрѣшимость Hase между прочимъ въ фактѣ

[1]) *Marheineke...* Op. cit., S. 109.

проповѣдыванія хиліазма и въ опредѣленіи ватиканскаго собора; — в) о существованіи въ римской церкви ученій новыхъ, неизвѣстныхъ древности (о седмеричномъ числѣ таинствъ, индульгенціяхъ, чистилищѣ, целибатѣ духовенства и т. п.), вопреки правилу Викентія лиринскаго, что должно содержать то, во что вѣрили всюду, всегда, всѣ. Изъ Св. Писанія, для отрицанія преданія, какъ источника вѣры и нравственности, авторъ опирается, между прочимъ, на тексты: Матѳ. XV, 3; Марк. VII, 8; Кол. II, 8; а относительно 2 Ѳессал. II, 15—о соблюденіи преданій, сообщенныхъ чрезъ слово или чрезъ посланіе, замѣчаетъ, что увѣщаніе къ этому было безопасно для ѳессалоникійцевъ (они, какъ живые слушатели и читатели апостола, легко, конечно, могли разобраться въ томъ, что онъ преподалъ имъ устно и что письменно—въ своемъ первомъ посланіи); но не (безопасно) для насъ [1]).

Со взглядомъ протестантовъ на положеніе преданія въ древней церкви, до половины 3 вѣка, знакомитъ сочиненіе *Iacobi* подъ заглавіемъ: Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung. Berlin. 1847. Краткую исторію вопроса о преданіи отъ древняго до новаго времени излагаетъ *Heinrich Holtzmann* въ статьѣ: Tradition, помѣщенной въ 16 томѣ Реальной Энциклопедіи Герцога (изд. 1862 г. S. 280—297). Holtzmann же написалъ трудъ подъ заглавіемъ: Kanon und Tradition. Ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsburg. 1859. Трудъ этотъ даетъ главнымъ образомъ понятіе о литературно-критической исторіи спора между протестантами и католиками по вопросу о преданіи отъ начала этого спора до половины XIX столѣтія.

Новѣйшее богословіе въ лютеранствѣ, ричліанское, признаетъ дѣйствительность церковнаго преданія, разумѣя подъ нимъ первопамятникъ, выражающій вѣросознаніе первичной христіанской общины, но однако жъ ни въ какомъ случаѣ не считаетъ преданія за источникъ христіанской догматики, видя этотъ послѣдній исключительно

[1]) *Hase*... S. 84.

въ книгахъ Новаго Завѣта [1]). Такой взглядъ на церковное преданіе представителей ричліанскаго богословія очевидно отличается отъ воззрѣній по этому предмету предыдущихъ, разсмотрѣнныхъ нами, протестантскихъ богослововъ,—отличается тѣмъ, что онъ не пытается ни отожествлять преданія съ писаніемъ, ни ставить авторитетъ преданія въ зависимость отъ согласія со Св. Писаніемъ.

Общее заключительное сужденіе объ исторіи протестантской литературы по вопросу о преданіи таково: взглядъ на св. Преданіе здѣсь опредѣляется въ зависимости отъ воззрѣнія на Св. Писаніе. Смотря на Св. Писаніе, какъ на единственную норму и правило вѣры и нравственности и какъ на источникъ, въ себѣ самомъ содержащій ясность для его пониманія, протестанты *вслѣдствіе* этого въ св. Преданіи видятъ не источникъ, соравный по достоинству Св. Писанію, но лишь историческій памятникъ, не имѣющій обязательнаго значенія для вѣро-и-нраво-ученія. Въ утвержденіи этихъ положеній въ протестантской литературѣ усматривается единство или постоянство, а въ обоснованіи ихъ, гдѣ лютеранская конфессія переплетается съ протестантской наукой,—разнообразіе.

---

[1]) Проф. *Вл. А. Керенскій.* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1903 г., стр. 315—316; 345—346.

Ученая русская литература о Св. Преданіи раздѣляется на два направленія. Одно изъ нихъ является *полемико-апологетическимъ*, противъ протестантовъ, отвергающихъ Св. Преданіе, какъ равный со Св. Писаніемъ источникъ христіанскаго богословскаго вѣдѣнія. Изъ сочиненій этого направленія извѣстны напримѣръ: „Догматъ о Преданіяхъ“ въ Камнѣ вѣры м. Стефана Яворскаго [1]) и „Отношеніе протестантовъ къ церковному преданію“—Д. Ивановскаго (Чтенія въ обществѣ любителей духовн. просвѣщ. 1879 г. 1 ч. 271—306 стр.).

Стефанъ Яворскій въ предисловіи къ своему трактату свидѣтельствуетъ, что онъ въ „семъ догматѣ Божіею помощію явити хощетъ, яко кромѣ Слова Божія писаннаго, всяко потребно есть въ вѣрѣ *и Преданіе*“. По достоинству Св. Писаніе и Св. Преданіе одинаковы, какъ слова одного Бога. „Равну бо силу имать глаголъ царскій, аще писаніемъ, аще реченіемъ происходящь. Повелѣніе отъ Кесаря Августа, во еже написати всю вселенную (Лук. 2, 1), равну силу имѣяше, аще языкомъ, аще тростію произшедшее: множае паче Слово Божіе равну силу имать, аще писаное, аще преданное.

---

[1]) Основаніемъ для названія ученія о преданіи „догматомъ“ у Стефана Яворскаго служитъ только одинъ признакъ — *непреложность* преданія, какъ равнаго съ Св. Писаніемъ источника богословской истины.

Не отъ хартіи бо, ниже отъ трости, ни отъ чернила, но ниже отъ языка, имать Слово Божіе силу, но отъ Бога, отъ Него же произыде". Самый трактатъ „о преданіяхъ„ раздѣляется у Яворскаго на двѣ части. Въ первой изъ нихъ прежде всего утверждается *дѣйствительность* Преданія, выразившаяся въ сохраненіи Слова Божія отъ Адама до Моисея, отъ Моисея до Христа, а равно во времена христіанства, и засвидѣтельствованная священными писателями, соборами и богоносными отцами; а потомъ уясняется *необходимость* Преданія—чрезъ разсмотрѣніе того значенія, какое оно имѣетъ въ области богословскаго вѣдѣнія, преимущественно въ истолкованіи Св. Писанія и примиреніи разнорѣчивыхъ мѣстъ послѣдняго. Во второй части представленъ разборъ возраженій противъ Преданія.

Авторъ статьи въ Чтеніяхъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія раскрываетъ отношеніе къ преданію основателей протестантства.

Задача литературы другого направленія состоитъ въ *систематическомъ* изложеніи ученія о Св. Преданіи. Въ этомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія переводное (съ французскаго языка) сочиненіе пастора Шуази подъ заглавіемъ: „Апостольское преданіе" (въ Трудахъ Кіевской духовн. академіи за 1879 — 1880 гг.). Послѣ предварительныхъ сужденій о томъ, что преданіе свойственно всѣмъ религіямъ, Шуази обстоятельно очерчиваетъ въ первой половинѣ своего труда *условія* сохраненія апостольскаго преданія при первыхъ трехъ поколѣніяхъ свидѣтелей—(отъ 30 до 90, отъ 90 до 160, отъ 160 до 220 года по Рождествѣ Христовѣ). Во второй половинѣ статьи Шуази указываетъ *предметы* преданія, выдвигая здѣсь особенно то, что относится къ исторіи новозавѣтнаго канона.—Главнымъ источникомъ для Шуази были данныя церковной исторіи Евсевія, конечно тѣ данныя, которыя очерчиваютъ исторію церкви первыхъ двухъ съ четвертью вѣковъ христіанства.

Систематическое изложеніе ученія о преданіи затѣмъ можно находить въ нѣкоторыхъ руководствахъ

по Введенію въ богословіе, напр. у преосвящ. Макарія въ его Введеніи въ православное богословіе (стр. 485—517. Спб. 1847 г.).

Предлагая свое изслѣдованіе о Св. Преданіи мы поставляемъ своею задачею *исторически* раскрыть ученіе о Св. Преданіи—путемъ анализа памятниковъ церковной литературы. При анализѣ памятниковъ мы будемъ рѣшать слѣдующіе частные вопросы: а) о дѣйствительности Св. Преданія, б) его признакахъ, мѣстѣ храненія и выразителяхъ, в) объ отношеніи Св. Преданія къ Св. Писанію или о взаимоотношеніи между ними, г) о значеніи Св. Преданія и д) его объемѣ со стороны формальной и матеріальной. При отвѣтѣ на послѣдній вопросъ — собственно на его вторую половину—мы не будемъ считать для себя обязательнымъ извлеченіе положительно всѣхъ предметовъ преданія, встрѣчающихся у того или другого писателя, а ограничимся только главнѣйшими.

Предваряемъ намѣченный анализъ замѣчаніями о Св. Преданіи новозавѣтнаго писаннаго Откровенія.

I.

Въ разныхъ мѣстахъ Св. Писанія Новаго Завѣта кратко намѣчены всѣ тѣ черты, которыя впослѣдствіи, въ церковной литературѣ преимущественно у св. Иринея, — по тщательномъ ихъ раскрытіи, составили изъ себя сумму понятій о Св. Преданіи. Главнѣйшія изъ этихъ мѣстъ слѣдующія:

1 Тимоѳ. 6, 20. „О, Тимоѳей! храни преданное тебѣ, отвращаясь негоднаго пустословія и прекословій лжеименнаго знанія“. 2 Тим. 1, 13. „Держись образца здраваго ученія, которое ты слышалъ отъ меня, съ вѣрою и любовію о Христѣ Іисусѣ“.

1 Коринѳ. 11, 2. „Хвалю васъ, братія, что вы все мое помните и держите преданія такъ, какъ я передалъ вамъ“.

2 Солун. 2, 15. „Итакъ, братія, стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ, или посланіемъ нашимъ".

Ев. Луки 1, 1–4.—„Какъ уже многіе начали составлять повѣствованія о совершенно извѣстныхъ между нами событіяхъ, какъ передали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями слова; то разсудилось и мнѣ, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, по порядку описать тебѣ достопочтенный Ѳеофилъ, чтобы ты узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ".

Ев. Іоанна 20, 30.—„Много сотворилъ Іисусъ предъ учениками своими и другихъ чудесъ, о которыхъ не написано въ книгѣ сей".

Ев. Іоанна 21, 25.—„Многое и другое сотворилъ Іисусъ: но если бы писать о томъ подробно; то, думаю, и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ".

Общая мысль Св. Писанія о Св. Преданіи — это мысль о дѣйствительности Св. Преданія. Представляется ясно, что Евангеліе сперва проповѣдывалось устно и было заключено въ письмена уже послѣ устной проповѣди, но что буква Писанія не покрываетъ всего ученія Христа и многое осталось не преданнымъ письмени. „*Предахъ* бо вамъ *исперва*, еже и пріяхъ", пишетъ ап. Павелъ Коринѳянамъ (1 Кор. 15, 3), ап. Іоаннъ въ Евангеліи свидѣтельствуетъ: „Многа же и ина знаменія сотвори Іисусъ предъ ученики своими, *яже не суть писана* въ книгахъ сихъ" (20, 30).

По происхожденію—Преданіе отъ апостоловъ, кои приняли его отъ Христа.

Мѣстомъ храненія христіанскаго Преданія служатъ „братія" или церковь, выразители его — предстоятели церкви. Апостолъ увѣщеваетъ собраніе вѣрующихъ хранить Преданіе, хвалитъ „братію" за соблюденіе Преданія, наставляетъ епископа Тимоѳея „*имѣть образъ здравыхъ словесъ*", которыя тотъ слышалъ отъ него. Очевидно, что въ первыхъ мѣстахъ содержится указаніе на церковь, какъ именно хранитель-

ницу Преданія, а въ послѣднихъ—указаніе на пастырей, какъ выразителей его.

По достоинству Преданіе одинаково со Св. Писаніемъ: они суть только два источника одной и той же проповѣди объ одной и той же истинѣ. Апостолъ не проводитъ никакой мысли о превосходствѣ между „словомъ“ и „посланіемъ“, какъ между двумя источниками одного преданнаго ученія, но повелѣваетъ блюсти преданное ученіе, какъ-бы вѣрующіе ни усвоили его: „аще словомъ, аще посланіемъ“. А если Св. Преданіе и Св. Писаніе служатъ только своеобразными выразителями одной и той же апостольской проповѣди, то очевидно для уразумѣнія ея такъ же необходимо Преданіе, какъ необходимо Писаніе, и наоборотъ.

Въ опредѣленіи объема понятія слова „преданіе“ Св. Писаніе Новаго Завѣта даетъ право различать преданіе въ *обширномъ* и преданіе въ *узкомъ* или *тѣсномъ* смыслѣ слова. Подъ преданіемъ въ обширномъ смыслѣ разумѣется вообще апостольская проповѣдь, не смотря на то, какъ-бы она ни была сообщена христіанамъ—устно или письменно. Подъ преданіемъ въ узкомъ или тѣсномъ смыслѣ разумѣется только та проповѣдь апостоловъ, которая, не будучи ими заключена въ письмена, была предоставлена памяти собранія вѣрныхъ. Преданіе послѣдняго рода относится къ преданію перваго, очевидно, какъ часть къ цѣлому. Указаніе на преданіе въ обширномъ смыслѣ слова можно видѣть въ словахъ 2 Солун. 2, 15, а указаніе на преданіе въ тѣсномъ смыслѣ въ 1 посланіи къ Коринѳ. 11, 2. „Тѣмъ же убо, братіе, стойте и держите *преданія*, имже научистеся или *словомъ* или *посланіемъ* нашимъ“, пишетъ ап. Павелъ Солунянамъ. „Хвалю же вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, *преданія* держите“, говоритъ тотъ же апостолъ Коринѳянамъ. Въ Евангеліи параллель мѣсту 2 Солун. 2, 15 можетъ составлять Лук. 1, 1–4, а выраженію 1 Коринѳ. 11, 2—слова Іоанна Богослова 20, 30 и 21, 25, что „суть же и ина многа, яже сотвори Іисусъ... яже не

суть писана въ книгахъ сихъ".—Краткое по выраженіямъ, ученіе о Преданіи новозавѣтнаго писаннаго Откровенія очевидно содержательно по заключающимся въ немъ мыслямъ.

Литература мужей апостольскихъ для раскрытія ученія о Св. Преданіи имѣетъ не одинаковую ясность: меньше опредѣленныхъ данныхъ мы встрѣчаемъ въ „Посланіи" ап. Варнавы, больше—у свв. Игнатія Богоносца, Климента Римскаго и Поликарпа Смирнскаго [1]).

Лучшій путь для уясненія ученія о Преданіи „Посланія" ап. Варнавы состоитъ въ снесеніи предисловія посланія съ самымъ его содержаніемъ. Въ предисловіи Посланія апостолъ Варнава пишетъ своимъ читателямъ: „я радуюсь..., что въ васъ вселилась великая вѣра и любовь по надеждѣ на жизнь" Господа. „Но думая, что, можетъ быть, Онъ даруетъ мнѣ *передать что-либо на вашу долю изъ того, что я отъ Него принялъ*, такъ чтобы вы были мнѣ наградою за мое служеніе таковымъ духовнымъ дарованіямъ (πνευματιν), я рѣшился написать вамъ это краткое посланіе—съ тою цѣлію, чтобы вмѣстѣ съ вѣрою вы имѣли и полный гносисъ" [2]). Это предисловіе уполномочиваетъ сдѣлать слѣдующіе выводы. Во-первыхъ видно, что читатели Посланія до его написанія обладали уже духовными дарованіями. Они имѣли все то, что касается вѣры, любви и надежды (катихизисъ), или то, что у ап. Варнавы мыслится еще въ одномъ понятіи „вѣры", равносильномъ понятію религіи. Во-вторыхъ, ап. Варнава беретъ на себя задачу вмѣстѣ съ этими живыми начатками евангельской истины доставить чита-

---

[1]) Краткія замѣчанія о преданіи въ литературѣ мужей апостольскихъ можно читать у *Ziegler*'а: «Des Irinäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche», 23—26 стр. Berlin. 1868.

[2]) Чельцовъ. Собраніе символовъ и вѣроизложеній, 208—209 стр. Спб. 1869.

телямъ совершенное вѣдѣніе, гносисъ, и выполнять эту задачу онъ намѣренъ путемъ разсмотрѣнія преданія, полученнаго имъ отъ Господа.

Осуществленіе намѣченной задачи дано въ самомъ Посланіи. Полагая въ духовныхъ дарованіяхъ христіанъ непреложную истину, ап. Варнава освѣщаетъ съ христіанской точки зрѣнія ветхозавѣтныя установленія и изреченія. Такъ какъ по христіанскому ученію *христіанская жизнь* есть доброе внутреннее настроеніе духа, то, при подобномъ жизнепониманіи, нѣтъ мѣста обрядовому закону Моисея, регулирующему жизнь: онъ подлежитъ упраздненію. Жертвы его дѣйствительно замѣнены „не человѣкотворнымъ приношеніемъ“, то есть Евхаристіею... Изъ ветхаго завѣта прямое отношеніе къ новому имѣютъ только тѣ изреченія о жизни, гдѣ говорится о сердцѣ праведномъ (Іерем. 7, 22–23; Захар. 8, 17). Далѣе сущность христіанской *вѣры* состоитъ въ спасеніи, совершенномъ „очистительною смертію на крестѣ Сына Божія, воплотившагося, распятаго и пострадавшаго для насъ, упразднившаго смерть, показавшаго воскресеніе изъ мертвыхъ, возсоздавшаго насъ духовно и имѣющаго судить живыхъ и мертвыхъ“. Въ соотвѣтствіе съ этимъ сущность вѣры ветхозавѣтной надобно истолковывать въ смыслѣ переносномъ; обрѣзаніе, напримѣръ, въ смыслѣ нерукотворнаго обрѣзанія ушей и сердецъ для лучшаго усвоенія проповѣди евангельской.—Наконецъ христіанская надежда заключается въ чаяніи святой, блаженной жизни, участниками коей имѣютъ быть вѣрующіе въ Господа Іисуса. Такой характеръ христіанской надежды побуждаетъ иначе понимать ветхозавѣтную субботу, и все то, въ чемъ хотѣли видѣть сущность своей надежды іудеи; подъ субботой, напр., нужно разумѣть истинный покой въ Богѣ, когда чисты руки и чисто сердце.—Такимъ образомъ, не отрицая исторической дѣйствительности ветхозавѣтныхъ установленій и изреченій, ап. Варнава изъясняетъ ихъ приспособительно къ образу мыслей христіанъ. Въ умѣ читателей подобное приспособленіе

должно было породить представленіе о правильномъ отношеніи христіанъ къ Ветхому завѣту. Для предохраненія отъ евіонейства это оружіе было весьма пригоднымъ.

Указанное истолкованіе, подъ руководствомъ духовныхъ дарованій, того, что ап. Варнава принялъ отъ Господа, и даетъ въ результатѣ, по Посланію, искомый гносисъ или, что тоже, *догматику*. Тогда не былъ еще строго опредѣленъ терминъ „догматъ“. Поэтому неудивительно, если въ составъ догматики вошли не только вѣра, но и добрая жизнь и надежда. Соединяя съ терминомъ „догматъ“ только признакъ *непреложности*, апостолъ включилъ въ догматику и добрую жизнь и надежду, потому что та и другая такъ же необходимы христіанину, какъ и вѣра [1]).

Послѣ разсмотрѣнія пути, ведущаго къ гносису, опредѣляется уже объемъ понятія „преданіе“ въ Посланіи ап. Варнавы. Гносисъ есть извѣстное соотношеніе между духовными дарованіями христіанъ и ветхозавѣтными изрѣченіями и установленіями. Онъ достигается преимущественно чрезъ иносказательное истолкованіе послѣднихъ подъ точкою зрѣнія первыхъ. Прямое примѣненіе нѣкоторыхъ изрѣченій ветхаго завѣта къ новозавѣтному состоянію здѣсь бываетъ рѣдко. Но такъ какъ такой гносисъ получается благодаря тому, что ап. Варнава въ рѣчь о духовныхъ дарованіяхъ читателей Посланія *ввелъ* то, что принялъ отъ Господа, то есть ветхій завѣтъ, извѣстнымъ образомъ истолкованный, то, очевидно, что въ понятіе преданія онъ заключалъ какъ само Св. Писаніе ветхаго завѣта, такъ способъ его пониманія, гдѣ иносказательный, гдѣ буквальный. А коль скоро это такъ, то значитъ въ По-

---

[1]) Правда, по общей своей конструкціи, посланіе Варнавы составлено съ видимымъ различіемъ между истинами догматическими и нравственными; но не смотря на это, все-таки терминомъ „догматъ“ названы добрая жизнь, надежда..., названы по указанной причинѣ.

сланіи ап. Варнавы можно видѣть прежде всего понятіе о преданіи въ обширномъ смыслѣ слова, потому что сюда входитъ и самое содержаніе Св. Писанія, потомъ уже понятіе о преданіи въ тѣсномъ смыслѣ слова, поскольку выраженіемъ его можно считать способъ толкованія Св. Писанія [1]).

Насколько правильно осуществленъ употребленный ап. Варнавою способъ толкованія Св. Писанія къ затронутымъ имъ ветхозавѣтнымъ изрѣченіямъ и установленіямъ въ частности, это другой вопросъ, рѣшать который надо путемъ сравненія истолкованій ап. Варнавы съ истолкованіями другихъ отцевъ церкви. Нельзя не замѣтить, что самъ Варнава нѣсколько ослабляетъ частности своего истолкованія. Это видно прежде всего изъ заявленія, сдѣланнаго имъ предъ детальнымъ изъясненіемъ ветхозавѣтно-библейскихъ событій и изрѣченій, что слова его не есть слова учителя, но какъ одного изъ братій, — заявленія, которое навѣваетъ ту мысль, что ап. Варнава на представленное истолкованіе въ его частностяхъ смотритъ какъ на личное мнѣніе, не имѣющее авторитета учительства. Затѣмъ изъ всѣхъ, данныхъ имъ, истолкованій онъ счелъ нужнымъ замѣтно выдѣлить истолкованіе сказанія кн. Бытія объ обрѣзаніи Авраамомъ 318 слугъ. Вотъ что говоритъ онъ объ этомъ: „Авраамъ, который первый ввелъ обрѣзаніе, обрѣзывалъ, ясно предвзирая духомъ на Іисуса и принявъ догматы трехъ (*ѵ*) буквъ. Писаніе говоритъ: и обрѣзалъ Авраамъ изъ дому своего мужей (Быт. 17, 27) *осмнадесять и триста* (Быт. 14, 14). Какой же въ этомъ данъ былъ ему гносисъ? Замѣтьте, что прежде сказано: осмнадесять, а потомъ,

---

[1]) Правда, способъ толкованія Св. Писанія, (гдѣ буквальный, гдѣ иносказательный), данъ въ самомъ новозавѣтномъ писанномъ Откровеніи (въ посланіяхъ къ Галатамъ и Евреямъ). Но такъ какъ ап. Варнава помимо Евангелія отъ Матѳея никакихъ ссылокъ на Новый Завѣтъ не дѣлаетъ, то по отношенію къ его творенію мы включаемъ разсматриваемый способъ въ преданіе въ узкомъ смыслѣ.

спустя нѣкоторый промежутокъ (прибавлено): триста. — *Осмнадесять* — ıи — вотъ тебѣ Іисусъ! А такъ какъ крестъ (какъ изображается триста) имѣлъ получить благодать; то прибавлено: и триста (т). Такимъ образомъ первыми двумя буквами онъ предуказываетъ Іисуса, а одною послѣднею—крестъ. Онъ зналъ, что неотъемлемый даръ своего завѣта (Господь) положилъ въ насъ". Заканчивается это истолкованіе такимъ заявленіемъ: „Никто не получилъ отъ меня столь подлиннаго изъясненія, но вы—достойны этого" [1]). Указанныя данныя очевидно свидѣтельствуютъ, что самъ ап. Варнава неодинаково смотрѣлъ на свои истолкованія библейскихъ событій и изрѣченій и нѣкоторыя считалъ, какъ частное мнѣніе. Поэтому, повторяемъ, если бы кто взялъ на себя задачу произвести детальное выдѣленіе изъ посланія ап. Варнавы вѣрныхъ истолкованій, тотъ необходимо долженъ руководиться принципомъ согласія съ другими церковными писателями.

Ученіе о преданіи св. Игнатія Богоносца не выводится такимъ сравнительно-длиннымъ путемъ, какъ у ап. Варнавы, но прямо дается въ его словахъ объ этомъ предметѣ. Въ этомъ отношеніи классическими являются 7 и 8 главы изъ посланія св. Игнатія къ Филадельфійцамъ. Въ нихъ повѣствуется, что въ бытность свою у Филадельфійцевъ мужъ апостольскій сильно увѣщевалъ ихъ къ единенію: „громко возвѣщалъ, сильнымъ голосомъ говорилъ: „внимайте епископу, пресвитерству и діаконамъ". Иные думали что такое увѣщаніе обусловливалось особыми обстоятельствами: онъ проповѣдывалъ это, думали они, предвидя будто бы отдѣленіе нѣкоторыхъ. Въ противовѣсъ такому мнѣнію св. Игнатій сообщаетъ филадельфійцамъ: „*Тотъ, за котораго я въ узахъ, свидѣтель мнѣ, что я не зналъ о томъ отъ плоти человѣческой, а Духъ (Св.) возвѣстилъ мнѣ, говоря такъ* [1]): „безъ епископа ничего не

[1]) Чельцовъ, цит. сочин., 225—226 стр.

[2]) Migne. Patr. curs. compl. 1857 г. t. V, col. 704: „*Μάρτυς δὲ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. Τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε*".

дѣлайте, блюдите плоть свою, какъ храмъ Божій, любите единеніе, бѣгайте раздѣленій, будьте подражателями Іисусу Христу, какъ и Онъ Отцу Своему". Въ заключеніи увѣщанія къ единенію онъ снова умоляетъ, чтобы они ничего не дѣлали по любопренію, но—по ученію Христову. Какъ для него древнее—Іисусъ Христосъ, такъ желаетъ, чтобы это древнее исповѣдывалось всѣми. Изъ означеннаго свидѣтельства прежде всего видно, что мы имѣемъ дѣло съ проповѣдью *церковному* собранію извѣстнаго ученія. Далѣе отсюда мы знакомимся съ достоинствомъ этого ученія,—и это особенно замѣчательно. По происхожденію своему проповѣдуемое филадельфійцамъ ученіе отнюдь не продуктъ человѣческаго ума; напротивъ, оно есть внушеніе Св. Духа и слѣдовательно богодухновенно. Во свидѣтели дѣйствительности этого мужъ апостольскій призываетъ даже самого І. Христа. По содержанію—проповѣдь св. Игнатія есть прямое ученіе Спасителя. Полагая для себя древнимъ Христа съ Его ученіемъ, онъ конечно и увѣщевалъ только къ тому, что подлинно есть Христово ученіе. Наконецъ разсматриваемое свидѣтельство служитъ ключемъ къ опредѣленію объема понятія „преданіе". Въ проповѣди св. Игнатія филадельфійцамъ, какъ не трудно замѣтить, оттѣняются два потока мыслей: однѣ изъ нихъ суть буквальное повтореніе ученія Св. Писанія, другія—только относятся къ нѣкоторымъ мѣстамъ Писанія, уясняя или восполняя ихъ. Напримѣръ, проповѣдь „блюсти плоть свою, какъ храмъ Божій", совпадаетъ по мысли съ ученіемъ объ этомъ ап. Павла 1 Коринѳ. 3, 16; 6, 19; увѣщаніе „внимать епископу, пресвитерамъ и діаконамъ" служитъ больше опредѣленнымъ дополненіемъ къ ученію Св. Писанія о значеніи священства въ церкви. Эта черта проповѣди св. Игнатія, проходящая чрезъ всѣ его посланія, даетъ право различать въ послѣднихъ понятіе о преданіи какъ въ обширномъ, такъ и въ тѣсномъ смыслѣ слова. Положенія посланія св. Игнатія, представляющія только перифразъ разныхъ мѣстъ Писанія, суть преданіе пер-

ваго рода. Къ преданію второго рода безусловно нужно отнести ученіе о важномъ значеніи въ церкви епископа, пресвитера и діакона, „коихъ по благоволенію своему Іисусъ Христосъ утвердилъ непоколебимо Святымъ Духомъ Своимъ“ [1]). Они являются началомъ, объединяющимъ вѣрующихъ. Безъ нихъ, особенно безъ епископа, ничего нельзя дѣлать, относящагося до церкви. „Только та Евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это“. „Не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви“ [2]). Съ согласія епископа должно также вступать въ брачный союзъ, чтобы „бракъ былъ о Господѣ, а не по плоти“ [3])...

Анализъ ученія о преданіи въ посланіяхъ Игнатія Богоносца много способствуетъ пониманію ученія о преданіи перваго посланія св. Климента римскаго къ Коринѳянамъ. По содержанію — это посланіе есть увѣщаніе коринѳянъ къ единенію. Для достиженія такой цѣли св. Климентъ, съ одной стороны, предлагаетъ примѣры терпѣнія и смиренія, съ другой — настойчиво призываетъ „покоряться пресвитерамъ“, разумѣя подъ ними вообще предстоятелей церкви. „Кто слѣдуетъ этому, тотъ исполняетъ заповѣди Божіи“, „заповѣди Христовы“ (προστάγματα τοῦ Θεοῦ — παραγγέλματα τοῦ Χριστοῦ) [4]). Примѣры терпѣнія и смиренія заимствованы св. Климентомъ изъ Св. Писанія (Авраамъ, Іовъ, Моисей, Давидъ). Слѣдовательно въ этомъ случаѣ онъ передаетъ то, что получилъ изъ писаннаго Откровенія. Но призывъ къ единенію подъ руководствомъ „пресвитеровъ“ раскрытъ

---

[1]) Посланіе къ Филадельф., предисловіе.—Писанія мужей апостольскихъ въ русск. перев. свящ. Преображенскаго — 410 стр. Москва. 1862.

[2]) Посланіе къ Смирнянамъ, гл. VIII.

[3]) Посланіе къ Поликарпу гл. V. [4]) Гл. 49 и 50.

у Климента полнѣе, чѣмъ онъ засвидѣтельствованъ въ Св. Писаніи. Такой призывъ у св. Игнатія прямо считается внушеніемъ Св. Духа. У Климента онъ включенъ въ общее понятіе „заповѣдей Божіихъ“, „заповѣдей Христовыхъ“ или распоряженій апостольскихъ (гл. 44). Но разница здѣсь очевидно только въ словахъ, а не въ сущности. Поэтому какъ у св. Игнатія въ разсматриваемомъ ученіи мы видѣли преданіе въ узкомъ смыслѣ, такъ тоже, по правильной логикѣ, мы должны видѣть у св. Климента. Значитъ здѣсь онъ сообщаетъ уже то, что, будучи проповѣдано апостолами, однако не вошло въ писанное откровеніе, но осталось въ устномъ преданіи.

Св. Игнатій Богоносецъ оттѣнилъ внутренній признакъ Преданія—его богодухновенность, св. Поликарпъ Смирнскій выдвинулъ внѣшнее положеніе преданія—его авторитетъ. Эту черту онъ разъясняетъ въ краткомъ очеркѣ исторіи апостольской проповѣди у филиппійцевъ. Вспоминая о насажденіи проповѣди у нихъ, св. Поликарпъ свидѣтельствуетъ, что апостолъ проповѣдывалъ имъ ученіе І. Христа сперва устно, а посланія явились потомъ. „Ни мнѣ, ни другому, подобному мнѣ, пишетъ онъ филиппійцамъ, нельзя достигнуть мудрости блаженнаго и славнаго Павла, который, находясь у васъ, предъ лицемъ жившихъ тогда людей, ревностно и твердо *преподавалъ слово истины*, и *послѣ*, удалившись отъ васъ, *писалъ* вамъ *посланія*“ [1]). Появленіе посланій однако не повело къ тому, чтобы руководиться только ими одними. Въ дальнѣйшей рѣчи [2]). продолжая говорить о проповѣди, мужъ апостольскій не дѣлаетъ нарочитаго выдѣленія только Писанія, но призываетъ держаться вообще „преданнаго *изначала*

---

[1]) Cap. III: Апостолъ „*ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς*“. Migne, Patr. curs. compl. s. Gr. t. V, col. 1008.

[2]) Cap. VII.

слова“ [1]). Убѣждая въ необходимости жить по преданному ученію, св. Поликарпъ и даетъ понятіе объ его авторитетѣ. „Слову“ или „заповѣди правды“, какъ у него названа проповѣдь апостольская, по его свидѣтельству, повиновались апостолы и между ними самъ ап. Павелъ, также блажен. Игнатій Богоносецъ, Зосима и Руфъ [2]). Тѣмъ болѣе должны повиноваться ей простые вѣрующіе.

Для опредѣленія объема понятія „преданіе“ у св. Поликарпа нужно обратить вниманіе на его выраженіе „изначала преданное слово“. Этимъ выраженіемъ охватывается вся первоначальная проповѣдь апостола, куда входитъ и та проповѣдь, которая впослѣдствіи была заключена въ посланія. Поэтому безошибочно можно заключать, что въ посланіи св. Поликарпа прежде всего идетъ рѣчь о преданіи въ обширномъ смыслѣ слова, содержаніемъ коего служитъ не только то, что, будучи сообщено для нашего спасенія, осталось въ памяти церкви, но и то, что облечено было въ письмена, то есть Св. Писаніе. Изъ этого, понимаемаго въ обширномъ смыслѣ слова, преданія выдѣляется конечно и преданіе въ тѣсномъ смыслѣ слова. Заслуживаетъ вниманія то, что напоминая филиппійцамъ истины облеченныя въ письмена и взявъ на себя задачу воспроизвести сознанію ихъ собственно изначальную проповѣдь ап. Павла, св. Поликарпъ слова послѣдняго нерѣдко сообщаетъ вмѣстѣ со словами другихъ апостоловъ, въ томъ числѣ и евангелистовъ. Для него *одинаково цѣнно* ученіе какъ ап. Павла, такъ и другихъ апостоловъ. Равно также *одинаково* онъ разсматриваетъ новозавѣтное благовѣстіе съ ученіемъ Ветхаго Завѣта, именуя то и другое „Священнымъ Писаніемъ“. Я увѣренъ, говоритъ онъ, — что вы хорошо изучили Священное Писаніе.., — знаю, что въ Писаніи сказано: „гнѣвайтесь и не согрѣшайте“ (Псал. 4, 5), и

---

[1]) Cap. VII: „*ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν*“. Migne, t. V, col. 1012. [2]) Cap. IX.

—„да не зайдетъ солнце въ гнѣвѣ вашемъ“ (Еф. 4 26) [1]). Въ составъ преданія въ тѣсномъ смыслѣ слова слѣдуетъ отнести то же, что мы относили туда изъ посланій Игнатія и Климента, то есть увѣщаніе „покоряться іерархіи, какъ Богу и Христу“ [2]).

Въ заключеніе—сводя данныя о Св. Преданіи мужей апостольскихъ къ единству, мы получаемъ слѣдующіе выводы: а) творенія мужей апостольскихъ преимущественно говорятъ о преданіи въ обширномъ смыслѣ слова; б) въ послѣднемъ, какъ часть въ цѣломъ, содержится понятіе и о преданіи въ тѣсномъ смыслѣ слова; в) преданіе именуется „Заповѣдью Христа“, „Заповѣдью Божіею“ (св. Климентъ), оно — „внушеніе Св. Духа“ (Игнатій Богоносецъ), ему подчинялись не только предстоятели церкви, но и сами Апостолы (св. Поликарпъ), хранительницей его служитъ церковь (собраніе вѣрныхъ), и г) въ качествѣ преданія въ тѣсномъ смыслѣ особенно отмѣчено у мужей апостольскихъ ученіе о значеніи іерархіи въ церкви, (но не въ государствѣ) [3]).

Почему творенія мужей апостольскихъ свидѣтельствуютъ о преданіи болѣе въ обширномъ, чѣмъ узкомъ, смыслѣ слова, объясненіемъ служитъ то, что авторы ихъ, какъ непосредственные слушатели апостоловъ, проповѣдь которыхъ еще продолжала звучать въ ушахъ ихъ, созерцали эту проповѣдь въ полномъ ея единствѣ, —созерцали, какъ единое изначала преданное апостольское ученіе, — а такое созерцаніе не вызываетъ спеціальныхъ разсужденій о формальныхъ особенностяхъ

---

[1]) Сар. XII. [2]) Сар. V.

[3]) Нужно замѣтить, что эти выводы добыты путемъ изученія твореній мужей апостольскихъ, взятыхъ внѣ связи съ дальнѣйшей церковной литературой. Но мы нѣсколько должны будемъ расширить значеніе твореній мужей апостольскихъ (Игнатія Богоносца, Климента и Поликарпа) въ исторіи Св. Преданія, когда изслѣдуемъ ученіе о Св. Преданіи св. Иринея, епископа ліонскаго. Онъ даетъ особенный взглядъ на литературу означенныхъ мужей апостольскихъ.

источниковъ христіанскаго вѣдѣнія. Проведеніе нѣкоторой грани между источниками христіанскаго вѣдѣнія выразилось у нихъ ближайшимъ образомъ тогда, когда, вопреки лжемудрствованіямъ, которыя видимо начали попирать незаписанныя въ Библіи наставленія апостоловъ, необходимо стало напомнить, что послѣднія имѣютъ такое же значеніе, какое слова писаннаго Откровенія.

II.

Св. Иринеи, епископъ ліонскій, далъ замѣчательную постановку ученію о Св. Преданіи, составившую въ исторіи этого вопроса эпоху, и съ нея нерѣдко начинаютъ изложеніе его [1]). Ученіе св. Иринея замѣчательно прежде всего тѣмъ, что онъ соединилъ со словомъ „Преданіе“ исключительно ученіе о Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; для того, чтобы не было смѣшенія подлиннаго преданія съ ложнымъ, онъ опредѣлилъ, затѣмъ, тщательно всѣ признаки истиннаго Преданія: это опредѣленіе составило какъ-бы ограду послѣдняго; наконецъ онъ довольно обстоятельно (мы не говоримъ всецѣло) очертилъ кругъ предметовъ, входящихъ въ составъ Преданія.

Поводомъ къ раскрытію такого ученія о Преданіи послужили воззрѣнія гностиковъ объ этомъ предметѣ. Естественно поэтому разсматривать ученіе св. Иринея о Преданіи въ связи съ лжеученіемъ послѣднихъ.

---

[1]) На русскомъ языкѣ есть статья подъ заглавіемъ: „Святого Священномученика Иринея, еп. Ліонскаго, объ апостольскомъ Преданіи въ церкви“. Христ. Чтен. 1838 г. ч. II, 3—9 стр. Но она представляетъ изъ себя просто вольный переводъ нѣкоторыхъ назначительныхъ по объему мѣстъ изъ 3 кн. гл. 2—3 сочиненія св. Иринея: „Пять книгъ противъ ересей“. На нѣмецкомъ языкѣ извѣстна статья Ziegler'а.

Подъ именемъ Преданія гностики разумѣли сумму незаписанныхъ положеній, извѣстныхъ только совершеннымъ людямъ, то есть такимъ, какими считали себя учители и представители гносиса. Люди душевные, а тѣмъ болѣе илики, лишены знанія Преданія. Какъ достояніе не всѣхъ, но только нѣкоторыхъ лицъ, Преданіе мыслилось у гностиковъ еще въ понятіи недоступныхъ всякому „неизреченныхъ таинствъ Божіихъ“ [1]). По ихъ мнѣнію, будто бы Самъ „Іисусъ Христосъ“ поступалъ такъ: несовершеннымъ сообщалъ одно ученіе, а совершеннымъ другое [2]); не многихъ изъ своихъ учениковъ онъ удостоилъ высшаго вѣдѣнія, но только тѣхъ, которыхъ зналъ за способныхъ къ такому вѣдѣнію, которые могли принять его [3]). Научая ихъ втайнѣ и отдѣльно этому вѣдѣнію, онъ вмѣстѣ „требовалъ отъ нихъ, чтобы и они тайно сообщали это достойнымъ и вѣрующимъ“ [4]). Сообщенное совершеннымъ ученіе превосходнѣе ученія, дарованнаго несовершеннымъ: оно-то собственно и приводитъ къ духовному уразумѣнію.

Съ указанной характеристикой гностическаго Преданія естественно связывается мысль объ его важномъ значеніи въ доктринѣ гностицизма. Дѣйствительно гностики считали его *единымъ чистымъ источникомъ богословскаго вѣдѣнія*, въ немъ одномъ только они видѣли прямое выраженіе истины. Что касается Писанія, то оно будто бы не сообщаетъ истины въ такомъ чистомъ видѣ, какъ Преданіе, ибо истина изложена въ Писаніи въ загадкахъ, притчахъ, которыя надо еще сумѣть понять. Вслѣдствіе этого гностики, ничтоже сумняся, от-

---

[1]) Sanct. Irin. Contr. haeres., lib. II, cap. XXVIII, 6. Migne. Patr. curs. complet. s. g. t. VII, 1857. Русск. перев. свящ. Преображенскаго—„Сочиненія Св. Иринея, въ русск. переводѣ“. Москва, 1871.

[2]) Cont. haeres., lib. I, cap. XXV, 5.

[3]) Cont. haeres., lib. I, c. XXX, 14; lib. II, c. XXVII, 2.

[4]) Ibid., l. I, c. XXV, 5.

носили Писаніе въ разрядъ произведеній душевныхъ, несовершенныхъ. „Когда обличаютъ (еретиковъ-гностиковъ) изъ Писаній,—свидѣтельствуетъ св. Ириней,—то они обращаются къ обвиненію самихъ Писаній, будто они неправильны, не имѣютъ авторитета, различны по изложенію, и (говорятъ), что изъ нихъ истина не можетъ быть открыта тѣми, кто не знаетъ Преданія. Ибо (говорятъ) истина предана не чрезъ письмена, но живымъ голосомъ, и потому будто Павелъ сказалъ: „мы говоримъ премудрость между совершенными, премудрость же не міра сего“ [1]). Еще ниже, чѣмъ Писаніе, гностики оцѣнили Преданіе церкви. „Когда же мы—продолжаетъ Ириней,—отсылаемъ ихъ опять къ тому Преданію, которое происходитъ отъ апостоловъ и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемства пресвитеровъ, то они противятся Преданію, говоря, что они премудрѣе не только пресвитеровъ, но и апостоловъ, и что они нашли чистую истину. Ибо (говорятъ) апостолы къ словамъ Спасителя примѣшали нѣчто отъ закона, и не только апостолы, но и самъ Господь говорилъ то отъ Диміурга, то отъ средины, а иногда съ высоты (Плиромы);—они же (будто бы) несомнѣнно, неповрежденно и чисто знаютъ сокровенное таинство“ [2]).

Отзываясь такъ о св. Писаніи и церковномъ Преданіи, а вмѣстѣ о своемъ Преданіи, гдѣ будто бы содержится та премудрость, которую ап. Павелъ проповѣдывалъ совершеннымъ, гностики и сообразовали съ нимъ свои мысли и поступки. И чѣмъ рѣзче расходились они съ ученіемъ Свящ. Писанія или Преданія церкви, тѣмъ съ большею настойчивостью они указывали на то, будто бы они—владѣтели „неизреченныхъ таинствъ Божіихъ“.

Обличеніе и опроверженіе такого лжеименнаго знанія и взялъ на себя св. Ириней. На эту работу онъ смотрѣлъ весьма высоко. По его мнѣнію, она должна

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. II, 1. [2]) Ibid., lib. III, c. II, 2.

не только разрушить гностическое ученіе о преданіи, но и ослабить всю систему гностицизма, которая, какъ нѣкое зданіе, преимущественно построена на своеобразномъ гностическомъ Преданіи, или, какъ нѣкій ручей, вытекаетъ изъ него. „Мы—говоритъ св. Ириней въ опредѣленіи цѣли и задачи своего труда, — коль скоро обнаружимъ сокровенныя и втихомолку хранимыя таинства (гностиковъ), не будемъ имѣть нужды опровергать пространно ихъ ученія“ [1]). Въ виду этого св. Ириней остановилъ свое главное вниманіе не столько на доказательствѣ дѣйствительности Преданія (ибо въ этомъ не было сомнѣнія), сколько на раскрытіи признаковъ истиннаго Преданія и его отношеніи къ Св. Писанію; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ опредѣлилъ содержаніе Преданія.

„Св. Преданіе обозначается у св. Иринея различными терминами. Оно называется у него то „правиломъ“, „правиломъ истины“, „правиломъ истины, принятымъ чрезъ крещеніе“ [2]), то „истиною“ (II, XIII, 3), „истиною, возвѣщаемою церковью“ [3]), то „проповѣдью истины“ (I, XXV, 3), „проповѣдью церкви“ [4]), „проповѣдью апостоловъ“ (II, XXXV, 4), то „вѣрою“ (III, III, 2), „животворною вѣрою“ (III кн. предислов.), то „церковнымъ Преданіемъ“ (III, III, 3), „апостольскимъ Преданіемъ“ (III, V, 1), „древнимъ апостольскимъ Преданіемъ“ (III, IV, 2), то просто „Преданіемъ“ (*παράδοσις*—traditio) [5]). Наиболѣе употребительны у св. Иринея для обозначенія Св. Преданія термины: правило истины, проповѣдь церкви, проповѣдь апостоловъ, церковное Преданіе и Преданіе апостоловъ.

---

[1]) Ibid., lib. I, c. XXXI, 4.

[2]) Ibid., lib. I, c. IX, 4: regula veritatis или *κανὼν τῆς ἀληθείας, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔλαβεν.*

[3]) Ibid., I, IX, 5: *ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσόμενα ἀλήθεια.*

[4]) I, XXVII, 4: praeconium Ecclesiae. [5]) I, X, 2; III, II, 2.

Истинное Преданіе — по происхожденію апостольское и слѣдовательно древнее, по мѣсту храненія — церковное, по содержанію — всюду согласное самому себѣ, по достоинству — богодухновенное. Ученіе объ апостольскомъ происхожденіи Преданія дано въ постоянныхъ выраженіяхъ св. Иринея: „Преданіе происходитъ отъ апостоловъ“ [1]), оно принято отъ апостоловъ [2]), древнее апостольское Преданіе... Признакъ церковности Преданія выдвинутъ въ свидѣтельствѣ, что „Апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни“ [3]), или что „церковь получила Преданіе отъ апостоловъ“. Повсюдное согласіе Преданія самому себѣ раскрывается слѣдующимъ образомъ. Принявъ проповѣдь истины отъ апостоловъ, церковь, хотя разсѣяна по всему міру, однако тщательно хранитъ ее, „какъ бы обитая въ одномъ домѣ; одинаково вѣруетъ этому, какъ бы имѣя одну душу и одно сердце; согласно проповѣдуетъ это, учитъ и передаетъ, какъ бы у ней были одни уста“. Разныя народности и разныя дарованія людей не разнообразятъ Преданія. „Хотя въ мірѣ языки различны, но сила Преданія одна и таже. Не иначе вѣрятъ, и не различное имѣютъ Преданіе церкви, основанныя въ Германіи, Испаніи, Галліи, на Востокѣ, въ Египтѣ, въ Ливіи и въ срединѣ міра [4]). Но какъ солнце—это твореніе Божіе—во всемъ мірѣ одно и тоже: такъ и про-

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. II, 2: traditio, quae est ab apostolis.

[2]) Ibid., lib. III, c. III, 4. [3]) Ibid., lib. III, c. IV, 1.

[4]) „Грабе разумѣетъ здѣсь церковь іерусалимскую и ей сосѣдственныя, но Гарвей предпочитаетъ включать ее въ число тѣхъ, которыя «на Востокѣ», а подъ церквами «въ срединѣ міра» понимать церкви Италіи, какъ средоточнаго мѣста, въ отношеніи къ которому упоминаются церкви восточныя и западныя» (Сочин. Св. Иринея въ перев. Свящ. Преображенск., 45 стр., примѣч. 105. Москва. 1871.)

повѣдь истины вездѣ сіяетъ и просвѣщаетъ всѣхъ людей, желающихъ прійдти въ познаніе истины. И ни весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей церковныхъ не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ ученіемъ,— ибо никто не выше Учителя,— ни слабый въ словѣ не умалитъ Преданія. Ибо, такъ какъ вѣра одна и таже, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто малое, не умаляетъ“ [1]). *Причина* повсюдной одинаковости Преданія заключается въ *условіяхъ* бытія церкви. Внѣшнимъ видимымъ условіемъ служитъ *преемство предстоятелей церковныхъ*, при томъ такихъ „которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное ученіе“ [2]). Чрезъ нихъ то и сохраняется Преданіе. Было бы долго перечислять преемства предстоятелей всѣхъ церквей, поэтому св. Ириней, для примѣра, обращается только къ Преданію церкви римской. Церковь римская получила свое устройство отъ апостоловъ. „Блаженные апостолы, основавъ и устроивъ ее, вручили служеніе епископства Лину. Объ этомъ Линѣ ап. Павелъ упоминаетъ въ посланіяхъ къ Тимоѳею. Ему преемствуетъ Анаклитъ; послѣ него на третьемъ мѣстѣ отъ апостоловъ получаетъ епископство Климентъ, видѣвшій блаженныхъ апостоловъ и обращавшійся съ ними, еще имѣвшій проповѣдь апостоловъ въ ушахъ своихъ и Преданіе ихъ предъ глазами своими... Этому Клименту преемствуетъ Эварестъ, Евариесту Александръ, потомъ шестымъ отъ апостоловъ былъ поставленъ Сикстъ, послѣ него Телесфоръ, который славно претерпѣлъ мученіе; потомъ Гигинъ, потомъ Пій, послѣ него Аникита; послѣ Сотира, преемствовавшаго Аникитѣ, нынѣ на двѣ-

---

[1]) Cont. haeres., l. I, c. X, 2.

[2]) Cont. haeres., lib. IV, c. XXVI, 4—5. Здѣсь нельзя не видѣть характеристики предстоятеля, какъ *отца церкви* ab apostolis Ecclesiae successio, irreprobabilis conversatio, incorruptibilis sermo.

надцатомъ мѣстѣ отъ апостоловъ жребій епископства имѣетъ Елевѳеръ. Въ такомъ порядкѣ и въ такомъ преемствѣ церковное Преданіе отъ апостоловъ и проповѣдь истины дошли до насъ—говоритъ св. Ириней. И это служитъ самымъ полнымъ доказательствомъ, что одна и та же животворная Вѣра сохранялась въ церкви отъ апостоловъ донынѣ и предана въ истинномъ видѣ“ [1]). Внутреннимъ невидимымъ условіемъ повсюдной одинаковости Преданія является Духъ Божій, живущій въ церкви. „Гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій; и гдѣ Духъ Божій“, Каковый есть Истина, „тамъ и церковь и всякая благодать“ [2]). Духъ Божій дарованъ церкви, „какъ дыханіе жизни дано первозданному человѣку, для того, чтобы всѣ члены, принимающіе его, оживотворялись“. Чрезъ этого-то Духа Божія проповѣдь церкви, „какъ драгоцѣнное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ“, „всегда сохраняетъ свою свѣжесть и дѣлаетъ свѣжимъ самый сосудъ, въ которомъ содержится“ [3]). Что касается наконецъ богодухновенности Преданія, то этотъ признакъ стоитъ въ связи съ признаками апостольства и церковности Преданія. Въ церкви вѣетъ Духъ Св., — значитъ печатію Его запечатлѣна и содержимая церковію вѣра. Апостолы проповѣдывали отъ Духа Св., — слѣдовательно отъ Духа Св. они изрекли и Преданіе. Самъ св. Ириней, хотя положительно утверждаетъ, что апостолы все, касающееся нашего спасенія, проповѣдывали силою снисшедшаго на нихъ Духа Св. [4]), однако богодухновенность Преданія выводитъ преимущественно изъ его церковности [5]). Итакъ, удѣляя достаточное вниманіе всѣмъ

---

[1]) Cont. haeres., lib. III, c. III, 2—3.

[2]) Cont. haeres., lib. III, cap. XXIV, 1: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas.

[3]) Cont. haeres., lib. III, c. XXIV, 1.

[4]) Ibid., l. III, c. I, 1. [5]) Ibid., l. III, c. XXIV. 1

признакамъ Преданія, св. Ириней однако больше всего все-таки упоминаетъ объ апостольствѣ и церковности Преданія. Но это нисколько не лишаетъ возможности утверждать, что Св. Ириней училъ именно о четырехъ признакахъ истиннаго Преданія,—потомучто признаки апостольства и церковности необходимо предполагаютъ повсюдную одинаковость Преданія и его богодухновенность.

Въ какомъ отношеніи стоитъ Преданіе къ Св. Писанію. Отвѣчая на этотъ вопросъ св. Ириней утверждаетъ *тожество* истины, содержащейся отдѣльно какъ въ Преданіи, такъ въ Писаніи: хотя два источника христіанскаго вѣдѣнія, но истина въ нихъ одна и та же. Это утвержденіе тожества истины Преданія и Писанія особенно высказано у Иринея въ трехъ мѣстахъ его сочиненія: „Пять Книгъ противъ ересей". Въ кн. III, гл. I, § 1 онъ пишетъ: „Объ устроеніи нашего спасенія мы узнали не чрезъ кого другого, а чрезъ тѣхъ, чрезъ которыхъ дошло къ намъ Евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей предали намъ въ Писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столпъ нашей Вѣры". Здѣсь прямо говорится, что *также* проповѣдь, которая сперва была сообщена устно, потомъ заключена была въ письмена. Выясняя въ кн. III, гл. IV. § 1 значеніе Преданія, св. Ириней ставитъ вопросы: Что было бы если бы возникъ споръ о какомъ нибудь важномъ предметѣ „а *апостолы не оставили бы намъ писаній*? Не *должно ли* бы было слѣдовать тогда *порядку Преданія*, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви?" „Не надлежало-ль бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить, что̀ есть достовѣрнаго и яснаго относительно настоящаго предмета?" Изъ этихъ вопросовъ видно, что, по Иринею, одинаковую цѣнность имѣютъ какъ Преданіе, такъ и Писаніе, потомучто то и другое и происходитъ отъ однихъ и тѣхъ же и содержитъ одну и ту-же истину. Если бы не было Писанія, нужно слѣдовать Преданію:

ошибки не будетъ, потому что Преданіе учитъ о томъ же, о чемъ Писаніе. Что дѣйствительно поступать такъ можно безъ всякой опасности исказить истину, св. Иринеи въ третьемъ мѣстѣ III, IV, 2 ссылается въ качествѣ примѣра на варваровъ, принявшихъ христіанство. Многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, не имѣютъ ни хартіи, ни чернилъ, но тщательно блюдутъ одно древнее Преданіе и—спасеніе написано на сердцахъ ихъ Духомъ Св. Они—варвары по языку, но „въ отношеніи (Христова) ученія, нрава и образа жизни, по вѣрѣ своей, весьма мудры и угождаютъ Богу, живя во всякой правдѣ и чистотѣ".

Но если такимъ образомъ въ Писаніи и Преданіи усматривается тожество истины, то нельзя-ли ограничиться какимъ нибудь однимъ изъ указанныхъ источниковъ этой истины? По св. Иринею—отнюдь нельзя. Дѣло въ томъ, что хотя въ Преданіи и Писаніи матеріально содержится одна и таже истина, но весьма много значитъ, какъ она выражена формально тамъ и здѣсь. Отзывъ св. Иринея о Преданіи, что „оно есть какъ дверь или залогъ къ правильному пониманію Св. Писанія" [1]), а о Писаніи, что оно есть „основаніе и столпъ нашей Вѣры" [2]), проливаютъ свѣтъ на формальныя особенности въ выраженіи истины Преданіемъ и Писаніемъ. Коль скоро Преданіе нуждается въ основаніяхъ, то значитъ оно выражаетъ истину кратко. Коль скоро нуженъ ключъ къ пониманію Писанія, то слѣдовательно оно передаетъ истину хотя подробнѣе Преданія, но иногда прикровенно. Основанія для Преданія почерпаются изъ Писанія. Ключемъ къ Писанію служитъ Преданіе. Какъ ключъ къ Писанію, Преданіе очевидно представляется еще болѣе опредѣленнымъ, чѣмъ Писаніе. Такой взглядъ на взаимоотношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ св. Иринеи осуществляетъ въ своемъ трудѣ весьма раздѣльно. Съ одной стороны мы

---

[1]) Cont. haeres., lib. I, c. IX, 4. [2]) Ibid., l. III, c. I, 1.

читаемъ у него страницы, гдѣ происходитъ *уразумѣніе* текста Св. Писанія чрезъ снесеніе съ содержаніемъ „Вѣры“, Преданія. Въ II кн. XXVIII гл. § 1 Иринеи даже прямо говоритъ: „Имѣя для себя *правиломъ* самую истину (правило вѣры — Преданіе) и открыто лежащее свидѣтельство о Богѣ (Св. Писаніе), мы не должны въ рѣшеніяхъ вопросовъ вращаться по разнымъ сторонамъ и отвергать твердое и истинное познаніе о Богѣ, напротивъ гораздо приличнѣе намъ „рѣшеніе вопросовъ, относящихся къ изслѣдованію таинства Сущаго Бога, направлять по этому образцу“. Съ другой стороны идутъ у Иринея страницы, гдѣ положенія Преданія *обоснованы* мѣстами Св. Писанія. Соглашеніе Преданія съ Писаніемъ представляетъ изъ себя, по Иринею, *догматику*. Главнымъ вопросомъ, проходящимъ чрезъ это соглашеніе, является вопросъ требующій объясненій положеній вѣры: почему, напр., пришествіе Сына Божія открылось въ послѣднія времена, т. е. въ концѣ, а не въ началѣ? и т. п. [1]). Такимъ образомъ, смотря высоко на Преданіе, св. Ириней однако отнюдь не доходитъ до мысли, будто въ немъ заключается единый чистый источникъ богословскаго вѣдѣнія. Когда одна и таже истина дается въ Писаніи и Преданіи, то очевидно, что въ отношеніи содержанія между ними нѣтъ никакой разницы. Различіе есть въ способѣ передачи единой истины; но этотъ способъ, какъ нѣчто внѣшнее, формальное, не сопровождается у Иринея выводомъ о превосходствѣ одного источника надъ другимъ.

Объемъ понятія слова „Преданіе“ слагается у св. Иринея изъ предметовъ двоякаго рода. Тѣ предметы, которые приводятся Иринеемъ какъ положенія и апостольскія и церковныя, относятся къ одному роду Преданій. Тѣ же предметы, которые повидимому носятъ на себѣ признакъ апостольства, но у Иринея не

---

[1]) Ibid., l. I, c. X, 3.

считаются за положенія церковныя, составляютъ группу Преданій другого рода. Въ свою очередь въ той и другой группѣ Преданій различаются предметы, относящіеся къ разнымъ областямъ богословскаго вѣдѣнія.

Въ первую группу Преданій входитъ изъ области догматики „правило истины", исповѣдуемое при крещеніи: О вѣрѣ, содержащейся въ этомъ правилѣ, Иринеи прямо свидѣтельствуетъ, что ее „Церковь приняла отъ апостоловъ" (I. X, 1), что у всѣхъ, принадлежащихъ къ церкви, эта вѣра одна и та же (V. XX, 1). Изложеніе вѣры встрѣчается у Иринея въ нѣсколькихъ мѣстахъ его сочиненія: „Обличеніе и опроверженіе лжеименнаго знанія". Въ I кн. 22 гл. § 1 онъ представляетъ ученіе о Богѣ и о происхожденіи отъ Него твари [1]); въ I кн. 10 гл. § 1 и III кн. гл. 4 § 2, упомянувъ опять о Богѣ и о происхожденіи отъ Него твари, передаетъ ученіе о воплотившемся Сынѣ Божіемъ, о Св. Духѣ; о страданіи, воскресеніи, вознесеніи на небо Іисуса Христа, объ Его второмъ славномъ пришествіи и праведномъ судѣ [2]), и въ V кн.

---

[1]) „Правило вѣры, котораго мы держимся, состоитъ въ томъ, что единъ есть Богъ Всемогущій, Который все создалъ Словомъ Своимъ, образовалъ и привелъ все изъ небытія въ бытіе, какъ говоритъ Писаніе: „Словомъ Господнимъ небеса утверждены и Духомъ устъ Его—вся сила ихъ" (Псал. 32, 6). И еще: „все произошло чрезъ Него и безъ Него ничего не произошло" (Іоан. I, 3). Нѣтъ исключенія, но все Отецъ создалъ чрезъ Него — видимое и невидимое, подлежащее чувствамъ и умопредставляемое, существующее временно, согласно съ Его распоряженіемъ, и вѣчное, и все это создалъ не чрезъ ангеловъ, не чрезъ какія-либо силы, отдѣльныя отъ Его мысли. Ибо Онъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды, но Словомъ и Духомъ Своимъ все творитъ, всѣмъ располагаетъ и управляетъ и всему даетъ бытіе.—Онъ сотворившій міръ, создавшій человѣка, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова, выше Котораго нѣтъ иного Бога, ни начала, ни силы, ни Плиромы,—Отецъ Господа Нашего Іисуса Христа".

[2]) «Церковь, хотя разсѣяна по всей вселенной даже до концевъ земли, но приняла отъ апостоловъ и отъ учениковъ

20 гл. § 1. коснувшись домостроительства Божія о родѣ человѣческомъ, излагаетъ ученіе о Церкви [1]).

ихъ вѣру въ единаго Бога Отца, Вседержителя, сотворившаго небо и землю, и море, и все, что въ нихъ, и во единаго Христа Іисуса, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія, и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ возвѣстившаго все домостроительство Божіе и пришествіе и рожденіе отъ Дѣвы, и страданіе и воскресеніе изъ мертвыхъ и вознесеніе во плоти на небо возлюбленнаго Христа Іисуса Господа нашего, а также явленіе Его съ небесъ во Славѣ Отчей, чтобы «возглавить все» (Еф. I, 10) и воскресить всякую плоть всего человѣчества, да предъ Христомъ Іисусомъ, Господомъ Нашимъ и Богомъ, Спасомъ и Царемъ, по благоволенію Отца невидимаго, «преклонится всякое колѣно небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ исповѣдаетъ Ему», и да сотворитъ Онъ праведный судъ о всѣхъ: духовъ злобы и ангеловъ согрѣшившихъ и отпадшихъ, а также и нечестивыхъ, неправедныхъ, беззаконныхъ и богохульныхъ людей Онъ пошлетъ въ огонь вѣчный, напротивъ праведнымъ и святымъ, *соблюдавшимъ заповѣди Его и пребывшимъ въ любви* къ Нему, отъ начала или по раскаяніи, даруетъ жизнь, подастъ нетлѣніе и сотворитъ вѣчную славу».—Они (варвары) «тщательно блюдутъ древнее преданіе, вѣруя во единаго Бога, Творца неба и земли и всего, что въ нихъ, чрезъ Іисуса Христа Сына Божія; Который, по превосходной любви къ своему созданію, снизошелъ до рожденія отъ Дѣвы, чрезъ Себя самого соединяя человѣка съ Богомъ, пострадалъ при Понтіи Пилатѣ, воскресъ, во славѣ взятъ (на небо) и со славою придетъ какъ Спаситель спасаемыхъ и Судія осуждаемыхъ и пошлетъ въ вѣчный огонь исказителей истины и презрителей Его Отца и *пришествія Его*».

[1]) «Всѣ», принадлежащіе къ церкви, «принимаютъ одного и того же Бога Отца и вѣруютъ въ тоже домостроительство воплощенія Сына Божія и знаютъ одно и тоже дарованіе Духа, соблюдаютъ тѣже заповѣди и содержатъ тотъ же образъ устройства церкви, и ожидаютъ того же пришествія Господа и допускаютъ тоже спасеніе цѣлаго человѣка, т. е. души и тѣла. И проповѣдь церкви истинна и тверда, такъ какъ въ ней (церкви) указывается во всемъ мірѣ одинъ и тотъ же путь спасенія. Ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій, и потому «премудрость Божія», чрезъ которую она спасаетъ всѣхъ людей, «поется при выходѣ, открыто издаетъ голосъ по улицамъ, проповѣдуется на высокихъ стѣнахъ и постоянно

Очевидно, что правило истины есть не что иное, какъ символъ вѣры. Библейскую основу его св. Ириней видитъ въ Евангеліи отъ Іоанна, ближе всего въ началѣ этого Евангелія [1]).

Изъ области Св. Писанія, какъ о церковныхъ и апостольскихъ, Св. Ириней говоритъ о преданныхъ четырехъ Евангеліяхъ. „Церковь разсѣяна по всей землѣ, столпъ же и утвержденіе церкви есть Евангеліе и Духъ жизни; поэтому надлежитъ ей имѣть четыре столпа, отовсюду вѣющихъ нетлѣніемъ и оживляющихъ людей". „Слово, возсѣдающее на херувимахъ и все содержащее, открывшись человѣкамъ", дѣйствительно, „*дало* Евангеліе въ четырехъ видахъ" [2]), а распространены они апостолами. „Такъ ап. Матѳей *издалъ* у евреевъ на ихъ собственномъ языкѣ писаніе Евангелія въ то время, какъ Петръ и Павелъ въ Римѣ благовѣствовали и основали церковь. Послѣ ихъ отшествія Маркъ, ученикъ и истолкователь Петра, предалъ письменно то, что было проповѣдано Петромъ". „Лука, спутникъ Павла, *изложилъ* въ книгѣ проповѣданное имъ Евангеліе". Наконецъ „Іоаннъ, ученикъ Господа, возлежавшій на Его груди, также *издалъ* Евангеліе во время пребыванія своего въ Ефесѣ Азійскомъ" [3]). Замѣчательна здѣсь мысль объ отношеніи къ Евангелію апостоловъ и І. Христа: Христосъ есть виновникъ Евангелія, апостолы же являются только проповѣдниками, издателями готоваго ученія. Во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ вѣетъ одинъ *духъ* [4]).

Изъ области переводовъ Св. Писанія, опираясь на авторитетъ церкви и апостоловъ, св. Ириней убѣждаетъ держаться правильнаго перевода пророчества пророка Исаіи—VII, 14. Іудейскіе прозелиты, Ѳеодо-

---

говоритъ во вратахъ города». Ибо церковь проповѣдуетъ истину повсюду, и она есть седьмисвѣчный свѣтильникъ, носящій свѣтъ Христовъ».

[1]) Lib. III, cap. XI, 1. [2]) Cont. haeres., lib. III, c. XI, 8.
[3]) Ibid., l. III, c. I, 1. [4]) Ibid., l. III, c. XI, 8.

тіонъ, родомъ изъ Ефеса, и Акила, изъ Понта, перевели это мѣсто такъ: „вотъ молодая женщина во чревѣ зачнетъ и родитъ Сына“. Св. Ириней отвергаетъ переводъ ихъ и признаетъ правильнымъ переводъ этого мѣста у LXX: „се Дѣва во чревѣ пріиметъ“. Почему? Прежде всего потому, что онъ согласенъ съ Преданіемъ апостоловъ. „Апостолы, будучи древнѣе всѣхъ сихъ (еретиковъ), согласны съ переводомъ LXX и переводъ LXX согласенъ съ Преданіемъ (апостоловъ). Ибо Петръ, и Іоаннъ, и Матѳей, и Павелъ и прочіе (апостолы), равно и ихъ послѣдователи, возвѣстили всѣ пророческія (изреченія) такъ, какъ ихъ содержитъ переводъ (LXX) старцевъ“ [1]). Затѣмъ онъ правиленъ потому, что представляетъ изъ себя „неподдѣльную проповѣдь церкви“ [2]).

И изъ области Толкованія Св. Писанія св. Ириней также сообщаетъ нѣсколько толкованій, какъ апостольскихъ и церковныхъ. Такъ онъ разъясняетъ вопросъ: почему Библія, говоря о древнихъ благочестивыхъ людяхъ, упоминаетъ и объ ихъ грѣхахъ, иногда осуждая ихъ за эти грѣхи, а иногда даже *безъ всякаго осужденія*. Такъ какъ чтеніе этихъ повѣствованій невольно вызывало недоумѣніе: почему въ Откровеніе занесены такія сказанія, коимъ какъ будто здѣсь не мѣсто? а у еретика Маркіона даже породило положеніе, что они свидѣтельствуютъ о двухъ богахъ,—то, изъясняя ихъ, Св. Ириней особенно обратилъ вниманіе на цѣль, съ какою они записаны въ Откровеніи, и на то, о чемъ они дѣйствительно свидѣтельствуютъ. Итакъ: какъ смотрѣть на грѣхи древнихъ людей? По св. Иринею, милости тѣ люди удостоивались за то, что жили по руководству Духа Св., а осужденіе понесли за проступки, содѣянные „безъ руководства Св. Духа“. „Давидъ когда терпѣлъ за правду гоненіе отъ Саула...

---

[1]) Ibid., l. III, c. XXI, 1. 3.

[2]) Ibid., l. III, c. XXI, 3: „Ecclesiae annuntiatio sine interpolatione“.

и не мстилъ своему врагу, — воспѣвалъ пришествіе Христа и поучалъ народы мудрости, все дѣлалъ по руководству Духа и угождалъ Богу. Когда же по своей страсти онъ взялъ себѣ Вирсавію, жену Уріину, Писаніе сказало о немъ: „дѣло, совершенное Давидомъ, показалось злымъ въ очахъ Господа“ (2 Царст. XI, 27); и къ нему былъ посланъ пророкъ Наѳанъ „для обличенія во грѣхѣ“ [1]). „Подобное было и съ Соломономъ“. Когда „онъ судилъ праведно, изъяснялъ премудрость Божію, строилъ храмъ — образъ Истины, излагалъ славу Божію, возвѣщалъ грядущій миръ народамъ, предъизображалъ царство Христа“ — то угоденъ онъ былъ Богу. „Когда же онъ взялъ себѣ женъ отъ всѣхъ народовъ и дозволилъ имъ воздвигнуть идоловъ въ Израилѣ, тогда Писаніе сказало о немъ.... „Соломонъ сдѣлалъ зло предъ Господомъ, и не ходилъ въ слѣдъ Господа, какъ Давидъ отецъ его“ (3 Цар. XI, 1 и дал.) [2]). Но, не смотря на грѣховные проступки, эти древніе и подобные имъ люди спаслись. Господь во время Своего снисхожденія въ „преисподняя земли“ благовѣстилъ имъ о Своемъ пришествіи и объявилъ отпущеніе грѣховъ вѣрующимъ въ Него. Цѣль, съ какою занесены грѣховные поступки помилованныхъ древнихъ людей на страницы Св. Писанія, отнюдь не та, чтобы мы вмѣняли имъ прощеные грѣхи или осуждали ихъ за помилованные грѣхи. „Какъ не вмѣняются намъ наши невоздержанія, которымъ мы предавались прежде чѣмъ Христосъ открылся между нами, такъ и намъ несправедливо обвинять согрѣшившихъ прежде пришествія Христа. Всѣ люди „лишены славы Божіей“ (Рим. III. 23), оправдываются же не сами собою, но пришествіемъ Господа тѣ, которые стремятся къ Его свѣту“ [3]). Но описаны дѣйствія древнихъ людей, по Иринею, для нашего наставленія, дабы мы знали, во первыхъ, что

---

[1]) Cont. haeres., lib. IV, c. XXVII, 1. [2]) Ibid.

[3]) Ibid., l. IV, c. XXVII, 2.

одинъ Богъ нашъ и ихъ, и Ему не угодны грѣхи, хотя бы они были совершены славными людьми; во-вторыхъ, чтобы мы воздерживались отъ худого". Послѣднее тѣмъ болѣе нужно помнить христіанамъ, что врачеваніемъ грѣховъ древнихъ людей была смерть Христа, для нынѣ же согрѣшающихъ Христосъ уже не будетъ умирать, но Онъ придетъ для требованія съ насъ отчета [1]). Равнымъ образомъ и преступленія простого народа описаны тоже „для нашего наставленія и знанія, что одинъ и тотъ же Богъ, противъ Котораго тѣ согрѣшили и противъ Котораго нынѣ согрѣшаютъ нѣкоторые изъ называющихъ себя вѣрующими" [2]). Такъ, признавая дѣйствительность факта, св. Ириней истолковывалъ библейскія сказанія о грѣховныхъ поступкахъ древнихъ людей, — очевидно больше всего придавая этимъ мѣстамъ Св. Писанія нравоучительное значеніе. „Все это, говоритъ онъ, происходило съ ними какъ образы, а описано въ наставленіе намъ, которые достигли послѣднихъ вѣковъ" [3]).

Иногда Св. Писаніе только сообщаетъ о худыхъ поступкахъ древнихъ людей, но не осуждаетъ ихъ. Такова исторія Лота съ его двумя дочерями. Согласно съ Библіей мы не должны осуждать соединеніе Лота со своими дочерями. Вѣдь Лотъ, соединяясь съ ними, дѣйствовалъ не по своей волѣ, не по плотскому похотѣнію, безъ всякаго знанія, понятія или мысли о такомъ дѣйствіи. По словамъ Библіи, это придумали сами дочери. „И сказала старшая (сестра) младшей: отецъ нашъ старъ, и нѣтъ человѣка на землѣ, который вошелъ бы къ намъ по обычаю всей земли; итакъ напоимъ отца нашего виномъ, и преспимъ съ нимъ, и возставимъ отъ отца нашего племя. И напоили отца своего виномъ въ ту ночь; и вошла старшая и спала съ отцемъ своимъ (въ ту ночь); а онъ не зналъ, когда она легла и когда встала... И напоили отца своего виномъ и въ другую ночь; и вошла младшая и спала;

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid., l. IV, c. XXVII, 3. [3]) Ibid.

и онъ не зналъ, когда она легла и когда встала“ (Быт. XIX. 31—33; 35). Слѣдовательно за самимъ Лотомъ вины нѣтъ. Но достойны извиненія также дочери, на томъ основаніи, что онѣ, входя въ соединеніе съ отцемъ, поступали по „своей простотѣ и невинности“: думая, „что всѣ люди погибли, какъ и содомляне, и гнѣвъ Божій нашелъ на всю землю“; дочери вообразили, что „онѣ однѣ остались съ отцемъ для сохраненія рода человѣческаго и потому онѣ увлекли отца“ [1]). Но еще болѣе нельзя обвинять ни Лота, ни его дочерей потому, что въ разсматриваемомъ событіи данъ прообразъ будущаго. „Смыслъ этого событія съ Лотомъ состоялъ именно въ томъ, что Сынъ Отца всего, т. е. Духъ Божій, Которымъ все создано, — совокупился и соединился съ плотію, т. е. со своимъ созданіемъ, чрезъ каковое совокупленіе и единеніе двѣ синагоги, т. е. двѣ церкви, произвели отъ своего отца живыхъ чадъ живому Богу“ [2]). Короче говоря, Лотъ изобразилъ Отца рода человѣческаго, его жизненное сѣмя изобразило Сына Божія, названнаго у Иринея Духомъ Божіимъ (терминомъ, обозначающимъ природу Божію и одинаково приложимымъ къ Отцу, Сыну и Св. Духу), двѣ дочери—это двѣ церкви (ветхозавѣтная и новозавѣтная), имѣющія одного и того же Бога—Отца.

Какъ-бы изложенныя истолкованія (особенно послѣднее) ни казались неожиданными, но, по Иринею, они суть истолкованія „апостольскія и церковныя“. Доказательство этого проведено на протяженіи всего трактата, гдѣ на ряду съ другими указанныя истолкованія помѣщены. Какъ-бы во введеніи къ трактату св. Ириней обстоятельно разсуждаетъ о томъ, кто изъ пресвитеровъ или предстоятелей церкви является дѣйствительнымъ свидѣтелемъ апостольскаго Преданія. Это—тѣ пресвитеры, „которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ, здравую и неукоризненную

---

[1]) Cont. haeres., lib. IV, cap. XXXI, 2. [2]) Ibid.

жизнь и неискаженное и неповрежденное ученіе“ [1]). Затѣмъ немедленно, со слѣдующей главы, онъ излагаетъ представленное изъясненіе повѣствованій Библіи со словъ „нѣкотораго пресвитера, который слышалъ отъ тѣхъ, которые видѣли апостоловъ и были ихъ учениками“ [2]). По контексту рѣчи этотъ пресвитеръ прямо относится къ числу *дѣйствительныхъ* хранителей и свидѣтелей апостольскаго Преданія. Въ заключеніи представленнаго истолкованія ветхозавѣтныхъ повѣствованій св. Ириней пишетъ: кто „будетъ внимательно читать Писаніе съ пресвитерами церкви, у которыхъ есть апостольское ученіе, какъ я показалъ“, „у того всякое слово будетъ основательно“ [3]); „истинное познаніе есть ученіе апостоловъ и изначальное устройство Церкви во всемъ мірѣ, и признакъ Тѣла Христова, состоящій въ преемствѣ епископовъ, которымъ апостолы передали сущую повсюду церковь“; „она во всей полнотѣ дошла до насъ съ неподдѣльнымъ соблюденіемъ Писаній, не принимая ни прибавленія, ни убавленія; здѣсь чтеніе (Писаній) безъ искаженія, и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкованіе ихъ“ [4]). Св. Ириней не приложилъ-бы такой печати къ словамъ пресвитера, если бы они не выражали подлиннаго ученія церкви.

Въ другую группу Преданій входятъ у св. Иринея тѣ предметы, которые хотя сообщаются какъ Преданія пресвитеровъ или старцевъ, находившихся или около апостоловъ или около учениковъ ихъ, но тѣмъ не менѣе не считаются за проповѣдь церкви, переходящую чрезъ преемство епископское и повсюду согласную самой себѣ. Это особенно замѣчательно. Вотъ подмѣченные нами четыре предмета Преданій этой другой группы.

Изъясняя путь спасенія людей и таинство Пресвятыя Троицы, св. Ириней пишетъ: „По словамъ пресви-

[1]) Lib. IV, XXVI, 5. [2]) Lib. IV, XXVII, 1.
[3]) Lib. IV, XXXII, 1. [4]) Lib. IV, c. XXXIII, 8.

теровъ, учениковъ апостольскихъ", спасаемые совершенствуются такъ: „чрезъ Духа (Св.) они восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына—къ Отцу, потомучто Сынъ потомъ предастъ свое дѣло Отцу", какъ учитъ Апостолъ 1 Коринѳ. XV. [1]).

Рѣшая вопросъ о мѣстѣ пребыванія Эноха и Иліи св. Иринеи говоритъ, что они находятся въ раю, откуда низложенъ былъ Адамъ за непослушаніе и куда былъ восхищенъ ап. Павелъ. По свидѣтельству Иринея, такъ „говорятъ пресвитеры, ученики апостольскіе", усматривающіе въ состояніи указанныхъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ раю „предначинаніе нетлѣнія" [2]).

Опредѣляя время служенія І. Христа, св. Иринеи утверждаетъ, что оно продолжалось болѣе 10 лѣтъ. По Иринею, „всѣ старцы, собравшіеся въ Азіи около Іоанна, ученика Господня, утверждаютъ, будто-бы это самое передалъ имъ Іоаннъ" [3]).

Св. Иринеи раздѣляетъ и мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствѣ Христа или хиліазмъ. Въ цѣломъ рядѣ соображеній, приводимыхъ для доказательства того, что это царство наступитъ, св. Иринеи между прочимъ пишетъ: „такъ и пресвитеры, видѣвшіе Іоанна, ученика Господня, сказывали, что они слышали отъ него, какъ Господь училъ о тѣхъ временахъ" [4])... „Объ этомъ и Папій,

---

[1]) Lib. V, c. XXXVI, 2. [2]) Lib. V, c. V, 1.

[3]) Lib. c. II, XXII, 5.

[4]) Именно (будто-бы) Онъ говорилъ: „Придутъ дни, когда будутъ расти виноградныя деревья, и на каждомъ будетъ по 10 тысячъ лозъ, на каждой лозѣ по 10 тысячъ вѣтокъ, на каждой вѣткѣ по 10 тысячъ прутьевъ, на каждомъ прутѣ по 10 тысячъ кистей и на каждой кисти по 10 тысячъ ягодинъ, и каждая выжатая ягодина дастъ по 25 метретъ вина. И когда кто либо изъ святыхъ возьмется за кисть, то другая (кисть) возопіетъ: „я лучшая кисть, возьми меня; чрезъ меня благослови Господа". Подобнымъ образомъ и зерно пшеничное родитъ 10 тысячъ колосьевъ и каждый колосъ будетъ имѣть по 10 тысячъ зеренъ и каждое зерно дастъ по 10 фунтовъ чистой муки. И прочія плодовыя деревья, сѣмена

ученикъ Іоанна и товарищъ Поликарпа, мужъ древній, письменно свидѣтельствуетъ въ своей четвертой книгѣ: „Изложеніе изреченій Господнихъ“ (V, XXXIII, 3—4)[1]). Не безъ ссылки также на пресвитеровъ Иринеи характеризуетъ состояніе праведниковъ въ тысячелѣтнемъ царствѣ. „Какъ говорятъ пресвитеры“, тогда „одни изъ праведниковъ перейдутъ на небеса, другіе станутъ наслаждаться утѣхами рая, третьи будутъ владѣть красотою города (Іерусалима небеснаго), но Богъ будетъ видимъ вездѣ“ (V, XXXVI, 1)...

Какъ оцѣнить указанные мысли св. Иринея, которыя онъ выдаетъ за Преданіе?

Умозрѣніе о связи процесса спасенія съ таинствомъ Пресвятыя Троицы ничего неправославнаго въ себѣ не содержитъ: здѣсь не искажается ни тайна Троицы, ни самое понятіе о спасеніи, какъ спасеніи человѣка Богомъ при желаніи человѣка быть въ единеніи съ Нимъ. Если же принять во вниманіе, что такое же умозрѣніе мы встрѣчаемъ у свв. Аѳанасія александрійскаго [2]) и Василія Великаго [3]), то очевидно мы будемъ имѣть предъ собою голосъ о связи спасенія съ тайной Пресвятыя Троицы не только св. Иринея и пресвитеровъ, со словъ которыхъ онъ передаетъ означенное умозрѣніе, но еще—двухъ знаменитыхъ богослововъ IV вѣка,—голосъ, уясняющій связь сотеріологіи

и травы будутъ производить въ соотвѣтственной сему мѣрѣ, и всѣ животныя, пользуясь пищею, получаемою отъ земли, будутъ мирны и согласны между собою и въ совершенной покорности людямъ (V, XXXIII, 3).

[1]) У Папія находится слѣдующая прибавка къ вышеприведенному описанію плодородія: „это для вѣрующихъ достойно вѣры. Когда же Іуда предатель не повѣрилъ и спросилъ: какимъ образомъ сотворится Господомъ такое обиліе произрастеній?—то Господь сказалъ: это увидятъ тѣ, которые достигнутъ тѣхъ (временъ)“ (Cont. haeres., lib. V, c. XXXIII, 4).

[2]) Послан. къ Серапіону, еп. тмуйтск.

[3]) Книга о Св. Духѣ къ Амфилохію, епископу Иконійскому.

съ теологіею [1]). — Мысль о пребываніи Эноха и Иліи въ раю, откуда былъ изгнанъ Адамъ, не находитъ себѣ подтвержденія въ устахъ другихъ знаменитыхъ отцевъ церкви; эта мысль стоитъ особнякомъ.—Дата, будто служеніе Іисуса Христа продолжалось болѣе 10 лѣтъ, и мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствѣ являются совершенно несогласными ни съ Библію, ни съ исторіею.

Наука обращаетъ вниманіе особенно на два послѣдніе предмета Преданія. Дату о служеніи Христа болѣе 10 лѣтъ, подтверждаемую ссылкою на Преданіе старцевъ, обращавшихся съ ап. Іоанномъ, но разногласящую съ общепринятымъ положеніемъ, что общественное служеніе Христа продолжалось немного болѣе трехъ лѣтъ, здѣсь (въ наукѣ) оправдываютъ такимъ образомъ: „открывается неудовлетворительность Преданія тамъ, гдѣ дѣло идетъ только о фактѣ, а не объ ученіи Вѣры. Правило Вѣры, содержащее члены христіанскаго ученія, было также принято по Преданію, но его вѣрность подтверждается тѣмъ, что вездѣ, гдѣ проповѣдано Евангеліе, оно было одно и тоже; имѣя жизненную важность, оно было ревностно соблюдаемо церковію. Но Преданіе касательно историческихъ подробностей, имѣя болѣе обыкновенный характеръ, свободно обращалось и измѣнялось въ устахъ отдѣльныхъ людей“ (мнѣніе Гарвея) [2]).—Хиліазмъ, непризнанный церковію, одни изъ читателей сочиненій св. Иринея хотѣли изгладить путемъ отброса тѣхъ главъ, гдѣ говорится объ этомъ предметѣ, какъ неподлинныхъ. Такъ поступали средневѣковые ученые. Но послѣ из-

---

[1]) Этотъ же голосъ образно выраженъ у св. Игнатія Богоносца, въ послан. къ Ефес. IX: «вы (христіане) истинные камни храма Отчаго, уготованные въ зданіе Бога Отца: вы возноситесь на высоту орудіемъ Іисуса Христа, то есть крестомъ, посредствомъ верви Святаго Духа».

[2]) Соч. св. Иринея, рус. перев. свящ. Преображенскаго, кн. II-я, примѣч. 78.

слѣдованія древнѣйшихъ сирійскихъ и армянскихъ списковъ сочиненій Иринея, въ которыхъ эти главы считаются дѣйствительно принадлежащими епископу Ліонскому, взглядъ и пріемъ средневѣковыхъ ученыхъ потеряли силу и значеніе. Lützelberger [1]) и Keim [2]) высказали мнѣніе, что „церковное Преданіе о пребываніи въ Ефесѣ ап. Іоанна и его хиліазмѣ „произошло вслѣдствіе смѣшенія апостола съ пресвитеромъ Іоанномъ", который и ввелъ въ заблужденіе св. Иринея, такъ что Ириней, ссылаясь на пресвитеровъ, видѣвшихъ Іоанна ученика Господня, имѣлъ дѣло собственно съ учениками пресвитера Іоанна. Но и это мнѣніе не выдерживаетъ научной критики. Благая цѣль его—уяснить происхожденіе хиліазма у Иринея соединялась у Lützelberger'а и Keim'а съ совершенно обратною цѣлію—ниспровергнуть подлинность и историческій характеръ Евангелія отъ Іоанна, а пожалуй и всего новозавѣтнаго канона, поскольку и написаніе четвертаго Евангелія и собраніе Новозавѣтнаго канона считается дѣломъ Іоанна Богослова въ періодъ его пребыванія въ Ефесѣ. Поэтому явилась новая провѣрка относящихся сюда данныхъ, закончившаяся тѣмъ результатомъ, что въ Ефесѣ былъ не только пресвитеръ Іоаннъ, но еще раньше его апостолъ Іоаннъ [3]). Если же былъ въ Ефесѣ ап. Іоаннъ, то нельзя безъ натяжки въ упоминаемыхъ св. Иринеемъ „пресвитерахъ, видѣвшихъ Іоанна, ученика Господня", разумѣть видѣвшихъ не апостола, но пресвитера Іоанна.

По нашему мнѣнію ключъ для правильной оцѣнки разсматриваемыхъ предметовъ Преданія данъ именно

---

[1]) Die Kirchliche Tradition über den Apostel Iohannes und seine Schriften Leipzig. 1840. См. Ziegler., цит. соч. стр. 32.

[2]) Geschichte Iesu von Nazara. E. B. Zürich. 1867, p. 161—167. См. Ziegler., op. cit., стр. 32.

[3]) См. напр. статью протест. богослова Вабница: „Былъ-ли Апостолъ Іоаннъ въ Ефесѣ?" (Перев. съ французск. въ Прав. Собесѣд. 1872 г. кн. IX и XII),

въ самомъ контекстѣ рѣчи св. Иринея: въ образѣ передачи имъ Преданій обоего рода. Характеристика этихъ Преданій, какъ уже извѣстно, различна и въ этомъ различіи характеристики предметовъ Преданія заключается причина неодинаковаго отношенія къ нимъ. Тѣ Преданія, которыя св. Ириней считаетъ за несомнѣнную истину церкви, онъ всегда характеризуетъ, какъ Преданія апостольскія, чрезъ преемство пресвитеровъ хранящіяся въ церкви, или, болѣе обще, какъ Преданія „и апостольскія и церковныя". Значитъ, говоря обратно, тамъ, гдѣ нѣтъ такой характеристики, естественно не дано взгляда о несомнѣнной истинѣ сообщаемаго Преданія; здѣсь нужно усматривать одно мнѣніе. Недоумѣнные предметы Преданій у св. Иринея не характеризуются такъ, какъ предметы первой группы; поэтому и не могутъ быть названы несомнѣнной истиной церкви, а являются однимъ мнѣніемъ. Правда, св. Ириней передаетъ эти недоумѣнные предметы, какъ слова пресвитеровъ или старцевъ, видѣвшихъ ученика Господня Іоанна и его слушателей, или вращавшихся около нихъ, но замѣчательно, что *съ этими пресвитерами* онъ *не связываетъ преемства апостольскаго*, какъ условія сохраненія несомнѣннаго апостольскаго Преданія; *не характеризуетъ* также недоумѣнные предметы Преданія *признакомъ „церковности"*. Что предложенное объясненіе взгляда св. Иринея на недоумѣнные предметы Преданія вѣрно, это можно подтвердить еще слѣдующимъ обстоятельствомъ, имѣющимъ мѣсто въ разсужденіяхъ того же св. отца объ этихъ предметахъ Преданія. Изъясняя въ хиліастическомъ смыслѣ обѣтованія пророчествъ Исаіи XI, 6–9; LXV, 25. LXV, 18–23. св. Ириней ясно свидѣтельствуетъ, что ему извѣстны толкованія, не согласныя съ его изъясненіемъ. Напр. одни пытались относить пророчество Исаіи о волкахъ и агнцахъ къ „дикимъ людямъ", которые, увѣровавъ, войдутъ въ единеніе съ праведниками [1]); другіе при-

[1]) Cont. haeres., . V, c. XXXIII, 4.

нимали пророческія описанія будущаго царства въ чувственныхъ образахъ за аллегорію [1]). Эти истолкованія плохо мирились съ хиліазмомъ; второе и вовсе исключало его. Если бы хиліазмъ былъ дѣйствительно „проповѣдью церкви", тогда св. Ириней отвергъ бы представленныя истолкованія во имя авторитета истины церковной. Но этого онъ не сдѣлалъ; за первымъ изъ указанныхъ истолкованій онъ отчасти призналъ долю правды, а о второмъ замѣтилъ только, что оно въ пониманіи чувственныхъ образовъ за аллегорію не окажется всецѣло согласнымъ съ самимъ собою, потому-что-де не всѣ образы можно истолковать аллегорически. Между тѣмъ въ случаяхъ, гдѣ затрогивалась несомнѣнная истина, св. Ириней прежде всего на первомъ мѣстѣ опровергаетъ иномыслящихъ авторитетомъ церкви и потомъ уже обращается къ другимъ соображеніямъ. Не очевидно-ли, какъ въ различномъ отношеніи къ предметамъ Преданія сказывается различный взглядъ на нихъ?

Указанное объясненіе того: какъ должно смотрѣть на недоумѣнные предметы Преданія у Иринея, касается ближе всего хиліазма; но его можно приложить и къ рѣшенію вопроса о мѣстѣ пребыванія Еноха и Иліи въ раю, откуда былъ изгнанъ Адамъ, и къ датѣ объ общественномъ служеніи Іисуса Христа болѣе 10 лѣтъ, потомучто ни то, ни другое мнѣніе тоже не охарактеризовано признакомъ церковности. Не запечатлѣно признакомъ церковности у св. Иринея также умозрѣніе о связи спасенія съ тайной Пресвятыя Троицы, но оно возвышается и выдѣляется изъ ряда вышеозначенныхъ мнѣній, во-первыхъ, потому, что ничего невѣрнаго въ себѣ не содержитъ, и, во-вторыхъ, благодаря санкціи, какую находитъ у другихъ знаменитыхъ святителей.

Въ такомъ видѣ представляется ученіе о Преданіи св. Иринея. Изложенное ученіе, какъ замѣчено выше, было дано у епископа Ліонскаго по *поводу* гно-

[1]) Lib. V, c. XXXV, 1.

стическаго ученія объ этомъ предметѣ.—было дано съ цѣлью путемъ положительнаго раскрытія ученія объ истинномъ Преданіи разрушить ложное гностическое, а чрезъ это—и всю систему гностицизма. Естественно поэтому возникаетъ вопросъ: какъ именно выполняетъ св. отецъ эту свою цѣль. Во всѣхъ частяхъ своего трактата объ истинномъ Преданіи св. Ириней не забывалъ этой однажды поставленной цѣли, и, раскрывъ то или другое частное положеніе, обыкновенно заканчивалъ его ссылкою на его значеніе въ разборѣ гностицизма. Такъ, указавъ, что истинное Преданіе вмѣстѣ съ признакомъ апостольства носитъ на себѣ печать *древности*—что, согласно съ признакомъ церковности, —оно должно храниться въ церкви чрезъ преемство предстоятелей, ведущихъ свое начало отъ апостоловъ, св. Ириней послѣ этого обращаетъ взоръ къ тому: имѣетъ-ли такую характеристику гностическое Преданіе. Отвѣтъ конечно получается отрицательный: у гностиковъ нѣтъ ни древности апостольской, ни опредѣленнаго церковнаго собранія съ преемствомъ предстоятелей церкви. Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ ихъ происхожденіе и устройство. „Ибо, прежде Валентина не было валентиніанъ, и до Маркіона не было маркіонитовъ“ [1]). Въ отношеніи устройства у нихъ „*каждый* является отцемъ и главою принятаго имъ ученія“ [2]). Если же гностическое Преданіе не имѣетъ признаковъ апостольства и церковности, такъ какъ не имѣетъ предстоятелей, ведущихъ свое начало отъ апостоловъ, то значитъ оно ложно; а если оно ложно, то ложна и доктрина, опирающаяся на такой источникъ или вытекающая изъ него.—Признакъ повсюдной одинаковости истиннаго Преданія обусловливаетъ собою его *единство*, которое не нарушаютъ ни разныя націи, ни отдѣльныя лица. Не то у гностиковъ. Каждый изъ нихъ называетъ изобрѣтенный имъ вымыселъ „премудростью“, „такъ что по ихъ понятію истина находится то въ

[1]) Lib. III, c. IV, 3. [2]) Lib. III, c. IV, 3.

Валентинѣ, то въ Маркіонѣ, то въ Керинѳѣ, а потомъ въ Василидѣ или въ какомъ другомъ *противорѣчащемъ* имъ (учителѣ), который не могъ ничего сказать относящагося ко спасенію. Ибо каждый изъ нихъ, будучи совершенно превратнаго направленія, не стыдится, искажая ученіе истины, проповѣдывать себя самого" [1]). Но гдѣ разногласіе, тамъ не истина.—Утверждая тожество истины Св. Преданія и Св. Писанія, Ириней разрушилъ „вымыселъ" гностиковъ, будто бы Преданіе, а тѣмъ болѣе ихъ Преданіе, составляетъ единый чистый источникъ богословскаго вѣдѣнія. Мнѣніе гностиковъ, что Св. Писаніе относится къ разряду произведеній „душевныхъ" или несовершенныхъ, опровергается настойчивыми словами св. Иринея, „что Писанія совершенны", что они „всецѣло духовны" [2]). Доказывая одинаковую необходимость Св. Преданія и Св. Писанія въ дѣлѣ усвоенія богословской истины, св. Ириней то изъясняетъ текстъ Писанія подъ руководствомъ Преданія, то обосновываетъ Преданіе текстомъ Писанія. Наконецъ, излагая содержаніе истиннаго Преданія, св. Ириней наглядно показываетъ, въ чемъ состоитъ истинная проповѣдь церкви. Здѣсь онъ особенно оттѣняетъ „правило истины", рѣчь о которомъ идетъ во многихъ мѣстахъ его знаменитаго творенія.

Въ заключеніе сравнимъ трактатъ св. Иринея объ истинномъ Преданіи съ ученіемъ о Преданіи мужей апостольскихъ. Мужи апостольскіе, созерцая апостольскую проповѣдь въ полномъ изначальномъ ея единствѣ, не имѣли нужды заниматься ни тщательнымъ выясненіемъ признаковъ Преданія въ собственномъ смыслѣ, ни подробнымъ рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи между Преданіемъ въ собственномъ смыслѣ и Писаніемъ. Если эта работа тѣмъ не менѣе у нихъ имѣетъ мѣсто, то она вызвана была внѣшними обстоятельствами (лжеученіями). Ко времени св. Иринея подобныя внѣшнія обстоятельства умножились. Вынужден-

[1]) Lib. III, c. II, 1.

[2]) Cont. haeres., lib. II, cap. XXVII, 2—3.

ный ими, св. Иринеи естественно сталъ говорить обстоятельно, какъ о признакахъ истиннаго Преданія— какъ бы объ его оградѣ, — такъ о взаимоотношеніи *между Преданіемъ и Писаніемъ и наоборотъ*. Но не смотря на нѣкоторое различіе между мужами апостольскими и св. Иринеемъ въ раскрытіи ученія о Преданіи, послѣдній своимъ трактатомъ о Преданіи все-таки обязанъ первымъ, частнѣе св. Поликарпу. Объ этомъ самъ св. Иринеи свидѣтельствуетъ такъ: и когда я былъ еще отрокомъ, тогда внимательно слушалъ Поликарпа и записывалъ слова его не на бумагѣ, но въ моемъ сердцѣ, и, по милости Божіей, всегда сохраняю ихъ въ свѣжей памяти" [1]). Но что слушалъ и хранилъ въ памяти, тоже, разумѣется, когда нужно стало, св. Иринеи изложилъ и на бумагѣ.

Въ указанной связи между мужами апостольскими и св. Иринеемъ и дано право на расширеніе значенія литературы мужей апостольскихъ въ вопросѣ о Преданіи, собственно на расширеніе въ ней объема „Преданія" со стороны его содержанія. Имѣя въ виду эту связь, мы должны отнести къ Преданіямъ изъ писаній мужей апостольскихъ не только выше извлеченныя изъ нея истины, предъ которыми стоитъ эпитетъ „Преданіе", но также и тѣ, которыя хотя не имѣютъ въ самихъ Писаніяхъ мужей апостольскихъ такого эпитета, но *тожественны* съ *положеніями*, отнесенными къ истиннымъ Преданіямъ у св. Иринея. Здѣсь послѣдующій свидѣтель способствуетъ пониманію предыдущихъ свидѣтелей. Подобное расширеніе объема «Преданія» въ литературѣ мужей апостольскихъ учинилъ самъ епископъ Ліонскій. «Правило истины» (собственно,—положенія его) онъ непререкаемо считаетъ подлиннымъ Преданіемъ. Содержаніе этого правила тожественно съ ученіемъ мужей апостольскихъ, напр. съ ученіемъ Климента римскаго, что единъ Богъ всемогущій, Тво-

[1]) Сочиненія св. Иринея, русск. перев. свящ. Преображенскаго 692 стр.

рецъ неба и земли, создатель человѣка, наведшій потопъ и призвавшій Авраама, изведшій народъ изъ земли Египетской, говорившій съ Моисеемъ, положившій законъ, пославшій пророковъ и приготовившій огонь для діавола и ангеловъ его, что Онъ—Отецъ Господа Нашего Іисуса Христа. Между тѣмъ это ученіе въ литературѣ мужей апостольскихъ не имѣетъ предъ собой имени «Преданіе». Въ силу тожества его съ правиломъ истины у Иринея оно очевидно тоже должно считаться Преданіемъ. И св. Иринеи дѣйствительно отнесъ означенное ученіе изъ твореній Климента римскаго къ «недавно принятому апостольскому Преданію» (Cont. haeres., lib. III, c. III, 3). — На разсматриваемомъ основаніи нужно согласиться также съ Шуази (Труды Кіев. дух. акад. 1879 г. III ч. 498 стр.), что начатки символа вѣры можно видѣть у св. Игнатія Богоносца въ слѣдующихъ словахъ изъ посланія къ Смирнянамъ: „Іисусъ Христосъ дѣйствительно отъ племени Давидова, Сынъ Божій, рожденный отъ Дѣвы, крещенный Іоанномъ, пригвожденный дѣйствительно за насъ плотію при Понтіи Пилатѣ и четверовластникѣ Иродѣ“ (сар. I, сравн. Трал. гл. IX). Это ученіе, подобно только что приведенному ученію Климента римскаго, не названо Преданіемъ у самого Игнатія, но оно тожественно съ правиломъ истины Иринея, и поелику послѣднее является апостольскимъ Преданіемъ, то значитъ Преданіе же составляетъ изъ себя указанное ученіе св. Игнатія.

Кромѣ того представленное установленіе соотношенія въ воззрѣніяхъ о Преданіи между мужами апостольскими и Иринеемъ имѣетъ то научное значеніе, что не допускаетъ высказываемой нѣкоторыми учеными категорической мысли, будто бы св. Иринеи руководствовался въ выясненіи понятія о Преданіи въ узкомъ смыслѣ слова ближе всего примѣромъ именно церковнаго писателя Папія іерапольскаго, составившаго Пять книгъ изреченій Господнихъ. Св. Иринеи, правда, знакомъ съ Преданіями Папія іерапольскаго; но на ряду съ этимъ онъ несравненно сильнѣе свидѣтельствуетъ о вліяніи на него бесѣдъ Поликарпа Смирнскаго. Въ этихъ бесѣдахъ, поэтому, лучше видѣть прямой источникъ сужденій о Преданіи св. Иринея.

III.

Развитыя св. Иринеемъ мысли, что апостолы положили во вселенскую церковь, какъ богачъ въ сокровищницу, все необходимое для спасенія, что въ ней, какъ руководимой Духомъ Св. и имѣющей преемственныхъ предстоятелей, находится истина, что между этой истиной и Св. Писаніемъ существуетъ извѣстное взаимоотношеніе, заняли мѣсто краеугольнаго камня въ сужденіяхъ послѣдующихъ церковныхъ писателей объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія.

Вѣяніе понятій о Преданіи св. Иринея, епископа ліонскаго, замѣтно прежде всего въ сужденіяхъ объ этомъ предметѣ Тертулліана, пресвитера карѳагенскаго. Тертулліанъ хорошо былъ знакомъ съ сочиненіями св. Иринея [1]), и у него мы видимъ собственно прямое заимствованіе идей св. Иринея. Подобно св. Иринею, Тертулліанъ разсуждаетъ о Преданіи преимущественно въ полемикѣ съ ересями, онъ не столько говоритъ о дѣйствительности Преданія, сколько объ его церковности вмѣстѣ съ другими связанными съ нею признаками, объ отношеніи Преданія къ Св. Писанію и его значеніи.

Свидѣтельство о дѣйствительности Преданія можно видѣть изъ слѣдующихъ замѣчаній Тертулліана. Въ началѣ сочиненія „De baptismo“, оправдывая появленіе своего труда, онъ пишетъ, что разсужденіе о семъ предметѣ будетъ не безполезно между прочимъ для тѣхъ, которые не разумѣютъ ни источниковъ (Св. Писанія), откуда почерпается вѣра, ни путей Преданія, чрезъ которыя доходитъ до насъ истина, короче говоря, для тѣхъ, которые не стараются вникнуть въ то, „чему Священное Писаніе и *Преданіе* насъ научаютъ“ [2]). Въ

---

[1]) Tertullian. Advers. Valentin., cap. V.

[2]) Migne. Patr. curs. compl. s. l. t. II, 1844 г. Appendix in lib. de baptis. col. 1139; — рус. пер. твор. Тертул. — Карнеева; „О крещен.“ гл. I.

сочиненіи „De carne Christi“ Тертулліанъ говоритъ: „если ты простой христіанинъ, *вѣруй* тому, что дошло до насъ *по преданію*“ [1]). На сочиненіе „De carne Christi“, гдѣ содержится разбираемое выраженіе, Тертулліанъ смотрѣлъ какъ на краткое повтореніе того, что пространно было объяснено имъ въ сочиненіи „De praescriptionibus adversus haereticos“ [2]), — въ послѣднемъ же несомнѣнно идетъ разсужденіе о Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ слова. Затѣмъ указаніе на дѣйствительность Преданія можно находить въ свидѣтельствахъ Тертулліана, что христіане слѣдуютъ „обычаямъ предшественниковъ“ [3]) или „древнему чину“ [4]).

Истинное Преданіе содержится въ основанныхъ апостолами церквахъ или въ церквахъ, хотя не апостолами основанныхъ, однако „по ученію единокровныхъ“ съ первыми [5]). Столь важное значеніе церкви въ отношеніи храненія Преданія весьма обстоятельно раскрыто у Тертулліана въ сочиненіи „De praescript. adv. haereticos“. Еретики для подтвержденія своего лжеученія ссылались на Св. Писаніе, своеобразно понимая его. Тертулліанъ вполнѣ соглашается съ тѣмъ, что „предметовъ вѣры нельзя иначе доказывать, какъ святыми книгами“, но въ виду ложныхъ пониманій ихъ тутъ же утверждаетъ, что нельзя приступать къ истолкованію Св. Писанія безъ яснаго представленія того, кому принадлежитъ писаніе и вѣра (правило вѣры), то есть нельзя производить эту работу безъ голоса церкви. Въ церкви — истинная вѣра, истинное ученіе христіанства, въ ней безъ сомнѣнія обрѣтаются и истинное

---

[1]) Cap. II: Si tantum christianus es, crede quod traditum est. Migne..., t. II, col. 755; срав. Lib. de corona mil. c. III.

[2]) De carne Christi, cap. II.

[3]) О молитвѣ Господн., рус. пер. Карнеева, гл. XVII, XIX.

[4]) О крещеніи, гл. VI.

[5]) De praescript. adv. haeret., c. XXXII.

Писаніе и истинныя толкованія и истинныя христіанскія преданія [1]).

Что церковь есть хранительница Преданія, притомъ хранительница неизмѣнная, Тертулліанъ доказываетъ это изъ исторіи церкви и изъ наличнаго ученія современныхъ ему церквей. Изъ исторіи онъ обращаетъ вниманіе на происхожденіе христіанскаго ученія отъ Іисуса Христа. Воспринявъ это ученіе, апостолы проповѣдали его учрежденнымъ ими церквамъ, сперва въ Іудеѣ, а потомъ во всей вселенной. (Такъ какъ Тертулліанъ опровергаетъ еретичество на почвѣ „правила“ или символа вѣры, то частнѣе онъ указываетъ здѣсь на происхожденіе символа отъ апостоловъ или даже отъ самого І. Христа) [2]). Отъ апостольскихъ церквей всѣ другія заимствовали сѣмя ученія и заимствуютъ донынѣ по мѣрѣ своего учрежденія [3]). На этомъ основаніи онѣ также считаются въ числѣ апостольскихъ церквей, „какъ бы дщери“ ихъ. Всѣ вмѣстѣ онѣ являютъ „единую церковь“ — „по единству исповѣданія вѣры, по единству правилъ жизни, по единству упованія“ [4]). Воспринятое отъ апостоловъ ученіе церковь содержитъ неизмѣнно, о чемъ уже ручается образъ бытія церкви и свидѣтельствуетъ наличное исповѣданіе современныхъ церквей. Въ образѣ бытія церкви Тертулліанъ оттѣняетъ два условія, благопріятствующія сохраненію преданнаго ученія; это то, что на стражѣ церкви стоятъ Св. Духъ и служители Божіи. Условія эти весьма и весьма надежны. Предположить, что, при существованіи ихъ, вселенская церковь можетъ впасть въ обманъ въ своихъ свидѣтельствахъ о вѣрѣ, значитъ допустить, что „Духъ Св. не озаботился научить истинѣ церковь (Іоан. 14, 26), для чего Онъ по-

[1]) Cap. XIX: «Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum, et expositionum, et omnium traditionum christianorum». Разумѣется—въ церкви.

[2]) Cap. IX; XXXVII; Сравн. Apologetic.—Tertull., cap. XLVII.

[3]) De praescript., c. XX. [4]) Apologet. cap. XXXIX.

сланъ Христомъ, для чего Онъ испрошенъ Имъ у Отца Своего (Іоан. 15, 26)“,—что „пастырь“, служитель Божій (villicus Dei), намѣстникъ Іисуса Христа (Christi vicarius), совершенно забылъ возложенную на него обязанность, допустивъ церкви вѣрить и внимать не тому, чему училъ ихъ по-апостольски“ [1]). Но ни того, ни другого принять нельзя: перваго — потому, что слова І. Христа непреложны, а второго — потому, что оно невозможно безъ общаго заговора всѣхъ предстоятелей церквей, между тѣмъ мысль о послѣднемъ нелѣпа. Слѣдовательно нельзя допустить и измѣняемость ученія во вселенской церкви.

А что эта неизмѣняемость существуетъ дѣйствительно, въ этомъ убѣждаютъ наличныя церкви. „Посѣтите,—говоритъ Тертулліанъ,—апостольскія церкви, гдѣ стоятъ еще понынѣ на прежнемъ мѣстѣ каѳедры апостоловъ“, гдѣ, слушая чтеніе ихъ посланій, вы подумаете, что видите ихъ самихъ, что слышите ихъ голосъ [2]). Обращаясь, для примѣра, къ церкви римской, съ которой церкви африканскія были въ постоянныхъ сношеніяхъ, Тертулліанъ передаетъ, что „она знаетъ единаго Бога Творца вселенной, и Іисуса Христа Сына Бога Творца, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, и воскресеніе плоти; она пріемлетъ (miscet) вмѣстѣ съ Евангеліемъ и посланіями апостоловъ законъ и пророковъ“ [3]). Въ этомъ извлеченіи указаны не всѣ, но лишь тѣ члены правила вѣры, которые прямо ниспровергали гностическія лжемудрованія.

Утверждая и уясняя церковность Преданія,—очевидно въ связи съ его апостольскимъ происхожденіемъ, — Тертулліанъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ понятіе еще о двухъ существенныхъ признакахъ Преданія: его древности и согласіи самому себѣ. Оба эти признака раскрываются у него параллельно съ признакомъ цер-

---

[1]) De praescript., cap. XXVIII.

[2]) Ibid. cap. XXXVI. [3]) Ibid.

ковности Преданія. При опредѣленіи церковности Преданія онъ возводитъ его или къ самому началу появленія христіанской церкви, т. е. къ апостоламъ, или вообще ко временамъ предшественниковъ, но не иное что значитъ это возведеніе, какъ указаніе на древность Преданія. Говоря о храненіи Преданія въ помѣстныхъ церквахъ, Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что хотя такихъ церквей много, но всѣ онѣ имѣютъ „единство вѣры и ученія“. Но здѣсь ясно сказывается повсюдное согласіе Преданія самому себѣ.

Взаимоотношеніе между Св. Писаніемъ и Преданіемъ, по Тертулліану, состоитъ въ слѣдующемъ: а) между Писаніемъ и Преданіемъ существуетъ согласіе въ содержимой ими истинѣ, б) Преданіе является руководительнымъ началомъ для пониманія Св. Писанія, в) Писаніе въ свою очередь обосновываетъ Преданіе. Уже одинаковое храненіе церковью какъ Преданія, такъ Писанія, говоритъ объ ихъ согласіи; будучи проповѣдницею единой истины, церковь разумѣется не можетъ блюсти противорѣчивыхъ источниковъ этой истины. У Тертулліана разсматриваемое положеніе хорошо выражено въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: „Апологетикъ“, „О молитвѣ Господней“ и „Противъ Праксея“. Въ „Апологетикѣ“ Тертулліанъ свидѣтельствуетъ между прочимъ о *живой практикѣ церкви* — ея молитвахъ за императоровъ, объ ихъ долгоденствіи, о благосостояніи имперіи, о безопасности дома, о храбрости воинства, о вѣрности сената, о благонравіи народа и о мирѣ всего міра [1]). Для увѣренности, что все это правда, онъ проситъ враговъ христіанства заглянуть „въ слово Божіе, въ наше *Писаніе*“, заповѣдующее такія молитвы [2]). Но не было бы такой просьбы, если бы не существовало согласія между Писаніемъ и Преданіемъ. Въ сочиненіи „О молитвѣ Господней“ сказавъ „о часахъ молитвы, вошедшихъ въ обычай“ (т. е. объ

---

[1]) Cap. XXX. [2]) Cap. XXXI.

обычаѣ церкви молиться въ третій, шестой и девятый часы). Тертулліанъ тутъ же добавляетъ, что эти часы „главнѣйше обозначены также въ Писаніи (Дѣян. 3, 1–8; 10, 9; исторія прор. Даніила“) [1]). Въ сочиненіи „Противъ Праксея“ Тертулліанъ сперва опровергаетъ еретика указаніемъ на символъ вѣры; затѣмъ онъ обращается къ разбору библейскихъ мѣстъ, къ работѣ болѣе сложной, чѣмъ ссылка на символъ вѣры; но цѣль ея онъ полагаетъ не въ другомъ чемъ, какъ въ томъ, чтобы утвердить истину символа и обличить ложь ученія Праксея. Но опять таки не было бы подобной работы, если бы Писаніе не было согласно съ Преданіемъ и наоборотъ. Понятіе о Преданіи, какъ руководительномъ началѣ для пониманія Св. Писанія, очень ясно проведено въ сочиненіи „De praescriptionibus adv. haereticos“, какъ его основная идея. „Можно-ли, спрашиваетъ Тертулліанъ, вступать съ еретиками въ споръ о Св. Писаніи? Отвѣчаетъ, что нѣтъ, потому что они не имѣютъ церковнаго вселенскаго Преданія, отсутствіе котораго печально отражается на истолкованіи Св. Писанія, а присутствіе, напротивъ, составляетъ ключъ къ правильному уразумѣнію писаннаго Слова Божія“.

— Что касается, наконецъ, третьяго положенія, что Св. Писаніе служитъ обоснованіемъ Преданія, то это мнѣніе Тертулліана можно видѣть въ ссылкахъ, приведенныхъ уже для подтвержденія согласія между Писаніемъ и Преданіемъ. Вдобавокъ къ нимъ присоединимъ еще выраженіе его, „что предметовъ вѣры нельзя иначе обосновывать, какъ святыми книгами“ [2]).

Завершается представленый рядъ понятій о Преданіи сужденіями объ его значеніи. Изъ взаимоотно-

---

[1]) Cap. XIX.

[2]) De praescript., cap. XV: Aliunde... loqui possent de rebus fidei, nisi ex literis fidei».

шенія между Писаніемъ и Преданіемъ уже видно, что Преданіе есть такой же источникъ истины, какъ Писаніе: различіе между ними лишь формальное, но не матеріальное. Прямо выражая эту мысль, Тертулліанъ говоритъ, что вѣра (то есть символъ вѣры), происходящая отъ преданія, есть истинная вѣра. Устраненіе того, что дошло по преданію, равносильно устраненію истины [1]). Въ „De praescriptionibus adv. haereticos“ начертывается Тертулліаномъ планъ, какимъ образомъ на почвѣ одного только символа вѣры, какъ истины, можно разрушать еретичество, какъ ложь. Планъ этотъ есть изложенное выше изъясненіе понятій о преданіи съ конкретнымъ указаніемъ на правило вѣры. На вопросъ, какимъ образомъ означенные признаки истиннаго Преданія обусловливаютъ его значеніе, какъ источника истины?—отвѣтъ слѣдующій. Вѣдь съ понятіемъ церковности Преданія соединяется представленіе какъ объ его апостольскомъ происхожденіи, такъ и объ условіяхъ его храненія — Духѣ Св. и учительствѣ преемственныхъ предстоятелей церкви, на которыхъ возложенъ долгъ возвѣщать преданія [2]), то есть соединяется представленіе о томъ, откуда нужно ожидать одну только истину. Древность, какъ нѣчто первое, въ ея противоположеніи къ новизнѣ, какъ чему то второму, по Тертулліану, сама въ себѣ носитъ залогъ истины: первое, по его словамъ, всегда справедливо, а второе бываетъ повреждено [3]); ученіе православное древнѣе всякаго другого; а потому оно истинно [4]). Надо однако имѣть въ виду, что признакъ „древности“ служитъ критеріемъ

---

[1]) De carne Christi, cap. II.

[2]) De praescript. cap. XXVIII, XXXII; De carne Christi, cap. II.

[3]) Adversus Praxeam, cap. II; De praescript. cap. XXXI: Ex ipso ordine manifestatur, *id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum*. Сравн. Adv. Hermog. c. I.

[4]) De praescript., cap. XXXV: Posterior nostra res non est, mo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis.

истины только тогда, когда онъ прикладывается къ предметамъ, имѣющимъ между собою что-нибудь общее, какъ, напримѣръ, въ данномъ случаѣ: Тертулліанъ считаетъ истиною христіанство церковное, еретики — свое. Тутъ обращеніе къ древности вполнѣ умѣстно. Но нѣтъ смысла прибѣгать къ ней, когда идетъ рѣчь о предметахъ, не имѣющихъ другъ къ другу никакого отношенія [1]). Наконецъ, само собою же предполагается истина и въ признакѣ согласія Преданія, или, какъ говоритъ Тертулліанъ, „то, что у многихъ бываетъ одинаково, есть не заблужденіе, а преданіе истинное“ [2]). Все это такія условія истины, которыхъ мы не находимъ у еретиковъ: нѣтъ у нихъ ни согласія въ ученіяхъ, ни древности, тѣмъ болѣе ни единой апостольской церкви съ обитаніемъ въ ней Духа Св. и учительствомъ преемственныхъ отъ апостоловъ предстоятелей. Слѣдовательно нѣтъ у нихъ и истины. Поэтому естественно Тертулліанъ пришелъ къ выводу: если вѣрно то, что истина можетъ находиться только на сторонѣ тѣхъ, которые въ точности слѣдуютъ правилу вѣры, преданному церкви апостолами, апостоламъ— Іисусомъ Христомъ, а Іисусу Христу Богомъ, то мы и *безъ пособія Писанія* (sine Scripturis), на основаніи одного только преданнаго правила вѣры, въ состояніи доказать, что еретики не могутъ быть христіанами. Не будучи же христіанами, они не имѣютъ никакого права пользоваться и книгами христіанскими [3]).

Въ заключеніе столь цѣнныхъ сужденій о Преданіи Тертулліана перечислимъ нѣкоторые разсѣянные въ его сочиненіяхъ предметы преданія. Изъ области дог-

---

[1]) Къ признаку древности,—не лишне замѣтить,—Тертулліанъ прибѣгалъ вообще очень часто: онъ пользовался имъ не только въ полемикѣ съ еретиками, но и въ другихъ случаяхъ, напр. въ апологетикѣ. Apologet. cap. XIX.

[2]) De praescript., cap. XXVIII: Caeterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

[3]) Ibid., c. XXXVII.

матики Тертулліанъ свидѣтельствуетъ о правилѣ истины (regula veritatis), или символѣ вѣры [1]). Символъ этотъ, какъ было уже замѣчено, онъ производитъ отъ апостоловъ, или даже отъ самого Христа. Неоднократное изложеніе его, гдѣ тожественнымъ пребываетъ содержаніе, но не словесное выраженіе его, заставляетъ однако слова Тертулліана понимать въ томъ смыслѣ, что символъ именуется апостольскимъ или Христовымъ по заключающемуся въ немъ ученію, но не по внѣшней формѣ. Обстоятельно Тертулліанъ свидѣтельствуетъ о таинствахъ крещенія, мѵропомазанія, брака... „О крещеніи научаютъ насъ Св. писаніе и преданіе [2]). Святое помазаніе мы пріемлемъ по древнему чину, по исшествіи изъ спасительной купели [3]). Бракъ совѣтуется церковью, освящается ея молитвами, написывается ангелами на небесахъ, благословляется Богомъ“ [4]). Изъ области церковнаго благочинія Тертулліанъ упоминаетъ объ обрядахъ при крещеніи и мѵропомазаніи, довольно подробно изложенныхъ въ трактатѣ „De baptismo“.— о крестныхъ ходахъ въ церкви [5]), о вошедшихъ въ обычай часахъ молитвы въ 3, 6 и въ 9 часы [6]), о молитвахъ за царя, отечество и благоденствіе всего міра [7]), объ „обычаяхъ предшественниковъ“ молиться въ день Пасхи или въ Свѣтлое Христово Воскресеніе стоя, а во дни поста—съ колѣнопреклоненіемъ; первое въ знакъ радости, второе — въ знакъ покаянія [8]). — Вмѣстѣ съ указанными и подобными имъ предметами преданія мы встрѣчаемъ еще у Тертулліана преданіе, будто-бы соблазнителями дочерей человѣческихъ, о которыхъ упо-

---

[1]) De praescript. cap. IX, XIII, XXXVI. Adv. Praxeam, c. II. De virgin. velandis, c. I. Adv. Hermog. c. I.

[2]) О крещеніи гл. I; рус. перев. Карнеева; сравн. Migne, s. l. t. II, col. 1139. [3]) О крещеніи гл. VI.

[4]) Ad uxorem, lib. II, c. IX. [5]) Ibid., cap. IV.

[6]) О молитвѣ Господней, гл. XIX. [7]) Apologet. cap. XXX.

[8]) О молитвѣ Господней гл. XVII.

минается въ книгѣ Бытія, были падшіе отверженные ангелы [1]). Но въ то время какъ предметы преданія перваго рода Тертулліанъ считаетъ ученіемъ или практикою церкви, о соблазнѣ дочерей человѣческихъ падшими ангелами онъ такъ не отзывается, но просто говоритъ о немъ—„есть преданіе“. Этимъ онъ несомнѣнно проводилъ грань между преданіемъ церковнымъ, истиннымъ, и просто преданіемъ человѣческимъ, сомнительнымъ, неопредѣленнымъ. Передавъ преданіе о соблазнѣ дщерей человѣческихъ павшими ангелами, Тертулліанъ дѣйствительно ниже самъ же первый обнаружилъ сомнѣніе въ немъ, выразившись: „но кто бы ни были обольстители женскаго пола“... При увѣренности въ истинѣ передаваемаго онъ не произнесъ бы такихъ словъ.

Св. Ипполитъ, епископъ римскій, высказалъ краткія, но довольно ясныя замѣчанія о Преданіи въ бесѣдѣ „Противъ ереси нѣкоего Ноэта“. Здѣсь онъ касается трехъ вопросовъ о Преданіи: о храненіи истиннаго Преданія въ церкви, объ отношеніи его къ Св. Писанію и о составѣ Преданія.

Первый вопросъ—о храненіи истиннаго Преданія въ церкви проведенъ у св. Ипполита въ разсказѣ о борьбѣ пресвитеровъ съ Ноэтомъ. „Утверждая, что Христосъ есть Самъ Отецъ, и что Самъ Отецъ родился, пострадалъ и умеръ“, Ноэтъ „предложилъ новое“, несогласное съ церковною истиною, ученіе. Услышавъ объ этомъ, „*блаженные пресвитеры*“, „призвавъ его, испытали предъ лицемъ церкви“. Сначала онъ не признавался въ образѣ своихъ мыслей, потомъ же, собравъ около себя единомышленниковъ, выразилъ желаніе открыто защищать свое ученіе. Поэтому блаженные пресвитеры, призвавъ снова, обличили его (Тит. 3, 9—10). Но Ноэтъ упорствовалъ, говоря: „Что же я дѣлаю дурного, если прославляю Христа“? На это пресвитеры отвѣчали: „и мы истинно знаемъ одного Бога, знаемъ

---

[1]) Объ одѣяніи женщинъ. Перев. Кагнеева, ч. II, 165 стр.

Христа, знаемъ пострадавшаго Сына, какъ Онъ пострадалъ, умершаго, какъ Онъ умеръ, и воскресшаго въ третій день, и сѣдящаго одесную Отца и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ. И мы говоримъ то, чему научились. — Такъ обличивъ, они извергли его изъ церкви“ [1]). Таковъ разсказъ. Не очевидно-ли, какъ св. Ипполитъ, передавая его, вмѣстѣ сообщаетъ понятія во-первыхъ, объ ученіи церкви, хранимомъ не кѣмъ нибудь инымъ, но именно блаженными пресвитерами и, во-вторыхъ, о дѣятельности пресвитеровъ *во имя* этого церковнаго ученія...

Другой вопросъ — объ отношеніи ученія церкви къ Св. Писанію раскрывается у св. Ипполита на протяженіи всей бесѣды противъ Ноэта. Выходя изъ убѣжденія о полномъ согласіи ученія церкви (преданія) и Св. Писанія, Ипполитъ отношеніе между ними опредѣляетъ въ томъ, что Писаніе представляетъ изъ себя какъ-бы внѣшнее свидѣтельство содержимой въ нѣдрахъ церкви истины. Подтверждая фактически такое взаимоотношеніе между ученіемъ церкви и писаніемъ, св. Ипполитъ извлекаетъ изъ послѣдняго нѣсколько мѣстъ (напр. Іоан. 1, 1; Дѣян. 10, 36), гдѣ ясно Сынъ или Слово отличается отъ Бога—Отца, при этомъ значимость ихъ онъ ставитъ въ прямую зависимость отъ принятія истины, т. е. голоса церкви. Кто, по Ипполиту, вѣритъ и проникся истиною, т. е. ученіемъ церкви, для того имѣютъ значеніе свидѣтельства Св. Писанія, кто же, напротивъ, не вѣруетъ истинѣ, тотъ все равно и при свидѣтельствахъ писаннаго Откровенія ничему не повѣритъ (Противъ Ноэта гл. XVII). Вѣдь ученіе, проповѣдуемое церковью, тожественно съ ученіемъ, заключеннымъ въ письмена. Въ силу этого тожества, невѣрующіе, отвергнувъ однажды содержаніе истины, все равно потомъ не признаютъ ее, въ какой формѣ она не будетъ предложена имъ. Оттолкнувшись отъ

[1]) Твор. св. Ипполита, еп. римскаго, въ русск. переводѣ. Изд. Казан. духов. акад. Вып. II, 99—100 стр.

истины, какъ голоса церкви, они естественно не исповѣдуютъ ту же самую истину, какъ слово Св. Писанія.

Что касается наконецъ самаго содержанія (объема) истины церковной, то св. Ипполитъ, безусловно свидѣтельствуя объ немъ, по требованію полемики съ Ноэтомъ указываетъ только тѣ члены истины, какіе затрогивались еретикомъ. Ясное свидѣтельство о содержаніи истины церковной находится въ приведенномъ повѣствованіи о борьбѣ блаженныхъ пресвитеровъ съ лжеученіемъ Ноэта. Слова ихъ: „и мы истинно знаемъ одного Бога, знаемъ Христа, знаемъ пострадавшаго Сына..., и воскресшаго въ третій день, и сѣдящаго одесную Отца, и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ", очевидно представляютъ изъ себя извлеченіе изъ символа вѣры, а прибавка къ этимъ словамъ: „и мы утверждаемъ то, чему научились", несомнѣнно говоритъ о передачѣ истины отъ однихъ пресвитеровъ другимъ, слѣдовательно, говоритъ объ истинѣ не новой, но древней.—Изъ разсматриваемаго же повѣствованія видно, какъ, вопреки Ноэту, который своимъ ученіемъ, что Отецъ родился, Отецъ и страдалъ, отвергалъ ипостасное бытіе Слова или Сына, св. Ипполитъ обратилъ *вниманіе изъ символа вѣры только на положенія*, гдѣ непререкаемо выражено самостоятельное Бытіе Слова—Сына и Его отличіе отъ Отца. Опровергая Ноэта епископъ римскій увѣщеваетъ возлюбленную братію „вѣровать, *согласно преданію апостоловъ* (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων), что Богъ Слово сошелъ съ неба во Святую Дѣву Марію, чтобы, принявши отъ Нея плоть и человѣческую душу,—душу разумную,—и сдѣлавшись всѣмъ, что только образуетъ человѣка, кромѣ грѣха, спасти падшаго (Адама) и даровать безсмертіе вѣрующимъ во имя Его" (гл. XVII). Другихъ членовъ ученія церкви, не имѣющихъ отношенія къ ереси Ноэта, Ипполитъ не перечисляетъ. Эти данныя изъ бесѣды противъ Ноэта имѣютъ цѣну для исторіи Св. Преданія, ибо въ нихъ заключается ясное свидѣтельство о существованіи въ церкви живого апостольскаго преданія.

Творенія св. Кипріана, епископа карѳагенскаго, оставляютъ въ читателѣ прежде всего то впечатлѣніе, что, по взгляду св. отца, истина хранится во вселенской церкви. Церковь, говоритъ онъ, всегда вѣруя во Христа, всегда содержитъ то, чему научена [1]). Смотря на церковь, какъ на носительницу истины, св. Кипріанъ естественно имѣетъ дѣло съ ученіемъ, возвѣщаемымъ ея „устами" (ore Ecclesiae) [2]). Ученіе это называется у него „преданіемъ — божественнымъ, евангельскимъ, Господнимъ, апостольскимъ". Опредѣляя частнѣе, кто— блюстители и выразители церковнаго ученія, св. отецъ, согласно своему принципу, что „церковь въ епископѣ и епископъ въ церкви" [3]), считаетъ таковыми предстоятелей церковныхъ. „Мы, — пишетъ св. Кипріанъ Корнелію,—наиболѣе заботимся и должны заботиться, братъ, о томъ, чтобы, по мѣрѣ возможности, поддерживать *преданное отъ Господа чрезъ апостоловъ намъ, ихъ преемникамъ,* единство" [4]). Въ письмѣ къ возлюбленнѣйшему брату Помпонію Кипріанъ замѣчаетъ: „знай, что мы нисколько не отступаемъ отъ евангельскихъ и апостольскихъ преданій (ab evangelicis et apostolicis traditionibus), но охраняемъ церковное благочиніе (ecclesiastica disciplina)" [5]). Если въ первомъ мѣстѣ св. Кипріанъ говоритъ о пастырской заботѣ и обязанности хранить Преданіе, то во второмъ очевидно свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ осуществленіи ихъ. Какъ выразители Преданія, предстоятели церкви, трактуя о немъ, передаютъ не что-либо свое собственное, но заповѣдь Господню. Указаніе на такое отношеніе къ Преданію ясно дано въ письмѣ св. Кипріана къ Цецилію

---

[1]) Ad Cornelium, de Fortun. et Felicissimo, cap. VII. Русск. перев. твор. св. священномученика Кипріана, епископа карѳаг., т. I, 199 стр.

[2]) De habit. virgin. c. VII,—рус. перев. т. II, 130 стр. 1861 г.

[3]) Письмо къ Флоренцію, рус. пер. I, 257 стр.

[4]) Рус. пер. I, 133 стр. [5]) Рус. пер. I, 23 стр.

о таинствѣ чаши Господней. Въ немъ, сообщая Цецилію, что чашу нужно приносить не иначе, какъ растворяя виномъ, епископъ карѳагенскій заявляетъ, что это онъ изложилъ не „какъ свое человѣческое, или какъ отъ себя“, но какъ правило евангельской истины и Господняго Преданія, которому слѣдуетъ большая часть поставленныхъ Богомъ епископовъ [1]).

Не менѣе сильно, затѣмъ, читатель твореній св. Киприана убѣждается въ томъ, что св. мужъ по возможности старается предметы преданія оправдать мѣстами писаннаго Откровенія. Какъ долгомъ предстоятелей церкви является храненіе Преданія, такъ пастырскимъ же долгомъ считается, по св. Киприану, оправданіе Преданія Св. Писаніемъ. „Мы должны, — говоритъ онъ собрату Юбаяну,—вѣру и истину каѳолической церкви и сами крѣпко держать и научать ей другихъ, доказывая ее всѣми евангельскими и апостольскими правилами“ [2]), а также мѣстами Ветхаго Завѣта.

Въ „трехъ книгахъ свидѣтельствъ противъ іудеевъ“ мы видимъ, какъ св. Киприанъ обосновываетъ церковное „вѣроисповѣданіе“. Это опытъ оправданія догматики и нравственности христіанства, противъ нападковъ іудеевъ, по взгляду самого св. Киприана представляющій изъ себя „первые очерки вѣры“. Такъ какъ іудеи, отрицая христіанство, признавали Ветхій Завѣтъ, то, при оправданіи христіанской вѣры, св. Киприанъ обязательно всегда ссылается на ветхозавѣтное откровеніе, а соотвѣтствующія мѣста Новаго Завѣта иногда приводитъ, иногда для краткости опускаетъ. Напримѣръ, для оправданія вѣрованія, что Христосъ не побѣжденъ смертію и не остался въ „преисподнихъ“, онъ приводитъ изъ ветхаго завѣта—Псал. 29, 4; 15, 10 и 3, 6, и изъ Новаго Завѣта — Іоан. 10, 18; вѣру въ пришествіе антихриста въ образѣ человѣка оправдываетъ одною ссылкою на прор. Исаію—14, 16, 17; также мѣ-

---

[1]) Рус. пер. I, 338—339 стр. [2]) I, 297 стр.

стами одного только ветхаго завѣта онъ обосновываетъ вѣру, что отъ Дѣвы родился Богочеловѣкъ—Исаіи 7, 10–15; Быт. 3, 14, 15 и т. п. Приведеніе въ послѣднемъ случаѣ однихъ только изреченій ветхаго завѣта ведетъ къ цѣли — убѣжденія іудеевъ въ истинѣ христіанства. Коль скоро тотъ или другой членъ Христовой вѣры имѣетъ подтвержденіе въ ветхомъ завѣтѣ, а послѣдній, по взгляду іудеевъ, источникъ истины, то значитъ истиною является и христіанское вѣрованіе, предуказанное ветхо-завѣтнымъ откровеніемъ.

Въ „книгѣ о молитвѣ Господней“ мы находимъ библейское обоснованіе молитвъ въ 3, 6 и 9 часы. Уже издавна, говоритъ св. Кипріанъ, поклонники Божіи молились въ часы 3, 6 и 9. Пророкъ Даніилъ, напр., и три отрока, „крѣпкіе въ вѣрѣ“, посвящали молитвѣ часъ третій, шестой и девятый, предъизображая тѣмъ Троицу [1]). „Въ послѣдствіи сдѣлалось ясно“, что указанные „сроки“, посвящавшіеся праведниками молитвѣ, заключали въ себѣ таинства. Такъ, въ третьемъ часу снизшелъ Духъ Св. на учениковъ и исполнилъ благодать обѣтованія Господня (Дѣян. 2, 4. 15). Въ шестомъ часу ап. Петръ, взошедши въ горницу, когда сомнѣвался относительно крещенія язычниковъ, — увидѣлъ знаменіе и услышалъ голосъ Бога, наставившій его допускать всѣхъ къ благодати спасенія (Дѣян. 10, 9 и слѣд.). Въ шестомъ же часу Господь распятъ, а въ

---

[1]) По св. Кипріану предъизображеніе это изъясняется такъ. „Считая съ перваго часа до трехъ, мы имѣемъ вполнѣ троичное число. Также, отъ четвертаго часа доходя до шести, опять имѣемъ троицу. Отъ седьмого до девяти снова три часа. Такимъ образомъ счетъ по три часа выражаетъ совершенную Троицу“ (Рус. перев. II, 216 стр.). Сравн. у Тертулліана,—сочиненіе котораго „О молитвѣ Господней“ замѣтно отразилось на таковомъ же сочиненіи св. Кипріана. — Въ гл. XIX этого сочиненія Тертулліанъ пишетъ: „Итакъ станемъ молиться по крайней мѣрѣ три раза въ день во славу Отца и Сына и Св. Духа, Которымъ мы одолжены всѣмъ нашимъ существомъ“ (Рус. перев. Карнеева, II, 48 стр.; Спб. 1847).

девятомъ Онъ Своею кровію омылъ грѣхи наши и страданіемъ совершилъ Свою побѣду, да искупитъ насъ и оживотворитъ.

Въ письмѣ къ Цецилію, обосновывая библейски хранимое большею частью епископовъ преданіе о раствореніи чаши Господней не водою только, но и виномъ,—и это особенно,—св. Кипріанъ приводитъ изъ ветхаго завѣта—Быт. 14, 18. 19 (прообразъ—принесеніе Мельхиседекомъ, царемъ салимскимъ, хлѣба и вина), Притч. 9, 1–5 (предначертаніе образа жертвоприношенія Господня, гдѣ указывается не только на закланную жертву, но и на хлѣбъ и вино) и др., изъ новаго—повѣствованіе объ установленіи чаши Господней самимъ Іисусомъ Христомъ—Матѳ. 26, 27–29: 1 Коринѳ. 11, 23–26, гдѣ употребленіе вина засвидѣтельствовано весьма ясно.

Приведенныхъ примѣровъ достаточно для того, чтобы видѣть, какъ св. Кипріанъ оправдываетъ Преданіе Писаніемъ. Въ такомъ оправданіи дано явное свидѣтельство о тожествѣ или согласіи истины, содержащейся въ двухъ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, въ которыхъ по буквѣ, правда, не всегда точное совпаденіе, но по духу—полное согласіе. Въ зависимости отъ этого оправданія стоятъ также наименованія преданія божественнымъ, евангельскимъ, апостольскимъ, Господнимъ. Если тотъ или другой предметъ преданія имѣетъ для себя подтвержденіе въ мѣстахъ не только ветхаго, но и новаго завѣта, т. е. вообще въ Библіи, то онъ называется божественнымъ преданіемъ; если основаніями его являются заповѣди, наставленія или повелѣнія Евангелія и писаній апостольскихъ, то онъ именуется евангельскимъ или апостольскимъ преданіемъ; если наконецъ въ качествѣ доказательства его полагается прямо фактъ изъ жизни І. Христа, описываемый въ Евангеліи и Апостолѣ, то преданіе считается Господнимъ.

Будучи плодомъ пастырскаго долга, оправданіе Св. Писаніемъ Преданія, возвѣщаемаго „устами церкви“,—нужно замѣтить,—обусловливалось у св. Кип-

ріана еще внѣшнею причиною. Дѣло въ томъ, что тогда изъ среды самихъ членовъ церкви выступили личности, которыя, отметая уставы церкви, старались утвердить свое человѣческое преданіе [1]). Таковы особенно раздѣлители „преданнаго таинства божественнаго устроенія и вселенскаго единства церкви“ [2]). Они встрѣчались даже между исповѣдниками, изъ которыхъ нѣкоторые вооружались противъ авторитета епископства и священства. Въ виду такихъ обстоятельствъ св. Кипріанъ еще болѣе счелъ нужнымъ преданіе, возвѣщаемое „устами церкви“, соотнести съ Откровеніемъ писаннымъ. Противъ злоупотребленій, напримѣръ, исповѣдниковъ, св. Кипріанъ высказался, что если исповѣдники заповѣдуютъ сдѣлать что-нибудь: если это справедливо, позволительно, не противно самому Господу, то исполнить нужно; а если заповѣдуемое не написано въ законѣ Господнемъ, то надобно узнать, испросили-ли они отъ Господа то, чего требуютъ, и тогда уже поступать по заповѣдуемому; „ибо не всегда дозволено бываетъ величіемъ Божіимъ то, на что дано обѣщаніе человѣческое“ [3]). Отмѣченная ссылка на внѣшнюю причину, еще болѣе побудившую св. Кипріана оправдать уставы церкви Св. Писаніемъ, важна въ томъ отношеніи, что она, во-первыхъ, свидѣтельствуетъ объ отраженіи ложнаго и огражденіи истиннаго преданія и, во-вторыхъ, способствуетъ правильному пониманію тѣхъ выраженій епископа карѳагенскаго, гдѣ онъ замѣчаетъ, что „въ церковныхъ постановленіяхъ надобно руководиться божественнымъ ученіемъ“ (писаннымъ) и, слѣдовательно, источникомъ христіанскаго вѣдѣнія считаетъ какъ бы одно Св. Писаніе... Очевидно, что, допуская эти вы-

---

[1]) Письмо къ народу о пяти пресвитерахъ, приставшихъ къ возмущенію Фелициссима,—рус. пер. I, 125 стр.

[2]) Письмо къ Корнелію, о признаніи его епископомъ и о Фелициссимѣ,—рус. перев. I, 130 стр.

[3]) Книга о падшихъ,—рус. перев. II, 156 стр.

раженія, св. Кипріанъ имѣлъ въ виду ближе всего распространителей новыхъ преданій.

Объемъ преданія по твореніямъ св. Кипріана можно представить въ такомъ видѣ. Св. Кипріанъ считаетъ ученіемъ церкви изъ области догматики символъ вѣры [1]) или просто вѣру. Кромѣ ученія о Богѣ, Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ, о рожденіи Его отъ вѣчности отъ Отца и во времени отъ Дѣвы Маріи, о Христѣ, какъ Богѣ и человѣкѣ [2])..., читатель встрѣчаетъ тутъ также членъ вѣры въ церковь невидимую съ ея отношеніемъ къ церкви видимой. „Мы,—говоритъ св. Кипріанъ, излагая этотъ предметъ вѣры, — отечествомъ своимъ почитаемъ рай; патріархи стали уже нашими родными... Насъ ожидаетъ *тамъ великое множество любезныхъ намъ*,—*ждетъ* многочисленный сонмъ родителей, братьевъ, дѣтей, кои, не страшась уже за свою безопасность, *заботятся еще и о нашемъ спасеніи*... Какое тамъ веселіе въ царствѣ небесномъ, гдѣ нѣтъ уже страха смерти, какое высочайшее и всегдашнее блаженство при вѣчной жизни! Тамъ славный ликъ апостоловъ; тамъ сонмы радующихся пророковъ; тамъ безчисленное множество мучениковъ, увѣнчанныхъ за побѣду въ борьбѣ и страданіи; тамъ торжествующія дѣвы, силою воздержанія побѣдившія вожделѣнія плоти и тѣла; тамъ воспріявшіе награду благотворители, которые, снабжая пищею и щедрыми подаяніями нищихъ, земныя наслѣдственныя сокровища свои перенесли въ сокровищницы небесныя. Къ нимъ то поспѣшимъ, возлюбленнѣйшіе братья, съ неудержимою любовью, съ пламеннымъ желаніемъ—быть скорѣе съ ними, скорѣе прійдти ко Христу“ [3]).

---

[1]) Письмо къ Магну, о крещеніи новаціанъ, VII: quodsi aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam *catholica ecclesia* teneat, eodem *symbolo*, quo et nos baptizare, eundem nosse *Deum Patrem*, eundem *Filium Christum*, eundem *Spiritum Sanctum*.

[2]) Три книги свидѣтельствъ противъ іудеевъ.

[3]) Книга о смертности,—II, 255 стр.

Изъ области церковнаго устава или благочинія указаны—почитаніе воскреснаго дня Господня [1]), крещеніе младенцевъ [2]), раствореніе чаши Господней не водою только, но и виномъ [3]), возгласъ священника „горѣ имѣимъ сердца“ и отвѣтъ на него народа: „имамы ко Господу“ [4]), всегдашнія „прошенія и молевія объ избавленіи отъ враговъ, о ниспосланіи дождей, объ отклоненіи или умаленіи бѣдствій, о мирѣ и спасеніи“ [5]), объ обѣтѣ дѣвства [6]), о молитвахъ въ 3, 6 и 9 часы, утромъ—для прославленія воскресенія Христова, и вечеромъ, въ концѣ дня, при захожденіи солнца, когда молитвою: „да пріидетъ на насъ снова свѣтъ“, испрашивается пришествіе Христово, имѣющее подать благодать вѣчнаго свѣта, ибо Христосъ есть истинное Солнце и истинный день [7])... Перечисленные и подобные имъ предметы преданія, по свидѣтельству св. Кипріана, признаются или большею частію предстоятелей церкви или всею вселенскою церковію, откуда преданіе по справедливости опредѣляется, какъ живой голосъ каѳолической церкви.

Знакомясь такъ съ преданіемъ, возвѣщаемымъ всею церковію или большинствомъ ея предстоятелей, читатель, наконецъ, изъ твореній св. Кипріана получаетъ понятіе о томъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на практику—преданіе частной помѣстной церкви, различающейся въ данномъ случаѣ отъ другихъ церквей. По св. Кипріану подобные случаи отнюдь не должны служить причиною раздѣленія единства каѳолической церкви; но при сохраненіи послѣдняго нужно предоставлять первые усмот-

---

[1]) Книга о благотвореніи и милостынѣ, II, 267 стр.

[2]) Къ Фиду—о крещеніи младенцевъ.

[3]) Письмо къ Цецилію.

[4]) Кн. о молитвѣ Господней,—II, 213 стр.

[5]) Кн. къ Деметріану,—II, 234 стр.

[6]) Письмо къ Помпонію о дѣвственницахъ,—I, 25 стр.

[7]) Кн. о молитвѣ Господней,—II, 216—217 стр.

рѣнію епископа частной церкви, который уже самъ отдастъ Господу отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ [1]).

Отъ западныхъ церковныхъ писателей переходимъ къ писателямъ церкви восточной—къ александрійцамъ: Клименту, Оригену и св. Діонисію.

Климентъ александрійскій изложилъ свидѣтельства о преданіи преимущественно въ сочиненіи „Строматы"; этотъ трудъ поэтому является для насъ главнымъ памятникомъ для опредѣленія понятій о преданіи у означеннаго учителя александрійскаго.

Разумѣя подъ преданіемъ (ἡ παράδοσις) сообщеніе истинъ неписанныхъ, Климентъ въ свою очередь различаетъ въ немъ преданіе общее между всѣми людьми и Преданіе собственно христіанское. Въ качествѣ примѣра преданія перваго вида онъ указываетъ на понятіе объ истинномъ Богѣ у „славнѣйшихъ изъ эллиновъ". По Клименту это понятіе объ истинномъ Богѣ они имѣли „на основаніи общаго между всѣми людьми преданія о семъ возвышенномъ предметѣ", и заблужденіе ихъ о Богѣ касалось не понятія о Немъ, но совершеннаго познанія Его и служенія Ему. Источнымъ началомъ этого общаго преданія служитъ Логосъ —Сынъ Божій (παράδοσις δι' Υἱοῦ) [2]).

Въ разсужденіяхъ о Преданіи собственно христіанскомъ Климентъ прежде всего утверждаетъ самостоятельность его, какъ источника божественнаго вѣдѣнія, по формѣ отличнаго отъ Писанія, но по духу сходнаго съ нимъ. Такъ, въ кн. VI, гл. VII Строматъ, говоря о мудрости, какъ познаніи Бога, Климентъ сви-

---

[1]) Письмо къ Антоніану, о Корнеліи и Новаціанѣ — I, 170 стр.

[2]) Stromat. lib. VI, cap. V. Сравн. Tertullian. Apologet. cap. XLVII.

дѣтельствуетъ: этотъ-то гносисъ, передаваясь по преемству отъ апостоловъ, безъ помощи писаній, дошелъ такимъ путемъ и до насъ [1]). Въ кн. VI, гл. 15, указывая на источникъ христіанскихъ тайнъ, Климентъ пишетъ: „съ тѣхъ поръ, какъ Спаситель научилъ апостоловъ, чрезъ преданіе стало доходить до насъ уже и ненаписанное въ Писаніи; оно всемогуществомъ Божіимъ стало начертываться на обновленныхъ сердцахъ въ соотвѣтствіе Новому Завѣту [2]). Въ кн. VII, гл. 16, характеризуя отношеніе еретиковъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія, онъ утверждаетъ, что „они своевольно уклоняются отъ ученій, согласныхъ съ *богодухновенными*, преданными намъ отъ св. апостоловъ и нашихъ учителей, *Писаніями*, и впадаютъ въ разсужденія весьма странныя; *преданію божественному* (*θεία παράδοσει*) они противопоставляютъ мысли человѣческія и такъ образуютъ ересь". Сюда же относятся выраженія Климента, что ученіе апостоловъ (*ἡ τῶν ἀποστόλων διδασκαλία*) такъ же едино (*μία*), какъ и преданіе (*ἡ παράδοσις*), идущее отъ нихъ [3]), что ученіе о Логосѣ содержится частію въ словахъ, частію въ дѣйствіяхъ [4]). Во всѣхъ этихъ данныхъ, то прямо ссылаясь на неписанный источникъ христіанскаго вѣдѣнія, то сопоставляя его такъ или иначе съ Писаніемъ, Климентъ ясно очерчиваетъ понятіе о Преданіи, какъ самостоятельномъ источникѣ богословскаго вѣдѣнія. По происхожденію Преданіе идетъ отъ Христа [5]);

---

[1]) Stromat. l. VI, c. VII: *Ἡ γνῶσις δὲ αὐτή, ἡ κατὰ διαδοχὰς... ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα, κατελήλυθεν...*

[2]) Stromat. l. VI, cap. XV: *Αὐτίκα διδάξαντος τοῦ Σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους, ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις, καρδίαις καιναῖς κατὰ τὴν ἀνακαίνωσιν τοῦ βιβλίου τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ ἐγγεγραμμένη.*

[3]) Strom. l. VII, cap. XVII. [4]) Strom. lib. VII, c. XVI.

[5]) Strom. l. VI, c. XV, срав l. VII, c. XVI: о преданіяхъ Христа *(τῶν τοῦ Χριστοῦ παραδοσέων)* еретики не говорятъ.

между имъ и писаннымъ источникомъ богословскаго вѣдѣнія существуетъ единство, разумѣется — единство въ истинѣ.

Далѣе своими неоднократными замѣчаніями Климентъ обрисовываетъ положеніе Преданія у христіанъ. Здѣсь частнѣе можно почерпать понятіе о мѣстѣ храненія Преданія, его выразителяхъ и значеніи. Хранительницею Преданія является церковь, которая содержитъ не только писанное, но и неписанное ученіе. Мысль о содержаніи церковію вообще ученія, какъ сообщаемаго устно, такъ и заключеннаго въ письмена, хорошо выражена въ VII кн. 16 гл. Строматъ. Тутъ, направляя рѣчь противъ еретиковъ, Климентъ говоритъ, что ученіе открыто и ясно возвѣщается всѣмъ церковью, но еретики стремятся „въ области религіи къ понятіямъ отличнымъ отъ общепринятыхъ и обыкновенныхъ и сбиваются съ истиннаго пути“: съ одной стороны „не проникши изученіемъ въ тайны“, „не выразумѣвъ величія истины“ (преданія), но „по своему легкомыслію... удовлетворившись познаніемъ поверхностнымъ“, они, съ другой стороны,—„чрезъ то вполнѣ оставляютъ Писанія“. Въ частности свидѣтельство о церкви, какъ хранительницѣ Св. Писанія, можно находить, напримѣръ, въ кн. VI, гл. 15, а свидѣтельство о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, въ кн. VII, гл. 16. Въ первомъ мѣстѣ, приведя изъ кн. Притчей стихъ (8, 9): *„вся слова Мои для разумныхъ совершенно ясны“*, Климентъ пишетъ: „подъ разумными здѣсь должно разумѣть тѣхъ, которые, воспріявъ *отъ церкви истолкованіе Священныхъ Писаній*, понимаютъ ихъ согласно съ ея правиломъ (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*), а слѣдовательно и въ томъ смыслѣ и значеніи, какое придавалъ имъ Самъ Господь“. Коль скоро въ вѣдѣніи церкви истолкованіе Писанія, то тѣмъ болѣе въ ея вѣдѣніи храненіе его. Во второмъ мѣстѣ Климентъ настойчиво увѣщеваетъ „никогда по примѣру еретиковъ ни измѣнять истинѣ, ни урывать ничего изъ правила или образцоваго исповѣданія церкви“ — сим-

вола вѣры [1]). Въ виду того, что церковь есть хранительница истиннаго преданнаго ученія, естественны у Климента наставленія, что не нужно быть вдалекѣ отъ церкви, не нужно противиться ея преданію (*τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν*) [2]), но слѣдуетъ постоянно просвѣщаться церковнымъ правиломъ вѣры (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*—ex regula ecclesiastica) [3]).

Выразителями содержимаго церковію Преданія являются „великіе люди церкви“. Кто эти великіе люди церкви, это отчасти видно изъ прямыхъ замѣчаній Климента о нихъ, но больше образъ великаго человѣка очерчивается въ характеристикѣ истиннаго гностика. Великимъ человѣкомъ церкви долженъ быть признанъ, по Клименту, только тотъ, кто состарѣлся надъ изученіемъ Писаній, кто хранитъ нерушимо апостольскую и церковную чистоту догматовъ, кто живетъ вполнѣ по Евангелію и въ такой жизни находитъ оправданіе — предметъ своего пламеннаго желанія [4]), кто наконецъ имѣетъ признанную всею церковью авторитетность знанія [5]). Такимъ образомъ соблюденіе чистоты ученія, апостольскаго и церковнаго—писаннаго и неписаннаго, богоугодная евангельская жизнь и признанный церковью авторитетъ — вотъ черты великаго человѣка церкви. Уже въ самой характеристикѣ такого человѣка заключается ручательство, что онъ долженъ быть дѣйствительно правымъ выразителемъ преданія церковнаго. Но, по Клименту, особенно важно то, что онъ есть человѣкъ не ветхаго, а новаго завѣта. Новый завѣтъ обновляетъ сердца особенно у подобныхъ лю-

---

[1]) Lib. VII, cap. XVI:... *οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας*—regulam Ecclesiae.

[2]) Stromat. l. VII, c. XV, XVI. [3]) Lib. VII, c. VII.

[4]) Stromat., lib. VII, cap. XVI: *Ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος, ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς Γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ το Εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς (ἂς) ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκει.*

[5]) Lib. VII, c. XVI.

дей, — обновленное же сердце вѣрнѣе блюдетъ и сообщаетъ истину. Проводя такой высокій взглядъ на „великихъ людей церкви", Климентъ естественно правильный путь къ пониманію истинности ученія и осуществленію его полагалъ въ томъ, чтобы слѣдовать мнѣнію великихъ людей. „А наилучшій путь для уразумѣнія истины и исполненія заповѣдей, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать другимъ, уже испытаннымъ и хорошо направленнымъ" [1]). Великій человѣкъ въ отношеніи къ научаемымъ тоже, что отецъ въ отношеніи къ сыновьямъ (*οἱ πατράσιν ὅμοιοι*) [2]), и его голосъ долженъ имѣть рѣшающее значеніе въ борьбѣ съ лжеученіями. „Предъ лицемъ ихъ (великихъ людей), очень сильныхъ въ церковномъ вѣдѣніи, что значитъ, напримѣръ, какой-нибудь Маркіонъ?" [3])...

Мысли Климента о значеніи великихъ людей — выразителей церковнаго преданія, очевидно, предполагаютъ глубокое уваженіе его самого къ церковному Преданію. Дѣйствительно, и въ положительныхъ и въ полемическихъ своихъ сужденіяхъ Климентъ одинаково смотритъ на Преданіе, какъ на источникъ или какъ на мѣрило, оплотъ истиннаго ученія. Держась его, христіанинъ пребываетъ на пути истины, а извращая или отвергая Преданіе, онъ уклоняется на распутіе лжи. Согласно этому взгляду, Климентъ составляя свое сочиненіе „въ вожди себѣ беретъ положенія достохвальнаго и священнаго Преданія" [4]), и при опроверженіи еретиковъ не обходится безъ указанія на Преданіе. Въ кн. VII, гл. 16—17, напримѣръ, разсуждая о томъ, какъ отличить истинную вѣру отъ ереси, онъ открыто заявляетъ, что надежный для этого способъ состоитъ, во-первыхъ, въ ссылкѣ на Писаніе и, во-

---

[1]) Stromat. lib. I, c. 1: *Τὸ τε ἕπεσθαι ἑτέροις δοκιμασθεῖσιν ἤδη καὶ κατορθωκόσιν ἄριστον πρός τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν.* Migne, s. gr. t. VIII, col. 692.

[2]) Stromat. lib. I, c. 1. [3]) Lib. VII, c. XVI.

[4]) Lib. I, c. 1.

вторыхъ, въ разсмотрѣніи того, на чьей сторонѣ старѣйшинство: на сторонѣ-ли Преданія церкви или на сторонѣ преданія еретическаго.

Наконецъ Климентъ сообщаетъ кое-что изъ самого содержанія Преданія. Самый отзывъ Климента о сочиненіи „Строматы“, что „оно есть не что иное, какъ воспоминаніе (*τὰ ὑπομνήματα*)“ [1]), что оно воспроизводитъ ученіе предшественниковъ, говоритъ за то, что въ названномъ сочиненіи можно находить положенія преданія, различаемыя Климентомъ отъ сужденій философовъ, входящихъ въ понятіе „ученія внѣшняго“ [2]). Но при всемъ томъ учитель александрійскій сообщаетъ изъ Преданія не все, а именно только кое-что. Отзываясь о „Строматахъ“, какъ сборникѣ воспоминаній, онъ тутъ же признается, что „сей очеркъ воспоминаній не обѣщаетъ быть полнымъ истолкованіемъ святыхъ христіанскихъ таинъ“, что „многое въ очеркъ не вошло“. Еще менѣе подлинныхъ положеній преданія можно извлечь изъ этого очерка изслѣдователю Строматъ, что̀ зависитъ уже отъ метода, какимъ намѣренно составилъ Строматы Климентъ. Для предохраненія священныхъ преданій отъ рукъ хищныхъ и для скрытія ихъ отъ непосвященныхъ въ тайны вѣры, онъ разсѣялъ преданія по сочиненію тамъ и здѣсь искрами [3]), такъ что истина оказалась заключенною въ Строматахъ на подобіе того, какъ огонь скрывается подъ пепломъ [4]). При такомъ методѣ сочиненія „Строматы“ не легко конечно выдѣлить изъ него буквально всѣ содержащіяся въ немъ подлинныя положенія Преданія. Поэтому и мы, представляя извлеченіе изъ Строматъ кое-какихъ несомнѣнныхъ положеній Преданія, не утверждаемъ того, что своимъ извлеченіемъ исчерпываемъ буквально всѣ заключенныя Климентомъ въ Строматы истины Преданія.

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid. [3]) Lib. VII, c. XVIII.
[4]) Lib. VI, c. I.

Изъ области догматики Климентъ упоминаетъ объ исповѣданіи вѣры или просто о вѣрѣ; называется оно канономъ или правиломъ истины (κανὼν τῆς ἀληθείας — regula veritatis); признавъ его однажды (при крещеніи), христіане становятся обладателями истины [1]).

Говоритъ Климентъ о вѣрѣ въ Приснодѣвство Богоматери. „Дѣва Марія чрезъ рожденіе Сына сдѣлалась Матерью, и все-же послѣдствій материнства не испытала". „Родивши Она какъ-бы не родила". Такъ, по Клименту, вѣритъ большинство и до сихъ поръ (τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ) [2]). Если бы не нѣкоторые изъ еретиковъ, отрицавшихъ приснодѣвство, то признаніе его было бы всеобщимъ.

Свидѣтельствуетъ Климентъ о живомъ общеніи членовъ церкви земной съ членами церкви небесной. Жизнь, еще здѣсь на землѣ проводимая въ общеніи съ душами отшедшихъ святыхъ, освобождаетъ христіанъ за гробомъ отъ наказаній и мукъ [3]).

Изъ области устава или благочинія церкви можно указать на упоминаніе о молитвѣ въ 3, 6 и 9 часы [4]), объ обращеніи молящихся на востокъ... Основаніе для обращенія во время молитвы на востокъ кроется въ томъ, что съ востока проникъ тотъ свѣтъ (Христовъ), которымъ впервые была разсѣяна тьма; возводя взоръ къ востоку, молящійся обращается къ свѣту; въ тоже время онъ воспоминаетъ объ утрѣ духовной жизни [5]).

Наконецъ, изъ области экзегетики Климентъ ясно говоритъ объ истолкованіи Св. Писанія по канону или правилу церковному—въ томъ смыслѣ и значеніи, какое придавалъ Писанію Самъ Господь. Это церковное разумѣніе Писанія именно таково, что законъ и пророки, по нему, находятся между собою въ гармоническомъ согласіи, благодаря завѣту, дарованному Хри-

---

[1]) Lib. VII, c. XVI; срав. Paedag. lib. I, c. I.

[2]) Lib. VII, c. XVI. [3]) Lib. VII, c. X.

[4]) Lib. VII, c. VII. [5]) Ibid.

стомъ Іисусомъ во время тѣлеснаго Его пребыванія среди насъ [1]).

У Оригена, другого учителя александрійскаго, читатель встрѣчаетъ опредѣленіе Преданія, перечень предметовъ Преданія и мысли о должномъ отношеніи христіанъ къ Преданію.

Въ опредѣленіи Преданія Оригенъ повторяетъ формулу св. Иринея. Подобно послѣднему онъ разумѣетъ подъ Преданіемъ „ученіе, преданное отъ апостоловъ чрезъ порядокъ преемства, и пребывающее въ церквахъ (даже доселѣ)“ [2]). Основныя черты Преданія—указанныя св. Иринеемъ, очевидно, здѣсь удержаны точно. Апостольство, церковность, порядокъ преемства, какъ тамъ, такъ и здѣсь, включены въ характеристику Преданія, какъ его необходимые признаки.

Перечень предметовъ Преданія представленъ Оригеномъ въ изложеніи апостольскаго или церковнаго ученія. Въ составъ его входятъ члены вѣры о Богѣ, о единствѣ Божіемъ, объ Іисусѣ Христѣ, Который отъ вѣчности раждаясь отъ Отца, „въ послѣднее время, смиривъ Себя, воплотился, сдѣлавшись человѣкомъ“, о Духѣ Св., о твореніи или приведеніи Богомъ всего изъ небытія въ бытіе, объ ангелахъ Божіихъ, о діаволѣ и ангелахъ его, о душѣ человѣческой съ ея свободою, о воскресеніи мертвыхъ и мздовоздаяніи въ будущей жизни [3]). Церковнымъ преданіемъ Оригенъ

---

[1]) Strom. lib. VI, c. XV: *Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

[2]) О началахъ. Кн. I, введ. § 2.

[3]) „Прежде всего вѣруй, — наставляетъ Оригенъ,—что единъ Богъ, сотворившій и устроившій все и произведшій все изъ небытія въ бытіе. Также должно вѣровать, что Іисусъ Христосъ есть Господь, (должно вѣровать) и всей истинѣ относительно Его Божества и человѣчества. Должно вѣровать и въ Св. Духа, и въ то, что мы свободны и потому получаемъ наказанія за свои грѣхи и награды за добрыя дѣла“. In Ioan. 32, 9. In Matth. 33. О началахъ (рус. перев.),

называетъ и то вѣрованіе церкви, что „Писанія написаны Св. Духомъ (per Spiritum) и имѣютъ не только открытый смыслъ, но и нѣкоторый другой, скрытый отъ большинства, ибо описанное здѣсь служитъ предначертаніемъ нѣкоторыхъ таинствъ и образомъ божественныхъ вещей“ [1]).

Высказывая уваженіе къ Преданію, Оригенъ считаетъ „долгомъ“ христіанъ хранить его. Правда, есть много „такихъ людей, которые себѣ присвояютъ знаніе христіанской истины“ „и мыслятъ не согласно со *своими предшественниками*“. „но... мы, пишетъ Оригенъ, все же *должны* хранить церковное ученіе“; только *той истинѣ должно вѣровать, которая ни въ чемъ не* отступаетъ отъ церковнаго и апостольскаго преданія“ [2]). Эта обязанность храненія должна быть одинаковою ко всѣмъ членамъ *вѣры*, то есть одинаково нужно признавать всѣ члены вѣры, а не такъ, чтобы одни исповѣдывать, а другіе нѣтъ. Неполное храненіе вѣры учитель александрійскій почитаетъ невозможнымъ: оно нарушаетъ правило вѣры, которое представляетъ изъ себя нѣчто цѣлое. По Оригену, „кто, вѣруя въ Іисуса Христа, не вѣруетъ, что единъ Богъ закона и Евангелія, славу Котораго возвѣщаютъ небеса, тотъ оставляетъ въ сторонѣ (отвергаетъ, λείπει) величайшій членъ вѣры. Или, кто вѣруетъ, что (Христосъ), будучи распятъ при Понтіи Пилатѣ, *совершилъ* для міра святое и спасительное дѣло, — но въ тоже время думаетъ, что Онъ родился *не* отъ Дѣвы Маріи и Святаго Духа, а отъ Іосифа и Маріи, тому тоже недостаетъ весьма необхо-

---

кн. I, введ. § 4. 5. 7; примѣч. 9 — „О діаволѣ и ангелахъ его и о противныхъ силахъ церковное преданіе учитъ, что они во всякомъ случаѣ существуютъ“... „Въ церковномъ ученіи содержится еще то, что существуютъ нѣкоторые ангелы Божіи и добрыя силы, которыя служатъ Богу при устроеніи спасенія людей... (О началахъ, кн. I, введ. § 6. 10).

[1]) О началахъ, кн. I, введ. § 8.

[2]) О началахъ, кн. I, введ. § 2.

димаго для полноты вѣры". Равно „кто признаетъ человѣческую природу Христа, но отвергаетъ упостась (ὑπόστασιν) Единороднаго и Перворожденнаго всей твари, тотъ также не можетъ сказать о себѣ, что имѣетъ всю вѣру" [1]).

Вотъ существенныя данныя, какія Оригенъ даетъ для исторіи св. Преданія (преимущественно въ своемъ сочиненіи „*Περὶ ἀρχῶν*"). При краткости, эти данныя ясно свидѣтельствуютъ, что сосредоточенное въ церкви, имѣющее извѣстное содержаніе, Преданіе считалось источникомъ истины, исповѣдываніе которой составляло долгъ христіанъ. Свидѣтельство это тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что оно высказано писателемъ, который, при подробномъ анализѣ церковнаго ученія, самъ-то не вездѣ остался ему вѣрнымъ. Говоря о положеніи Преданія въ церкви, онъ, значитъ, сообщалъ то, что было общепризнано въ церкви и чего онъ поэтому не могъ не сообщить.

Въ твореніяхъ св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго, находятся по вопросу о преданіи сужденія двоякаго рода: въ однихъ положительно сообщается о существованіи въ *церкви* Преданія, въ другихъ — рѣшается вопросъ: какъ смотрѣть на голосъ, обычай или преданіе помѣстной церкви, расходящейся въ какомъ либо случаѣ съ другими церквами.

Въ концѣ сочиненія: „Обличеніе и оправданіе къ Діонисію римскому противъ Савеллія" Діонисій александрійскій пишетъ: „и мы, заимствовавъ *образецъ* и правило еще у живш[и]хъ прежде насъ пресвитеровъ и единогласно съ ними принося благодареніе, заключаемъ теперь и наше къ вамъ посланіе" [2]). Вотъ свидѣтельство о существованіи въ церкви образца и правила, преемственно сообщаемаго отъ однихъ пресвитеровъ (предстоятелей церковныхъ) другимъ пресвитерамъ.

[1]) In Ioan. 32, 9. О началахъ (рус. пер.), примѣч. 9.

[2]) Твор. св. Діонисія В., епископа александрійскаго, въ рус. перев. Казань. 1900 г. 38 стр.

Такъ какъ „Обличеніе и оправданіе“ явилось, какъ защита Діонисія александрійскаго противъ усмотрѣннаго въ его аналогіяхъ (лодки и судостроителя, виноградника и виноградаря) субординаціонизма въ отношеніи Сына къ Отцу, то—въ качествѣ оправданія въ самомъ сочиненіи раскрывая православное ученіе о Сынѣ Божіемъ (Его единосущіи съ Отцемъ), а въ заключеніи ссылаясь на образецъ и правило,—св. Діонисій александрійскій очевидно разумѣлъ образецъ и правило *вѣры*.

Мнѣніе о томъ, какъ слѣдуетъ относиться къ помѣстной церкви, расходящейся въ какомъ либо ученіи съ другими церквами, св. Діонисій высказалъ въ письмахъ по вопросамъ церковной дисциплины, преимущественно по поводу спора о крещеніи еретиковъ.

Въ письмѣ „Къ папѣ Стефану“, св. Діонисій прежде всего опредѣляетъ то, какъ слѣдуетъ относиться къ тѣмъ, кто колеблетъ *вѣру*. „Кто не принимаетъ, измѣняетъ и извращаетъ таинство, установленное Христомъ, или проповѣдуетъ, что Христосъ не есть Богъ или не былъ человѣкомъ, или не умеръ, или не воскресъ, или не придетъ судить живыхъ и мертвыхъ, или кто благовѣствуетъ не то, что̀ мы благовѣствовали, *анаѳема да будетъ*, какъ говоритъ Павелъ (Гал. 1, 9). Кто отрицаетъ воскресеніе, къ мертвымъ да причтется“ [1]). Такое отношеніе необходимо для того, „чтобы пребывали въ единеніи церкви съ церквами, епископы съ епископами, пресвитеры съ пресвитерами“ [2]).

Но совершенно иное мнѣніе высказываетъ далѣе св. Діонисій, говоря о *церковной дисциплинѣ* [3]). По его мнѣнію, слѣдуетъ въ такихъ дѣлахъ „подчиняться предстоятелямъ отдѣльныхъ церквей, которые, въ силу божественнаго посвященія, стоятъ во главѣ служенія. А судъ о дѣлахъ ихъ (самихъ епископовъ) предоставляемъ Господу нашему“ [4]). Изложенная рѣчь св. Діо-

[1]) Тамъ же, 60 стр. [2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же.
[4]) Тамъ же.

нисія съ нарочитымъ различіемъ предметовъ вѣры и дѣлъ церковной дисциплины замѣчательна: въ ней ясно утверждено, что должно быть полное согласіе въ вѣрѣ между всѣми епископами или должна быть соблюдаема едина вѣра во вселенской церкви; но возможно различіе въ помѣстныхъ церквахъ въ дисциплинѣ; она предоставляется усмотрѣнію епископа отдѣльной церкви. Это различіе отнюдь не должно сопровождаться нарушеніемъ единенія между епископами вселенской церкви, ибо отвѣтъ въ такихъ дѣлахъ епископъ отдѣльной церкви несетъ предъ Господомъ.

Въ „письмѣ къ Филимону, пресвитеру Сикста“ св. Діонисій свидѣтельствуетъ о фактическомъ осуществленіи высказаннаго имъ взгляда о томъ, какъ смотрѣть на неодинаковую дисциплину въ отдѣльныхъ церквахъ. Въ этомъ письмѣ онъ прежде всего указываетъ на голосъ своей церкви о принятіи еретиковъ. Блаженный нашъ папа Ираклъ, говоритъ св. Діонисій, „людей, обращающихся изъ ересей и отпавшихъ отъ церкви, а еще болѣе тѣхъ, которые. не отлагаясь отъ нея и, повидимому, имѣя съ нею общеніе, однако же не скрывали, что ходятъ къ кому-нибудь изъ лжеучителей..., отлучалъ отъ церкви и, внимая ихъ просьбамъ, снова принималъ, но не прежде чѣмъ они предъ лицемъ народа высказывали все то, что они слышали отъ предстоятелей противнаго ученія. Послѣ того онъ вводилъ ихъ въ церковь и не требовалъ отъ нихъ вторичнаго крещенія, въ виду того, что они ранѣе получили отъ него Св. Духа“ [1]). Это „правило и образецъ принялъ отъ блаженнаго Иракла,—пишетъ св. Діонисій,—и я“ [2]). Затѣмъ св. Діонисій упоминаетъ о несогласномъ съ александрійскою церковью обычаѣ принятія еретиковъ въ церквахъ Африки, Иконіи. Синнады и многихъ другихъ городовъ и странъ (о существующемъ тамъ обы-

---

[1]) Тамъ же, 62—63 стр.

[2]) Тамъ же, 62 стр. Срав. 58 стр. письмо къ Діонисію и Стефану, предстоятелямъ римской церкви.

чаѣ — обязательно всѣхъ еретиковъ принимать чрезъ крещеніе), объ обычаѣ, существовавшемъ съ давняго времени у епископовъ. Согласно своему принципу, св. Діонисій *не хочетъ* (=„я не хочу“) „извращать ихъ мнѣнія и вызывать ихъ на состязанія и распри. „*Да не предвижеши предѣловъ ближняго своего, яже поставиша отцы твои* (Втор. 19, 14)“, заканчиваетъ онъ словами Писанія [1]).

Таково свидѣтельство о церковомъ Преданіи св. Діонисія. Его сужденія о Преданіи въ общемъ совпадаютъ съ сужденіями объ этомъ же предметѣ св. Кипріана карѳагенскаго. Именно—оба святителя признаютъ а) Преданіе каѳолической церкви, б) одинаково рѣшаютъ вопросъ, какъ относиться къ различнымъ преданіямъ, относящимся къ области дисциплины и существующимъ въ частныхъ церквахъ.

Обращаясь теперь къ тому, съ чего начали только что оконченную главу сочиненія, мы очевидно должны признать несомнѣннымъ, что какъ Ириней своими разсужденіями объ истинномъ Преданіи обязанъ Поликарпу Смирнскому, такъ послѣдующіе писатели въ ученіи о Преданіи примыкаютъ къ Иринею. Раскрытыя имъ понятія о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, о предстоятеляхъ церковныхъ, какъ его выразителяхъ, о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ и о важномъ значеніи Преданія—особенно символа вѣры, —не забыты, но проведены въ той или другой мѣрѣ въ твореніяхъ отцевъ и учителей, жившихъ послѣ него.

Окидывая взоромъ всѣ представленные очерки изъ исторіи Св. Преданія, мы вправѣ сдѣлать слѣдующія обобщенія.

а) Созерцаніе апостольской проповѣди, какъ единаго преданнаго ученія—аще словомъ, аще посланіемъ, не вызывало въ первое время церкви спеціальныхъ разсужденій о формальныхъ особенностяхъ Св. Преданія, а одновременно и Св. Писанія, какъ источни-

[1]) Тамъ же, 63 стр.

ковъ христіанскаго вѣдѣнія. Настоятельная потребность заняться формальнымъ опредѣленіемъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія явилась съ возникновеніемъ лжемудрствованій, то отрицающихъ неписанныя откровенія, то выдумывающихъ свои. Работа эта отчасти намѣчена мужами апостольскими, больше всего исполнена писателями, слѣдующими за ними.

б) По полнотѣ сообщаемыхъ свѣдѣній о Преданіи безспорно первое мѣсто занимаетъ св. Ириней, епископъ ліонскій. Въ тоже время онъ представляетъ изъ себя средоточный пунктъ, гдѣ, съ одной стороны, выражено ученіе о Преданіи мужей апостольскихъ, а съ другой — дано историческое оправданіе свидѣтельствъ о Преданіи послѣдующихъ церковныхъ писателей.

в) Въ сужденіяхъ о Преданіи между писателями усматривается замѣтное сходство. И это сходство ручается за устойчивое опредѣленное воззрѣніе о Преданіи въ древнѣйшей церкви.

I.

Какъ въ церковной литературѣ III-го, такъ и въ твореніяхъ отцевъ IV вѣка мы встрѣчаемъ полное усвоеніе ученія объ апостольскомъ церковномъ Преданіи въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ оно представлено у св. Иринея, епископа Ліонскаго. Но на ряду съ такимъ наслѣдіемъ древности въ твореніяхъ IV вѣка ярко выдвигается еще рѣчь о *собственно отеческомъ Преданіи*, подъ которымъ разумѣется не апостольское церковное преданіе, выразителями коего являются предстоятели церкви, — хотя оно тоже называется отеческимъ,—но тѣ положенія отцевъ, которыя по времени появленія своего въ свѣтъ не относятся къ апостольской древности, однако составляютъ изъ себя истину церкви. Вслѣдствіе этого теперь въ исторіи Св. Преданія естественно нерѣдко можно видѣть оттѣненіе сужденій двоякаго рода, гдѣ, съ одной стороны, утверждается иринеевское ученіе объ апостольскомъ церковномъ преданіи, а съ другой—говорится о собственно отеческомъ преданіи.

Въ качествѣ какъ-бы переходнаго моста отъ писателей III-го къ писателямъ IV вѣка поставимъ творенія св. Кирилла іерусалимскаго, главнымъ образомъ его огласительныя и тайноводственныя слова [1]), про-

---

[1]) S. P. N. Cyrilli, archiepiscopi Hierosolym., Opera... Migne, Patrologiae curs. complet., S. gr., t. XXXIII; 1857. Творенія иже во святыхъ отца нашего Кирилла, архіепископа Іерусалимскаго (русск. перев.); Москва. 1855.

изнесенныя имъ въ санѣ пресвитера въ періодъ времени съ 346 по 349 гг. [1]).

Св. Кириллъ іерусалимскій подъ именемъ Св. Преданія именно разумѣетъ: какъ ученіе апостольское—живой голосъ вселенской церкви (въ духѣ св. Иринея, творенія котораго были извѣстны св. Кириллу) [2]), такъ положенія отеческія, по времени появленія въ свѣтъ не относящіяся къ апостольскому вѣку, однако также составляющія истину церкви. Въ разсужденіяхъ о Преданіи перваго рода св. Кириллъ касается въ частности слѣдующихъ вопросовъ: о дѣйствительности Преданія, какъ живого голоса вселенской церкви, въ связи съ этимъ о вселенской церкви, какъ хранительницѣ Преданія, и о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ.

Проходя чрезъ всѣ огласительныя и тайноводственныя поученія, мысль о дѣйствительности Преданія особенно ясно выражена въ 5 огласительномъ (§ 12) и 5 тайноводственномъ (§ 23) словахъ. Въ 5 огласительномъ поученіи св. Кириллъ характеризуетъ символъ или исповѣданіе вѣры. По его словамъ въ символѣ заключено въ „немногихъ стихахъ“ все ученіе вѣры. Какъ сокращенное, но въ то же время полное, выраженіе исповѣданія христіанскаго, символъ вѣры естественно требуетъ особеннаго къ нему отношенія. Это отношеніе,—учитъ св. Кириллъ просвѣщаемыхъ,—должно состоять въ томъ, чтобы „помнить“ изложеніе вѣры „слово въ слово“, со всякимъ тщаніемъ повторять его между собою, „не записывая его“ однако „на бумагу“ (по древнему обычаю), „но начертавъ памятію въ сердцѣ“ [3]), остерегаться, чтобы во время занятія этимъ ученіемъ „никто изъ оглашенныхъ не услышалъ преданнаго“ (*τῶν παραδεδομένων*); „желательно также,

---

[1]) Архіеп. Филаретъ. Историческое ученіе объ отцахъ церкви. СПБ. 1859; т. II, 89—90 стр.

[2]) Catechesis XVI, n. VI.

[3]) Сравн. Cateches. XVIII, n. 21.

чтобы это исповѣданіе вѣры во всякое время жизни служило напутствіемъ". Запечатлѣвая все это, св. Кириллъ говоритъ: „итакъ..., братія, *храните преданія* (2 Солун. 2, 15), какія пріемлете теперь, и напишите ихъ *на скрижали сердца* вашего (Притч. 7, 3)", а также говоритъ и то, что „*аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче еже пріясте, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8. 9). Въ 5 тайноводственномъ поученіи мы обращаемъ вниманіе на слова св. Кирилла: *κατέχετε ταύτας παραδόσεις ἀδιάλους* [1]), т. е. содержаніе преданія неискаженными... Слова эти являются заключительными ближе всего къ сужденіямъ св. Кирилла о таинствѣ св. Причащенія, но здѣсь же можно видѣть печать и ко всему ученію о таинствахъ—Крещенія, Мѵропомазанія и Евхаристіи, изложенному во всѣхъ пяти тайноводственныхъ поученіяхъ. Какъ ученіе просвѣщаемыхъ запомнить изложеніе вѣры на память слово въ слово безъ записи на бумагѣ, такъ прямыя свидѣтельства св. Кирилла, очевидно, непререкаемо говорятъ о дѣйствительности Преданія.

Ученіе о вселенской церкви, какъ хранительницѣ Преданія, св. Кириллъ выражаетъ въ истолкованіи свойства *соборности* (*καθολική*) церкви. По св. Кириллу, „церковь называется соборною, потомучто она въ цѣлой вселенной, отъ предѣловъ земли до предѣловъ ея, потомучто она... безъ всякаго опущенія преподаетъ *всѣ*, долженствующіе входить въ составъ человѣческаго вѣдѣнія, догматы о видимомъ и невидимомъ, о небесномъ и земномъ, еще потому, что она подчиняетъ благочестію весь человѣческій родъ, и начальниковъ и подначальныхъ, ученыхъ и неученыхъ, наконецъ потому, что, какъ повсемѣстно врачуетъ и исцѣляетъ она всякаго рода грѣхи, совершенные душою и тѣломъ, такъ въ ней же пріобрѣтается *все* именуемое добродѣтелью, какого-бы то ни было рода,—и въ дѣлахъ и въ словахъ, и во всякомъ духовномъ дарова-

[1]) Cateches. XXIII. Mystagogica. V, 23.

нiи“ [1]). Необходимо всѣ эти черты соборности церкви поставить между собою въ связь. Несомнѣнно, что вторая и четвертая черты соборности церкви (вѣра и нравственность) являются главными, основными, объясняющими собою двѣ другія черты—первую и третью: соборность по мѣсту и составу членовъ. Вѣдь вѣра и нравственность христіанская суть начала чисто духовныя, божественныя, не пріуроченныя къ одному какому-нибудь времени или мѣсту, къ одной какой-либо націи, къ одному какому-нибудь сословію или классу людей [2]). Напротивъ, онѣ являются началами всеобщими, то есть такими положеніями, которыя пригодны *вездѣ* и для *всѣхъ* людей. А если такъ, то очевидно, что въ зависимости отъ вѣры и нравственности опредѣляется соборность церкви и по мѣсту и по составу

---

[1]) Cateches. XVIII, 23.

[2]) Съ этой стороны весьма выразительно св. Кириллъ охарактеризовалъ христіанство въ Catechesis'ѣ XVII, 29, гдѣ онъ противопоставляетъ его обрядовому ветхозавѣтному закону, какъ явленію *временному*. «Духъ святый, пишетъ св. Кириллъ, въ согласіи съ Отцемъ и Сыномъ, постановилъ новый завѣтъ для церкви вселенской, освободилъ насъ отъ неудоносимыхъ бременъ закона, разумѣю постановленія о скверномъ и нечистомъ, о снѣдяхъ, о субботахъ и новомѣсячіяхъ, о обрѣзаніи, о кропленіи и жертвахъ, что было дано на *время*, имѣло *сѣнь грядущихъ благъ* (Евр. 10. 1); по наступленіи же самой дѣйствительности справедливо сокращено. Ибо, по случаю вопроса въ Антіохіи, должно ли обрѣзываться и соблюдать обычай Моусеевъ, посланы были Павелъ и Варнава; и Апостолы, находившіеся здѣсь въ Іерусалимѣ, письменнымъ посланіемъ освободили цѣлую вселенную отъ всего подзаконнаго и прообразовательнаго. Впрочемъ не себѣ присвоили они полномочіе въ такомъ дѣлѣ, но письменно исповѣдали въ своемъ посланіи: *изволися бо Святому Духу и намъ, ничтоже множае возложити вамъ тяготы, развѣ нуждныхъ сихъ: огребатися отъ идоложертвенныхъ и крове и удавленины и блуда* (Дѣян. 15, 28. 29). А написавъ это, ясно показали, что сіе хотя написано Апостолами—людьми, однакоже есть вселенское постановленіе Святаго Духа, которое, пріявъ, Варнава и Павелъ утвердили въ цѣлой вселенной».

ея членовъ, то есть то, что членами церкви могутъ быть люди всякихъ странъ, классовъ, сословій и т. п. Необходимо, далѣе, въ разсматриваемомъ мѣстѣ св. Кирилла отмѣтить то, что хранительницею вѣры и нравственности христіанской по нему служитъ церковь вселенская — (куда входятъ и христіане изъ неученыхъ, содержащіе проповѣдь о Христѣ болѣе въ сердцѣ, чѣмъ въ писанномъ словѣ),—и то, что его изъясненіе соборности церкви напоминаетъ собою опредѣленіе апостольскаго церковнаго Преданія со стороны его признаковъ. Богодухновенное достоинство, изъятіе апостольскаго Преданія отъ условій мѣста, его одинаковость или повсюдное согласіе самому себѣ...—все это совмѣщается, сосредоточивается въ свойствѣ соборности церкви. Это тожество между признаками апостольскаго Преданія и соборностью церкви проливаетъ обильный свѣтъ для утвержденія, что апостольское преданіе о вѣрѣ и нравственности есть одновременно преданіе вселенско-церковное и наоборотъ.—Такъ, вмѣстѣ съ ученіемъ о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, св. Кириллъ даетъ понятіе и о признакахъ послѣдняго, поскольку о нихъ можно заключать изъ анализа соборности церкви.

Въ вопросѣ о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ св. Кириллъ выдвинулъ двѣ мысли: о тожествѣ истины Преданія и Писанія и о Писаніи, какъ источникѣ, который можетъ подтверждать Преданіе. Раскрывая мысль о тожествѣ истины Преданія и Писанія въ сужденіяхъ о символѣ вѣры, св. Кириллъ ведетъ такую рѣчь: изложеніе вѣры или просто вѣра— не человѣческое разсужденіе, но представляетъ изъ себя выборъ изъ всего Писанія самого существеннаго. „Какъ горчичное сѣмя въ маломъ зернѣ содержитъ много вѣтвей: такъ изложеніе вѣры въ немногихъ словахъ объясняетъ все вѣдѣніе благочестія, заключающееся въ ветхомъ или новомъ завѣтѣ“ [1]). Или какъ солнце—это великое отражается въ маломъ стеклѣ,

[1]) Catechesis V, 12.

такъ св. Писаніе содержится въ краткомъ символѣ вѣры. Причина такого отраженія св. Писанія въ изложеніи вѣры та, что „не всѣ могутъ читать Писанія, но однимъ простота, а другимъ какое либо занятіе препятствуютъ въ пріобрѣтеніи знанія“, поэтому „чтобы не погибла какая душа отъ невѣдѣнія, все ученіе вѣры“ заключено „въ немногихъ стихахъ“ [1]). Другую мысль, что Писаніе можетъ служить подтвержденіемъ Преданія, св. Кириллъ выразилъ и словомъ и дѣломъ: словомъ,—когда говорилъ, что „о божественныхъ и святыхъ тайнахъ *вѣры* должно преподавать не... безъ божественныхъ Писаній“, потомучто „самая спасительность вѣры нашей не на изысканныхъ словахъ основана, но на доказательствахъ изъ божественныхъ Писаній“ [2]); дѣломъ,—когда на протяженіи своихъ огласительныхъ словъ представилъ библейское обоснованіе символа вѣры, въ результатѣ чего получилась *догматика*.

Въ сужденіяхъ св. Кирилла о Преданіи собственно отеческомъ заслуживаетъ главнаго вниманія принципъ, какой онъ полагаетъ для оцѣнки его истинности. Принципъ этотъ св. Кириллъ отчетливо обозначилъ въ IV Catechesis'ѣ § 17: „не просто вѣрь и мнѣ (учителю церковному),—писалъ онъ,—если на то, о чемъ возвѣщаю, не получишь доказательства изъ божественныхъ Писаній“. Сущность принципа очевидно состоитъ въ томъ, чтобы сличать сужденія церковныхъ учителей съ соотвѣтствующими мѣстами Св. Писанія и, какъ результатъ такого сличенія, считать истиннымъ только то ученіе, которое подтверждается Св. Писаніемъ.

Выдѣленіе указаннаго принципа имѣетъ большое значеніе: оно свидѣтельствуетъ о той осторожности, съ какою св. мужъ относился какъ къ своимъ словамъ, такъ къ словамъ своихъ собратьевъ. Такое критическое отношеніе, вмѣстѣ съ сохраненіемъ безспорнаго

[1]) Ibid.

[2]) Cateches. IV, 17.

древняго церковнаго Преданія, не позволяло вторгаться въ область истиннаго христіанскаго вѣдѣнія идеямъ вѣроятнымъ, сомнительнымъ, а тѣмъ болѣе еретическимъ, хотя бы онѣ исходили отъ писателей церковныхъ.

Какъ означеннымъ принципомъ св. Кириллъ руководился на дѣлѣ, можетъ уяснить слѣдующій примѣръ. Въ VI Catechesis'ѣ §§ 27—29 св. Кириллъ приводитъ выдержку изъ полемики еп. Архелая съ еретикомъ Манесомъ. Вотъ эта выдержка. Манесъ учитъ: „Богъ ветхозавѣтный изобрѣтатель зла, потомучто говоритъ о Себѣ: Я—*огнь потребляяй* (Втор. 4, 24). Но мудрый Архелай въ ничто обратилъ хулу эту, сказавъ: „если Богъ ветхозавѣтный, по словамъ твоимъ, именуетъ Себя огнемъ: то чей же Сынъ Тотъ, Кто говоритъ: *огня пріидохъ воврещи на землю* (Лук. 12, 49)? Если порицаешь Того, Кто говоритъ: *Господь мертвитъ и живитъ* (1 Цар. 2, 6); то за что же чтишь Петра, который воскресилъ Тавиѳу, предалъ смерти Сапфиру? Если порицаешь за то, что уготовалъ огнь; то почему не порицаешь глаголющаго: *идите отъ Мене проклятіи во огнь вѣчный* (Матѳ. 25, 41)? Если порицаешь Того, Кто говоритъ: *Азъ Богъ, творяй миръ, и зиждяй злая* (Иса. 45, 7); то объясни, въ какомъ смыслѣ говоритъ Іисусъ: *не пріидохъ воврещи миръ, но мечъ* (Матѳ. 10, 34)? Поелику Тотъ и Другой говорятъ одно и тоже, то необходимо одно изъ двухъ: или Оба, по причинѣ подобнаго образа рѣчи, благи, или, если Іисусъ, сказавъ это, не подлежитъ обвиненію, за что порицаешь подобное сему Сказавшаго въ ветхомъ завѣтѣ"?

„Потомъ Манесъ говоритъ Архелаю: „какой Богъ ослѣпляетъ? Ибо Павелъ сказуетъ: *въ нихъ Богъ вѣка сего ослѣпи разумы невѣрныхъ, во еже не возсіяти свѣту благовѣствованія*" (2 Кор. 4, 4). Архелай же, прекрасно отразивъ это, говоритъ: „прочти написанное нѣсколько выше: *аще ли же есть покровено благовѣствованіе наше, въ гибнущихъ есть покровено* (3). Видишь-ли, что оно покровенно только въ гибнущихъ?

Ибо не должно давать *Святая псомъ* (Матѳ. 7, 6). Притомъ, одинъ-ли ветхозавѣтный Богъ ослѣплялъ разумы невѣрныхъ? Не сказалъ-ли Самъ Іисусъ: *сего ради въ притчахъ глаголю имъ, яко видяще не видятъ* (Матѳ. 13, 13)? По ненависти ли къ нимъ хотѣлъ, чтобы не видѣли? Или по недостоинству ихъ, потомучто *очи свои смьжиша* (15)? Ибо, гдѣ самопроизвольное лукавство, тамъ отъятіе благодати. *Имущему бо дано будетъ: отъ неимущаго же, и еже мнится имѣя, взято будетъ*" (Матѳ. 25 29). „Но должно сказать и то, какъ еще толкуютъ нѣкоторые, потомучто *толкованіе не худо*. Если и ослѣпилъ *разумы невѣрныхъ*, то ослѣпилъ съ хорошею цѣлію, чтобы обратили взоръ на доброе. Не сказалъ: ослѣпилъ душу ихъ но: *разумы невѣрныхъ*. И сказанное имѣетъ такой смыслъ: у блудника ослѣпи блудныя помышленія; и человѣкъ будетъ спасенъ. У разбойника ослѣпи хищническій и разбойническій разумъ; и человѣкъ будетъ спасенъ. Но не хочешь такъ понимать? Есть и другое толкованіе. И солнце ослѣпляетъ имѣющихъ слабое зрѣніе, и страждущіе воспаленіемъ въ глазахъ слѣпнутъ, терпя вредъ отъ свѣта, не потому что солнце ослѣпительно, но потому, что состояніе глазъ не позволяетъ смотрѣть на свѣтъ. Такъ и невѣрующіе, болѣзнуя сердцемъ, не могутъ взирать на лучи Божества. Не сказалъ апостолъ: *ослѣпи разумы*, чтобы не слышать имъ благовѣствованіе; но: *во еже не возсіяти имъ свѣту славы благовѣствованія* Господа Нашего Іисуса Христа. Ибо слышать Евангеліе всѣмъ дозволяется; но слава благовѣствованія предоставлена только приснымъ Христовымъ. Посему, неспособнымъ слушать Господь говоритъ въ притчахъ, ученикамъ же объяснялъ притчи наединѣ. Ибо сіяніе Славы—просвѣщеннымъ, ослѣпленіе — невѣрнымъ".— Св. Кириллъ не только вполнѣ раздѣляетъ приведенныя сужденія еп. Архелая противъ Манеса, но даже прямо считаетъ ихъ *ученіемъ церкви*, когда немного ниже означенныхъ словъ Архелая выражается: „о семъ извѣщаетъ тебя (просвѣщаемый) церковь (παραγγέλλει

ταῦτα ἡ Ἐκκλησία), чтобы ты „не увязъ въ тинѣ манихейства“ (§ 34. 35). Немного нужно проницательности, чтобы понять, почему св. Кириллъ приложилъ такую печать къ сужденіямъ еп. Архелая. Причина эта кроется именно въ томъ, что сужденія епископа Архелая и толковниковъ, на которыхъ онъ ссылается, согласны съ ученіемъ Св. Писанія, представляя изъ себя и основательныя параллели между ветхимъ и новымъ завѣтомъ и контекстуальное изъясненіе Св. Писанія.

Таковы существенныя черты ученія о Св. Преданіи св. Кирилла іерусалимскаго. Значеніе этого ученія въ общей исторіи Св. Преданія очевидно заключается въ очень настойчивомъ проведеніи мысли о критеріи собственно отеческаго Преданія, который долженъ состоять, по св. Кириллу, въ согласіи собственно отеческаго Преданія со Св. Писаніемъ. Но отмѣчая, что св. Кириллъ пользовался Св. Писаніемъ также въ ученіи о Преданіи апостольскомъ, обосновывая послѣднее первымъ [1]), мы этимъ можемъ возбудить недоумѣніе такого рода: не ставитъ-ли св. Кириллъ и апостольское Преданіе, слѣдовательно Преданіе вообще, въ зависимость отъ Св. Писанія, и тѣмъ не лишаетъ ли его самостоятельности, какъ другого источника христіанскаго вѣдѣнія? На первый взглядъ такое недоумѣніе совершенно естественно. Но при болѣе тщательномъ анализѣ твореній св. Кирилла нельзя раздѣлять его. Дѣло прежде всего въ тѣхъ условіяхъ, при какихъ произносилъ свои огласительныя поученія св. Кириллъ іерусалимскій. Онъ произносилъ ихъ предъ просвѣщаемыми, то есть предъ такими лицами, которыя готовились только къ принятію крещенія, но не были еще чадами церкви. Для такихъ лицъ проповѣдь только такого

---

[1]) Обоснованіе символа вѣры.—Въ частности, напр., въ XII Catechesis'ѣ § 5 читаемъ: «Если изъ божественныхъ писаній не дознаешь о Дѣвѣ, о мѣстѣ, о времени и образѣ рожденія (Спасителя); то не принимай свидѣтельства человѣческаго».

рода: вѣруй этому, потому что оно есть Преданіе церкви, была бы неубѣдительна; для нихъ преимущественно нужно было такое поученіе, гдѣ бы Преданіе церковное подтверждалось болѣе осязательнымъ документомъ, какимъ и являлось Писаніе. Такимъ образомъ, прибѣгая часто и въ сужденіяхъ объ апостольскомъ Преданіи къ мѣстамъ Св. Писанія, обосновывающимъ Преданіе, св. Кириллъ руководился преимущественно извѣстнымъ пріемомъ наученія, пользуясь въ данномъ случаѣ тою чертою взаимоотношенія, по которой Писаніе можетъ сообщать основанія для Преданія. Но отсюда, очевидно, еще поспѣшно заключать, будто по взгляду св. Кирилла Писаніе лишаетъ Преданіе самостоятельности, какъ другого источника христіанскаго вѣдѣнія.

Представленное объясненіе будетъ еще болѣе убѣдительнымъ, если мы обратимъ вниманіе на сравнительный характеръ поученій огласительныхъ и тайноводственныхъ. Въ первыхъ словахъ, произносимыхъ предъ просвѣщаемыми, св. Кириллъ преимущественно *обосновываетъ* затронутые имъ предметы Преданія, во вторыхъ словахъ, обращенныхъ уже къ крещенымъ, онъ главнымъ образомъ *изъясняетъ* Преданіе. Но изъясненіе есть не тоже, что обоснованіе Преданія. Если св. Кириллъ при обоснованіи Преданія въ огласительныхъ поученіяхъ сличалъ его съ Писаніемъ; то при изъясненіи Преданія въ тайноводственныхъ словахъ, замѣтно различая предметы изъясненія (въ данномъ случаѣ образы совершенія таинствъ - крещенія, мѵропомазанія и евхаристіи) отъ самыхъ толкованій, св. Кириллъ первое сообщаетъ, какъ нѣчто извѣстное, готовое, не требующее обоснованій Св. Писаніемъ, второе тоже иногда не подтверждаетъ Писаніемъ, но иногда и подтверждаетъ, нужно думать потому, что предлагаетъ здѣсь собственно отеческое пониманіе. Спрашивается, гдѣ причина того, что говоря объ обрядахъ крещенія, мѵропомазанія и евхаристіи, какъ древнемъ Преданіи, св. Кириллъ не придерживается уже того

метода, которымъ такъ сильно пользовался въ поученіяхъ огласительныхъ? Надо полагать, что причина этого заключается въ томъ, что для вступившихъ въ нѣдра церкви св. Кириллъ считалъ вполнѣ умѣстною такую аргументацію: вѣруй этому, потомучто оно есть проповѣдь церкви. Этимъ св. Кириллъ ясно свидѣтельствуетъ, что онъ не нарушаетъ самостоятельности Преданія, какъ другого источника христіанскаго вѣдѣнія.

Наконецъ мы должны сказать, что *не всегда же* и въ огласительныхъ словахъ предметы апостольскаго Преданія св. Кириллъ обосновываетъ Св. Писаніемъ. Примѣромъ можетъ служить его перечень свящ. книгъ. Выдавая этотъ перечень, какъ Преданіе, онъ отъ Преданія же убѣждаетъ видѣть въ нихъ источникъ истины, выражаясь такъ: Апостолы и преемственные отъ апостоловъ, древніе епископы, предстоятели церкви передали книги эти..., а потому онѣ истинны [1]). Значитъ и въ огласительныхъ словахъ проходитъ по мѣстамъ мысль о самостоятельности Преданія.

Изъ всего сказаннаго мы вправѣ сдѣлать слѣдующій выводъ: считая нужнымъ провѣрять Св. Писаніемъ собственно отеческія положенія, св. Кириллъ по внѣшнимъ обстоятельствамъ сильно пользовался Св. Писаніемъ также въ сужденіяхъ объ апостольскомъ Преданіи (обоснованіе символа вѣры), руководясь здѣсь извѣстною чертою взаимоотношенія между Преданіемъ и Писаніемъ, но этимъ онъ однако не ставилъ Преданіе въ зависимость отъ Писанія. Напротивъ онъ видитъ въ Преданіи самостоятельный источникъ христіанскаго вѣдѣнія, о чемъ свидѣтельствуютъ слова тайноводственныя, а отчасти и огласительныя.

Въ заключеніе—представимъ объемъ Преданія—по твореніямъ св. Кирилла іерусалимскаго.

Изъ области догматическаго богословія, какъ Преданіе апостольское (разумѣется по содержанію), св. Кириллъ излагаетъ символъ вѣры, употребляемый въ іеру-

[1]) Cateches. IV, 35.

салимской церкви. Символъ этотъ [1]) читается такъ: „Вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося, распятаго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, восшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Отца и грядущаго во славѣ судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца. И во единаго Святаго Духа, Утѣшителя, глаголавшаго чрезъ пророковъ. И во едино крещеніе покаянія въ оставленіе грѣховъ. И во едину святую вселенскую церковь. И въ воскресеніе плоти. И въ жизнь вѣчную". Приводитъ также св Кириллъ славословіе нераздѣльно - Отцу и Сыну и Св. Духу [2]); упоминаетъ и о вѣрѣ въ пришествіе антихриста, называя ее „свидѣтельствомъ церкви" [3]); ясно сообщаетъ о таинствахъ крещенія, муропомазанія и евхаристіи, о молитвахъ святыхъ за родъ человѣческій и о молитвахъ живыхъ за умершихъ. Въ послѣднемъ случаѣ даже отмѣчаетъ сомнѣніе нѣкоторыхъ: „какая польза душѣ, отходящей изъ сего міра съ грѣхами, или не съ грѣхами, если творится о ней поминовеніе въ молитвѣ"? Разрѣшая такое сомнѣніе аналогіею, св. Кириллъ пишетъ: „Если какой царь пошлетъ въ изгнаніе оскорбившихъ его, а потомъ принимающіе въ нихъ участіе сплетутъ вѣнецъ и поднесутъ его царю за подвергшихся наказанію: то ужели не облегчитъ онъ наказаній осужденныхъ? Такимъ же образомъ и мы, принося Богу моленія за усопшихъ, хотя они и грѣшники,

---

[1]) Онъ обычно извлекается изъ надписаній огласительныхъ поученій. Надписи эти, по общепринятому мнѣнію изслѣдователей,—замѣчаетъ проф. Чельцовъ,—«современны или почти современны самимъ поученіямъ». Цитов. соч. 31 стр.

[2]) Напр. Catechesis XIX. Mystagog. I, 11: *Τῷ δὲ Θεῷ Πατρὶ ἡ δόξα, κράτος, μεγαλωσύνη, σὺν Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

[3]) Cateches. XV, 9.

не вѣнецъ сплетаемъ, но приносимъ закланнаго за грѣхи наши Христа, за нихъ и за себя умилостивляя человѣколюбца Бога“ [1]).

Изъ области церковнаго устава св. Кириллъ приводитъ Преданія (παραδόσεις) [2]) объ образѣ совершенія таинствъ—крещенія, мѵропомазанія и евхаристіи. Вотъ это Преданіе, какъ оно представлено въ тайноводственныхъ словахъ.

Образъ совершенія крещенія: входъ просвѣщаемыхъ въ притворъ—мѣсто совершенія крещенія; обращеніе ихъ лицемъ къ западу; простертіе ими руки и отрицаніе отъ сатаны: „отрицаюсь тебя сатана и всѣхъ дѣлъ твоихъ и всея гордыни твоей и всего служенія твоего“; обращеніе отъ запада на востокъ (отъ тьмы къ свѣту); произношеніе словъ: вѣрую въ Отца и Сына и Св. Духа и во едино крещеніе покаянія; помазаніе заклинательнымъ елеемъ отъ волосъ на головѣ до ногъ; подведеніе къ св. купели божественнаго крещенія; опросъ каждаго просвѣщаемаго: вѣруетъ-ли онъ въ Отца и Сына и Св. Духа и произношеніе исповѣданія вѣры и троекратное погруженіе въ воду съ „изникновеніемъ“ изъ воды послѣ каждаго погруженія. Мѵропомазаніе, совершавшееся тотчасъ послѣ крещенія, состояло въ помазаніи освященнымъ, чрезъ призываніе Св. Духа, мѵромъ чела, ушей, ноздрей и персей крестившагося.

Образъ совершенія евхаристіи: умовеніе іереемъ (предстоятелемъ) и пресвитерами, окружающими Божій жертвенникъ, своихъ рукъ водою, поданною діакономъ; возгласъ діакона: пріимите другъ друга, и облобызаемъ другъ друга, возгласъ іерея: горѣ сердца! отвѣтъ народа: имамы ко Господу; опять возгласъ іерея: благодаримъ Господа; отвѣтъ народа: достойно и праведно; воспоминаніе о небѣ, землѣ, морѣ, солнцѣ, лунѣ, звѣздахъ, о всей разумной, видимой и невидимой твари, объ Ангелахъ, Архангелахъ, Силахъ, Господствахъ,

[1]) Cateches. XXIII. Mystag. V, 10.

[2]) Cateches. XXIII. Mystag. V, 23.

Началахъ, Властяхъ, Престолахъ, Херувимахъ, Серафимахъ [1]) съ повтореніемъ серафимской пѣсни: святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ; молитва о ниспосланіи Св. Духа на предлежащіе дары, да сотворитъ Онъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою, что̀ представляетъ изъ себя совершеніе духовной-безкровной умилостивительной жертвы. Надъ этой умилостивительной жертвой далѣе происходило моленіе Богу объ общемъ мирѣ церквей, о благосостояніи міра, о царяхъ, о воинахъ, о споборникахъ, о сущихъ въ немощахъ, о труждающихся, и, однимъ словомъ, о всѣхъ требующихъ помощи. Потомъ слѣдовало воспоминаніе преждеусопшихъ: патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ—съ надеждою, чтобы Богъ, по молитвахъ и предстательству ихъ, пріялъ наше прошеніе, а также поминовеніе отцевъ и епископовъ и вообще всѣхъ преждеусопшихъ христіанъ — съ вѣрою, что великая польза будетъ душамъ, о которыхъ приносится моленіе, когда предлагается святая и страшная жертва. Затѣмъ совершались: молитва: „Отче нашъ, Иже еси на небесѣхъ“, возгласъ іерея: Святая Святымъ; отвѣтъ народа: единъ Святъ, единъ Господь Іисусъ Христосъ; приглашеніе къ пріобщенію святыхъ таинъ словами Псалмопѣвца: вкусите и видите, яко благъ Господь (Псал. 33, 9), и самое пріобщеніе сперва Тѣла, а потомъ чаши или Крови Господней [2]). Заканчивалась

---

[1]) Девять ангельскихъ ликовъ.

[2]) Въ частности Тѣло Христово принималось въ правую руку, которая незадолго предъ этимъ (немного согнутая въ длани) полагалась крестообразно на лѣвую (шуйца содѣлывалась престоломъ для десницы). По принятіи Тѣла въ руки, произносили: *аминь*. Затѣмъ Тѣло Христово подносилось къ очамъ (для освященія ихъ) и послѣ этого уже вкушалось. Къ чашѣ Христовой подходили не съ распростертыми руками, но въ согбенномъ положеніи съ поклоненіемъ и чествованіемъ, говоря: *аминь*. Если на губахъ оставалась влажность, то, при помощи рукъ, освящали ею очи, чело и другіе органы чувствъ. Mystag. V, 21—22.

евхаристія благодарственною молитвою Богу, сподобившему пріобщиться „толикихъ тайнъ“.

Относительно Св. Писанія св. Кириллъ передалъ, какъ апостольское церковное Преданіе (Cateches. IV, 35), перечисленіе богодухновенныхъ Писаній ветхаго и новаго завѣта. Впрочемъ въ этомъ перечнѣ книгъ св. Кирилла обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ немъ, съ одной стороны, упоминаются, послѣ кн. пророка Іереміи, кн. Варуха и Посланіе Іереміи—писанія неканоническія, а съ другой—нѣтъ Апокалипсиса—книги канонической. Варухъ и Посланіе, надо думать, попали въ перечень потому, что онѣ вообще причислялись къ кн. прор. Іереміи,—хотя не находились въ канонѣ у евреевъ, какъ свидѣтельствуетъ св. Епифаній [1]), знатокъ еврейскаго Преданія. Какъ о причислявшихся къ кн. прор. Іереміи, о нихъ естественно могъ упомянуть и св. Кириллъ. Относительно пропуска Апокалипсиса можно привести слѣдующее соображеніе. Вѣдь, представляя перечень свящ. книгъ, св. Кириллъ главною своею цѣлію считалъ то, чтобы внушить просвѣщаемымъ, какія книги слѣдуетъ читать дома наединѣ. Мѣриломъ для этого онъ выбралъ практику церкви,—разумѣется ближе всего церкви іерусалимской. Что читается въ церкви, то и онъ совѣтуетъ читать, какъ напротивъ чего не читается въ церкви, того наставляетъ не читать и наединѣ (Cateches. IV, 35, 36). Но извѣстно, что Апокалипсисъ, какъ книга неудобопонятная, не читался въ церкви, а потому не мудрено—и не вошелъ въ перечень книгъ св. Кирилла. Но положимъ, что св. Кириллъ опустилъ Апокалипсисъ, какъ книгу спорную. Въ такомъ случаѣ нужно имѣть въ виду сумму всѣхъ свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ и послѣдовать большинству ихъ. Это же большинство свидѣтельствъ за то, что Апокалипсисъ есть каноническая новозавѣтная книга.—Такъ можно смотрѣть на

---

[1]) Migne. Patrol. curs. compl., t. 43., 1858 г. Lib. de mensur. et ponder. cap. V, col. 245.

пропускъ Апокалипсиса въ перечнѣ новозавѣтныхъ и на присутствіе Варуха и Посланія Іереміи въ перечнѣ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ св. Кирилла.

Наконецъ изъ предметовъ собственно отеческаго Преданія можно указать на извѣстныя уже сужденія епископа Архелая, которыя учатъ главнымъ образомъ тому, какъ понимать Св. Писаніе.

II.

Св. Аѳанасій, архіепископъ александрійскій [1]), подъ именемъ Св. Преданія разумѣетъ тоже, что разумѣли его предшественники, то есть ученіе вселенской церкви, дарованное Господомъ, проповѣданное апостолами, сохраненное отцами, имѣющее извѣстное отношеніе къ Св. Писанію [2]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ св. Аѳанасій вынужденъ былъ остановить особенное вниманіе на выдвинутомъ въ его время вопросѣ: какъ смотрѣть на тѣ положенія отцевъ, которыя по времени появленія въ свѣтъ не относятся къ апостольской древности. Поводомъ къ рѣшенію такого вопроса о собственно отеческомъ Преданіи было аріанство съ его обвиненіемъ, будто бы никейскіе отцы ввели новую вѣру;

---

[1]) Migne. Patrologiae cursus completus, Ser. graeca, t. XXV—XXVIII; 1857. Творенія иже во святыхъ отца нашего Аѳанасія, арх. александрійскаго (русскій переводъ). Москва. Ч. I, 1851; II, 1852; III, 1853 и IV, 1854.

[2]) Migne, t. XXVI, Epistola I ad Serapionem, col. 593. 596: „*Ἴδωμεν... καὶ αὐτὴν τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν, καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὲν Κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν...* (col. 605) *συμφώνως... τῶν θείων Γραφῶν*“ = посмотримъ... на самое первоначальное преданіе,—ученіе и вѣру вселенской церкви,—на вѣру, какую предалъ Господь, проповѣдали апостолы, соблюдали отцы... согласно съ божественными Писаніями. Эти и подобныя имъ слова очевидно прямо говорятъ за то, что святитель раздѣлялъ указанное опредѣленіе Св. Преданія. Сравн. Epistol. ad Adelphium episcop. 6. Migne, XXVI, col. 1080.

внесли въ символъ вѣры слово: „единосущный", терминъ, не употребленный въ Св. Писаніи.

Св. Кириллъ іерусалимскій для рѣшенія вопроса о цѣнности отеческаго Преданія, какъ извѣстно, указывалъ на принципъ согласія собственно отеческихъ положеній со св. Писаніемъ и, соотвѣтственно этому, училъ вѣрить тому, что подтверждается Св. Писаніемъ. Св. Аѳанасій александрійскій всецѣло держался такого же начала, и не только держался, но вмѣстѣ точнѣе истолковалъ его, выяснивъ то: какъ именно понимать согласіе между собственно отеческимъ Преданіемъ и Св. Писаніемъ? Это—прежде всего. Далѣе—для опредѣленія истинности собственно отеческаго Преданія св. Аѳанасій выдвинулъ принципъ согласія его съ ученіемъ другихъ отцевъ и, наконецъ, училъ обращать особенное вниманіе на жизнь и кончину отцевъ или учителей, отъ которыхъ производятъ Преданіе или чрезъ которыхъ оно сообщается.

Мысль о Св. Писаніи, какъ мѣрилѣ отеческихъ положеній, не относящихся по времени появленія въ свѣтъ къ апостольской древности, ясно дана у св. Аѳанасія въ его сужденіяхъ о Св. Писаніи, какъ источникѣ истины [1]). Мѣрило это однако не требуетъ обязательно того, чтобы между Писаніемъ и отеческимъ Преданіемъ было точное согласіе въ *буквѣ*, но непремѣнно требуетъ того, чтобы было согласіе въ *мысли*. Согласіе въ буквѣ можетъ и не быть, но согласіе въ мысли необходимо должно быть. „Нечествовать,—говоритъ св. Аѳанасій,—запрещено во всякомъ случаѣ, хотя бы покушался кто облечь это испещренными словами и правдоподобными умствованіями; а благочествовать у всѣхъ признается дѣломъ святымъ, хотя бы употреблялъ кто странныя (=взятыя не изъ Писанія) реченія, если только предлагающій ихъ имѣетъ благо-

[1]) Migne, t. XXV, Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae, col. 548, n. 4: *ἡ θεία Γραφὴ πάντων ἐστὶν ἱκανωτέρα...*

честивую мысль и хочетъ этими реченіями благочестиво выразить, что—у него въ мысли" [1]). „Если кто произноситъ реченія не изъ Писанія взятыя, — говоритъ святитель въ другомъ мѣстѣ,—то это ничего не значитъ, пока держитъ онъ благочестивую мысль" [2]). Почему?—а потому, что „вѣру утверждаютъ не изреченія, но смыслъ и благочестіе" [3]).

Раскрывая принципъ согласія ученія однихъ отцевъ съ ученіемъ другихъ, св. Аѳанасій пишетъ слѣдующее: „Вотъ подлинно ученіе и вотъ признакъ истинныхъ учителей, какъ предали отцы:—согласно между собою исповѣдывать одно и тоже и не входить въ споры ни другъ съ другомъ, ни со своими отцами. А которые не такъ расположены, тѣхъ скорѣе можно назвать негодными, нежели истинными, учителями. Поэтому язычники, не признающіе одного и того же, но разногласящіе другъ съ другомъ, не имѣютъ истиннаго ученія, а святые и дѣйствительные проповѣдники истины одинъ съ другимъ согласны и не разнствуютъ между собою... Хотя и въ разныя времена были они, но всѣ взаимно стремятся къ одному и тому же, будучи пророками единаго Бога и согласно благовѣствуя единое слово" [4]).

Библія полна такими примѣрами. „Чему училъ Моисей, то соблюдалъ Авраамъ; а что соблюдалъ Авраамъ, то знали Ной и Энохъ, различая чистое и нечистое, и благоугождая Богу. И Авель сталъ мученикомъ, зная, чему наученъ былъ отъ Адама; тогда какъ Адамъ наученъ Господомъ, Который, *пришедъ въ кончину вѣковъ, во отмщеніе грѣха* (Евр. 9. 26), сказалъ: заповѣдь не новую даю вамъ, по древнюю, которую слышали сначала. А потому, наученный имъ блаженный Апостолъ Павелъ, начертывая церковныя правила,

---

[1]) Migne, t. XXV, De decretis Nicaenae Synodi, n. 18.

[2]) Migne, t. XXVI, Epist. de Synodis Arimini, col. 761. n. 39.

[3]) Migne, t. XXV, Epist. ad episc. Aeg. et Lib., col. 557.

[4]) Migne, t. XXV, De decretis Nicaenae Synodi, col. 429, n. 4.

желалъ, чтобы и діаконы не были двоязычны (1 Тим. 3, 8), а тѣмъ паче епископы; дѣлая же выговоръ Галатамъ, вообще выразился такъ: *Аще кто вамъ благовѣститъ паче еже пріясте, анаѳема да будетъ. Якоже предрекохъ, и паки глаголю: но и аще мы, или Ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче еже пріясте, анаѳема да будетъ* (Галат. 1. 8. 9)" [1]. Само собою разумѣется, тоже должно быть свойственно и отцамъ церковнымъ.

Наконецъ, по св. Аѳанасію, тотъ учитель церковный долженъ считаться за выразителя истины, у котораго жизнь хороша и кончина во Христѣ [2]). Хорошая жизнь дѣлаетъ чистымъ умъ, но чистый умъ вѣрнѣе можетъ постигать истину, чѣмъ нечистый. Какъ созерцаніе красотъ природы или солнечныхъ лучей требуетъ ясности зрѣнія, такъ нужна чистота души для уразумѣнія истины. „Ибо въ какой мѣрѣ жизнь святыхъ лучше жизни другихъ, въ такой же и объ употребленныхъ ими реченіяхъ справедливо можно сказать, что они лучше и сильнѣе сочиняемыхъ обыкновенными грѣшными людьми" [3]). Кончина во Христѣ свидѣтельствуетъ объ исходѣ того или другого писателя изъ этой жизни въ полномъ согласіи съ церковью —несомнѣнною носительницею истины.

Такъ разсуждаетъ св. Аѳанасій объ условіяхъ истинности собственно отеческаго Преданія. Если отеческое Преданіе удовлетворяетъ всѣмъ этимъ условіямъ, взятымъ вмѣстѣ, но особенно первому условію [4]), тогда не только не нужно набрасывать тѣнь сомнѣнія на Преданіе, но слѣдуетъ прямо видѣть въ немъ истину.

---

[1]) Ibid, col. 432, n. 5. Русск. перев —Ч. I, 316 стр.

[2]) Migne, t. XXV. Oratio de Incarnatione Verbi, col 196, n. 57. Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 772, n. 45.

[3]) Migne, t. XXVII. Epist. ad Marcellin, col. 44, n. 31.

[4]) Откуда выраженія св. Аѳанасія: «признаки истины, взятые изъ Писанія, гораздо точнѣе, нежели взятые изъ другихъ источниковъ» или «Божественное Писаніе всего достаточнѣе».

Какъ истину, это Преданіе принимаетъ въ свои нѣдра вселенская церковь, признавая за нимъ такое же достоинство, какое принадлежитъ апостольскому ученію.

Въ этихъ мысляхъ св. Аѳанасія объ условіяхъ истинности собственно отеческаго Преданія сказалось примѣненіе извѣстныхъ сужденій объ апостольскомъ церковномъ Преданіи къ Преданію отеческому. Параллель подтвердитъ справедливость такихъ словъ. Признакъ *согласія помѣстныхъ церквей* въ ученіи объ апостольскомъ церковномъ Преданіи здѣсь послужилъ въ нѣкоторомъ родѣ прототипомъ для принципа *согласія отцевъ* въ высказываемыхъ ими положеніяхъ. Ученіе о преемственныхъ отъ апостоловъ предстоятеляхъ церквей, какъ выразителяхъ апостольскаго Преданія, здѣсь имѣетъ параллель въ указаніи на жизнь и кончину того или другого отца. Вспомнимъ, напримѣръ, тѣ черты, какими характеризовалъ предстоятеля — отца церкви св. Ириней [1]), и сопоставимъ ихъ съ подобными разсужденіями св. Аѳанасія,—связь получается очевидная. Наконецъ ученію объ извѣстномъ отношеніи апостольскаго церковнаго Преданія къ Св. Писанію здѣсь соотвѣтствуетъ мысль о согласіи отеческихъ положеній съ мѣстами Писанія. Такъ, опираясь на признаки апостольскаго Преданія, св. Аѳанасій формулируетъ признаки истинности собственно отеческаго Преданія.

Воспринявъ, съ одной стороны, древнее воззрѣніе объ апостольскомъ церковномъ Преданіи, а съ другой—на умѣломъ примѣненіи его выработавъ ученіе о началахъ истинности собственно отеческаго Преданія(=церковнаго), св. Аѳанасій, далѣе, видимъ мы, хорошо пользуется тѣмъ и другимъ въ разсужденіяхъ о христіанской истинѣ: во-первыхъ въ апологіи ея и, во-вторыхъ, въ полемикѣ съ еретиками. Въ этомъ обильномъ рядѣ сужденій намъ данъ ясный образецъ, какъ св. отецъ *осуществлялъ* основы своего воззрѣнія о Преданіи въ фактахъ, какъ онъ на почвѣ Преданія или защищалъ истину или разбивалъ ложь.

---

[1]) См. выше—21 стр.

Какъ замѣчено уже, аріане въ своемъ отверженіи никейскаго символа указывали на то, что соборъ употребилъ слово: „единосущный“, взятое не изъ Св. Писанія. Св. Аѳанасій въ своей апологіи соглашается, что изреченія „единосущный“ нѣтъ въ Св. Писаніи, но тутъ же немедленно добавляетъ, что хотя его нѣтъ въ Писаніи, однако мысль, въ немъ заключающаяся, взята изъ Св. Писанія [1]). Соборъ употребилъ это изреченіе „единосущный“ для выраженія понятія, что „Слово—всегда во Отцѣ и Отецъ въ Словѣ, какъ неразлучны сіяніе и свѣтъ“, „что Оно не отлучно отъ Отца, будучи по рожденію отъ Него съ Нимъ единоестественно“, что „Сынъ не только подобенъ Отцу, но есть отъ Отца тождественный съ Нимъ по подобію“, что „подобіе Сына инаково съ тѣмъ, что у насъ называется уподобленіемъ, какого достигаетъ мы вслѣдствіе добродѣтели чрезъ соблюденіе заповѣдей“ [2]). Указанное понятіе слова „единосущный“ есть несомнѣнное ученіе Св. Писанія. Такъ „Отецъ говоритъ чрезъ Давида: *отрыгну сердце Мое Слово благо* (Псал. 44, 2); и: *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Псал. 109. 3); и Сынъ объясняетъ о Себѣ іудеямъ: *аще Богъ Отецъ вашъ бы былъ, любили бысте убо Мене, Азъ бо отъ Отца изыдохъ* (Іоан. 8, 42); и еще: *не яко Отца видѣлъ есть кто: токмо Сый отъ Бога, Сей видѣ Отца* (Іоан. 6. 46). И сказать: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан.

---

[1]) Migne, t. XXV. De decr. Nic. Syn., n. 21.

[2]) Все это направлено противъ аріанскихъ тезисовъ, что было, когда не было Сына, что Сынъ Божій изъ несущихъ, измѣняемъ по естеству, что Сынъ подобенъ Богу въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ бываютъ подобны Ему люди святые, что въ этомъ именно смыслѣ говорится о Сынѣ, что Онъ Богъ или отъ Бога... Если аріане, выражаясь, что Сынъ *отъ Бога*, разумѣли такое же сыновство, какое принадлежитъ твари по ея святости, то соборъ, утвердивъ, что Сынъ единосущенъ Отцу или отъ *Божіей сущности*, прямо отдѣлилъ Сына отъ твари, исповѣдавъ Его истиннымъ Богомъ. Migne, t. XXV, col. 452, n. 20.

10, 30); и: *Азъ во Отцѣ, и Отецъ во мнѣ* (—38),—то же значитъ, что сказать: Я—отъ Отца, и не отдѣлимъ отъ Него. И Іоаннъ, говоря: *единородный Сынъ, Сый въ лонѣ Отчи, Той исповѣда* (Іоан. 1, 18), изрекъ сіе, научившись у Спасителя. Но что̀ иное означается словомъ въ *лонѣ*, какъ не преискреннее рожденіе Сына отъ Отца“ [1]). Выходитъ, что слово „единосущный“, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по смыслу согласно со Св. Писаніемъ.

Оправдывая, далѣе, изреченіе „единосущный“ съ точки зрѣнія согласія его съ ученіемъ другихъ отцевъ, живших̀ъ прежде собора, св. Аѳанасій говоритъ, что православные епископы собора никейскаго, 1 вселенскаго, „написали такъ, не сами изобрѣтши выраженіе это, но имѣя на то свидѣтельство отъ отцевъ“. Ибо древніе епископы, почти за 130 лѣтъ живш̀іе, два Діонисія—римскій и александрійскій, письменно осуждали утверждающихъ, будто Сынъ не единосущенъ (*ἀνόμοούσιον*) Отцу или, иначе говоря, прямо признавали единосущіе Сына съ Отцемъ [2]).

Діонисій римскій ученіе объ единосущіи высказалъ въ посланіи противъ держащихся Савелліева образа мыслей, называя здѣсь это ученіе „достоуважаемою проповѣдью церкви Божіей (*τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ*—augustissima Dei Ecclesiae praedicatio)“. По его словамъ, кто раздѣляетъ и разсѣкаетъ Единоначаліе на какія-то три силы, на три божества и отдѣльныя ὑποστάσι, тотъ разоряетъ достоуважаемую проповѣдь церкви. „А Божественному Слову необходимо—быть въ единеніи съ Богомъ всяческихъ, и Святому Духу должно пребывать и вселяться въ Богѣ, и совершенно уже необходимо, чтобы Божественная Троица оглавлялась и сосредоточивалась въ единой, какъ-бы нѣкоей главѣ, разумѣю Бога всяче-

---

[1]) Migne, t. XXV. De decr. Nic. syn., col. 453, n. 21.

[2]) Migne, t. XXVI. Epist. ad Afros episcopos, col. 1040, n. 6.

скихъ, Вседержителя“ [1]). Діонисій александрійскій ученіе объ единосущіи выразилъ въ сочиненіи „Обличеніе и Оправданіе“, адресованномъ Діонисію римскому для опроверженія, будто бы онъ Сына исповѣдуетъ сотвореннымъ, но не единосущнымъ Отцу. „Ложно, говоритъ онъ, возводятъ на меня, будто бы утверждаю, что Христосъ не единосущенъ Богу“. „Хотя не нашелъ я сего реченія въ Писаніяхъ, но, изъ самихъ Писаній составляя понятіе, дозналъ, что Онъ, какъ Сынъ и Слово, не можетъ быть чуждымъ Отчей сущности“ [2]).

Наконецъ, защищая терминъ „единосущный“ съ точки зрѣнія третьяго начала, т. е. добрыми ли по жизни и кончинѣ древними церковными писателями онъ высказанъ, св. Аѳанасій замѣчаетъ, что онъ находится у такихъ отцевъ, которые ревностно подвизались противъ еретиковъ, защищали вѣру и почили о Христѣ, а потому заслуживаетъ всякаго одобренія. Напримѣръ о Діонисіи александрійскомъ святитель пишетъ: „онъ почилъ въ церкви добрѣ, и донынѣ память его пребываетъ и пишется съ отцами“ [3]).

Нельзя не отмѣтить той особенности, какъ св. Аѳанасій, выясняя апологію термина „единосущный“ съ точки зрѣнія всѣхъ означенныхъ трехъ началъ, связываетъ въ частности начало согласія воззрѣній или изреченій наличныхъ и древнихъ церковныхъ писателей съ прочими двумя началами. Дѣло въ томъ, что мы не видимъ, чтобы св. Аѳанасій когда-либо опирался на принципъ согласія древнихъ и наличныхъ церковныхъ писателей обособленно, но всегда указываетъ на него въ связи съ другими началами; при чемъ въ однихъ мѣстахъ твореній этотъ принципъ онъ приводитъ въ связи *только* съ принципомъ согласія собственно оте-

---

[1]) Migne, t. XXV. De decret. Nic. syn., col. 461. 464; n. 26.

[2]) Migne, t. XXV. De Sententia Dionysii, col. 509, n. 20.

[3]) Ibid—col. 484, n. 3.

ческаго Преданія со Св. Писаніемъ, въ другихъ мѣстахъ онъ кромѣ того связываетъ его и съ ссылкою на жизнь и кончину отцевъ. Это подмѣченное неодинаковое руководство принципомъ согласія отцевъ съ другими двумя принципами способствуетъ правильному пониманію того обстоятельства, почему при апологіи одного и того же термина: „единосущный (—или отъ сущности) св. Аѳанасій въ одномъ мѣстѣ указываетъ на ученаго мужа Ѳеогноста, трудолюбиваго Оригена и свв. Діонисія римскаго и Діонисія александрійскаго [1]), а въ другомъ—только на двухъ Діонисіевъ. Надлежащій анализъ мѣстъ того и другого рода именно приводитъ къ выводу, что это зависитъ отъ того, какъ тамъ и здѣсь св. Аѳанасій трактуетъ принципъ согласія отцевъ съ другими принципами. Въ Epistola de Nicaenis decretis, гдѣ находимъ указаніе на четырехъ означеныхъ церковныхъ писателей, св. Аѳанасій ихъ изреченія приводитъ только въ связи съ согласіемъ ихъ со Св. Писаніемъ. Это согласіе свойственно не только выраженіямъ двухъ Діонисіевъ, но и изреченіямъ ученаго мужа Ѳеогноста и трудолюбиваго Оригена. И изреченія послѣднихъ хотя суть собственно изреченія только церковныхъ писателей, но на означенномъ основаніи они по достоинству равняются изреченіямъ св. отцевъ. Можно въ нихъ видѣть также свидѣтельство правой вѣры церкви. Въ Epistola de Synodis [2]) св. Аѳанасій ссылается лишь на двухъ Діонисіевъ уже потому, что терминъ „единосущный“ разсматриваетъ въ связи не только съ согласіемъ его со Св. Писаніемъ, но и съ тѣмъ, что онъ высказанъ святыми отцами. Послѣднее естественно ограничило сумму ссылокъ. Характеризуя Ѳеогноста только „мужемъ ученымъ“, а Оригена „трудолюбивымъ“, св. Аѳанасій не относилъ ихъ къ сонму людей святыхъ, а потому въ этомъ случаѣ и не включилъ ихъ въ число свидѣтелей „единосущія“.

---

[1]) Migne, t. XXV. De decret. Nic. Syn., col. 460, n. 25; col. 465, n. 27.

[2]) Migne, t. XXVI, col. 772, n. 45.

Другое основаніе для отверженія термина „единосущный“ аріане видѣли въ словахъ антіохійскаго собора противъ Павла самосатскаго,—что Сынъ не единосущенъ Отцу. По св. Аѳанасію. означенная ссылка аріанъ на отцевъ, осудившихъ Павла самосатскаго,—съ цѣлію отверженія слова „единосущный“ у отцевъ никейскихъ,—теряетъ всякое значеніе, если вникнуть въ *мысль* отцевъ обоихъ соборовъ, для чего въ свою очередь нужно обратить вниманіе на контекстъ рѣчи обоихъ соборовъ. Павелъ самосатскій, по словамъ св. Аѳанасія, проводилъ между Отцемъ и Сыномъ-Словомъ такое же отношеніе, какое существуетъ между двумя вещами, сдѣланными изъ одного и того же матеріала. По представленію Павла самосатскаго, въ Божествѣ три сущности: одна первоначальная, а двѣ другія отъ нея происходящія. Эти двѣ сущности, происходящія отъ первоначальной, суть Отецъ и Сынъ. Сынъ, какъ происходящій отъ той же сущности, что̀ и Отецъ, въ такомъ смыслѣ называется у Павла самосатскаго единосущнымъ Отцу. Отцы антіохійскаго собора сочли такое умозрѣніе „тѣлеснымъ“ и справедливо, опровергая такое лжеумствованіе, сказали, что Сынъ не единосущенъ Отцу [1]). Епископы собора никейскаго, употребляя слово „единосущный“, имѣли совершенно другую цѣль, чѣмъ епископы, осудившіе Павла самосатскаго. Они имѣли въ

---

[1]) Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 772, n. 45. Также изъясняетъ смыслъ термина „единосущный“ у послѣдователей Павла Самосатскаго св. Василій Великій, что̀ увидимъ ниже. Но, опираясь на св. Епифанія (Haeres. LXV), многіе ученые держатся того взгляда, что Павелъ самосатскій выраженіемъ „единосущный“ означалъ то, что Слово вполнѣ сливается съ Отцемъ до уничтоженія ипостасности, подобно мудрости или слову человѣческому, кои, хотя пребываютъ въ душѣ человѣка, но не самостоятельны, не ипостасны. Если имѣть въ виду и это пониманіе, то и тогда отцы антіохійскаго собора будутъ правы въ своемъ постановленіи, что Сынъ не единосущенъ Отцу. Это постановленіе въ такомъ случаѣ будетъ значить то, что нельзя говорить вмѣстѣ съ Павломъ самосатскимъ, будто Сынъ—Слово несоипостасенъ Отцу.

виду лжеученіе о Сынѣ Божіемъ, будто Онъ тварь Отца. Вопреки такому лжеученію, желая утвердить понятіе о неотдѣлимости Сына отъ Отца, „что Сынъ есть рожденіе отъ сущности Отца“, епископы собора никейскаго и сказали, что Сынъ единосущенъ Отцу. Такимъ образомъ никакого противорѣчія между отцами обоихъ соборовъ не оказывается.

Въ Св. Писаніи образецъ подобнаго истолкованія ясно данъ въ рѣчи Апостола о законѣ. Апостолъ неодинаково отзывается о немъ, преслѣдуя ту или иную цѣль. Такъ, въ посланіи къ римлянамъ Апостолъ говоритъ: *законъ духовенъ есть* (Рим. 7, 14), а къ евреямъ и галатамъ пишетъ: *ничтоже совершилъ законъ* (Евр. 7, 19), *въ законѣ никтоже оправдается* (Гал. 3, 11). Вѣдь „никто не осуждаетъ святого, будто бы написалъ онъ противорѣчащее и несогласное между собою; напротивъ, всякій скорѣе подивится, что онъ въ каждомъ посланіи соображался, къ кому писалъ,—чтобы римляне научились отъ буквы обращаться къ духу, а евреи и галаты вразумились и возлагали надежду не на законъ, но на Господа, давшаго законъ“ [1]). „Такъ и нынѣ живущіе отцы не будутъ винить прежнихъ, имѣя въ виду ихъ толкованіе, ни прежніе не станутъ укорять послѣ нихъ бывшихъ, обращая вниманіе на ихъ толкованіе и на ту нужду, по которой такъ написали о Господѣ. Ибо каждый соборъ имѣетъ основательную причину, по которой одни сказали такъ, а другіе иначе“ [2]), нисколько не противорѣча другъ другу.

Защищая, далѣе, справедливость своего взгляда на епископовъ антіохійскаго и никейскаго соборовъ ссылкою на другихъ отцевъ, св. Аѳанасій указываетъ прежде всего на употребленіе ими термина: *„нерожденный“*. Этого термина нѣтъ въ Свящ. Писаніи: Писаніе нигдѣ не называетъ Богъ нерожденнымъ. Тѣмъ не

---

[1]) Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 772, n. 45.

[2]) Ibid—col. 773, n. 45.

менѣе его употребляли многіе изъ знаменитыхъ отцевъ. По тщательномъ изслѣдованіи оказывается, что „одни называютъ нерожденнымъ то, что̀ существуетъ, но не рождено и вовсе не имѣетъ виновника, а другіе-то, что̀ не сотворено“. Въ зависимости отъ того, какое значеніе соединяется съ терминомъ „нерожденный“, его прилагали и не прилагали къ Сыну. Если имѣли въ виду „значеніе нерожденнаго—быть не произведеніемъ и не тварію“, тогда называли Сына нерожденнымъ= несотвореннымъ. А если имѣли въ виду значеніе, „что нерожденное не имѣетъ виновника“, тогда напротивъ выражались, что Сынъ не есть нерожденный, потомучто Сынъ по образу бытія имѣетъ виновникомъ своимъ Отца. Такое одновременное приложеніе и отрицаніе термина „нерожденный“ по отношенію къ Сыну не должно сопровождаться взаимнымъ обвиненіемъ сторонъ, различно употреблявшихъ означенное изреченіе, но, имѣя въ виду *свою* цѣль, обѣ стороны выразились хорошо. „Такъ, если одни изъ отцевъ о Единосущномъ сказали одно, а другіе другое; не будемъ спорить, но сказанное ими примемъ благочестиво, потому что они *болѣе всего* заботились о *благочестіи*“ [1]).

Видимъ также, какъ отцы одного и того же Господа называли различными именами, но особенно одинъ и тотъ же терминъ „несозданный“ прилагали и къ Сыну и Отцу. Такъ мужъ апостольскій Игнатій Богоносецъ сказалъ о Господѣ: „Единъ есть Врачъ тѣлесный и духовный, созданный и несозданный, въ человѣкѣ Богъ, въ смерти истинная жизнь, и отъ Маріи и отъ Бога“ [2]). Послѣ Игнатія нѣкоторые учители писали: „одно несозданное—Отецъ, и единъ отъ Него преискренній Сынъ, истинное рожденіе Отчее, Слово и Премудрость“. Св. Игнатій нисколько не противорѣчилъ себѣ, когда называлъ единаго Господа созданнымъ и несозданнымъ, потомучто называлъ такъ не въ одномъ и томъ

[1]) Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 776, n. 46.

[2]) Ibid—n. 47.

же, но различномъ смыслѣ. Созданнымъ онъ называлъ Его по плоти, ибо Христосъ *плоть бысть*, а несозданнымъ—по Божеству: какъ таковый, Онъ не въ числѣ произведеній и тварей, но есть Сынъ отъ Отца. Не стоятъ въ противорѣчіи между собою также ни Игнатій, ни другіе учители, когда терминъ несозданный первый прилагаетъ къ Сыну, а вторые—*только* къ Отцу. Если у Игнатія терминъ „несозданный“ означаетъ собою, что Сынъ—не тварь, но именно есть Сынъ Отца, то учители, слѣдовавшіе за нимъ, называя Бога единымъ несозданнымъ, утверждали этимъ не то, что Слово есть произведеніе или созданіе, „но—что Отецъ не имѣетъ виновника, или, лучше сказать, что Онъ есть Отецъ Премудрости“, Которою все сотворилъ. Значитъ опредѣленіе смысла говоритъ, что и св. Игнатій и слѣдующіе за нимъ учители, употребляя различно терминъ „несозданный“, поступали правильно. Естественно смотрѣть такъ и на епископовъ соборовъ антіохійскаго и никейскаго въ употребленіи слова „единосущный“.

Въ заключеніе всего этого, обращая вниманіе на *святость* жизни отцевъ, св. Аѳанасій говоритъ, что какъ употреблявшіе различно слово „нерожденный“, такъ различно же прилагавшіе къ Отцу и Сыну слово „несозданный“, твердо соблюдали правую вѣру. Кому, напримѣръ, неизвѣстна запечатлѣнная мученичествомъ правая вѣра блаженнаго мужа апостольскаго Игнатія?.. Почему же не признать правовѣрующими „отцевъ и низложившихъ самосатскаго и предавшихъ позору аріанскую ересь“, тѣмъ болѣе,—когда извѣстно, что „всѣ они защищали вѣру Христову“, „всѣ ревностно подвизались противъ еретиковъ“, а о первыхъ кромѣ того извѣстно, „что всѣ они почили во Христѣ“? Такъ св. Аѳанасій защищалъ терминъ „единосущный“ и отъ другого возраженія аріанъ, будто бы онъ противорѣчитъ опредѣленію отцевъ антіохійскаго собора, осудившихъ Павла самосатскаго.

Апологія термина „единосущный“ одновременно представляла апологію всего никейскаго вѣроисповѣданія, куда былъ внесенъ этотъ терминъ. Но указанною апологіею св. Аѳанасій не ограничился. Защитивъ терминъ „единосущный“ и вмѣстѣ никейское исповѣданіе съ точки зрѣнія принциповъ, которые нужно прикладывать къ собственно отеческому Преданію для опредѣленія его истинности, св. Аѳанасій, кромѣ того, счелъ нужнымъ оправдать означенное исповѣданіе еще съ точки зрѣнія признаковъ апостольскаго церковнаго Преданія. Здѣсь онъ обратилъ вниманіе прежде всего на *фактъ исповѣданія вѣры на никейскомъ I вселенскомъ соборѣ*. Соборъ представлялъ совокупность епископовъ; епископы, присутствуя на соборѣ, являлись выразителями не своихъ личныхъ мнѣній, но ученія своихъ помѣстныхъ церквей. Иначе говоря, соборъ представлялъ изъ себя совокупность помѣстныхъ церквей и, высказывая извѣстное вѣроисповѣданіе, соборъ, значитъ, выражалъ вѣру множества помѣстныхъ церквей или, что—тоже, вѣру *вселенскую*. Затѣмъ св. Аѳанасій остановилъ вниманіе на *фактѣ подтвержденія или признанія никейскаго вѣроисповѣданія послѣ собора*. Какъ на соборѣ, такъ и здѣсь, послѣ собора, тоже проявилось согласіе многихъ помѣстныхъ церквей, разсѣянныхъ при томъ въ разныхъ концахъ міра. Въ посланіи къ Императору Іовіану, удовлетворяя его желанію знать о вѣрѣ вселенской церкви, св. отецъ именно съ точки зрѣнія указаннаго признака вселенскаго согласія церквей доказываетъ истинность вѣры никейской. „Вѣдай же, боголюбивѣйшій Августъ, пишетъ онъ, что истинную вѣру исповѣдали отцы, сошедшіеся въ Никеѣ, ее подтвердили всѣ повсюду помѣстныя церкви: въ Испаніи, Британіи, Галліи, во всей Италіи, Далматіи, Дакіи, Мисіи, Македоніи, во всей Елладѣ, во всей Африкѣ, Сардиніи, Кипрѣ, Критѣ, Памфиліи, Исавріи, Египтѣ, въ Ливіи, въ Понтѣ, въ Каппадокіи, и церкви ближайшія къ нимъ и Восточныя“. „Мнѣніе... всѣхъ... перечисленныхъ церквей знаемъ мы по опыту, и имѣемъ у себя ихъ

посланія (*γράμματα*)". Лишь немногія церкви мудрствуютъ по-аріански. Но когда *цѣлая вселенная* содержитъ никейскую вѣру, эти немногія, боголюбивѣйшій Августъ, не могутъ подрывать истинность вѣры отцевъ въ Никеѣ [1]). Подобнымъ же путемъ оправдываетъ никейскую вѣру св. Аѳанасій въ Epistola ad Afros episcopos [2]), Epistola ad Epictetum [3]) и Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae [4]). Такимъ образомъ оцѣнка никейскаго вѣроисповѣданія и на почвѣ признаковъ апостольскаго преданія подтверждала его правоту. Послѣ этого вполнѣ естественно у св. Аѳанасія знаменіе, начертываемое имъ христіанамъ: „Да превозмогаетъ у васъ единственная вѣра, исповѣданная

---

[1]) Migne, t. XXVI. Epistola ad Iovianum, col. 816—817.

[2]) Migne, t. XXVI, col. 1029. Въ этомъ посланіи, помимо указанія, что никейское исповѣданіе одинаково содержатъ церкви Далмаціи, Македоніи, Эпира, Эллады и нѣкоторыхъ другихъ странъ, замѣчательно еще свидѣтельство: *ταυτην (πίστιν) ἔγνωσαν καὶ Ἰνδοὶ, καί ὅσοι παρὰ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἰσὶ χριστιανοί* (col. 1032, n. 2), т. е. что никейскую вѣру признали и инды и всѣ христіане у другихъ варварскихъ народовъ.

[3]) Migne, t. XXVI, col. 1052.

[4]) Migne, t. XXV, col. 556—557, n. 8. Здѣсь, умоляя, чтобы каждый содержалъ вѣру, принятую отъ отцевъ, которую и собравшіеся въ Никеѣ предали памяти письменно, (но не терпѣлъ тѣхъ, которые противъ нея замышляютъ нововведенія), св. Аѳанасій представляетъ *большой перечень епископовъ разныхъ церквей*, державшихся этой вѣры, да въ согласіи «сихъ апостольскихъ мужей» ясна будетъ истина.

Также замѣчательно, что, подчиняясь духу согласія, на соборѣ подписали никейскій символъ даже и тѣ, которые впослѣдствіи, впадая въ грубое противорѣчіе съ собою, не стали принимать его Таковы «приверженцы Евсевія, епископа Кесаріи палестинской»: они своимъ подписомъ на соборѣ засвидѣтельствовали, что никейское вѣроисповѣданіе есть «вѣра церкви и преданіе отцевъ», а впослѣдствіи стали возражать противъ этой вѣры, въ частности противъ словъ: «отъ сущности» и «единосущный». Migne, t. XXV, De decret. Nic. Synodi, col. 428—429.

отцами въ Никеѣ... Да скажетъ и о васъ Апостолъ: *хвалю же вы, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, преданія держите* (1 Кор. 11, 2)“ [1]), гдѣ вѣра никейская очевидно прямо признается за апостольское преданіе (конечно по содержанію).

Опираясь на Преданіе въ защитѣ истиннаго ученія, св. Аѳанасій также сильно пользуется имъ въ полемикѣ съ ересью. По существу, въ полемикѣ съ ересью мы находимъ такое же ясное понятіе о значеніи Преданія, какое почерпается изъ апологіи истиннаго ученія, хотя въ отношеніи теченія мыслей мы видимъ тамъ и здѣсь нѣкоторое формальное различіе. Такъ, если въ апологіи св. Аѳанасій прежде всего защищаетъ терминъ „единосущный“, а потомъ уже все никейское вѣроисповѣданіе, какъ ученіе церкви, то въ полемикѣ съ ересью онъ сперва указываетъ на *противорѣчіе* ереси церковной вѣрѣ, дошедшей до насъ отъ Господа чрезъ посредство Его учениковъ и отцевъ церкви, а затѣмъ уже обращается къ разбору терминовъ, какіе хотѣли ввести въ символъ еретики,—къ разбору, подъ точкою зрѣнія тѣхъ же началъ, какія онъ прилагалъ къ оцѣнкѣ собственно отеческихъ преданій. Тотъ и другой методъ вполнѣ понятенъ. Какъ въ апологіи естественно было прежде всего защитить то, противъ чего дѣлали нападки еретики или что отвергали они, а потомъ уже обратиться ко всему символу, содержащему въ себѣ выраженія, хотя вызвавшія нападки, но уже оправданныя, такъ, напротивъ, въ полемикѣ необходимо было сперва показать, что ересь противорѣчитъ исконной церковной вѣрѣ, ниспровергая ее, а затѣмъ уже разобрать ея нововведенія, какія она пытается ввести въ вѣроисповѣданіе. Вѣдь ересь разсматривается прежде всего именно какъ противорѣчіе древней церковной вѣрѣ или ниспроверженіе ея [2]); поэтому необходимо

[1]) Migne, t. XXVI. Epist. ad Afros episcopos, n. 10.

[2]) Migne, t. XXV. Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae, n. 13: „οἱ... ἐπίσκοποι... κατέκριναν τὴν αἵρεσιν... καὶ ἀνεθεμάτισαν

сперва засвидѣтельствовать такой ея характеръ, а потомъ уже разобрать предлагаемыя ею формулы исповѣданія. Впрочемъ въ полномъ своемъ видѣ послѣдній методъ усматривается только въ полемикѣ съ аріанствомъ.

Прежде всего, опровергая аріанство съ точки зрѣнія признаковъ апостольскаго церковнаго Преданія, св. Аѳанасій неоднократно свидѣтельствуетъ, что оно есть лжеученіе, чуждое церковной вѣрѣ. Церковь *издревле* содержала здравую вѣру, какую *даросалъ* Христосъ, *проповѣдали* апостолы, *исповѣдали* отцы, изъ цѣлой извѣстной намъ вселенной собравшіеся въ Никеѣ, проявивъ согласіе съ древними епископами [1]).

Аріанство со своимъ лжеученіемъ о тварности Сына Божія во-первыхъ представило новшество, раздѣляемое не многими. Но какъ въ *древности* церковной вѣры содержится признакъ ея истинности, такъ въ *новшествѣ* аріанства данъ признакъ его ложности. Вѣдь, „кто *слышалъ когда* что-либо подобное“, что̀ утверждаютъ аріане? „Или откуда, или отъ кого *услышали* это... защитники ереси? Кто, преподавая *огласительное ученіе*, говорилъ имъ подобное сему? Кто сказалъ имъ, что, оставивъ служеніе твари, опять приступаете вы служить твари-же? Если же сами сознаются, что въ *первый теперь разъ* услышали это; то пусть не отрицаютъ, что ересь эта—*чужда намъ* и *не у отцевъ заимствована*. Не отъ отцевъ же заимствованное, а *нынѣ только* изобрѣтенное можетъ-ли быть чѣмъ инымъ, а не тѣмъ, о чемъ предсказалъ блаженный Павелъ: *въ послѣдняя времена отступятъ нѣціи отъ* здравыя *вѣры, внемлюще духовомъ лестчимъ, и ученіемъ бѣсовскимъ, въ лицемѣріи лжесловесникъ, сожженныхъ своею совѣстію* (1 Тим. 4, 1. 2), *и отвращающихся отъ истины* (Тит. 1, 14)“ [2]). Ясно, какъ, имѣя въ виду, съ

εἰπόντες ἀλλοτρίαν εἶναι καὶ ξένην ταύτην τῆς ἐκκλησιάστικῆς πίστεως“.

[1]) Migne, t. XXVI. Epist. ad Afros episcopos, col. 1029, n. 1.

[2]) Migne, t. XXVI. Oratio I contra arianos, col. 28, n. 8.

одной стороны, древность апостольской церковной вѣры, а съ другой—новизну аріанства, св. Аѳанасій первую признаетъ за истину, а послѣднее низводитъ въ разрядъ ложныхъ ученій. Всегда или только нынѣ въ опредѣленіи истинности или ложности вѣры имѣютъ громадное значеніе. Та вѣра, о которой извѣстно, что ее всегда слушали и исповѣдали христіане, истинна; напротивъ ложной нужно признать вѣру, которая изобрѣтается только нынѣ. Также опираясь на антитезы древности и новшества, какъ на мѣрило истины и лжи, св. Аѳанасій указалъ на никогда не слыханный у христіанъ, и случившійся у аріанъ, фактъ, что Урзакій, Валентъ и другіе съ ними, „написавъ, какъ пожелали они вѣровать, выставили ипатство (консульство), мѣсяцъ и число текущаго времени, показывая тѣмъ всякому разумному человѣку, что вѣра ихъ возымѣла начало не прежде, но теперь только". При этомъ, изобличая, что это есть именно ихъ изобрѣтеніе, а не древняя вѣра церкви, *οὐ... ἔγραψαν, Οὕτω πιστεύομεν, ἀλλ' ὅτι „Ἐξετέθη ἡ καθολικὴ πίστις"* [1])=они не написали *мы такъ вѣруемъ*, но: *изложена* (—изобрѣтена *вѣра*. Не скрываемое въ такомъ выраженіи сочиненіе новой вѣры, соединенное съ разрывомъ съ древнею вѣрою, украшенною многими блаженными мучениками, по св. Аѳанасію, прямо говоритъ объ отступничествѣ отъ истинной вѣры лицъ, которыя учинили такую дерзость. Между тѣмъ при проповѣди истинной вѣры ничего подобнаго не бываетъ. Выразители этой вѣры, отцы собора никейскаго „не выставили ипатства, мѣсяца и числа; но если о Пасхѣ написали: постановлено то-то и то-то (ибо тогда только было постановлено, чтобы Пасху праздновали всѣ въ одно время), то о *вѣрѣ* выразились, не: постановлено, но: такъ вѣруетъ вселенская церковь, и вслѣдъ за этимъ исповѣдали, какъ они вѣруютъ", свидѣтельствуя тѣмъ, что ученіе ихъ есть

---

[1]) Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 685, n. 3 et sqq.

не новое, но апостольское, и что написанное ими не ими изобрѣтено, но есть тоже самое, чему научили Апостолы [1]).

Являясь не древнимъ, но новымъ ученіемъ, аріанство, во-вторыхъ, запечатлѣно не признакомъ согласія, столь свойственнаго истинной вѣрѣ, но признакомъ разногласія, характеризующаго ложь. Такой характеръ аріанства особенно обнаружился послѣ Никейскаго собора въ составленіи аріанствующими богословами нѣсколькихъ вѣроизложеній. Сходясь между собою въ одной цѣли—какъ нибудь вытѣснить или замѣнить никейское вѣроисповѣданіе съ его изреченіемъ „единосущный“, эти вѣроизложенія тѣмъ не менѣе различаются другъ отъ друга. Различіе это замѣтно сказалось въ употребленіи аріанствующаго выраженія, подобенъ или неподобенъ Сынъ Отцу. Въ то время какъ одни—„оміи“ составляли вѣроизложеніе съ изреченіемъ: Сынъ подобенъ Отцу, другіе—„аномеи“ напротивъ писали, что Сынъ не подобенъ Отцу. Имѣя въ виду такое состояніе аріанства, св. Аѳанасій справедливо отозвался, что „разность написанныхъ вѣроизложеній показываетъ“, что аріанствующіе богословы „хотя противоборствовали собору никейскому, однако же не могли устоять противъ истины“, что несогласіемъ между собою они сами на себя произнесли судъ въ своей несостоятельности [2]).

Затѣмъ, опровергая аріанство съ точки зрѣнія предметовъ апостольскаго церковнаго преданія, св. Аѳанасій указалъ на его противорѣчіе исконной вѣрѣ во

---

[1]) Ibid—col. 688.

[2]) Указанный приговоръ одновременно относился и къ тѣмъ епископамъ, которые, — не принимая никейскаго вѣроисповѣданія съ его изреченіемъ: «единосущный» и въ то же время свидѣтельствуя, по крайней мѣрѣ на словахъ, что они не были послѣдователями Арія (ибо какъ намъ, будучи епископами, говорили они, послѣдовать Арію?), — однако составили нѣсколько своихъ различныхъ другъ отъ друга вѣроизложеній.

Св. Троицу, таинству крещенія и церковному истолкованію Св. Писанія.

Аріанство со своими выраженіями: *ἦν ποτε ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ ἦν* [1]), *ὁ Υἱὸς ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν* представляло Троицу измѣняемою. Вѣдь если „было, когда не было Сына“, то значитъ Троица не вѣчна, но прежде была Единицею, а потомъ, чрезъ прибавленіе, сдѣлалась Троицею; если Сынъ не есть собственное рожденіе Отца, но произошелъ изъ несущаго, то выходитъ Троица составилась изъ несущаго; „и нѣкогда была неполная Троица, нѣкогда же стала полною“ [2]). Вопреки такому богословію, св. Аѳанасій утверждаетъ, что „никто изъ христіанъ не потерпитъ такой ереси“, что „*вѣра христіанская* (*χριστιανῶν ἡ πίστις*) знаетъ неизмѣняемую, совершенную и всегда ту же блаженную Троицу, и ничего бо́льшаго не прилагаетъ къ Троицѣ, и не представляетъ, чтобы когда-либо была она недостаточною: то и другое злочестиво; а потому вѣра признаетъ Ее недопускающею въ Себя никакой примѣси сотвореннаго, покланяется же Ей, сохраняя нераздѣльность и единство Ея Божества..., и исповѣдуетъ и знаетъ вѣчное бытіе Сына. Ибо Онъ вѣченъ, какъ Отецъ, и есть вѣчное Его Слово“ [3]).

Обращая вниманіе на таинство крещенія, св. Аѳанасій говоритъ, что, по церковному ученію, „кого крещаетъ Отецъ, того крещаетъ Сынъ, и кого крещаетъ Сынъ, тотъ святится и Духомъ Святымъ“ [4]). Здѣсь ясно исповѣдуется какъ единство всѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы (слѣдовательно Отца и Сына въ частности), такъ—полнота таинства, гдѣ совершается дѣйствительное возрожденіе людей крещающихся Лицами,

---

[1]) Migne, t. XXVI. Oratio I contra arianos col. 33, n. 11.

[2]) Ibid—col. 48, n. 17:... *καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν Τριὰς, ἀλλὰ μονὰς καὶ ποτε μὲν ἐλλειπὴς Τριὰς, ποτὲ δὲ πλήρης*...

[3]) Migne, t. XXVI. Oratio I contra arianos, col. 49.

[4]) Ibid—Oratio II contra arianos, col. 236.

имѣющими одинаковое божеское достоинство. Но аріане, преподавая крещеніе не въ Отца и Сына, но въ Творца—и тварь, въ Создателя и произведеніе (или видимо только въ Отца и Сына, разумѣя въ такой формулѣ однако Творца и тварь), утрачиваютъ самую полноту таинства. Ибо „пріемля крещеніе во имя несущаго, ничего не пріимутъ они; вступая въ договоръ съ тварію, никакой помощи не будутъ имѣть отъ твари; вѣруя въ Сына, неподобнаго Отцу и чуждаго Ему по сущности, не сочетаются съ Отцемъ, не имѣя собственнаго Ему, по естеству отъ Него рожденнаго, Сына, Который во Отцѣ и въ Которомъ Отецъ, какъ сказалъ самъ Сынъ (Іоан. 14, 10)“ [1]). Словомъ—вмѣсто истиннаго тайноводства во имя Отца и Сына (и Св. Духа) еретики преподаютъ крещеніе, которое имѣетъ только мнимый видъ, въ дѣйствительности же не мало не вспомоществуетъ благочестію [2]).

Изобличая аріанство въ противорѣчіи церковному пониманію Св. Писанія, св. Аѳанасій прямо заявляетъ, что въ непризнаніи аріанами „церковнаго руководства“ при истолкованіи Писанія заключается большой корень зла, который въ частности проявляется во многихъ случаяхъ. Такъ, напримѣръ, свое лжеученіе о тварности Сына Божія аріане между прочимъ хотѣли обосновать на своеобразномъ экзегезисѣ выраженій: *превознесе* и *дарова* Ему имя, полагая, что будто бы въ томъ и другомъ выраженіи идетъ рѣчь о преуспѣяніи Слова въ добродѣтели, за что Богъ и превознесъ сущность Слова и удостоилъ Его высшаго поклоненія. По св. Аѳанасію, такое истолкованіе—не церковное; „самый *церковный* смыслъ“ [3]) означенныхъ изреченій слѣдующій. Выраженіе „*превознесе* означаетъ не то, что возносится сущность Слова, потомучто она всегда была и есть равна Богу. Напротивъ того, это есть вознесеніе человѣчества“. Что дѣйствительно это такъ, видно

[1]) Ibid—col. 237—238. [2]) Ibid.

[3]) Migne, t. XXVI. Oratio I contra arianos, col. 101, n. 44.

изъ того, что „не прежде это сказано“, но тогда, когда уже „*Слово плоть бысть*“, чтобы ясно было, что словомъ: *превознесе* повѣствуется о человѣческомъ естествѣ. Также и выраженіе: „*дарова Ему имя* написано не ради Самого Слова, потомучто, опять-таки, прежде нежели содѣлалось Оно человѣкомъ, покланялись Ему, по свидѣтельству св. Библіи, и ангелы и вся тварь— по единству Его свойствъ съ Отцемъ; но и это написано опять таки ради насъ и за насъ“. Какъ Христосъ вознесенъ по человѣчеству; такъ о Немъ, какъ о человѣкѣ, повѣствуется, „что Онъ пріемлетъ то, что всегда имѣлъ какъ Богъ, чтобы и на насъ простерлась таковая дарованная благодать. Ибо Слово, принявъ тѣло, не умалилось до того, чтобы возымѣть нужду въ пріятіи благодати, но обожило паче и то, во что облеклось, и въ большей мѣрѣ даровало сіе роду человѣческому“ [1]).

Затѣмъ аріане подтвержденіе своего тезиса хотѣли видѣть въ словахъ Спасителя: *да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ* (Іоан. 17, 21). Останавливая здѣсь вниманіе на единствѣ вѣрующихъ съ Отцемъ, еретики разсуждали: само собою разумѣется, что это единство нельзя признавать существеннымъ, ибо какъ тварь можетъ быть едина по существу съ Творцомъ; но если такъ, то и прототипъ нашего единства съ Отцемъ, то есть единство Сына съ Отцемъ, тоже не является существеннымъ: но какъ мы чужды Отчей сущности, такъ и Онъ, Сынъ, чуждъ ея. Но, пишетъ св. Аѳанасій: „*какъ научились отъ отцевъ* (ὡς παρὰ τῶν Πατέρων μεμαθήκαμεν)“, обличимъ неправославіе еретиковъ, представивъ вмѣсто ложнаго истинное пониманіе словъ евангелія Іоан. XVII, 20—22. По смыслу этого пониманія, „Спаситель сказалъ: *да будутъ едино якоже Мы* (Іоан. 17, 22). не для того, чтобы содѣлались мы такими же, каковъ Онъ, но чтобы, какъ Онъ, будучи

[1]) Ibid.

Сыномъ, пребываетъ въ Отцѣ Своемъ, такъ и мы, взирая на Него и у Него заимствуя *нѣкоторый образъ*, стали едино другъ съ другомъ по единодушію и единству духа, и не разногласили подобно коринѳянамъ, но мудрствовали одно и то же, подобно упоминаемымъ въ Дѣяніяхъ пяти тысячамъ, которые всѣ были, какъ одинъ человѣкъ (Дѣян. 4, 32)" [1]). Короче говоря, Спаситель означенными словами выразилъ: „познавъ въ Насъ нераздѣльное единство, да сохраняютъ также люди взаимное между собою согласіе" [2]). Значитъ въ словахъ Спасителя говорится не о томъ, чтобы по возможному единству людей съ Богомъ судить объ единствѣ Сына съ Отцемъ; напротивъ, въ единствѣ Отца и Сына по существу дается образъ для нравственнаго единенія людей. Если слыша проповѣдь Св. Писанія: „будите милосерды, якоже и Отецъ вашъ небесный", никто не скажетъ, что здѣсь идетъ рѣчь о томъ, чтобы люди сдѣлались такими же милосердными, каковъ Отецъ: ибо для людей достигнуть равенства съ Богомъ въ чемъ бы то ни было невозможно, но узнаетъ лишь то, чтобы люди, взирая на благодѣянія Божіи, сами дѣлали добро; такъ точно въ упомянутыхъ словахъ Спасителя выражается только то, что въ единствѣ Отца и Сына по существу сообщается образъ для нравственнаго единенія людей между собою. — Приведенные примѣры, полагаемъ, въ достаточной степени свидѣтельствуютъ, какъ св. Аѳанасій изобличалъ аріанъ въ противорѣчіи церковному пониманію Св. Писанія.

Опровергая, наконецъ, аріанство на почвѣ началъ собственно отеческаго преданія, св. Аѳанасій совершенно отвергъ новые термины, которыми аріане обозначали отношеніе Сына къ Отцу, а именно термины: „тварь, произведеніе, созидаемый, измѣняемый" [3]). Такъ

---

[1]) Migne, t. XXVI. Oratio III contra arianos, col. 361. 364.

[2]) Ibid—col. 365, n. 20.

[3]) Migne, t. XXV. De decretis Nic. Syn., col. 452, n. 20.

какъ эти термины новые, то, по св. Аѳанасію, для опредѣленія ихъ цѣнности необходимо провѣрить ихъ: имѣютъ-ли они основаніе въ Библіи, если не по буквѣ, то по смыслу, и потомъ: употреблены-ли они мудрыми мужами. Оказывается, что указанные термины не удовлетворяютъ ни тому ни другому условію. Писаніе нигдѣ не опредѣляетъ отношеніе Сына къ Отцу, какъ твари къ Творцу, нигдѣ не говоритъ о Сынѣ Божіемъ, какъ измѣняемомъ существѣ; равно никто изъ мудрыхъ мужей не употреблялъ означенныхъ аріанскихъ изреченій. Въ какомъ Писаніи, обращается св. Аѳанасій къ еретикамъ, нашли, что „Христосъ не есть истинный Богъ, Онъ есть одна изъ ста овецъ"? [1]) Или „вы,—новые іудеи и ученики Каіафы,—на какихъ можете указать отцевъ, употреблявшихъ *ваши* реченія? *Не именуете ни одного изъ мужей благоразумныхъ и мудрыхъ.* Всѣ они отъ васъ отвращаются, кромѣ одного діавола; ибо онъ одинъ сталъ для васъ отцемъ такого отступничества; онъ и въ началѣ всѣялъ въ васъ это нечестіе, а нынѣ внушилъ вамъ мысль злословить вселенскій соборъ за то, что отцы написали не по-вашему, но *яже предаша, иже исперва самовидцы и слуги бывшіи словесе* (Лук. 1, 2)" [2]). Но если такимъ образомъ ни Библія не содержитъ никакихъ данныхъ для аріанскихъ выраженій, ни кто-либо изъ „мудрыхъ и благоразумныхъ" мужей не употреблялъ ихъ, то естественно, что на основаніи требованія началъ собственно отеческаго преданія нужно считать аріанскія изреченія ложнымъ измышленіемъ ереси.

Не безъ руководства собственно отеческимъ преданіемъ св. Аѳанасій разобралъ также аріанскій терминъ: *несозданный* со всею цѣпью мыслей, какую еретики связывали съ этимъ терминомъ. Дѣло въ томъ, что, желая отстоять свое лжеученіе о тварности Сына Божія, аріане обратились къ такому логическому пути.

---

[1]) Migne, t. XXVI. De Synodis, col. 757, n. 36.

[2]) Migne, t. XXV. De decretis Nic. Syn. col. 468, n. 27.

Вѣдь, разсуждаютъ они, Богъ Отецъ—есть несозданный. Такъ Онъ называется по отношенію ко всему прочему, слѣдовательно и по отношенію къ Сыну. Но когда такъ, то есть когда Богъ есть существо несозданное, то Сынъ значитъ есть существо созданное. Такъ какъ здѣсь центръ тяжести сужденій заключается въ словѣ: несозданный, то понятно, что св. Аѳанасій на немъ остановилъ свое главное вниманіе. „Объяснялъ я, говоритъ св. Аѳанасій, по какой причинѣ и въ какомъ смыслѣ Соборъ и многіе отцы собора“ употребили выраженіе: единосущный (=отъ сущности), которое, хотя не находится въ Писаніи, но согласно (*συμφώνως*) съ ученіемъ Его о Спасителѣ. „Пусть и аріане, если могутъ, дадутъ отвѣтъ: на какомъ основаніи они взяли это не содержащееся въ Писаніи изреченіе и въ какомъ смыслѣ они называютъ Бога несозданнымъ“ [1]). Извѣстенъ между прочимъ тотъ смыслъ слова: несозданный, что Богъ называется такъ потому, что Онъ не только не созданъ, не имѣетъ виновника бытія, но есть Творецъ всего созданнаго *собственнымъ* Своимъ Словомъ [2]). Въ этомъ случаѣ, очевидно, выраженіе: „несозданный имѣетъ значеніе не въ отношеніи къ Сыну, но въ отношеніи къ Тому, что̀ получило бытіе чрезъ Сына“ [3]). Поэтому, кто имѣетъ такой смыслъ, тотъ, если хочетъ называть Бога несозданнымъ, пусть называетъ (если уже угодно ему это), ибо употребленіе слова несозданный съ указаннымъ смысломъ хорошо и благочестиво. Но этотъ-ли смыслъ соединяютъ со словомъ: „несозданный“ еретики? Называя Бога Отца несозданнымъ, то есть не имѣющимъ виновника бытія, не по отношенію только къ тому, что создано собственнымъ Его Словомъ, но ближе всего и главнымъ образомъ по отношенію къ Самому Слову, они послѣднимъ своимъ утвержденіемъ прямо низводятъ Слово въ раз-

[1]) Migne, t. XXV. De decret. Nic. Syn. n. 28.

[2]) Ibid—n. 29—30.

[3]) Ibid.

рядъ твари. Но такъ какъ въ Писаніи нѣтъ такого ученія, напротивъ тамъ говорится: вся, елика имать Отецъ, принадлежитъ и Сыну (Іоан. 16, 15), то совершенно нельзя ни понимать, ни употреблять вмѣстѣ съ аріанами слово „несозданный“. Въ результатѣ выходитъ, что аріане, нападавшіе на православныхъ за употребленіе слова: единосущный, не содержащееся въ Св. Писаніи, сами впали въ грубое противорѣчіе съ собою, опершись тоже на ненаходящееся въ Писаніи выраженіе: несозданный. Православные положительно показали, что по мысли слово „единосущный“ согласно съ Писаніемъ, не говоря уже объ употребленіи его святыми мужами; аріане, наоборотъ, потерпѣли пораженіе при самой первой оцѣнкѣ смысла, какой они придавали слову „несозданный“, потомучто аріанскаго смысла въ Писаніи нѣтъ.

Опроверженіе аріанства на почвѣ апостольскаго церковнаго Преданія, какъ замѣчено уже, служитъ прототипомъ обличенія ересей—духоборчества, савелліанства и аполлинаріанства на почвѣ того же самого Преданія. Поэтому знакомство съ общимъ ходомъ полемики св. Аѳанасія съ аріанствомъ достаточно уже очерчиваетъ путь разбора другихъ ересей на указанной почвѣ. А именно: какъ тамъ, такъ и здѣсь вѣра церковная представляется *фактомъ*, искони, со времени апостоловъ, существующимъ, всѣмъ христіанамъ извѣстнымъ. Отсюда, какъ тамъ, такъ и здѣсь, святитель не задается цѣлію доказывать дѣйствительность самоочевиднаго факта [1]), но главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на *противорѣчіе* ереси исконному церковному ученію или тѣмъ или другимъ частнымъ пунктамъ этого ученія.

Духоборчество, съ какимъ имѣлъ дѣло св. Аѳанасій (Epistolae ad Serapionem), исповѣдывало единосу-

---

[1]) Замѣчаемое здѣсь приведеніе текстовъ св. Библіи говоритъ не о доказательствѣ *дѣйствительности* вѣры, но только о согласіи ея со Св. Писаніемъ.

шіе Сына съ Отцемъ, но не признавало за Бога Духа Святого, считая Его за тварь на подобіе ангела, и такимъ образомъ исповѣдывало не Троицу, но Двоицу. Разрушая это лжеученіе, св. Аѳанасій мѣтко замѣчаетъ, что „оно есть только притворное разногласіе съ аріанами, но дѣйствительное прекословіе благочестивой вѣрѣ“ [1]) съ ея догматомъ о *нераздѣльной* Троицѣ [2]) и крещеніемъ во имя Св. Троицы. „Посмотримъ,—говоритъ онъ,—на самое *первоначальное преданіе*, ученіе и вѣру вселенской церкви,—(вѣру), какую предалъ Господь, проповѣдали апостолы, соблюдали отцы“. Вѣра эта гласитъ: „есть святая и совершенная Троица, познаваемая во Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ, не имѣющая ничего чуждаго или приданнаго отвнѣ, не изъ зиждителя и твари составляемая, но всецѣло творящая и зиждительная. Она подобна самой себѣ, нераздѣльна по естеству, и едино Ея дѣйство. Ибо Отецъ творитъ все Словомъ въ Духѣ Святомъ. Такъ соблюдается единство Св. Троицы. Такъ проповѣдуется въ церкви: *единъ Богъ, Иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ* (Еф. 4, 6),—*надъ всѣми, какъ* Отецъ, начало и источникъ, *чрезъ всѣхъ*,—Словомъ, *во всѣхъ же*—въ Духѣ Святомъ. Троица же, не по имени только и образу выраженія, но въ самой истинности и существенности есть Троица. Ибо какъ Отецъ есть Сый; такъ Сый есть и надъ всѣми Богъ—Слово Его и Духъ Св. не чуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ. И вселенская церковь ничего не убавляетъ изъ этого мудрствованія,... и не примышляетъ ничего большаго... А въ удостовѣреніе, что такова вѣра церкви, пусть дознаютъ, что Господь, посылая апостоловъ, такое именно основаніе церкви повелѣлъ положить, говоря: *шедше нау-*

---

[1]) Migne, t. XXVI. Epist. I ad Serapionem, col. 532, n. 1.

[2]) Здѣсь св. Аѳанасій выдвинулъ понятіе *нераздѣльности* Троицы, тогда какъ въ опроверженіи аріанства онъ преимущественно оттѣнилъ прекословіе ереси вѣрѣ въ Троицу *неизмѣняемую*.

чите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа (Матѳ. 28, 19); такъ и научили пошедшіе апостолы, такова ихъ проповѣдь во всей поднебесной церкви“ [1]). Со всѣмъ этимъ духоборчество, очевидно, стоитъ въ противорѣчіи. Также сильно св. Аѳанасій свидѣтельствуетъ о противорѣчіи духоборчества исконной вѣрѣ во Св. Троицу въ другихъ мѣстахъ посланій къ Серапіону, епископу тмуйскому, утверждая, вопреки ереси, что „*не такова Апостольская вѣра*, и христіанинъ никакъ не потерпитъ лжеученія. Ибо Святая и блаженная Троица нераздѣльна, и есть едино сама съ собою. Когда именуется Отецъ, присущи Ему и Слово Его, и въ Сынѣ Духъ. И если именуется Сынъ; то въ Сынѣ есть Отецъ, и Духъ не внѣ Слова. Ибо одна благодать восполняется отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Св. И едино Божество, *единъ Богъ*, Иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ (Еф. 4, 6)“ [2])... „Не такова *вѣра церковная*, но, какъ сказалъ Спаситель, она въ Отца и Сына и Св. Духа“ [3]) Прекословіе духоборчества таинству крещенія сказывается въ томъ, что въ то время, какъ въ церкви, при совершеніи таинства „всецѣло въ Божество“,—(потомучто здѣсь Троица исповѣдуется Богомъ),—достигается полное тайноводство, у духоборцевъ ничего подобнаго не бываетъ. Они, совершая это таинство „не всецѣло во имя Божества“, но примѣшивая къ Божеству, по ихъ мнѣнію, Духа Святаго—тварь, не могутъ разсчитывать ни на какое упованіе. Вѣдь нельзя сочетоваться съ Богомъ, когда Духъ Св.—не Богъ, но тварь; ибо Отецъ изливаетъ свою благодать чрезъ Сына въ Духѣ Св., но это возможно только тогда, когда Духъ Св. является сосущественнымъ Отцу и Сыну [4]). Вообще,—по св. Аѳана-

---

[1]) Migne, t. XXVI. Epist. I ad Serapionem, col. 596, n. 28.

[2]) Ibid.—col. 565, n. 14.

[3]) Migne, t. XXVI. Epistol. IV ad Serapion., col 645, n. 6.

[4]) Migne, t. XXVI. Epistol. I ad Serapion., n. 29—30.

сію, что Духъ Св. есть именно Богъ, но не тварь, это—согласно съ преданною намъ отъ отцевъ апостольскою вѣрою [1]). Повидимому пріемъ разбора ереси путемъ ссылки, что не такъ учитъ церковь, или не такова апостольская вѣра, простъ; но знаменателенъ по своему смыслу, гдѣ въ самой *категоричности* рѣчи дается понятіе о цѣнности Преданія и ложности того, что противорѣчитъ ему [2]).

Въ опроверженіи савелліанства на почвѣ церковнаго Преданія св. Аѳанасій указалъ тоже на противорѣчіе ереси исконной вѣрѣ во Св. Троицу во Единицѣ. Савелліанская теологія состоитъ въ слѣдующемъ. По

---

[1]) Ibid—n. 33.

[2]) Въ *Epistol. ad Serapionem*, гдѣ излагается преимущественно *Преданіе о Божествѣ Св. Духа*, мы встрѣчаемъ выраженія такого рода: *Духъ собственъ Слову или Сыну, не чуждъ Сыну*. Римско-католическіе богословы усматриваютъ въ нихъ указаніе на Filioque. Но напрасно=тенденціозно. Можно было бы усмотрѣть здѣсь указаніе на Filioque, если бы св. Аѳанасій рѣчь свою направлялъ къ рѣшенію вопроса *объ ипостасности или образѣ бытія Св. Духа*. Но такъ какъ этого вопроса тутъ не было, а былъ вопросъ *о Божествѣ Св. Духа и Его единосущіи съ Отцемъ и Сыномъ*, то съ точки зрѣнія послѣдняго вопроса надо понимать и выраженія: «Духъ собственъ Слову или Сыну, не чуждъ Сыну». При такомъ условіи, вѣрномъ дѣйствительности, эти выраженія значатъ то, что Духъ Св. *сосущественъ* Сыну, не чуждъ Ему *по естеству*, или, какъ самъ св. Аѳанасій говоритъ: *Τὸ Πνεῦμα... ἴδιον τῆς θεότητος* (Migne t. XXVI. Epist. I ad Serap. col. 561, n. 12; сравн. n. 32: *...μὴ εἶναι κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ ἴδιον τοῦ Λόγου καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος.*). Затѣмъ нужно имѣть въ виду то, что подобныя выраженія представляютъ изъ себя вполнѣ понятный продуктъ того метода опроверженія ереси, который лучше всего согласовался съ логикою самихъ пневматомаховъ. Вѣдь разбираемое св. Аѳанасіемъ духоборчество исповѣдывало единосущіе Сына съ Отцемъ. Поэтому св. Аѳанасій достаточнымъ полагалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ *довести мысль до единосущія Духа Св. съ Сыномъ*, а дальше уже выводъ былъ ясный: если Духъ Св. единосущенъ Сыну, а Сынъ,—по признанію самихъ еретиковъ, единосущенъ Отцу, то слѣдовательно единосущенъ Св. Духъ и Отцу.

представленію савелліанства отъ вѣчности существуетъ единое божество—μόνας=монада, не заключающая въ себѣ никакого различія. Это монада есть ὑποκείμενον, субстратъ въ себѣ самомъ замкнутый, молчащій. Но молчаніе и замкнутость монады въ себѣ самой однако не абсолютны: она въ состояніи была выйдти изъ молчанія и имѣть проявленія. Выходъ изъ состоянія молчанія монады совпалъ съ моментомъ творенія: тогда она проглаголала Слово—λόγος, которое въ докринѣ савелліанства не мыслится ни ипостасью, ни разумною силою божества; но Логосъ есть міръ идей, реализованныхъ въ веществѣ. Съ твореніемъ міра начался рядъ, вызываемыхъ потребностями тварей, проявленій единаго божества. Проявленія составляютъ какъ бы расширеніе монады, то, что извѣстно у савелліанъ подъ именемъ πλατυσμός или ἔκτασις, но расширеніе временное, послѣ чего каждое проявленіе снова возвращается въ Монаду, лучше сказать, совсѣмъ исчезаетъ; это то, что извѣстно подъ именемъ сокращенія—συστολή. Всѣхъ проявленій было три: въ ветхомъ завѣтѣ Богъ проявился какъ законодатель—Богъ Отецъ, въ новомъ—какъ Спаситель и какъ Освятитель—Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святой. Первое проявленіе совпадаетъ съ синайскимъ законодательствомъ, второе—со временемъ жизни Іисуса Христа и третье—съ сошествіемъ Св. Духа на апостоловъ. Св. Аѳанасій, обращая въ этой теологіи главное вниманіе на то, что Богъ-Единица представляется то расширяющимся, то съуживающимся, замѣчаетъ: подобная теологія вноситъ въ понятіе божества начала измѣняемости. Между тѣмъ ничего такого не исповѣдуетъ *истинная вѣра*: напротивъ она знаетъ неизмѣнную, отъ вѣчности совершенную, Троицу во Единицѣ [1]).

Наконецъ въ разборѣ аполлинаріанства мы видимъ прежде всего, что, по св. Аѳанасію, самое появленіе

---

[1]) Migne, t. XXVI. Orat. IV contra arianos; Epist. I ap Serap. n. 14.

ереси стоитъ въ тѣсной связи съ тѣмъ, какъ лжеучители воспользовались источниками христіанскаго вѣдѣнія, въ частности конечно и св. Преданіемъ. По свидѣтельству святителя, потому между прочимъ явилась ересь, что аполлинаріане „легко принимаютъ такія преданія, отъ которыхъ прозябаютъ чрезмѣрная кичливость и многіе пороки;... но оставляютъ . . . безъ вниманія и пророческія указанія, и апостольскія заповѣди, и отеческія вразумленія, даже самыя ясныя изреченія Владыки“ [1]). Очевидно, какъ много значитъ то, откуда почерпать ученіе. Не было бы ереси, если бы Аполлинарій держался Св. Писанія (пророческія указанія, изреченія Владыки, апостольскія заповѣди) и св. Преданія (отеческія вразумленія); но явилась она, когда онъ, пренебрегая Писаніемъ и св. Преданіемъ, сталъ раздѣлять ложныя преданія. Затѣмъ, разсматривая самыя положенія аполлинаріанства: будто Слово восприняло только плоть, то есть душу неразумную и тѣло, но не цѣлаго человѣка съ его умомъ (духомъ), мѣсто котораго будто заняло Само Слово, и будто воспринятую плоть Слово принесло съ неба, св. Аѳанасій уже съ извѣстнымъ тономъ рѣчи, вопреки этимъ пунктамъ ереси, утверждаетъ: „Но не такъ *пріяла*, не такъ *предала Божія Церковь*. Напротивъ того учитъ она, что Богъ Слово, сущій прежде вѣковъ у Бога, при скончаніи вѣковъ пришелъ, и отъ Святыя Дѣвы и отъ Духа Святаго родился Сыномъ человѣческимъ, по написанному: *дондеже роди Сына своего Первенца* (Матѳ. 1. 25), *яко быти первороднu во многихъ братіяхъ* (Рим. 8. 29) Ему, истинному Богу, и пострадать за насъ, какъ человѣку, и искупить насъ отъ страданія и смерти, какъ Богу“ [2]).

Таковъ рядъ сужденій, гдѣ св. Аѳанасій опровергаетъ еретиковъ на почвѣ апостольскаго и собственно

---

[1]) Migne, t. XXVI. Contra Apollinarium Lib. primus, co 1093, n. 1.

[2]) Ibid—col. 1128, cap. 20.

отеческаго церковнаго Преданія. Эти сужденія цѣнны, во-первыхъ, тѣмъ, что мы встрѣчаемъ въ нихъ ясное *свидѣтельство о вѣрѣ вселенской церкви*, о вѣрѣ, которая представляется не новымъ, но искони существующимъ фактомъ, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что въ нихъ хорошо рѣшается вопросъ *о значеніи св. Преданія* въ самомъ положительномъ смыслѣ, о чемъ свидѣтельствуютъ уже такія краткія, но знаменательныя, выраженія св. Аѳанасія: „не такъ учитъ церковь", „не такова вѣра апостольская".

Не менѣе опредѣленныхъ указаній о значеніи Св. Преданія, чѣмъ въ означенныхъ сужденіяхъ по догматическимъ вопросамъ, мы встрѣчаемъ въ сужденіяхъ св. Аѳанасія по вопросамъ церковной дисциплины, особенно въ сужденіи о фактѣ удаленія его съ каѳедры епископской и поставленія вмѣсто него аріанина Григорія. „По обычаю, свидѣтельствуетъ св. Аѳанасій, описывая этотъ фактъ, собирались мы мирно: народъ радовался нашимъ собраніямъ и всѣ преуспѣвали въ житіи по Богу. Сослужители мои въ Египтѣ, Ѳиваидѣ и Ливіи, сохраняли любовь и миръ и другъ къ другу и ко мнѣ. Вдругъ египетскій епархъ обнародываетъ писанія, имѣющія видъ указа, что нѣкто Григорій изъ Каппадокіи поступаетъ моимъ преемникомъ, по царской волѣ" [1]). Указанное распоряженіе поразило весьма многихъ, — поразило именно тѣмъ, что представило изъ себя „явное нововведеніе, нарушеніе церковныхъ законовъ" [2]). Но чѣмъ же собственно упомянутый фактъ сталъ въ противорѣчіе церковному правилу? Прежде всего требовался поводъ къ удаленію одного и назначенію другого епископа—въ родѣ какой-нибудь жалобы; между тѣмъ здѣсь никакой жалобы не было ни отъ клириковъ, ни отъ мірянъ, но всѣ жили въ согласіи. Затѣмъ нужно было назначить разбирательство дѣла и поручить его вести „не аріанину, не кому-либо изъ

[1]) Migne, t. XXV. Epistola encyclica, col. 225, c. 2.

[2]) Ibid.

держащихся еретическихъ мудрствованій", „но по церковнымъ правиламъ и по слову апостола Павла... тѣмъ, которые пріяли власть отъ Духа Св., *съ силою Господа нашего Іисуса Христа* (1 Кор. 5. 4)", „въ присутствіи изъявляющихъ свое требованіе мірянъ и клириковъ" [1]). Но ничего подобнаго здѣсь также не было учинено. Наконецъ избраніе новаго епископа должно было совершиться клиромъ и народомъ той церкви, къ какой епископъ избирается; при томъ нужно было избрать лицо, извѣстное по правомыслію. Между тѣмъ здѣсь напротивъ видимъ, вопреки 30 апостольскому правилу, принудительное дѣйствіе мірской власти, поступающей по сильнымъ настояніямъ аріанъ [2]). Здѣсь епископъ присылается „отъ двора съ воинскою силою и пышностью, какъ будто-бы вручалась ему мірская власть" [3]). Такъ св. Аѳанасій посмотрѣлъ на фактъ своего удаленія и избранія вмѣсто него аріанина Григорія съ точки зрѣнія апостольскаго церковнаго Преданія. Въ дѣлѣ его удаленія, по его справедливому сужденію, съ начала до конца нарушены церковныя правила, и это вынуждаетъ язычниковъ подозрѣвать, что „постановленія совершаются у насъ не по божественному закону, а вслѣдствіе купли" [4]). Въ подобномъ сужденіи св. Аѳанасій показалъ важное значеніе Св. Преданія въ вопросахъ каноники.

Согласно съ св. Аѳанасіемъ на фактъ его удаленія съ епископской каѳедры посмотрѣлъ Юлій, епископъ римскій, взглядъ котораго св. Аѳанасій приводитъ въ защитѣ своей дѣятельности. „Не надлежало допускать такого нововведенія, противнаго церкви", категорически заявляетъ епископъ Юлій, высказывая сущность своего взгляда. „Ибо гдѣ подобное апостольское Преданіе:—когда церковь была въ мирѣ, и такое

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid.

[3]) Migne, t. XXV. Historia arianorum ad monachos, col. 708, c. 14

[4]) Migne, t. XXV. Epist. Encyclica, cap. III—IV.

число епископовъ пребывало въ единомыслiи съ епископомъ Александрiи Аѳанасiемъ, послать туда Григорiя, который не изъ сего города, не тамъ крещенъ и многимъ неизвѣстенъ, о которомъ не просили ни пресвитеры, ни епископы, ни народъ, и который поставленъ въ Антiохiи, въ Александрiю же посланъ не съ пресвитерами, не съ дiаконами александрiйскими, не съ епископами египетскими, но съ воинами?" Но „если бы даже послѣ разбора дѣла Аѳанасiй оказался виновнымъ (въ это время разсматриваемый фактъ, нужно сказать, былъ осложненъ осужденiемъ св. Аѳанасiя его врагами на нѣсколькихъ соборахъ за ложно возводимыя на него обвиненiя, почему епископъ Юлiй и добавилъ: послѣ разбора дѣла), и тогда не надлежало дѣлать постановленiя такъ противозаконно и несогласно съ церковными правилами; а должно было епископомъ этой епархiи поставить кого-либо изъ той же церкви, изъ этого же святилища, изъ этого же клира, и въ нынѣшнее время не нарушать правилъ, ведущихъ начало отъ апостоловъ". Указывая, что это такъ общеизвѣстно, епископъ Юлiй заканчиваетъ: „если бы случилось тоже самое съ кѣмъ нибудь изъ васъ (обвинителей св. Аѳанасiя), не стали-ли бы вы вопiять, не потребовали-ли бы наказанiя за нарушенiе правилъ? Какъ предъ Богомъ, возлюбленные, говоримъ и утверждаемъ по сущей правдѣ: это не благочестиво, незаконно, не по правиламъ церкви" [1]). Римъ и Александрiя отстоятъ другъ отъ друга на далекомъ разстоя-

---

[1]) Migne, t. XXV. Apolog. contr. arianos (Epistola Iulii), col. 297, cap. 29—30. Сравн. Migne, t. XXV. (Historia arianorum ad monachos, cap. 51): гдѣ правило—посылать епископа отъ двора? Или гдѣ правило, чтобы воины вторгались въ церкви? Кто сообщилъ такое преданiе, чтобы церковными дѣлами управляли Комиты и несмысленные евнухи, и своимъ предписанiемъ объявляли опредѣленiе такъ называемыхъ епископовъ. Ibid.—Apol. contr arianos (Epist. Iulii) cap. 34: неблагочестиво и несправедливо—по малодушiю нѣкоторыхъ отринуть не уличенныхъ и тѣмъ *оскорбить Духа* (Св.).

ніи; тѣмъ не менѣе епископъ запада согласенъ съ епископомъ востока. Не въ чемъ иномъ нужно искать причину подобнаго согласія, какъ въ руководствѣ тамъ и здѣсь однимъ и тѣмъ же апостольскимъ церковнымъ Преданіемъ, даннымъ, по свидѣтельству Юлія, для того, чтобы сохранялось церковное единомысліе.

Если указанный фактъ говоритъ о важномъ значеніи апостольскаго церковнаго преданія, то факты, о которыхъ сейчасъ имѣетъ быть рѣчь, ясно опредѣляютъ значеніе собственно отеческаго преданія. Здѣсь прежде всего разумѣется разборъ обвиненія, возводимаго на св. Аѳанасія за то, что онъ совершилъ богослуженіе въ храмѣ прежде окончательной постройки послѣдняго. Дѣло представляется частнѣе такъ. Наступилъ праздникъ Пасхи. Уже въ четыредесятницу было много народа, но теперь его собралось еще больше. Между тѣмъ церквей было не много, да и тѣ были тѣсны. Для того, чтобы, по причинѣ крайней тѣсноты, народу не предоставить вмѣсто веселія—слезы, вмѣсто празднества—плачъ (а что все это могло произойдти, примѣромъ служила четыредесятница, когда были случаи давки женъ и дѣтей, къ счастію, не окончившіеся смертью), по необходимости или по нуждѣ пришлось собраться на молитву въ строющемся, но еще недостроенномъ, храмѣ. За такой поступокъ обвинили св. Аѳанасія предъ императоромъ. Оправдываясь отъ обвиненія, св. Аѳанасій прежде всего заявилъ, что „не освященіе храма, не день обновленія совершали мы, благочестивѣйшій Августъ“, но просто молитвенное собраніе. Если бы совершали первое, то дѣйствительно допустили бы незаконность, „сдѣлавъ это прежде твоего указа“, учинивъ же второе, никакой незаконности не допустили. Не говоря уже о томъ, что такъ поступлено по нуждѣ, по причинѣ многолюдства, совершившійся фактъ имѣемъ для себя подтвержденіе въ примѣрахъ блаженныхъ отцевъ, которые въ свою очередь опираются, если не на букву, то во всякомъ случаѣ на духъ Св. Писанія. Такъ „въ Писаніи повѣствуется,

что священникъ Іисусъ, сынъ Іоседековъ, и братья его, и мудрый Зоровавель, сынъ Салаѳіилевъ, и Ездра священникъ и книжникъ закона,—когда послѣ плѣненія созидаемо было святилище, и наступило *потченіе стѣни* (а это былъ великій праздникъ и торжество, и молитвенный день въ Іерусалимѣ),—собрали единодушный народъ на мѣстѣ перваго притвора, обращеннаго къ востоку, уготовили жертвенникъ Богу, и тамъ принесли жертвы, тамъ совершили праздникъ, а послѣ такимъ же образомъ приносили жертвы въ субботы и новомѣсячія, народъ же возносилъ молитвы свои (1 Ездр. 3, 2–6). И Писаніе ясно говоритъ, что все это совершалось, а храмъ Божій не былъ еще построенъ; напротивъ того, когда молились они такимъ образомъ, —созиданіе храма шло успѣшно. Ни ожиданіемъ дня освященія не были останавливаемы молитвы, ни бывшими молитвенными собраніями не полагалось препятствія освященію; но и народъ молился такимъ образомъ, и когда все зданіе было довершено, совершили освященіе, принесли жертвы, въ обновленіи храма, и всѣ праздновали окончаніе дѣла“ [1]). Подобно этому поступали многіе блаженные отцы, ближе всего послужившіе образцемъ св. Аѳанасію. Напримѣръ, „блаженной памяти Александръ, поелику всѣ прочія мѣста были тѣсны, созидая церковь, которая—въ то время почиталась обширнѣйшею и называлась Ѳеоною, собиралъ тамъ народъ на богослуженіе, по причинѣ многолюдства, и, отправляя службу, не прекращалъ продолжать строеніе. Тоже самое, — какъ видѣлъ я, говоритъ св. Аѳанасій, — дѣлалось въ Триверахъ и въ Аквилеи. И тамъ, въ праздники, по причинѣ многолюдства, когда храмы еще строились, въ нихъ собирались на богослуженіе, и такое дѣло не находило обвинителей“ [2]). Такъ, ссылаясь на предстоятелей церкви—и блаженныхъ

[1]) Migne, t. XXV. Apologia ad Constantium imp. cap. 18 (col. 617).

[2]) Ibid—cap. 15 (col. 613).

отцевъ и въ то же время согласныхъ со Св. Писаніемъ,—св. Аѳанасій ясно и характеризовалъ цѣнность собственно отеческаго Преданія и оправдывалъ съ точки зрѣнія его совершенный имъ (Аѳанасіемъ) поступокъ.

Другой фактъ, гдѣ тоже проявилось значеніе собственно отеческаго преданія, содержится въ Epistola ad Dracontium. Монахъ Драконтій, „по церковному распоряженію“, былъ поставленъ во епископа. Но послѣ поставленія онъ, подъ вліяніемъ разговоровъ окружающихъ его лицъ, будто монахъ не можетъ быть епископомъ, „скрылся“, обнаруживъ такимъ образомъ отказъ отъ возложеннаго на него служенія. И вотъ св. Аѳанасій пишетъ епископу Драконтію письмо. Въ немъ, высказавъ сперва принципъ, что „*δεῖ... ἡμᾶς κατὰ σκοπὸν τῶν ἁγίων καὶ τῶν Πατέρων πολιτεύεσθαι, καὶ τούτους μεμεῖσθαι*, т. е. должно намъ сообразовать житіе свое съ житіемъ святыхъ и отцевъ, и имъ подражать“ [1]), святитель затѣмъ указываетъ примѣры епископовъ изъ монаховъ. „Не ты одинъ поставленъ изъ монаховъ, не ты одинъ настоятельствовалъ въ монастырѣ, или любимъ былъ монахами. Напротивъ того знаешь, что и Серапіонъ—монахъ и настоятельствовалъ надъ такимъ числомъ монаховъ. Не безызвѣстно тебѣ,—сколькихъ монаховъ отцемъ сталъ Аполлонъ; знаешь Агаѳона; не неизвѣстенъ тебѣ Аристонъ; помнишь Аммонія, странствовавшаго съ Серапіономъ; слышалъ, можетъ быть, о Мовитѣ въ верхней Ѳиваидѣ; можешь освѣдомиться о Павлѣ въ Литополѣ, и о многихъ другихъ. Они, когда были поставлены, не прекословили“. Почему? А потому, что это согласно со Св. Писаніемъ. Въ ветхомъ завѣтѣ мы видимъ, напримѣръ, великаго подвижника пророка Илію: онъ, великій подвижникъ, не пренебрегъ служеніемъ, когда къ нему былъ призванъ. Въ Новомъ Завѣтѣ можно указать, какъ на примѣръ, на апостола Павла. Онъ, какъ скоро ему вру-

[1]) Migne, t. XXV. Epist. ad Dracontium, cap. 4 (col. 528).

чено было домостроительство, *не приложися плоти и крови* (Галат. 1, 16); и хотя говорилъ: *нѣсмь достоинъ нарещися Апостолъ* (1 Кор. 15, 9), однако же, зная, что̀ пріялъ, и не невѣдая Даровавшаго, писалъ: *горе мнѣ есть, аще не благовѣствую* (1 Кор. 9, 16). Соревнуя дѣяніямъ святыхъ, и ты, Драконтій,—заканчиваетъ свою рѣчь св. Аѳанасій,—не прекословь „церковному распоряженію“ [1]).

Въ заключеніе сужденій св. Аѳанасія о цѣнности Св. Преданія нужно замѣтить, что насколько опредѣленно святитель проводилъ эту мысль тогда, когда разсматривалъ раздѣльно вопросы вѣры и церковной дисциплины, настолько же ясно высказывалъ ее и

---

[1]) Не лишне замѣтить, что помимо чисто правовой стороны: есть или нѣтъ какія-нибудь основанія для того, чтобы быть монаху епископомъ, Драконтія еще смущало то обстоятельство: можетъ-ли епископъ—монахъ жить свято, аскетически? Разрѣшая это сомнѣніе, св. Аѳанасій писалъ слѣдующее: «Не представляй въ предлогъ, будто бы содѣлаешься хуже себя самого... Ибо знаешь, что... домостроители Таинъ, когда были поставлены, тѣмъ паче *къ намѣренному текли, къ почести высшаго званія* (Филип. 3, 14). Когда Павелъ сталъ свидѣтелемъ и возымѣлъ надежду получить вѣнецъ? Не тогда-ли, какъ посланъ былъ учить! Когда Петръ сталъ исповѣдникомъ? Не тогда-ли, какъ сдѣлался благовѣстникомъ и ловцемъ человѣковъ? Когда восхищенъ на небо Илія? Не тогда-ли, какъ совершилъ все пророческое служеніе? Когда Елисей пріялъ сугубый духъ? Не тогда-ли, какъ, оставивъ все, послѣдовалъ за Иліею? Для чего и избралъ Спаситель учениковъ? Не для того-ли, чтобы посылать ихъ? Поэтому, возлюбленный Драконтій, *имѣя образцемъ ихъ*, не говори, и не вѣрь тѣмъ, которые говорятъ, будто бы епископство—поводъ ко грѣху, и доставляетъ случай грѣшить. И будучи епископомъ, можно пребывать въ алчбѣ и жаждѣ, подобно Павлу (2 Кор. 11, 27). И ты можешь не пить вина, какъ Тимоѳей; и ты можешь часто поститься, какъ дѣлалъ Павелъ, чтобы, подобно ему, постясь такимъ образомъ, насыщать другихъ словомъ, и, терпя жажду и воздерживаясь отъ питія, напоевать другихъ ученіемъ... *Гдѣ бы кто ни былъ, да подвизается вездѣ*: вѣнецъ дается *не по мѣсту, а по дѣяніямъ*. Migne, t. XXV. Epist. ad Dracont., cap. 7—9.

тогда, когда охватывалъ однимъ взоромъ все современное ему состояніе вѣры и церковной дисциплины, видя тамъ и здѣсь нарушеніе исконнаго ученія церкви. По св. Аѳанасію, „и правила церковныя и вѣрованіе церкви“—то и другое находится „теперь въ опасности“. „Не теперь даны правила и уставы церквамъ, но прекрасно и твердо преданы отцами нашими; не теперь началась вѣра, но отъ Господа перешла къ намъ чрезъ учениковъ Его“. Поэтому, обращается святитель къ братьямъ во Христѣ, наша нравственная обязанность, какъ строителей таинъ Божіихъ, состоитъ въ томъ, чтобы охранить то, „что соблюдалось въ церквахъ издревле и до насъ“ [1]).

Каково взаимоотношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ?

Уже изъ разсужденій св. Аѳанасія о началахъ истинности собственно отеческаго преданія можно вывести нѣкоторыя черты, характеризующія взаимоотношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ. Извѣстно, что первое условіе, которому должно удовлетворять всякое собственно отеческое преданіе для утвержденія своей истинности, требуетъ того, чтобы послѣднее было согласно со Св. Писаніемъ, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по смыслу. Не трудно видѣть, во-первыхъ, что Преданіе, удовлетворяющее указанному требованію и слѣдовательно Преданіе истинное, по содержанію своему, по духу, является тожественнымъ или согласнымъ со Св. Писаніемъ, хотя по формѣ, по буквѣ, можетъ различаться отъ него. И, во вторыхъ, Писаніе можетъ служить основаніемъ для Преданія. Прибавимъ къ этому еще мысль о томъ, что Преданіе является

---

[1]) Migne, t. XXV, Epist. Encycl. c. I. Сравн.: «Ереси предадимъ анаѳемѣ, а сами будемъ хранить отеческія преданія» (русск. перев. ч. III, стр. 114).

руководительнымъ началомъ къ пониманію Св. Писанія, — и мы будемъ имѣть полное представленіе, въ чемъ, по св. Аѳанасію, заключается взаимоотношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ. Черты этого взаимоотношенія очевидно слѣдующія: согласіе въ истинѣ, проповѣдуемой отдѣльно Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ,—согласіе, не обусловливающее однако тожества буквы или внѣшней словесной формы выраженій; понятіе о Св. Писаніи, какъ источникѣ, откуда можно почерпать основанія для Св. Преданія, и также понятіе о Св. Преданіи какъ руководительномъ началѣ къ истолкованію Св. Писанія.

Подтвердимъ все это болѣе частными сужденіями св. Аѳанасія.

И прежде всего понятіе о согласіи или тожествѣ истины, проповѣдуемой отдѣльно Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ, можно видѣть изъ слѣдующихъ мѣстъ. Въ посланіи къ Серапіону, епископу тмуйскому, св. Аѳанасій, на ряду съ опроверженіемъ ереси духоборчества, представилъ положительное ученіе о Божествѣ Св. Духа. По словамъ святителя, это ученіе, т. е. что Духъ Св. есть Богъ,—онъ изложилъ согласно и съ преданною намъ отъ отцевъ апостольскою вѣрою и со святыми Писаніями *κατὰ... τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν παρὰ τῶν Πατέρων ἀποστολικὴν πίστιν παρέδωκα, ...συμφώνως ταῖς ἁγίαις Γραφαῖς* [1]). Если одну и ту же истину онъ взялъ изъ двухъ источниковъ— Преданія и Писанія, а истина по самому существу едина, то ясно, что едины—согласны между собою также источники, гдѣ эта истина содержится. Въ Epistola ad Epictetum, имѣя въ виду ложный взглядъ еретиковъ о воплощеніи Бога—Слова, св. Аѳанасій пишетъ, что „надлежало бы на подобныя рѣчи отвѣчать одно и сказать: *достаточно и того, что это не есть ученіе вселенской церкви, и не думали такъ отцы.* Но чтобы изобрѣтатели худого въ совершенномъ молчаніи нашемъ

[1]) Epist. I ad Serap. cap. 33.

не нашли предлога къ безстыдству, *хорошо припомнить немного изъ божественныхъ Писаній:* приведенные симъ въ стыдъ, отстанутъ они, можетъ быть, отъ гнусныхъ своихъ вымысловъ". Очевидно, что ересь одинаково можетъ быть опровергнута и Преданіемъ и Писаніемъ,— и конечно потому, что тамъ и здѣсь сообщается единое истинное ученіе. И если святитель, не ограничиваясь Преданіемъ, обращается еще къ Писанію, то вовсе не по той причинѣ, что Преданіе недостаточно для опроверженія ереси или что Писаніе болѣе истинно, чѣмъ Преданіе, но по соображеніямъ чисто внѣшнимъ [1]). Мысль о согласіи между Преданіемъ и Писаніемъ немало подтверждаютъ также многочисленные, обращенные къ еретикамъ, вопросы св. Аѳанасія: откуда они *научились*, или по *чьему преданію* стали мудрствовать? изъ какого Писанія или у какихъ отцевъ они заимствовали свое лжеученіе? а равно утвержденія святителя, что лжеученіе произошло отъ того, что еретики отринули „пророческія указанія, изреченія Владыки, Апостольскія заповѣди и отеческія вразумленія" [2]). Такъ или иначе указывая здѣсь на то, что только въ Св. Преданіи и Св. Писаніи, а не гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ, можно почерпать вѣрное ученіе, св. Аѳанасій тѣмъ самымъ непререкаемо исповѣдывалъ тожество истины, преподаваемой Преданіемъ и Писаніемъ. Научая истинѣ и указывая ея *источники*, онъ, разумѣется, могъ ссылаться только на тѣ источники, которые не противорѣчатъ другъ другу, но согласны между собою.

При уясненіи, далѣе, положенія, что Св. Писаніе можетъ сообщать основанія для Преданія, мы встрѣчаемъ у св. Аѳанасія мѣста, изъ которыхъ видно, что Писаніе можетъ давать основанія для Преданія и соб-

---

[1]) Подобный пріемъ мы уже встрѣчали у Тертулліана въ его сочиненіи «Противъ Праксея».

[2]) Migne, t. XXVI. Contra Apollinar. lib. primus, cap. 3.

ственно отеческаго и апостольскаго. Первая мысль достаточно уже раскрыта въ апологіи слова „единосущный". Приведенный въ своемъ мѣстѣ для оправданія этого слова рядъ текстовъ изъ Св. Писанія ясно показываетъ, что Писаніе можетъ давать основанія для собственно отеческаго Преданія. Для подтвержденія другой мысли можно сослаться тоже на извѣстное уже мѣсто, гдѣ св. Аѳанасій обосновываетъ церковную вѣру во Св. Троицу. Въ разборѣ духоборчества св. отецъ, въ качествѣ опроверженія ереси, указалъ между прочимъ на вѣру церкви во Св. Троицу, какъ на первоначальное Преданіе. Продолжая затѣмъ рѣчь объ этой вѣрѣ, онъ прямо свидѣтельствуетъ, что она имѣетъ полное оправданіе въ Св. Писаніи. „А въ удостовѣреніе, говоритъ св. Аѳанасій, что такова вѣра церкви, пусть дознаютъ, что Господь, посылая Апостоловъ, такое именно основаніе церкви повелѣлъ положить, говоря: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Матѳ. 28, 19)" [1]).— Наконецъ положеніе о Св. Преданіи, какъ руководительномъ началѣ къ пониманію Св. Писанія, подтверждаютъ прежде всего тѣ знаменательныя слова св. Аѳанасія, что церковное нужно признавать за якорь разсужденій о христіанствѣ. Такъ какъ слова эти высказаны въ разборѣ *неправильнаго пониманія* еретиками выраженій Библіи: *возмутися* и *плакалъ* (будто бы они указываютъ на тварность Сына Божія), то въ этихъ словахъ безспорно надо видѣть ученіе о Св. Преданіи, какъ руководствѣ къ истолкованію Св. Писанія. Мало того, на означенное выраженіе можно даже смотрѣть, какъ на формулу, опредѣляющую отношеніе Преданія къ Писанію (съ разсматриваемой стороны). Затѣмъ мы находимъ, какъ св. Аѳанасій дѣйствительно понимаетъ Писаніе, опираясь на Преданіе. Аріанъ, напримѣръ, смущали выраженія Св. Библіи: *Отецъ любитъ Сына и вся даде въ руцѣ Его* (Іоан. 3, 35); *вся мнѣ предана*

[1]) Migne, t. XXVI. Epist. I ad Serapionem, cap. 28.

суть Отцемъ Моимъ (Мѳ. 11, 26), *не могу Азъ о Себѣ творити ничесоже. Якоже слышу, сужду* (Іоан. 5, 30). На основаніи этихъ и подобныхъ имъ выраженій они утверждали, что Сынъ нѣкогда не имѣлъ многаго изъ того, что сталъ имѣть впослѣдствіи; поэтому, думали они, никакъ нельзя учить о равенствѣ Сына съ Отцемъ. Св. Аѳанасій отвѣчалъ имъ на это, что для правильнаго пониманія подобныхъ мѣстъ необходимо нужно держаться „*вѣры*“ [1]). По этой вѣрѣ Сынъ едино по существу съ Отцемъ и все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ Сыну; а если такъ, то, очевидно, иначе чѣмъ аріане нужно разумѣть и приведенныя мѣста. А именно „не потому Сынъ сказалъ это, что нѣкогда что либо не имѣлъ, но потому, что Сынъ, что ни имѣетъ, имѣя сіе вѣчно, имѣетъ отъ Отца“. Значитъ указанными выраженіями Сынъ хотѣлъ показать только то, отъ Кого Онъ все получилъ. Такое выраженіе даже очень цѣлесообразно. Кто-нибудь слыша, что Сынъ имѣетъ тоже, что имѣетъ и Отецъ, могъ отожествить Сына съ Отцемъ, какъ и поступилъ Савеллій. Между тѣмъ разбираемыя выраженія не даютъ права такъ заключать, потому что въ нихъ хорошо различаются Отецъ и Сынъ. По руководству Преданія („какъ научился“ св. Аѳанасій „у отцевъ“) истолкованы также слова Спасителя: *да будутъ едино, якоже Мы* (Іоан. 17, 22), подлинное пониманіе которыхъ уже изложено въ рѣшеніи вопроса о значеніи Св. Преданія. Наконецъ св. Аѳанасій прямо говоритъ: „кто будетъ читать“ книги „блаженныхъ, богодухновенныхъ учителей, изучившихъ Писанія и содѣлавшихся свидѣтелями Божества Христова“, „тотъ найдетъ въ нихъ... истолкованіе Писаній, и прійдетъ въ состояніе пріобрѣсти желаемое имъ вѣдѣніе“ [2]), и ясно высказываетъ ту же

---

[1]) Migne, t. XXVI. Oratio III contr. arianos, cap. 35. (col. 400).

[2]) Migne, t. XXV. Oratio contra gentes. c. 1. Oratio de Incarnat. Verbi, c. 56.

самую мысль тогда, когда вообще разсуждаетъ о значеніи св. мужей. Какъ святые, эти мужи содержатъ благочестивую мысль, и, имѣя умъ Христовъ, суть учители христіанъ въ вѣрѣ, и что возвѣщаютъ, то говорятъ истинно. Какъ люди духовные, пріобрѣтшіе хорошее познаніе въ Писаніи, они способствуютъ пониманію его. Еретики, напримѣръ, слѣпотствуютъ въ пониманіи выраженій: *Господь созда мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя* (Притч. 8, 22), *Отецъ болій мене есть*; но мужи духовные хорошо различаютъ, какія „реченія“ приличны Божеству и какія человѣку, котораго понесло на Себѣ Божество; и поэтому не вводятъ въ погибель. Учиться у нихъ нужно.

Въ такомъ видѣ представляется, по св. Аѳанасію, взаимоотношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ. Нельзя не замѣтить, что если въ ученіи о началахъ собственно отеческаго Преданія св. Аѳанасій удачно примѣняетъ понятія о признакахъ апостольскаго Преданія, то въ этомъ случаѣ онъ въ общемъ совпадаетъ съ подобными же воззрѣніями св. Иринея, епископа ліонскаго. Вѣдь, какъ извѣстно уже, епископъ ліонскій взаимоотношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ полагалъ въ тѣхъ же чертахъ, въ какихъ видитъ его архіепископъ александрійскій; оба писателя одинаково такими чертами считаютъ: согласіе въ истинѣ, проповѣдуемой отдѣльно Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ; понятія—о Св. Писаніи, какъ источникѣ, откуда можно заимствовать основанія для Св. Преданія, и о Преданіи, какъ руководительномъ началѣ къ пониманію Св. Писанія. Съ другой стороны, признавая внѣшнее различіе между Преданіемъ и Писаніемъ, напримѣръ, въ отношеніи словесной оболочки, въ какой то и другое сообщается, св. Аѳанасій, подобно же св. Иринею, на основаніи этого различія отнюдь не проводитъ мысли о превосходствѣ одного источника надъ другимъ, но признаетъ ихъ одинаково цѣнными.

Предметы Преданія, встрѣчающіеся въ твореніяхъ св. Аѳанасія, таковы:

изъ области догматическаго богословія св. Аѳанасій неоднократно свидѣтельствуетъ о вѣрѣ церкви во Св. Троицу [1]), о благочестивой или „церковной вѣрѣ“ въ воплощеніе или въ вочеловѣченіе Бога Слова, когда Слово „само содѣлалось человѣкомъ, воспріявъ тѣло отъ Маріи“ [2]), о поклоненіи плоти Христо-

---

[1]) Такое свидѣтельство видимъ, напримѣръ, въ Expositio fidei (Изложеніе вѣры),—которое начинается такъ: „Вѣруемъ во единаго нерожденнаго Бога Отца, Вседержителя, Творца всему *видимому и невидимому, имѣющаго бытіе отъ Себя. И* во единаго Единороднаго—Слово, Премудрость, Сына, безначально и превѣчно отъ Отца рожденнаго“ и т. д.,—въ посланіяхъ къ Сераціону, епископу тмуйскому (Migne, t. XXVI. Epist. I, c. 28; Epist. III, c. 6—7; Epist. IV, c. 6); въ посланіи къ императору Іовіану вѣру въ Пресвятую Троицу святитель излагаетъ такъ, какъ исповѣдали ее отцы собора Никейскаго (Migne, t. XXVI. Epist. ad Iov., c. 3).

[2]) Migne, t. XXV. Oratio de Incarnat. Verbi. Migne, t. XXVI. Contra Apollinarium lib. prim., c. 20, но особенно Epistol. ad Epictet., cap. 2—3, гдѣ св. Аѳанасій вопреки еретикамъ пишетъ: „Кто *въ церкви*, или вообще у христіанъ (обращаемъ вниманіе на общее согласіе) слышалъ, что Господь понесъ на Себѣ тѣло по присвоенію, а не по естеству, такъ названное? Или, кто впадалъ въ такое нечестіе, чтобы думать и говорить, будто Само Божество единосущное Отцу было обрѣзано, и изъ совершеннаго стало несовершеннымъ, и что пригвожденное къ древу было не тѣло, но сама зиждительная сущность Премудрости? Кто слыша, что Слово не изъ Маріи, но изъ собственной сущности, образовало себѣ удобостраждущее тѣло, назоветъ христіаниномъ утверждающаго это?.. Какъ именующіеся христіанами осмѣлились усумниться въ томъ, что произшедшій отъ Маріи Господь по сущности и естеству Божій есть Сынъ, а по плоти—отъ сѣмени Давидова и отъ плоти Святой Маріи? Ужели нѣкоторые простерли дерзость свою до того, чтобы сказать: Христосъ плотію пострадавшій и распятый не есть Господь, Спаситель, Богъ, Сынъ Отчій? Или, какъ хотятъ именоваться христіанами утверждающіе, что Слово снизошло на святаго человѣка, какъ на одного изъ пророковъ, а не само содѣлалось человѣкомъ,

вой [1]). Упоминаетъ также св. Аѳанасій объ исповѣданіи Приснодѣвства [2]) Богородицы Маріи [3]), о твореніи міра изъ ничего [4]), о церковномъ ученіи о злѣ, какъ свободномъ уклоненіи человѣка отъ Бога [5]), о первород-

---

воспріявъ тѣло отъ Маріи, и иный есть Христосъ, а иный—Божіе Слово, прежде Маріи и прежде вѣковъ сущій Отчій Сынъ? И какъ могутъ быть христіанами утверждающіе, что иный есть Сынъ, а иный—Божіе Слово?».

[1]) Формулируя сущность ученія о поклоненіи плоти Христовой св. Аѳанасій говоритъ: тѣло въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ «содѣлалось Божіимъ тѣломъ». «И покланяемся мы таковому тѣлу, не какъ собственно тѣлу, не отдѣляя его отъ Слова, и желая поклоняться Слову, не представляемъ Его далекимъ отъ плоти; но, зная,... что *Слово плоть бысть*, сіе и во плоти явившееся Слово признаемъ Богомъ» (Migne, t. XXVI. Epistola ad Adelphium episc. c. 3). Также въ другомъ мѣстѣ говоритъ: «мы, покланяясь Господу во плоти, покланяемся... не твари, но Творцу, облекшемуся въ тварное тѣло». Свидѣтельствуя затѣмъ о *древности* поклоненія плоти Христовой, св. Аѳанасій пишетъ: «у насъ—правая вѣра, заимствованная изъ Апостольскаго ученія и отеческаго преданія, подтверждаемая Ветхимъ и Новымъ завѣтомъ» (Ibid—c. 6). Указывая, наконецъ, истинность поклоненія плоти Христовой, св. Аѳанасій приводитъ основанія, во главѣ коихъ то, что плоть Христа есть плоть Бога Слова.—Въ связи съ разсужденіями о поклоненіи обоженной плоти Христовой св. Аѳанасій дѣлаетъ замѣтку объ обоженіи христіанъ чрезъ пріобщеніе тѣла Самого Слова. «И мы обожаемся, не причащаясь тѣла какого-либо человѣка, но пріемля тѣло Самого Слова (Migne, t. XXVI. Epist. ad Maximum philos., c. 2) *Οὐκ ἀνθρώπου τέ τινος μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ ἀυτοῦ τοῦ λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα.*

[2]) Migne, t. XXVI. Orat. II contra arinos, c. 70.

[3]) Наименованіе Дѣвы Маріи Богородицею у св. Аѳанасія встрѣчается нерѣдко; основаніе такого имени заключается именно въ томъ, что Дѣва Марія родила не просто человѣка, но Богочеловѣка. Migne, t. XXVI. Orat. IV contra arian., c 32.

[4]) Oratio de Incarnatione Verbi, c. 3.

[5]) Migne, t. XXV. Oratio contr. gentes, c. 6—7: «Нѣкоторые еретики, отпавъ отъ церковнаго ученія, и потерпѣвъ крушеніе въ вѣрѣ, въ безуміи своемъ приписываютъ... злу само-

номъ грѣхѣ и очищеніи его въ крещеніи [1]). Находимъ и ученіе о церкви земной и церкви первородныхъ на небесахъ [2]), объ общеніи между тою и другою церковью [3]), о молитвахъ живыхъ за умершихъ и о значеніи этихъ молитвъ [4]), о тайноводствѣ крещенія—во

ствительность»... Вопреки такому понятію о злѣ „необходимо проситъ истинѣ *церковнаго вѣдѣнія*, а именно, что зло не отъ Бога, и не въ Богѣ, что его не было въ началѣ, и нѣтъ у него какой-либо сущности; но люди, съ утратою представленія о добрѣ, сами себѣ, по своему произволу, стали примышлять и воображать несущее".

[1]) „Сказано: *никтоже чистъ отъ скверны, аще и единъ день житія его* (Iов. 14, 4)., разумѣется сіе о сквернѣ естественной (*περὶ τοῦ φυσικοῦ ῥύπου*) какую младенцы приносятъ съ собою, исходя изъ материней утробы" (Fragmenta in Matthaeum Migne, t. XXVII, col. 1368); грѣховная скверна эта омывается крещеніемъ (In Lucam, Migne, t. XXVII, col. 1396).

[2]) «Аріанскому безумію нѣтъ общенія со Спасителемъ ни здѣсь» (въ церкви земной), „ни въ церкви первородныхъ на небесахъ» (Epist. ad episcop. Aegypti et Libyae, c. 19).

[3]) «Старайтесь... паче пребывать всегда въ единеніи между собою, а преимущественно съ Господомъ, и потомъ со святыми, да пріимутъ они и васъ *по смерти* въ вѣчные кровы, какъ друзей и знаемыхъ» (Vita S. Antonii, c. 91).

[4]) „Человѣкъ, пріобрѣтшій и малую закваску добродѣтели, хотя не успѣлъ охлѣботворить ея, однакоже имѣлъ такое намѣреніе, но не могъ исполнить его или по безпечности, или по нерадѣнію, или по недостатку мужества, и потому что отлагалъ это день за день, не останется въ забвеніи у праведнаго Судіи, когда будетъ онъ нечаянно застигнутъ и пожатъ; напротивъ того Богъ, по смерти такового, возбудитъ ближнихъ его, направитъ мысли ихъ, привлечетъ сердца, преклонитъ души, и подвигнутые этимъ, поспѣшатъ они подать ему помощь и пособіе. И поелику Владыка коснулся сердецъ ихъ, *восполнятъ они недостатки отшедшаго*. А кто, покрытый весь терніями, ведетъ худую жизнь, исполненную нечистотъ, кто никогда не приходитъ въ сознаніе, небоязненно и равнодушно погружается въ смрадъ сластолюбія, исполняя всякія плотскія пожеланія, вовсе не заботясь о душѣ, и предаваясь совершенно плотскому образу мыслей; тому, если застигнутый въ такомъ состояніи преселится онъ изъ жизни,

имя Отца и Сына и Св. Духа, какъ трехъ равныхъ божескихъ лицъ, о „таинственной чашѣ“ [1]), о благодати епископства, получаемой путемъ нарочитаго церковнаго поставленія [2]).

Изъ области церковнаго законовѣдѣнія св. Аѳанасій сообщаетъ о церковныхъ правилахъ: когда можно низлагать епископа, какъ нужно вести это низложеніе, какъ надо выбирать епископа-замѣстителя и т. п.

Изъ области литургики св. отецъ говоритъ объ устройствѣ храмовъ и ихъ принадлежностяхъ (сопрестоліи, святительскомъ престолѣ, святой трапезѣ, церковныхъ завѣсахъ, подсвѣчникахъ), объ употребленіи свѣчей, елея и ладона при богослуженіи [3]), о всенощномъ бдѣніи, объ освященіи храмовъ, о молитвахъ за царя, о святой четыредесятницѣ, проводимой въ мо-

---

никто, конечно, не подастъ руку помощи, и участь его будетъ рѣшена, такъ что ни жена, ни дѣти, ни братья, ни родные, ни друзья нимало не помогутъ ему, потому что ни во что не поставитъ его Богъ» (In Lucam, Migne, t. XXVII, col. 1401. 1404). Что ученіе о молитвахъ живыхъ за умершихъ есть ученіе церковное, это ясно уже засвидѣтельствовалъ св. Кириллъ іерусалимскій (Mystag. V, 9—10). Св. Аѳанасій очевидно говоритъ то же самое, но говоритъ съ добавленіемъ, съ тою подробностью, кому изъ умершихъ молитвы за нихъ будутъ благодѣтельны и кому нѣтъ.

[1]) „Таинственная Чаша... должна находиться только у однихъ законныхъ предстоятелей церкви“ (Apolog. contra arianos. c. 11).

[2]) Epistola ad Dracontium, c. 1: «Не прилично тебѣ было, принявъ благодать (*τὴν χάριν*), скрыться»,—писалъ св. Аѳанасій къ новопоставленному епископу Драконтію; сравн. немного ниже: „Несомнѣнно долженъ ты знать, что *до поставленія* своего *жилъ* ты *для себя*, а *послѣ поставленія обязанъ жить для тѣхъ, надъ кѣмъ поставленъ*; и до пріятія тобою благодати епископства никто не зналъ тебя, а когда ты сталъ уже епископомъ,—народъ ожидаетъ, что предложишь ему пищу—ученіе Св. Писаній“.

[3]) Epistola Encyclica.

литвахъ и постѣ, о празднованіи Пасхи, воскреснаго дня, о почитаніи памяти Маріи Дѣвы Богородицы [1]).

Изъ области Св. Писанія св. Аѳанасій свидѣтельствуетъ о богодухновенности Св. Писанія и о канонѣ священныхъ книгъ: о 22 книгахъ ветхаго и 27 книгахъ новаго завѣта (Отрывокъ изъ 39-го праздничн. посланія). Въ свидѣтельствѣ о канонѣ ветхо-завѣтныхъ книгъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что св. Аѳанасій вмѣстѣ съ каноническими книгами помѣстилъ книги неканоническія—Варуха и Посланіе Іереміи, а книгу Есѳирь, которая, за немногими исключеніями [2]), считается канонической, внесъ въ число книгъ неканоническихъ. О Посланіи Іереміи и Варухѣ можно сказать тоже, что мы говорили о нихъ при анализѣ твореній св. Кирилла іерусалимскаго, то есть то, что св. Аѳанасій упоминаетъ о нихъ на ряду съ перечнемъ книгъ каноническихъ потому, что онѣ вообще присоединялись къ пророку Іереміи, на что указываетъ самъ святитель въ словахъ:... Іеремія, а съ нимъ вмѣстѣ Варухъ... и Посланіе. Книга Есѳирь внесена въ число неканоническихъ книгъ, по мнѣнію изслѣдователей, вѣроятно, подъ вліяніемъ талмудическихъ споровъ о ней. По г. Н. Дагаеву, напримѣръ, одинъ раввинъ (половины III столѣтія) говорилъ: „Есѳирь не оскверняетъ рукъ“, но въ то же время утверждалъ, что она написана „только для чтенія, а не какъ Священное Писаніе“ [3]). Въ общемъ сходенъ съ этимъ отзывъ св. Аѳанасія объ Есѳири (и о нѣкоторыхъ другихъ кни-

---

[1]) Epist. ad Maximum philos. c. 3: „Подивился я тому,— пишетъ св. Аѳанасій, какъ дерзнули они (еретики) даже подумать только, будто бы Слово содѣлалось человѣкомъ по естественному порядку. Если бы такъ было; то напрасно была бы *чтима память Маріи* (*περιττὴ τῆς Μαρίας ἡ μνήμη*).

[2]) Напримѣръ, за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ въ славянской Библіи, которыя не означены счетомъ стиховъ.

[3]) Исторія ветхозавѣтнаго канона, СПБ. 1898, стр, 154. 194—195.

гахъ), что она не внесена въ канонъ, однако же установлено отцами читать ее нововступающимъ и желающимъ огласиться словомъ благочестія. На этомъ основаніи можно допустить указанный отголосокъ талмудическихъ споровъ о книгѣ Есѳирь въ твореніяхъ св. Аѳанасія, тѣмъ болѣе, что святитель, какъ самъ свидѣтельствуетъ, слышалъ кое что объ еврейскомъ Преданіи [1]).

Наконецъ—изъ области собственно отеческаго Преданія на первомъ мѣстѣ нужно поставить, конечно, свидѣтельство св. Аѳанасія о терминѣ „единосущный", а потомъ его извѣстную апологію о молитвенномъ собраніи въ Пасху въ строющемся храмѣ.

Въ заключеніе сдѣлаемъ слѣдующее замѣчаніе. Св. Аѳанасій строго различалъ между Св. Преданіемъ и своими собственными мнѣніями, и, держась высокаго взгляда на Св. Преданіе, какъ равный со Св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія, онъ не смѣшивалъ его съ тѣмъ, что считалъ продуктомъ только своего ума. Тамъ, гдѣ св. Аѳанасій, при рѣшеніи тѣхъ или другихъ затронутыхъ вопросовъ, не имѣлъ опоры въ авторитетѣ отеческомъ, но высказывалъ только свои соображенія, онъ прямо заявлялъ, что „таковъ смыслъ по немощному моему разумѣнію", или предупреждалъ читателя: „прими это отъ меня не какъ совершенное ученіе, но какъ только поводъ самому тебѣ извлечь точнѣйшій смыслъ". Правда, многое изъ того, что святитель предлагалъ въ качествѣ мнѣнія, представляло по существу истину и потому тогда же и впослѣдствіи всецѣло было общепризнано другими отцами церкви; но для насъ важно то, что, отличая свои мнѣнія отъ несомнѣнныхъ предметовъ Преданія, св. Аѳанасій тѣмъ самымъ выдѣляетъ Преданіе и побуждаетъ смотрѣть

---

[1]) «Всѣхъ книгъ ветхаго завѣта числомъ двадцать двѣ (а по преданію, какъ слышалъ я, у евреевъ столько же и буквъ)».

на него, какъ на нѣчто болѣе **высшее, чѣмъ** обыкновенное человѣческое вѣдѣніе [1]).

---

[1]) Въ твореніяхъ св. Аѳанасія мы находимъ взгляды и другихъ писателей, предшественниковъ и современниковъ св. Аѳанасія, на Св. Преданіе. Отмѣтимъ воззрѣнія Діонисія и Юлія, епископовъ римскихъ, епископа Павлина и еретиковъ аріанъ.

Взглядъ на Преданіе Діонисія римскаго ясно выразился въ посланіи противъ держащихся Савелліева образа мыслей, гдѣ онъ опровергаетъ также тѣхъ, кто осмѣливается говорить, будто Сынъ—тварь или произведеніе. Тамъ и здѣсь святитель увидѣлъ именно „раззореніе *достоуважаемой проповѣди церкви Божіей*“ о Сынѣ Божіемъ. Во имя этой „святой проповѣди“ онъ возстаетъ противъ лжеученій, на почвѣ ея же онъ опровергаетъ ихъ, т. е. ниспровергаетъ и то, будто Сынъ есть Отецъ и наоборотъ, и то, будто Сынъ есть тварь или произведеніе; напротивъ того утверждаетъ Божественную Троицу во Единицѣ. Неоспоримо, что подъ „достоуважаемою проповѣдью церкви Божіей“ у Діонисія римскаго разумѣется *живое* Преданіе. Изъ того же отрывка, какой приводитъ изъ посланія Діонисія св. Аѳанасій, видимъ, что по Діонисію римскому, и въ Преданіи и въ Писаніи содержится *одно и тоже ученіе*. Выраженіе этой мысли усматривается въ томъ, что епископъ Діонисій, указавъ сперва на вѣру или на достоуважаемую проповѣдь церкви объ единствѣ сущности Сына съ Отцемъ, затѣмъ пишетъ, что это утверждаютъ также божественныя Писанія. Изъ ветхаго завѣта онъ приводитъ Псал. 109, 3; Притч. 8, 25, гдѣ понятіе «рожденіе», прилагаемое по отношенію къ Сыну, совершенно изгоняетъ ученіе о твореніи. Изъ новаго завѣта указываетъ на слова: «*Азъ и Отецъ едино есма*» (1оан. 10, 30) и «*Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ*» (1оан. 14, 11) (Migne, t. XXV. De decretis Nic. Syn., c. 26).

Епископъ Юлій взглядъ на Преданіе ясно высказалъ тогда, когда, обсуждая незаслуженное удаленіе св. Аѳанасія съ каѳедры епископской и избраніе вмѣсто него Григорія каппадокіянина, увидѣлъ въ этомъ нарушеніе апостольскихъ церковныхъ правилъ, кои должны исполняться въ точности.

Епископъ Павлинъ, свидѣтельствуя объ отношеніи своемъ къ Преданію, хотя кратко, но утвердительно замѣчаетъ: „Я Павлинъ, какъ пріялъ отъ отцевъ, такъ и содержу въ мысляхъ“. Проводя затѣмъ мысль о значеніи Преданія, онъ считаетъ его критеріемъ для принятія или отверженія тѣхъ или другихъ человѣческихъ толкованій. Такъ, напримѣръ,

Опредѣляя значеніе св. Аѳанасія въ исторіи собственно отеческаго Преданія, мы должны сказать, что въ этомъ случаѣ онъ занимаетъ такое же мѣсто, какое принадлежитъ св. Иринею въ раскрытіи ученія объ апостольскомъ Преданіи. Заслуга св. Аѳанасія прежде

отъ отцевъ Павлинъ принялъ и содержитъ въ мысляхъ, „что Отецъ есть и пребываетъ совершенъ, и Сынъ пребываетъ совершенъ, и Духъ Святый пребываетъ совершенъ". На основаніи такого Преданія онъ пріемлетъ толкованіе о трехъ ипостасяхъ, разумѣя подъ ними Отца и Сына и Св. Духа, и объ единой ипостаси=сущности въ Богѣ; ибо благочестиво исповѣдывать Святую Троицу во единомъ Божествѣ. Но, съ другой стороны, на основаніи того же Преданія онъ анаѳематствуетъ непризнающихъ, что Сынъ отъ сущности Отчей и единосущенъ Отцу, или утверждающихъ, что Духъ Святый есть тварь, приведенная въ бытіе Сыномъ (Migne, t. XXVI. Tomus ad Antiochenos, c. 11).

Идея, что Преданіе нужно считать источникомъ богословскаго вѣдѣнія, такъ или иначе сказалась и въ доктринѣ еретиковъ-аріанъ. Аріане выразили эту идею прежде всего въ прямыхъ заявленіяхъ, что вѣра ихъ принята отъ предковъ, что они вѣруютъ согласно съ преданіемъ. Затѣмъ въ самомъ построеніи доктрины видно стремленіе аріанъ найдти опору въ преданіи. Такъ, напримѣръ, Арій въ началѣ своей Ѳаліи писалъ: «отъ избранныхъ Божіихъ по вѣрѣ, благоразумныхъ, святыхъ чадъ, правомѣрныхъ, пріявшихъ Святаго Божія Духа, причастниковъ премудрости, мужей образованныхъ, богоучимыхъ и во всемъ премудрыхъ научился я сему. По ихъ единомысленно шествуя слѣдамъ, пришелъ я, оглашаемый всюду, много пострадавшій за Божію славу, и отъ Бога научившись мудрости, увидѣлъ я вѣдѣніе». Вопросъ св. Аѳанасія неоднократно обращенный къ аріанамъ: откуда они научились или по чьему преданію начали мудрствовать о Сынѣ Божіемъ? также говоритъ о томъ, что аріане полагали въ преданіи источникъ вѣдѣнія. Но при всемъ томъ аріанство все-таки было ересью. Причиною этого безспорно является *дедукція Арія*, т. е. напередъ, прежде изслѣдованія, порѣшенное мнѣніе, что Сынъ Божій не единосущенъ Отцу,—дедукція, сообразно коей уже Арій сталъ понимать и приводимые отъ Писанія и Преданія доводы. Въ результатѣ понятно оказалось не истинное богословіе съ истиннымъ Преданіемъ, но лжеученіе съ ложно истолкованными мѣстами Преданія.

всего та, что онъ тщательно формулировалъ начала для опредѣленія истинности собственно отеческаго Преданія: путемъ этой работы онъ наглядно показалъ, что по достоинству своему собственно отеческое Преданіе равносильно Преданію апостольскому. Затѣмъ онъ ясно намѣтилъ, въ чемъ можетъ выражаться собственно отеческое Преданіе въ области *догматическаго богословія*: въ составленіи отнюдь не содержанія, которое однажды навсегда сообщено апостолами, но только болѣе точныхъ терминовъ для обозначенія тѣхъ или другихъ догматическихъ истинъ (напримѣръ ὁμοούσιος). Далѣе, все это св. Аѳанасій представляетъ составленнымъ на основаніи „отцевъ“, — подобно св. Иринею, полагавшему корень своихъ воззрѣній въ бесѣдахъ мужа апостольскаго Поликарпа. При изложеніи тѣхъ или другихъ понятій св. Аѳанасій замѣчаетъ, что онъ сообщаетъ ихъ „какъ научился у отцевъ“, согласно съ

Имѣя въ виду эту сторону аріанства, очевидно прямо граничащую съ ниспроверженіемъ истиннаго Преданія, предшественникъ св. Аѳанасія (по каѳедрѣ александрійской епископіи), св. Александръ совершенно естественно характеризовалъ аріанство, какъ лжеученіе безъ Св. Преданія (и безъ Св. Писанія), какъ доктрину, которая есть исключительно только достояніе еретиковъ. «Они, говоритъ именно св. Александръ, и изъ древнихъ отцевъ не хотятъ никого приравнять съ собою; терпѣть не могутъ, чтобы ихъ сравнивали съ тѣми лицами, которыя въ нашемъ отечествѣ были нашими наставниками; ни одного изъ всѣхъ современныхъ намъ сослужителей нашихъ не признаютъ достаточно ученымъ, а только себя однихъ считаютъ мудрыми, достигшими совершенства въ знаніи, разумѣющими догматы вѣры; будто имъ, и только имъ однимъ, открыты тайны, которыя никому въ подсолнечной и на мысль не приходили. О, нечестивая надменность и безмѣрное безуміе! О, суетное любочестіе, свойственное только сумасшедшимъ! О, сатанинская гордость, ожесточившая нечестивыя души ихъ! Ни боголюбезная ясность древнихъ Писаній не вразумляетъ ихъ; ни согласное всѣхъ сослужителей нашихъ ученіе о Христѣ не обуздываетъ ихъ дерзости противъ Него» (Дѣян. вселенск. соборовъ Т. 1-й, изд. 2-е, Казань, 1887 г., стр. 25—26).

отцами. Утверждая *ὁμοούσιος* св. Аѳанасій приводитъ, напримѣръ, изъ твореній св. Діонисія александрійскаго такія сужденія, которыя самъ полагаетъ въ качествѣ одного изъ началъ истинности собственно отеческаго Преданія. А отсюда, наконецъ, само собою вытекаетъ тотъ выводъ, что совершенно несостоятельны тѣ ученые, которые между богословскою доктриною св. Аѳанасія и его предшественниковъ полагаютъ какую то непроходимую грань: такой грани здѣсь нѣтъ, но православіе св. Аѳанасія есть православіе древнѣйшей церкви Христовой.

III.

Св. Василій Великій, архіепископъ Кесаріи Каппадокійской [1]), по собственному его свидѣтельству, уже съ ранняго дѣтства былъ настроенъ съ уваженіемъ относиться къ Св. Преданію (особенно къ вѣрѣ или догматамъ благочестія). Воспитательницею его въ этомъ направленіи тогда была его бабка, блаженная жена, знаменитая Макрина; „отъ которой онъ заучилъ изреченія блаженнѣйшаго Григорія (неокесарійскаго), сохранившіяся до нея по преемству памяти“ [2]). По мѣрѣ развитія, уваженіе къ преданію у св. Василія крѣпло болѣе и болѣе. Въ періодъ юношества не по чему иному, но именно по причинѣ сознанія важности Св.

---

[1]) Migne. Patrologiae cursus completus, Ser. graec. — S. P. N. Basilii, Caesareae cappadociae archiepiscopi, opera omnia,—t. XXIX —XXXII. 1857 г. Наука, полагающая въ Св. Преданіи равный со Св. Писаніемъ источникъ богословскаго вѣдѣнія, не обходится безъ ссылокъ на творенія св. Василія Великаго. Обыкновенно приводится классическое мѣсто изъ сочиненія: „*Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*“ (=Lib. de Spiritu Sancto), cap. XXVII, 66: *Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν* (Migne, t. XXXII, col. 188).

[2]) Migne, t. XXXII. Epist. CCIV: *Τοῖς Νεοκαισαρεῦσιν*, 6, col. 752—753.

Преданія въ сообщеніи истины св. Василій, обходя моря и суши, „бралъ себѣ въ отцы или дѣлалъ путеводителемъ души своей въ шествіи къ Богу“ не всякаго, но только того, кого находилъ, что онъ поступаетъ „по преданному правилу благочестія (*τῷ παραδοθέντι κανόνι τῆς εὐσεβείας*)“ [1]). Подобные уроки дѣтства и юности не пропали: конечно не безъ вліянія ихъ выработалось у св. Василія крѣпкое убѣжденіе въ цѣнности Преданія, какъ совершенно равнаго со Св. Писаніемъ источника христіанскаго вѣдѣнія. „Изъ догматовъ и проповѣдей, соблюдаемыхъ въ церкви, говоритъ онъ, иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы въ тайнѣ. Но тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія“. Это убѣжденіе, разъ народившись въ душѣ, не покидало св. Василія за все время его служенія, до самой смерти, и ясно выразилось во многихъ фактахъ его дѣятельности.

Увѣренность св. Василія, что истина находится не только въ Св. Писаніи, но вмѣстѣ и въ Преданіи, прежде всего можно видѣть изъ многихъ его *увѣщаній* хранить вѣру, направленныхъ къ тѣмъ или другимъ лицамъ. Такъ, на основаніи упомянутой увѣренности, св. Василій въ письмѣ „*Τοῖς Καισαρεῦσιν ἀπολογία...*“ утверждаетъ: „должно исповѣдывать Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святаго, какъ научили Божіи словеса и уразумѣвшіе ихъ возвышенно“ [2]), т. е. отцы церкви. Въ письмѣ „*Τοῖς ἐν Ταρσῷ περὶ Κυριακόν*“ говоритъ: какъ увѣрилъ себя, такъ убѣждаю васъ: „исповѣдуйте вѣру, изложенную отцами нашими, сошедшимися въ Никеѣ и не отметайте ни одного изъ никейскихъ реченій, но вѣдайте, что излагали это 318 отцевъ *по* безпрекословному *согласію* и *не безъ внушенія Духа Святаго*; присовокупите же къ этой вѣрѣ и то, что не должно Духа Святаго называть тварью и имѣть общеніе съ называющими Его такъ, чтобы пер-

[1]) Ibid. [2]) Migne, t. XXXII. Epist. VIII, col. 248.

ковь Божія была чиста, и не имѣла въ себѣ примѣшанныхъ плевелъ“ [1]). Совѣтуя монахамъ въ письмѣ „*Μοναζουσι*“—ввести у себя общежитіе, святитель „паче же всего“ убѣждаетъ ихъ соблюдать „въ памяти вѣру отцевъ“ [2]).

При убѣжденіи, что въ Св. Преданіи—истина, составлены, далѣе, у св. Василія Великаго апологіи и опроверженія разнаго рода. Предъ нами прежде всего апологія никейскаго исповѣданія вѣры, гдѣ св. Василій защищаетъ ученіе не только объ единосущіи Сына съ Отцомъ, но и вѣру въ божество Духа Святаго. Апологію эту св. Василій не изложилъ въ одномъ какомъ-нибудь мѣстѣ, но разсѣялъ ее по многимъ своимъ твореніямъ; тѣмъ не менѣе послѣднія въ своей совокупности довольно ясно характеризуютъ тѣ начала, которыми святитель руководился при защитѣ никейскаго исповѣданія на основаніи преданія. По св. Василію, въ истинности этой вѣры не нужно сомнѣваться именно потому, что *она есть вѣра апостольская и слѣдовательно древняя, вселенская, всюду одинаковая, богодухновенная и согласная со Св. Писаніемъ.* Указывая на апостольство вѣры, святитель неоднократно отожествляетъ, что отеческая вѣра есть вѣра апостольская [3]). Обращая вниманіе на вселенскость вѣры, св. Василій говоритъ, что это свойство ея уже ясно проявилось на самомъ соборѣ, гдѣ ее исповѣдали „по безпрекословному согласію“ 318 отцовъ, собравшихся изъ разныхъ странъ міра. Потомъ признакъ вселенскости вѣры виденъ изъ того, что ее защищаютъ не только на востокѣ, но и на западѣ [4]), ее исповѣдуютъ не только

---

[1]) Migne, t. XXXII. Epist. CXIV.

[2]) Migne, t. XXXII. Epist. CCXCV.

[3]) Migne, t. XXXII. Epist. XCII: *ἡ τῶν Πατέρων πίστις = ἡ ἀποστολικὴ πίστις.*

[4]) Epistol. 265: „Надлежало вамъ знать,—пишетъ св. Василій египетскимъ епископамъ Евлогію, Александру и Аполкратіону,—что, по благодати Божіей, не одни вы на востокѣ,

въ Азіи [1]), но и у варваровъ, живущихъ за Истромъ [2]). О послѣднемъ св. Василій узналъ отъ Асхолія, епископа Ѳессалоникскаго, пославшаго письмо съ мощами св. мученика Евтихія, пострадавшаго за вѣру. Съ чувствомъ глубокой душевной радости святитель указываетъ на это свидѣтельство! Говоря о повсюдной одинаковости вѣры, св. Василій пишетъ, что вѣра не иная въ Селевкіи, Константинополѣ, Зилахъ, Лампсакѣ, Римѣ, „и теперь проповѣдуемая не различна отъ прежнихъ, но всегда *одна и та же*". „Ибо какъ пріяли отъ Господа, такъ и крестимся; какъ крестились, такъ вѣруемъ; какъ вѣруемъ, такъ и славословимъ, не отлучая Святаго Духа отъ Отца и Сына, не предпочитая Его Отцу, не утверждая, что Духъ старше Сына, какъ доказываютъ уста хулителей" [3]). Богодухновенность вѣры подтверждается тѣмъ, что отцы изложили ее, „не безъ внушенія Св. Духа". Что касается, наконецъ, согласія вѣры со Св. Писаніемъ, то о божествѣ Сына Божія находимъ, напримѣръ, прямое свидѣтельство самого І. Христа: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30), а о божествѣ Духа Святаго можно, напримѣръ, судить по

но имѣете многихъ на сторонѣ своей, которые защищаютъ православіе отцовъ, изложившихъ въ Никеѣ благочестивый догматъ вѣры, и что на западѣ всѣ согласны съ вами, такъ и съ нами: мы, получивъ и отъ нихъ *списокъ исповѣданія вѣры*, хранимъ у себя, послѣдуя здравому ихъ ученію".

[1]) Epistol. 218. *Ἀμφιλοχίῳ, ἐπισκόπῳ Ἰκονίου.*

[2]) Epistol. 164. *Ἀσχολίῳ, ἐπισκόπῳ Θεσσαλονίκης:* „Души наши, говоритъ св. Василій, перенеслись къ древнему блаженству, когда издалека пришло письмо, цвѣтущее *красотою любви*, и отъ варваровъ, живущихъ за Истромъ, прибылъ къ намъ мученикъ, проповѣдуя собою о неповрежденности вѣры, тамъ водворившейся. Кто опишетъ душевное наше веселіе при этомъ? Какую изобрѣсти силу слова, чтобы могла она ясно высказать тайное расположеніе нашего сердца? Когда увидѣли мы подвижника, ублажили того, кто поощрялъ его къ подвигу, и самъ отъ праведнаго Судіи пріиметъ вѣнецъ правды, *укрѣпивъ многихъ для подвига за благочестіе*".

[3]) Epistol. 251.

тѣмъ дѣйствіямъ, которыя одинаково приписываются Отцу и Сыну и Св. Духу. „Если бы Духъ Св. былъ чуждъ по естеству Отцу и Сыну, то почему бы числился вмѣстѣ?“ [1]). Правда, продолжаетъ св. Василій, слово „единосущный“, употребленное отцами никейскими, отвергнуто соборомъ антіохійскимъ, собравшимся по дѣлу Павла самосатскаго, почему нѣкоторые и не хотятъ принять этого выраженія. Но все дѣло здѣсь въ той *мысли*, какую соединяли съ упомянутымъ словомъ отцы того и другого собора. Самосатіане со словомъ „единосущный“ „соединяли понятіе о сущности и о томъ, что̀ отъ сущности“; по ихъ взгляду, „раздѣленная уже сущность тѣмъ частямъ, на которыя она раздѣлена, даетъ наименованіе единосущнаго“. Но такъ какъ такое понятіе имѣетъ мѣсто только въ разсужденіи о мѣди и монетахъ, сдѣланныхъ изъ мѣди, въ разсужденіи же о Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ нѣтъ понятія о сущности, которая была бы первоначальнѣе обоихъ, то отцы собора антіохійскаго, отвергая самосатіанскій образъ мыслей, вѣрно выразились, что Сынъ не единосущенъ Отцу. Напротивъ, отцы собора никейскаго имѣли въ виду ересь, будто Сынъ сотворенъ, чѣмъ отвергалась вѣра въ Его божество. Вопреки такому лжеученію отцы и сказали, что Сынъ единосущенъ Отцу, чѣмъ и обозначили Его равенство съ Богомъ Отцомъ. Значитъ, тотъ и другой соборъ поступилъ справедливо, а когда такъ, то одинаково нужно принимать постановленія обоихъ соборовъ [2]). При поверхностномъ ознакомленіи съ твореніями св. Василія указанныя и подобныя имъ свидѣтельства въ защиту вѣры могутъ вызвать у читателя недоумѣніе: почему святитель, задавшись цѣлію оправдать вѣру, ограничивается нерѣдко (преимущественно въ письмахъ) только ссылкою на тѣ или другія лица, неизмѣнно исповѣдующія эту вѣру, или на тѣ или дру-

---

[1]) Homil. XXIV. Contr. Sabellian., et Arium, Anomoeos, c. 5; Migne, t. XXXI, col. 609.

[2]) Epistol. 52. *Κανονικαῖς*, Migne, t. XXXII, col. 392—393.

гія мѣста, гдѣ эта вѣра неповрежденно сохраняется. Между тѣмъ при детальномъ анализѣ оказывается, что означенныя, повидимому, отрывочныя ссылки, не суть ссылки случайныя, напротивъ очень обдуманныя, крѣпко связанныя съ основоначалами Преданія.

Далѣе, мы имѣетъ отъ Преданія знаменитую апологію выраженій: „Съ Сыномъ и со Святымъ Духомъ“ и „чрезъ Сына во Святомъ Духѣ“ [1]), спеціально изложенную въ книгѣ „*Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*“ къ Амфилохію, епископу иконійскому, хотя ея положенія можно встрѣчать и въ другихъ твореніяхъ святителя. Дѣло въ слѣдующемъ. Однажды молясь съ народомъ, св. Василій славословіе Богу и Отцу заключалъ двояко, то словами: „съ Сыномъ и со Св. Духомъ“, то словами: „чрезъ Сына во Святомъ Духѣ“. Люди еретическаго образа мыслей возстали противъ такого славословія: они, стремясь на основаніи теоріи именъ унизить Сына и Св. Духа [2]), держались того мнѣнія, что по отношенію къ Сыну прилично говорить будто бы только: „Имъ“, а не „съ Нимъ“ (съ Сыномъ), по отношенію къ Св. Духу: „въ Немъ“ (но не со Св. Духомъ), по отношенію къ Отцу: „изъ Него“. Поэтому въ выраженіяхъ, употребленныхъ святителемъ, они нашли странное противорѣчіе: то съ Сыномъ, то чрезъ Сына, то со Св. Духомъ, то во Св. Духѣ. Амфилохій иконійскій для успокоенія умовъ попросилъ св. Василія изложить ясное пониманіе указанныхъ выраженій; и вотъ въ отвѣтъ ему святитель каппадокійскій пишетъ слѣдующую апологію.

Останавливая вниманіе на слогахъ „Имъ“ (Сыномъ = чрезъ Сына) и „съ Нимъ“ (съ Сыномъ), св. Василій

---

[1]) De Spiritu Sancto, cap. I, 3:... *νῦν μὲν μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ, νῦν δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*... Migne, t. XXXII, col. 72.

[2]) Суть теоріи еретикъ Аэцій кратко выразилъ такъ: „не одинаковое по естеству выражается неодинаково; и наоборотъ, не одинаково выражаемое не одинаково по естеству“ (De Spirit. Sancto, c. 2).

говоритъ, что „Церкви извѣстно то и другое словоупотребленіе“ [1]). Когда мы разсматриваемъ „величіе естества въ Единородномъ и превосходство Его достоинства, тогда свидѣтельствуемъ, что имѣетъ Онъ славу *со Отцемъ*“, или выражаемся, что подобаетъ слава Отцу съ Сыномъ. „А когда представляемъ себѣ, что Онъ подаетъ намъ благо“, „приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ Ему своими, тогда исповѣдуемъ, что эта благодать совершается Имъ (Сыномъ) (и въ Немъ)“. По этому выраженіе: „*съ Нимъ*“ свойственно славословящимъ, а выраженіе „*Имъ*“ по преимуществу прилично благодарящимъ. Такимъ образомъ суть объясненія сводится къ *благочестивому смыслу*, какой соединяется съ тѣмъ и другимъвыраженіемъ, и согласно съ этимъ опредѣляется правильность употребленія того и другого выраженія [2]).

Продолжая собственно рѣчь о выраженіи „съ Нимъ“ (съ Сыномъ), которое, по словамъ еритиковъ, будто бы устранено изъ употребленія благовѣйныхъ, св. Василій указываетъ, что напротивъ оно есть *достояніе* святой *древности*. По свидѣтельству святителя, „преданіе отцовъ соблюдая неповрежденнымъ“, это выраженіе „употребляютъ и въ селахъ и въ городахъ всѣ тѣ, которые... почтенную древность предпочли новизнамъ“. „Поэтому, что говорили отцы наши, то говоримъ и мы; то есть общая слава Отцу и Сыну; почему вмѣстѣ съ Сыномъ приносимъ славословіе Отцу“ [3]).

Наконецъ еще болѣе убѣждая въ истинности разсматриваемаго преданія, св. Василій говоритъ, что оно *согласно со Св. Писаніемъ*. Въ указанномъ преданіи свидѣтельствуется единосущіе или равночестность Сына съ Отцемъ. Но вѣдь о томъ же самомъ учитъ Св. Писаніе, когда передаетъ, напримѣръ, слова Спасителя: „*видѣвый Мене видѣ Отца* (Іоан. 14, 9), *да чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (Іоан. 5, 23), или когда

[1]) Cap. VII.

[2]) Cap. VII. [3]) Ibid.

говоритъ, что Христосъ есть *Божія Сила и Божія премудрость* (1 Кор. 1, 24), что Онъ *есть образъ Бога невидимаго* (Кол. 1, 15) и *сіяніе Славы* (Евр. 1, 3) *и Единородный Богъ* (*Сынъ*), *Сый въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18)" [1]). Можно указать только на то, что форма выраженія въ Преданіи и Писаніи нѣсколько различна, но тожества мысли тамъ и здѣсь отрицать никакъ нельзя. „Ибо сіяніе представляется въ мысли вмѣстѣ со Славою, и образъ — вмѣстѣ съ Первообразомъ, и Сынъ необходимо—съ Отцемъ, потомучто ни послѣдовательная связь именъ, ни естество именуемыхъ не допускаютъ никакого разлученія" [2]).

Подобнымъ же образомъ св. Василій объясняетъ затѣмъ употребленныя выраженія о Св. Духѣ.

Останавливаясь сперва на обоихъ выраженіяхъ: „со Св. Духомъ и во Св. Духѣ", св. Василій пишетъ, что „мы въ употребленіи у вѣрныхъ находя оба реченія, обоими пользуемся, будучи увѣрены, что тѣмъ и другимъ *равно* воздается слава Св. Духу" [3]). Въ то время какъ слогъ „съ" (со Св. Духомъ) прямо возвѣщаетъ общеніе Св. Духа съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ, слогъ „въ" (во Св. Духѣ) выражаетъ мысль о дѣятельности Духа Св. въ родѣ человѣческомъ, которая представляется дѣятельностью благодатною. Въ таинствѣ крещенія такая дѣятельность одинаково приписывается Отцу и Сыну и Св. Духу, какъ тремъ равнымъ раздаятелямъ благодати. На основаніи означеннаго общенія, воздавая славу Богу въ Духѣ Св., мы вмѣстѣ очевидно прославляемъ и самого Св. Духа.

Что касается собственно выраженія „со Св. Духомъ", то св. Василій проситъ обратить вниманіе, откуда оно получило начало, имѣетъ ли какой-нибудь смыслъ или какую-нибудь силу и въ какой мѣрѣ согласно съ Писаніемъ [4]). Раскрытіе первой мысли свя-

---

[1]) Cap. VI. [2]) Cap. VII. [3]) Cap. XXV.
[4]) Cap. XXVII.

титель начинаетъ съ разсужденій вообще объ источникахъ богословского вѣдѣнія. „Изъ догматовъ и проповѣдей, соблюдаемыхъ въ церкви, — говоритъ онъ,— иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго Преданія, пріяли мы въ тайнѣ“. Указавъ далѣе рядъ предметовъ Преданія, святитель обращаетъ мысль къ тому, что никто не оспариваетъ послѣднихъ, если хотя нѣсколько свѣдущъ „въ церковныхъ постановленіяхъ“, не оспариваетъ потому, что тѣ и другіе сохраняются по Преданію и имѣютъ глубокій смыслъ. Почему же тогда оспаривается выраженіе „съ Духомъ Святымъ“, которое содержитъ въ себѣ и глубокій смыслъ и дошло до насъ отъ отцевъ?. Каковъ смыслъ этого выраженія—уже извѣстно: оно проповѣдуетъ общеніе Св. Духа съ Отцемъ. А что дѣйствительно оно есть древнее преданіе—вотъ данныя (гл. 29). По св. Василію, разсматриваемое славословіе сообщили первоначальные установители церкви, предавшіе его своимъ преемникамъ; съ теченіемъ времени оно естественно укоренилось въ церквахъ. Согласно съ правиломъ: „при устѣхъ двою и тріехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ“ (Втор. 19, 15), св. Василій приводитъ затѣмъ свидѣтельства троякаго рода: въ однихъ Духъ Св. соединяется съ Отцемъ и Сыномъ союзомъ *съ* или *со*, въ другихъ— союзомъ *и* (ибо и=съ) [1]) и въ третьихъ — Духъ Св. представляется такимъ же лицомъ божественнымъ, какъ Отецъ и Сынъ. Такъ Діонисій александрійскій, заканчивая посланіе къ соименнику своему (Діонисію римскому) подъ заглавіемъ: *Обличеніе и оправданіе*, пишетъ: „Сообразно со всѣмъ этимъ, и мы, заимствовавъ образецъ и правило еще у живших прежде насъ пресвите-

---

[1]) Развѣ не все равно сказать: Павелъ и Силуанъ и Тимоѳей, или—Павелъ съ Силуаномъ и Тимоѳеемъ (cap. XXV). Migne, t. XXXII, col. 176: *Ἴσον γάρ ἐστιν εἰπεῖν· Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος, καὶ, Παῦλος σὺν Τιμοθέῳ καὶ Σιλουανῷ.*

ровъ, и единогласно съ ними принося благодареніе, заключаемъ уже теперь и наше къ вамъ посланіе. Богу же Отцу и Сыну Господу нашему Іисусу Христу *со Святымъ Духомъ* слава и держава во вѣки вѣковъ, аминь". Григорій Великій (неокесарійскій) былъ мужъ, который ходилъ въ единомъ съ апостолами и пророками „Духѣ, во все время жизни шествовалъ по слѣдамъ святыхъ, во всѣ дни свои тщательно преуспѣвалъ въ жизни евангельской". Оспариваемый образъ славословія есть одно изъ установленій Григорія, по его преданію сохраненное въ неокесарійской церкви. Что онъ оставилъ въ тамошней церкви, къ этому преемствовавшіе ему „не прибавили ни дѣйствія, ни слова, ни таинственнаго какого-либо знака". „Такова была вѣра и Фирмиліана, какъ свидѣтельствуютъ оставленныя имъ слова". „О Мелетіи великомъ утверждаютъ современники, что онъ былъ того же мнѣнія". Какъ достояніе древности, разсматриваемый видъ славословія упоминается у историка-писателя Африкана, а также у Евсевія палестинскаго [1]).—Нельзя не отмѣтить тона рѣчи, съ какимъ св. Василій говоритъ объ Африканѣ и Евсевіи Палестинскомъ — съ одной стороны, и о Григоріи Великомъ—съ другой. На первыхъ святитель смотритъ какъ на простыхъ передатчиковъ факта, на второго — какъ на отца церкви, святость котораго побуждаетъ считать истиннымъ не только его свидѣтельства, но и установленія [2]).

---

[1]) Историкъ Африканъ, „въ пятой книгѣ сокращеннаго Временника говоритъ такъ:... мы, которымъ не неизвѣстна благодать вѣры, благодаримъ Отца, Который намъ, присномъ Его, даровалъ Спасителя всяческихъ и Господа нашего Іисуса Христа. Ему слава, величіе со Святымъ Духомъ во вѣки". Евсевій палестинскій, побуждая самъ себя къ слову, пишетъ: „Святаго Бога Просвѣтителя пророковъ чрезъ Спасителя нашего Іисуса Христа призвавъ со Святымъ Духомъ"... (De Spirit. Sancto, cap. XXIX).

[2]) Высокій взглядъ на Григорія Великаго (неокесарійскаго) св. Василій очень ясно еще засвидѣтельствовалъ въ

Славословіе, гдѣ Духъ Святый соединяется съ Отцемъ и Сыномъ союзомъ *и* (=съ), встрѣчаемъ у св. Климента Римскаго въ словахъ: „Живъ Богъ, и Господь Іисусъ Христосъ, и Духъ Святый". Въ *древней* пѣсни, провозглашаемой народомъ вечеромъ, поется: „Хвалимъ Отца и Сына и Св. Духа Божія". Это, очевидно, слова вечерней пѣсни „Свѣте тихій", которыя теперь читаются такъ: „Поемъ Отца, Сына и Святаго Духа Бога". О божествѣ Св. Духа ясно свидѣтельствуютъ упомянутый уже Діонисій александрійскій, а также св. Ириней. Діонисій выразилъ эту мысль, напримѣръ, въ словахъ: „Троица пребожественна—Отецъ, Сынъ и Св. Духъ". Св. Ириней, человѣкъ близко жившій къ апостоламъ, говоритъ о Духѣ Св.: „А людей необузданныхъ и увлекающихся въ собственныя похоти ни мало не вожделѣвающихъ *Божія Духа*, справедливо апостолъ называетъ плотскими" (1 Кор. 3, 3); также въ другомъ мѣстѣ: „Чтобы мы, ставъ непричастными *Божія Духа*, не лишились небеснаго царствія, апостолъ (1 Кор. 15, 50) воскликнулъ, что плоть не можетъ *царствія Божія наслѣдити*". Оригенъ не во всемъ имѣетъ *здравыя понятія* о Св. Духѣ, но и онъ, *уважая силу обычая*, во многихъ мѣстахъ благочестиво учитъ о Духѣ Святомъ. А именно: „въ шестой книгѣ толкованій на Евангеліе отъ Іоанна онъ ясно подтвердилъ, что Духъ достопокланяемъ", выражаясь такъ: „Водная баня есть символъ очищенія души омываемой отъ всякой духовной скверны; но тѣмъ не менѣе для того, кто предаетъ себя Божеству достопокланяемой Троицы, она и сама по себѣ, по силѣ призываній, имѣетъ начало и источникъ дарованій". Еще въ „Толкованіяхъ на посланіе къ Римлянамъ" говоритъ: „Священныя силы могутъ принимать въ себя Единороднаго и Божество

письмѣ *Τοῖς κατὰ Νεοκαισάρειαν λογιωτάτοις* (Epist. CCX), гдѣ при отверженіи савелліанства заявилъ, что оно враждебно какъ апостольскимъ и евангельскимъ догматамъ, такъ преданію подлинно Великаго Григорія и его преемниковъ.

Святаго Духа". Такъ, справедливо замѣчаетъ св. Василій, „твердость преданія заставляла не рѣдко людей противорѣчить и собственнымъ своимъ мнѣніямъ".

Обращаясь отъ древности къ всеобщности, такъ сказать, современной святителю, св. Василій указываетъ, что и Востокъ и „весь почти Западъ, отъ Илирика до предѣловъ обитаемыхъ нами странъ", и жители Месопотаміи и мы, каппадокіяне, словомъ вся вселенная употребляетъ разсматриваемое славословіе. На Востокѣ, по этому славословію, какъ по нѣкоторому знаку, узнаютъ благочестивыхъ. Въ Месопотаміи, какъ передалъ св. Василію человѣкъ, заслуживающій довѣрія, „если бы кто и хотѣлъ, не можетъ сказать иначе, но по свойству отечественнаго языка необходимо произноситъ славословіе съ союзомъ: „*и*", а еще лучше съ помощью равнозначительныхъ ему реченій". Въ Каппадокіи туземный языкъ также хорошо выражаетъ это славословіе. На Западѣ предпочитаютъ такое славословіе [1]).

Согласіе разсматриваемаго славословія со Св. Писаніемъ, какъ отчасти уже замѣчено, видно изъ того, что союзъ „*съ*" равносиленъ союзу „*и*"; но путемъ союза *и* Духъ Св. въ Св. Писаніи соединяется съ Отцемъ и Сыномъ, напримѣръ, въ формулѣ крещенія (Матѳ. 28, 19), такъ что одно и то же будетъ значить: „во имя Отца и Сына и Святаго Духа" и „во имя Отца и Сына со Святымъ Духомъ". Затѣмъ согласіе по мысли усматривается во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Духъ Св. представляется лицемъ или дѣятелемъ божественнымъ въ собственномъ смыслѣ этого слова (1 Кор. 2, 11; 3, 16) [2]).

---

[1]) Cap. XXIX.

[2]) При доказательствѣ божества Св. Духа св. Василій употреблялъ выраженія: „Духъ Христовъ", но тутъ же ихъ объяснялъ, что Духъ называется Христовымъ, какъ *соединенный со Христомъ по естеству* (cap. 18). Migne, t. XXXII, col. 152: *...Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ.*

Итакъ, заканчиваетъ св. Василій апологію славословія, „оказывается, что съ того самаго времени, какъ возвѣщено Евангеліе, и до нынѣ въ церкви употреблялось“ славословіе Отцу и Сыну со Св. Духомъ, „и что̀ всего важнѣе, и по смыслу оно благочестиво и праведно“ [1]).

Спасительная формула таинства крещенія во Св. Троицу, составляя крѣпкую основу при апологіи ученія о Божествѣ Св. Духа, вмѣстѣ была базисомъ для *опроверженія* отъ преданія пневматомаховъ. „Почему мы христіане?“—спрашиваетъ св. Василій. Всякій скажетъ: по вѣрѣ. А какимъ образомъ спасаемся? Такимъ, что возрождаемся... благодатію, подаваемою въ крещеніи во имя Отца и Сына и Св. Духа. Ибо чѣмъ иначе спастись?“—„Познавъ это спасеніе, утвержденное Отцемъ и Сыномъ и Св. Духомъ, ужели отступимся отъ принятаго нами образа ученія? Великаго сокрушенія было бы достойно, если бы теперь оказались мы болѣе далекими отъ своего спасенія, нежели когда увѣровали, если бы теперь отреклись отъ того, что̀ тогда приняли. Равна потеря—умереть-ли, не сподобившись крещенія, или принять такое крещеніе, въ которомъ недостаетъ чего-либо одного изъ преданнаго (ἐκ *τῆς παραδόσεως*). А кто не сохраняетъ навсегда того *исповѣданія* (*τὴν ὁμολογίαν*), какое произнесли мы при первомъ нашемъ введеніи, когда, освободившись отъ идоловъ, приступили къ живому Богу, и кто не содержитъ его въ продолженіи всей своей жизни, какъ безопаснаго хранилища, тотъ самъ себя дѣлаетъ чуждымъ обѣтованій Божіихъ, поступая вопреки собственному своему рукописанію, какое далъ въ исповѣданіи вѣры“ [2]). Въ „Бесѣдѣ противъ савелліанъ, Арія и ано-

---

[1]) Сравн. De Spirit. Sanct. cap. 30: Ученіе о Св Духѣ (=Божествѣ Его) изъ преданія отцовъ въ непрерывной памяти сохранено до насъ (*τὸν ἐκ τῆς τῶν πατέρων παραδόσεως πρὸς ἡμᾶς ἀκολουθίᾳ μνήμης διασωθέντα*... Migne, t. 32, col. 217).

[2]) De Spirit. Sancto, cap. X. Migne, t. XXXII, col. 113.

меевъ“ св. Василій, точнѣе опредѣляя въ спасительномъ крещеніи значеніе Отца и Сына и Св. Духа (трехъ безтѣлесныхъ совершенныхъ), говоритъ, что Св. Духъ, путемъ освященія, приводитъ крещаемыхъ ко Христу, въ состояніе сыноположенія, а вмѣстѣ со Христомъ—къ Отцу. Такой анализъ возрожденія прямо убѣждаетъ, что „гдѣ бываетъ присутствіе Св. Духа, тамъ и пришествіе Христово; а гдѣ Христосъ, тамъ несомнѣнно присутствуетъ и Отецъ“ [1]); оно, возрожденіе, возможно не иначе, какъ при единствѣ Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ по естеству [2]). Между тѣмъ еретики, низводя Духа Св. въ разрядъ твари, то есть разрушая вѣру во Св. Троицу, дѣлаютъ несовершеннымъ и самое крещеніе. Вѣдь Духъ, какъ тварь, уже не можетъ возродить или освятить человѣка, ибо возрожденіе есть дѣло Божіе; не будучи же въ состояніи сдѣлать этого, Онъ очевидно не приведетъ ко Христу въ состояніе сыноположенія; а если нѣтъ усыновленія, то не получится и обожествленія, совершаемаго Отцемъ: вѣдь не привившись ко Христу, какъ можно быть чадомъ Отца. По образному выраженію св. Василія: „какъ сомкнувшій глаза имѣетъ въ себѣ свою тьму, такъ отлучившійся отъ Духа Св., ставъ внѣ *просвѣщающаго*, объемлется душевною слѣпотою“ [3]). Послѣ всего этого

---

[1]) Migne, t. XXXI, col. 609: „*Ὅπου γὰρ ἁγίου Πνεύματος παρουσία, ἐκεῖ καὶ Χριστοῦ ἐπιδημία· ὅπου δὲ Χριστός, ἐκεῖ καὶ ὁ Πατὴρ πάρεστι δηλονότι*“...

[2]) Migne, t. XXXI, col. 612: *εἰς ἔννοιαν ἔρχομαι τῆς πρὸς Υἱὸν καὶ Πατέρα κατὰ τὴν φύσιν ἑνότητος.*

[3]) Migne, t. XXXI, col. 612. Въ Epistola *Εὐπατερίῳ, καὶ τῇ θυγατρί* (CLIX), одновременно защищая божество Св. Духа и опровергая лжеученіе духоборцевъ, св. Василій пишетъ: „Мы какъ крестимся, такъ и вѣруемъ; какъ вѣруемъ, такъ и славословимъ. Итакъ, поелику крещеніе дано намъ Спасителемъ во имя Отца и Сына и Св. Духа; то произносимъ исповѣданіе вѣры, согласное съ крещеніемъ, и славословіе, согласное съ вѣрою, со Отцемъ и Сыномъ прославляя Св. Духа, прославляя тою вѣрою, что *Онъ не чуждъ* Божія есте-

одно бѣглое сравненіе ученій православія и ереси естественно приводитъ къ выводу, что въ православіи исповѣданіе Троицы является вмѣстѣ залогомъ нашего возрожденія, а въ ереси разрушеніе Троицы служитъ показателемъ отсутствія всякаго обновленія. А когда такъ, то, очевидно, всякій заботящійся о спасеніи, долженъ твердо хранить преданіе (ἡ παράδοσις), которое Господь изрекъ, апостолы проповѣдали, отцы соблюли, мученики утвердили.

На ряду съ знакомствомъ, какъ св. Василій Великій защищаетъ или опровергаетъ на почвѣ св. Преданія вопросы догматическаго богословія, въ твореніяхъ святителя мы видимъ также, какъ онъ пользуется Преданіемъ и въ вопросахъ церковной дисциплины.

Такъ, опираясь на Преданіе, св. Василій пишетъ свои посланія къ Амфилохію, епископу иконійскому, *Περὶ κανόνων* [1]). Свое слѣдованіе Преданію въ составленіи каноновъ святитель весьма ясно выразилъ уже въ предисловіи къ правиламъ, въ самомъ началѣ пер-

---

ства. Ибо отчужденное по естеству не имѣло бы участія въ тѣхъ же чествованіяхъ. А тѣхъ, которые Св. Духа называютъ тварью, жалѣемъ, какъ впадающихъ чрезъ таковое слово въ непростительный грѣхъ хулы на Духа. О томъ, что тварь далеко отъ Божества, нѣтъ нужды и говорить даже хотя мало упражнявшимся въ Писаніи. Ибо тварь рабствуетъ, а Духъ освобождаетъ; тварь имѣетъ нужду въ жизни, а Духъ животворящъ; тварь имѣетъ нужду въ наученіи, а Духъ учитъ; тварь освящается, а Духъ освящаетъ. Наименуешь ли ангеловъ, архангеловъ и всѣ премірныя силы: чрезъ Духа пріемлютъ они освященіе. Самъ же Духъ имѣетъ въ Себѣ естественную святость, не по благодати пріявъ ее, но содержа въ своей сущности; почему и пріялъ по преимуществу наименованіе Святаго. Посему, Кто святъ по естеству, какъ святъ по естеству Отецъ и какъ святъ по естеству Сынъ, Того не соглашаемся отлучать и отсѣкать отъ Божественной и Блаженной Троицы, и не принимаемъ съ собою въ общеніе, если кто сопричисляетъ Его къ твари".

[1]) Epist. 188, 199 и 217.

ваго своего посланія. Отвѣчая на вопросы Амфилохію [1]), онъ выражается, что онъ „принужденъ былъ разсмотрѣть ихъ въ точности, *припомнить, если что слыталъ отъ старѣйшихъ, и отъ себя придумать сродное съ тѣмъ, чему наученъ*“. Это, поставленное во главѣ посланій, замѣчаніе св. Василія очень важно: оно свидѣтельствуетъ, какъ святитель старался соблюдать единеніе съ древностью по вопросамъ церковной дисциплины. Главною своею задачею онъ ставитъ—припоминаніе, воспроизведеніе того, что̀ слышалъ отъ старѣйшихъ; сообщеніе отъ себя онъ тѣсно связываетъ съ тѣмъ, „чему наученъ“.

Изъ самыхъ каноновъ мы видимъ, что обоснованность на Преданіи точнѣе сказалась въ слѣдованіи въ одномъ случаѣ *правилу* или уставу церкви, въ другомъ случаѣ *обычаю, примѣру* предшественниковъ или воззрѣніямъ отцовъ. Особенно ясно это выразилось въ правилахъ: 1, 3, 4, 7, 9, 10, 12, 13, 17, 18, 21, 22, 34, 51, 77, 78, 80, 81 и 83. Неоднократныя указанія здѣсь св. Василія, вродѣ: „опредѣлено“, „есть древнее правило“, „положено правило“, „слѣдуетъ соблюдать уставъ“, „повелѣваетъ обычай церковный“, „правилами отцевъ нашихъ постановлено“... прямо говорятъ объ источникѣ, откуда святитель черпалъ каноны. Источникъ этотъ—древнее Преданіе.

Такъ, отвѣчая на вопросъ: какъ поступать съ діакономъ, который, по принятіи діаконскаго сана, впалъ въ блудъ, св. Василій въ правилѣ 3 пишетъ, что онъ „долженъ быть изверженъ изъ сего сана. Но ему, низведенному въ состояніе мірянина, да не воспрещается пріобщеніе; потому что *древнее есть правило* (апостольское 25) — ниспадшихъ съ своей степени подвергать этому одному роду наказанія; въ чемъ древніе, какъ думаю, послѣдовали сему закону: *не отмстиши дважды*

---

[1]) Каноническія посланія св. Василія появились именно какъ отвѣтъ на вопросы святителя иконійскаго.

купно“ [1]). Другая причина такого правила заключается *въ обычаѣ:* по нему одно наказаніе полагается для мірянъ въ случаѣ блуда, одному же наказанію нужно подвергать діакона — именно лишенію діаконства, которое ему никогда не возвратится. Правило 12 гласитъ: „Двоеженцамъ *правило* [2]) совершенно преградило служеніе церковное“. Въ правилѣ 22 читаемъ: „...Кто имѣетъ женою растлѣнную имъ прежде или тайно, или насильственно, тому необходимо нужно понести наказаніе за блудъ: наказаніе же блудникамъ *опредѣлено* четырехлѣтнее. Въ первый годъ не допускаются они до молитвъ и должны плакать при дверяхъ церковныхъ; во второй—принимаются въ число слушающихъ; въ третій—допускаются къ покаянію; въ четвертый — къ стоянію съ народомъ съ запрещеніемъ дѣлать приношенія, а потомъ уже дозволяется имъ пріобщеніе Благого“. Въ правилѣ 77 св. Василій говоритъ: „Кто оставляетъ жену, законно съ нимъ сочетавшуюся, и беретъ другую, тотъ, по изреченію Господню [3]), подлежитъ суду за прелюбодѣяніе. *Правилами же отцевъ нашихъ постановлено,* чтобы таковымъ одинъ годъ плакать, два года быть въ числѣ слушающихъ, три года припадать, седьмый же годъ стоять съ вѣрными, и такимъ образомъ удостоиваться приношенія, если покаются со слезами“ [4]). Самое разграниченіе понятій объ ереси, расколѣ и недозволенномъ сборищѣ св. Василій считаетъ достояніемъ древности. Утвердивъ принципъ, что „*древніе* опредѣлили принимать то крещеніе, которое ни въ чемъ не отступаетъ отъ вѣры“, онъ непосредственно затѣмъ со словъ же древнихъ очертилъ понятія объ указанныхъ предметахъ. „Иное назвали (они) ересями, иное расколами, а иное недозволенными сборищами“. Ересь—

---

[1]) Наум. 1, 9. Сравн. правил. св. Василія 32, 51.

[2]) Апостольское правило 17.

[3]) Матѳ. 19, 9. [4]) Сравн. прав. 78.

это совершенное отторженіе и отчужденіе по самой вѣрѣ [1]); *расколъ*—это разногласіе по нѣкоторымъ церковнымъ винамъ и вопросамъ, допускающимъ уврачеваніе, и недозволенное сборище—это собраніе, составленное нѣкоторыми пресвитерами или епископами и невѣжественнымъ народомъ [2]).

Все это — примѣры, гдѣ св. Василій на запросы св. Амфилохія нашелъ въ Преданіи положительныя указанія. Въ тѣхъ случаяхъ, когда подобныя указанія были разнобразны или требовали отвѣта болѣе или менѣе *подходящаго къ современности*, св. Василій давалъ совѣтъ такого рода: самимъ изложить правило, если угодно, но не иначе, какъ на соборѣ, *большимъ числомъ* епископовъ, „чтобы и дѣйствующій былъ въ безопасности, и отвѣчающій имѣлъ достовѣрность, когда даетъ отвѣтъ о чемъ-либо подобномъ“ [3]). Въ правилѣ 18 святитель еще указываетъ на условіе, которое нужно соблюдать при подобныхъ обстоятельствахъ, именно—обязательное согласованіе правила со Св. Писаніемъ, дабы правило не противорѣчило *Св. Писанію* [4]). Очевидно, что̀ представляетъ изъ себя упомянутый совѣтъ. Это есть не что иное, какъ примѣненіе при изложеніи правила началъ собственно отеческаго истиннаго Преданія, руководство которыми освобождаетъ отъ ошибокъ.

---

[1]) Сравн. S. P. N. Athanas. Epist. ad episcop. Aegypt. et Libyae, c. 13. (Migne, t. XXV).

[2]) Прав. 1. [3]) Прав. 47.

[4]) Этотъ же принципъ св. Василій проводилъ еще, напримѣръ, въ 114 вопр.—отв., гдѣ писалъ: „Если намъ приказываютъ что-либо согласное съ заповѣдью Господнею, или соотвѣтствующее ей: то надобно принимать сіе усерднѣе и тщательнѣе, какъ волю Божію... Когда же приказываютъ намъ что-либо нѣчто противное Господней заповѣди, нарушающее или искажающее ее; тогда благовременно сказать: *повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкомъ* (Дѣян. 5, 29)“. Самое разительное осуществленіе согласія правила со Св. Писаніемъ дано у св. Василія въ его нравственныхъ правилахъ.

Но, наконецъ, нашлись у Амфилохія и такіе вопросы, отвѣта на каковые вовсе не оказалось въ Преданіи. Въ этомъ случаѣ св. Василій прямо заявлялъ, что, не имѣя древняго правила, онъ составилъ собственное мнѣніе [1]), или давалъ отвѣтъ съ оговоркою: „по моему мнѣнію“ [2]). И для того, чтобы мнѣніе не было голословнымъ, онъ, по силѣ возможности, приводилъ для него основанія изъ Св. Писанія [3]).

Опираясь такъ сильно на древнее Преданіе при составленіи каноновъ въ посланіяхъ къ св. Амфилохію, св. Василій, будучи послѣдовательнымъ самому себѣ, естественно руководится имъ также въ другихъ случаяхъ дѣятельности. Такъ въ Epistola *Διοδώρῳ* (CLX) на почвѣ Преданія мы видимъ разборъ письма, въ которомъ разсуждалось о дозволительности брака съ сестрою умершей жены. По св. Василію, „*первое*, что можемъ противоположить этому, и что особенно важно въ подобныхъ дѣлахъ, есть соблюдающійся у насъ обычай, имѣющій силу закона, потомучто уставы преданы намъ святыми отцами. Обычай же этотъ таковъ: если кто, одержимый страстію нечистоты, впадетъ въ беззаконное сообщеніе съ двумя сестрами, то не признавать этого за бракъ, и вообще, не прежде принимать его въ церковное собраніе, какъ по взаимномъ ихъ разлученіи. Почему, если бы и нечего было сказать кромѣ этого, то обычая сего достаточно было бы къ охраненію благонравія“. Это нѣчто другое есть разборъ основаній, приводимыхъ для доказательства, будто бракъ дозволяется съ сестрою умершей жены... Но, очевидно, куда какъ ниже преданнаго обычая св. Василій ставитъ послѣднюю работу. Въ письмѣ „Къ Григорію Богослову“ (CLXIX) представлена оцѣнка поступка діакона Гликерія, который, собравъ много дѣвъ, водилъ ихъ съ собою. По св. Василію, —„это не по уставамъ церкви“. Письмо „Къ хорепископамъ“ (LIV) знакомитъ насъ, какъ св. Василій прямо вводитъ

[1]) Прав. 30. [2]) Прав. 48. [3]) Прав. 48.

древній порядокъ при опредѣленіи церковнослужителей къ должностямъ въ селеніяхъ. „По обыкновенію, издревле утвердившемуся въ церквахъ Божіихъ, принимали служителей церковныхъ не иначе, какъ по строгомъ во всемъ испытаніи; развѣдывали все ихъ поведеніе: не злоязычны-ли они, не пьяницы-ли, не склонны-ли къ ссорамъ, обуздываютъ-ли свою юность такъ, что въ состояніи отправлять касающееся до святыни, безъ которой никто не узритъ Господа. И это разыскивали пресвитеры вмѣстѣ съ живущими при нихъ діаконами: доносили же о томъ хорепископамъ, которые, собравъ голоса отъ свидѣтельствующихъ по истинѣ и доведя до свѣдѣнія епископа, такимъ образомъ причисляли служителя къ чину священно-служащихъ". По свидѣтельству св. Василія, такія „отеческія правила уже не дѣйствуютъ", между прочимъ, потому, что хорепископы отстранили епископовъ, взявъ на себя все полномочіе по поставленію клириковъ. Но нарушеніе правила отозвалось весьма печально на составѣ клира, гдѣ оказалось порядочное количество недостойныхъ священнослужителей. Для пресѣченія такого зла св. Василій возобновилъ древнія отеческія правила объ опредѣленіи клириковъ и одновременно потребовалъ списокъ церковнослужителей въ каждомъ селеніи, съ обозначеніемъ, кто кѣмъ опредѣленъ и какого рода жизни.—Не безъ помощи Преданія, наконецъ, св. Василій характеризовалъ состояніе современнаго ему христіанскаго міра. „Пренебрегаются ученія отцевъ, утичтожаются апостольскія Преданія" [1]), „догматы благочестія извращены, уставы церкви нарушены" [2]), говорилъ выразительно святитель, указывая на коренное зло современности.

---

[1]) Epistol. 90.

[2]) Epistol. 92. Сравн. De Spiritu Sancto, cap. XXX; Epistol. 243: „Одна нынѣ вина, за которую жестоко наказываютъ,—точное соблюденіе отеческихъ преданій".

Такъ осуществлялъ на дѣлѣ убѣжденіе въ значимости Преданія св. Василій...

Другая сумма сужденій св. Василія о Св. Преданіи исчерпываетъ собою вопросъ о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ. По св. Василію Преданіе и Писаніе проповѣдуютъ единую истину, при чемъ Писаніе можетъ являться источникомъ, подтверждающимъ Преданіе, а Преданіе въ свою очередь служитъ руководствомъ къ пониманію Писанія и дополненіемъ къ нему. Мысль о единствѣ истины Преданія и Писанія и понятіе о Писаніи, какъ источникѣ, который можетъ подтверждать Преданіе, довольно ясно проведены въ извѣстной уже апологіи догматовъ о Божествѣ Сына Божія и Св. Духа. Здѣсь именно мы видимъ, какъ святитель соотноситъ догматы благочестія—наслѣдіе Преданія въ тѣми или другими мѣстами Писанія; напр., единосущіе Сына съ Богомъ Отцемъ со словами Іоан. 10, 30: *Азъ и Отецъ едина есма*, или вѣру во Св. Троицу со словами Матѳ. 28, 19. Развѣ не получается отсюда убѣжденіе о самой тѣсной связи между Преданіемъ и Писаніемъ по духу, по смыслу, а иногда и по буквѣ?.. Свидѣтельство о Св. Преданіи, какъ дополненіи Св. Писанія, дано также въ упомянутыхъ уже словахъ святителя: „Изъ догматовъ и проповѣдей, соблюденныхъ въ церкви, иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго Преданія, пріяли мы въ тайнѣ. Но тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія“. Что касается, наконецъ, положенія о Преданіи, какъ руководствѣ къ пониманію Писанія, то эта идея ясно утверждена въ рѣшеніи вопроса: почему люди называются у апостола сущими? Отвѣчая на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что люди называются такъ вслѣдствіе искренняго соединенія ихъ посредствомъ познанія съ Сущимъ (Еф. 1, 1), св. Василій говоритъ: „такъ и прежде насъ бывшіе *предали* это“.

Несомнѣнно, что всѣ до сихъ поръ указанныя сужденія св. Василія о Преданіи такого свойства, что

въ нихъ святитель по-преимуществу или повторяетъ или примѣняетъ къ обстоятельствамъ дѣятельности уже извѣстное изъ твореній писателей, выше разсмотрѣнныхъ. А именно по вопросу о значимости Преданія онъ говоритъ почти то же, что̀ и св. Аѳанасій; не больше предшественниковъ онъ сообщаетъ также и по вопросу о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ вмѣстѣ съ своимъ знаменитымъ свидѣтельствомъ о Преданіи, какъ дополненіи Св. Писанія, каковое по существу своему было высказано мужами апостольскими. Но вмѣстѣ со всѣмъ этимъ мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ Св. Василія и нѣчто такое, что̀ или совсѣмъ не видѣли у его предшественниковъ, или если и видѣли, то не въ такой развитой формѣ. Мы разумѣемъ: а) взглядъ св. Василія на руководство Преданіемъ, какъ на апостольское правило, б) данныя объ отношеніи между правиломъ и обычаемъ въ области церковной дисциплины съ извѣстнымъ выводомъ касательно догматическаго и каноническаго преданія и в) сообщеніе о положеніи Преданія у евноміанъ.

Первое положеніе св. Василій ясно выразилъ въ 29 главѣ сочиненія „De Spiritu Sancto“. „*Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν*, т. е. почитаю же (правиломъ) апостольскимъ держаться и неизложенныхъ въ Писаніи Преданій“,— говоритъ онъ. „Ибо сказано: *хвалю вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, Преданія держите* (1 Кор. 11, 2); и: *держите Преданія, имже научистеся, или словомъ или посланіемъ* (2 Сол. 2, 15)“. Безспорно, что эти слова Писанія были извѣстны не только св. Василію, но и его предшественникамъ и современникамъ, напр. св. Аѳанасію. Но зная эти слова, они приводили ихъ для доказательства дѣйствительности Преданія. Св. Василій, не отрицая подобнаго значенія за этими словами, болѣе всего увидѣлъ въ нихъ апостольское правило о руководствѣ Преданіемъ [1]).

[1]) Сравн. нравствен. прав. 36, гдѣ общая заповѣдь чествованія святыхъ конечно охватываютъ собою и частную мысль о должномъ отношеніи къ ихъ благочестивому ученію.

Данныя объ отношеніи между правиломъ и обычаемъ въ области церковной дисциплины сообщены св. Василіемъ преимущественно въ его каноническихъ посланіяхъ къ Амфилохію, епископу иконійскому. Съ одной стороны мы видимъ, что, по св. Василію, правило, какъ нѣчто уже формулированное, авторитетнѣе обычая, какъ только одного изъ видовъ практики церковной. Поэтому тамъ, гдѣ то или другое недоумѣніе одинаково можетъ быть разрѣшено указаніемъ и на правило и на обычай, св. Василій сперва ссылается на правило; а потомъ уже на обычай [1]). Но, съ другой стороны, мы находимъ, что обычай равносиленъ закону [2]) и даже какъ бы превозмогаетъ правило. Такъ, напримѣръ, въ правилѣ 4 читаемъ: „О троебрачныхъ и многобрачныхъ *положено*, съ соблюденіемъ соразмѣрности, *то же правило*, какое и о двоебрачныхъ. Двоебрачнымъ назначаютъ годъ, а иные два; троебрачныхъ же отлучаютъ на три, а часто и на четыре года. И таковый бракъ называютъ уже не бракомъ, но многоженствомъ, лучше же сказать—подвергшимся осужденію блудомъ; потомучто и Господь Самарянкѣ, которая имѣла одного за другимъ пятерыхъ мужей, говоритъ: *его же нынѣ имаши, нѣсть ти мужъ* (Іоан, 4, 18), показывая, что преступившіе мѣру двоебрачія, не достойны уже называться именемъ мужа, или жены. Но мы, *слѣдуя не правилу, а примѣру предшественниковъ*, приняли въ обычай для троебрачныхъ пятилѣтнее отлученіе. Должно же не вовсе не допускать ихъ въ церковь, но два или три года удостоивать ихъ слышанія церковныхъ чтеній, а послѣ того дозволять имъ стоять съ вѣрными, но удерживать отъ пріобщенія Благаго, и такимъ образомъ когда покажутъ нѣкоторый плодъ покаянія, возводить ихъ на мѣсто пріобщенія“. Такой порядокъ, гдѣ правилу предпочитается обычай,

---

[1]) Напр. въ канонѣ 3.

[2]) Migne, t. XXXII, col. 624: „*τὸ ἔθος... νόμου δύναμιν ἔχον*“... Epist. CLX.

св. Василій отнюдь не считаетъ нарушеніемъ каноновъ: по его сужденію, „*μόνον ἐῤῥώσθω τὰ προηγούμενα*— только было бы твердо главное“ [1]), т. е. непреложна вѣра, но въ области церковной дисциплины можно иногда руководиться цѣлями благоустройства, подобіе чего можно наблюдать въ домостроительствѣ Божественномъ. Какъ домостроительство божественное несомнѣнно существуетъ, хотя проявляется не всегда въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ, такъ должно руководиться церковной дисциплиной: примѣнять ее можно иногда такъ, иногда нѣсколько иначе. Въ результатѣ изъ этихъ сужденій получается собственно тотъ выводъ, что, по св. Василію, должна быть всегда неизмѣнною христіанская догматика, но церковная дисциплина въ цѣляхъ благоустройства можетъ иногда нѣсколько видоизмѣняться.

О положеніи Преданія у евноміанъ св. Василій сообщилъ въ „Опроверженіи на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія“. Представленныя здѣсь выдержки изъ сочиненій Евномія и ихъ критика св. Василіемъ оставляютъ вполнѣ опредѣленное понятіе, какъ смотрѣлъ на Преданіе Евномій. Желая установить критерій для различія лжи отъ истины, Евномій почти въ самомъ началѣ своей апологіи пишетъ: „а прежде всего прошу васъ, которые будете и теперь слушать и въ послѣдствіи читать, да будетъ вамъ угодно—различать ложь отъ истины *не по числу послѣдователей, и отдавать преимущество не большинству;* не ослѣпляйтесь умомъ, *обращая вниманіе на достоинства;* не заграждайте слуха для наставившихъ послѣ, *уступая преимущество предварившимъ*“ [2]). Отсюда прежде всего мы видимъ, что Евномій не отрицаетъ Преданія, какъ такового; онъ не исключаетъ его изъ числа источниковъ богословскаго вѣдѣнія. И ниже онъ на самомъ

---

[1]) Epistol. CCVII. Migne, t. XXXII, col. 765.

[2]) Migne, t. XXIX. Advers. Eunomium lib. I, col. 505. 508.

дѣлѣ осуществляетъ это понятіе о Преданіи, когда „предлагаетъ напередъ издревле имѣющее у отцевъ силу благочестивое Преданіе, какъ вѣрный указатель и правило“, т. е. когда приводитъ „исповѣданіе вѣры“ [1]). Но на ряду съ этимъ мы не менѣе ясно видимъ, какъ Евномій, чувствуя силу апостольскаго или отеческаго Преданія, пытается ослабить его. Его выраженія: „слушая современное ученіе, не нужно отдавать преимущества ни предварившимъ, ни большинству, въ ослѣпленіи ума не слѣдуетъ обращать вниманіе на достоинство“, — преслѣдуютъ именно эту цѣль. Вѣдь говоря: „не заграждайте слуха для наставившихъ послѣ, уступая преимущество предварившимъ“, Евномій очевидно старается утвердить ту мысль, чтобы всякое новое понятіе о вѣрѣ не провѣрялось на основаніи признака *древности* истиннаго Преданія. Совѣтуя не отдавать преимущества большинству, онъ, очевидно, стремится къ тому, чтобы сужденія о вѣрѣ не оцѣнивались съ точки зрѣнія признака *вселенскости* истиннаго Преданія, (ибо вселенскость истиннаго Преданія видна и въ исповѣданіи вѣры большинствомъ) [2]). Наконецъ, выражаясь: „не ослѣпляйтесь умомъ, обращая вниманіе на достоинство“, еретикъ, конечно, хочетъ сказать, чтобы не всегда придавалось большое значеніе въ вопросахъ вѣры *святымъ* людямъ. Значитъ, Евномій пытается ослабить правое Преданіе путемъ отрицанія наличности его признаковъ, въ безусловной зависимости отъ которыхъ опредѣляется самая истинность Преданія. Въ результатѣ во взглядѣ на Преданіе Евномія собственно оказывается полное противорѣчіе: онъ, съ одной стороны, считаетъ Преданіе источникомъ богословскаго вѣдѣнія, но, съ другой стороны, всячески старается лишить

---

[1]) Ibid.— col. 509.

[2]) Сравн. Migne, t. XXIX, col. 653, Advers. Eunom. lib. III; здѣсь согласно со своимъ совѣтомъ Евномій пишетъ: скажемъ теперь объ Утѣшителѣ, „не послѣдуя принятымъ безъ изслѣдованія мнѣніямъ многихъ“...

его тѣхъ признаковъ, кои, составляя изъ себя какъ-бы ограду Преданія, служатъ ручательствомъ его истинности.

Такое противорѣчіе Евномія во взглядѣ на Преданіе объясняется совершенно естественно. Оно явилось у него какъ компромиссъ между общераспространенной идеей о Преданіи, какъ источникѣ богословскаго вѣдѣнія, и его личной идеей — уразумѣнія вѣры на основаніи своихъ собственныхъ дедуктивныхъ соображеній. Согласно съ общимъ взглядомъ на Преданіе, онъ призналъ за нимъ значеніе источника богословскаго вѣдѣнія: иначе, въ случаѣ полнаго отрицанія Преданія, его доктрина сразу стала бы въ разрѣзъ съ общими воззрѣніями и сразу могла бы быть отвергнутой. Но увлекаясь собственною дедукціею, Евномій далъ ея продуктамъ больше значенія, чѣмъ авторитету Преданія, и видя, что эти продукты не согласны съ ученіемъ церкви, онъ и попытался ослабить послѣднее. Повидимому выходило, что у Евномія во главѣ всего — Преданіе: но въ дальнѣйшемъ раскрытіи доктрины это Преданіе растворилось въ собственную дедукцію Евномія; едва успѣлъ онъ передать „исповѣданіе вѣры“, какъ тотчасъ же присовокупляетъ, что эта вѣра самая простая и общая..., требующая изъясненій... И вотъ, чтобы при сравненіи евноміанскихъ изъясненій вѣры съ древнимъ вселенскимъ преданіемъ, исповѣданнымъ святыми, не было соблазна у читателя или слушателя, Евномій своими разсужденіями о признакахъ Преданія и хотѣлъ читателя или слушателя направить такъ, чтобы онъ не довѣрялъ „предварившимъ“ или большинству или святымъ людямъ.

Св. Василій сразу опредѣлилъ, къ чему клонятся изложенныя сужденія Евномія о Преданіи. Поэтому въ критикѣ ихъ онъ обратилъ вниманіе на утвержденіе той мысли, что понятіе о Преданіи нужно содержать во всемъ его полномъ опредѣленіи. Его вопросы къ Евномію: Что ты говоришь? — Не должны мы усту-

пать преимущества предварившимъ (т. е. древности Преданія)? Не должны мы уважать множества христіанъ, и теперь живущихъ, и всѣхъ бывшихъ съ того времени, какъ проповѣдано Евангеліе (т. е. вселенскости или повсюдной одинаковости Преданія)? Не должны мы обращать вниманіе на просіявшихъ духовными дарованіями всякаго рода (т. е. на святыхъ носителей и выразителей Преданія) [1]? — всѣ эти вопросы при переводѣ на положительный языкъ означаютъ, что нужно крѣпко держаться того Преданія, которое характеризуется признаками древности, вселенскости или повсюдной одинаковости, которое исповѣдано святыми мужами.

Указаннымъ обстоятельнымъ сужденіямъ о Преданіи соотвѣтствуетъ, наконецъ, объемъ преданія — по твореніямъ св. Василія Великаго. Изъ области догматическаго богословія св. Василій приводитъ символъ вѣры, содержащій въ себѣ апостольскіе догматы: о Св. Троицѣ, о Богѣ, какъ Творцѣ всего видимаго и невидимаго, о Сынѣ Божіемъ, ради насъ и ради нашего спасенія сшедшемъ съ небесъ, воплотившемся, вочеловѣчившемся, пострадавшемъ и воскресшемъ въ третій день, восшедшемъ на небеса, грядущемъ судить живыхъ и мертвыхъ [2]; сообщаетъ объ ангелахъ хра-

---

[1]) Migne, t. XXIX. Andvers. Eunom. lib. I, col. 508.

[2]) Migne, t. XXXII, col. 547—548, Epist. 125; t. XXXII, Epist. 140, col. 588; Epist. 105, col. 513 и t. XXXI, col. 685, 688,—De fide. Въ первыхъ двухъ мѣстахъ св. Василій приводитъ символъ вѣры въ той самой формѣ, въ какую онъ былъ облеченъ на Никейскомъ соборѣ; въ послѣднихъ двухъ мѣстахъ передаетъ вѣру въ перифразѣ. Въ Epistola 125 кромѣ того читаемъ: „*изъ преданія вѣры* (ἐν τῇ παραδόσει τῆς πίστεως) знаемъ единаго Единороднаго; о Духѣ же истины, *будучи научены*, что Онъ исходитъ отъ Отца, исповѣдуемъ, что Онъ отъ Бога несозданно". Migne. t. XXIX. Advers. Eunom. Lib. II, col. 629: „У всѣхъ равно христіанъ, дѣйствительно достойныхъ сего наименованія, *есть общая, твердо укоренившаяся мысль, что Сынъ есть Свѣтъ рожденный, возсіявшій отъ не-*

нителяхъ отдѣльныхъ лицъ [1]), церквей [2]) и народовъ [3]),

рожденнаго Свѣта". Въ „Бесѣдѣ противъ савелліанъ, Арія и аномеевъ" св. Василій, передавая то, что̀ „имъ принято", говоритъ, что ученіе о томъ, что Сынъ Божій есть Лице Божественное, „благоугодно Богу, согласно со Св. Писаніемъ и не противорѣчитъ отцамъ". Тамъ же пишетъ о Духѣ Св.: „чтобы не отлучать тебѣ Св. Духа отъ Отца и Сына, да устыдитъ тебя Преданіе. Такъ Господь научилъ, апостолы проповѣдали, отцы соблюли, мученики утвердили". De Spiritu Sancto, cap. 30: „праввый догматъ благочестія", т. е. догматъ о Божествѣ Св. Духа есть ученіе, „которое изъ преданія отцовъ въ непрерывной памяти сохранено до насъ". De Spirit. Sanct. cap. 27: „Но самое исповѣданіе вѣры въ Отца и Сына и Св Духа изъ какихъ у насъ Писаній?"..

Ученіе о воплощеніи Сына Божія, какъ предметъ преданія, помимо символа вѣры, св. Василій излагаетъ еще, напр., въ письмѣ *Τοῖς ἐν Σωζοπόλει* (261), представляя его здѣсь въ качествѣ опроверженія тѣхъ, которые учили, что Христосъ имѣлъ небесную плоть, и человѣческія страсти переносили на самое Божество. Такъ, разбирая первую мысль, святитель говоритъ: „Итакъ, если не было пришествія Господа во плоти: то Искупитель не далъ цѣны за насъ смерти, и не пресѣкъ собою царство смерти. Ибо, если бы было иное обладаемое смертію, а иное воспринятое Господомъ; то смерть не прекратила бы своихъ дѣйствій, страданія богоносной плоти не послужили бы въ нашу пользу. Господь не умертвилъ бы грѣха во плоти; не были бы сооживлены Христомъ мы, умершіе въ Адамѣ; не было бы возсоздано падшее, возстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное отъ Него обольщеніемъ змія. Ибо все это разоряется утверждающими, что Господь пришелъ, имѣя небесное тѣло. На что̀ нужна была Святая Дѣва, если не отъ смѣшенія Адамова воспринята богоносная плоть?"..

„А утверждать, что человѣческія страсти переходятъ на самое Божество, не показываетъ людей, которые соблюдаютъ послѣдовательность въ мысляхъ, и знаютъ, что инаковы

[1]) Regul. brev. tractat. 306.

[2]) Comment. in Isaiam prophet. c. 1, vers. 21.

[3]) Adv. Eunom. lb. III.—Въ качествѣ библейскаго основанія догмата объ ангелахъ-хранителяхъ, св. Василій приводитъ *Regul. brev. tractat. 306* — Матѳ. 18, 10, а *Adv. Eunom. lib. III*—кромѣ того: Псал. 33, 8; Быт. 48, 16; Второз. 32, 8; Дан. 10, 13...

о градѣ Божіемъ, подъ коимъ нужно разумѣть и церковь имѣющихъ жительство на небесѣхъ, и всякую разумную тварь, отъ силъ премірныхъ до человѣческихъ душъ (In Psalm. 45, vers. 5), о молитвахъ свя-

---

страданія плоти, инаковы—плоти одушевленной, и инаковы—души, дѣйствующей въ тѣлѣ. Итакъ плоти свойственно быть разсѣкаемою, умаляться и разлагаться, и опять, плоти одушевленной свойственно утомляться, чувствовать боль, алкать, жаждать, предаваться сну, а душѣ, дѣйствующей въ тѣлѣ, свойственны печали, безпокойства, заботы и тому подобное. Изъ этихъ страданій одни естественны и необходимы для живого существа, другія же навлекаются худымъ произволеніемъ по неустройству жизни и недостатку упражненія въ добродѣтели... Господь принялъ на Себя естественныя страданія въ подтвержденіе истиннаго, а не мечтательнаго вочеловѣченія; а сколько ни есть страданій, производимыхъ пороками и оскверняющихъ чистоту жизни нашей, тѣ отвергъ Онъ, какъ недостойныя пречистаго Божества. Посему сказано, что родился Онъ въ *подобіи* плоти грѣха (Рим. 8, 3), не въ подобіи самой плоти, какъ имъ (еретикамъ) кажется, но въ подобіи плоти грѣха; почему, хотя воспринялъ Онъ плоть нашу съ естественными ея страданіями; однако же *грѣха не сотвори* (1 Петр. 2, 24). Но какъ смерть, которая Адамомъ передана намъ во плоти, пожерта была Божествомъ, такъ и грѣхъ потребленъ праведностію, которая во Христѣ Іисусѣ; почему въ воскресеніи воспріимемъ мы плоть, ни смерти не подлежащую, ни грѣху не подверженную".

Запечатлѣвается все это такими словами: „вотъ, братіе, *тайны церкви;* вотъ *преданія отцевъ.* Объявляю всякому человѣку, боящемуся Господа и ожидающему суда Божія, не увлекаться разными ученіями. Кто инаково учитъ и не приступаетъ къ здравымъ ученіямъ *вѣры*, но отвергнувъ словеса Духа, собственное свое ученіе ставитъ выше евангельскихъ догматовъ, такового берегитесь. Да дастъ же Господь сойтись намъ когда-нибудь вмѣстѣ, чтобы при личномъ свиданіи вспомнить, что не вошло въ письмо мое. Ибо изъ многаго написалъ я вамъ не многое, не желая выступать изъ предѣловъ письма, и вмѣстѣ будучи увѣренъ, что для боящихся Господа достаточно и *краткаго напоминанія*". Кромѣ цѣли, ради которой означенныя сужденія приведены, они имѣютъ еще то значеніе, что здѣсь данъ ясный путь, какъ разбираться въ вопросахъ о плоти и страстяхъ Христовыхъ.

тыхъ за живыхъ [1]), о таинствахъ: крещеніи во имя Пресвятой Троицы, муропомазаніи [2]), святомъ приношеніи (евхаристіи), гдѣ преподаются тѣло и кровь Христовы [3]), рукоположеніи, гдѣ сообщается „даръ Божій или благодать Св. Духа“ [4]), покаяніи или исповѣди грѣховъ предъ тѣми, кому ввѣрено домостроительство таинствъ Божіихъ [5]). На ряду съ сообщеніемъ о таинствѣ крещенія св. Василій говоритъ объ его отношеніи къ первородному грѣху, когда „благодать крещенія“ душу, омытую отъ грѣховъ, очищаетъ отъ ветхаго человѣка [6]), и на ряду же съ сужденіями о крещеніи водою упоминаетъ о крещеніи кровью [7]).

О *многихъ предметахъ Преданія св. Василій* упоминаетъ изъ области церковнаго устава или богослуженія. Классическою въ этомъ случаѣ является 27 глава сочиненія „О Св. Духѣ“ къ еп. Амфилохію. Здѣсь

---

[1]) Въ Homil. XIX. In Sanct. quadrag. martyr. св. Василій говоритъ: „Святый ликъ! священная дружина! непоколебимый полкъ! общіе *хранители* человѣческаго рода! добрые сообщники въ заботахъ, *споспѣшники* въ молитвѣ, самые сильные *ходатаи*!“.. (Migne, t. XXXI, col. 524).

[2]) Объ этомъ таинственномъ священнодѣйствіи св. Василій ясно засвидѣтельствовалъ въ 1 прав. къ св. Амфилохію, въ словахъ: „во всякомъ случаѣ да будетъ постановлено, чтобы приходящіе къ церкви изъ крещенныхъ (энкратитами) были *помазываемы* вѣрными и потомъ приступали къ таинствамъ (т. е. къ пріобщенію тѣла и крови Христа).

[3]) Epist. 53. [4]) Epist. 53.

[5]) Regul. brev. tract. 288.

[6]) Homil. in Psalmum XXVIII, vers. 10, Migne, t. XXIX, col. 304. Comment. in Isaiam prophet., c. 1, vers. 18. Упоминаніе о первородномъ грѣхѣ безъ указанія отношенія къ нему таинства крещенія см. Homil. in Psalmum XXIX, vers. 8: „хотя прекрасенъ былъ я по природѣ, но сталъ немощенъ, потому что умерщвленъ грѣхомъ, по злоумышленію змія“.

[7]) Въ бесѣдѣ на 40 мучениковъ св. Василій между прочимъ повѣствуетъ, что „исполнитель казни увѣровалъ во имя Господа нашего Іисуса Христа, крещенъ въ Него не другимъ кѣмъ, но собственною вѣрою, не въ водѣ, но въ крови своей“.

утвердивъ сперва, что одни изъ догматовъ, проповѣдей и обычаевъ мы почерпаемъ изъ Писанія, а другія дошли до насъ отъ апостольскаго Преданія, св. Василій затѣмъ перечисляетъ предметы послѣдняго рода. „Кто возложившихъ упованіе на имя Господа нашего Іисуса Христа письменно научилъ знаменовать себя крестнымъ знаменіемъ? Какое Писаніе научило насъ — въ молитвѣ обращаться къ востоку“, взирая куда, „мы ищемъ древняго отечества, рая, который *насади Богъ въ Едемѣ на востоцѣхъ* (Быт. 2, 8)?“ „Кто изъ святыхъ оставилъ намъ на письмѣ слова призыванія при показаніи [1]) Хлѣба благодаренія и Чаши благословенія? Ибо мы не довольствуемся тѣми словами, о которыхъ упомянули Апостолъ или Евангеліе, но и прежде и послѣ нихъ произносимъ другія, какъ имѣющія великую силу къ совершенію таинства, принявъ ихъ изъ неизложеннаго въ Писаніи ученія. Благословляемъ же и воду крещенія и елей помазанія, и даже самого крещаемаго, по какимъ изложеннымъ въ Писаніи правиламъ? Не по соблюдаемому-ли въ молчаніи и таинственному Преданію?.. Самому помазыванію елеемъ научило-ли какое писаное слово? Откуда и троекратное погруженіе крещаемаго человѣка? Изъ какого Писанія взято и прочее, относящееся къ крещенію—отрицаться сатаны и аггеловъ его? Не изъ этого-ли необнародованнаго и сокровеннаго ученія, которое отцы наши соблюдали въ непытливомъ и скромномъ молчаніи, очень хорошо понимая, что достоуважаемость таинствъ охраняется молчаніемъ?“ Предметомъ Преданія же является совершеніе молитвы въ день Господень, а равно въ Пятидесятницу: стояніе прямо—для выраженія, съ одной стороны, нашей увѣренности въ дарованной намъ благодати, а съ другой—нашей надежды жить въ будущемъ вѣкѣ. Не мало говоритъ св. Василій о постѣ вообще—

---

[1]) „То есть: Богу Отцу, какъ читается въ литургіи св. Василія Великаго въ молитвѣ во время трисвятой пѣсни: *Святъ, Святъ, Святъ*, и проч.“.

„древнемъ дарѣ“. Постъ, по его мнѣнію, для того, чтобы отстраняя страсти, принять въ себя Духа Св. [1]). „Всѣ святые соблюдали постъ, какъ отеческое какое-то наслѣдіе, передаваемое отъ отца къ сыну и преемственно получаемое, такъ что стяжаніе это, по порядку преемства, сохранилось и до насъ“. „Безъ поста невозможно отваживаться на священнодѣйствіе, не только въ нынѣшнемъ таинственномъ и истинномъ служеніи, но и (нельзя было) въ служеніи прообразовательномъ и подзаконномъ“ [2]). Въ частности св. Василій повѣствуетъ о постѣ семинедѣльномъ, т. е. четыредесятницѣ [3]), о которомъ проповѣдь возвѣщается во всей вселенной. По св. Василію, „нѣтъ ни одного острова, ни твердой земли, ни города, ни народа, ни отдаленнаго края, гдѣ не была бы слышана эта проповѣдь; напротивъ, и воинскіе станы, и путешественники, и мореплаватели, и купцы, всѣ равно слышатъ и съ радостію принимаютъ повелѣніе“—быть въ спискѣ постящихся [4]). Свидѣтельствуетъ также св. Василій объ обрядѣ принятія въ монашество, который состоялъ, *„какъ установлено и письменно изложено святыми отцами“*, въ отреченіи „въ благоугожденіе Богу“ и наставленіи „въ начальныхъ правилахъ“ [5]),—о древнемъ обычаѣ чествованія мучениковъ или вообще памяти святыхъ [6]) (напр. путемъ постройки храмовъ, совершенія таинства Евхаристіи преимущественно во дни ихъ кончины [7]), произнесенія проповѣди, гдѣ

---

[1]) О постѣ, бесѣда 1-я [2]) Тамъ же.

[3]) Homil. in Ebriosos, 1: *...τῶν ἑπτὰ... τῆς νηστείας ἑβδομάδων*. Migne, t. XXXI, col. 444.

[4]) О постѣ, бесѣда 2-я.

[5]) Epistol. 23. [6]) Epistol. 252. Сравн. Homil. XVIII—In Gordium martyrem. Regul. brev. tract. 40.

[7]) Epist. 93: „Мы,—говоритъ, напр. здѣсь св. Василій,—пріобщаемся четыре раза въ каждую седмицу: въ день Господень, въ среду, въ пятокъ и въ субботу, также и въ иные дни, *если бываетъ память какого святого*“.

очерчивалась или вся жизнь или указывались только нѣкоторыя добродѣтели: мужество, цѣломудріе и т. п.). Глубокій смыслъ этихъ чествованій тотъ, что „церковь, чѣмъ чтитъ предварившихъ, тѣмъ самымъ возбуждаетъ живущихъ еще“ [1]). „Честь, воздаваемая добрымъ изъ нашихъ сослужебниковъ, есть доказательство нашего благорасположенія къ общему Владыкѣ“, ибо восхваляющій доблестныхъ мужей не преминетъ и самъ подражать добродѣтелямъ ихъ, или, что то же, служить, уподобляться Богу [2]). Рѣшая вопросъ: позволительно-ли мірянамъ пріобщаться (разумѣется преждеосвященными дарами) изъ своихъ рукъ дома, св. Василій пишетъ, „что—нисколько не опасно, если кто во время гоненій, за отсутствіемъ священника или служащаго, бываетъ въ необходимости принимать Причастіе собственною своею рукою“, „потому что *долговременный обычай* удовлетворяетъ въ этомъ самымъ дѣломъ“. Напр., „всѣ монахи, живущіе въ пустыняхъ, гдѣ нѣтъ іерея, храня Причастіе дома, сами себя пріобщаютъ. А въ Александріи и Египтѣ и каждый крещеный мірянинъ, по большей части, имѣетъ Причастіе у себя въ домѣ, и самъ собою пріобщается, когда хочетъ“. Высказывая взглядъ на такое Причастіе, св. Василій говоритъ: „ибо когда іерей единожды совершилъ и преподалъ Жертву, то принявшій ее, какъ всецѣлую, причащаясь ежедневно, справедливо долженъ вѣровать, что принимаетъ и причащается отъ самого преподавшаго“ [3]). Въ отвѣтѣ на вопросъ: входить или

---

[1]) Homil. XXIII—In Sanctum martyr. Mamantem.

[2]) Homil. XIX—In Sanct. quadrag. martyres. Epist. 252.

[3]) Epistol. 93. Считая безопаснымъ мірянину пріобщаться изъ своихъ рукъ преждеосвященными дарами, святый Василій однако въ 310 вопросѣ: надобно-ли святое приношеніе совершать въ обыкновенномъ домѣ?—отвѣчаетъ: не слѣдуетъ подвергать поруганію вечери Господней, „совершая въ домѣ обыкновенномъ, развѣ когда *по необходимости* изберетъ кто болѣе чистое мѣсто, или домъ, заблаговременно“ (Regul. brev. tract.).

нѣтъ въ общеніе съ непринимающими никейское вѣроизложеніе, св. Василій говоритъ, что „*по древнимъ уставамъ любви*“ нужно употребить нѣкоторое о нихъ попеченіе, т. е. съ общаго согласія пригласивъ ихъ, съ сердоболіемъ предложить имъ вѣру отцевъ. Если они убѣжденно исповѣдуютъ ее, тогда нужно вступить съ ними въ единеніе, а если не исповѣдуютъ, то конечно не можетъ быть и общенія, т. е. совмѣстнаго причащенія св. Таинъ [1]).

Изъ области церковнаго законовѣдѣнія св. Василій сообщаетъ о многихъ предметахъ Преданія,—какъ уже извѣстно,—въ каноническихъ посланіяхъ къ св. Амфилохію; напр., какъ достояніе древности, онъ приводитъ правила, какъ нужно наказывать діакона, впадшаго въ блудъ [2]), можно-ли двоеженцамъ совершать церковное служеніе [3]) и т. п. Въ письмѣ „Къ Паригорію пресвитеру“ (55) св. Василій напоминаетъ никейское правило (3), которое не дозволяетъ ни епископу, ни пресвитеру, ни діакону и вообще никому изъ состоящихъ въ клирѣ имѣть въ домѣ „синизактъ“ (т. е. сожительствующихъ женщинъ), кромѣ матери, сестры, тетки и вообще такихъ лицъ, которыя свободны отъ всякаго подозрѣнія. Въ письмѣ „Къ хорепископамъ“ (54) упоминаетъ объ отеческихъ правилахъ пріема въ клиръ и проч.

Нельзя, наконецъ, не упомянуть объ обычаѣ или учрежденіи отцевъ для взаимнаго единенія церквей обносить краткіе символы общенія—отъ одного конца земли до другого. Обычай этотъ во время св. Василія

---

[1]) Epistol. 128. Сравн Epist. 51, гдѣ св. Василій, опровергая возводимую на него клевету, будто бы онъ входилъ въ общеніе съ еретиками, свидѣтельствуетъ, что онъ вступилъ въ общеніе съ епископомъ кесарійскимъ Діаніемъ, заподозриваемомъ въ неправославіи, но тогда, когда тотъ исповѣдалъ никейскую вѣру.

[2]) Прав. 3—низвергать изъ сана.

[3]) Прав. 12—нельзя.

видимо не выполнялся; поэтому святитель сильно настаиваетъ на его возобновленіи [1]).

Повидимому указанный перечень обнимаетъ собою много предметовъ Преданія, гдѣ, нужно замѣтить, не упомянуто еще ни о церковномъ ученіи о богодухновенности Св. Писанія, ни объ обычаѣ церкви крестить въ Пасху и т. п.; но какъ бы этотъ перечень ни казался обширнымъ, однако онъ не исчерпываетъ всего объема Преданія. По собственному заявленію св. Василія, высказанному тамъ, гдѣ онъ спеціально трактуетъ о предметахъ Преданія [2]), ему не достало бы „и дня пересказать о всѣхъ неизложенныхъ въ Писаніи таинствахъ церкви". Можно отсюда судить, насколько великъ объемъ Преданія!

Въ заключеніе — оцѣнивая творенія св. Василія Великаго съ точки зрѣнія значенія ихъ въ области собственно отеческаго Преданія, на что̀ они даютъ полное право, мы можемъ сказать слѣдущее: а) Св. Василій подтверждаетъ св. Аѳанасія, когда во многихъ мѣстахъ пользуется тѣми же началами истинности собственно отеческаго Преданія, какія ясно формулировалъ св. Аѳанасій. б) Св. Василій дополняетъ св. Аѳанасія: послѣдній ясно опредѣлилъ, что собственно отеческое Преданіе въ области догматическаго богословія можетъ выражаться только въ составленіи новыхъ, неизвѣстныхъ апостольской древности, терминовъ или формулъ для обозначенія догматическихъ истинъ; св. Василій, на ряду съ проведеніемъ такого же взгляда, главнымъ образомъ раскрылъ понятіе о томъ, въ чемъ можетъ сказываться отеческое преданіе въ области церковной дисциплины. Онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ,

---

[1]) Epist. 203. „Надобно посовѣтовать имъ (т. е. западнымъ), — пишетъ св. Василій также въ письмѣ 129 —, чтобы съ разборомъ и вступали въ общеніе съ приходящими къ нимъ (съ Востока), и къ отсутствующимъ посылали, по церковному уставу, общительныя письма".

[2]) De Spirit. Sancto, cap. XXVII.

что отцы въ цѣляхъ церковнаго благоустройства могутъ не только формулировать древнія правила, но и вводить, вызываемыя современностью, не извѣстныя древности, церковныя установленія.

IV.

Св. Григорій Нисскій, братъ св. Василія, другой каппадокіецъ, подобно многимъ другимъ церковнымъ писателямъ, излагаетъ ученіе о Св. Преданіи не въ одномъ какомъ-нибудь опредѣленномъ сочиненіи, но въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній [1]). Отсюда изслѣдованіе ученія о Св. Преданіи св. Григорія Нисскаго естественно направляется по методу сперва выдѣленія изъ его твореній соотвѣтствующихъ фрагментовъ, а потомъ анализа и синтеза ихъ. Въ совокупности своей эти фрагменты затрогиваютъ вопросы — о Св. Преданіи, какъ источникѣ истины, его достоинствѣ и значеніи, о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ, а также интересные вопросы о томъ, какъ смотрѣть на догматическія формулы и какъ опредѣляется объемъ Преданія.

Мысль о Св. Преданіи [2]), какъ источникѣ истины, выражена у св. Григорія Нисскаго во многихъ мѣстахъ его твореній. По ясности главное изъ этихъ мѣстъ находится въ сочиненіи къ „Авлавію—о томъ, что не три Бога“; именно тамъ, гдѣ св. отецъ опредѣляетъ задачу означеннаго труда. Полагая эту задачу въ уясненіи мыслимости трехъ лицъ въ единомъ Божествѣ, святитель между прочимъ категорически заявляетъ:

---

[1]) Migne. Patrologiae cursus completus, t. XLIV—XLVI; 1858 г. Изъ литературы см.: В. И. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань, 1887 г., 96—108 стр.

[2]) Оно, нужно замѣтить, излагается у св. Григорія подъ именами—вѣры, таинства, церковнаго или возвышеннаго ученія, догмата благочестія или просто подъ именемъ Преданія.

„если отвѣтъ нашъ окажется слабѣйшимъ предложенной задачи, то *Преданіе, которое пріяли отъ отцевъ*, навсегда сохранимъ твердымъ и неподвижнымъ; защитительнаго же слова вѣрѣ поищемъ у Господа, и если найдемъ у кого-либо изъ имѣющихъ благодать, то возблагодаримъ Подателя благодати. А если не найдемъ, тѣмъ не менѣе вѣру въ признаваемое нами будемъ имѣть непреложною“ [1]). Предпосланныя самому изложенію предмета, эти слова до очевидности говорятъ, какъ высоко смотрѣлъ на Преданіе св. Григорій: по его сужденію, Преданіе само по себѣ имѣетъ цѣнность, и человѣческій силлогизмъ нисколько не можетъ и не долженъ колебать его авторитета.

Параллельно съ указаннымъ мѣстомъ стоятъ слова св. Григорія изъ сочиненій: De hominis opificio и Oratio catechetica magna. Въ первомъ, — въ главахъ 23—24, св. Григорій касается предметовъ о началѣ и концѣ міра. Эти предметы суть члены вѣры (т. е. Преданія). Человѣческое любопытство очень старается проникнуть въ образы начала и конца міра: какъ онъ именно произошелъ или какъ именно состоится „остановка существъ“. Нѣкоторые изъ подобныхъ продуктовъ любознательности св. Григорій отвергаетъ какъ явно ложные, другіе допускаетъ какъ вѣроятные, но въ концѣ концевъ все-таки заявляетъ, что выше всего должна быть *вѣра* (т. е. Преданіе—на ряду съ Писаніемъ) [2]). Изъ „Великаго Катихизиса“ останавливаютъ наше вниманіе два мѣста — главы I—III и VI-я. Въ первомъ мѣстѣ св. Григорій беретъ на себя трудъ уяснить на началахъ разума „таинство Пресвятой Троицы“ (т. е. Преданіе), собственно уяснить бытіе въ Богѣ не

---

[1]) Migne. Patrolog. curs. complet. s. gr., t. 45, 1858 г. Quod non sint tres dii, col. 117: *Εἰ δὲ καὶ ἀτονώτερος ἐλεγχθείη τοῦ προβλήματος ὁ ἡμέτερος λόγος, τὴν μὲν παράδοσιν ἣν παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα, φυλάξομεν εἰς ἀεὶ βεβαίαν τε καὶ ἀκίνητον...*

[2]) Напримѣръ, рѣшая вопросъ: какъ Богъ, существо духовное, могъ сотворить вещество, матерію, св. Григорій ведетъ

только Отца, но и Сына и Св. Духа. Для этого святитель указываетъ на человѣка, который, какъ носитель образа Божія, естественно выражаетъ слѣды Первообраза. Человѣкъ имѣетъ *слово* и *дыханіе*, соприсущее слову. То же нужно видѣть и въ Богѣ, то есть: Слово, Духа Св. и Того, отъ Кого Слово раждается и Духъ Св. исходитъ. Но пользуясь такою аналогіею, безспорно продуктомъ ума, св. Григорій однако вполнѣ признаетъ, что этотъ путь, сообщая нѣкоторое посильное разумѣніе, не изъясняетъ всей неизреченной глубины таинства. Въ VI главѣ св. Григорій задается вопросомъ о причинѣ зла. Устанавливая принципъ для рѣшенія вопроса, святитель говоритъ, что „у насъ найдется *основательное* нѣкое *начало*, изъ котораго объяснится онъ (вопросъ). *Таково нѣкое ученіе, принятое*

такую рѣчь. Что такое собственно вещество, матерія?—спрашиваетъ онъ. И вмѣстѣ съ философами IV вѣка отвѣчаетъ, что вещество есть не что иное, какъ извѣстная комбинація качествъ его. Но что такое качества? Это есть умопредставляемыя идеи. Доказывая фактически эти свои сужденія, онъ ссылается на воспріятіе вещества человѣкомъ. Человѣкъ воспринимаетъ вещество не иначе, какъ въ совокупности тѣхъ или другихъ его качествъ: бѣлизны, плотности и т. п. Въ извѣстномъ соединеніи эти качества составляютъ извѣстный предметъ, какъ наоборотъ при устраненіи качествъ теряется всякое понятіе о подлежащемъ. По происхожденію своему качества есть продуктъ ума, это—умопредставляемыя силы, взаимное соединеніе коихъ приводитъ въ бытіе естество вещественное. Такимъ образомъ получается, что первичныя основы міра собственно нематеріальны: онѣ произведеніе ума. Матерія или вещество есть результатъ соединенія этихъ нематеріальныхъ основъ. А если такъ, то очевидно нѣсколько приближается къ человѣческому разуму вопросъ объ отношеніи твари къ Творцу. Однако давъ такой отвѣтъ, св. Григорій тутъ же оговаривается: „Но этого пусть мимоходомъ только коснется наше изслѣдованіе. А намъ опять должно обратить слово къ *вѣрѣ*, которою пріемлемъ, что вселенная сотворена изъ ничего“...

нами отъ отцевъ [1]). Ученіе же это не баснословное сказаніе, но въ самомъ естествѣ нашемъ почерпаетъ свою вѣроятность". Причиною зла является именно воля разумной твари. Въ признаніи за Преданіемъ авторитета истины это мѣсто вполнѣ совпадаетъ съ предыдущими свидѣтельствами, и разнится нѣсколько отъ нихъ только по вопросу объ отношеніи человѣческаго силлогизма къ Преданію,—именно тамъ, гдѣ упоминается, что продукты человѣческой мысли могутъ сообщать „вѣроятность" Преданію. Нѣкоторые ученые на этомъ основаніи дѣлаютъ даже общій выводъ, будто бы св. Григорій Нисскій считалъ продукты ума человѣческаго равносильными догмату (т. е. Преданію). Но такое заключеніе слишкомъ поспѣшно. Во-первыхъ, основной взглядъ выводится не изъ единичнаго, а изъ многихъ данныхъ: между тѣмъ многія-то данныя говорятъ не о томъ, что̀ хотятъ видѣть нѣкоторые ученые, а о томъ, что св. Григорій, признавая вполнѣ умѣстными для оправданія догмата соображенія ума, однако оговаривается, что они не могутъ быть тожественными Преданію-догмату. Во-вторыхъ, самое выраженіе: „почерпаетъ свою вѣроятность" — говоритъ собственно только о томъ, что умъ *усиливаетъ* вѣру (т. е. Преданіе), но не о томъ, будто бы онъ одинъ можетъ выработать продуктъ, равный преданному христіанскому догмату.

На само собою напрашивающійся вопросъ: почему Преданію усвояется такой важный авторитетъ, какъ авторитетъ истины, св. Григорій отвѣчаетъ, что причина этого заключается въ томъ, что Преданіе проповѣдуетъ божественное ученіе, запечатлѣнное характеромъ богодухновенности, и, поэтому, хотя оно сообщается людьми, но должно быть признаваемо, какъ слово Божіе, „Христіанская *вѣра*,—поясняетъ это по-

---

[1]) Migne, t. XLV, col. 25: *Τοιοῦτόν τινα λόγον παρὰ τῶν Πατέρων διεδεξάμεθα.*

ложеніе св. Григорій,—всѣмъ народамъ, по повелѣнію Господа, проповѣданная учениками, *ни отъ человѣкъ есть, ни человѣки, но* Самимъ Господомъ нашимъ *Іисусомъ Христомъ* (Гал. 1, 1)“ [1]). Раскрывая то же положеніе въ связи со взглядомъ на Св. Писаніе, св. Григорій не менѣе ясно говоритъ: „Надлежитъ вѣровать въ Павла, Варнаву, Тита, Силуана, Тимоѳея и во всѣхъ тѣхъ, которые путеводятъ насъ къ вѣрѣ. Ибо въ *путеводимое къ благочестію должно вѣровать какъ въ Отца и Сына*; всѣ пророки, законодатели, патріархи, проповѣдники, евангелисты, апостолы, пастыри и учители должны быть *равно чествуемы, какъ и Св. Духъ*, потомучто содѣлались наставниками *благочестія* для живши-хъ послѣ нихъ“ [2]). Иначе говоря, одинаковому чествованію со Св. Духомъ подлежитъ собственно ведущая къ благочестію истина, подлежитъ потому, что она есть внушеніе Св. Духа, выраженное поименованными мужами. Послѣ этого вполнѣ понятенъ отзывъ св. Григорія Нисскаго о св. Василіи, что онъ, какъ учитель благочестія, „изрекъ богодухновенное слово“. Понятно также положеніе св. Григорія, что Преданіе въ себѣ самомъ носитъ силу доказательности или достовѣрности, — положеніе, которое онъ весьма выразительно формулировалъ при утвержденіи Преданія (вѣрованія церкви), „что дѣйствительно есть Единородный Сынъ“, рожденный „по естеству отъ Сущаго Сущій, не отчужденный отъ естества родшаго“ [3]). „Пусть никто отъ меня не требуетъ, — говоритъ св. мужъ, — исповѣдуемое нами подтверждать доказательствомъ; ибо для доказательства нашего ученія достаточно имѣть отъ отцевъ дошедшее къ намъ Преданіе, какъ нѣкоторое наслѣдство, сообщаемое по порядку отъ апосто-

---

[1]) Migne, t. 45; Contra Eunomium, lib. II, col. 465.

[2]) Ibid. — col. 553... *Εἰς γὰρ τὸ καθηγούμενον εἰς εὐσέβειαν μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ πιστεύεσθαι χρή*...

[3]) Migne, t. 45, Contra Eunom., lib. IV, col. 653.

ловъ чрезъ послѣдующихъ святыхъ“ [1]).

Въ связи съ такимъ взглядомъ на Св. Преданіе естественно опредѣляется его важное значеніе въ области богословскаго вѣдѣнія. Подобно другимъ отцамъ, св. Григорій значеніе Преданія показываетъ въ наставленіяхъ, апологіяхъ и разборахъ ересей разнаго рода.

Въ письмѣ, напр., 3 (по изданію Миня), увѣщевая монахинь — Евстафію, Амвросію и Василису хранить правую вѣру, св. Григорій пишетъ: „помните о святыхъ отцахъ, которымъ вы поручены блаженнымъ отцемъ вашимъ и которыхъ мы удостоились по благодати Божіей быть преемниками. Не преступайте предѣловъ, которые положили отцы наши, не пренебрегайте языкомъ болѣе простого проповѣданія и не отдавайте предпочтенія различнымъ послѣдующимъ ученіямъ, но согласуйтесь съ *древнимъ правиломъ вѣры* (*τῷ ἀρχαίῳ κανόνι τῆς πίστεως*), и Богъ мира да будетъ съ вами, здравыми душею и тѣломъ“ [2]).

Въ письмѣ 5-мъ св. Григорій представляетъ апологію „недовѣряющимъ (его) православію въ Севастіи“. Недовѣріе это состояло въ томъ, будто-бы св. Григорій мыслитъ противно отцамъ, изложившимъ въ Никеѣ правую и здравую вѣру. Для разсѣянія такого недовѣрія святитель и пишетъ оправданіе, гдѣ, замѣтивъ предварительно, что онъ во всемъ слѣдуетъ „богодухновеннымъ писаніямъ и Преданію отцевъ“ (*ταῖς θεοπνεύστοις γναῖς καὶ τῇ παραδόσει τῶν Πατέρων*), излагаетъ затѣмъ вѣру, суть которой заключается въ исповѣданіи Пресвятой Троицы [3]).

---

[1]) Migne, t. 45, col. 653 (Contr. Eunom., lib. IV): „*Καὶ μοι μηδεὶς ὑποκρουέτω καὶ τὸ παρ' ἡμῶν διομολογούμενον διὰ κατασκευῆς κυρωθῆναι· ἀρκεῖ γὰρ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἡμετέρου λόγου τὸ ἔχειν πατρόθεν ἥκουσαν πρὸς ἡμᾶς τὴν παράδοσιν, οἷόν τινα κλῆρον δι' ἀκολουθίας ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν ἐφεξῆς ἁγίων παραπεμφθέντα*“.

[2]) Migne, t. 46, col. 1024.

[3]) „Мы, говоритъ св. Григорій, исповѣдуемъ, что ученіе Господа, которое Онъ предложилъ ученикамъ, предавши имъ

Само собою разумѣется, что если бы св. Григорій не признавалъ за Св. Преданіемъ, наравнѣ съ Писаніемъ, рѣшающаго значенія въ опредѣленіи истины, то

таинство благочестія, есть основа и корень правой и здравой вѣры, и вѣруемъ, что нѣтъ ничего ни выше ни тверже этого преданія. Ученіе же Господа таково: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Матѳ. 28, 19). Итакъ, поелику животворящая сила, при возрожденіи отъ смерти къ вѣчной жизни, дѣйствуетъ чрезъ Святую Троицу въ удостоившихся съ вѣрою благодати; и равнымъ образомъ несовершенна благодать, когда одно какое-либо изъ именъ Святыя Троицы опускается въ спасительномъ крещеніи; (ибо не безъ Духа во единомъ Сынѣ и Отцѣ совершается таинство возрожденія; ни безъ упоминанія о Сынѣ, во Отцѣ и Духѣ, происходитъ совершеніе жизни въ крещеніи; также ни въ Отцѣ только и Сынѣ съ опущеніемъ Духа, достигается благодать воскресенія): то, поэтому, всю надежду и увѣренность въ спасеніи душъ нашихъ мы имѣемъ въ трехъ ипостасяхъ, означаемыхъ этими именами, и вѣруемъ во Отца Господа нашего Іисуса Христа, Который есть источникъ жизни, и во единороднаго Сына Отчаго, Который есть *начальникъ жизни*, какъ говоритъ апостолъ (Дѣян. 3, 15), и въ Святаго Духа Божія, о Которомъ сказалъ Господь, что *Духъ есть, иже оживляетъ* (Іоан. 6, 63). И поелику для насъ, искупленныхъ отъ смерти, благодать нетлѣнія... совершается въ спасительномъ крещеніи чрезъ вѣру въ Отца, Сына и Св. Духа; то руководимые этимъ, мы вѣруемъ, что къ Святой Троицѣ не сопричисляется ничего служебнаго, ничего тварнаго, ничего недостойнаго величія Отца; едина есть жизнь наша, которая достигается чрезъ вѣру во Св. Троицу, истекая изъ Отца всѣхъ, происходя чрезъ Сына и совершаясь во Св. Духѣ. Имѣя такое убѣжденіе, *крещаемся, какъ повелѣно, вѣруемъ же какъ крещаемся, а славословимъ какъ вѣруемъ, такъ что и крещеніе и вѣра и славословіе единогласно бываетъ во (имя) Отца, Сына и Святаго Духа.* Если же кто говоритъ, что два или три Бога или три Божества, да будетъ анаѳема. И кто, согласно съ развращеннымъ ученіемъ Арія, говоритъ, что Сынъ или Духъ Святый произошли изъ несущаго, да будетъ анаѳема. Тѣ же, которые согласуются съ *правиломъ истины (τῷ κανόνι τῆς ἀληθείας)* и исповѣдуютъ три ипостаси, познаваемыя благочестиво въ ихъ собственныхъ свойствахъ, и вѣруютъ, что едино есть Божество, единая благодать, единое начало и власть и сила, тѣ, которые не отвергаютъ дер-

онъ во всякомъ случаѣ не ссылался бы на него ни въ наставленіяхъ, ни въ апологіи.

Но больше данныхъ для выясненія значенія Преданія св. Григорій сообщаетъ въ полемикѣ съ ересями—евноміанствомъ, македоніанствомъ и аполлинаріанствомъ. Какъ философъ, св. Григорій, правда, опровергаетъ ереси преимущественно или путемъ изобличенія ихъ внутренней несостоятельности, противорѣчивости самимъ себѣ, или путемъ оправданія христіанской догмы свидѣтельствами Св. Писанія и разума. Но при этомъ у него все-таки есть опроверженія ереси и отъ Преданія, хотя они и не такъ сильно бросаются въ глаза читателя.

Прежде всего мы видимъ, какъ на почвѣ Преданія св. Григорій опредѣляетъ ересь, въ частности ересь евноміанскую. Для этого онъ первоначально даетъ понятіе о христіанскомъ благочестіи, суть коего состоитъ въ вѣрѣ въ Единороднаго Бога, по сущности непостижимаго, но знаемаго только по дѣйствіямъ. Эта вѣра, по св. Григорію, „твердо содержится *всѣми христіанами*, достойными сего имени, т. е. тѣми, которые научены закономъ не поклоняться ничему, что́ не есть истинный Богъ, а поклоняться Самому Единородному Богу, и которые исповѣдуютъ, что Онъ по истинѣ, а не лжеименно есть Богъ“ [1]). Приступая собственно къ самому опредѣленію ереси, св. Григорій говоритъ: итакъ когда твердо содержалась всѣми христіанами указанная вѣра, „явилась тлетворная для церкви роса“, которая вымыслила „Бога созданнаго“ [2]).

жавы единоначалія, и не впадаютъ въ многобожіе, не сливаютъ ипостасей, и не слагаютъ Святой Троицы изъ инородныхъ и несходныхъ (сущностей), но въ простотѣ принимаютъ догматъ вѣры, ввѣряя всю надежду спасенія своего Отцу, Сыну и Святому Духу,—таковые по нашему сужденію, мыслятъ одинаково съ нами; съ ними и мы молимся имѣть часть въ Господѣ (Migne, t. 46, col. 1029. 1032).

[1]) Migne, t. 45. Contr. Eunom., lib. XII, col, 913. 916.

[2]) Ibid.

Такимъ образомъ *ересь* есть не что иное, какъ *искаженіе вѣры, хранимой всею церковью.* Не имѣя для себя опоры въ истинѣ, ересь придумала для оправданія свои начала: она, уцѣпившись за два слова: нерожденность и рожденіе, по буквѣ противоположныя другъ другу, рѣшила, что значитъ различны также по существу Отецъ (нерожденный) и Сынъ (рожденный), отвергнувъ тѣмъ и слова Писанія: *да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (Іоан. 5, 23) [1]). *Вмѣстѣ съ искаженіемъ вѣры ересь* представила изъ себя также *расторженіе союза любви,* наслѣдія тоже отеческаго [2]).

Опровергая затѣмъ частныя положенія ереси частными же предметами Преданія, св. Григорій указываетъ на противорѣчіе ереси ученію о Богѣ, какъ Троицѣ, и таинству крещенія во имя св. Троицы.

Евномій въ своемъ ученіи о Богѣ хотя допускалъ происхожденіе Сына отъ Отца, однако всячески старался отстранить Сына отъ участія въ сущности Отца. Съ этою цѣлію онъ съ понятіемъ объ Отцѣ соединилъ а) мысль о сущности Его и б) — о дѣйствованіи Его, какъ нѣкоторомъ орудіи. Послѣднее не только не тожественно съ сущностью Бога, но находится внѣ ея. „Есть нѣкое дѣйствованіе,—говоритъ Евномій, какъ-бы орудіе, слѣдующее за первою сущностью“ [3]), т. е. сущностью Отца. Графически, по его мнѣнію, это можно представить въ видѣ шара, обнимающаго собою

---

[1]) Ibid.

[2]) Послѣднюю мысль св. Григорій выразительно высказываетъ въ словѣ на „Свое рукоположеніе“: „Достояніемъ нашимъ была нѣкогда *любовь*—это *отеческое* наше *наслѣдіе,* которое чрезъ учениковъ Своихъ сокровищемъ нашимъ содѣлалъ Господь, сказавъ: *заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга* (Іоан. 13, 34). Это наслѣдіе послѣдующіе преемники, получая каждый отъ отцевъ, хранили и до нашихъ отцевъ; этотъ только развращенный родъ (еретики) не соблюлъ его“. Сравн. Дѣян. вселенск. соборовъ, т. IV, 278 стр. Казань. 1878 г.

[3]) Migne, t. 45. Contr. Eunom., lib. I, col. 325.

сущность Отца, и предмета, находящагося на поверхности шара и означающаго собою дѣйствованіе. Дѣйствованіе и произвело собою Сына, „совершило соразмѣрное себѣ дѣло Господа“. Эта точка зрѣнія была принята и при выясненіи понятія о Сынѣ. Здѣсь такъ же, какъ въ понятіи объ Отцѣ, Евномій различилъ а) сущность Сына и б) Его дѣйствованіе, находящееся внѣ сущности; сущность—это опять таки какъ-бы шаръ, а дѣйствованіе—какъ-бы предметъ, находящійся на шарѣ. Какъ у Отца дѣйствованіе произвело Сына, такъ у Сына дѣйствованіе сотворило Св. Духа. Такимъ образомъ Евномій различилъ а) сущность Отца, б) Его дѣйствованіе, в) сущность Сына, г) Его дѣйствованіе и д) Св. Духа. Слѣдовательно вышло, во-первыхъ, то, что въ Богѣ нѣсколько сущностей, и, во-вторыхъ, что Сынъ по существу не то же, что Отецъ, и Духъ Св. не то же, что Отецъ и Сынъ. Для опроверженія такого лженученія, обращая вниманіе на ученіе церкви или на соборное сознаніе христіанъ, св. Григорій говоритъ, что „церковь учитъ не дѣлить вѣры на множество сущностей, но вѣровать, что въ Трехъ Лицахъ и Ипостасяхъ нѣтъ никакой разницы по бытію“ [1]), что „у всѣхъ, принимающихъ простую *проповѣдь* въ простомъ ея смыслѣ, беретъ пока верхъ ученіе, что на божественномъ естествѣ не возлежитъ никакой необходимости, которая Единороднаго, какъ невольника какого, склоняла и вынуждала къ меньшинству“ [2]), а равно и Св. Духа. Если допустить евноміанскую теологію, то тщетнымъ окажется и крещеніе вмѣстѣ съ христіанскою надеждою. „Для чего въ самомъ дѣлѣ крещаются во Христа, когда нѣтъ у Него собственной своей силы для благостыни?.. Для чего вѣруютъ во Святаго Духа, если означеннымъ образомъ думаютъ о Немъ? Какъ возродятся крещеніемъ отъ растлѣннаго рожденія, когда, какъ они полагаютъ, возраждающая ихъ сила не обладаетъ естественною... неоскудѣваемостію? Какъ пре-

[1]) Ibid.—col. 320. [2]) Ibid.—col. 329.

образитъ тѣло Преобразующій, когда самъ онъ имѣетъ нужду въ измѣненіи Его на лучшее, требуетъ для себя другого, кто преобразилъ бы еще и Его?“ [1]) Значитъ евноміанская теологія со своимъ утвержденіемъ, что Сынъ и Духъ Св. не обладаютъ такою же божескою природою, какъ Отецъ, приводитъ къ разрушенію христіанской вѣры въ возрожденіе и надежды на воскресеніе. Но эта вѣра и надежда есть несомнѣнная истина, непререкаемо засвидѣтельствованная подвигами святыхъ; а потому должна быть отвергнута, какъ ложная, евноміанская теологія, и необходимо удержана, какъ истинная, вѣра во Св. Троицу-единосущную.

Вопреки македоніанамъ утверждая отъ Преданія ученіе о божествѣ Св. Духа, св. Григорій заявляетъ, что, исповѣдуя Св. Духа Богомъ, мы слѣдуемъ *ученію отцевъ*, ибо „у отцевъ нашихъ истинно, а не по имени только Духъ Святый наименованъ Божествомъ“ [2]); затѣмъ такъ же, какъ въ критикѣ евноміанства, онъ обращается къ таинству крещенія. Чрезъ святое крещеніе, говоритъ св. Григорій, мы достигаемъ жизни, уже не подлежащей смерти. Это освященіе въ крещеніи происходитъ частнѣе такимъ образомъ. Хотя оживотворяетъ крещаемыхъ Св. Духъ, по слову Писанія (Іоан. 6, 63): *Духъ есть иже оживляетъ*, однако оживотворитъ Онъ не одинъ. Для воспріятія освященія требуется предварительно еще вѣра въ Господа, чрезъ Котораго жизненная благодать усвояется вѣрующимъ (Іоан. 5, 21), а также вѣра въ Отца, оживляющая *всяческая* (1 Тимоѳ. 6, 13). Слѣдовательно освященіе въ таинствѣ крещенія совершается собственно такъ: „благодать, исходящая отъ Отца, какъ бы изъ нѣкотораго, источающаго жизнь, источника, проводитъ въ совершенство удостаиваемыхъ ея чрезъ Единороднаго Сына, Который есть истинная жизнь, дѣйствіемъ Св.

---

[1]) Ibid.—col. 340.

[2]) Migne, t. 45. Advers. Macedonianos, col. 1304. 1305.

Духа“ [1]). А если, такимъ образомъ, жизнь—чрезъ крещеніе, а крещеніе совершается нераздѣльно во имя Отца и Сына и Св. Духа, то очевидно Св. Духа, сообщающаго такую благодать, отторгать отъ единосущія съ Отцемъ и Сыномъ отнюдь нельзя.

Въ опроверженіи аполлинаріанства мы видимъ разборъ отъ Преданія, какъ основаній, на какихъ хотѣла опереться ересь, такъ и нѣкоторыхъ ея частныхъ положеній. Аполлинаріанство, какъ извѣстно, утверждало, что будто Сынъ Божій воспринялъ только тѣло и душу человѣка (— то, что мыслится въ понятіи „плоть“), но не воспринялъ духа, вмѣсто котораго во Христѣ будто бы было Божество, и что будто бы плоть небеснаго происхожденія не отъ Дѣвы Маріи заимствованная, но только прошедшая чрезъ нее. Раскрывая такую христологію, Аполлинарій между прочимъ думалъ найти опору въ Преданіи же. Для этого онъ указывалъ на нѣкоторыя соборныя опредѣленія противъ Павла самосатскаго, гдѣ сказано, что „Господь явился какъ Богъ съ неба“, а также на выраженіе никейскаго символа вѣры: *„съ небеси сшедшаго и воплотившагося и вочеловѣчившагося“*. По Аполлинарію, будто бы оба эти мѣста означаютъ то, что „вмѣсто... ума имѣя Бога, Христосъ съ душею и тѣломъ справедливо называется человѣкомъ съ небеси“. Св. Григорій, замѣтивъ первоначально, что нѣтъ ничего общаго между приведенными данными и толкованіемъ ихъ, затѣмъ ставитъ вопросъ: „гдѣ это постановилъ соборъ противъ самосатскаго?“ — вопросъ, который можно понимать двояко: или такъ, что соборъ, употребивши выраженіе, какое приводитъ Аполлинарій, въ то же время соединяетъ съ нимъ совершенно не то значеніе, какое даетъ ему послѣдній; или такъ, что соборъ вовсе не употреблялъ приводимаго Аполлинаріемъ выраженія, и что Аполлинарій въ этомъ случаѣ допускаетъ подлогъ. Но какъ-бы то ни было,

[1]) Ibid.—col. 1325 AB, cap. 19.

въ томъ и другомъ случаѣ ссылка Аполлинарія на соборное выраженіе противъ самосатскаго теряетъ силу, потомучто она въ устахъ Аполлинарія или не передаетъ древняго ученія или вовсе является подложной. Разсматривая потомъ слова символа никейскаго: *сшедшаго съ небесъ и воплотившагося*, св. Григорій спрашиваетъ: „словами никейскихъ догматовъ: *сшедшаго съ небесъ и воплотившагося* чему учитъ вѣра, какъ не тому, чтобы не разумѣть о плоти, что она прежде сошествія, но признавать ее послѣдующею за сошествіемъ?“ [1]) Для доказательства, что такое толкованіе приведенныхъ словъ символа единственно правильное, св. Григорій указываетъ на общецерковное сознаніе. По его свидѣтельству, такъ эти слова „*проповѣдуются всѣми въ церквахъ*“ [2]).

Изъ частныхъ положеній аполлинаріанства, опираясь на Преданіе, св. Григорій отвергаетъ ученіе, будто-бы вмѣсто ума во Христѣ было Божество, а также мысль о небесномъ происхожденіи плоти, и тѣсно связанное съ этой мыслью недоумѣніе, будто безъ небеснаго происхожденія плоти нельзя объяснить единство ипостаси въ Іисусѣ Христѣ. Отвергая первую мысль, св. Григорій категорически заявляетъ, „что Единородный Богъ, Который надъ всѣмъ, чрезъ всѣхъ и во всѣхъ, есть умъ воплощенный,—*этого мы ни отъ кого изъ святыхъ не слыхали* и не допустимъ... Это странное и новое ученіе“ [3]). Другая мысль о небесномъ происхожденіи плоти предносила сознанію Григорія представленіе о сложности естества божественнаго. Утверждая истину противъ такого аполлинаріанскаго богословія, св. Григорій восклицаетъ: „кто не знаетъ, что Богъ, явившійся намъ во плоти, *по ученію благочестиваго Преданія*, невещественъ, невидимъ, несложенъ,

---

[1]) Migne, t. 45. Adversus Apollinarem, cap. IX, col. 1141.

[2]) Ibid.—*Τοῦτο παρὰ πάντων ἐν Ἐκκλησίαις κηρύσσεται.*

[3]) Ibid.—col. 1205.

былъ и есть неограниченъ и безпредѣленъ, вездѣсущъ и всю тварь проницаетъ, но въ томъ, что̀ являлось людямъ, былъ зримъ въ человѣческомъ обликѣ“ [1]). Наконецъ, обращаясь къ недоумѣнію, будто единство ипостаси во Христѣ сохраняется только при небесномъ происхожденіи плоти, но не при ученіи, что Всевышній силою Св. Духа образовалъ себѣ плоть въ утробѣ Дѣвы Маріи, св. Григорій, вопреки Аполлинарію, свидѣтельствуетъ, что напротивъ, исповѣдуя именно послѣднее ученіе. но не небесное происхожденіе плоти, „*каждый чтитель правой вѣры* признаетъ одного и того же и человѣкомъ и Богомъ“ [2]), но отнюдь не допускаетъ двоицы сыновъ. Такъ—на ряду съ обильными опроверженіями ересей на почвѣ Св. Писанія и разума—св. Григорій вмѣстѣ съ тѣмъ разрушаетъ ихъ и на почвѣ Св. Преданія.

Пользуясь Св. Преданіемъ въ разсужденіяхъ по вопросамъ догматики, св. Григорій опирается на Преданіе и въ области каноники. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду его „Каноническое Посланіе къ св. Литоію, епископу Мелетинскому“ „объ образѣ дѣйствованія относительно согрѣшившихъ“, въ восьми правилахъ. И собственное признаніе св. Григорія и анализъ этого Посланія непререкаемо показываютъ, что посланіе написано на основаніи Преданія, подъ которымъ разумѣются правило, обычай, ученіе отцевъ. Такъ въ заключеніи Посланія, свидѣтельствуя о своей связи съ древностью, св. Григорій пишетъ: „Все это послѣ тщательнаго изслѣдованія собравъ изъ того, что̀ было подъ руками, усердно посылаемъ тебѣ, человѣкъ Божій, поелику надобно повиноваться повелѣніямъ братьевъ“ (прав. 8). Содержаніе Посланія вполнѣ удостовѣряетъ справедливость такихъ словъ св. Григорія.

Соотвѣтственно воззрѣнію на душу съ ея тремя силами—разумной, вожделѣвательной и раздражитель-

---

[1]) Ibid.—col. 1160. [2]) Ibid.—col. 1136.

ной, св. Григорій, для ясности, раздѣляетъ пороки на три категоріи: на пороки силы разумной, силы вожделѣвательной и силы раздражительной [1]). Разсматривая послѣ этого отдѣльно грѣхи, „относящіеся къ мыслительной силѣ души“, св. Григорій свидѣтельствуетъ, что „они *отцами признаются* тягчайшими и заслуживающими большаго, болѣе продолжительнаго и строгаго исправленія“. Напримѣръ, кто допуститъ грѣхъ отреченія отъ вѣры во Христа или измѣнничества Богу, впавъ или въ іудейство, или идолопоклонство, или манихейство, или въ иной какой-нибудь видъ безбожія, „тотъ, если добровольно рѣшился на это зло, а потомъ раскаялся, временемъ покаянія долженъ имѣть все время жизни своей“. А именно во время совершенія таинственной молитвы онъ никогда не долженъ покланяться вмѣстѣ съ народомъ Богу, но да молится наединѣ, не долженъ онъ также пріобщаться Святыхъ Таинъ, кромѣ часа смерти, когда да удостоивается причастія святыни. Однако, если сверхъ чаянія случится ему остаться въ живыхъ: то опять онъ долженъ проводить жизнь подъ тѣмъ же осужденіемъ, не сподобляясь святыхъ Таинъ до самой смерти. Но кто впадетъ въ грѣхъ отреченія отъ вѣры по необходимости, вслѣдствіе пытокъ или жестокихъ мученій, тотъ подлежитъ запрещенію на опредѣленное время [2]). А именно онъ долженъ понести слѣдующую эпитимію: 3 года долженъ быть въ отлученіи отъ церковной молитвы, 3 года только участвовать въ слушаніи Писаній, 3 года молиться вмѣстѣ съ припадающими въ покаяніи, и потомъ уже пріобщается Св. Таинъ [3]). По словамъ св. Григорія, *святые отцы оказали* подобнымъ грѣшникамъ такое *человѣколюбіе* потому, „что не душа ихъ подверглась паденію, но слабость тѣлесная не могла

---

[1]) Прав. 1. — Также, нужно замѣтить, онъ классифицируетъ и правыя дѣйствія.

[2]) Прав. 2. [3]) Прав. 2; сравн. Прав. 4.

устоять противъ мученій“ [1]). По образу врачеванія грѣха отступничества отъ вѣры св. Григорій рѣшаетъ вопросъ о наказаніи другого затронутаго имъ грѣха мыслительной силы души — чародѣйства. Намѣренное добровольное чародѣйство или обращеніе къ демонамъ, соединенное съ отрицаніемъ или презрѣніемъ исповѣданія вѣры, подлежитъ тому же осужденію, что̀ и добровольное отступничество. Но чародѣйство вынужденное, какъ продуктъ малодушія или обольщенія ложной надеждой, безъ коренного отрицанія вѣры, заслуживаетъ снисхожденія: оно наказывается такъ же, какъ вынужденное отступничество отъ исповѣданія вѣры во время мученій [2]). Изъ грѣховъ вожделѣнія св. Григорій трактуетъ о блудѣ и прелюбодѣяніи. Выясняя способъ врачеванія этихъ грѣховъ, святитель прежде всего замѣчаетъ, что болѣе строгіе изслѣдователи этого предмета, признавая одинъ законный союзъ жены съ мужемъ и мужа съ женою, не проводили грани между блудомъ и прелюбодѣяніемъ, но блудъ считали тѣмъ же прелюбодѣяніемъ, почему естественно подвергали одинаковому наказанію и блудниковъ и прелюбодѣевъ. Однако *отцы оказали* нѣкоторое снисхожденіе къ людямъ немощнымъ, различивъ между блудомъ и прелюбодѣяніемъ: блудомъ назвавъ выполненіе похоти, содѣянное безъ обиды другому, а прелюбодѣяніемъ—выполненіе похоти, содѣянное съ злоумышленіемъ и обидой чуждому союзу [3]). Общій способъ врачеванія этихъ грѣховъ есть покаяніе, при чемъ для прелюбодѣя (а равно и скотоложника) требуется срокъ вдвое больше, чѣмъ для блудника, ибо допускается въ прелюбодѣяніи не только непозволенное сладострастіе, но и обида другому, въ блудѣ же только одно непозволенное сладострастіе. Въ частности касательно блудниковъ „*суще-*

---

[1]) Прав. 2. [2]) Прав. 3.

[3]) Къ прелюбодѣянію „относятся и скотоложство и мужеложство..., ибо здѣсь наносится обида другому роду и притомъ вопреки природѣ“.

ствуетъ такое правило: 3 года они совсѣмъ отлучаются отъ церковной молитвы, 3 года участвуютъ только въ слушаніи Писаній, 3 года они молятся вмѣстѣ съ припадающими въ покаяніи и затѣмъ уже пріобщаются Св. Таинъ". Прелюбодѣяніе значитъ врачуется также, „но съ удвоеніемъ времени". Впрочемъ подобное врачеваніе не всегда обязательно должно длиться указанное количество времени, но иногда срокъ покаянія можетъ быть сокращенъ. Напримѣръ, слѣдуетъ сокращать покаяніе, когда обнаруживается у грѣшника особенная ревность къ исправленію. Также меньшій срокъ для покаянія нужно полагать добровольно кающимся грѣшникамъ, чѣмъ тѣмъ, кто подвергается эпитиміи по необходимости: или какъ застигнутые въ преступленіи, или вслѣдствіе обвиненія [1]). Обращаясь къ грѣхамъ силы раздражительной, св. Григорій прежде всего останавливается на убійствѣ вольномъ и невольномъ. „За вольное убійство", свидѣтельствуетъ онъ, „*назначается* тройной срокъ времени для тѣхъ, которые хотятъ покаяніемъ уврачевать произвольное преступленіе". А именно: „для нихъ *полагается* три девятилѣтія съ назначеніемъ по девяти лѣтъ на каждую степень покаянія": 9 лѣтъ совершеннаго отлученія, 9 лѣтъ слушанія учителей и Писаній, 9 лѣтъ молитвы вмѣстѣ съ припадающими въ покаяніи, послѣ чего уже они приступаютъ къ причастію Св. Таинъ. Невольное убійство, хотя считается достойнымъ снисхожденія, но все-таки не похвально. Совершившій его, по *церковному правилу*, какъ нечистый, объявляется недостойнымъ благодати священства. Для врачеванія преступленія *заблагоразсудили* положить то же время, какое назначено для очищенія блуда. Однако по вниманію къ раскаянію и для вольныхъ и для невольныхъ убійцъ можетъ быть сокращена продолжительность эпитиміи: напр. для вольныхъ убійцъ вмѣсто 9 на каждую степень покаянія можетъ быть назначено 8, 7, 6 и даже только 5 лѣтъ.

---

[1]) Прав. 4.

Также *человѣколюбіе отцевъ* повелѣваетъ причастить Св. Таинъ того, кто, не исполнивъ времени покаянія, назначеннаго правилами, отходитъ изъ жизни этой, чтобы онъ не былъ отпущенъ безъ напутствія въ это послѣднее и дальнее странствованіе. Но, если причастившись св. Таинъ, онъ останется въ живыхъ, то долженъ выполнить неоконченное время покаянія [1]). Затѣмъ св. Григорій обстоятельно говоритъ о наказаніяхъ воровства, гробокопательства и святотатства,— „*по преемственному отъ отцевъ Преданію*“. Воровство, соединенное съ убійствомъ, въ случаѣ раскаянія подлежитъ такому же суду, какъ человѣкоубійство. Похищеніе чужого (безъ убійства), открытое на исповѣди священнику, должно врачеваться дѣйствіями противоположными страсти, т. е. раздаяніемъ своего имущества нищимъ, дабы тѣмъ была обнаружена забота объ очищеніи отъ грѣха. „Если же похититель ничего не имѣетъ, кромѣ тѣла, то Апостолъ повелѣваетъ ему врачевать болѣзнь тѣлеснымъ трудомъ, когда говоритъ: *крадый къ тому да не крадетъ, но паче да труждается, дѣлая благое, да имать подаяти требующему* (Еф. 4, 28“) [2]). Гробокопательство считается заслуживающимъ и незаслуживающимъ снисхожденія. Кто при гробокопательствѣ, щадя честь мертвецовъ, не выставляетъ на солнечный свѣтъ неблагообразіе похороненнаго тѣла, но только пользуется нѣкоторыми изъ камней гробницы для какой нибудь постройки, тотъ, хотя поступаетъ непохвально, однако *по обычаю подлежитъ прощенію*, тѣмъ болѣе, если матеріалъ употребленъ на нѣчто лучшее. Но кто, раскапывая гробы, тревожитъ самыя кости въ надеждѣ пріобрѣсти какое-либо украшеніе, закопанное съ умершимъ, тотъ, какъ преступникъ, подвергается такому же суду, какому и блудникъ; причемъ предстоятель церкви, сообразуясь съ жизнью врачуемаго, можетъ сокращать продолженіе эпитиміи, *опредѣленное правилами* [3]). Святотатство въ ветхозавѣтномъ

---

[1]) Прав. 5. [2]) Прав. 6. [3]) Прав. 7.

Писаніи не меньше осуждалось, какъ и убійство (Іис. Навин. 7, 25). Но „*въ церковномъ обыкновеніи*, не знаю какъ, свидѣтельствуетъ св. Григорій, послѣдовало нѣкоторое снисхожденіе и послабленіе, такъ что очищеніе этого недуга принято болѣе легкое. Ибо *Преданіе отцевъ* такимъ назначило эпитимію менѣе продолжительную, чѣмъ за прелюбодѣяніе". Какую именно — святитель не опредѣляетъ [1]).

Таковъ существенный анализъ каноническаго Посланія св. Григорія въ 8 правилахъ. Не ясно-ли, какое важное значеніе отводится здѣсь Преданію, какъ источнику и вопросовъ каноники? Поставивъ задачею начертать образы врачеванія грѣховъ такъ, какъ опредѣлено правилами, отцами, обычаемъ, св. Григорій, очевидно, остается вполнѣ вѣрнымъ самому себѣ. Та же мысль о значеніи Преданія видна, наконецъ, изъ слѣдующаго замѣчанія, имѣющаго мѣсто въ томъ же Посланіи. Въ правилѣ 6 св. Григорій касается между прочимъ любостяжанія. По его свидѣтельству, этотъ порокъ „отцы опустили изъ виду — безъ врачеванія". Святитель съ своей стороны положилъ достаточнымъ врачевать его, насколько возможно, *всенароднымъ словомъ ученія*". Но, высказавъ это, онъ ниже оговаривается, что „наше мнѣніе не настолько достойно уваженія, чтобы имѣть значеніе правилъ". Оговорка очень знаменательная: изъ нея прямо видно, какъ св. Григорій высоко цѣнилъ голосъ древнеотеческій.

Изложенныя сужденія св. Григорія о мѣстѣ Св. Преданія въ вопросахъ догматики и церковной дисциплины, представляя изъ себя непререкаемое свидѣтельство о важномъ значеніи Преданія, какъ источника богословскаго вѣдѣнія, вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ понятіе о томъ, какъ св. Григорій смотрѣлъ въ частности на *предметы* догматическаго и церковно-дисциплинарнаго преданія. Догматическое преданіе безусловно неизмѣнно: въ какой полнотѣ оно принято отъ апостоловъ, въ

[1]) Прав. 8.

такой же должно сохраняться во всей послѣдующей жизни церкви, ни прибавлять къ нему, ни убавлять отъ него что-либо нельзя. Но преданіе церковной дисциплины можетъ иногда подлежать нѣкоторому измѣненію: „человѣколюбіе отцевъ“, а равно ревность въ исправленіи кающихся могутъ, напримѣръ, производить сокращеніе положеннаго правиломъ количества лѣтъ для эпитиміи.

Взаимоотношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ св. Григорій полагаетъ, во-первыхъ, въ тожествѣ или согласіи истины, проповѣдуемой отдѣльно Преданіемъ и Писаніемъ, во-вторыхъ, въ томъ, что Писаніе можетъ сообщать основанія для Преданія или служить повѣрителемъ его и, въ третьихъ, въ томъ, что Преданіе въ свою очередь является руководствомъ къ пониманію Писанія. Положеніе о согласіи истины, сообщаемой отдѣльно Преданіемъ и Писаніемъ, можно видѣть, напримѣръ, въ ученіи св. Григорія о Духѣ Св., гдѣ онъ именно говоритъ, что одинаково „и въ Писаніи и у отцевъ нашихъ... Духъ Святой наименованъ Божествомъ“ [1]). Высказывая мысль о Писаніи, какъ источникѣ, который можетъ сообщать основанія для Преданія, св. Григорій пишетъ: „мы, какъ правиломъ и закономъ, во всякомъ догматѣ (т. е. Преданіи, ученіи церкви) пользуемся святымъ Писаніемъ“ [2]); также въ „опроверженіи Евномія“ онъ говоритъ, что „въ догматѣ надежная повѣрка истины есть богодухновенное (писанное) свидѣтельство“ [3]). Однако устанавливая такое положеніе, святитель признаетъ, что въ Писаніи не всегда можно находить основанія для Преданія. Впрочемъ и въ такомъ случаѣ, по его мнѣнію, Преданіе должно считаться за несомнѣнную истину. Для подтвержденія этого можно привести уже извѣст-

---

[1]) Migne, t. 45. Advers. Macedonianos, 5, col. 1305.

[2]) Migne, t. 46. De anima et resurrectione, col. 49 C.

[3]) Migne, t. 45. Contr. Eunom,, lib. I, col. 341 B.

ныя слова св. Григорія „Къ Авлавію—о томъ, что не три Бога", гдѣ онъ заявляетъ: „Преданіе, которое пріяли отъ отцевъ, навсегда сохранимъ твердымъ и неподвижнымъ, защитительнаго же слова вѣрѣ поищемъ у Господа, и если найдемъ у кого-либо изъ имѣющихъ благодать, то возблагодаримъ Подателя благодати. А если не найдемъ, тѣмъ не менѣе вѣру въ признаваемое нами будемъ имѣть непреложною". Считая Писаніе повѣрителемъ Преданія, святитель, очевидно, далекъ отъ вывода, будто истинность Преданія находится въ обязательной зависимости отъ Писанія. Наконецъ, мысль о Преданіи, какъ руководствѣ къ пониманію Св. Писанія, св. Григорій ясно провелъ въ истолкованіи словъ Господа къ Маріи: *не прикасайся Мнѣ, не убо взыдохъ ко Отцу Моему: иди же ко братіи Моей, и рцы имъ, восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему* (Іоан. 20, 17) [1]). Въ этихъ словахъ Евномій между прочимъ хотѣлъ видѣть опору для униженія величія славы Единороднаго, приписывая упомянутый въ нихъ путь восхожденія къ Отцу именно божеской природѣ Сына. Въ своемъ опроверженіи еретика св. Григорій и даетъ знать, что Писаніе нужно понимать по *руководству отцевъ* (*κατὰ τὴν τῶν πατέρων ὑφήγησιν*) и, слѣдуя этому правилу, кратко такъ понимаетъ слова Ев. Іоан. 20, 17. Грѣхопаденіе, совершенное по произволенію человѣка, породило то главное несчастіе, что человѣческое естество отчуждилось отъ благого Отца. Но Сынъ Божій, по Своему человѣколюбію, чрезъ воплощеніе опять соединилъ съ Богомъ человѣческій родъ. Благовѣстіе объ этомъ-то примиреніи съ Богомъ Онъ и сообщаетъ женѣ тотчасъ послѣ воскресенія [2]). Значитъ въ разсматриваемыхъ

---

[1]) Migne, t. 45. Contr. Eunom., lib. XII, col. 885 и слѣд.

[2]) На вопросъ: почему это благовѣстіе сообщено прежде женѣ, а не кому-либо другому, св. Григорій отвѣчаетъ такъ: какъ жена была предшественницею въ отступничествѣ отъ Бога чрезъ преслушаніе, такъ она содѣлывается первою сви-

словахъ Спасителя идетъ рѣчь о благодати примиренія человѣчества съ Отцемъ чрезъ Сына, но не о томъ, о чемъ думалъ Евномій.

Очень интересною частью сужденій о Преданіи является у св. Григорія Нисскаго вопросъ, какъ смотрѣть на догматическую формулу. Правда, этотъ вопросъ зародился раньше св. Григорія Нисскаго: онъ затронутъ былъ уже свв. Аѳанасіемъ Александрійскимъ и Василіемъ Великимъ; но болѣе нарочитая постановка и рѣшеніе его принадлежитъ св. Григорію Нисскому.

Св. Аѳанасій Александрійскій даетъ понятіе объ упомянутомъ вопросѣ въ своихъ разсужденіяхъ о терминахъ „единосущный“ и „нерожденный“. Какъ извѣстно, первый терминъ введенъ въ символъ вѣры отцами Никейскаго, I вселенскаго, собора для яснаго выраженія полнаго равенства Сына съ Отцемъ; за второй терминъ крѣпко стояли аріане, думая путемъ противопоставленія его слову „рожденный“ найти въ немъ опору для своего лжеученія. Почти въ самомъ началѣ разсужденій объ этихъ терминахъ св. Аѳанасій пишетъ: „благочествовать у всѣхъ признается дѣломъ святымъ, хотя бы употреблялъ кто странныя реченія, если только предлагающій ихъ имѣетъ благочестивую мысль, и хочетъ этими реченіями благочестиво выразить, что̀—у него въ мысли“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „вѣру утверждаютъ не реченія, но смыслъ“ [2]). Повидимому, естественный выводъ изъ этихъ словъ тотъ, что св. Аѳанасій держится по вопросу о догматической формулѣ полной свободы, то есть: обращая главное вниманіе на мысль, онъ какъ будто безразлично относится къ догматическимъ терминамъ. Но это только повидимому. При детальномъ анализѣ сужденій св. Аѳа-

---

дѣтельницею воскресенія, чтобы паденіе отъ преступленія исправить вѣрою чрезъ воскресеніе (Ibid.—col. 892).

[1]) Migne, t. XXV. De decretis Nic. Synodi, c. 18.

[2]) Migne, t. XXV. Epist. ad episc. Aeg. et Lib., col. 557.

насія о терминахъ: „единосущный“ и „нерожденный“ получается собственно другое освѣщеніе вопроса. Что же именно мы видимъ? Въ апологіи термина „единосущный“ св. Аѳанасій настаиваетъ на принятіи его и признаніи его неизмѣнности, — потому-де, что онъ содержитъ вполнѣ благочестивую мысль. Въ разборѣ слова „нерожденный“, подъ этимъ же самымъ условіемъ, онъ уже только допускаетъ его, позволяя Бога называть нерожденнымъ, если уже кому угодно такъ именовывать Его. Такимъ образомъ тамъ и здѣсь мы встрѣчаемъ одно и то же основаніе; но въ первомъ случаѣ оно сопровождается требованіемъ *неизмѣнности* догматической формулы, утвержденной вселенскимъ соборомъ, а во второмъ случаѣ — только *терпимостью* къ частнымъ терминамъ, выражающимъ догматы. И очевидно ни въ томъ, ни въ другомъ мѣстѣ нѣтъ мысли о безразличномъ отношеніи къ формулѣ. Послѣ этого можно точнѣе опредѣлить взглядъ св. Аѳанасія на догматическую формулу такимъ образомъ: вселенско-соборный терминъ необходимо должно признавать неизмѣннымъ; частные термины могутъ быть только допускаемы подъ тѣмъ условіемъ, если съ ними соединяется благочестивая мысль.

У св. Василія Великаго такъ же, какъ у св. Аѳанасія, въ сужденіяхъ о догматической формулѣ прежде всего можно оттѣнить положеніе, что вѣру утверждаетъ благочестивая мысль, но не слово (буква). Высказывая свое мнѣніе объ этомъ по поводу выраженія: *подобное по сущности*, св. Василій въ письмѣ къ Максиму философу [1]) говоритъ, что когда съ этимъ выраженіемъ соединено понятіе *безразличія*, т. е. когда Сынъ исповѣдуется по природѣ такимъ же, какимъ Отецъ, то „принимаю его за выраженіе, ведущее къ тому же понятію, какъ и слово: *единосущное*, по здравому разумѣнію сего послѣдняго“. „Но если кто отъ *подобнаго* отсѣкаетъ безразличіе“, т. е. считаетъ Сына по при-

[1]) Epistol. IX.

родѣ ниже Отца, то выраженіе это для меня подозрительно, такъ какъ унижаетъ славу Единороднаго". И потому св. Василій отвергаетъ его, настаивая вмѣсто него на словѣ „единосущный".

Далѣе, мысли о догматической формулѣ у св. Василія разсѣяны въ его рѣчахъ о борьбѣ съ еретиками, въ изложеніи вѣры православнымъ и въ наставленіи, чего нужно требовать отъ приходящихъ въ церковь или отъ подозрѣваемыхъ въ неправославіи.

Въ своемъ свидѣтельствѣ о борьбѣ съ еретиками св. Василій говоритъ: „пока надлежало бороться съ возникавшими по временамъ ересями, *слѣдуя предшественникамъ*..., я употреблялъ, какъ вынуждала къ тому потребность недугующихъ, тѣ и другія изреченія, часто и такія, которыхъ нѣтъ въ Писаніи, но которыя, впрочемъ, не чужды благочестивому смыслу Писанія, потомучто и апостолъ не отказывался, для собствей своей цѣли, употреблять нерѣдко и языческія изреченія" [1]). Отсюда видно, что, считая обязательнымъ проповѣдывать благочестивыя мысли, св. Василій однако находилъ возможнымъ не придерживаться неизмѣнности формулы, и облекалъ ученіе въ термины, какіе угодно. Примѣромъ ему въ данномъ случаѣ служилъ апостолъ; а побужденіемъ была польза.

Иное сужденіе о догматической формулѣ св. Василій высказываетъ, когда имѣетъ въ виду изложеніе вѣры православнымъ. Здѣсь такъ же, какъ въ опроверженіи еретиковъ, поставляя главною задачею сообщеніе благочестиваго ученія, онъ однако уже ограничиваетъ себя въ отношеніи внѣшней формулы выраженія, полагая нужнымъ вѣру православнымъ излагать только въ общепризнанныхъ терминахъ, не вызывающихъ никакого недоумѣнія. Въ качествѣ объясненія такого различнаго отношенія къ формулѣ, св. Василій представляетъ слѣдующую аналогію. „Какъ че-

---

[1]) Migne, Patr. curs. compl. t. XXXI. De fide, col. 677.

ловѣкъ не одни и тѣ же снаряды взялъ бы въ руки, идя воевать и воздѣлывать землю (ибо иные снаряды у тѣхъ, которые въ безопасности трудятся для своего пропитанія, и иныя вооруженія у тѣхъ, которые готовятся къ битвѣ): такъ не одно и то же могутъ говорить и тотъ, кто увѣщеваетъ здравымъ ученіемъ, и тотъ, кто обличаетъ противорѣчащихъ. Ибо иной родъ рѣчи обличительный, и иной родъ рѣчи увѣщевательный. Инакова простота въ мирѣ исповѣдующихъ благочестіе, инаковы труды опровергающихъ возраженіе лжеименнаго вѣдѣнія“ [1]).

Еще сильнѣе свое отношеніе къ догматической формулѣ въ смыслѣ ея неизмѣнности св. Василій высказалъ въ своемъ наставленіи, что̀ нужно требовать отъ приходящихъ къ истинѣ или отъ подозрительныхъ въ православіи [2]). „Если кто, пишетъ св. Василій въ этомъ наставленіи, или прежде будучи наученъ другому исповѣданію вѣры, хочетъ присоединиться къ православнымъ, или теперь въ первый только разъ изъявляетъ желаніе огласиться ученіемъ истины, то надобно научать таковыхъ вѣрѣ, *какъ она изложена блаженными отцами на соборѣ*, составленномъ нѣкогда въ Никеѣ. Это же самое полезно будетъ и въ разсужденіи тѣхъ, кого подозрѣваютъ въ противленіи здравому ученію, и кто мудрствованія своего зловѣрія прикрываетъ благовидными уклоненіями. Ибо и для этихъ достаточно изложенной тамъ вѣры; таковые или исцѣлятся отъ тайнаго своего недуга, или, скрывая его во глубинѣ, сами понесутъ осужденіе за обманъ, а для насъ сдѣлаютъ легкимъ оправданіе въ день суда, когда Господь *откроетъ тайная тмы и объявитъ совѣты сердечные* (1 Кор. 4, 5)“. Въ частности при пріемѣ приходящихъ въ церковь нужно соблюдать слѣдующее: „Надобно принимать ихъ, какъ скоро они исповѣдуютъ, что вѣруютъ, *держась* какъ *реченій*, *какія предложены*

---

[1]) Ibid.—col. 680. [2]) Epistol. 125.

отцами нашими въ Никеѣ, такъ и смысла, какой по здравому разумѣнію выражается этими реченіями".

Таковы данныя у св. Василія по вопросу, какъ относиться къ догматической формулѣ. Общій выводъ изъ этихъ данныхъ, очевидно, можетъ быть выраженъ такъ: обращая главное вниманіе на благочестивую мысль, св. Василій однако не учитъ о произволѣ по отношенію ко внѣшней оболочкѣ содержанія; по чувству терпимости и въ виду пользы онъ въ борьбѣ съ еретиками, правда, и самъ пользовался и другимъ позволялъ употреблять какіе угодно термины, лишь бы они только заключали въ себѣ благочестивое ученіе; но при изложеніи вѣры православнымъ, при пріемѣ приходящихъ въ церковь и при провѣркѣ чистоты исповѣнія у заподозрѣваемыхъ въ православіи онъ требовалъ вмѣстѣ съ благочестивою мыслью и неизмѣннаго сохраненія догматической формулы, въ какую вѣра облечена отцами. Проводя послѣднее положеніе въ словѣ, св. Василій, нужно замѣтить, ярко осуществилъ его и въ дѣлѣ, когда, какъ истинный поборникъ православія, не согласился на предложеніе императора Валента исключить изъ никейскаго символа слово „ὁμοούσιος".

Поводомъ къ постановкѣ и рѣшенію вопроса о догматической формулѣ у св. Григорія Нисскаго послужило евноміанство съ его именами „нерожденный" и „рожденный". По свидѣтельству св. Григорія, Евномій въ точности зналъ, что если употребленіе именъ будетъ сохранено *по обычаю* (ἐπὶ τῆς συνηθείας), т. е. Первая и Вторая Ипостась Св. Троицы будутъ всегда называться—Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, то онъ не найдетъ никакого подкрѣпленія къ извращенію здраваго ученія [1]), потомучто съ именами—Отецъ, Сынъ прямо соединяется понятіе о самомъ существенномъ ихъ единеніи между собою. Поэтому онъ обратился къ другимъ именамъ—къ терминамъ, нерожденный" и „рожденный", думая на

[1]) Migne, t. 45. Contr. Eunom., lib. I, col. 449 B.

основаніи ихъ исказить православный догматъ. Вопреки такой-то новизнѣ св. Григорій и заявляетъ, что нужно сохранять неизмѣнными не только содержаніе, но и формулу вѣры. „Мы, говоритъ онъ, не дѣлаемъ въ вѣрѣ ни сокращенія, ни измѣненія, ни прибавленія", но „*до буквы хранимъ ее*, какъ приняли, чистою и неизмѣнною, признавая крайнею хулою и нечестіемъ даже малое извращеніе преданныхъ словъ (*τῶν παραδοθέντων ῥημάτων*)" [1]), Основаніемъ для такого отношенія къ формулѣ, по св. Григорію, служитъ то, что имена — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть глаголы Божіи (Матѳ. 28, 19). „Поэтому мы утверждаемъ, что страшно и пагубно перетолковывать эти божественные глаголы и придумывать новые къ ихъ опроверженію, какъ бы въ исправленіе Бога Слова, узаконившаго намъ принимать эти глаголы съ вѣрою. Ибо каждое изъ этихъ названій, понимаемое въ свойственномъ ему значеніи, для христіанъ служитъ правиломъ истины и закономъ благочестія" [2]). Раскрываемый взглядъ, очевидно, ближе всего относится къ формулѣ, сообщенной Самимъ Господомъ и Апостолами. Но онъ охватываетъ также термины собственно отеческаго преданія. Это видно изъ ссылки св. Григорія на извѣстный уже случай изъ жизни св. Василія, когда онъ не согласился на предложеніе императора Валента выбросить изъ никейскаго символа слово „*ὁμοούσιος*". По св. Григорію, такой поступокъ вполнѣ нормальный, почему онъ и останавливается на немъ съ особеннымъ удовольствіемъ, говоря: „чтобы въ изложеніи вѣры сдѣлать исключеніе или прибавленіе, сколько далекъ онъ (св. Василій) отъ этого, что не можетъ измѣнить даже *порядка въ написаніи*" [3]). При этомъ св. Григорій сообщаетъ данныя и для рѣшенія того частнаго вопроса: какіе именно

---

[1]) Contra Eunom., lib. II: *ἣν (πίστιν) ἐπὶ λέξεως... φυλάσσομεν*... (Migne, t. 45, col. 468). [2]) Ibid.—col. 469.

[3]) Migne, t. 45. Contra Eunom., lib. I, col. 293 A.

термины изъ собственно отеческаго Преданія нужно считать неизмѣнными? „Пока, говоритъ онъ, догматы благочестія еще не были приведены въ извѣстность, можетъ быть, тогда менѣе было бы опасно отважиться на нововведеніе. Но когда *во всѣхъ благочестивыхъ душахъ* твердо ученіе богослова (св. Василія): тогда возглашающій противное *всѣми общепризнанному* можетъ-ли оправдаться въ томъ, за что̀ его обвиняютъ, или еще болѣе навлекаетъ на себя осужденіе слушателей и дѣлается злѣйшимъ обвинителемъ себя самого? Я—утверждаю послѣднее“ [1]). Имѣя въ виду это замѣчаніе, гдѣ ученіе св. Василія считается общепризнаннымъ, надо думать, что, по св. Григорію, принципъ неизмѣняемости долженъ быть прилагаемъ къ тѣмъ догматическимъ терминамъ, которые формулированы соборне (т. е. приведены въ извѣстность путемъ соборнаго рѣшенія); но можетъ не имѣть онъ обязательной силы по отношенію къ догматическимъ терминамъ, еще не получившимъ соборнаго утвержденія. Въ общемъ взлядъ на догматическую формулу св. Григорія Нисскаго, таковъ: по его мнѣнію, должно признавать неизмѣнными термины Преданія, во-первыхъ, заимствованные изъ Библіи и, во-вторыхъ, соборно-утвержденные, хотя и не находящіеся въ Библіи. Взглядъ этотъ, очевидно, по существу, сходенъ съ подобными же взглядами свв. Аѳанасія александрійскаго и Василія Великаго, но различается отъ нихъ по детальному раскрытію.

Обращаемся къ перечню предметовъ Преданія или, что тоже. къ объему Преданія — по твореніямъ св. Григорія Нисскаго. Какъ у другихъ церковныхъ писателей, такъ и у св. Григорія Нисскаго одно обстоятельство значительно облегчаетъ трудъ выдѣленія предметовъ Преданія. Это-то, что, излагая несомнѣнное церковное или отеческое Преданіе подъ именемъ вѣры, таинства, церковнаго или возвышеннаго ученія, догмата благочестія или прямо подъ именемъ Преданія, св.

---

[1]) Ibid.—col. 272 A.

Григорій не только не смѣшиваетъ его со своими мнѣніями, но напротивъ весьма раздѣльно отличаетъ отъ нихъ. Въ „Шестодневѣ", напримѣръ, самъ устанавливая взглядъ на собственное произведеніе, онъ пишетъ: „наше слово да предлагается читателямъ, какъ ученическое въ какомъ-либо училищѣ, упражненіе, отъ котораго никому никакого не произойдетъ вреда, если и найдется въ сказанномъ нѣчто не согласное съ общимъ мнѣніемъ. Ибо слова этого *не выдаемъ за догматъ*" [1]). Тамъ же, отзываясь о „Шестодневѣ" св. Василія, св. Григорій говоритъ: „у учителя была не та цѣль, чтобы собственныя свои мнѣнія непремѣнно поставить въ законъ слушателямъ, но чтобы ученіемъ своимъ содѣлаться для поучаемыхъ нѣкіимъ путемъ къ истинѣ" [2]). Въ словѣ на св. Пасху, толкуя по своему воскресеніе Христово на третій день по смерти, св. Григорій такъ запечатлѣваетъ это пониманіе [3]): „впрочемъ о причинѣ числа дней мы только предполагаемъ это; вѣрно это или нѣтъ, оставимъ на судъ слушателей, ибо слово (наше) не есть рѣшеніе, но упражненіе и изысканіе". Сюда же относятся выраженія св. Григорія: „наше мнѣніе таково, а истину знаетъ ап. Павелъ" [4]).

---

[1]) Migne, t. 44. In Hexaemeron lib., col. 68.

[2]) Ibid.—col. 89.

[3]) Суть его состоитъ въ слѣдующемъ: „Зло, говоритъ св. Григорій, зародилось въ зміи, покушеніемъ змія побѣждена жена; затѣмъ женою побѣжденъ мужъ; зло получило бытіе чрезъ троихъ... Изъ порядка во злѣ можно уразумѣть нѣкоторый порядокъ добра... Итакъ поелику зло распространилось въ трехъ (сосудахъ), т. е въ діавольскомъ естествѣ, въ женѣ и въ мужѣ, то и болѣзнь уничтожается соотвѣтственно съ этимъ въ три дня; каждому роду заболѣвшихъ зломъ на врачеваніе отдѣляется одинъ день: въ одинъ день освобождаются отъ болѣзни мужи; въ другой — врачуется женскій полъ; въ послѣдній—упраздняется послѣдній врагъ —смерть и вмѣстѣ съ нимъ уничтожаются его спутники: начала, власти и силы враждебныхъ и первенствующихъ силъ (зло)" (Migne, t. 46, col. 609).

[4]) De hominis opificio, cap. 17.

Тамъ, гдѣ свое мнѣніе святитель считаетъ достовѣрнымъ, онъ проситъ провѣрить его Писаніемъ: согласно-ли оно съ богодухновеннымъ словомъ [1]) и т. п. Все это, повторяемъ, много способствуетъ выдѣленію подлинныхъ предметовъ Преданія.

Больше всего предметовъ Преданія мы встрѣчаемъ изъ области догматическаго богословія. Такъ св. Григорій говоритъ о таинствѣ Пресвятой Троицы, гдѣ „*исповѣдуя* безразличіе естества, православные христіане не отрицаютъ разности быть причиною и происходить отъ причины", ибо этимъ только и различается одно лице отъ другого, т. е. вѣрою, что Одно лице есть причина, а Другое и Третье отъ причины [2]). Свидѣтельствуетъ также Григорій о томъ, что „Церковь, по божественному ученію, вѣруетъ, что Единородный Сынъ дѣйствительно есть Богъ не по всыновленію усвоенный Отцу, но рожденно по естеству отъ Сущаго Сущій, не отчужденный отъ естества Родшаго" [3]); сообщаетъ о вѣрѣ въ Божество Св. Духа [4]), о свойствахъ Божіихъ [5]), о догматахъ-творенія міра изъ ничего [6]),

---

[1]) In Psalmos, tract. secund., cap. VIII. (Migne, t. 44, col. 516 D.).

[2]) Migne, t. 45. Quod non sint tres dii, col. 133. Сравн. Adv. graecos, De commun. notion., col. 180: *Ἐν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατέρος, ἐξ οὗ ὁ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται*=ибо одно и то же есть Лице Отца, отъ Котораго рождается Сынъ и исходитъ Святый Духъ.

[3]) Migne, t. 45. Contra Eunom., lib. IV, col. 653.

[4]) Migne, t. 45. Adv. Macedonianos, 5, col. 1305: „И въ Писаніи и у отцевъ нашихъ истинно, а не по имени только Духъ Святый наименованъ Божествомъ".

[5]) Migne, t. 45. Adv. Apollinarem, col. 1160: „Кто не знаетъ, что Богъ..., по ученію благочестиваго Преданія, невещественъ, невидимъ, несложенъ, былъ и есть неограниченъ и безпредѣленъ, вездѣсущъ"...

[6]) De hominis opificio, cap. 24: „*Вѣрою* пріемлемъ, что вселенная *сотворена изъ ничего*". Сравн. cap. 23.

бытія души, воскресенія мертвыхъ [1]), о вѣрѣ въ первобытное состояніе и надеждѣ въ будущую жизнь [2]), о церковномъ ученіи о величіи человѣка [3]), о паденіи человѣка съ его тяжкими послѣдствіями [4]), о Промыслѣ Божіемъ [5]), объ ангелахъ хранителяхъ и козняхъ злыхъ духовъ [6]), объ исповѣданіи единства Лица въ Іисусѣ

---

[1]) De anima et resurrectione; Сравн. De hominis opificio, cap. 25.

[2]) Migne, t. 44. De hominis opificio, col. 128 A: „Говоря о человѣкѣ, не должно оставлять неизслѣдованнымъ и того, что, какъ *вѣруемъ*, было съ нами прежде, и того, что̀, какъ ожидаемъ, будетъ еще впредь"...

[3]) De hominis opificio, cap. 16: „Въ чемъ по *церковному ученію* состоитъ человѣческое величіе? Не въ подобіи тварному міру, но въ томъ, чтобы быть по образу естества Сотворившаго". Выясняя возможность такого величія, св. Григорій указываетъ на другое „возвышенное ученіе"—на ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, какъ залогѣ, обладая каковымъ человѣкъ въ состояніи уподобляться Богу. Это ученіе таково: „Сотворившій человѣка по образу Своему въ естество твари вложилъ начатки всѣхъ благъ, такъ что не отвнѣ входитъ въ насъ хорошее, но въ нашей волѣ, какое намъ угодно, какъ бы изъ сокровищницы какой, брать благо изъ естества" (Migne, t. 44. De beatitudin. Oratio V, col. 1253. 1256).

[4]) In cantica cantic. homil. II: „Научаемся слѣдующему *догмату:* хотя естество человѣческое, будучи изображеніемъ истиннаго свѣта, сотворено сіяющимъ, по подобію первообразной красоты, и ему несвойственны потемненныя черты; однако же искушеніе, обманомъ подвергнувъ его палящему зною, *погубило первый нѣжный еще и неукоренившійся ростокъ*, и прежде нежели пріобрѣтенъ нѣкоторый навыкъ къ добру, и воздѣланіемъ помысловъ данъ корнямъ просторъ въ глубинѣ, тотчасъ засушивъ преслушаніемъ, зеленѣющій и доброцвѣтный видъ зноемъ обратило въ черный".

[5]) Migne, t. 44. De oratione dominica, Orat. I, col. 1133: „*Всякому* извѣстно, что все зависитъ отъ Божіей воли, и настоящая жизнь устрояется свыше, никто не станетъ и противорѣчить этому *ученію*".

[6]) Migne, t. 44. De vita Moysis, col. 337. 340. „Есть нѣкое ученіе, заимствующее достовѣрность изъ *отеческаю преданія* (*λόγος τίς ἐστιν ἐκ πατρικῆς παραδόσεως τὸ πιστὸν ἔχων*), и оно говоритъ: когда естество наше пало въ грѣхъ, Богъ паденія

Христѣ при двухъ естествахъ — божескомъ и человѣческомъ [1]), о томъ, что Дѣва Марія есть Богородица [2]), о таинствахъ—крещенія во имя Пресвятой Троицы, муропомазанія, именуемаго печатью [3]) покаянія или исповѣди грѣховъ [4]), евхаристіи, священства [5])

нашего не оставилъ Своимъ промысломъ, но въ помощь жизни каждаго приставляетъ нѣкоего Ангела изъ пріявшихъ безплотное естество; но и съ противной стороны растлитель естества ухищряется на то же посредствомъ нѣкоего лукаваго и злотворнаго демона, который бы вредилъ человѣческой жизни... Добрый ангелъ предуказываетъ помысламъ блага добродѣтели,... а другой показываетъ вещественныя удовольствія"... „Человѣкъ же, находясь среди этихъ двухъ сопровождающихъ его, такъ какъ цѣль каждаго изъ нихъ противна другому, самъ собою дѣлаетъ одного сильнѣйшимъ другого".

[1]) Migne, t. 45 Adv. Apollin., col. 1136: „Что одного и того же (I. Христа) должно признавать человѣкомъ и Богомъ—это... знаетъ каждый чтитель *правой вѣры*".

[2]) Epistol. III (по изд. Миня): „Развѣ кто изъ насъ осмѣлился назвать Святую Дѣву Богородицу человѣкородицею, какъ слышимъ дерзко называютъ ее нѣкоторые?"..

[3]) *Ἡ σφραγίς* — Contr. Eunom., lib. XI, col. 880 C. Migne, Patrol. curs. compl., t. 45.

[4]) Ibid.—*Ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις*; сравн. Migne, t. 46. De baptismo, col. 417 B, гдѣ, говоря одновременно о крещеніи и покаяніи, св. Григорій пишетъ: „Однимъ я обѣщаю здравіе при посредствѣ воды и купели, у другихъ уничтожу болѣзнь при помощи нѣсколькихъ слезъ. Просто совершеніе дѣла, и *Богомъ ниспосланъ даръ*"...

[5]) Migne, t. 46. In baptismum Christi, col. 581 CD: „Хлѣбъ — пока есть обыкновенный хлѣбъ, но когда надъ нимъ будетъ священнодѣйствовано таинство, называется и бываетъ Тѣломъ Христовымъ. То же бываетъ... съ виномъ"; предметъ этотъ малоцѣненъ до благословенія, послѣ же освященія Духомъ Св. дѣйствуетъ превосходно. „Та же сила слова производитъ также почтеннаго и честнаго священника, новымъ благословеніемъ отдѣляя его отъ обыкновенныхъ простыхъ людей. Ибо тотъ, кто вчера и прежде былъ однимъ изъ многихъ, однимъ изъ народа, вдругъ оказывается вождемъ, предстоятелемъ, учителемъ благочестія, *совершителемъ*

и брака [1]). При сообщеніи ученія о таинствахъ у св. Григорія усматривается та черта, что онъ нерѣдко упоминаетъ одновременно о двухъ или трехъ таинствахъ, какъ напр., о крещеніи и евхаристіи, о крещеніи, печати, покаяніи, о крещеніи, евхаристіи и священствѣ. При этомъ усвоя важное значеніе крещенію и евхаристіи, онъ такое же значеніе признаетъ за прочими таинствами — чѣмъ очевидно онъ ясно даетъ понять, что эти послѣднія суть такія же священнодѣйствія, какъ крещеніе и евхаристія.

Изъ области нравственнаго богословія св. Григорій говоритъ, какъ объ отеческомъ наслѣдіи, о христіанской любви.

Изъ области каноники св. Григорій излагаетъ нѣсколько извѣстныхъ уже правилъ и обычаевъ въ Epistola canonica къ св. Литоію, епископу мелетинскому.

Упоминаетъ, наконецъ, св. Григорій о нѣсколькихъ предметахъ Преданій изъ области богослуженія; напримѣръ объ „обычномъ“ празднованіи памяти святыхъ, мучениковъ, о праздникахъ—Св. Пасхи, Пятидесятницы, Крещенія Господня („день свѣтовъ“) и Вознесенія Господня.

Естественно весь представленный обзоръ данныхъ св. Григорія Нисскаго по вопросу о Св. Преданіи за-

---

сокровенныхъ таинствъ, — и такимъ онъ дѣлается, нисколько не измѣнившись по тѣлу или по виду, но, оставаясь по видимому такимъ же, какимъ и былъ, духовно преобразуется нѣкоторою невидимою силою и благодатію въ лучшаго“. О таинствѣ евхаристіи см. еще замѣчательную XXXVII главу „Великаго Катехизиса“.

[1]) De virginitate, cap. VIII (Migne, t. 46, col. 353 A). Здѣсь защищая между прочимъ положеніе, что бракъ не подлежитъ осужденію, св. Григорій пишетъ: „нужна, можетъ быть, такая рѣчь о бракѣ для тѣхъ, которые искажаютъ *догматы церкви (τὰ δόγματα τῆς Ἐκκλησίας)*“. Если не такъ прямо, то во всякомъ случаѣ довольно опредѣленно св. Григорій причисляетъ бракъ къ догматамъ церкви.

кончить слѣдующимъ взглядомъ. а) Преслѣдуя философское оправданіе христіанства, св. Григорій однако вполнѣ признаетъ непоколебимость Св. Преданія, какъ богодухновеннаго церковнаго ученія. б) Говоря о Св. Преданіи вообще, св. Григорій разумѣетъ подъ нимъ въ частности Преданіе и апостольское и собственно отеческое. в) Въ Преданіи собственно отеческомъ у св. Григорія можно различать въ свою очередь предметы догматики и церковной дисциплины. Какъ о Преданіи собственно отеческомъ изъ области догматики св. Григорій упоминаетъ *только* о терминахъ, выражающихъ догматическія истины (напр., ὁμοούσιος); самыя же истины онъ представляетъ неизмѣнно происходящими отъ Господа и Его апостоловъ. Въ области церковной дисциплины собственно отеческое Преданіе можетъ выражаться не только въ формулировкѣ, напр., древнихъ правилъ, но и, смотря по извѣстнымъ обстоятельствамъ, въ нѣкоторомъ измѣненіи ихъ. Въ обоихъ этихъ случаяхъ слышенъ уже знакомый намъ голосъ изъ твореній свв. Аѳанасія александрійскаго и Василія Великаго. г) Для сохраненія истины и во избѣжаніе появленія лжи св. Григорій выставляетъ на видъ принципъ неизмѣнности не только содержанія догматовъ, но и догматическихъ терминовъ — библейскихъ и тѣхъ, которые хотя не находятся въ Библіи, но носятъ на себѣ печать соборнаго утвержденія.

V.

Творенія св. Григорія Богослова [1]), Назіанзина, (третьяго каппадокійца), занимавшаго нѣкоторое время (379—381 г.) каѳедру церкви Константинопольской,

---

[1]) Migne. Patrolog. cursus completus, t. XXXV—XXXVII. Въ русской богословской литературѣ замѣчаніе о томъ, что св. Григорій Богословъ считалъ Св. Преданіе за одинъ изъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія, даетъ свящ. (нынѣ протоіерей, проф. Казанской дух. акад.) Николай Виноградовъ въ своемъ сочиненіи: „Догматическое ученіе св. Григорія Бого-

привлекаютъ особенное вниманіе изслѣдователя перечнемъ предметовъ Преданія. Одни заглавія поученій св. Григорія, каковы: слова—на Св. Пасху, на Св. Пятидесятницу, на Богоявленіе или на Рождество Спасителя, на Святые Свѣты явленій Господнихъ, на память мучениковъ и т. п., ясно говорятъ о томъ, что св. отецъ имѣетъ дѣло съ Преданіемъ. Но тѣ же творенія оставляютъ въ изслѣдователѣ не вполнѣ опредѣленно раскрытое понятіе о самой теоріи Преданія. Для того, чтобы получить это понятіе, требуется довольно кропотливый анализъ твореній Богослова, анализъ—однако не безрезультатный.

Подобно св. Василію Великому, св. Григорій Богословъ свидѣтельствуетъ, что уже въ дѣтствѣ отъ своей матери онъ пріобрѣлъ высокое понятіе о Преданіи. Объ этомъ Богословъ вспоминаетъ въ сочиненіи своемъ „De rebus suis“: „Мать моя, говоритъ онъ, наслѣдовавъ отъ отцевъ богоугодную вѣру, и на дѣтей своихъ наложила золотую эту цѣпь“ [1]). Внушенное въ дѣтствѣ, высокое понятіе о Преданіи не заглохло, но со временемъ еще болѣе укрѣпилось въ душѣ Григорія, почему естественно и вылилось въ тѣхъ или другихъ его сужденіяхъ о Преданіи.

Впослѣдствіи, въ періодъ своей дѣятельности, Богословъ неоднократно заявлялъ, что не онъ первый проповѣдуетъ ученіе православія (*τὸν τῆς ὀρθοδοξίας λόγον*) [2]), но что онъ идетъ по слѣдамъ отцевъ [3]).

слова“, Казань, 1887 г., 163 стр. Для доказательства—авторъ приводитъ изъ твореній Богослова мѣсто: Orat. XXXIII, contra Arian. et de Seipso, n. 15, col. (t. XXXVI): *ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων, λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων*, переведенное такъ: „Я выслушалъ свое ученіе“, (говоритъ Богословъ) „въ Словѣ Божіемъ и *научился у св. отцевъ*“.

[1]) „*Ἡ μέν ἄρ' ἐκ πατέρων θεοτερπέα πίστιν ἄγουσα,*
Σειρὴν χρυσείην περιβάλλετο παισὶν ἑοῖσιν“.... Migne, t. XXXVII, col. 979.

[2]) Ближе всего разумѣется таинство Св. Троицы.

[3]) Migne, t. XXXVI. Oratio XXXVI, col. 265.

И этимъ онъ ясно утверждалъ мысль о Преданіи, какъ самостоятельномъ источникѣ спасительной истины. Въ словѣ: In laudem Basilii Magni, упоминая о борьбѣ святителя съ духоборцами, св. Григорій отзывается, что этого онъ достигъ *и „реченіями Писанія, и несомнѣнными свидѣтельствами, имѣющими такую же силу“*. Здѣсь ближе всего имѣется въ виду то мѣсто изъ книги св. Василія „О Духѣ Св. къ Амфилохію, еп. Иконійскому (гл. 27“), гдѣ святитель прямо говоритъ о двухъ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія—Писаніи и Преданіи и, опираясь на нихъ, опровергаетъ духоборчество. Въ устахъ Богослова эта ссылка важна въ томъ отношеніи, что, соглашаясь съ взглядами Василія Великаго на Писаніе и Преданіе, какъ на основу вѣры, на одинаковое значеніе этихъ источниковъ христіанскаго знанія, Богословъ очевидно характеризуетъ и свои собственные взгляды на Преданіе.

Вмѣстѣ съ мыслью о самостоятельности Преданія, какъ равнаго съ Св. Писаніемъ источника богословскаго вѣдѣнія, св. Григорій очерчиваетъ въ то же время понятіе о важномъ значеніи Преданія. Въ знаменитомъ, напримѣръ, первомъ посланіи „Къ пресвитеру Кледонію противъ Аполлинарія“ Богословъ въ основу разбора аполлинаріанства полагаетъ слѣдующее сужденіе: „вѣра наша проповѣдана,—*письменно и неписьменно* (*καὶ ἐγγράφως καὶ ἀγράφως... ἡ πίστις ἡμῶν κεκήρυκται*)—[1]), здѣсь и въ отдаленныхъ странахъ, съ опасностями и безъ опасностей“. Въ этой вѣрѣ нѣтъ ничего того, о чемъ учатъ аполлинаріане, а потому аполлинаріанство есть несомнѣнно нововведеніе (*ἡ καινοτομία*) въ церкви, т. е. ересь. Начертывая образъ принятія аполлинаріанъ въ общеніе, Григорій говоритъ, что принятіе еретиковъ возможно только въ томъ случаѣ, если они докажутъ согласіе съ правымъ ученіемъ—„или соборнымъ свиткомъ, или общительными

[1]) Migne, t. 37, Epistol. CI, col. 176.

посланіями, ибо таковъ законъ соборовъ“ [1]). Ясно, какъ въ томъ, такъ и другомъ случаѣ, — т. е. и въ опредѣленіи аполлинаріанства, какъ ереси, и въ указаніи образа принятія еретиковъ въ общеніе, св. Григорій свидѣтельствуетъ о дѣйствительности и о дѣйственности Преданія.

Въ словѣ „Theologica V—о Св. Духѣ“ св. Григорію нужно было рѣшить вопросы еретиковъ: „Кто покланялся Духу? Кто изъ древнихъ, или изъ новыхъ? Кто молился Ему? Гдѣ написано, что должно Ему поклоняться и молиться? Откуда это взято?“ Въ отвѣтѣ на такіе вопросы Богословъ заявляетъ, что „удовлетворительную на это причину онъ представитъ впослѣдствіи, когда будетъ разсуждать о *неписанномъ* (*περὶ τοῦ ἀγράφου*)“ [2]). Ниже св. Григорій дѣйствительно обращается къ Преданію, указывая здѣсь на крещеніе и на любомудріе богоносныхъ мужей, жившихъ незадолго до него. Въ крещеніи „отъ Духа Св. имѣемъ мы возрожденіе, отъ возрожденія—возсозиданіе, отъ возсозиданія—познаніе о достоинствѣ Возсоздавшаго“, т. е. крещеніе съ его возрожденіемъ естественно приводитъ къ тому, что Лице, совершающее возрожденіе, есть Лице Божественное въ собственномъ смыслѣ и, слѣдовательно, достопокланяемое. Ссылаясь на отцевъ, св. Григорій имѣетъ въ виду двухъ богоносныхъ мужей. Первый изъ нихъ весьма ясно доказалъ, что ученіе о Божествѣ Св. Духа есть не нововведеніе, но древнее Преданіе [3]). Изъ твореній другого мужа св. Григорій извлекаетъ слова: Богъ-Отецъ, Богъ-Сынъ, Богъ-Духъ Св.—три личности, единое Божество, нераздѣльное въ славѣ, чести, сущности и царствѣ,—слова, гдѣ, очевидно, прямо исповѣдуется Божество Св. Духа и, слѣ-

---

[1]) Ibid.—col. 177: *ἢ διὰ τόμου συνοδικοῦ ἢ δὶ ἐπιστολῶν κοινωνικῶν· οὕτος γὰρ τῶν σύνόδων ὁ νόμος.*

[2]) Migne, t. 36, Orat. XXXI, col. 145.

[3]) Это—св. Василій Великій.

довательно, его достопокланяемость [1]). Все это, повторяетъ Богословъ, можетъ сказать о Св. Духѣ всякій, кто будетъ полагаться на неписанное—τὸ ἄγραφον [2]). Затѣмъ онъ приступаетъ къ Св. Писанію и приводитъ оттуда большое количество текстовъ: Рим. 8, 9; 1 Кор. 2, 10; Исаіи 61, 1; 2 Кор. 3, 17; Рим. 8, 15; Дѣян. 5, 4; Еф. 4, 11 и т. п.; но въ существѣ своемъ они говорятъ о томъ же, о чемъ учитъ Преданіе. Ясно, какъ въ рѣшеніи означенныхъ вопросовъ утверждаются и самостоятельность и значеніе Преданія.

Безспорно не безъ мысли о важномъ спасительномъ значеніи Преданія св. Григорій закончилъ и прощальную рѣчь константинопольской паствѣ: „чада! сохраните завѣтъ или Преданіе“, разумѣя подъ нимъ ближе всего вѣру во Св. Троицу, которую онъ такъ убѣжденно исповѣдывалъ и проповѣдывалъ [3]).

Далѣе, тѣ или другія мѣста изъ твореній св. Григорія Богослова даютъ понятіе о выразителяхъ Преданія, его признакахъ, мѣстѣ храненія и объ отношеніи Преданія къ Писанію. Такъ въ сужденіяхъ Богослова о томъ, что любомудрствовать о Богѣ могутъ не всѣ, но только тѣ, которые проводятъ жизнь въ созерцаніи [4]), можно видѣть знакомую уже намъ мысль объ истинномъ выразителѣ Преданія. Какъ характеризовалъ истиннаго выразителя Преданія Климентъ Александрійскій въ понятіи великаго человѣка, чего требовалъ отъ него св. Иринеи, или св. Аѳанасій,—все это, по св. Григорію, должно быть свойственно истинному богослову, истинному учителю вѣры. Такъ какъ носителями такого образа богослова преимущественно являются предстоятели церкви, то, очевидно, они болѣе всего служатъ и истинными выразителями Преданія.

---

[1]) Juxta Eliam, Gregorius Thaumaturgus hic designatur, qui in sua *Apocalypsi* his verbis utitur (Migne, t. 36, col. 164; прим. 58).

[2]) Migne, t. 36. Orat. XXXI, col. 164—165.

[3]) Ibid.—Orat. XLII, col. 492.

[4]) Ibid.—Orat. XXVII, col. 13 (Theologica I).

Слова св. Григорія: „о если бы намъ до послѣдняго издыханія съ великимъ дерзновеніемъ соблюсти прекрасный залогъ (Троицу) *святыхъ отцевъ, жившихъ ближе ко Христу и къ первоначальной вѣрѣ*“ [1]), свидѣтельствуя о благочестивомъ желаніи святителя, вмѣстѣ съ тѣмъ говорятъ, какъ онъ уносился мыслію къ *древности* Преданія, видя въ этомъ признакѣ одно изъ надежныхъ ручательствъ вѣры. Несомнѣнно опираясь на признакъ же древности Преданія, какъ на ручательство его истинности, св Григорій въ „Посланіи второмъ къ Кледонію противъ Аполлинарія“ проводилъ положеніе [2]), что вѣра (ἡ πίστις) наша (о Лицѣ Іисуса Христа) началась не за тридцать только лѣтъ тому назадъ, но почти четыреста лѣтъ протекло со времени явленія Христова; въ продолженіе столь долгаго времени ее исповѣдывали многіе великіе предстоятели, ее запечатлѣли своею кровью мученики. И потому ее, какъ вѣру древнюю, правую, во всякомъ случаѣ нужно предпочесть аполлинаріанству, явленію новому, зародившемуся не болѣе 30 лѣтъ тому назадъ и въ своей новизнѣ содержащему ложь. Полагая въ древности признакъ истинности Преданія, а въ новизнѣ богословія—ложь, св. Григорій съ этой точки зрѣнія опровергалъ также между прочимъ и Евномія, именуя его „*новымъ* богословомъ“, противорѣчащимъ древнему истинному ученію [3]).

Указаніе св. Григорія, что вѣра во Св. Троицу свойственна и варварамъ [4]), сообщая фактъ распространенія вѣры, одновременно свидѣтельствуетъ о вселенскости Преданія, признакѣ тоже весьма важномъ въ опредѣленіи истинности преданнаго ученія. Мысль, что во вселенскости Преданія нужно видѣть ручатель-

---

[1]) Migne, t. XXXV. Orat. XI. Ad Gregor. Nyssen. col. 840.

[2]) Ibid.—t. 37; Epist. CII, col. 200.

[3]) Theologica III.

[4]) Migne, t. 36. Orat. XXXIII, col. 216.

ство его истинности, несомнѣнно руководила св. Григоріемъ всякій разъ и тогда, когда онъ наставлялъ держаться вѣры никейскихъ отцевъ, какъ вѣры вселенской. По пути съ признакомъ вселенскости Преданія св. Григорій касается и значенія церквей-матерей въ сравненіи съ церквами-дщерями въ дѣлѣ сохраненія и провѣрки Преданія. Это можно видѣть изъ письма „Къ жителямъ Кесаріи“, гдѣ святитель пишетъ: „о всякой церкви должно заботиться, какъ о тѣлѣ Христовомъ, а тѣмъ болѣе о вашей, которая въ началѣ была матерью почти всѣхъ церквей, да и теперь такова, и признается такою, и къ которой всѣ обращены, какъ кругъ къ своему средоточію, не только по причинѣ православія (*τὴν ὀρθοδοξίαν*), древле всѣмъ проповѣданнаго, но и по причинѣ очевиднымъ образомъ дарованной ей отъ Бога благодати единомыслія“ [1]). Нисколько не умаляя достоинство церквей-дщерей предъ церквами-матерями, ибо всѣ онѣ суть тѣло Христово, святитель однако свидѣтельствуетъ о средоточномъ значеніи церкви-матери, гдѣ можно было провѣрить и древлее православіе и увидѣть единомысліе. Подобная провѣрка, какъ извѣстно, имѣла большое примѣненіе во времена св. Иринея и Тертулліана, когда для удостовѣренія истины указывали на основанныя апостолами церкви. Какъ видно, въ IV вѣкѣ этотъ критерій не былъ забытъ, хотя уступалъ мѣсто такому рѣшающему критерію, какъ голосъ вселенскихъ соборовъ.

Въ словѣ XVIII: Funebris in patrem мы встрѣчаемъ отзывъ св. Григорія о поступкѣ его родителя. Послѣдній, по его мнѣнію, хотя впалъ въ ошибку, когда по простотѣ подписался къ изложенію вѣры, составленному прикровенными аріанами, гдѣ слово *ὁμοούσιος* было замѣнено словомъ „*ὁμοιούσιος*“, однако „не погрѣшилъ *мыслію*“, „чернило не очернило его души“. Этотъ отзывъ, очевидно, въ основѣ своей имѣетъ

[1]) Migne, t. 37. Epistol. XLI, col. 84—85.

уже знакомыя намъ сужденія, напримѣръ, св. Аѳанасія, что прежде чѣмъ завинять кого-либо въ неправославіи, нужно сперва обратить вниманіе на его мысль: благочестива она или нѣтъ, и потомъ уже высказывать окончательное рѣшеніе.

Многочисленныя данныя св. Григорія — особенно въ пяти его словахъ о богословіи, гдѣ святитель, указавъ сперва на ученіе вселенской церкви, обращается затѣмъ къ мѣстамъ Писанія съ цѣлію показать, что о чемъ проповѣдуетъ церковь, о томъ же говоритъ Писаніе—ясно утверждаютъ согласіе истины, содержащейся отдѣльно въ писанномъ и неписанномъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія. Та же мысль усматривается въ тѣхъ словахъ святителя, гдѣ онъ, говоря напр. о пастырской обязанности учить истинѣ, выражается, что о ней онъ узналъ изъ слова Божія, ей научился у св. отцевъ [1]).

Итакъ—многія отрывочныя сами по себѣ сужденія св. Григорія о Св. Преданіи, при историческомъ изученіи этого вопроса, т. е. при сопоставленіи ихъ съ болѣе ясными сужденіями другихъ церковныхъ писателей, очевидно имѣютъ особенный смыслъ. А взятыя вмѣстѣ съ опредѣленными свидѣтельствами о Преданіи самого Григорія, они даютъ въ результатѣ сравнительно полное понятіе о Преданіи, подъ которымъ нужно разумѣть неписанное ученіе церкви, проповѣдуемое отцами, тожественное съ древнею вселенскою вѣрою, согласное со Св. Писаніемъ и по значенію равное писанному откровенію.

Переходимъ къ предметамъ Преданія, по твореніямъ св. Григорія Богослова, — къ области болѣе опредѣленно очерченной самимъ авторомъ. Предварительно нужно сказать, что и въ этомъ случаѣ Богословъ поступаетъ подобно современникамъ или предшественникамъ, т. е. не только не смѣшиваетъ содержаніе подлиннаго Преданія со своими мнѣніями, но

---

[1]) Migne, t. 36. Orat. XXXIII, col. 233.

различаетъ послѣднія отъ первыхъ путемъ разныхъ оговорокъ, въ родѣ, напр., того, что это, подлинное Преданіе, есть ученіе древнее, церковное, превосходнѣйшее, а то—его мнѣніе [1]). Тамъ, гдѣ святитель повидимому предлагаетъ какъ бы свое мнѣніе, а въ сущности сообщаетъ истину, онъ тоже оговаривается, что его разсужденіе согласно со Св. Писаніемъ [2]). Всѣмъ этимъ онъ даетъ понять, гдѣ у него идетъ рѣчь о подлинномъ Преданіи, гдѣ-только о мнѣніи.

Изъ области догматическаго богословія св. Григорій весьма часто говоритъ о Св. Троицѣ. Троица—„прекрасный залогъ святыхъ отцевъ, жившихъ ближе ко Христу и къ первоначальной вѣрѣ“ [3]); въ Троицу мы крестимся, въ Троицу увѣровали, Троицѣ покланяемся, Троицу славословимъ [4]). Эта вѣра въ Троицу есть „наше любомудріе, излагаемое догматически, а не состязательно, по способу рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставамъ церкви, а не торжища, для пользы, а не изъ тщеславія“ [5]).

Въ знаменитомъ посланіи къ Кледонію св. Григорій излагаетъ слѣдующую, проповѣдуемую „письменно и *неписьменно*“, вѣру въ Іисуса Христа. „Мы,—говоритъ онъ,—не отдѣляемъ въ немъ (І. Христѣ) человѣка отъ Божества, но учимъ, что одинъ и тотъ же прежде не человѣкъ, но Богъ и Сынъ Единородный, предвѣчный, не имѣющій ни тѣла, ни чего-либо тѣлеснаго, а наконецъ и человѣкъ, воспріятый для нашего спасенія,

---

[1]) Напр. въ словѣ In Sanctum Pascha (orat 45). Сказавъ, что „древо познанія“ есть созерцаніе, къ которому безопасно приступать могутъ только невинно усовершившіеся, или что „кожанныя ризы“ = грубѣйшая, смертная и противоборствующая плоть, Богословъ тутъ же оговаривается, что это „по моему умозрѣнію“, что это только „можетъ быть“.

[2]) De pauperum amore, orat. XIV. Указываетъ очевидно на одно изъ началъ истинности собственно отеческаго Преданія.

[3]) Orat. XI. Ad Gregor. Nyssen., Migne, t. 35, col. 840.

[4]) Oratio VI. De pace I. [5]) Oratio XXII. De pace II.

подлежащій страданію по плоти, безстрастный по Божеству, ограниченный по тѣлу, не ограниченный по Духу; одинъ и тотъ же—земный и небесный, видимый и умопредставляемый, вмѣстимый и невмѣстимый, чтобы всецѣлымъ человѣкомъ и Богомъ возсозданъ былъ всецѣлый человѣкъ, падшій подъ грѣхъ". Утверждая ту же вѣру, далѣе, въ анаѳематизмахъ, Богословъ пишетъ: „Если кто не признаетъ Маріи Богородицею; то онъ отлученъ отъ Божества... Если кто говоритъ, что плоть сошла съ неба, а не отъ земли и не отъ насъ; да будетъ онъ анаѳема. Если кто говоритъ, что въ Дѣвѣ образовался человѣкъ, и потомъ уступилъ мѣсто Богу; то онъ осужденъ: ибо это значитъ не рожденіе Бога признавать, но избѣгать рожденія. Если кто вводитъ двухъ сыновъ—одного отъ Бога и Отца, а другого отъ Матери, а не одного и того же; то да лишится онъ всыновленія, обѣщаннаго право вѣрующимъ. Ибо хотя два естества — Богъ и человѣкъ (какъ въ человѣкѣ душа и тѣло), но не два сына... Кратко сказать: въ Спасителѣ есть иное и иное: потомучто не тожественны невидимое съ видимымъ и довременное съ тѣмъ, что̀ подъ временемъ; но не имѣетъ въ Немъ мѣста иный и иный. Сего да не будетъ! Ибо то и другое въ срастворѐніи—и Богъ вочеловѣчился, и человѣкъ обожился, или какъ ни наименовалъ бы кто это... Если кто говоритъ, что во Христѣ Божество, какъ въ пророкѣ, благодатно дѣйствовало, а не существенно было сопряжено и сопрягается: то онъ да не будетъ имѣть въ себѣ лучшаго вдохновенія, а напротивъ того да исполнится противнаго! Если кто не покланяется Распятому, то онъ да будетъ анаѳема... Если кто говоритъ, что Христосъ сталъ совершенъ чрезъ дѣла, и что Онъ, или по крещеніи, или по воскресеніи изъ мертвыхъ, удостоенъ всыновленія..., да будетъ анаѳема: ибо то не Богъ, что̀ получило начало, или преуспѣваетъ, или усовершается, хотя и приписывается это Христу (Лук. 2, 52), — относительно къ постепенному проявленію. Если кто говоритъ, что теперь отложена

Имъ плоть, и Божество пребываетъ обнаженнымъ отъ тѣла, а не признаетъ, что съ воспріятымъ человѣчествомъ и теперь пребываетъ Онъ и пріидетъ; то да не узритъ таковый славы Его пришествія“ [1]).

Повѣствуетъ также Богословъ о Промыслѣ Божіемъ, о чинахъ ангельскихъ [2]), о молитвахъ святыхъ за живыхъ [3]); изъ таинствъ церковныхъ упоминаетъ неоднократно о крещеніи [4]), мѵропомазаніи или печати [5]),

---

[1]) Migne, t. XXXVII. Epistol. CI, col. 177—184.

[2]) Migne, t. 36, Orat. XXVIII (Theologica II), col. 72: „Есть Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, Свѣтлости, Восхожденія, умныя силы или Умы“. Сравн. Cyrilli Hieros, Mystag. V, 6.

[3]) Oratio In laudem Athanasii (XXI) Богословъ заканчиваетъ, напримѣръ, призываніемъ святителя молиться за людей. „Милостиво призри свыше на насъ, на сей народъ, и его управь такъ, чтобы онъ былъ совершеннымъ поклонникомъ совершенной Троицы, умосозерцаемой и почитаемой во Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ; а насъ, если времена будутъ мирны, сохрани, сопастырствуя съ нами, а если настанутъ брани, изведи отселѣ или возьми и поставь съ собою и съ подобными тебѣ (хотя и слишкомъ велико просимое мною) въ Самомъ Христѣ Господѣ нашемъ, Которому всякая слава, честь, держава во вѣки“ (Migne, t. XXXV, col. 1128).

[4]) Orat. XL. In Sanctum Baptisma.

[5]) Ibid. Если послѣ крещенія — (видимо еще до мѵропомазанія) — будетъ обуревать тебя діаволъ, говоритъ Богословъ крещаемому, ты скажи, надѣясь на печать (*εἰπὲ τῇ σφραγῖδι θαῤῥήσας*): я самъ образъ Божій и т. д. Сравн. ниже: „Если преградишь себя печатію, обезопасишь свою будущность лучшимъ и дѣйствительнѣйшимъ пособіемъ, ознаменовавъ душу и тѣло Мѵропомазаніемъ и Духомъ..., тогда что можетъ тебѣ приключиться?“ Это замѣчаніе св. Григорія, высказанное собственно по отношенію къ таинствамъ крещенія и мѵропомазанія, является весьма важнымъ для опредѣленія общаго понятія „таинство“, взятаго въ узкомъ смыслѣ слова. Подъ таинствомъ въ этомъ смыслѣ св. Григорій разумѣетъ такое священнодѣйствіе, которое имѣетъ для спасающагося человѣка *постоянно пребывающее значеніе*. „Это и во время жизни весьма важно для твоей (человѣкъ) безопасности, — (ибо и вору не легко покуситься на овцу, на кото-

евхаристіи [1]), о врачующемъ грѣхи покаяніи, священствѣ и бракѣ [2]). Въ связи съ ученіемъ о таинствѣ крещенія свидѣтельствуетъ о крещеніи дѣтей и особенно объ уничтоженіи первороднаго грѣха крещеніемъ [3]).

Изъ области Св. Писанія Богословъ перечисляетъ книги богодухновеннаго Писанія ветхаго и новаго завѣта—въ сочиненіи: De veris Scripturae libris [4]). Перечень этотъ впрочемъ не полонъ: въ немъ нѣтъ изъ новозавѣтныхъ книгъ Апокалипсиса, а изъ ветхозавѣтныхъ книги Нееміи, называемой еще *τοῦ Ἔσδρα ἡ δευτέρα*, и книги Есѳирь. Что касается Апокалипсиса, то, не упоминая о немъ въ сочиненіи: De veris Scripturae libris, св. Григорій однако ссылается на него въ Orat. XLII, приводя изъ него ученіе объ ангелахъ-покровителяхъ церквей. Почему, указывая на Апокалипсисъ въ Orat. XLII, Богословъ не включаетъ его въ пере-

---

рой положенъ знакъ, а не имѣющую на себѣ знака безъ опасенія украдетъ),—и по отшествіи отъ жизни—прекрасный погребальный покровъ, который свѣтлѣе всякой одежды, дороже золота, великолѣпнѣе гробницы, священнѣе безплодныхъ насыпей... Пусть все у тебя погибнетъ, все будетъ похищено: деньги, имущество, престолы, отличія, и что̀ еще относится къ дольней коловратности; но ты безопасно окончишь жизнь свою, не утративъ ни одного изъ пособій, дарованныхъ тебѣ Богомъ ко спасенію".

[1]) Orat. XXVII (Migne, t. 35, col. 980), сравн. Orat. XXVIII; Orat. XXV: „Приступи и стань близь сея Жертвы, у сей таинственной Трапезы подлѣ меня, который сею Жертвою тайноводствую къ обоженію" (col. 1200, Migne, t. 35).

[2]) Epistol. CCXXXII. Diocli.

[3]) Orat. XL: Крещеніе „обрѣзываетъ всякій покровъ, лежащій на насъ отъ рожденія, и возводитъ къ горней жизни"... „Благодать и сила крещенія не потопляетъ міра, какъ древле, но очищаетъ грѣхъ въ каждомъ человѣкѣ, и совершенно измываетъ всякую нечистоту и скверну, привнесенную поврежденіемъ". Сравн. *Περὶ ψυχῆς*: „грѣхъ къ несчастнымъ людямъ перешелъ отъ прародителя" (Migne, t. 37, col. 456).

[4]) Migne, t. 37, col. 472—475.

чень въ De veris Scripturae libris, этотъ вопросъ за неимѣніемъ основаній рѣшить трудно. Можно только предполагать, что онъ не внесъ его въ послѣднее сочиненіе вѣроятно по причинѣ и малопонятности Апокалипсиса и тѣхъ сомнѣній, какія существовали относительно его подлинности. Нѣтъ также точныхъ данныхъ о пропускѣ Нееміи и Есѳирь въ перечнѣ ветхозавѣтныхъ книгъ. Объ этихъ пропущенныхъ книгахъ тоже можно только предполагать слѣдующее: Есѳирь вѣроятно не вошла въ канонъ, какъ книга спорная; а книга Нееміи (*δευτέρα Ἔσδρα*), можетъ быть, заключается въ одномъ названіи кн. Ездры [1]). Во всякомъ же случаѣ важно собственно то, что общее количество каноническихъ книгъ ветхаго завѣта, по св. Григорію, равняется 22.

Изъ области богослуженія св. Григорій сообщаетъ объ ежегодномъ обычаѣ чествованія мучениковъ, о постѣ—четыредесятницѣ, о праздникахъ—Пасхи, Пятидесятницы, Рождества Христова, Святыхъ Свѣтовъ Господнихъ (Крещеніи)...

Не лишне, наконецъ, замѣтить, что, помимо истиннаго церковнаго Преданія, св. Григорій знаетъ также преданія языческія (напр., преданіе о чествованіи животныхъ) [2]) или еретическія. Но вездѣ такія преданія онъ считаетъ ложными.

Въ общемъ—анализъ свидѣтельствъ св. Григорія Богослова о Св. Преданіи, очевидно, приводитъ къ слѣдующему взгляду. а) Св. Григорій сообщаетъ ясныя данныя о Св. Преданіи, когда опредѣляетъ его, какъ неписанное ученіе церкви—*τὸ ἄγραφον*; но высказываетъ краткія замѣчанія, когда говоритъ о признакахъ

---

[1]) Что иногда допускали писатели—Euseb. Histor. Eccl. VI, 25. Migne, s. gr., t. XX, стр. 580—1; См. у г. Н. Дагаева, Исторія ветхозавѣтнаго канона, Спб. 1898 г., стр. 206. Сравн. реэстръ книгъ у св. Кирилла іерусалимскаго (4-е огласит. слово): *...καὶ τοῦ Ἔσδρα ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα μία λελόγισται.*

[2]) Migne, t. XXXVI. Orat. XXVIII. Theologica II, col. 44.

Преданія. Эти замѣчанія становятся для насъ не случайными, но имѣющими большое значеніе благодаря главнымъ образомъ ученію о Преданіи предыдущихъ отцевъ и учителей церкви. б) Въ одномъ понятіи о Св. Преданіи у св. Григорія можно различать Преданіе и апостольское и собственно отеческое (примѣръ послѣдняго—слово ὁμοούσιος).

Закончимъ всѣ изложенныя данныя о Св Преданіи у каппадокійскихъ отцевъ ссылкою на св. Амфилохія (современника и друга Василія Великаго и Григорія Назіанзина), который по происхожденію своему былъ тоже каппадокіецъ, но епископствовалъ въ Иконіи ликаонской. Заслуживаетъ вниманія св. Амфилохій своимъ перечнемъ каноническихъ книгъ — въ посланіи Ad Seleucum, (которое по суду большинства ученыхъ принадлежитъ не Григорію Богослову, какъ думаютъ нѣкоторые, но именно св. Амфилохію). На основаніи этого посланія каноническими книгами являются: ветхаго завѣта — Бытіе (Твореніе), Исходъ, Левитъ, Числъ, Второзаконіе, кн. Іисуса Навина, Судей, Руѳь, 4 книги Царей, двѣ книги Паралипоменонъ, Ездры вторая (=Нееміи), Іова, Псалтирь, Притчи Мудраго, Экклезіастъ, Пѣснь Пѣсней, кн. 12 малыхъ пророковъ, Исаіи, Іереміи, Іезекіиля, Даніила, а также книга Есѳирь; новаго завѣта — четыре Евангелія, кн. Дѣяній апостольскихъ, семь соборныхъ посланій (одно Іакова, два Петровыхъ, три Іоанновыхъ и одно Іудино), четырнадцать посланій ап. Павла и Іоанновъ Апокалипсисъ. Правда, въ самомъ перечнѣ книгъ св. Амфилохій отмѣчаетъ, что нѣкоторые изъ его современниковъ однѣ изъ поименованныхъ книгъ признаютъ подлинными, другія подложными; но для насъ цѣнно собственно то, что, не умалчивая о неодинаковомъ отношеніи къ книгамъ ветхаго и новаго завѣта нѣкоторыхъ изъ современниковъ, самъ-то Амфилохій все-таки всѣ названныя книги считаетъ подлинными, по-

чему и заканчиваетъ перечень такъ: „*Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν*“, т. е. таковъ да будетъ нелживѣйшій канонъ богодухновенныхъ Писаній [1]). Печать, очевидно, въ высшей степени знаменательная!

VI.

Св. Іоаннъ Златоустъ, архіепископъ Константинопольскій [2]), и преподобный Ефремъ Сиринъ съ ихъ твореніями оставляютъ въ читателѣ главнымъ образомъ то впечатлѣніе, что оба святые мужи преимущественно говорятъ о Св. Писаніи. Ихъ обильныя толкованія на Св. Писаніе представляютъ ясное доказательство этой мысли [3]). Ту же мысль можно видѣть въ тѣхъ мѣстахъ твореній названныхъ св. отцевъ, гдѣ они для подтвержденія тѣхъ или другихъ положеній ссылаются только на Св. Писаніе. Но это обстоятельство отнюдь не должно сопровождаться выводомъ, будто св. Іоаннъ Златоустъ и препод. Ефремъ Сиринъ не считали Св. Преданія за источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Оно свидѣтельствуетъ только о работѣ ихъ преимущественно

---

[1]) Migne. Patrol. curs. complet., t. XXXVII, col. 1594—1598.

[2]) Св. Іоаннъ Златоустъ скончался въ 407 году. Такъ какъ бо́льшій періодъ его дѣятельности относится къ IV вѣку, то поэтому мы разсматриваемъ его мысли о Преданіи наряду со свидѣтельствами писателей, скончавшихся въ IV вѣкѣ. Поступаемъ такъ еще потому, что сравнительно полный источникъ о Преданіи (Homil. in Epistol. ad Timotheum) Златоуста явился въ IV вѣкѣ.

[3]) О св. Ефремѣ, напр., его современникъ св. Григорій Нисскій въ своемъ „Похвальномъ словѣ преподобному отцу нашему Ефрему“ свидѣтельствуетъ: „онъ, тщательно изучивъ все древнее и новое Писаніе..., истолковалъ его...—отъ міротворенія и до конечной книги благодати, приведши въ ясность глубины сокровенныхъ созерцаній, при помощи Свѣточа-Духа“. Migne, Patrolog. curs. complet., s. gr., t. 46, col. 829 A—B.

въ области Св. Писанія, да еще о томъ, что сообщаемыя положенія они старались по возможности обосновать соотвѣтствующими мѣстами Св. Писанія для того, чтобы ясно было согласіе ихъ проповѣди съ писаннымъ откровеніемъ. А что дѣйствительно св. Іоаннъ Златоустъ и препод. Ефремъ Сиринъ не относились отрицательно къ Св. Преданію, но напротивъ полагали въ немъ равный со Св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія, это подтверждаютъ, хотя не обильныя, но все-таки весьма выразительныя сужденія ихъ о Св. Преданіи. Вотъ эти сужденія, которыя мы приводимъ полностію.

Св. Іоаннъ Златоустъ ясно высказалъ взглядъ на Преданіе въ „Бесѣдахъ на посланія ап. Павла къ Θессалоникійцамъ и Тимоѳею“, въ изъясненіяхъ на тѣ или другіе стихи этихъ посланій.

„2 Солун. гл. 2, ст. 15: *Тѣмже убо, братіе, стойте, и держите Преданія, имже научистеся, или словомъ, или посланіемъ нашимъ.* Отсюда очевидно вытекаетъ, что (апостолы) не все предали чрезъ посланія, но многое (сообщали) и безъ письмени (ἀγράφως), между тѣмъ и то и другое равно достовѣрно. Поэтому мы должны признавать достовѣрнымъ и церковное Преданіе. Есть Преданіе, больше не ищи ничего“ [1]).

„2 Тимоѳ. гл. 1, ст. 12: *Вѣмъ бо, емуже вповахъ и извѣстихся, яко силенъ есть Преданіе мое сохранити въ день онъ.* Что значитъ: Преданіе (παραθήκη)? Вѣра, проповѣдь. Самъ предавшій ее, говоритъ, сохранитъ ее неизмѣнною. Я терплю все, чтобы это сокровище не было расхищено, и не стыжусь ничего, только бы оно сохранилось въ цѣлости“ [2]).

„2 Тимоѳ. гл. 1, ст. 13: *Образъ имый здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси, въ вѣрѣ и любви, яже о Христѣ Іисусѣ.* Не посланіями только апостолъ

---

[1]) Migne. Patrolog. curs. complet. t. LXII, col. 488; 1862 г.

[2]) Ibid.—col. 608—609.

внушалъ ученику, что ему должно дѣлать, но и на словахъ. Это онъ выражаетъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, когда, напр., говоритъ: *или словомъ, или посланіемъ, аки отъ насъ посланнымъ* (2 Сол. 2, 2. 15); но гораздо яснѣе здѣсь. Поэтому не будемъ думать, будто ученіе преподано имъ недостаточно; многое онъ преподалъ ученику и безъ письма (ἀγράφως), о чемъ теперь и напоминаетъ ему: *образъ*, говоритъ, *имый здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси.* Что же означаютъ эти слова? Какъ дѣлаютъ живописцы, говоритъ, такъ и я начерталъ тебѣ образъ добродѣтели и всего угоднаго Богу, и какъ-бы нѣкоторое правило, первообразъ и начертаніе я вложилъ въ твою душу. Это и *имѣй*; нужно-ли будетъ тебѣ посовѣтоваться о вѣрѣ, или о любви, или о цѣломудріи, оттуда заимствуй образцы; не будетъ тебѣ надобности искать образца у другихъ, потомучто тамъ все содержится“ [1]).

„1 Тимоѳ. 6, 20: *О Тимоѳее, Преданіе сохрани.* Не уменьшай его: оно — не твое; тебѣ ввѣрено чужое: не убавляй его“ [2]).

У препод. Ефрема Сирина взглядъ на Преданіе также можно находить въ его толкованіяхъ на посланія ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ и Тимоѳею.

„2 Сол. 2, 15: *Итакъ*, твердо *стойте и держите* заповѣдь ученія, *коему научены* отъ насъ, *или чрезъ слово*, когда мы находились у васъ, *или чрезъ посланіе наше*, когда мы писали къ вамъ въ отсутствіи.

1 Тимоѳ. 6, 20: Итакъ, *сохраняй залогъ*... преданныхъ тебѣ заповѣдей свято и вѣрно, *отвращаясь негодныхъ новыхъ словъ*, поелику ихъ вызываетъ и умножаетъ вражда и противленіе, — и *лженменное знаніе* въ изобиліи порождаетъ ихъ, которое усвоили себѣ люди, склонные къ спорамъ, и чрезъ то не смогли удержать первую и истинную вѣру свою. 2 Тимоѳ. 1, 13: Итакъ, будь не проповѣдникомъ только словъ, но

---

[1]) Ibid. col. 613. [2]) Ibid.—col. 598.

будь по добрымъ дѣламъ своимъ *образцомъ словъ* истины, *кои отъ меня ты слышалъ въ вѣрѣ* истинной, *и въ любви* искренней, которая *во Христѣ Іисусѣ*“ [1]).

Во всѣхъ приведенныхъ изъясненіяхъ св. Іоаннъ Златоустъ и препод. Ефремъ Сиринъ, безусловно признавая дѣйствительность Преданія, вмѣстѣ отмѣчаютъ его происхожденіе, достоинство сравнительно съ Писаніемъ, мѣсто храненія, значеніе и главный составъ его. По происхожденію—Преданіе не есть продуктъ человѣческаго ума; оно „не твое“, поясняетъ Златоустъ обращеніе апостола къ Тимоѳею; но оно есть слово апостоловъ, проповѣданное ими какъ слово Божіе. По достоинству Св. Преданіе вполнѣ одинаково со Св. Писаніемъ, потомучто то и другое отъ Бога, то и другое сообщаетъ одну и ту же „заповѣдь ученія“. Хранительницею Преданія, какъ и Писанія, является церковь, откуда естественно наставленіе Златоуста держаться „церковнаго Преданія“, церковной проповѣди. Значеніе Преданія то, что оно служитъ и источникомъ и залогомъ истины. При такомъ значеніи Преданія, какъ нѣтъ нужды обращаться за истиною, напр., къ „внѣшней мудрости“, такъ, съ другой стороны, есть полная возможность критически относиться ко всякимъ новымъ вѣяніямъ, „новымъ словамъ“. Что касается состава Преданія, то оба св. мужи, согласно съ апостоломъ, отмѣчаютъ здѣсь самое главное, но въ то же время самое всеобщее,—вѣру и любовь, яже о Христѣ Іисусѣ, истины неизмѣнныя, вѣчныя.

Послѣ этихъ общихъ сужденій, принадлежащихъ обоимъ названнымъ св. мужамъ, обращаясь отдѣльно къ препод. Ефрему Сирину, мы встрѣчаемъ у него еще нѣсколько данныхъ по вопросу о Св. Преданіи.

---

[1]) Творенія святыхъ отцевъ въ русск. перев., издаваемыя при Московской духовной академіи, т. 60, 1895 г. Творенія св. Ефрема Сирина, ч. 7-я, стр. 250, 336—337 и 340.

Это—*прежде всего тѣ мѣста, гдѣ препод. Ефремъ* въ разсужденіяхъ о тѣхъ или другихъ предметахъ поставляетъ на ряду съ Писаніемъ вообще *ученіе и жизнь св. отцевъ*. Такъ въ словѣ „о томъ, что христіане не должны предаваться забавамъ", св. отецъ пишетъ: „вотъ отъ востока до запада и на предѣлахъ вселенной, въ церквахъ и на всякомъ мѣстѣ читается Божіе Писаніе, что изрекли Законъ, Пророки, Апостолы и Владыка всяческихъ, читаются и всѣ богоносные отцы; и нигдѣ не найдешь, чтобы христіанамъ прилично было дѣлать это" [1]), т. е. предаваться забавамъ. Въ поученіи „какъ должно утѣшать малодушныхъ", наставляя не отчаяваться въ спасеніи, но надѣяться на благодать Божію, преподобный говоритъ: „если вздумаешь сказать о себѣ: немощенъ я и не имѣю крѣпости духа; то будемъ внимать божественнымъ Писаніямъ, и поревнуемъ житію святыхъ отцевъ, чтобы уврачевалась душа наша" [2]), т. е. вникнувъ въ божественныя Писанія и жизнь св. отцевъ, поймемъ, что люди, хотя и немощны, однако, при помощи Божіей, могутъ спасаться и дѣйствительно спасаются, и, помня это, не станемъ приходить въ уныніе, отчаяніе, но будемъ стремиться къ спасенію.

Замѣчательны, далѣе, тѣ мѣста, гдѣ препод. Ефремъ—частнѣе—извлекаетъ изъ ученія и жизни св. отцевъ *тѣ или другія наставленія, мысли, полагая въ* нихъ правило или руководство. Такъ, въ „Словѣ подвижническомъ", убѣждая иноковъ не временно, но постоянно пребывать въ подвигахъ, преподобный приводитъ слѣдующее „прекрасное и совершенное правило отцевъ, до него жившихъ". „Не сегодня только воздерживайся, а завтра давай обѣды; не сегодня только пей воду, а завтра домогайся вина; не сегодня только

---

[1]) Творенія св. Ефрема Сирина (русск. перев.), Москва, 1849 г., ч. III, 334 стр.

[2]) Творенія св. Ефрема Сирина (русск. перев.), Москва 1849 г., ч. II, 276 стр.

ходи не обутый, а завтра ищи себѣ башмаковъ или туфлей; не сегодня только носи власяницу, а завтра дорогую ткань; не сегодня только храни простоту, а завтра убранство; не сегодня только будь кротокъ и смиренъ; а завтра высокомѣренъ и гордъ; не сегодня только безмолвенъ и послушливъ, а завтра безчиненъ и неуступчивъ; не сегодня только предавайся плачу и рыданію, а завтра смѣху и равнодушію; не сегодня только спи на голой землѣ, а завтра почивай на мягкомъ ложѣ. Но удержи для себя одно правило, возлюбленный, по которому могъ бы ты благоугодить Богу и принести пользу себѣ и ближнему"... Вѣдь „совершенные отцы, утвердившись въ одномъ правилѣ, начатое ими до самой кончины совершали безпрепятственно; по сорока или по пятидесяти лѣтъ не измѣняли своего правила, то есть прекраснаго и неукоризненнаго воздержанія, соблюдаемаго касательно пищи, языка, возлежанія на голой землѣ, смиренномудрія, кротости, вѣры и любви, которая составляетъ узелъ совершеннаго и духовнаго назиданія, а сверхъ этого нестяжательности, безмолвія отъ всего земного, честной жизни, неусыпности и молитвы, соединенной съ плачемъ и сокрушеніемъ; гордость была ими попрана; гнѣвъ и раздраженіе, отстывъ, не имѣли въ нихъ мѣста; золото и серебро потеряли для нихъ всякую цѣну; и однимъ словомъ: они очистили себя. Почему и Богъ вселился и прославился въ нихъ, и одни, сами ихъ видя, а другіе, слыша о нихъ, прославляли Бога" [1]). Въ словѣ „О дѣвствѣ", тоже увѣщевая иноковъ пребывать въ подвигахъ, препод. Ефремъ настойчиво наставляетъ ихъ быть всегда подражателями „совершенныхъ отцевъ, содѣлавшихся непорочными храмами пречистаго Владыки" [2]).

---

[1]) Творенія св. Ефрема Сирина (русск. перев.), Москва, 1848 г., ч. I-я, 71—72 стр.

[2]) Творенія св. Ефрема Сирина (русск. перев.), Москва, 1850 г., ч. IV, 36—37 стр.

Подобныхъ указаній можно было бы извлечь изъ твореній препод. Ефрема еще нѣсколько. Но достаточно и приведенныхъ для того, чтобы видѣть важность *аγіологіи*, по препод. Ефрему, въ религіозно-нравственной жизни христіанъ,—аγіологіи, являющейся по отношенію къ настоящему всегда Преданіемъ.

Однако убѣждая такъ христіанъ въ истинѣ, препод. Ефремъ, нужно замѣтить, весьма тѣсно связываетъ аγіологію со Св. Писаніемъ. Аγіологія и Писаніе здѣсь идутъ хотя рядомъ, но Писаніе всетаки служитъ провѣркою Преданія, такъ что одновременно съ указаніемъ на отеческія добродѣтели—смиренія, воздержанія, послушанія и т. п. здѣсь встрѣчаются и соотвѣтствующія мѣста Св. Писанія. Словомъ—здѣсь какъ-бы слышится голосъ, что аγіологія имѣетъ важное значеніе для религіозно-нравственной жизни, но ее, какъ собственно *изобразительницу дѣятельности людей*, нужно соотносить со Св. Писаніемъ. Въ этомъ случаѣ мы, очевидно, имѣемъ дѣло съ собственно отеческимъ Преданіемъ.

Но есть наконецъ у препод. Ефрема и такія сужденія, гдѣ, опираясь на Преданіе, св. мужъ не проявляетъ усилія во чтобы то ни стало оправдать его Писаніемъ, но, ссылаясь на Преданіе, въ немъ самомъ видитъ равный со Св. Писаніемъ источникъ истины. Главнѣшія изъ этихъ сужденій слѣдующія.

1) Указаніе на вѣру никейскихъ отцевъ, какъ на такое сокровище, которое само по себѣ имѣетъ значеніе. Высказывая это въ заповѣди монаху Іоанну—удаляться ересей, преподобный пишетъ: „особенно же избѣгай ереси тѣхъ, которые единаго Господа нашего Іисуса Христа раздѣляютъ на-двое. Они вѣруютъ тому, что чуждо вѣрованію 318-ти святыхъ отцевъ въ Никеѣ. Ибо соборъ никейскій исповѣдалъ рожденнаго Единороднаго Сына Божія, Бога отъ Бога, Свѣта отъ Свѣта, истиннаго Бога отъ истиннаго Бога, пострадавшаго плотію ради насъ человѣковъ, и ради нашего спасенія снисшедшаго, воплотившагося и вочеловѣчив-

шагося, пострадавшаго и воскресшаго въ третій день, восшедшаго на небо и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ. Но раздѣляющіе единаго Господа, по неизреченномъ Его соединеніи, вѣруютъ не во Святую Единосущную Троицу, но въ четверицу, то есть въ Бога, Сына Божія, человѣка и Духа Святаго, и поэтому не покаряются уже святому никейскому собору" [1]).

2) Исповѣданіе тайны Пресвятой Троицы и единства ѵпостаси въ Іисусѣ Христѣ, весьма замѣчательное по точности выраженій. „Одно Лице Отца, — говоритъ препод. Ефремъ, излагая это исповѣданіе,—и одно Лице Сына, и одно Лице Святаго Духа, одно Божество, одна сила, одно царство въ трехъ Лицахъ или Ѵпостасяхъ. Такъ славимъ Святую Единицу въ Троицѣ, и Святую Троицу въ Единицѣ. Послѣ того, какъ Отецъ воззвалъ съ неба: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный; Того послушайте*, приняла это святая Божія вселенская церковь. О сей Святой Троицѣ креститъ она въ жизнь вѣчную, Ее святитъ равночестіемъ, Ее исповѣдуетъ нераздѣльно, неотлучно, Ей покланяется непогрѣшительно, Ее прославляетъ. Сей тривпостасной Единицѣ — Отцу и Сыну и Святому Духу подобаютъ слава, благодареніе, честь, держава, величіе нынѣ и всегда, и во вѣки вѣковъ" [2]).

„Одного и того же (І. Христа) исповѣдую совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, въ двухъ естествахъ, ѵпостасно или лично соединенныхъ, познаваемымъ нераздѣльно, несліянно и неизмѣнно, облекшимся въ плоть, одушевленную словесною и разумною душею, и содѣлавшимся намъ подобострастнымъ во всемъ, кромѣ одного грѣха. Одинъ и тотъ же есть земный и небесный, временный и вѣчный, подна-

---

[1]) Творенія св. Ефрема Сирина, Москва, 1850 г., ч. 4-я, 143 стр.

[2]) Творенія св. Ефрема Сирина, Москва, 1849 г., ч. 2-я, 159 стр. (Слово на Преображеніе Господне).

чальный и безначальный, безлѣтный и подлежащій времени, созданный и несозданный, страдательный и безстрастный, Богъ и человѣкъ, въ томъ и другомъ совершенный, одинъ въ два естества, и въ двухъ одинъ“ [1]).

3) Исповѣданіе же вѣры въ то, что Дѣва Марія есть Богородица и поклоненіе честному кресту. Оба эти положенія стоятъ въ самой тѣсной связи съ догматомъ о воплощеніи и страданіи на крестѣ Сына Божія, какъ слѣдствія къ своему основанію. Вѣдь коль скоро родился отъ Пресвятой Дѣвы Маріи Богъ, то ясно, что она есть Богородица; также коль скоро несомнѣнно, что страдалъ на крестѣ Сынъ Божій своею, воспринятою Имъ отъ Дѣвы Маріи и Духа Св., плотію, то естественно, что должно покланяться честному кресту, потомучто этотъ крестъ не просто человѣка, но Богочеловѣка [2]).

4) Неоднократное упоминаніе словъ отреченія отъ діавола при крещеніи: *отрекаюсь (или отрицаюсь) сатаны и всѣхъ дѣлъ его*, и сочетанія (или обѣщанія) Христу [3]), а также упоминаніе словъ, произносимыхъ вѣрными при причащеніи тѣла Христова: *чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка* [4]).

Сюда же относятся предметы церковнаго ученія—о молитвахъ святыхъ за живыхъ [5]), о молитвахъ за умершихъ [6]), о таинствахъ—священства, когда чрезъ

---

[1]) Ibid.—158—159 стр. Еще до 3-го и 4-го вселенскихъ соборовъ догматъ о двухъ естествахъ, упостасно соединенныхъ въ Іисусѣ Христѣ, выражается, очевидно, почти въ тѣхъ же терминахъ, какіе были употреблены соборами.

[2]) Твор. св. Ефрема Сир., т. IV, 143—144 стр. Сравн. т. III, 10 стр.

[3]) Его-же, т. II, 385—386 стр., т. III, 16 и 47 стр.

[4]) Его-же, т. IV, 109 стр.

[5]) Его-же, т. I, стр. 306 (Слово 2-е о скончавшихся отцахъ): „Не разлучены съ нами преподобные отцы; потомучто съ нами всегда любовь ихъ..., всегда молятся они о нашихъ грѣхопаденіяхъ“. [6]) Надгробныя пѣснопѣнія.

возложеніе рукъ даруется поставляемымъ Духъ Св., какъ огнь, снисшедшій на апостоловъ; — евхаристіи, гдѣ, по молитвѣ іерея, Духъ Св. освящаетъ св. дары (=прелагаетъ хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христа); —покаяніи, когда священство даетъ смертнымъ отпущеніе грѣховъ [1]) и т. п.

Повторяемъ,—во всѣхъ указанныхъ и подобныхъ имъ мѣстахъ не видно, чтобы препод. Ефремъ усиливался истины Преданія разсматривать обязательно въ связи съ Писаніемъ. Тѣ же соотношенія между Преданіемъ и Писаніемъ, какія можно замѣчать и здѣсь, не даютъ однако права къ общему заключенію объ обязательной зависимости Преданія отъ Писанія; ибо эти соотношенія, во-первыхъ, рѣдки, напр., не встрѣчаемъ ихъ въ упоминаніи словъ отреченія отъ діавола при крещеніи, въ разсужденіяхъ о молитвахъ святыхъ за живыхъ и т. п. и, во-вторыхъ, неполны: напр., въ исповѣданіи таинства Пресв. Троицы препод. Ефремъ приводитъ такое мѣсто изъ Писанія, гдѣ идетъ рѣчь только о Богѣ-Отцѣ и Богѣ-Сынѣ (=слова Бога Отца Сыну при преображеніи Господнемъ) и нѣтъ указанія на Духа Св.; тѣмъ не менѣе вѣру въ Троицу, какъ и во многое другое, онъ считаетъ за несомнѣнную истину. Естественный выводъ отсюда тотъ, что если преподобн. Ефремъ *и безъ провѣрки* Преданія Писаніемъ положенія перваго признаетъ за истину, то ясно, что въ самомъ Преданіи онъ полагалъ вѣрный источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Въ данномъ случаѣ преподобный выразилъ это, очевидно, по отношенію къ тѣмъ истинамъ, которыя представляютъ изъ себя несомнѣнную *проповѣдь церкви—особенно церкви вселенской.*

Общее сужденіе о св. Іоаннѣ Златоустѣ и преподобномъ Ефремѣ Сиринѣ по вопросу о Преданіи то, что оба св. мужи, занимаясь преимущественно Св. Писаніемъ, считаютъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія

---

[1]) Твор. св. Ефрема Сир., т. III, 229 стр. (Слово о священствѣ).

и Преданіе; кромѣ того отдѣльно о препод. Ефремѣ нужно сказать, что онъ, почитая для себя правиломъ провѣрять Преданіе Писаніемъ тогда, когда разумѣетъ подъ нимъ аѳіологію, какъ изобразительницу дѣятельности людей (собственно отеческое преданіе) [1]), однако не держится обязательно этого правила, когда говоритъ о Преданіи, какъ о проповѣди церкви—особенно церкви вселенской [2]), — и тѣмъ еще яснѣе обнаруживаетъ свой взглядъ на св. Преданіе, какъ на равный со Св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія.

VII.

Св. Епифаній, епископъ Кипрскій [3]), сообщаетъ ученіе о Преданіи главнымъ образомъ въ своихъ твореніяхъ — въ „Панаріи“ (Panarium sive Arcula или Adversus haereses) и „Якорѣ“ (Ancoratus) [4]). Въ обо-

[1]) Это положеніе, особенно выдвинутое св. Ефремомъ, мимоходомъ высказалъ, — необходимо замѣтить, — и св. Аѳанасій александрійскій. Въ составленномъ имъ житіи препод. Антонія находимъ именно слѣдующія слова: „Таковы-то Антоніевы дѣянія, и не должно повергать насъ въ невѣріе то, что сколько чудесъ произведено человѣкомъ. Ибо Спаситель далъ обѣтованіе, говоря: *аще имате вѣру яко зерно горушно, речете горѣ сей, прейди отсюду тамо, и прейдетъ, и ничтоже невозможно будетъ вамъ* (Матѳ. 17, 20); и еще: *аминь, аминь глаголю вамъ, аще чесо просите отъ Отца во имя Мое, дастъ вамъ. Просите и пріимете* (Іоан. 16, 23. 24). Самъ Господь говоритъ ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него: *болящыя исцѣляйте, бѣсы изгоняйте. Туне пріясте: туне дадите* (Матѳ. 10, 8) (Твор. св. Аѳанасія, архіеп. александр., русск. перев., ч. 3-я, Москва, 1853 г., 275 стр.).

[2]) Отраженіе того и другого рода понятій о Преданіи можно видѣть въ *священныхъ пѣснопѣніяхъ* препод. Ефрема Сирина, гдѣ излагаются и собственныя чувства преподобнаго, вполнѣ подтверждаемыя Писаніемъ, и тѣ или другія истины вселенской церкви.

[3]) S. P. N. Epiphanii Constantiae in Cypro episcopi, opera omnia. Migne. Patrologiae curs. complet., ser. gr., t. XLI—XLIII, 1858 г.

[4]) Св. Епифаній скончался въ началѣ V вѣка (въ 403 году); но Анкоратъ былъ написанъ въ 374 году, Панарій

ихъ твореніяхъ онъ представляется писателемъ, которому въ той или другой мѣрѣ извѣстно преданіе языческое, древне-ветхозавѣтное, іудейское, самарянское, но особенно Преданіе христіанское, хранимое во вселенской церкви Христовой.

Изъ языческаго преданія св. Епифаній упоминаетъ о преданіи египетскомъ, гдѣ онъ обратилъ вниманіе на два предмета—на преданія о поклоненіи египтянъ Θермути, дочери фараона Аменофиса, воспитательницы Моисея, и объ агнцѣ, закланномъ въ странѣ египетской. Первое преданіе, по Епифанію, существуетъ въ видѣ богослуженія, египтяне поклоняются Θермути за то, что она воспитала такого славнаго отрока, какъ Моисей [1]). Другое преданіе (ἡ παράδοσις) выражается въ томъ фактѣ, что „когда была“ у евреевъ „Пасха въ Египтѣ“, предъ выходомъ ихъ оттуда, („а эта пора совпадаетъ съ началомъ весны, во время перваго равноденствія), всѣ египтяне, по невѣдѣнію, берутъ сурикъ и мажутъ имъ овецъ, мажутъ и деревья, смоковницы и прочее, разглашая и утверждая, что въ этотъ день огонь... нѣкогда попалилъ вселенную; огненнаго же цвѣта видъ крови есть спасительное средство отъ такого и столь великаго бѣдствія“ [2]). Оба эти преданія очевидно имѣютъ отношеніе къ Библіи. Преданіе о поклоненіи египтянъ Θермути св. Епифаній прямо называетъ κακὴν παράδοσιν, — дурнымъ — не потому, чтобы въ немъ было искажено сказаніе Библіи о воспитаніи Моисея дочерью фараона, но потому, что здѣсь почтили человѣка вмѣсто Бога. Приводя преданіе „объ агнцѣ, закланномъ въ странѣ египетской“, св. Епифаній полагаетъ въ немъ одно изъ внѣ-библейскихъ доказательствъ подлинности Пятокнижія, что̀ нужно было для опровер-

---

былъ начатъ въ томъ же 374 г., а оконченъ въ 376 г. На послѣднемъ основаніи свидѣтельства св. Епифанія о Преданіи естественно разсматривать какъ свидѣтельства IV вѣка.

[1]) Advers. haeres. LXXVIII, (adv. Antidicomarianitas), cap. XXIV.

[2]) Haeres. XVIII (adv. Nasaraeos), cap. III.

женія назореевъ, которые, признавая многихъ ветхозавѣтныхъ отцевъ, патріарховъ и Моисея, однако не принимали самого Пятокнижія, считая его поддѣльнымъ,—такимъ, содержаніе котораго будто бы не было извѣстно отцамъ. Означенное сходство библейскихъ и внѣ-библейскихъ данныхъ дѣйствительно разрушаетъ мысль назореевъ: вѣдь египтяне безусловно заимствовали основу для обычая изъ извѣстнаго происшествія во время выхода евреевъ изъ Египта, но объ этомъ происшествіи ясно свидѣтельствуетъ и Пятокнижіе, значитъ эта книга передаетъ именно то, что было съ ветхозавѣтными отцами. Такъ какъ такимъ указаніемъ на сходство между египетскимъ преданіемъ и извѣстнымъ повѣствованіемъ Пятокнижія цѣль достигалась, то естественно св. Епифаній ограничился только этимъ однимъ, но не опредѣлилъ частнѣе, во всѣхъ ли чертахъ преданіе совпадаетъ съ библейскимъ повѣствованіемъ.

Изъ древнѣйшаго ветхозавѣтнаго преданія св. Епифаній указываетъ на преданіе о распространеніи зла въ мірѣ. „И какъ говоритъ дошедшее до насъ преданіе (ἡ παράδοσις).—пишетъ онъ,...—начало зло усиливаться въ мірѣ первоначально отъ преслушанія Адамова, потомъ отъ братоубійства Каинова“ [1]). Преданіе это представляется Епифанію истиннымъ.

Неоднократно св. Епифаній ведетъ рѣчь объ іудейскомъ преданіи, касаясь здѣсь преимущественно преданій старцевъ (ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων) или вторичныхъ законовъ, которые явились, по Епифанію, какъ продуктъ излишняго нѣкоего ухищреннаго истолкованія закона книжниками [2]). Извѣстны четыре рода преданій старцевъ: одни носятъ на себѣ имя пророка Моисея, другія, — такъ называемаго, раввина Акивы, третьи — Адды или Іуды, четвертыя—сыновъ

---

[1]) Adv. haeres., lib. I, t. I; haeres. I—IV, cap. IV. Migne, t. XLI, col. 180.

[2]) Haeres. XV; Haeres. XLII. Σχόλ. κς' (26).

Асмонеевыхъ [1]). „Изъ этихъ четырехъ родовъ преданій почерпнуто все, что̀ принято (у іудейскихъ книжниковъ) въ законъ, какъ признанное мудрымъ, но большая часть, не отличающаяся мудростью, восхваляется и славится, провозглашается и распространяется всюду, какъ ученіе достойное предпочтенія“ [2]). Путемъ этого распространенія многіе предметы преданія старцевъ попали въ лжеученіе, напр., птоломеевъ, гдѣ они названы „апостольскимъ преданіемъ“, принятымъ по преемству, о чемъ свидѣтельствуетъ письмо еретика Птоломея къ Флорѣ [3]). Замѣчательный критерій прилагаетъ Епифаній къ преданію старцевъ для опредѣленія его достоинства, какъ преданія безусловно человѣческаго. Для провѣрки преданія старцевъ, по Епифанію, нужно обратиться къ закону писанному: упоминаетъ ли онъ гдѣ нибудь о преданіяхъ старцевъ. Отвѣтъ получается отрицательный: въ законѣ нигдѣ не встрѣчается преданій старцевъ [4]). А когда такъ, то очевидно они не могутъ имѣть важнаго рѣшающаго значенія въ религіозно-нравственной жизни людей. Имѣя же въ виду обличенія фарисеевъ Спасителемъ, что они изъ-за преданій старцевъ разоряли законъ Божій (Матѳ. 15, 4–6), надо прямо признать, что преданія старцевъ, какъ противорѣчіе закону Божію, подлежатъ отверженію.

Изъ іудейскаго же преданія св. Епифаній сообщаетъ преданія о томъ, гдѣ и какъ узналъ Іоакимъ о зачатіи Анною Дѣвы Маріи и о Приснодѣвствѣ Богоматери. Перваго изъ означенныхъ преданій св. Епифаній касается въ разборѣ ереси (коллиридіанъ), которые полагали, будто-бы Дѣвѣ Маріи нужно поклоняться, какъ Богу, что̀ и выражали въ жертвоприношеніяхъ ей. Въ опроверженіи такой мысли, особенно настаивая на томъ, что Дѣва Марія была человѣкъ,

---

[1]) Haeres. XV; Haeres. XXXIII, cap. IX. [2]) Haeres. XV.

[3]) Haeres. XXXIII, cap. III—VII.

[4]) Haeres. XXXIII (advers. Ptolemaitas), cap. IX.

а человѣку покланяться, какъ Богу, отнюдь нельзя, св. Епифаній и пишетъ: „хотя исторія Маріи и преданія сообщаютъ, что отцу ея Іоакиму сказано было (ангеломъ) въ пустынѣ: „жена твоя зачала"; однако это совершилось *не безъ союза брачнаго и не безъ сѣмени* мужа" [1]). Очевидно, что центръ тяжести здѣсь кроется въ томъ, что Дѣва Марія зачата такъ же, какъ другіе люди, (но не непорочно) [2]), и, какъ обыкновенному человѣку, ей нельзя воздавать божескаго поклоненія; но ясно, что св. Епифаній признаетъ и преданіе о томъ, гдѣ и какъ Іоакимъ былъ увѣдомленъ о зачатіи Анною, его женою, Дѣвы Маріи, считая это преданіе согласнымъ съ дѣйствительностью. Преданіе о Приснодѣвствѣ Богоматери св. Епифаній приводитъ какъ одно изъ сильныхъ положеній для опроверженія ложнаго мнѣнія „антидикомаріонитовъ", будто Богоматерь послѣ рожденія Спасителя сожительствовала съ мужемъ (Іосифомъ). Изъ этого преданія іудеевъ, (которое есть въ то же время преданіе вселенской церкви), вопреки ереси видно, „что Дѣва передана была ему (Іосифу) *не для сопряженія брачнаго*, но для того, чтобы она сохранена была во свидѣтельство будущаго, чтобы домостроительство пришествія во плоти было не сомнительно, но засвидѣтельствовано во истину совершившимся безъ участія сѣмени мужа, силою Св. Духа" [3]). Затѣмъ, для большей доказательности, показывая согласіе преданія о Приснодѣвствѣ Богоматери со Св. Писаніемъ, или, лучше сказать, его непротиворѣчіе послѣднему, Епифаній представляетъ разборъ мѣстъ Писанія, какія могутъ вызвать недоумѣніе о Приснодѣвствѣ Богоматери. Напримѣръ, въ Писаніи говорится о братьяхъ Господнихъ (извѣстенъ, наприм., Іаковъ, братъ Господень—Гал. 1, 19.—первый епископъ іерусалимскій, justus); но это братья не по естеству, но по

[1]) Haeres. LXXIX, cap. V.

[2]) *Что особенно нужно помнить римско-католикамъ.*

[3]) Haeres. LXXVIII, cap. VII.

совмѣстному воспитанію; это дѣти Іосифа отъ его первой жены изъ колѣна Іуды, но не отъ Маріи, которая казалась только женою мужа, но не имѣла съ нимъ сожительства по тѣлу. Христосъ во время страданій на крестѣ, „*видѣвъ ученика* (Іоанна Богослова), *егоже любляше, глагола* ему о Маріи: *се мати твоя* и ей: *се сынъ твой* (Іоан. 19, 26—27). Кромѣ Іосифа другихъ мужей Маріи еретики не указываютъ; но несомнѣнно, что ап. Іоаннъ не былъ сыномъ Іосифа; между тѣмъ Христосъ называетъ его сыномъ Богоматери, какъ самую Богородицу его матерью. Ясно, что здѣсь рѣчь о материнствѣ и сыновствѣ не по естественному порядку, но по порядку другого рода, напр., нравственному. Всѣмъ этимъ прямо, очевидно, отвергается мысль еретиковъ, но остается въ силѣ преданіе о Приснодѣвствѣ Богоматери.

Знакомство съ самарянскимъ преданіемъ св. Епифаній обнаруживаетъ въ разборѣ ереси Samaritae, гдѣ, кромѣ упоминанія, что самаряне, держась (ложнаго) преданія, сообщеннаго отъ отцевъ ихъ, руководствуются только однимъ Пятокнижіемъ, но не принимаютъ другихъ священныхъ книгъ, говоритъ еще „о нѣкоторыхъ древныхъ неразумныхъ обычаяхъ ихъ“, — напр. о томъ, что „они омываются на рубежѣ, когда приходятъ изъ чужой страны, конечно, какъ осквернённые тамъ; вмѣстѣ съ одежою погружаются въ воду, когда прикоснутся къ кому изъ другого народа, ибо почитаютъ осквернёніемъ прикоснуться къ кому-либо, или имѣть дѣло съ какимъ-либо другимъ человѣкомъ, держащимся иного ученія вѣры“ [1]).

Таковы существенныя свидѣтельства св. Епифанія о преданіяхъ — языческомъ, древнѣйшемъ ветхозавѣтномъ, іудейскомъ и самарянскомъ; за одними изъ этихъ преданій Епифаній признаетъ значеніе, за другими, какъ ложными, сумасбродными, нѣтъ. Важно опредѣлить *общій принципъ*, какимъ Епифаній руководился

[1]) Haeres. IX, cap. III.

при провѣркѣ означенныхъ преданій. Такимъ принципомъ, кажется, является у него провѣрка преданія Св. Писаніемъ. Правда, этотъ критерій онъ приложилъ не ко всѣмъ указаннымъ нами предметамъ преданій, но только къ нѣкоторымъ. Однако представляется, что въ самомъ отверженіи или признаніи преданій безъ видимой провѣрки ихъ Писаніемъ Епифаній все-таки руководился мыслью или духомъ Писанія. Если преданіе явно противорѣчитъ духу Писанія, — онъ прямо называетъ его, безъ соотношенія съ Писаніемъ, ложнымъ; если наоборотъ преданіе сразу свидѣтельствуетъ, по своей возвышенной мысли, о согласіи съ Писаніемъ, — онъ также, безъ снесенія съ Писаніемъ, признаетъ его истиннымъ. Напр. извѣстно, что Писаніе запрещаетъ вообще покланяться человѣку, какъ Богу; ясно, что безъ всякой провѣрки подлежитъ отверженію преданіе о поклоненіи египтянъ Ѳермути. Извѣстно съ другой стороны изъ Писанія, что ангелы могутъ являться людямъ, — особенно при важныхъ обстоятельствахъ. Опираясь на это, есть опять-таки основаніе довѣрять сказанію объ явленіи Ангела Іоакиму. Подъ условіе провѣрки Св. Писаніемъ подходитъ и древневетхозавѣтное преданіе о распространеніи зла въ мірѣ. Иногда думаютъ, что писатели ветхозавѣтныхъ книгъ, составляя эти книги, почерпали содержаніе всецѣло изъ древняго, существовавшаго до нихъ, преданія. Св. Епифаній, вполнѣ признавая это преданіе, однако ставитъ дѣло не такъ, будто писатели черпали отсюда свои свѣдѣнія, но такъ, что они писали всецѣло по руководству Духа Св.; при чемъ древнее чистое преданіе естественно согласовалось съ откровеніями Св. Духа, какъ, напротивъ, искаженное нечистое преданіе разногласило съ ними. Значитъ, въ общемъ, признаніе цѣнности за древнимъ ветхозавѣтнымъ преданіемъ Епифаній ставитъ въ зависимость отъ Писаній, какъ глаголовъ Св. Духа. Этотъ взглядъ объясняется тѣмъ, что въ ветхомъ завѣтѣ не было такой хранительницы Преданія, какою является въ новомъ завѣтъ вселенская

церковь Христова, не было также и такого руководительства Св. Духа, какое существуетъ въ новозавѣтной церкви. Поэтому древнѣйшее ветхозавѣтное преданіе, сдѣлавшись достояніемъ человѣчества, легко могло исказиться, что̀ дѣйствительно и случилось со многими предметами преданія; для провѣрки такого преданія, гдѣ помраченный умъ человѣческій наслоилъ много своего, понятно, нужно было обращаться къ тому, что внушено Духомъ Св., т. е. къ Писанію. Это обстоятельство въ свою очередь проливаетъ свѣтъ на то, что требуется особое основаніе для признанія истинности ветхозавѣтнаго и особое для опредѣленія истинности новозавѣтнаго преданія. Въ первомъ случаѣ рѣшающее значеніе принадлежитъ согласію Преданія съ Писаніемъ, за исключеніемъ, впрочемъ, канона ветхозавѣтныхъ книгъ, который такой провѣркѣ не подлежитъ; во второмъ—голосу вселенской церкви, руководимой Духомъ Святымъ, гдѣ согласіе Преданія съ Писаніемъ является только одною изъ чертъ ихъ взаимоотношенія. На этомъ же основаніи одно и то же положеніе, являющееся одновременно предметомъ и іудейскаго и христіанскаго преданія можетъ подлежать двоякой провѣркѣ: согласно-ли оно съ Писаніемъ или не противорѣчитъ-ли ему и является-ли ученіемъ церкви Христовой. Подобный пріемъ можно видѣтъ въ сужденіяхъ св. Епифанія о Приснодѣвствѣ Маріи; какимъ образомъ онъ передавалъ это ученіе, какъ предметъ іудейскаго преданія, мы уже знаемъ, какимъ образомъ онъ говоритъ о немъ, какъ о членѣ вѣры церкви Христовой—узна̀емъ изъ обзора данныхъ, касающихся собственно христіанскаго Преданія; къ анализу этихъ данныхъ мы теперь и переходимъ.

Въ ученіи св. Епифанія о собственно христіанскомъ Преданіи безспорно самое главное мѣсто находится въ Adversus Apostolicos, cap. VI, гдѣ онъ пишетъ: „Должно также пользоваться *и Преданіемъ*: ибо не все можетъ быть заимствовано изъ Божественнаго Писанія: ...Святые апостолы одно предали въ Писа-

ніяхъ, а другое въ Преданіяхъ, какъ и говоритъ св. апостолъ: *якоже предахъ вамъ* (1 Кор. 11, 2), и въ другомъ мѣстѣ: *такъ учу, и тако предалъ я во церквахъ* (— 7, 17), *и аще содержите: развѣ аще не всуе вѣровасте* (— 15, 2)“ [1]). Это общее свидѣтельство, по своей ясности напоминающее такое же свидѣтельство св. Василія Великаго въ книгѣ о Св. Духѣ къ Амфилохію, епископу иконійскому, гл. 27 [2]), содержитъ въ частности слѣдующія мысли: Преданіе, какъ и Св. Писаніе (новаго завѣта), происходитъ отъ апостоловъ. Преданіе имѣетъ такое же достоинство, какъ и Св. Писаніе, апостолы сообщили Преданіе церквамъ, (составляющимъ въ своей совокупности церковь вселенскую), долгомъ христіанъ является пользоваться и Преданіемъ. Присоединяя къ этому свидѣтельство Епифанія [3]), что посредствомъ перечня преемственныхъ епископовъ дѣло всегда приводится въ ясность, получаемъ вмѣстѣ понятіе о носителяхъ или выразителяхъ Преданія, равно о томъ пути, какъ Преданіе,

---

[1]) Migne, t. XLI, col. 1048: *Δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι· οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας Γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι. Διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι· ὥς φησιν ὁ ἅγιος Ἀπόστολος· Ὡς παρέδωκα ὑμῖν· καὶ ἄλλοτε· Οὕτως διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις· καὶ, εἰ κατέχετε· ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε.*

[2]) Въ Патрологіи Миня къ означенному важному свидѣтельству Епифанія сдѣлано слѣдующее примѣчаніе. „*Δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι.* In signis hic locus ad ecclesiasticarum traditionum auctoritatem asserendam. Cui germanus est ille Basilii ad Amphil. *De spiritu sancto: Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν, καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, ὅστις γε κἂν κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται.* Vide caetera. Ubi traditiones non illas tantum asciscit, et necessarias esse defendit, quae ad ritus caeremoniasque pertinent, sed etiam, quae dogmata fidei ac decreta continent.

[3]) Haeres. XXVII, cap. VI (Contr. Carpocrasios).

сообщенное апостолами церквамъ, хранится или передается отъ древнихъ временъ къ послѣдующимъ, или къ кому слѣдуетъ обращаться для отысканія истиннаго Преданія.

Послѣ такихъ свидѣтельствъ о Преданіи становятся вполнѣ понятными неоднократныя указанія Епифанія и на св. отцевъ—носителей или выразителей Преданія, и на живой голосъ вселенской церкви, гдѣ поистинѣ полагается надежный оплотъ для опроверженія еретиковъ.

Такъ въ разборѣ лжеученій валентиніанъ [1]) и маркосіанъ [2]) мы видимъ, какъ св. Епифаній обильно пользуется иринеевскими опроверженіями этихъ ересей. Тамъ и здѣсь извлекая изъ знаменитаго творенія св. Иринея „Contra haereses“ мѣста, гдѣ епископъ ліонскій ниспровергаетъ названныя ереси чрезъ указаніе несогласія или противорѣчія ихъ благочестивому церковному правилу (символу) вѣры [3]), Епифаній по пути останавливаетъ вниманіе также на тѣхъ сужденіяхъ св. Иринея, гдѣ онъ утверждаетъ неизмѣнное единство церковной проповѣди, не нарушаемое ни тѣмъ, что церковь разсѣяна по всему міру, ни тѣмъ, что эту проповѣдь исповѣдуютъ и сильные и слабые въ словѣ, вообще утверждаетъ единство проповѣди, находящееся въ тѣсной связи съ извѣстными признаками апостольскаго Преданія [4]).

Опровергая ересь „ноэтіанъ“ [5]), Епифаній довольно точно воспроизводитъ основныя свѣдѣнія подобной работы св. Ипполита „Противъ ереси нѣкоего Ноэта“ [6]).

Составляя трактатъ противъ оригенистовъ [7]), Епифаній приводитъ опроверженія св. Меѳодія патарскаго,

---

[1]) Haeres. XXXI. [2]) Haeres. XXXIV.

[3]) Sanct Irin. Contr. haeres, lib. I, cap. I—XI et XIII—XXI.

[4]) Ibid. См. выше—20—21 стр. [5]) Haeres. LVII.

[6]) См. выше—стр. 53—54. [7]) Haeres. LXIV, cap. XIV.

гдѣ особенно оттѣняетъ „преданіе древнихъ“ (*τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν*) о воскресеніи въ тѣхъ же (по существу) тѣлахъ, какими обладаемъ мы при жизни на землѣ.

Предлагаетъ Епифаній и Посланіе св. Аѳанасія александрійскаго къ Епиктету, епископу коринѳскому, видя въ немъ лучшее опроверженіе ереси „димиритовъ [1]), исповѣдующихъ несовершенное вочеловѣченіе Христа“,—ереси, о которой достаточно отвѣчать одно то, что „это не есть ученіе каѳолической церкви, и не такъ мыслили отцы“ [2]).

Всѣ означенныя и подобныя имъ ссылки (въ родѣ, напр., еще ссылки на исповѣданіе вѣры епископа Павлина [3]) не случайны, но обдуманны, мотивированы самимъ Епифаніемъ. Если не предъ ссылкою на того или другого отца, то во всякомъ случаѣ послѣ ссылки, Епифаній обыкновенно объясняетъ такой пріемъ. По его признанію, онъ поступаетъ такъ потому, что въ твореніяхъ тѣхъ или другихъ отцевъ онъ видитъ выраженіе истины и вслѣдствіе этого считаетъ лучшимъ передать ее словами оригинала. Между тѣмъ въ приведенныхъ и подобныхъ имъ ссылкахъ идетъ рѣчь объ апостольскомъ церковномъ Преданіи, выразителями коего являются отцы. И видя въ такихъ ссылкахъ истину, Епифаній понятно за истину признавалъ Св. Преданіе. Какъ истина, Преданіе естественно представляется съ предикатомъ *неизмѣнности*: вѣдь что считалъ за истинное Преданіе, положимъ Иринеи, писатель II вѣка, то же признаетъ за истину и Епифаній, писатель конца IV вѣка. Устойчивою является здѣсь и внѣшняя характеристика Преданія: не ограничиваясь указаніемъ на правило вѣры, и приводя въ полнотѣ всѣ сужденія св. Иринея объ апостольскомъ Преданіи, гдѣ хорошо оттѣнены признаки Преданія, критерій для его провѣрки (согласіе церквей), св. Епи-

[1]) Haeres. LXXVII, cap. III et sqq.

[2]) Ibid.—cap. V. [3]) Ibid.—cap. XXII.

фаній тѣмъ ясно говоритъ, что онъ раздѣляетъ и эти послѣднія сужденія Иринея.

Что касается указаній на *живой* голосъ церкви, то ихъ можно видѣть почти въ каждомъ разборѣ той или другой ереси христіанской эры. Почти во всякомъ трактатѣ проводя мысль такого рода, что еретики учатъ тому-то и тому-то, между тѣмъ это отнюдь не есть ученіе вселенской церкви, что церковь, вопреки лжемудрію, издревле проповѣдуетъ такое-то и такое ученіе, которое и есть истина, св. Епифаній тѣмъ непререкаемо свидѣтельствуетъ о важномъ значеніи церкви, какъ хранительницы и носительницы истины. Можно видѣть, частнѣе, указанія на живой голосъ церкви въ приведенныхъ уже ссылкахъ на св. отцевъ: вѣдь опираясь на изложеніе вѣры въ ихъ твореніяхъ, Епифаній вполнѣ соглашается, что эта вѣра есть вмѣстѣ вѣра современной ему церкви Христовой. Но особенно ясно значеніе живого голоса церкви, какъ вѣстника истиннаго Преданія, св. Епифаній выражаетъ въ разборѣ лжеученій аэріанъ, коллиридіанъ, мельхиседекіанъ.

Аэріане [1]) между прочимъ учили, что не нужно поститься въ среду и пятокъ, праздновать Пасху, дѣлать приношенія за умершихъ. Опровергая сначала первыя два положенія, Епифаній говоритъ: вѣдь въ Писаніи сказано (Дѣян. 20, 16), что ап. Павелъ праздновалъ Пятидесятницу, спрашивается: „какую Пятидесятницу праздновалъ Апостолъ, если бы не совершалъ Пасхи“? О постѣ въ среду и пятокъ ясно заповѣдуется въ Апостольскихъ Постановленіяхъ [2]), если только нужно говорить о послѣднихъ. Но какъ-бы не обратимъ вниманія на эти данныя. — Мы имѣемъ помимо этого несомнѣнное свидѣтельство въ церковномъ Преданіи. Это церковное Преданіе, которое мы унаслѣдовали отъ свидѣтелей, живших прежде насъ, а

[1]) Haeres. LXXV, cap. VII—IX.

[2]) Сравн. Постановл. апостольскія (въ русск. переводѣ), кн. 5, гл. 15; Казань, 1864 г., стр. 156.

тѣ въ свою очередь восприняли его отъ отцевъ, живших прежде ихъ и т. д., всегда учитъ о празднованіи Пасхи и о постѣ въ среду и пятокъ. Предъ такою *древностью* наличнаго ученія церкви естественно должно пасть новое мнѣніе Аэрія. Кромѣ того касательно поста въ среду и пятокъ Епифаній ссылается на *согласіе* церквей, говоря, что относительно этого мы имѣемъ „доказательство всюду", что во всѣхъ странахъ вселенной соглашаются, что среда и пятокъ есть постъ, учрежденный въ церкви, что это согласіе послѣдовало въ церкви прежде, нежели появился Аэрій и отъ него аэріане. Обращаясь затѣмъ къ вопросу о поминовеніи усопшихъ, Епифаній прежде всего устанавливаетъ смыслъ этого ученія. „Что касается до поминовенія именъ усопшихъ, пишетъ онъ, то, что можетъ быть полезнѣе этого, что благовременнѣе и удивительнѣе вѣры живущихъ людей, что отшедшіе живы и не обратились въ несуществующихъ, но существуютъ и живутъ у Владыки, что такимъ образомъ передается благочестивое ученіе о томъ, что есть надежда молящимся за братій, какъ бы отправившихся въ путь. Молитва, приносимая за нихъ, полезна, если и не уничтожаетъ всѣ вины, полезна вслѣдствіе многихъ преткновеній - невольныхъ и добровольныхъ, совершившихся во время жизни въ мірѣ, чтобы (вмѣсто этого) обнаружено было нѣчто совершенное. Мы поминаемъ и праведныхъ и грѣшныхъ, грѣшныхъ потому, что просимъ имъ милости у Бога, а праведниковъ, отцевъ, пророковъ, апостоловъ, евангелистовъ, мучениковъ, исповѣдниковъ, епископовъ и отшельниковъ и весь ихъ чинъ для того, чтобы чрезъ это отдѣлить Господа Іисуса Христа отъ чина людей и воздать Ему особое почтеніе, имѣя въ мысли, что Господь несравнимъ ни съ кѣмъ изъ людей, хотя бы каждый изъ нихъ обладалъ безчисленными дѣлами праведности" [1]), — для засвидѣтельствованія того, что только

[1]) Haeres. LXXV, cap. VIII. Migne, t. 42, col. 513.

благодаря Господу люди стали входить въ чертогъ, но что прежде чѣмъ Спаситель взошелъ на небо, никто не восходилъ туда: *никто же взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій* (Іоан. 3, 13) [1]). Послѣ этого Епифаній переходитъ къ голосу церкви, говоря: „но я опять возвращусь къ тому..., что церковь необходимо совершаетъ это поминовеніе, получивши преданіе отъ отцевъ. Кто же можетъ нарушить заповѣдь матери, или законъ отца?.. Богъ Отецъ и Единородный и Духъ Св. научалъ *и письменно и неписьменно* (*ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως*), и церковь, матерь наша, имѣла (и имѣетъ) завѣты, въ ней положенные, нерушимые, немогущіе уничтожиться“ [2]). Имъ и надо слѣдовать, но не тому, чему учитъ Аэрій.

Коллиридіане [3]) на ряду съ извѣстнымъ уже намъ положеніемъ, будто Дѣвѣ Маріи нужно покланяться, какъ Богу, утверждали, что женщина должна священствовать въ церкви (въ качествѣ епископа или пресви-

---

[1]) Ibid. Для доказательства, что только Господь *ввелъ* святыхъ людей въ „святый градъ“, Епифаній ссылается еще на 52—53 ст. 27 гл. Евангелія отъ Матѳея. Стихи эти полностію читаются такъ: *„И гроби отверзошася, и многа тѣлеса усопшихъ святыхъ восташа. И изшедше изъ гробъ, по воскресеніи Его* (Іисуса Христа). *внидоша во святый градъ, и явишася многымъ“*. Представляется, что *возстаніе* усопшихъ святыхъ *совершилось въ моментъ смерти Господа, но вхожденіе* во святый градъ *и явленіе* многимъ *относится ко времени послѣ воскресенія Господа*. Смерть смертію Христа была уже побѣждена, но входъ во святый градъ все еще не былъ открытъ, что̀ сдѣлалось доступнымъ только послѣ воскресенія Христа. Имѣя въ виду послѣднее, безусловно важное, замѣчаніе евангелиста, Епифаній и говоритъ: разумѣя подъ градомъ Іерусалимъ—и здѣшній и горній, нужно вхожденіе во святый градъ относить и къ тому и другому Іерусалиму: благодаря Христу, по воскресеніи Его, святые вошли въ чертогъ Отчій (на небо), подобно же Христу, явившемуся ученикамъ въ Іерусалимѣ „двереміъ заключеннымъ“ (Іоан. 20, 19), святые вошли также въ здѣшній Іерусалимъ и явились многимъ.

[2]) Haeres. LXXV, cap. IX. Migne, t. 42, col. 516.

[3]) Haeres. LXXIX, cap. III.

тера). Опровергая эту мысль съ точки зрѣнія крѣпко хранимаго въ памяти церкви преемства предстоятелей, Епифаній говоритъ, что „началовождями таинствъ“, „священнодѣйствователями (Рим. 15, 16) были Апостолы вмѣстѣ съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ, первымъ епископомъ іерусалимскимъ. Отъ апостоловъ и этого епископа установлены преемства епископовъ и пресвитеровъ въ домѣ Божіемъ“; и нигдѣ не сказано, ни откуда не видно, чтобы въ числѣ ихъ поставлена была женщина. Ergo... ложна мысль коллиридіанъ.

Мельхиседекіанство [1]), извѣстное еще подъ именемъ ѳеодотіанства (отъ Ѳедота мѣняльщика), было однимъ изъ заблужденій евіонейскаго характера объ Іисусѣ Христѣ. Согласно съ евіонейскимъ принципомъ, мельхиседекіане смотрѣли на І. Христа, какъ на простого человѣка—*ψιλὸς ἄνθρωπος*,— на которомъ однако-жъ опочила нѣкая божественная сила. Опредѣляя точнѣе: что̀ это за сила,—еретики, имѣя въ виду, что ничего неизвѣстно о происхожденіи Мельхиседека, возмнили, что Мельхиседекъ былъ не человѣкомъ, но нѣкоею великою силою и что эта-то самая сила и опочила на Христѣ. (откуда и названіе еретиковъ мельхиседекіанами). Въ разборѣ такого лжеученія на почвѣ живого голоса церкви св. Епифаній пишетъ: „намъ указаны предѣлы, и основанія, и зданіе вѣры, и *преданія апостоловъ* (*ἀποστόλων παραδόσεις*), и святыя Писанія, и преемства учителей; и истина Божія отвсюду ограждена. И никого не должны вводить въ обманъ новыя басни“ [2]). На ряду съ св. Писаніемъ Епифаній, очевидно, свидѣтельствуетъ здѣсь и о Преданіи, какъ опорѣ для опроверженія ересей. Въ этомъ Преданіи, вопреки мельхиседекіанамъ, утверждается, что Іисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, воплотившійся отъ Дѣвы Маріи и Духа Св. и что Мельхиседекъ былъ простой человѣкъ. А когда такъ, то мельхиседекіанство, какъ новшество, должно быть признано ложью.

---

[1]) Haeres. LV. [2]) Ibid.—cap. III.

Такъ опираясь на Преданіе, какъ живой голосъ церкви, св. Епифаній разрушаетъ ереси; причемъ замѣчательно, что этотъ голосъ онъ одновременно передаетъ и какъ ученіе древнѣйшей церкви, и какъ голосъ множества наличныхъ церквей, благодаря чему получается ясная идея *вселенскости* церкви, которая никогда и нигдѣ не противорѣчитъ себѣ.

Кромѣ апостольскаго Преданія,—о чемъ очевидно выше была рѣчь,—св. Епифаній касается, далѣе, Преданія и собственно отеческаго. Сюда относятся главнымъ образомъ его сужденія о терминѣ „единосущный“. Подобно св. Аѳанасію александрійскому Епифаній утверждаетъ, что хотя этого термина нѣтъ въ Св. Писаніи, однако его принимать нужно, потому что онъ содержитъ въ себѣ и благочестивую и вполнѣ согласную со Св. Писаніемъ мысль о Божествѣ Второго лица Св. Троицы [1]), т. е. содержитъ то, что свойственно истинѣ.

Наконецъ есть у св. Епифанія и такія мѣста, гдѣ въ отношеніи одного и того же предмета Преданія можно оттѣнять установленіе апостольское и продукты отеческаго человѣколюбія. Мы разумѣемъ рѣчь Епифанія о дѣвствѣ [2]), изложенную тамъ, гдѣ содержится самое главное свидѣтельство его о Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія. По Епифанію „святые Апостолы Божіи передали святой Божіей церкви, что грѣшно по опредѣленіи себя къ дѣвству вступать въ бракъ“. Рѣшая затѣмъ вопросъ: что же дѣлать съ тѣми дѣвственниками или дѣвственницами, которые, будучи не въ состояніи вынести дѣвства, впадаютъ въ блудъ, Епифаній говоритъ: таковые, конечно, по апостольскому преданію, подлежатъ суду; но если блудодѣяніе усилилось настолько, что освободиться отъ него не могутъ и хотя тайно отъ людей, а явно предъ Богомъ предаются этому грѣху, то—„лучше судъ, не-

---

[1]) Haeres. LXIX, cap. 70—71. [2]) Haeres. LXI, cap. 6—8.

жели осужденіе“ [1]). „Лучше имѣть одинъ грѣхъ, нежели много до чрезмѣрности. Лучше явно сойти съ высокаго пути и взять себѣ жену по закону, и за несоблюденіе дѣвства, принесши долговременное покаяніе, снова быть введеннымъ въ церковь, какъ сдѣлавшему худо, какъ упавшему и разбившемуся и имѣющему нужду въ перевязкѣ, нужели ежедневно уязвляться сокровенными стрѣлами зла отъ діавола“. Заканчивая рѣчь, святитель пишетъ: „такова обычная проповѣдь церкви: таковы цѣлебныя врачевства“, разумѣется церкви же. Установленіе, что грѣшно по опредѣленіи себя къ дѣвству вступать въ бракъ, весьма ясно изъ словъ Епифанія представляется апостольскимъ Преданіемъ; но мысль, что если уже никакъ нельзя вынести дѣвства, то, хотя грѣшно, но все-таки лучше вступить въ бракъ, является какъ будто дѣломъ отцевъ. То и другое есть ученіе церкви, только первое считается проповѣдью церкви, а второе—врачествомъ ея. Какъ смотрѣть на подобное явленіе, гдѣ отцы какъ бы добавляютъ нѣчто къ апостольскому Преданію? Самъ Епифаній нарочито такого вопроса не ставитъ; но отчасти его замѣчанія, отчасти извѣстныя уже намъ сужденія напр., св. Василія Великаго способствуютъ правильно понять это. Вѣдь, во-первыхъ, апостольское установленіе здѣсь признается во всей силѣ: какъ апостолы, такъ и отцы считаютъ грѣхомъ нарушеніе обѣта дѣвства даже съ цѣлію вступить въ бракъ. Во-вторыхъ, допуская означенное врачество, отцы руководствуются весьма разумною мыслію: „лучше судъ, чѣмъ осужденіе“,—мыслію во всякомъ случаѣ не противорѣчащею Писанію, (извѣстно, напр., что Богъ хочетъ не смерти грѣшника, но его жизни = спасенія) [2]). И, въ-третьихъ, нужно

---

[1]) *Ἀλλὰ κρεῖττόν ἐστι κρῖμα καὶ μὴ κατάκριμα* (Migne, t. 41, col. 1049).

[2]) Самъ Епифаній какъ-бы въ качествѣ оправданія отъ Писанія разсматриваемаго вопроса указываетъ образно на то, что „дѣло Божіе собираетъ по царскому повелѣнію *для устрое-*

помнить, что здѣсь имѣется въ виду не догматъ церкви, но ея дисциплина: если въ первомъ случаѣ должна быть сохраняема неизмѣнность апостольскаго ученія во всѣ времена, то во второмъ случаѣ, смотря по обстоятельствамъ, могутъ быть допущены добавленія, ослабленія, а иногда даже отмѣненія. Соображаясь со всѣмъ этимъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ нужно видѣть именно только проявленіе отеческаго человѣколюбія, несомнѣнно вызванное обстоятельствами, не нарушающее апостольскаго установленія, непротиворѣчащее Писанію и возможное въ области церковной дисциплины.

Познакомившись съ сужденіями, относящимися больше всего къ доктринѣ христіанскаго Преданія, обращаемся къ объему Преданія—по твореніямъ св. Епифанія. Уже основная идея разбора ересей въ Панаріи, состоящая въ утвержденіи, вопреки еретическому лжемудрію, истинъ христіанской церкви, ясно говоритъ за то, что объемъ Преданія у Епифанія опредѣлить можно и производить такую работу должно путемъ извлеченія и комбинаціи положеній послѣдняго рода. Но нужно сказать, что самъ писатель, св. Епифаній, освобождаетъ изслѣдователя отъ подобной работы, когда онъ лично представляетъ собраніе многихъ предметовъ Преданія въ Анкоратѣ (Якорѣ) и въ „Краткомъ истинномъ словѣ (Expositio fidei)“, которое является какъ-бы заключеніемъ „Панарія“.

Анкоратъ, по признанію самого Епифанія, представляетъ изъ себя изложеніе „святой вѣры отцевъ, апостольской и пророческой, отъ начала и до нынѣ

нія царскаго чертога: и багряницу съ моря, и волну съ овцы, и ленъ съ земли, и виссонъ, и шелкъ, и *кожи очервлены* (Исход. 35, 23), и драгоцѣнный камень смарагдъ, жемчугъ, ахатъ, камни различные между собою по цвѣту, но равно значительные по цѣнности, а кромѣ того золото, серебро, *древеса негніющая* (— 24), мѣдь и желѣзо, а также... *волну козію* (— 26). Такова была (въ древности) скинія, а нынѣ таковъ вмѣсто скиніи домъ, утвержденный въ Богѣ“.

проповѣданной во святой церкви Божіей“ [1]). По методу своему Анкоратъ составленъ такимъ образомъ, что здѣсь ученіе церкви (= Преданіе) соотносится съ соотвѣтствующими мѣстами Св. Писанія, въ результатѣ чего получается *догматика*. Указаннымъ путемъ на ряду съ опроверженіями нѣкоторыхъ возраженій аріанъ, пневматомаховъ, аполлинаріанъ и оригенистовъ въ Анкоратѣ, почти что на протяженіи всего сочиненія, изложено ученіе объ единосущіи Отца и Сына и Св. Духа, или о Св. Троицѣ [2]), о совершенномъ пришествіи Хри-

[1]) Haeres. LXIX, cap. XXVII. Migne, t. 42, col. 245 CD. Ancorat., cap. LXXXII. Migne, t. 43, col. 172.

[2]) Ancorat., cap. VII: „Всегда Троица (*ἡ Τριὰς*) есть Троица, никогда не пріемлетъ прибавленія, такъ считаемая: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ; Троица несліянная; нѣтъ въ Ней чего-либо разнящагося отъ собственной Ея единицы; но въ совершенной ипостаси совершенный Отецъ, совершенный Сынъ, совершенный Духъ Святый: Отецъ и Сынъ и Св. Духъ. Сар. X: Именовалъ-ли ты Бога? — ты объялъ разумомъ Троицу. Воспріялъ-ли ты Духа Святаго?—ты удостоился силы Отца и Сына Божія. Прославилъ-ли ты Отца? — ты указалъ на Сына и Святаго Духа, но не сліянныхъ. Ибо Отецъ есть Отецъ; Сынъ есть Сынъ; Святый Духъ есть Святый Духъ: Троица не отчуждаемая отъ единства и тожества (*τῆς ταυτότητος*)“. Библейскимъ обоснованіемъ догмата Св. Троицы является главнымъ образомъ заповѣдь Спасителя о крещеніи— Матѳ. 28, 19 (сар. VIII).—Нужно замѣтить, что при изложеніи ученія объ единосущіи Божескихъ лицъ, св. Епифаній нерѣдко употребляетъ выраженія: „Духъ же *отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26) и отъ Сына пріемлетъ (Іоан. 16, 14. 15) (сар. VIII), Духъ отъ Отца и отъ Сына“ (сар. IX). Римскіе католики стараются видѣть здѣсь Filioque. Но напрасно, ибо во всѣхъ этихъ мѣстахъ идетъ рѣчь *не объ образѣ* происхожденія Духа Св., *но объ Его природѣ*: божеская ли она. Употребляя означенныя выраженія, св. Епифаній хочетъ сказать, что Духъ Св. сосущественъ Отцу и Сыну. Дѣйствительность этого подтверждается слѣдующимъ подлиннымъ контекстомъ рѣчи св. Епифанія: *Αὐτὸς γὰρ ὁ Μονογενὴς λέγει, τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, καὶ, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται· ἵνα μὴ ἀλλότριον νομισθείη Πατρὸς μηδὲ Υἱοῦ. ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς θεότητος*= Самъ Единородный говоритъ: Духъ отъ Отца, и: *Иже отъ*

ста во плоти [1]), о воскресеніи мертвыхъ, о жизни вѣчной и о судѣ какъ надъ плотію, такъ и надъ душою [2]). Въ концѣ сочиненія, въ предпослѣдней главѣ (119), какъ-бы въ отвѣтъ на вопросъ, гдѣ кратко выражается вѣра христіанская, помѣщено исповѣданіе вѣры; это такъ называемый въ наукѣ краткій символъ Епифаніевъ [3]). Наконецъ въ послѣдней главѣ (120) приво-

---

Отца исходитъ (Ioan. 15, 26), и: *отъ Моего пріиметъ* (Ioan. 16, 14. 15), дабы не считаемъ Онъ былъ чуждымъ ни Отцу, ни Сыну, но имѣющимъ *тоже существо, тоже Божество* (cap. VIII). Cap. IX: „Блаженный Петръ такъ говоритъ единомысленнымъ съ Ананіею: *почто искусилъ васъ сатана солгати Духу Святому?* И далѣе: *не человѣкомъ солгалъ еси, но Богу* (Дѣян. 5, 3. 4). Итакъ Духъ отъ Отца и Сына, Которому солгали утаившіе отъ цѣны имѣнія, *есть Богъ* (*ἄρα Θεὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα*)".

[1]) Cap. 74—82.

[2]) Cap. 82 и дал. Synopsis Ancorati (Migne, t. 43, col. 12): „*Φημὶ δὴ τοῦ περὶ τῆς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ὁμοουσιότητος, τοῦ περὶ τελείας τῆς Χριστοῦ ἐνσάρκου παρουσίας, τοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, καὶ ζωῆς αἰωνίου, καὶ κρίσεως σαρκὸς τε καὶ ψυχῆς ἐπιτοαυτό*".

[3]) Вотъ этотъ символъ, который мы, въ виду его научнаго интереса, приводимъ въ подлинникѣ. „*Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς Γραφὰς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Κύριον καὶ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ*

дится такъ называемый обширный символъ Епифаніевъ. Символъ этотъ по мысли тожественъ съ краткимъ символомъ Епифанія, хотя различается отъ него по фор-

---

συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν, ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν. Τοῖς δὲ λέγοντας. Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ, πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι ῥευστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱὸν, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία. Означенный символъ въ Анкоратѣ названъ вѣрою, „преданною намъ отъ святыхъ апостоловъ и въ церкви предписанною отъ всѣхъ собравшихся вмѣстѣ въ одномъ святомъ градѣ святыхъ епископовъ числомъ свыше 310“ (318 — разумѣется въ Никеѣ) (Migne, t. 43, col. 233). Но въ этомъ вѣроизложеніи, помимо никейскаго исповѣданія (за отсутствіемъ изъ него словъ: Бога отъ Бога), видимъ еще кое что какъ въ первой, такъ особенно во второй половинѣ его (см. курсивъ), чего нѣтъ въ символѣ 1 вселенскаго собора. Такъ какъ это кое что, особенно же члены вѣры, начиная со словъ:... *Господа животворящаго...* и кончая словомъ: *аминь*, тожественны съ такими же членами символа 2 вселенскаго собора (Константинопольскаго), то нѣкоторые, (какъ напр. авторъ примѣчанія къ означенному мѣсту въ русскомъ переводѣ твореній св. Епифанія, VI т., 210 стр. Москва, 1884 г.), безъ всякихъ оговорокъ утверждаютъ, что здѣсь св. Епифаній разумѣетъ символъ Никео-цареградскій. Но это утвержденіе опровергается указаніемъ на время написанія Анкората и созванія 2 вселенскаго Константинопольскаго собора. Константинопольскій соборъ былъ въ 381 году, а Анкоратъ относится къ 374 году; очевидно, что св. Епифаній, какъ писавшій Анкоратъ раньше собора Константинопольскаго, не могъ имѣть въ виду его символъ. Другіе, опираясь на то, что символъ помѣщенъ въ приложеніи (почти что въ самомъ концѣ), а не въ изложеніи, допускаютъ, что самый Якорь, положимъ, явился въ 374 году, но символъ (и именно символъ Константинопольскій) во всемъ своемъ объемѣ присоединенъ къ нему впослѣдствіи—послѣ 2 вселенскаго собора, т. е. послѣ 381 года. Таковы, напр., итальянскій писатель Эмусъ Франзелинъ, римскій проф. Винчензи, изъ русскихъ—преосвящ. Іоаннъ (Митропольскій) и др. (См. о нихъ у проф. А. П. Лебедева въ

мѣ тѣмъ, что въ немъ, вопреки лжеученіямъ, болѣе подробно формулированы тѣ или другіе члены вѣры (напр. ученіе о воплощеніи Сына Божія вопреки апол-

---

статьѣ „О нашемъ символѣ вѣры"; Богослов. Вѣстн., 1902 г. февраль, 278—284 стр.). Но и это мнѣніе не выдерживаетъ всецѣло критики. Дѣло, во-первыхъ, въ сравненіи символа такъ наз. Епифаніева съ символомъ Константинопольскимъ. Вѣдь символъ Епифаніевъ не во всемъ сходенъ съ символомъ Константинопольскимъ: первая половина его, какъ замѣчено, есть, за незначительными исключеніями, повтореніе символа Никейскаго. Непонятно поэтому, почему, добавляя Якорь послѣ 2 вселенскаго собора, удержали въ одной половинѣ вѣроизложенія редакцію символа Никейскаго, а въ другой—редакцію символа Константинопольскаго. И, во-вторыхъ, заслуживаетъ вниманія послѣсловіе, какимъ заканчивается символъ такъ наз. Епифаніевъ. Здѣсь читаемъ: эта самая вѣра предана намъ отъ святыхъ апостоловъ и церковью во святомъ градѣ предписана отъ всѣхъ вмѣстѣ сошедшихся святыхъ епископовъ числомъ свыше 310 (318). Опять таки непонятно, если символъ цѣликомъ прибавленъ послѣ 2 вселенскаго собора, то почему указывается здѣсь не на этотъ соборъ, но на соборъ никейскій. Третьи полагаютъ, что въ символѣ Епифаніевомъ идетъ рѣчь о символѣ Никейскомъ, но вмѣстѣ указываются прибавленія, которыя были сдѣланы къ нему отцами еще до Константинопольскаго собора, тѣмъ болѣе, что добавленныя положенія были исконными членами вѣры христіанъ. Авторъ примѣчанія къ разсматриваемому символу у Миня (t. 43, col. 233—234) между прочимъ думаетъ, что это-то вѣроизложеніе, еще до Константинопольскаго собора употреблявшееся въ церкви, и утвердили отцы 2 вселенскаго собора и, на этомъ основаніи, по его сужденію, нельзя говорить, будто собственно отцы Константинопольскаго собора непосредственно присоединили извѣстные члены вѣры къ Никейскому символу. Проф. Чельцовъ тоже признаетъ въ символѣ Епифаніевомъ ближайшій прецедентъ символа 2 вселенскаго собора, выражаясь: „второй вселенскій соборъ, составляя узаконенную въ послѣдствіи для насъ форму символа, сдѣлалъ не новыя какія-нибудь прибавленія къ никейскому вѣроопредѣленію, какъ обыкновенно многіе думаютъ, а только сократилъ настоящій (Епифаніевъ) символъ и отмѣнилъ сверхъ того всѣ прибавленія къ нему, сдѣланныя въ 374 году" (Собраніе символ. и вѣроизлож. православ. церкви, 64—65 стр.). Сравн. стр. 68.

линаріанству, или ученіе о Приснодѣвствѣ Богоматери). Заслуживаетъ вниманія, что, передавая въ данномъ случаѣ вѣру въ Приснодѣвство Богоматери, св. Епи-

---

„за исключеніемъ анаѳематства и двухъ выраженій (изъ сущности Отца, какъ на небѣ, такъ и на землѣ), привнесенныхъ изъ никейскаго вѣроопредѣленія, настоящій (Епифаніевъ) символъ слово въ слово есть тотъ самый, который впослѣдствіи утвержденъ вторымъ вселенскимъ соборомъ". Въ новѣйшее время бреславскій проф. В. Шмидтъ на разбираемый символъ смотритъ (Neue kirchliche Zeitschrift. 1899. Heft 12, S. 935—985. Къ вопросу о подлинности Никео-Константинопольскаго символа—Zur Echtheitsfrage des Nicaeno-Constantinopolitanum; см. Богослов. Вѣстн., 1902 г. январь—февраль, цитов. стат. проф. А. П. Лебедева „О нашемъ символѣ вѣры"), какъ на одну изъ стадій формальной переработки символа 1 вселенскаго собора съ присоединеніемъ къ нему членовъ вѣры изъ символа Іерусалимскаго, извлекаемаго изъ надписаній огласительныхъ словъ св. Кирилла. Эта стадія является здѣсь будто бы подготовительной къ окончательной переработкѣ и формулировкѣ символа на 2 вселенскомъ соборѣ. Такимъ образомъ устанавливается слѣдующій процессъ переработки: въ основѣ полагается символъ 1 вселенскаго собора —никейскій, затѣмъ имѣется въ виду символъ іерусалимскій, извлекаемый изъ надписаній огласительныхъ словъ св. Кирилла, далѣе—*разбираемый символъ Епифаніевъ* и наконецъ—символъ 2 вселенскаго собора. По существу своему, т. е. по признанію, что разбираемый символъ—продуктъ пера самого Епифанія, это воззрѣніе очевидно совпадаетъ съ мнѣніями и автора означеннаго примѣчанія у Миня и проф. Чельцова, но разнится отъ нихъ детальной разработкой вопроса. Но всѣ эти три ученые, т. е. и авторъ примѣчанія у Миня, и проф. Чельцовъ, и проф. Шмидтъ, считая разсматриваемый символъ во всемъ его объемѣ плодомъ пера самого Епифанія, находятъ себѣ ослабленіе въ слѣдующемъ соображеніи: если этотъ символъ цѣликомъ принадлежитъ самому Епифанію, то, спрашивается, почему св. мужъ, имѣя необходимость пользоваться символомъ въ другомъ мѣстѣ — въ Панаріи (Haeres. 74, cap. 14), ссылается здѣсь только на символъ никейскій, но не на символъ въ формѣ Анкората? Послѣднее требованіе тѣмъ болѣе законно, что Панарій написанъ позднѣе Анкората, такъ что символъ послѣдняго естественно видѣть также въ первомъ, законно оно еще и потому, что въ Haeres. 74 Епифаній опровергаетъ духоборцевъ, между тѣмъ ученіе о

фаній не соотноситъ эту вѣру съ Писаніемъ, но прямо считаетъ ее за несомнѣнную истину, какъ голосъ вселенской церкви; между тѣмъ сообщая ее, какъ голосъ

Божествѣ Св. Духа опредѣленнѣе выражено въ символѣ Анкората, чѣмъ въ символѣ никейскомъ. По мнѣнію проф. А. П. Лебедева, дѣло о такъ назыв. символѣ Епифаніевомъ нужно представлять такъ: автору Якоря въ этомъ символѣ принадлежитъ только первая половина его, т. е. символъ никейскій (за исключеніемъ здѣсь явныхъ вставокъ, отмѣченныхъ курсивомъ), другая половина его вмѣстѣ со вставками первой половины (то и другое взято изъ символа 2 вселенскаго собора) есть интерполяція позднѣйшаго времени. Для убѣжденія, „что это дѣйствительно такъ“, проф. Лебедевъ совѣтуетъ сдѣлать такой опытъ: „Возьмите символъ Епифаніевъ, зачеркните въ немъ всѣ слова, составляющія характеристичную особенность Константинопольскаго символа, и въ результатѣ получится чистый символъ Никейскій. Провѣрьте этотъ опытъ такимъ образомъ: зачеркните въ текстѣ символа Епифаніева всѣ слова, входящія въ составъ символа Никейскаго..., и вы увидите предъ собою выраженія, составляющія по „традиціонному“ воззрѣнію, работу собора Константинопольскаго“. Итакъ „въ первомъ опытѣ въ результатѣ—символъ Никейскій, а во второмъ—характеристическія особенности символа Константинопольскаго, въ общихъ случаяхъ получаются такъ сказать „чистыя культуры“: или работа только Никейскаго собора или же только работа II вселенскаго собора. Значитъ въ символѣ Епифаніевомъ несомнѣнно находятся эти два ингредіента“ (Богослов. Вѣстн. 1902 г. февр. 286—287 стр., цит. стат.). одинъ изъ нихъ явился прежде Епифанія и былъ имъ записанъ, а другой—произошелъ послѣ него. Въ качествѣ обоснованія мысли о вставкѣ проф. Лебедевъ ссылается вообще на то, что интерполяція имѣла мѣсто въ исторіи письменности. По отношенію къ разсматриваемому памятнику интерполяція произошла не ранѣе того времени, какъ сталъ входить въ общее употребленіе символъ константинопольскій, замѣняя собою символъ никейскій; при чемъ изъ уваженія къ символу никейскому, помѣщенному въ Якорѣ, интерполяторъ не прямо замѣнилъ его символомъ II вселенскаго собора, но именно только вставилъ въ него характеристическія особенности символа II вселенскаго собора (Подробн. см. въ цит. стат. проф. А. П. Лебедева). По собственнымъ словамъ проф. Лебедева къ его мнѣнію вполнѣ приложима печать: „истинно такъ“ и сим-

іудейскаго преданія, онъ, какъ мы видѣли, такъ или иначе соотносилъ ее съ Писаніемъ.

Если въ Анкоратѣ св. Епифаній передаетъ изъ достоянія вселенской церкви исключительно члены вѣры, то въ „Краткомъ истинномъ словѣ“ сообщаетъ не только вѣру, но и церковныя установленія. Вѣра здѣсь изложена *также*, что и въ Анкоратѣ; поэтому мы не будемъ повторять ее снова; но обратимся прямо къ „церковнымъ установленіямъ“, оговорившись предварительно, что среди этихъ церковныхъ установленій встрѣчаются иногда попутно и предметы вѣры.

волъ такъ назыв. Епифаніевъ во всемъ его объемѣ нужно наименовывать „псевдосимволомъ“. Съ самымъ мнѣніемъ почтеннаго профессора согласиться можно, особенно если принять во вниманіе уже отмѣченное обстоятельство, что св. Епифаній, имѣя необходимость обращаться къ правилу или символу вѣры послѣ составленія Якоря, въ Haeres. 74, cap. 14, пользуется однимъ только символомъ никейскимъ. Но трудно принять наименованіе символа „псевдосимволомъ“; вѣдь по содержанію своему символъ представляетъ изъ себя чистое православіе, одна же интерполяція—еще недостаточное основаніе для такого названія. Поэтому лучше Епифаніевъ символъ просто называть интерполированнымъ. Правда противъ теоріи проф. Лебедева можно возразить то, что символъ Епифаніевъ какъ будто вполнѣ соотвѣтствуетъ предыдущему содержанію Анкората, гдѣ излагается ученіе и о Троицѣ и о воскресеніи мертвыхъ и т. п., поэтому удобно-ли раздѣлять его такъ, какъ раздѣляетъ г. Лебедевъ. Неоспоримо, конечно, что еще до II вселенскаго собора отцы ясно учили о тѣхъ предметахъ вѣры, какіе вошли въ символъ собора; не составляетъ исключенія въ данномъ случаѣ и Епифаній съ его Анкоратомъ. Но вопросъ здѣсь не столько объ ученіи о разныхъ предметахъ христіанской догматики, разсѣянныхъ тамъ и здѣсь въ твореніяхъ отцевъ, сколько о самой *формулѣ* ученія, о символѣ. Нельзя разумѣется отвергать, что въ самомъ Анкоратѣ на ряду съ догматомъ о Троицѣ изложено ученіе и о воскресеніи мертвыхъ и о судѣ..., но *формула* ученія, символъ, помѣщенный въ концѣ, по означеннымъ соображеніямъ, невольно привлекая вниманіе, однако заставляетъ думать о себѣ скорѣе то, что устанавливаетъ критически проф. Лебедевъ, чѣмъ то, что говоритъ бѣглое впечатлѣніе.

Какъ о постановленіи церковномъ, ведущемъ свое начало отъ апостоловъ, св. Епифаній говоритъ о постѣ въ среду и пятокъ,—въ среду потому, что тогда Господь былъ взятъ на судъ, а въ пятокъ потому, что тогда Онъ былъ распятъ на крестѣ (сар. 22), и въ этомъ постановленіи нужно видѣть вмѣстѣ съ апостолами исполненіе словъ: *„егда отъятъ будетъ отъ нихъ Женихъ, тогда постятся въ тыя дни* (Лук. 5, 35). Постъ этотъ соблюдается во весь годъ во святой вселенской церкви, кромѣ промежутка отъ Пасхи до Пятидесятницы, въ каковый „ни колѣнопреклоненій не бываетъ, ни постъ не установленъ“, да еще не бываетъ поста въ среду и пятокъ тогда, когда въ эти дни случается праздникъ Богоявленія или Рожденія во плоти Господа. Впрочемъ, по доброй волѣ подвижники церкви, за исключеніемъ воскреснаго дня и Пятидесятницы, постоянно постятся. Говоритъ также св. Епифаній о постѣ Четыредесятницы; но особенно очерчиваетъ то, какъ христіане проводятъ послѣднюю (страстную) недѣлю предъ Пасхой. Весь народъ въ это время пребываетъ въ сухояденіи, состоящемъ въ употребленіи только хлѣба, соли и воды около вечера. „Болѣе усердные усиливаютъ постъ вдвое, втрое и вчетверо, а нѣкоторые остаются безъ пищи цѣлую недѣлю до пѣнія пѣтуховъ при наступленіи“ самой Пасхи. Бдѣній совершаютъ шесть, хотя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ бываетъ только два бдѣнія—въ ночь съ четверга на пятокъ и на самую Пасху. Что касается таинства Евхаристіи, то въ однихъ мѣстахъ она совершается въ четвертокъ, а въ другихъ — вовсе не совершается, кромѣ какъ только при наступленіи воскреснаго дня=Пасхи, когда отпустъ бываетъ около времени пѣнія пѣтуховъ [1]).

[1]) Къ упоминанію въ данномъ мѣстѣ о таинствѣ евхаристіи св. Епифаній добавляетъ: „другія же таинства *(μυστήρια)*, какъ напримѣръ крещеніе и сокровенныя таинства, такъ совершаются, какъ содержитъ преданіе евангельское и апостольское“ (сар. XXII. Migne, t. 42, col. 828 D).

Неоднократно св. Епифаній свидѣтельствуетъ о почитаніи всѣхъ дней воскресныхъ, которые во всей вселенской церкви считаются днями радостными, непостными; даже въ четыредесятницу въ эти дни постъ бываетъ „не вполнѣ“ (*οὐδ' ὅλως*).

Какъ о постановленіяхъ же церковныхъ, сохраняющихся „или по повелѣнію или по свободному избранію“, св. Епифаній сообщаетъ о дѣвствѣ, нестяжательности, воздержаніи [1]), о честномъ бракѣ, о возможности послѣ смерти жены или мужа вдовцу или вдовѣ, въ случаѣ желанія, вступать во второй бракъ, о святомъ священствѣ, какъ служеніи церковномъ, и другихъ служеніяхъ.

Не забылъ св. Епифаній упомянуть о поминовеніи скончавшихся. состоящемъ въ молитвахъ, совершеніи богослуженія и таинства Евхаристіи.

Указываетъ св. Епифаній и на то, что̀ церковь благословляетъ и что̀ запрещаетъ. Страннопріимство, человѣколюбіе, милосердіе и тому подобное церковь всѣмъ проповѣдуетъ; запрещаетъ она богохульство, блудъ, прелюбодѣяніе, распутство, идолослуженіе, колдовство, волшебство, ношеніе амулетовъ, звѣздочетство (суевѣрное), несправедливость, корыстолюбіе, ростовщичество и другіе пороки. Касаясь клятвы, св. Епифаній пишетъ: „не вездѣ, но у лучшихъ людей наблюдается обычай совсѣмъ не кляться,... по повелѣнію Спасителя (Матѳ. 5, 34)“.

Все это—и вѣра и постановленія есть достояніе вселенской церкви, причемъ *вѣру* Епифаній представляетъ *неизмѣнною* во всѣхъ мѣстахъ вселенной—во

---

[1]) Сравн. Haeres. 61, cap. III: „И въ церкви есть отреченіе отъ міра (дѣвство); но она не гнушается бракомъ. И въ церкви есть нестяжательность; но церковь не возстаетъ противъ владѣющихъ праведнымъ стяжаніемъ, и имѣющихъ его отъ своихъ родителей для удовлетворенія самихъ себя и нуждающихся. И отъ яствъ воздерживаются многіе, но не надмеваются предъ невоздерживающимися (Рим. 14, 3. 6)“.

всѣхъ помѣстныхъ церквахъ, *церковную дисциплину* онъ въ большинствѣ рисуетъ *тоже устойчивою*, но въ отношеніи нѣкоторыхъ предметовъ ея отмѣчаетъ разновидности, наблюдаемыя въ тѣхъ или другихъ мѣстахъ, не считая ихъ однако беззаконіемъ.

Изъ области Свящ. Писанія св. Епифаній свидѣтельствуетъ о канонѣ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ. О канонѣ ветхозавѣтномъ онъ ведетъ рѣчь въ слѣдующихъ мѣстахъ: *Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν* сар. III, IV, V, XXIII; Liber de LXX interpretibus (Migne, t. 43, cal. 374); Haeres. VIII, сар. V и Haeres. LXXVI, confutat. V. Самымъ капитальнымъ мѣстомъ относительно канона ветхозавѣтныхъ книгъ являются главы изъ „*Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*“. Здѣсь прежде всего мы знакомимся съ тѣмъ, что евреи, по числу буквъ алфавита—22, имѣли 22 книги; далѣе мы видимъ перечень извѣстныхъ книгъ отъ Бытія міра до Есѳири; наконецъ встрѣчаемъ данныя о книгахъ Премудрости Соломона, Премудрости Іисуса Сына Сирахова и о книгахъ, присоединяемыхъ къ пророку Іереміи. „Что касается написанныхъ стихами книгъ,— говоритъ Епифаній, — т. е. Премудрости Соломона, именуемой *Πανάρετος*, и Іисуса Сына Сирахова.,.. то, хотя онѣ полезны и благотворны, но въ число признанныхъ всѣми за священныя не вносятся. Посему же ихъ не полагали въ особое хранилище (*ἐν τῷ Ἀρῶν*), наподобіе ковчега завѣта“. О книгахъ, присоединяемыхъ къ Іереміи, Епифаній пишетъ: къ кн. Іереміи причисляются Плачъ и Посланія Варуха, хотя эти Посланія и не находятся у евреевъ, (разумѣется въ канонѣ), и къ кн. Іереміи причисляется только Плачъ. Передавая это, очевидно, іудейское преданіе о ветхозавѣтномъ канонѣ, которое было хорошо извѣстно Епифанію, родомъ еврею [1]), святитель кипрскій вмѣстѣ

[1]) Проф. П. А. Юнгеровъ. Общее историко-критическое введеніе въ священныя ветхозавѣтныя книги. Казань, 1902 г. стр. 166.

считаетъ его достояніемъ вселенской церкви Христовой [1]). О канонѣ новозавѣтныхъ книгъ св. Епифаній упоминаетъ въ Haeres. LXXVI, conf. V, гдѣ именно говоритъ о четырехъ св. евангеліяхъ, 14 посланіяхъ ап. Павла, о соборныхъ посланіяхъ Іакова, Петра, Іоанна, Іуды и объ Апокалипсисѣ Іоанна Богослова.

Общее сужденіе о св. Епифаніи, какъ свидѣтелѣ Преданія, слѣдующее: св. Епифаній является преимущественно собирателемъ преданій; онъ сообщаетъ безусловно вѣрныя понятія о Св. Преданіи, какъ равномъ со Св. Писаніемъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, его видахъ и значеніи,—(это тѣмъ болѣе знаменательно, что въ передачѣ историческихъ фактовъ у него есть нѣкоторыя ошибки) [2]); — вѣрность и истинность въ ученіи о Св. Преданіи несомнѣнно объясняется тѣмъ, что въ данномъ случаѣ св. Епифаній является предстоятелемъ церкви, которому хорошо былъ извѣстенъ ея живой голосъ, соотнесенный къ тому же весьма удачно съ такими свидѣтелями Преданія, каковы свв. Ириней, Ипполитъ...

---

[1]) Разсмотрѣнныя главы изъ сочиненія „*Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*“ являются основаніемъ для пониманія другихъ мѣстъ, гдѣ св. Епифаній свидѣтельствуетъ о канонѣ; напр. проливаютъ ясный свѣтъ, какъ смотрѣть на неоговоренное свидѣтельство, что евреи имѣли кн. пророка Іереміи вмѣстѣ съ Плачемъ и Посланіями его и Варуховымъ—Haeres. VIII, cap. V; см. также Haeres LXXVI, conf. V.—Въ рѣчи о канонѣ ветхозавѣтныхъ книгъ, касаясь перевода LXX, св. Епифаній отъ имени Оригена, котораго онъ въ *этомъ* случаѣ признаетъ несомнѣннымъ авторитетомъ, отзывается, что „изданіе перевода LXXII—точное“ (Migne, t. 43, col. 269 (*Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*): *Ὠριγένης πυθόμενος τὴν τῶν Ἑβδομηκονταδύο ἔκδοσιν ἀκριβῆ εἶναι...*).

[2]) Напр., по св. Епифанію, смерть застигла Арія до I вселенскаго собора (Haeres. 69, cap. X—XI); между тѣмъ Арій умеръ спустя 11 лѣтъ послѣ собора.

Въ заключеніе—выводы о Св. Преданіи, добытые путемъ постепеннаго анализа твореній отцевъ IV вѣка, сводя къ единству, мы получаемъ слѣдующія обобщенія:

а) Всѣ разсмотрѣнные писатели признаютъ апостольское церковное Преданіе, выражая это—въ увѣщаніяхъ, въ апологіяхъ, то просто въ прямыхъ свидѣтельствахъ, каковы особенно классическія свидѣтельства св. Василія Великаго (*Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* или De Spiritu Sancto, сар. XXVII) и св. Епифанія кипрскаго (Adversus Apostolicos, Haeres. LXI, сар. VI).

б) На ряду съ признаніемъ апостольскаго церковнаго Преданія въ духѣ воззрѣній св. Иринея, епископа ліонскаго, у разсмотрѣнныхъ писателей выдвинуто еще ученіе о собственно отеческомъ Преданіи съ яснымъ обозначеніемъ началъ его истинности.

в) Главное значеніе въ раскрытіи ученія о собственно отеческомъ Преданіи принадлежитъ св. Аѳанасію, архіепископу александрійскому, который отчетливо формулировалъ начала его истинности.

г) Подъ именемъ собственно отеческаго Преданія разумѣются тѣ положенія отцевъ, которыя, не относясь по времени появленія въ свѣтъ къ апостольской древности, однако считаются за истину церкви; сюда же кромѣ того относится агіологія, какъ изобразительница религіозно-нравственной жизни людей.

д) Собственно отеческое Преданіе можетъ выражаться въ области догматическаго богословія только въ составленіи новыхъ терминовъ, но въ области церковной дисциплины не только въ формулировкѣ древнихъ постановленій, но и, смотря по важнымъ обстоятельствамъ жизни церковной, въ установленіи новыхъ правилъ.

е) Ясно раскрытое у отцевъ IV вѣка, ученіе о трактуемомъ отеческомъ Преданіи по происхожденію своему собственно относится къ древнѣйшему періоду церкви: если прототипъ началъ его истинности нужно полагать въ сужденіяхъ св. Иринея о признакахъ апо-

стольскаго Преданія, то мысль о выраженіи собственно отеческаго Преданія въ области догматики можно находить, напримѣръ, у св. Діонисія александрійскаго, а—въ области церковной дисциплины—у св. Кипріана карѳагенскаго и того же св. Діонисія александрійскаго.

ж) Являясь представителями многихъ помѣстныхъ церквей, разсмотрѣнные св. писатели тѣмъ самымъ ясно свидѣтельствуютъ объ устойчивости ученія не объ апостольскомъ только, но и о собственно отеческомъ церковномъ Преданіи.

з) Выясняя ученіе о Св. Преданіи въ самомъ положительномъ смыслѣ, нѣкоторыя изъ твореній св. отцевъ помимо того разрѣшаютъ тѣсно связанныя съ ними недоумѣнія такого рода: не отрицается-ли авторитетъ Св. Преданія, какъ равнаго со Св. Писаніемъ источника богословскаго вѣдѣнія, св. отцами съ философскимъ направленіемъ, каковъ, напримѣръ, св. Григорій Нисскій, или св. отцами, занимающимися повидимому только однимъ писаннымъ откровеніемъ, каковы св. Іоаннъ Златоустъ и препод. Ефремъ Сиринъ. Анализъ твореній означенныхъ св. отцевъ очевидно говоритъ за то, что, естественныя на первый взглядъ, эти недоумѣнія однако совершенно исчезаютъ послѣ детальной разработки твореній названныхъ св. отцевъ, гдѣ, напротивъ, мы видимъ такое же признаніе авторитета Преданія, какое содержится у отцевъ, не вызывающихъ подобныхъ недоумѣній.

VIII.

Разсматривая памятники древней церковно-отеческой письменности, гдѣ ученіе о Св. Преданіи излагается въ твореніяхъ, написанныхъ по широкимъ поводамъ, напримѣръ по поводу критики ересей, гдѣ сужденія о доктринѣ или теоріи Преданія вводятся только въ качествѣ руководительнаго начала для изобличенія лжеученій, гдѣ на ряду съ понятіями о теоріи Преданія приводится немало и предметовъ его, относящихся

къ различнымъ областямъ богословскаго вѣдѣнія, — мы вмѣстѣ съ тѣмъ встрѣчаемъ памятникъ, который написанъ спеціально для выясненія ученія о Св. Преданіи, излагаетъ главнымъ образомъ понятія объ его доктринѣ или теоріи, гдѣ указанія на тѣ или другіе предметы Преданія являются не болѣе, какъ иллюстраціями для подтвержденія различныхъ понятій о Преданіи, и гдѣ наконецъ имѣется въ виду преимущественно догматическое, но не церковно-дисциплинарное Преданіе [1]). Мы разумѣемъ Commonitorium пресвитера Викентія лиринскаго, составленный въ 434 году [2]). Не смотря на такой характеръ, ясно отличающій его отъ церковной письменности предыдущаго періода, Commonitorium однако не можетъ быть разсматриваемъ *внѣ связи* съ послѣдней, потому что это произведеніе представляетъ изъ себя такой плодъ, корни котораго, по собственному признанію его автора [3]), заключаются въ прошедшемъ. Поэтому ознакомленіе съ этимъ трудомъ необходимо

---

[1]) О послѣднемъ здѣсь находится одно только замѣчаніе.

[2]) Migne Patrolog curs complet., t. L, col. 637—686. Paris. 1846. Самъ Викентій лиринскій скрылъ свое подлинное имя, издавъ сочиненіе подъ псевдонимомъ «перегрина» (странника) (Common., 1, Migne, col 637—638); но что ommonitorium есть именно трудъ Викентія лиринскаго, объ этомъ свидѣтельствуетъ Геннадій марсельскій, писатель V вѣка, въ книгѣ: «De viribus illustribus, cap. 64. Время составленія Commonitorium'а опредѣляется на основаніи находящагося въ немъ замѣчанія, что соборъ ефесскій, третій вселенскій, былъ три года тому назадъ: ante triennium (cap. XXIX, Migne, col. 678); а такъ какъ соборъ этотъ былъ въ 431 году, то Commonit rium значитъ написанъ въ 434 году. (Сравн. Чельцовъ. Собраніе символовъ и вѣроизложеній православной церкви. Спб., 1869 г., 152 стр. примѣч.).— По внѣшнему виду своему ommonitorium раздѣляется на Commonitorium primum (cap. I—XXVIII) и Commonitorium secundum (XXIX—XXXIII); отъ второго разсужденія до нашего времени сохранились одни только общія положенія. Издаваемъ былъ Commonitorium неоднократно; см. объ этихъ изданіяхъ у Migne'я, t. L, col. 631—636.

[3]) Commonit. I. c. 1.

должно сопровождаться указаніемъ на генезисъ или происхожденіе его идей, съ чѣмъ лучше обозначится его характеръ [1]).

---

[1]) Будучи естественною по самому существу дѣла, эта задача вмѣстѣ отвѣчаетъ требованіямъ науки, какія послѣдняя законно можетъ предъявить современному изслѣдователю Commonitorium'a. Дѣло въ томъ, что богословская наука въ достаточной степени ознакомлена съ содержаніемъ Commonitorium'a. На западѣ, разсматриваемый и раньше (Migne, t. L, col 625—638), Commonitorium сдѣлался предметомъ особеннаго вниманія за послѣднія 30—35 лѣтъ у старокатоликовъ, выраженіе его: Id te n-amus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Migne, col 640) положено у нихъ въ качествѣ основоначала богословской работы и является даже эпиграфомъ старокатолическаго журнала: Revue internationale de théologie. Объ отношеніи къ Commonitorium'у греческой науки свидѣтельствуетъ греческій историкъ Д. Кіріакосъ. Разсуждая объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія: Св. Писаніи и Св. Преданіи, онъ въ своей Церковной исторіи опредѣляетъ послѣднее именно въ духѣ Викентія лиринскаго, выражаясь: «Παράδοσις εἶναι πᾶν, ὅ τι πάντοτε, πανταχοῦ καὶ παρὰ πάντων ἐπιστεύθη (ἐδιδάχθη)». Эта вѣра является «всегда живымъ сознаніемъ (συνείδησις) церкви». См. E. Rausch. Kirche und Kirchen im Lichte griechlischer Forschung Leipzig. 1903. S. 29—30. Русской наукѣ Commonitorium извѣстенъ главнымъ образомъ по переводу проф. Чельцова (цит. соч. 152—184 стр.), хотя не полному, но, за самыми незначительными исключеніями, существенному, точному, и, во-вторыхъ, по переводу г. І. Н. (отд. брош. Казань, 1863 г.), хотя полному, но зато не вездѣ точному; новѣйшій переводъ Commonitorium'a сдѣланъ нами подъ именемъ: «Напоминанія Викентія Лиринскаго» (Казань 1904 г.); затѣмъ Commonitorium извѣстенъ по нѣкоторымъ статьямъ, посвященнымъ изложенію ученія Викентія лиринскаго о Св. Преданіи (В. Петрушевскій. Ученіе Викентія лиринскаго о Св. Преданіи. Руководство для сельск. пастыр. за 1896 г., № 16, 20 и 23. О. І. Филевскій: Ученіе Викентія лиринскаго о Свящ. Преданіи—рядъ статей въ журналѣ «Странникъ» за 1896—1897 гг. Сравн. Его-же: Ученіе православной церкви о Свящ. Преданіи. Апологетическое изслѣдованіе. Харьковъ, 1902 г., 390 и слѣд. стр. Православная Богословская Энциклопедія, изд. проф. А. П. Лопухинымъ, см ст.: Викентій лиринскій...).—Но будучи достаточно ознакомленною съ содержаніемъ Commonitorium'a, наука не такъ еще обстоятельно раскрыла генезисъ его идей. Существующее, напримѣръ, на западѣ воззрѣніе, что Commonitorium

Изложеніе Commonitorium'а открывается общимъ разсужденіемъ объ источникахъ истиннаго христіанскаго вѣдѣнія [1]). Разсужденіе это явилось у Викентія лиринскаго на пути *исканія критерія или мѣрила истины*,—явилось такъ, какъ оно можетъ зародиться у всякаго мыслящаго человѣка, цѣнящаго разумныя основанія, при помощи которыхъ легко можно было бы разбираться въ массѣ различныхъ положеній разнорѣчиваго характера. „Часто со всеусердіемъ и величайшимъ вниманіемъ обращаясь, говоритъ Викентій лиринскій, къ весьма многимъ, украшеннымъ святостью и даромъ ученія, мужамъ съ вопросомъ: какимъ бы образомъ можно было мнѣ, (идя) нѣкоторымъ вѣрнымъ и какъ бы царственнымъ и прямымъ путемъ, отличить истину вселенской вѣры отъ лживости еретическаго уклоненія;

Peregrini adversus haereticos составленъ подъ большимъ вліяніемъ золотого сочиненія De praescriptionibus adversus haereticos Tertulliani (Migne, t. L, col. 637), по существу правильно, но по общей разработкѣ вопроса о зависимости Commonitorium'а отъ предыдущихъ трудовъ односторонне, потому что въ сочиненіи Викентія лиринскаго видно вліяніе не только Тертулліана, но и другихъ отцевъ и учителей церкви. Въ русской литературѣ вопросъ о происхожденіи идей Commonitorium'а видимо предносился свящ. І. Филевскому. Но такъ какъ означенный авторъ въ исторіи Преданія не оттѣняетъ Преданія апостольскаго и собственно отеческаго, то естественно онъ не могъ надлежащимъ образомъ выяснить генезиса идей Commonitorium'а. Въ виду всего этого очевидно вопросъ о генезисѣ идей Commonitorium'а является насущнымъ вопросомъ новаго научнаго его изслѣдованія.

[1]) Cap. 2.—Первая глава представляетъ изъ себя *введеніе* къ труду. Главнымъ побужденіемъ къ составленію труда было сознаніе его пользы, его пригодности въ полемикѣ съ ересью. «Для меня достаточно будетъ приготовить самому себѣ, въ пособіе памяти или лучше (сказать) забывчивости своей, напоминаніе (Commonitorium), которое однако, при содѣйствіи Господа, постараюсь ежедневно исправлять и пополнять понемногу, припоминая узнанное мною» (cap. 1). Судя по этому замѣчанію, надо полагать, что, составляя Commonitorium, Викентій лиринскій предназначалъ его только для себя; но въ результатѣ получился трудъ, имѣющій общехристіанское значеніе.

я всегда и почти отъ всѣхъ получалъ отвѣтъ такого рода: если я или другой кто захотѣлъ бы узнать обманы и избѣжать козней появляющихся еретиковъ и пребыть въ здравой вѣрѣ здравымъ и невредимымъ, то долженъ, съ помощью Божіею, оградить свою вѣру двоякимъ образомъ: во-первыхъ, авторитетомъ Священнаго Писанія (divinae legis auctoritate), а, во-вторыхъ, преданіемъ вселенской церкви (Ecclesiae catholicae traditione" [1]). Отвѣтъ очевидно заключается въ указаніи на двойство источниковъ христіанскаго вѣдѣнія.

Что дѣйствительно Св. Писаніе должно считать за одинъ изъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія, съ этимъ положеніемъ Викентій лиринскій соглашается безусловно, въ слѣдствіе чего онъ дальше не задается вопросомъ: почему Писаніе нужно признавать за источникъ истины,—но прямо утверждаетъ, что canon scripturarum perfectus (est). Но не такъ просто, категорически, онъ относится къ другому источнику христіанскаго вѣдѣнія, къ преданію каѳолической церкви. По первому взгляду въ раскрытіи этого положенія естественно было ожидать вопросъ: почему на ряду со Св. Писаніемъ признается за источникъ истины и Св. Преданіе, — и видѣть на него отвѣтъ такого рода, что Преданіе должно считать за источникъ истины на ряду со Св. Писаніемъ на томъ основаніи, что христіанская истина, проповѣданная первоначально устно, впослѣдствіи не вся была заключена въ письмена, но многое осталось незаписаннымъ, т. е. естественно было ожидать и видѣть вопросъ и отвѣтъ о *дѣйствительности* Св. Преданія въ чисто апостольскомъ духѣ. Однако этого мы не встрѣчаемъ [2],—вѣроятно потому, что дѣйствительность Преданія, подобно убѣжденію въ совер-

---

[1]) Cap. II. Migne, t. L, col. 639—640.

[2]) Правда относящіяся сюда апостольскія слова 1 Тимоѳ. 6, 20—21 извѣстны Викентію лиринскому, но, какъ увидимъ ниже, онъ приводитъ ихъ для доказательства не этого, но другого положенія,—для доказательства неизмѣнности Преданія.

шенствѣ канона свящ. книгъ, была настолько ясна, что не требовала никакихъ ни доказательствъ, ни разъясненій. Но вмѣсто этого мы находимъ вопросъ *о необходимости* дѣйствительнаго Преданія, разрѣшаемый на почвѣ того *отношенія*, какое Преданіе имѣетъ къ Св. Писанію, вопросъ очевидно тѣсно связанный съ мыслью: всегда ли дѣйствительная вещь бываетъ необходимой.

„Но, быть можетъ, продолжаетъ именно Викентій лиринскій, кто нибудь спроситъ: вѣдь канонъ свящ. Писаній всесовершенъ и всегда вполнѣ вразумителенъ при снесеніи однихъ мѣстъ его съ другими; поэтому что за надобность присоединять къ нему (еще) авторитетъ церковнаго разумѣнія? Та надобность, что Св. Писаніе, по самой его возвышенности, не всѣ понимаютъ въ одномъ и томъ же смыслѣ, но одинъ толкуетъ его изреченія такъ, другой иначе; такъ что почти сколько головъ (homines), столько же, повидимому, можно извлечь изъ него и смысловъ. Вѣдь, по своему изъясняетъ его Новаціанъ, по своему Савеллій, по своему Донатъ, по своему Арій, Евномій, Македоній, по своему Фотинъ, Аполлинарій, Прискилліанъ, по своему Іовиніанъ, Пелагій, Целестій, по своему наконецъ Несторій. А потому-то, вслѣдствіе такого множества изворотовъ крайне разнообразнаго заблужденія, и совершенно необходимо, чтобы нить толкованія пророческихъ и апостольскихъ писаній направлялась по нормѣ церковнаго и вселенскаго ихъ пониманія (secundum ecclesiastici et catholici sensus normam)“ [1]). Такимъ образомъ необходимость дѣйствительнаго преданія утверждается на основаніи его *важности* для пониманія Св. Писанія: безъ Преданія не можетъ быть правильнаго уразумѣнія Писанія, а такъ какъ это уразумѣніе есть прямая цѣль чтенія Писанія, то значитъ никакъ нельзя обойтись безъ Преданія. Вмѣстѣ съ тѣмъ разсматриваемая особенность въ методологіи Викентія лирин-

[1]) Cap. II. Migne, t. L, col. 640.

скаго, очевидно, ярко разъясняетъ тѣсно связанное съ нею положеніе о взаимоотношеніи между Преданіемъ и Писаніемъ въ томъ смыслѣ, что *Преданіе служитъ руководствомъ* для пониманія Писанія. И такъ какъ помимо приведеннаго мѣста эта мысль проведена еще въ главахъ XXVII—XXVIII и XXIX, то на такомъ основаніи по справедливости нужно считать ее главною въ ученіи Викентія лиринскаго объ отношеніи между Писаніемъ и Преданіемъ.

Утвердивъ на почвѣ отношенія Св Преданія къ св. Писанію необходимость Преданія, Викентій лиринскій, далѣе, обращается къ болѣе подробному выясненію ученія о немъ. Какъ-бы переходнымъ мостомъ здѣсь является понятіе о свойствѣ „*каѳоличности*“ церкви (catholica Ecclesia), содержащей въ себѣ Преданіе. Изъ анализа твореній св Кирилла іерусалимскаго видно, что въ основѣ этого свойства лежатъ прежде всего вѣра или нравственность христіанскія,—начала чисто духовныя, божественныя; въ зависимости отъ этихъ началъ опредѣляется затѣмъ каѳоличность церкви по времени, мѣсту, составу ея членовъ, то есть то, что вѣра или нравственность христіанскія, являясь ученіемъ церкви, имѣютъ значеніе всегда, вездѣ, для всѣхъ. Уже опираясь на этотъ смыслъ свойства „каѳоличности“ церкви, можно судить, во-первыхъ, о томъ, о какомъ Преданіи поведетъ рѣчь Викентій лиринскій, и, во-вторыхъ, какъ онъ охарактеризуетъ его со стороны признаковъ. Будучи послѣдовательнымъ означенному смыслу свойства „каѳоличности“ церкви, онъ, можно думать, поведетъ рѣчь или о вѣрѣ или о нравственности христіанской, или о той и другой вмѣстѣ, и охарактеризуетъ Преданіе признаками древности, всеобщности, согласія. Дѣйствительно содержаніе Commonitorium'a свидѣтельствуетъ, что онъ имѣетъ въ виду догматическое Преданіе—преданіе вѣры, и въ характеристикѣ преданія онъ указываетъ на тѣ-признаки, кои составляютъ изъ себя огражденіе истинной христіанской вѣры отъ лжеученій. Раскрывая именно это, Викентій лирин-

скій пишетъ: „въ самой же вселенской церкви особенно должно заботиться о томъ, чтобы содержать то, во что вѣрили повсюду, всегда, всѣ, потомучто то только въ дѣйствительности и въ собственномъ смыслѣ есть вселенское, что, *какъ показываетъ самое значеніе и смыслъ этого слова*, сколько возможно, вообще все обнимаетъ [1]). А этому (правилу) мы будемъ наконецъ вѣрны при томъ единственно условіи, если будемъ слѣдовать *всеобщности, древности, согласію*. Слѣдовать всеобщности значитъ признавать истинною ту только вѣру, которую исповѣдуетъ вся церковь на земномъ шарѣ; слѣдовать древности значитъ ни въ какомъ случаѣ не отступать отъ того ученія, которое несомнѣнно одобряли наши святые отцы и предки; слѣдовать, наконецъ, согласію —значитъ въ самой древности принимать опредѣленія и изъясненія всѣхъ или по крайней мѣрѣ почти всѣхъ (большинства) пастырей и вмѣстѣ учителей“ [2]). Итакъ —всеобщность, древность и согласіе отцевъ —вотъ признаки истиннаго преданія, или таковъ критерій его. Критерій этотъ, формулированный Викентіемъ лиринскимъ во II главѣ, въ такомъ же видѣ приведенъ имъ и въ главахъ: XXVII – XXVIII, съ тѣмъ впрочемъ важнымъ добавленіемъ, что признакъ согласія отцевъ здѣсь обозначенъ еще болѣе опредѣленно—въ томъ смыслѣ, что, по Викентію лиринскому, „должно сносить сужденія только тѣхъ отцевъ, которые, живя, уча и пребывая въ вѣрѣ и въ каѳолическомъ общеніи свято, мудро, постоянно, сподобились или съ вѣрою почить о Христѣ, или блаженно умереть за Христа“ [3]).

---

[1]) Cap. II: In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, *quod ipsa vis nominis ratioque declarat*, quae omnia universaliter comprehendit...

[2]) Cap. II. Migne, t. L, col. 640.

[3]) Cap. XXVIII. Mign , t. L, col. 675: Sed eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione cat-

Поясняя ученіе о критеріи или мѣрилѣ истиннаго Преданія примѣрами, Викентій лиринскій прежде всего прибѣгаетъ къ примѣрамъ *предполагаемымъ или воображаемымъ*. „Какъ,—спрашиваетъ онъ,—поступитъ теперь православный христіанинъ, если какая-нибудь частица церкви отдѣлится отъ общенія вселенской вѣры?—Не иначе, конечно, какъ предпочетши здравость *всобщаго* тѣла вредоносной зараженной части. А если новая какая нибудь зараза покусится запятнать не частицу уже только, но всю одновременно церковь?—Тогда, значитъ, онъ позаботится пристать *къ древности*, которая, разумѣется, не можетъ уже быть обольщена никакимъ коварствомъ новизны. А если въ самой древности окажется заблужденіе двухъ или трехъ человѣкъ, пожалуй —цѣлаго города или даже какой нибудь области? Тогда онъ всячески постарается упорству или безразсудству немногихъ, если въ таковомъ они пребываютъ, предпочесть опредѣленія всей церкви, *съ общаго согласія* въ древности (поставленныя). А если въ будущемъ встрѣтится какой-нибудь такого рода вопросъ, что въ древности нельзя найти на него рѣшенія, постановленнаго по общему согласію? Тогда онъ долженъ постараться сличить между собою и обсудить собранныя мнѣнія предковъ, тѣхъ только, которые хотя (жили) въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ, но непремѣнно пребывали въ вѣрѣ и общеніи съ единою вселенскою церковью и были уважаемыми учителями; и если узнаетъ, что (касательно возникшаго вопроса) не одинъ, или двое только, но всѣ вмѣстѣ *единогласно* что-либо такое содержали, писали, преподавали — открыто, часто, неизмѣнно, то пусть пойметъ, что и ему должно вѣровать въ это безъ всякаго сомнѣнія“ [1]).

---

holica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt

[1]) Cap. III Migne, T. L, col. 640—641.

Переходя отъ воображаемыхъ или предполагаемыхъ примѣровъ къ примѣрамъ фактическимъ, совершившимся въ исторіи, Викентій лиринскій въ качествѣ иллюстрированнаго отвѣта на вопросъ: какъ поступать въ случаѣ отдѣленія отъ церкви какой нибудь частицы, ссылается на заблужденіе донатистовъ: этому заблужденію послѣдовала multa pars Africae; но ему однако не подчинились тѣ, кои, проклявъ непотребство, тѣсно соединились со всѣми церквами міра (universis mundi Ecclesiis adsociati sunt) [1]), почему пребыли здравыми въ святилищахъ вселенской вѣры, оставивъ такимъ образомъ своимъ потомкамъ истинно прекрасный образецъ для подражанія — предпочитать сумазбродству одного или меньшинства здравость всѣхъ. Для подобнаго же отвѣта на вопросъ: какъ поступать въ случаѣ зараженія какимъ нибудь лжеученіемъ не частицы только, но почти всей церкви, Викентій лиринскій указываетъ на аріанство: arianorum venenum non jam portiunculam quamdam, sed pene orbem totum contaminaverat, т. е. ядъ аріанства коснулся не частицы уже какой нибудь, но почти всего міра [2]), тѣмъ не менѣе, предпочитая вѣроломной новизнѣ древнюю вѣру (antiquam fidem novellae perfidiae praeferendo), никто изъ истинныхъ любителей и чтителей Христа не потерпѣлъ отъ этой язвы [3]). При этомъ отстаивая древнюю вѣру, они защищали вѣру не одного-двухъ человѣкъ или даже одной какой-либо помѣстной церкви, но вѣру всеобщую. Эти мужи такъ же, какъ мужи противоставшіе дона-

---

[1]) Cap. IV, Migne, T. L, col. 642.

[2]) Судя по контексту, здѣсь идетъ рѣчь именно о латинскомъ западѣ.

[3]) Для доказательства, что Викентій лиринскій представляетъ дѣло такъ не по пристрастію къ старинѣ и не по ненависти къ новшествамъ, но по побужденіямъ правды, онъ проситъ повѣрить св. Амвросію (медіоланскому), изъ творенія коего о *вѣрѣ* онъ приводитъ двѣ выдержки, вполнѣ согласныя съ его собственнымъ взглядомъ (Напомин. гл. 5).

тизму, подобно седмисвѣчному свѣтильнику седмеричнымъ лучезарнымъ свѣтомъ Св. Духа предначертали потомкамъ прекрасный образецъ для подражанія. Наконецъ для нагляднаго уясненія положенія: какъ относиться къ явленію, если въ самой древности окажется заблужденіе двухъ-трехъ человѣкъ, пожалуй даже цѣлой области, Викентій лиринскій обращаетъ вниманіе на практику карѳагенской церкви (при епископахъ Агриппинѣ и св. Кипріанѣ въ III вѣкѣ) о принятіи всѣхъ еретиковъ и раскольниковъ чрезъ крещеніе (=чрезъ прекрещиваніе—rebaptismus). По словамъ Викентія лиринскаго, „нѣкогда почтенной памяти Агриппинъ, епископъ карѳагенскій, вопреки Св. Писанію, вопреки правилу (вѣры) всей церкви, вопреки мнѣнію всѣхъ (другихъ) пастырей, вопреки обычаю и уставамъ предковъ, primus omnium mortalium, т. е. первый изъ всѣхъ смертныхъ придумалъ, что (впавшихъ въ расколъ или ересь при возвращеніи ихъ въ церковь) надобно перекрещивать“ [1]). Означенное постановленіе всецѣло раздѣлилъ и св. Кипріанъ и соборъ, бывшій при немъ. Такъ какъ такая практика оказалась несогласною съ практикою другихъ церквей, то она встрѣтила противодѣйствіе со стороны послѣднихъ. „Тогда противъ новости этой возстали всѣ повсюду, и всѣ во всѣхъ странахъ пастыри, каждый съ свойственнымъ ему усердіемъ отклонили ее отъ себя. Тогда же... противосталъ (ей) предстоятель апостольской каѳедры, блаженной памяти папа Стефанъ... Онъ въ письмѣ, посланномъ тогда въ Африку, постановилъ: nihil novandum nisi quod traditum est, т. е. *ничего не должно вводить новаго кромѣ того, что предано.* Святой и мудрый мужъ понималъ, что правило благочестія ничего другого не допускаетъ, какъ только то, чтобы, какъ во что вѣрили отцы, такъ тоже самое вѣрою запечатлѣли бы и дѣти; что нашъ долгъ—не религію вести, куда бы захотѣли, а слѣдовать, куда она насъ ведетъ, и что скромности

[1]) Cap. VI. Migne, T. L, col. 645.

и достоинству христіанина свойственно не свое передавать потомкамъ, а сохранять имъ принятое отъ предковъ. Каковъ же былъ тогда исходъ всего дѣла"? А тотъ, что „древность была удержана, а новизна отвергнута" (retenta est scilicet antiquitas, explosa novitas) [1]).

---

[1]) Cap. VI. Migne, T. L, col. 645—646. Примѣчаніе 1. Примѣръ, заимствованный изъ исторіи вопроса о крещеніи еретиковъ и раскольниковъ, удовлетворяетъ той цѣли, ради которой онъ приведенъ Викентіемъ лиринскимъ, но разсматриваемый въ частности вызываетъ нѣкоторыя недоумѣнія. а) По послѣдовательности рѣчи у Викентія лиринскаго выходитъ, что папа Стефанъ противостоялъ епископу Агриппину, между тѣмъ точно извѣстно, что папа Стефанъ велъ споры съ епископомъ Кипріаномъ. У Викентія лиринскаго въ подлинномъ текстѣ именно такой порядокъ: сперва рѣчь объ Агриппинѣ, далѣе — о папѣ Стефанѣ, какъ его противникѣ, и, наконецъ, о св. Кипріанѣ; въ свое изложеніе мы, имѣя намѣреніе сдѣлать оговорку въ примѣчаніи, не вносимъ такую путаницу, но прямо представляемъ историческую точность. б) Викентій лиринскій передаетъ, будто противъ нововведенія Агриппина «возстали *всѣ повсюду* и всѣ во всѣхъ странахъ пастыри (церкви)». Новѣйшая научная обработка исторіи спора о крещеніи еретиковъ не подтверждаетъ этого всеобщаго протеста (свящ. А. Дружининъ. Жизнь и труды св. Діонисія Великаго, еп. александрійскаго. Казань, 1900 г., 210—212 стр., сравн. свящ. А. Молчановъ (нынѣ еп. Алексій). Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о Церкви. Казань, 1888 г. 137—139 стр.). Нельзя также допустить, что слова Викентія лиринскаго характеризуютъ собою отношеніе другихъ церквей къ указанной практикѣ карѳагенской церкви во время епископства св. Кипріана: *всѣ* пастыри тогда возстать отнюдь не могли по той простой причинѣ, что вѣдь «въ малоазійскихъ церквахъ, на многолюдныхъ соборахъ (еще) между 230 и 235 годами во фригійскихъ городахъ Иконіи и Синнадѣ подъ предсѣдательствомъ Фирмилліана, епископа Кесаріи Каппадокійской, послѣ самаго тщательнаго изслѣдованія вопроса также было постановлено, что всякое крещеніе, совершенное внѣ церкви, должно быть отвергаемо» (о. Дружининъ, цит. соч., 211 стр.). Спрашивается, какъ эти церкви, сами не признавая дѣйствительности еретическаго крещенія, могли противостать такому же взгляду церкви карѳагенской? в) Говоря объ отношеніи другихъ церквей къ практикѣ карѳагенской церкви о принятіи еретиковъ черезъ перекрещиваніе, Викентій лиринскій слишкомъ сгущаетъ краски, видя здѣсь очень сильный протестъ всѣхъ. Между тѣмъ изъ

Естественный выводъ изъ разсужденій о критеріи истиннаго Преданія тотъ, что правильное руководство

твореній, напримѣръ, св. Діонисія, епископа александрійскаго, который писалъ по этому вопросу, извѣстно мягкое отношеніе къ дѣлу: св. Діонисій является сторонникомъ мира церковнаго (о. Дружининъ, цит. соч. 216 стр.; сравн. о. Молчановъ, цит. соч. 139 стр.). — Какъ смотрѣть на эти недоумѣнія? Относительно перваго недоумѣнія нужно сказать то, что неточный порядокъ передачи событій произошелъ или отъ измѣны памяти, тѣмъ болѣе, что Commonitorium составлялся по памяти, или — отъ того, что, видя вообще пригодность разбираемаго примѣра въ качествѣ подтвержденія извѣстнаго положенія, Викентій лиринскій не обратилъ надлежащаго вниманія на его частности. Отъ этого же у него произошло и то, что онъ указываетъ только на одинъ африканскій соборъ при св. Кипріанѣ, постановившій перекрещиваніе, но не упоминаетъ о другихъ соборахъ, каковыхъ всего было три (о. Дружининъ, цит. соч., 213 стр., о. Молчановъ, цит. соч., 141—143 и 154 стр.; Гассе. Церковная Исторія, 1869 г., т. I, 91 стр.). Второе недоумѣніе вполнѣ законно, если имѣть въ виду исторію вопроса о дѣйствительности крещенія еретиковъ одновременно на востокѣ и западѣ въ III вѣкѣ, потому что всеобщаго протеста противъ перекрещиванія восточные и западные епископы не учиняли. Въ такомъ случаѣ здѣсь также нужно видѣть продуктъ тѣхъ условій, какія произвели первое недоумѣніе. Но это недоумѣніе отстранимо, если допустить, что Викентій лиринскій говоритъ объ исторіи вопроса о дѣйствительности крещенія еретиковъ *только* на западѣ; — допустить же это можно, опираясь на замѣчаніе Викентія лиринскаго, что онъ беретъ въ данномъ случаѣ примѣръ, гдѣ особенно проявилась дѣятельность римской каѳедры (beatorum Apostolorum beata successio). А если такъ, то на западѣ, правда, главнымъ образомъ карѳагенская церковь перекрещивала еретиковъ, *другія церкви слѣдовали церкви римской и потому* онѣ естественно могли не соглашаться съ карѳагенской церковью. Наконецъ—третье недоумѣніе тоже вполнѣ законно, если разумѣть исторію спора о перекрещиваніи на востокѣ и западѣ, потому что одна ссылка, напримѣръ, на миролюбиваго епископа александрійскаго Діонисія не позволяетъ такъ окрашивать дѣло, какъ то видимъ у Викентія лиринскаго; но оно исчезаетъ, если видѣть здѣсь *только* свидѣтельство объ отношеніи между римской и карѳагенской церквами, такъ какъ дѣйствительно извѣстно, что между римскимъ епископомъ Стефаномъ и карѳагенскимъ епископомъ Кипріаномъ была очень жаркая полемика по вопросу о крещеніи еретиковъ.

этимъ критеріемъ обусловливаетъ собою *неизмѣнность* догматическаго содержанія преданія, т. е. обусловливаетъ

Все это недоумѣнія изслѣдователя. Самъ авторъ, Викентій лиринскій, соотнося воззрѣнія св. Кипріана о перекрещиваніи еретиковъ съ такими же воззрѣніями донатистовъ, натолкнулся на вопросъ слѣдующаго рода: вѣдь тотъ и другіе одинаково признаютъ перекрещиваніе еретиковъ и раскольниковъ, почему же однако не одна и таже, но различная, участь обѣщается тому и другимъ? Никто, конечно, не усумнится въ томъ, что «свѣтило всѣхъ святыхъ, всѣхъ епископовъ и всѣхъ мучениковъ, блаженнѣйшій Кипріанъ вмѣстѣ съ прочими своими споспѣшниками будетъ вѣчно царствовать со Христомъ». Съ другой стороны никто на «станетъ отрицать, что донатисты и прочіе заразители, въ оправданіе перекрещиванія ссылающіеся на авторитетъ (африканскаго) собора», «будутъ горѣть въ неугасимомъ пламени вмѣстѣ съ діаволомъ» (Cap. VI. Migne, t L, col. 646—647). Рѣшастъ Викентій лиринскій этотъ весьма важный вопросъ такимъ соображеніемъ. «Мнѣ кажется (mihi videtur), что такой исходъ дѣла по вдохновенію Божію состоялся особенно въ виду коварства тѣхъ (людей), которые, замышляя пустить въ ходъ ересь подъ чужимъ именемъ, берутъ большею частію малоизвѣстное сочиненіе какого-нибудь древняго мужа, по неясности своей какъ будто благопріятствующее ихъ ученію, чтобы такимъ образомъ показать, что то, что они проповѣдуютъ, что бы тамъ ни было, (проповѣдуютъ) не они первые и не они одни. Нечестіе такого рода людей я считаю вдвойнѣ заслуживающимъ отвращенія, какъ потому, что они не страшатся упаивать другихъ ядомъ ереси, такъ и потому, что они, такъ сказать, непотребною рукою выставляютъ на вѣтеръ память святого человѣка, какъ будто прахъ какой безжизненный, и тѣ мнѣнія его, которыя надлежало погребсти молчаніемъ, позорятъ, поднимая ихъ вновь. Они идутъ совершенно по слѣдамъ учителя ихъ Хама, который не только не позаботился прикрыть наготу почтеннаго (отца своего) Ноя, но разсказалъ еще (о ней) другимъ въ посмѣяніе, чѣмъ и заслужилъ такую немилость оскорбленнаго благочестія, что даже на потомковъ его пало проклятіе этого грѣха. Совсѣмъ не такъ поступили блаженные его братья. Они не захотѣли ни своими глазами видѣть, ни другимъ показать наготу досточтимаго отца (своего), но покрыли его, какъ сказано въ Писаніи, оборотившись лицомъ назадъ,—то есть они и не одобрили ошибки святого мужа, но и не выставили ее на позоръ, а за то и получили въ награду щедрое благословеніе своему потомству» (Cap. VII. Migne, t L, col 647).

ту черту христіанскаго вѣроученія, имѣя въ виду которую апостолъ сказалъ: *„аще мы или ангелъ съ небесе благо-*

Примѣчаніе 2. Въ качествѣ иллюстраціи, гдѣ можно видѣть одно *положительное* осуществленіе началъ истиннаго Преданія, Викентій лиринскій указываетъ на процессъ утвержденія вѣры на третьемъ вселенскомъ соборѣ. «А чтобы не показалось,—говоритъ онъ,—что мы разсуждаемъ (о критеріи истиннаго Преданія) болѣе по мечтанію своему, чѣмъ на основаніи авторитета церковнаго, мы представили (въ той части Напоминанія, которая полностью не дошла до нашего времени), въ примѣръ святый соборъ, бывшій около трехъ лѣтъ назадъ въ Азіи, въ Ефесѣ, въ консульство Васса и Антіоха: здѣсь при разсужденіи объ утвержденіи правила вѣры, чтобы *не вкралась* тамъ какая-нибудь *непотребная новизна* на подобіе ариминскаго вѣроломства, всѣ сошедшіеся туда пастыри, числомъ около двухъ сотъ, признали совершенно каѳолическимъ, самымъ вѣрнымъ и наилучшимъ дѣломъ—предложить сужденія святыхъ отцевъ, извѣстныхъ тѣмъ, что одни изъ нихъ были и остались мучениками, другіе исповѣдниками, всѣ же—каѳолическими пастырями (sacerdotes), чтобы, на основаніи ихъ согласія и рѣшенія, правильно и торжественно подтвердить исповѣданіе древняго ученія и осудить богохульства непотребной новизны; а когда поступлено будетъ такъ, то праведно и достойно признать нечестиваго Несторія противникомъ каѳолической старины, а блаженнаго Кирилла согласнымъ со священною древностью» (Сар. XXIX). «Вотъ тѣ мужи, писанія которыхъ или какъ судей или какъ свидѣтелей читаны были на соборѣ томъ: святый Петръ, епископъ александрійскій, превосходнѣйшій учитель и блаженнѣйшій мученикъ; святый Аѳанасій, предстоятель александрійскій же (ejusdem civitatis), вѣрнѣйшій учитель и отличнѣйшій исповѣдникъ; святый Ѳеофилъ, епископъ тоже александрійскій, мужъ достаточно знаменитый вѣрою, жизнію, познаніями, которому преемствовалъ досточтимый Кириллъ, нынѣ украшающій церковь александрійскую. А чтобы ученіе то не сочли (за ученіе) одного града и области, (къ мужамъ этимъ) пріобщены были и свѣтила Каппадокіи: святый Григорій, епископъ и исповѣдникъ изъ Назіанза, святый Василій, епископъ Кесаріи Каппадокійской, и исповѣдникъ, также другой святый Григорій, епископъ нисскій, по достоинству вѣры, *жизни, непорочности и мудрости* вполнѣ достойный брата Василія. А чтобы увѣрить, что не одна только Греція или Востокъ, но и западный и латинскій міръ всегда также мыслилъ, читаны были тамъ и нѣкоторыя посланія къ нѣкоторымъ святого Феликса мученика и святого Юлія, епископовъ города Рима. А

вьститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ, анаѳема да будетъ“ (Гал. 1, 8) [1]) и въ другомъ мѣстѣ: *о Тимофее,*

чтобы были свидѣтельства объ опредѣленіи томъ не только предстоятеля (caput) (латинскаго) міра (urbis), но и товарищей его, указывали тамъ съ юга на блаженнѣйшаго Кипріана, епископа карѳагенскаго и мученика, съ сѣвера на святого Амвросія, епископа медіоланскаго. Вотъ тѣ, въ священномъ числѣ Десятословія, приведенные въ Ефесѣ учители, совѣтники, свидѣтели и судьи, держась ученія, слѣдуя совѣту, вѣря свидѣтельству, повинуясь суду которыхъ, блаженный соборъ тотъ спокойно, безъ предубѣжденія и безпристрастно, возвѣстилъ о правилахъ вѣры» (Сар. XXX). (По ошибкѣ памяти, въ чемъ Викентій лиринскій самъ сознается (Сар. XXIX), въ означенномъ перечнѣ вмѣсто двѣнадцати (Дѣян. вселенск. собор., русск. перев., изд. 2-е, т. I, Казань, 1887 г., 224—229 стр.) онъ упоминаетъ десять отцевъ, забывъ перечислить еще Аттика константинопольскаго и Амфилохія иконійскаго).

[1]) Желая ярче оттѣнить мысль 8 ст. Гал. 1 гл. о неизмѣнности вѣры, Викентій лиринскій представляетъ слѣдующій экзегезисъ этого стиха. «Что значатъ слова (апостола): *но аще мы?* Почему не сказалъ онъ: *но аще азъ?* Это значитъ: хотя бы Петръ, хотя бы Андрей, хотя бы Іоаннъ, хотя бы наконецъ весь сонмъ апостоловъ благовѣстилъ вамъ что нибудь другое, чего мы не благовѣствовали, анаѳема да будетъ. Потрясающая угроза! Чтобы утвердить неизмѣнность прежней вѣры (апостолъ) не пощадилъ ни себя, ни прочихъ соапостоловъ! Мало того,— *хотя бы,* говоритъ онъ, *ангелъ съ небесе благовѣстилъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ, анаѳема да будетъ.* Ему не достаточно было для охраненія однажды преданной вѣры упомянуть о существахъ человѣческой природы; но онъ обнялъ также и ангельское превосходство. *Аще мы,* говоритъ, *или ангелъ съ небесе.* Не то значитъ это, что святые и небесные ангелы дѣйствительно могутъ погрѣшать, но вотъ что онъ хочетъ сказать этимъ: если бы, то есть, случилось даже невозможное, кто бы ни былъ тотъ, кто покусится измѣнить однажды преданную вѣру, анаѳема да будетъ. Но, можетъ быть, слова эти, (апостолъ) сказалъ случайно, и произнесъ ихъ скорѣе по человѣческому увлеченію, а не предписалъ по изволенію Божію? Отнюдь нѣтъ. Въ дальнѣйшей своей рѣчи онъ съ удвоенною настойчивостью повторяетъ опять тоже самое и внушаетъ съ особенною силою: *якоже предрекохомъ, и нынѣ паки глаголю: аще кто благовѣститъ вамъ паче, еже пріясте, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 9). Не сказалъ: если кто будетъ возвѣщать вамъ что нибудь дру-

преданіе сохрани, уклоняяся сквернымъ новизнъ словъ и прекословій лжеименнаго разума, о немже нѣціи хвалящеся, о вѣрѣ погрѣшиша“ (1 Тим. 6, 20 21).

гое, кромѣ прежде принятаго вами, да будетъ благословенъ, прославленъ, принятъ, но—*анаѳема да будетъ*,—да будетъ, то есть, отлученъ, отдѣленъ, изверженъ, чтобы лютая язва одной овцы не пятнала ядовитою заразою непорочнаго стада Христова. Но, можетъ быть, это предписано было только галатамъ? Если такъ, то, значитъ, и далѣе упоминаемое въ томъ же посланіи, какъ то: *аще живемъ духомъ, духомъ и да ходимъ; не бываимъ тщеславни, другъ друга раздражающе, другъ другу завидяще* (Гал. 5, 25 и 26) и проч. предписано также только галатамъ! Но это нелѣпо; нравственныя заповѣди эти равно для всѣхъ обязательны; слѣдовательно и вышеприведенное предостереженіе касательно вѣры равнымъ образомъ также для всѣхъ обязательно, и какъ никому не позволительно раздражать другого или завидовать другому, такъ никому же не позволительно и принимать что нибудь такое, чего церковь вселенская не благовѣствуетъ всюду. Или, можетъ быть, анаѳематствовать тѣхъ, кто возвѣстилъ бы что нибудь другое, кромѣ возвѣщеннаго сначала, повелѣвалось только тогда, а нынѣ уже не повелѣвается? Если такъ, то, значитъ, и слѣдующее, что здѣсь же говоритъ (апостолъ): *глаголю же: духомъ ходите, и похоти плотскія не совершайте* (Гал. 5, 16),—повелѣвалось также только тогда, а теперь уже не повелѣвается! Но думать такъ—нечестиво и вмѣстѣ пагубно. (А отсюда) необходимо слѣдуетъ, что если послѣднее (предписаніе) должно быть соблюдаемо во всѣ времена, то и узаконеніе касательно неизмѣнности вѣры постановлено также для всѣхъ временъ. Слѣдовательно, возвѣщать христіанамъ православнымъ что-нибудь такое, чего они прежде не приняли, никогда не позволялось, никогда не позволяется, никогда не будетъ позволяться, — и анаѳематствовать тѣхъ, которые возвѣщаютъ что-либо кромѣ разъ навсегда принятаго, всегда должно было, всегда должно и всегда будетъ должно. Если же такъ; то кто будетъ такъ дерзокъ, чтобы осмѣлиться возвѣстить что-нибудь такое, чего прежде не было возвѣщено въ церкви, или такъ легкомысленъ, что приметъ что-нибудь кромѣ того, что принялъ отъ церкви? Сосудъ избранный (Дѣян. 9, 15) учитель языковъ (Гал. 2, 9), труба апостольская, провозвѣстникъ вселенной, таинникъ небесный, (апостолъ Павелъ) гласитъ въ своихъ посланіяхъ, гласитъ всѣмъ, гласитъ на всѣ времена, на всѣ мѣста, и снова повторяетъ гласъ свой: кто бы ни возвѣстилъ новый догматъ, да будетъ анаѳема»! (Сар. VIII—IX).

Установивъ понятіе о критеріи истиннаго Преданія, умѣстно теперь опредѣлить его историческій генезисъ. Изъ обзора ученія о св. Преданіи извѣстны два вида основоначалъ истиннаго Преданія: это — основоначала апостольскаго преданія по изложенію св. Иринея и основоначала собственно отеческаго преданія по даннымъ св. Аѳанасія. Сущность мѣрила истиннаго апостольскаго преданія, по св. Иринею, заключается *въ согласіи церквей, основанныхъ апостолами*, — въ согласіи, съ содержащимися въ немъ признаками древности, церковности и апостольства преданія [1]). Сущность

---

[1]) Св. Иринеи Ліонскій на вопросъ: какимъ образомъ увѣриться въ истинѣ?—указываетъ именно на *согласіе церквей, основанныхъ апостолами*, говоря: «Что же? Если бы возникъ споръ *о какомъ-либо важномъ вопросѣ*, то не надлежало-ль бы *обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы*, и отъ нихъ получить, что есть достовѣрнаго и яснаго относительно настоящаго вопроса? Что если бы апостолы не оставили бы намъ писаній? Не должно-ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви»? (Contr. haeres. III, 4, 1). «Всѣ, желающіе видѣть истину, могутъ во всякой церкви узнать преданіе апостоловъ, открытое во всемъ мірѣ, и мы можемъ перечислить епископовъ, поставленныхъ апостолами въ церквахъ, и преемниковъ ихъ до насъ, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредятъ» (Contr. haeres III, 3, 1). «Когда... мы отсылаемъ ихъ опять къ тому преданію, которое происходитъ отъ апостоловъ и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемство пресвитеровъ, то они противятся преданію, говоря, что они премудрѣе не только пресвитеровъ, но и апостоловъ, и что они нашли чистую истину» (Contr. haeres. III, 2, 2). Въ качествѣ примѣра св. Иринеи какъ на свидѣтельницу истины ссылается на церковь римскую, запечатлѣвая порядокъ преемства епископовъ римской церкви, ведущихъ свое начало отъ апостоловъ, словами: «въ такомъ порядкѣ и въ такомъ преемствѣ церковное преданіе отъ апостоловъ и проповѣдь истины дошли до насъ. И это служитъ самымъ полнымъ доказательствомъ, что одна и таже животворная вѣра сохранилась въ церкви отъ апостоловъ донынѣ и предана въ истинномъ видѣ (Contr. haeres. III, 3, 3)»; затѣмъ онъ указываетъ на смирнскую церковь съ ея епископомъ Поликарпомъ, «который не только былъ наставленъ апостолами и обращался со многими изъ видѣвшихъ нашего Господа, но и апостолами былъ

критерія истинности собственно отеческаго преданія, по св. Аоанасію, состоитъ помимо согласія преданія съ писаніемъ въ *согласіи отцевъ*, отъ имени которыхъ производятъ преданіе, преимущественно отцевъ, прославившихся своею святостью или одобреніемъ [1]). Изъ

поставленъ въ епископа смирнской церкви въ Азіи»; наконецъ, какъ на истинную свидѣтельницу апостольскаго преданія, онъ указываетъ на церковь ефесскую, основанную апостоломъ Павломъ и имѣвшую среди себя Іоанна до самыхъ временъ Траяна (Contr. haeres. III, 3, 3). Тертулліанъ желающимъ увѣриться въ истинѣ также совѣтуетъ обращаться къ *согласію* церквей, основанныхъ апостолами, говоря: «Посѣтите *апостольскія церкви*, гдѣ стоятъ еще понынѣ на прежнемъ мѣстѣ каѳедры апостоловъ (percurre Ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident), гдѣ, слушая чтеніе ихъ посланій, вы подумаете, что видите ихъ самихъ, что слышите ихъ голосъ» (De praescript. adv. haeret. cap. 36). «Избранные Христомъ апостолы, послѣ предварительной проповѣди о Христѣ, устроили въ различныхъ мѣстахъ церкви, отъ которыхъ прочія церкви заняли преемство вѣры и сѣмена ученія и ежедневно заимствуютъ, чтобы имѣть право именоваться церквами апостольскими, какъ отрасли апостольскихъ церквей. Всѣ онѣ вмѣстѣ поддерживаютъ единство; причина этого—одно преданіе одного и того же таинства. Отсюда, *всякое ученіе, которое согласуется съ этими церквами апостольскими*, матерями и источниками вѣры (matribus et originalibus fidei), *должно почитать истиннымъ*, какъ безъ сомнѣнія содержащее то, что церкви отъ апостоловъ, апостолы отъ Христа, Христосъ отъ Бога получили; а *всякое другое ученіе, которое мудрствуетъ противъ истины церквей и апостоловъ, Христа и Бога, должно производить отъ лжи*. И слѣдовательно, мы имѣемъ общеніе съ церквами апостольскими, такъ какъ ни у одной изъ нашихъ церквей ученіе не различно; это есть свидѣтельство истины» (De praescript. cap. 20 и 21).

[1]) Migne. Patr. curs compl., s. gr., t. XXV. De decretis Nicaenae Synodi, col. 429, n. 4: «Вотъ подлинно ученіе и вотъ признакъ истинныхъ учителей, какъ предали отцы, согласно между собою исповѣдывать одно и то же и не входить въ споры ни другъ съ другомъ, ни со своими отцами... Святые и дѣйствительные проповѣдники истины одинъ съ другимъ согласны и не разнствуютъ между собою... Хотя и въ разныя времена были они, но всѣ взаимно стремятся къ одному и тому же, будучи пророками единаго Бога и согласно благовѣствуя единое Слово».

основоначалъ апостольскаго преданія Викентій лиринскій всецѣло удержалъ признакъ *древности* истиннаго преданія. Начало согласія церквей апостольскаго преданія въ критеріи Викентія лиринскаго мыслится подъ формою начала собственно отеческаго преданія. то есть подъ формою *согласія отцевъ* — съ полнымъ сохраненіемъ той особенности, что нужно обращаться преимущественно къ отцамъ святой жизни. Что касается, наконецъ, признака всеобщности преданія, то онъ, какъ тѣсно связанный съ согласіемъ церквей или отцевъ, одинаково могъ быть заимствованъ изъ апостольскаго и изъ собственно отеческаго преданія. Такимъ образомъ означенная параллель даетъ право полагать, что критерій Викентія лиринскаго о церковномъ преданіи представляетъ изъ себя *синтезъ* началъ апостольскаго и собственно отеческаго преданія. Но такъ какъ начала собственно отеческаго преданія въ свою очередь выросли на почвѣ признаковъ апостольскаго преданія, то можно вообще выражаться, что корнемъ критерія Викентія лиринскаго служатъ разсужденія св. Иринея объ истинномъ апостольскомъ преданіи.

Въ доказательство вліянія ученія св. Иринея или св. Аѳанасія на воззрѣнія Викентія лиринскаго можно вообще указать на знакомство Викентія лиринскаго съ церковной литературой, — знакомство, проявленное во всемъ его Commonitorium'ѣ. Въ частности знакомство съ воззрѣніями св. Иринея состоялось или непосредственно, или посредственно — чрезъ Тертулліана, ученіе коего о преданіи, какъ извѣстно, представляетъ изъ себя не что иное, какъ копію съ воззрѣній Иринея объ этомъ же предметѣ. О близкомъ знакомствѣ съ Тертулліаномъ весьма ясно свидѣтельствуетъ самъ Викентій лиринскій; объ этомъ же родствѣ его съ пресвитеромъ кароагенскимъ говоритъ и то обстоятельство, что сочиненіе Викентія лиринскаго долгое время слыло подъ именемъ Commonitorium'a peregrini adversus haereticos, составленнаго подъ вліяніемъ золотого сочиненія „De praescriptionibus adversus haereticos Tertulliani“; несомнѣнно

оно слыло подъ такимъ названіемъ на основаніи сходства идей между воззрѣніями Тертулліана и Commonitorium'а о преданіи.

Такова положительная часть Commonitorium'а, гдѣ сообщается понятіе о критеріи преданія. Кромѣ этого въ Commonitorium'ѣ можно выдѣлять или различать часть апологетическую, гдѣ разрѣшаются кое-какіе недоумѣнные вопросы, имѣющіе однако близкое отношеніе къ коренному предмету работы. Дѣло прежде всего въ слѣдующемъ. По смыслу критерія преданія требуется неизмѣнность преданія, проповѣдуемаго отцами святыми; между тѣмъ исторія показываетъ, что нѣкоторые *знаменитые мужи явно измѣняли преданіе; спрашивается*, какъ смотрѣть на такой фактъ? По мнѣнію Викентія лиринскаго, опирающагося въ данномъ случаѣ на Второзак. 13 гл.—1—3 ст., здѣсь нужно видѣть *искушеніе*, попускаемое Промысломъ Божіимъ. „Блаженный Моисей (именно) пишетъ во Второзаконіи: *аще востанетъ среди тебя пророкъ, или сонiе видѣти глаголяй себе*, то есть, поставленный въ церкви учитель, котораго ученики или слушатели его считаютъ учащимъ какъ-бы по откровенію свыше,—что потомъ? *И предречетъ*, говоритъ, *знаменіе и чудо, и сбудется то, что онъ говорилъ*, — указывается въ нѣкоторомъ родѣ дѣйствительно великій и столько многосвѣдующій учитель, что послѣдователи его считаютъ его не только познавшимъ человѣческое, но могущимъ предузнавать и то, что выше человѣка.., – что далѣе? *И речетъ тебѣ*, говоритъ, *идемъ и послѣдуемъ богомъ инымъ, ихже не вѣси, и послужимъ имъ*, — кто эти боги инные, если не заблужденія чуждыя, тебѣ прежде не вѣдомыя, то есть новыя и неслыханныя? *И послужимъ имъ*, то есть повѣримъ имъ, послѣдуемъ имъ, — что наконецъ? *Да не послушаеши*, говоритъ, *глаголъ пророка того, или видящаго сонъ той*. Почему же, скажи, не воспрещается Богомъ учить тому, что Богомъ же воспрещается слушать? *Яко*, говоритъ, *искушаетъ васъ Господь, Богъ вашъ, да явно будетъ, аще любите Его, или нѣтъ*,

всѣмъ сердцемъ вашимъ и всею душею вашею (Втор. 13, 1—3). Вотъ яснѣе дня стало, почему промыслъ Божій попускаетъ иногда нѣкоторымъ учителямъ церковнымъ проповѣдывать разнаго рода новые догматы: *да искушаетъ васъ*, говоритъ, *Господь, Богъ вашъ* (сар. X)“ [1]).

Затѣмъ — утвержденіе неизмѣнности преданія не исключаетъ-ли собою всякій прогрессъ догматики? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Викентій лиринскій устанавливаетъ дѣйствительное воззрѣніе на прогрессъ или преуспѣяніе догматики, сущность коего заключается въ отличіи самаго содержанія догмы отъ формы, въ какую это содержаніе облекается. Что преуспѣяніе въ усвоеніи религіи должно быть. это, по Викентію лиринскому, несомнѣнно. „Только преуспѣяніе это должно быть дѣйствительно преуспѣяніемъ, а не перемѣною вѣры. Преуспѣяніе состоитъ въ томъ, когда тотъ или другой предметъ усовершается самъ по себѣ, а перемѣна въ томъ, когда что-нибудь перестаетъ быть тѣмъ, что̀ оно есть, и превращается въ другое“. Религія хотя есть дѣло души, однако можетъ въ отношеніи преуспѣянія уподобляться тѣламъ. „Съ приращеніемъ лѣтъ тѣла хотя раскрываютъ и развиваютъ члены свои; однако остаются тѣмъ же, чѣмъ были. Цвѣтущая пора дѣтства и зрѣлый возрастъ старческій очень различны между собою; однако стариками дѣлаются тѣ же самые, которые прежде были дѣтьми; такъ что хотя ростъ и наружность одного и того же человѣка измѣняются, тѣмъ не менѣе природа его неизмѣнна, личность его остается одна и та же. Члены у младенцевъ небольшіе; у юношей большіе, однако тѣ же самые. Сколько членовъ у малю-

---

[1]) Для подтвержденія словъ Второзаконія 13, 1—3 историческими примѣрами Викентій лиринскій представляетъ рядъ такихъ лицъ, какъ Фотинъ, Аполлинарій, Несторій, Оригенъ, Тертулліанъ; они славны были своею ученостью, однако впали въ заблужденіе — въ искушеніе многихъ по попущенію Божію. Ссылка на первыя три лица важна еще въ томъ отношеніи, что здѣсь находится у Викентія лиринскаго положительное изложеніе ученія о Св. Троицѣ и Лицѣ Іисуса Христа (сар. XII и слѣд.).

токъ, столько же у взрослыхъ; и если что прибавляется съ теченіемъ лѣтъ, то все это существовало уже прежде въ зародышѣ, такъ что потомъ въ старцахъ не обнаруживается ничего новаго, что не таилось бы уже прежде въ дѣтяхъ. Слѣдовательно настоящій, правильный законъ преспѣянія, непреложный и благолѣпнѣйшій порядокъ возрастанія, несомнѣнно, тотъ, когда теченіе лѣтъ развиваетъ въ болѣе зрѣлыхъ возрастахъ *непремѣнно* тѣ же самыя составныя части и формы, которыя премудрость Творца предначертала въ малюткахъ: такъ что если бы видъ человѣка превратился впослѣдствіи въ какой-нибудь образъ не своего рода, или даже если бы только что-нибудь прибавилось къ количеству его членовъ, или убавилось въ немъ: то все тѣло неизбѣжно или погибнетъ, или сдѣлается уродливымъ, или, по крайней мѣрѣ, сдѣлается слабѣе. Этому же закону преспѣянія необходимо должно слѣдовать и догматическое ученіе христіанской религіи (christianae religionis dogma); то есть пусть оно съ годами укрѣпляется, со временемъ расширяется, съ вѣкомъ возвышается, но остается нерушимымъ и неповрежденнымъ, цѣлымъ и совершеннымъ во всѣхъ подраздѣленіяхъ своихъ частей, во всѣхъ, такъ сказать, членахъ и чувствахъ своихъ, слѣдовательно безъ малѣйшей сверхъ того перемѣны, безъ всякой утраты въ своемъ содержаніи, безъ всякаго измѣненія своихъ опредѣленій... На нивѣ церковной предки наши посѣяли въ древности сѣмена пшеницы — вѣры. Несправедливо и несообразно съ существомъ дѣла, чтобы мы, потомки ихъ, вмѣсто хлѣба, неподложной истины, оставили—послѣ себя наслѣдникамъ подмѣненные плевелы, заблужденія. Напротивъ, такъ какъ конецъ и начало не должны быть взаимно противорѣчивы, законно и послѣдовательно, чтобы отъ возрастанія пшеничнаго посѣва мы пожали плодъ тоже пшеницы догматической. Пусть первоначальные посадки, съ теченіемъ времени развиваясь постепенно, удобряются и воздѣлываются и теперь, но свойства ростковъ никакъ не могутъ быть измѣняемы. Пусть придается имъ видъ, форма, раздѣльность; но природа каждаго сорта

должна остаться таже. Не должно, напримѣръ, розовые кусты вселенскаго ученія превращать въ терновникъ и волчцы. Не должно .. быть, чтобы въ этомъ духовномъ садѣ изъ побѣговъ коричневаго или бальзамоваго дерева выростали вдругъ куколь или лютикъ. Что только земледѣліемъ Божіимъ по вѣрѣ отцевъ насажено въ этой церкви, то самое пусть стараніемъ сыновей и воздѣлывается и наблюдается, то самое пусть цвѣтетъ и зрѣетъ—преуспѣваетъ и совершенствуется. Такимъ образомъ слѣдуетъ древніе догматы небесной философіи съ теченіемъ времени укрѣплять, обглаживать, обчищать, но не слѣдуетъ ихъ перемѣнять, не слѣдуетъ ихъ обсѣкать, не слѣдуетъ уродовать! Пусть они получаютъ очевидность, блескъ, раздѣльность,—это можно; но ихъ полнота, цѣльность, качество должны быть удерживаемы,—это необходимо“ [1]).

Если сужденія Викентія лиринскаго о критеріи преданія представляютъ изъ себя синтезъ основоначалъ апостольскаго и собственно отеческаго преданія—но особенно апостольскаго,—то его рѣчь о прогрессѣ догматики составлена подъ вліяніемъ идей преимущественно собственно отеческаго преданія. Вѣдь вопросъ о содержаніи и формѣ догмата затронутъ главнымъ образомъ въ ученіи о собственно отеческомъ преданіи; тамъ приходилось имѣть дѣло съ вопросомъ: въ чемъ можетъ проявляться собственно отеческое—преданіе въ области догматическаго богословія?—и рѣшать его, на основаніи извѣстныхъ данныхъ, въ томъ смыслѣ, что въ области догматическаго богословія собственно отеческое преданіе можетъ проявляться въ выработкѣ *только* формулы, но не содержанія. Такое сужденіе, очевидно, было извѣстно Викентію лиринскому, и онъ, гдѣ нужно было, воспользовался имъ, выразивъ его при этомъ и въ словѣ. „Не колеблясь говорю и всегда скажу,—пишетъ именно Викентій лиринскій,—что вселенная церковь, побуждаемая новизнами еретиковъ, чрезъ опредѣленія

[1]) Cap. XXIII. Migne, t. L, col. 667—669.

своихъ соборовъ не другое что нибудь дѣлала, какъ именно только то, что принятое ею прежде отъ предковъ по одному преданію подтверждала потомъ для потомковъ и собственноручнымъ письменнымъ удостовѣреніемъ, заключая въ немногихъ строкахъ большое множество предметовъ и *выражая* обыкновенно, для яснѣйшаго уразумѣнія, такимъ или другимъ *новымъ наименованіемъ не новый смыслъ вѣры* (non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando)“ [1]).

Наконецъ третье недоумѣніе имѣетъ въ виду отношеніе еретиковъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія вообще, т. е. къ Преданію и Писанію. Ересь, по опредѣленію Викентія лиринскаго, представляетъ изъ себя „отдѣленіе отъ согласія со всеобщностью и древностью вселенской церкви“ [2]). Изъ такого понятія объ ереси легко опредѣляется отношеніе еретиковъ къ преданію: они, когда проповѣдуютъ вѣру,—во всякомъ случаѣ проповѣдуютъ вѣру не всеобщую и не древнюю, но вѣру новую. „Кто, напримѣръ, до непотребнаго Пелагія придавалъ когда нибудь такую силу свободному произволенію, что не считалъ при этомъ благодати Божіей необходимою для вспомоществованія въ добрыхъ дѣлахъ при каждомъ дѣйствіи? Кто (также) до несчастнаго ученика его Целестія отвергалъ, что преступленію Адамову повиненъ весь родъ человѣческій“ [3])? Отношеніе еретиковъ къ Св. Писанію характеризуется тѣмъ, что они пользуются Писаніемъ и даже „необыкно-

---

[1]) Cap. XXIII. Migne, t. L, col. 669.

[2]) Cap. XXIV. Col. 670: Quis unquam haeres s instituit nisi qui se prius ab Ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensione discreverit? Т. е. не всегда-ли тотъ, кто основывалъ ереси, отдѣлялся прежде отъ согласія со всеобщностью и древностью вселенской церкви. Срвн. опредѣленіе ереси у св. Аѳанасія — Migne. Patr. curs. compl s. gr. t. XXV. Epist. ad epis opos Aegypti et Libyae, n. 13; также у св. Василія Великаго: прав. 1. Περὶ κανόνων къ Амфилохію, еп. иконійскому.

[3]) Cap. XXIV. Migne, t. L, col. 670—671.

венно много“ [1]). По словамъ Викентія лиринскаго, „они рыщутъ по всѣмъ книгамъ Божественнаго закона, —по книгамъ Моисея, по книгамъ Царствъ, по Псалмамъ, по Апостоламъ, по Евангеліямъ, по пророкамъ. При своихъ-ли или при чужихъ, частно-ли или публично, въ устныхъ-ли бесѣдахъ или въ сочиненіяхъ, въ домашнихъ-ли собраніяхъ или въ общественныхъ сходкахъ, они никогда почти не говорятъ о своемъ ничего такого, чего не старались бы оттѣнить вмѣстѣ съ тѣмъ и словами Писанія“ [2]). Въ этомъ однако нѣтъ ничего удивительнаго. Еще Спаситель возглашалъ: *„внемлите себѣ отъ лживыхъ пророкъ, иже приходятъ къ вамъ въ одеждѣ овчей, внутрь же суть волцы хищницы* (Матѳ. 7, 15). Что это за одежда овчая, если не священныя изреченія, которыя пророки и апостолы съ овечьею безобманностью соткали какъ-бы руно какое непорочному Агнцу, вземлющему грѣхъ міра? Кто это волки хищники, какъ не еретики, которые со своими лютыми звѣрскими вымыслами постоянно нападаютъ на овчіе дворы церкви и терзаютъ стадо Христово“ [3])? Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Коринѳянамъ, описывая лжеучителей, говоритъ: *„таковіи бо лживи апостоли,* суть *дѣлатели льстивіи, преобразующеся во апостолы Христовы* (гл. 11, ст. 13). Что значитъ: *преобразующеся во апостолы Христовы?* Значитъ: апостолы приводили свидѣтельства изъ божественнаго Писанія; приводили ихъ и они. Апостолы приводили доказательства изъ псалмовъ; приводили и они. Апостолы приводили изреченія изъ пророковъ; точно также приводили и они. Но когда то, что приводили они подобно (апостоламъ), начали они не подобно (апостоламъ) толковать, тогда и открылось отличіе подлинныхъ апостоловъ отъ мнимыхъ, неподдѣльныхъ отъ поддѣльныхъ, правыхъ отъ превратъ-

---

[1]) Cap. XXV. Col. 672: Utuntur plane et vehementer quidem.

[2]) Cap. XXV.

[3]) Cap. XXV. Migne, t. L, col. 672—673.

ныхъ,—истинныхъ, наконецъ, отъ ложныхъ“ [1]). Сообщая свое ученіе подъ благовиднымъ покровомъ, т. е. подъ покровомъ изреченій Св. Писанія, а въ сущности проповѣдуя ложь, еретики поступаютъ по примѣру лукаваго руководителя ихъ—діавола. Вѣдь онъ, искушая, напримѣръ, Христа, для подтвержденія своихъ словъ, ссылался, на Писаніе. „*Аще*, говорилъ онъ, *Сынъ еси Божій, верзися низу.* Почему? *Писано бо есть*“, отвѣчалъ онъ. Точно также отвѣчаютъ еретики, когда ихъ спрашиваютъ: почему должно оставить древнюю и всеобщую вѣру церкви? *Писано бо есть*, говорятъ они и затѣмъ приводятъ массу текстовъ Писанія. Апостолъ, указывая на такія діавольскія дѣйствія еретиковъ, выразительно замѣчаетъ: „*Самъ бо сатана преобразуется во ангела свѣта. Не веліе убо, аще и служителіе его преобразуются яко служители правды*“ (2 Кор. 11, 14—15) [2]). Установленный критерій истиннаго преданія является надежднымъ базисомъ для того, какъ смотрѣть на означенное отношеніе еретиковъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія. Ясное дѣло, что гносеологія ереси во всей строгости подлежитъ провѣркѣ съ точки зрѣнія начала: in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Эта провѣрка покажетъ: въ церкви ли пребывая, еретики высказываютъ то или другое положеніе; подтверждается-ли ихъ ученіе древнимъ церковнымъ преданіемъ и согласно-ли съ этимъ преданіемъ ихъ пониманіе Св. Писанія? Изслѣдованіе ереси обычно сопровождается отрицательными отвѣтами на всѣ эти вопросы.

Въ заключеніе — сужденія Викентія лиринскаго о церковномъ Преданіи естественно сводятся къ тому опредѣленію, что *подъ именемъ преданія разумѣется живое свидѣтельство* (=живой голосъ) *вселенской* (—

---

[1]) Cap. XXV. Col. 673.

[2]) Cap. XXV.

каѳолической, соборной) *церкви, находящее себѣ оправданіе въ томъ, чему вѣрили всегда, вездѣ, всѣ.* Замѣчательное по своей общей формулѣ, это опредѣленіе еще болѣе замѣчательно по заключающимся въ немъ двумъ элементамъ преданія—его *наличности и историчности,* въ силу чего преданіе въ исторіи христіанской церкви является сколько фактомъ наличнымъ, столько же фактомъ историческимъ, въ силу чего естественно утверждается *единство* преданія или единство самосознанія церкви, содержащей въ себѣ одну и туже истину нынѣ и прежде. Но въ то же время слѣдуетъ сказать, что означенное опредѣленіе преданія обнимаетъ собою однако-жъ преимущественно преданіе догматическое: по собственному свидѣтельству Викентія лиринскаго, „должно замѣтить, что мы обязаны съ величайшемъ усердіемъ изслѣдовать согласныя сужденія древнихъ святыхъ отцевъ и слѣдовать имъ не относительно всѣхъ какихъ либо маловажныхъ вопросовъ божественнаго закона, но главнымъ образомъ *только касательно правила вѣры*“ [1]); „необходимо направлять уразумѣніе небеснаго Писанія по одному правилу церковнаго пониманія въ тѣхъ только главнымъ образомъ вопросахъ, на которыхъ зиждутся основанія всего вселенскаго догматическаго ученія“ [2]).

---

[1]) Cap. XXVIII. Migne. t. L, col. 675:... Quae tamen antiqua sanctorum patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda.

[2]) Cap. XXIX. Migne, t. L, col. 677:.. totius catholici dogmatis fundamenta...

Идея вселенскости есть основная идея христіанства. По свидѣтельству Откровенія христіанство есть спасительная сила Божія во спасеніе всякому вѣрующему (Рим. 1, 16). Въ такомъ опредѣленіи христіанства заключаются два его характерныхъ признака: божественное происхожденіе христіанства, какъ откровенія Бога людямъ, и его духовность, какъ необходимое свойство христіанскаго понятія о спасеніи не въ смыслѣ предоставленія человѣку удобнаго физическаго образа жизни, но въ смыслѣ духовнаго возрожденія его изъ тлѣнія въ нетлѣніе и изъ состоянія смерти въ состояніе безсмертія. Эти понятія по самому характеру своему таковы, что они прямо предполагаютъ универсальность той религіи, гдѣ они находятся, потомучто божественное и духовное не могутъ быть ограничены ни мѣстомъ, ни временемъ, но необходимо являются началами всеобъемлющими и вѣчными. Въ Евангеліи идея вселенскости христіанства ясно выражается въ словахъ Спасителя, что Онъ есть свѣтъ міру (Іоан. 9, 5) и что Его ученіе должно быть проповѣдано всѣмъ народамъ (Марк. 16, 15; Лук. 24, 47—48; Матѳ. 28, 19) и существовать во вся дни до скончанія вѣка.

Будучи такимъ образомъ вселенскимъ по самому существу своему, христіанство на почвѣ же вселенскости, находящей себѣ свое ближайшее выраженіе въ соборности церкви, провѣряетъ себя самого, свое собственное ученіе. На первыхъ порахъ существованія христіанства вселенско-соборная провѣрка его, правда, не могла обнаружиться во всей своей полнотѣ, по причинѣ внѣшняго условія—положенія христіанской

церкви въ греко-римской имперіи, хотя сознанію христіанъ она была свойственна. Безспорно руководясь идеею соборности, апостолы рѣшили вопросъ объ отношеніи христіанства къ ветхозавѣтному обрядовому закону Моисея на своемъ апостольскомъ соборѣ, происходившемъ среди „множества“ или „братіи“ (Дѣян. 15, 11) и сопровождавшемся знаменательнымъ авторитетнымъ изреченіемъ: „*изволися Св. Духу и намъ*“ (Дѣян. 15, 28). Подъ могучимъ вліяніемъ той же идеи соборности составлялись другіе церковные соборы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства для выясненія выдвигаемыхъ жизнью вопросовъ. На идею вселенской провѣрки христіанскаго ученія указывали несомнѣнно св. Ириней ліонскій или Тертулліанъ карѳагенскій, когда писали, что для рѣшенія вопроса, гдѣ находится истина: въ церкви или у еретиковъ, лучше всего обращаться къ церквамъ, основаннымъ апостолами, да въ согласіи этихъ церквей будетъ познана истина. Но высшаго своего проявленія идея вселенскости конечно достигаетъ со времени объявленія христіанства господствующею религіею въ греко-римской имперіи, въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Вслѣдствіе важнаго значенія идеи вселенскости въ сужденіяхъ о св. Преданіи естественно полагать, что въ актахъ соборовъ, запечатлѣнныхъ славнымъ эпитетомъ: „вселенскіе“, находятся данныя для выясненія ученія о св. Преданіи. Итакъ—что же это за данныя [1])?

---

[1]) Въ протестантской литературѣ встрѣчаются два *господствующихъ* взгляда на исторію вселенскихъ соборовъ: или какъ на исторію вліянія государства на церковь (Проф. А. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ. Изд. 2-е. Сергіевъ Посадъ. 1896 г. 3 т., 287 стр.), или какъ на исторію „борьбы двухъ философскихъ школъ“: платонизма и аристотелизма (Проф. Вл. Керенскій. Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1902 г. 251—256 стр.). Ученые римско-католическаго направленія пытаются видѣть въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ исторію проявленія папскаго главенства въ церкви (Церковное Преданіе и русская богословская литература. Фрейбургъ

I.

Дѣянія перваго вселенскаго собора въ цѣльномъ составѣ не дошли до нашего времени [1]). „Мы имѣемъ только нѣсколько отдѣльныхъ, впрочемъ несомнѣнно подлинныхъ документовъ, относящихся къ обстоятельствамъ, предшествовавшимъ собору, и отчасти къ дѣяніямъ самого собора“ [2]). Тѣмъ не менѣе это обстоятельство не исключаетъ возможности составить на основаніи сохранившихся актовъ кое-какое понятіе о преданіи, правда, не совсѣмъ полное.

Возможность составленія кое-какого понятія о преданіи на основаніи только сохранившихся актовъ вытекаетъ изъ сравненія соборныхъ актовъ съ данными твореній напр. св. Аѳанасія александрійскаго, которыя на ряду съ нѣкоторыми другими свидѣтельствами являются дополнительнымъ источникомъ исторіи I вселенскаго собора. Въ *„Окружномъ посланіи Евсевія, епископа Кесаріи палестинской* [3]), одномъ изъ актовъ

въ Бризгавѣ. 1898. Сравн. проф. Н. Я. Бѣляевъ. О католицизмѣ. Казань. 1889 г. 199 стр.). Исторія Св. Преданія по актамъ вселенскихъ соборовъ покажетъ, что, по православно-истинному взгляду, исторія вселенскихъ соборовъ представляетъ изъ себя въ области догматики *исторію свидѣтельствованія, утвержденія, изъясненія и формулировки древней апостольской вѣры*, а въ области церковной дисциплины—исторію не только утвержденія или разъясненія древнихъ церковныхъ правилъ, но и составленія новыхъ, неизвѣстныхъ древности, каноновъ и измѣненія нѣкоторыхъ древнихъ ради домостроительства церковнаго. Такимъ образомъ на ряду съ выясненіемъ православнаго ученія о Св. Преданіи,—съ осуществленіемъ прямой задачи труда, обзоръ данныхъ о Св. Преданіи по актамъ вселенскимъ соборовъ косвенно прольетъ свѣтъ и на вопросъ: въ чемъ заключается истинный смыслъ вселенскихъ соборовъ.

[1]) Mansi. Amplissima coll. concil. 2 Paris et Leipzig. 1901 г.—Дѣянія вселенскихъ соборовъ, изд. въ русскомъ переводѣ при Казанской духовной академіи. Т. 1-й. Изд. 2-е. Казань. 1887.

[2]) Дѣянія всел. собор., русск. пер. Т. 1, изд. 2-е, 15 стр.

[3]) Mansi, 2, col. 913—918.

I вселенскаго собора, мы находимъ, напримѣръ, указаніе или намекъ на тщательный *процессъ утвержденія* на соборѣ выраженій: *изъ сущности Отца* и *единосущнаго Отцу* [1]). „По сему поводу,—говорится здѣсь, были даваемы вопросы и отвѣты и смыслъ словъ былъ внимательно разсмотрѣнъ“ [2]). Но самого процесса утвержденія мы здѣсь не встрѣчаемъ, кромѣ упоминанія, что эти выраженія приняты на томъ основаніи, что они, во-первыхъ, согласны со смысломъ „благочестиваго ученія“ о Сынѣ Божіемъ и что, во вторыхъ, ихъ употребляли „и древніе епископы и писатели, знаменитые мудростію и славою, когда богословствовали объ Отцѣ и Сынѣ“ [3]). Съ такимъ же сообщеніемъ мы встрѣчаемся въ твореніяхъ св. Аѳанасія александійскаго, но съ тою однако особенностью, что если *Посланіе* Евсевія, еп. Кесаріи палестинской, знакомитъ насъ только съ намекомъ, а не съ самымъ процессомъ утвержденія упомянутыхъ выраженій, то творенія св. Аѳанасія александрійскаго знакомятъ не только съ указаніемъ, но и съ самымъ процессомъ утвержденія терминовъ: *изъ сущности Отца* и *единосущный*. Въ силу такого соотношенія между свидѣтельствами Евсевія и Аѳанасія, гдѣ усматривается сходство въ сообщеніи сущности, а разница—въ деталяхъ, соотношенія, замѣчаемаго и въ другихъ случаяхъ, установленный взглядъ на творенія св. Аѳанасія, какъ на источникъ для ученія о св. Преданіи, естественно перенести и на акты 1 вселенскаго собора, по крайней мѣрѣ по отношенію къ тѣмъ ихъ свѣдѣніямъ, которыя находятъ себѣ тотъ или другой отголосокъ въ твореніяхъ св. Аѳанасія.

Дѣянія 1 вселенскаго собора прежде всего оставляютъ въ изслѣдователѣ понятіе о важномъ значеніи преданія, какъ основы для *опредѣленія* ереси аріанской, представляющей изъ себя противорѣчіе церков-

[1]) Mansi, 2, col. 916: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, καὶ το, τῷ Πατρὶ ὁμοούσιον. [2]) Ibid.

[3]) Mansi, 2, col. 917.

ной вѣрѣ. Это понятіе ясно дано въ „*Окружномъ посланіи Александра, епископа александрійскаго*“ [1]), перваго борца противъ аріанства. Изложивъ сперва сущность ереси, св. Александръ затѣмъ продолжаетъ: „Слыхалъ ли кто когда нибудь подобное [2])? Или, услышавъ это нынѣ, кто не изумится и не закроетъ своего слуха, чтобы не осквернить его такими нечистыми словами? Кто, слыша слова Іоанна: *въ началѣ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1), не осудитъ тѣхъ, которые говорятъ, что было время, когда Его не было? Или кто, читая въ евангеліи: *единородный Сынъ* и *вся Тѣмъ быша* (Іоан. 1, 3. 18), не возненавидитъ утверждающихъ, будто Сынъ есть одно изъ твореній? Въ самомъ дѣлѣ, какъ Онъ можетъ быть однимъ изъ тѣхъ, которые чрезъ Него получили бытіе? Или какъ будетъ Онъ единородный, когда, сообразно съ ихъ мнѣніемъ, включимъ Его въ рядъ всѣхъ прочихъ существъ? Какъ выйдетъ, что Онъ произошелъ изъ несущаго, когда Отецъ говоритъ: *отрыгну сердце Мое Слово благо* (Псал. 44, 1) и *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Псал. 109, 3). Или, какъ Онъ не подобенъ сущности Отца, когда Онъ есть совершенный *образъ и сіяніе* Отца (Евр. 1, 3), и когда Самъ говоритъ: *видѣвый Мене видѣ Отца* (Іоан. 14, 9)? Если Сынъ Божій есть Слово и мудрость Божія, то какъ могло быть время, когда Его не было. Это значило бы то же, какъ если бы они сказали, что Богъ нѣкогда былъ безъ слова и мудрости. Справедливо-ли утверждать, что Онъ превратенъ и измѣнчивъ, когда Самъ же о Себѣ говоритъ: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 14, 10) и *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10. 30)“ [3]). По причинѣ согласія Св. Преданія со Св. Писаніемъ св. Александръ въ данномъ мѣстѣ свидѣтельства перваго, правда, приводитъ вмѣстѣ съ свидѣтельствами послѣдняго; но то

[1]) Mansi, 2, col. 793—800.

[2]) Mansi, 2, col. 796: ἤκουσε πώποτε...

[3]) Mansi, 2, col. 796.

важно, что Преданіе здѣсь представляется несомнѣнною истиною, а ересь ложью, противорѣчащею истинѣ. Тотъ же взглядъ на аріанство, какъ на противорѣчіе Преданію, св. Александръ проводитъ въ «*Посланіи къ Александру, еп. константинопольскому*», отзываясь, что аріанство есть „ученіе нынѣ возставшее противъ церковнаго благовѣрія (τῇ ἐκκλησιαστικῇ εὐσεβείᾳ)“ [1]), что оно всѣми силами старается опровергнуть исповѣданіе вѣчнаго божества Сына [2]), потрясти благочестивую вѣру въ Него (τὴν εἰς αὐτὸν εὐσέβειαν) [3]), которую хранитъ апостольская церковь (ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ) [4]), что „ни боголюбезная ясность древнихъ писаній не вразумляетъ ихъ (еретиковъ); ни согласное всѣхъ сослужителей нашихъ ученіе о Христѣ не обуздываетъ ихъ дерзости противъ Него“ [5]). Всѣ эти отзывы объ аріанствѣ ясно предполагаютъ, съ одной стороны, существованіе въ каѳолической церкви древней апостольской вѣры о Сынѣ Божіемъ и съ другой—противорѣчіе этой вѣрѣ въ видѣ вновь явившагося лжеученія—аріанства. Безъ подобнаго противопоставленія, гдѣ первое служитъ основаніемъ для опроверженія другого, они не понятны.

Положенное въ основу для общаго опредѣленія аріанства, какъ ереси, Преданіе естественно далѣе представляется по актамъ опорою же при разборѣ частныхъ доводовъ лжеученія. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія отеческое уразумѣніе двухъ мѣстъ Св. Писанія: Быт. 1, 26: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію* и кн. Притчей 8, 22: *Господь созда Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя*,—уразумѣніе, высказанное по поводу своеобразнаго истолкованія этихъ текстовъ философомъ Федономъ, защитникомъ Арія. По мнѣнію философа, при изъясненіи Быт. I, 26 нужно

---

[1]) Mansi, 2, col. 652.
[2]) Mansi, 2, col. 644; 652. [3]) Mansi, 2, col. 653.
[4]) Mansi, 2, col. 656.
[5]) Mansi, 2, col. 653.

думать, что такъ какъ божество *просто*, необразно, то значитъ библейское повѣствованіе: *и рече Богъ: сотворимъ человѣка* свидѣтельствуетъ не о бесѣдѣ между собою двухъ *вѣчно* существующихъ другъ съ другомъ лицъ, но о бесѣдѣ такихъ лицъ, гдѣ Сказавшій является существующимъ прежде Того, съ Кѣмъ Онъ говоритъ. По сужденію отцевъ, философъ въ своемъ толкованіи Быт. 1, 26 забываетъ прибавку къ выраженію: *и рече Богъ: сотворимъ человѣка* словъ: *и сотвори Богъ человѣка*,—прибавку, въ связи съ которой слово: *сотворимъ* получаетъ тотъ смыслъ, что указуетъ на лице, вмѣстѣ съ другимъ участвующее въ одномъ дѣлѣ творенія человѣка, и усвояетъ этому лицу одинаковое наименованіе съ другимъ, первымъ лицомъ, наименованіе: *Богъ*. А такъ какъ, по взгляду самого философа, Отецъ, сказавшій: *сотворимъ человѣка*, есть Богъ, то значитъ Богъ же есть и Тотъ, Кому Отецъ сказалъ: *сотворимъ*, и одна и та же божественная (нераздѣльная, но простая) сущность обоихъ лицъ—и у Сказавшаго и у Сотворившаго человѣка. Кромѣ того, если бы Отецъ говорилъ къ созданному Слову, Онъ выразился бы: сотвори Мнѣ человѣка по образу Моему и подобію. Но Онъ сказалъ не это ,а то, что *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію*, и этимъ ясно обозначилъ Свое вѣчное *сосуществованіе* съ Сыномъ, а не то, будто бы Отецъ существовалъ прежде Сына.—Въ выраженіи кн. Притчей философъ указывалъ на слово: *созда*, какъ якобы на доказательство творенія Слова-Премудрости. По ученію св. отцевъ въ означенномъ мѣстѣ идетъ рѣчь о созданной человѣческой мудрости, которую Господь *изобрѣте* смысломъ Своимъ [1]). Выясняя эту мысль, отцы прежде всего берутъ мѣсто: Притч. 8, 22 во всей его

---

[1]) Утверждая это понятіе, епископы собора никейскаго признаютъ и то истолкованіе отцевъ, которое въ данномъ мѣстѣ видитъ мысль объ явленіи Господа нашего Іисуса Христа во плоти (Mansi, 2, col. 840). Вообще, по свидѣтельству актовъ, „отцы много говорили о смыслѣ выраженія: *Господь созда Мя*“. (Mansi, ibid).

полнотѣ: Притч. 8, 21—26, особенно подчеркивая въ послѣднемъ стихѣ выраженіе: *Господь сотвори страны и ненаселенныя*; затѣмъ они соотносятъ его — собственно 26 стихъ — съ мѣстомъ изъ книги Варуха 3, 23. 32, гдѣ устами прор. Іереміи сказано: *сынове Агарины взыскующіи разума, иже на земли, купцы Мерани, и Θемани, и баснословцы: и взыскателіе разума пути премудрости не увѣдѣша, ниже помянуша стезь ея.., но вѣдый вся, вѣсть ю, изобрѣте ю смысломъ Своимъ.* Дальше идетъ указаніе частнѣе на дѣла Того, Кто изобрѣлъ премудрость смысломъ своимъ, съ добавленіемъ, что Изобрѣтшій премудрость смысломъ своимъ „*по семъ на земли явися и съ человѣки поживе*“. „Такимъ образомъ изъ снесенія словъ Соломона и Варуха или Іереміи видно, что объ одномъ и томъ же лицѣ говорится, что Онъ *созда мя*, т. е. премудрость, и что Онъ *сотвори страны и ненаселенныя*“. Естественно спрашивается, кто же это Господь, сотворившій страны и ненаселенныя? „Мы думаемъ, продолжаютъ отцы, что это не иной кто, а всеконечно Тотъ, Кто сотворилъ землю въ *вѣчное время* (потому что въ созданіи земли и состоитъ сотвореніе странъ и ненаселенныхъ)... О Немъ то и сказано, что Онъ *на земли явися и съ человѣки поживе*. Слѣдовательно, должно думать, что Онъ же есть и Господь, создавшій мудрость, принадлежащую разуму, въ начало путей своихъ, которою одарилъ и человѣка, создавъ его по образу своему.“ А что этотъ Господь есть дѣйствительно Богъ, Сынъ Божій, это уже видно изъ словъ Моисея, который Творца свѣтилъ прямо называетъ Богомъ: *и сотвори Богъ два свѣтила великая... и звѣзды* (Быт. 1, 16), *и рече Богъ: да будетъ свѣтъ* (Быт. 1, 3) [1].

То же истолкованіе представляя затѣмъ въ болѣе понятномъ видѣ, отцы ведутъ такую рѣчь: они спрашиваютъ: человѣкъ ли существуетъ для міра, или міръ для человѣка? Ясно, что міръ для человѣка. „А если

[1]) Mansi, II, col. 841.

міръ существуетъ для человѣка, то конечно онъ является въ намѣреніи Божіемъ послѣ человѣка и мудрости, принадлежащей разуму. Слѣдовательно, человѣкъ долженъ быть прежде міра, а потому и прежде отдѣльныхъ частей его, каковы: небо, земля, день, ночь, облака, вѣтры, бездны, источники, горы и холмы. Но по порядку творенія ему пришлось быть созданнымъ послѣ, а то, что въ намѣреніи Божіемъ было послѣ человѣка, въ ряду творенія является прежде. Равнымъ образомъ и мудрость, которую *изобрѣте смысломъ своимъ* Сынъ Божій и даровалъ созданному по образу его человѣку, въ намѣреніи Божіемъ существовала также прежде міра и отдѣльныхъ частей его. Такимъ образомъ и Соломонъ, просвѣщаемый данною ему отъ Бога мудростію, зная, что человѣкъ и мудрость существуютъ въ намѣреніи Божіемъ прежде міра и частей его, сказалъ опредѣленно, что она существуетъ гораздо прежде міра, а что Господь *изобрѣте смысломъ своимъ* прежде сложенія міра, то сотворилъ Онъ послѣ міра и частей его. Поэтому Онъ и говоритъ какъ бы отъ лица мудрости человѣческой, которая была въ намѣреніи Божіемъ прежде міра: *Господь созда мя начало путей своихъ въ дѣла своя,* т. е. это говоритъ мудрость, дарованная разуму человѣка, созданнаго по образу Божію“ [1]). Доказывая, что подъ премудростью разумѣется именно созданная премудрость человѣческая, отцы, наконецъ, обращаютъ вниманіе на то, что эта премудрость представляется (Притч. 30, 18) лишенною предвѣдѣнія, съ такимъ ограниченнымъ знаніемъ, какое не допускаетъ даже того, чтобы она могла судить міръ. Все это относится къ премудрости человѣческой, но не божеской [2]). Вообще – „выраженіе: *Господь созда мя* относится не къ Сыну Божію, но къ разумной мудрости, которую Господь сотворилъ и далъ человѣку, ради коей созданъ и міръ“ [3]).

---

[1]) Mansi, II, col. 844.

[2]) Mansi, II, col. 848.

[3]) Mansi, II, col. 845.—О такомъ же отеческомъ пониманіи кн. Притч. 8, 22 говоритъ св. Аѳанасій александрійскій,

Такимъ образомъ отеческое изъясненіе мѣстъ: Быт. 1, 26 и Притч. 8, 22 въ основѣ своей покоится, во-первыхъ, на контекстѣ рѣчи и, во-вторыхъ, на снесеніи однихъ мѣстъ Св. Писанія съ другими,—въ томъ и другомъ случаѣ оно очевидно тѣсно *связывается* со Св. Писаніемъ, въ зависимости отъ *согласія* съ нимъ получая свою достовѣрность. Для сомнѣвающихся или для отвергающихъ исповѣданіе церкви такой пріемъ былъ очень цѣлесообразнымъ; тѣмъ болѣе, что сами возражатели требовали означенной постановки дѣла, взывая: кто изъ богодухновенныхъ писателей говоритъ о божествѣ Сына [1]). Подобнымъ же образомъ епископы собора никейскаго изъясняли *впру* въ божество Духа Св. въ своихъ отвѣтахъ философу. Для подтвержденія, что Духъ Св. не тварь, но Богъ, они подобно отцамъ, жившимъ прежде ихъ, именно указывали на мѣста: Быт. 1, 26 снест. Іов. 33, 4; Псал. 32, 6; 1 Іоан. 5, 6; Дѣян. 5, 3. 5, гдѣ Духъ Св. или прямо называется Богомъ, или Ему усвояются творческія божественныя дѣйствія.

По содержанію своему рѣчь отцовъ о божествѣ Сына Божія и Духа Св. воспроизводитъ или повторяетъ апостольскую объ этомъ предметѣ вѣру, но по формальному построенію своему, сдѣланному для изъясненія древней вѣры, она представляетъ изъ себя продуктъ отеческой работы, а потому можно сказать, что въ этомъ случаѣ—въ отеческомъ изъясненіи апостольской вѣры согласно со Св. Писаніемъ—мы имѣемъ дѣло съ собственно отеческимъ преданіемъ.

Но особенно съ ученіемъ о преданіи мы знакомимся изъ тѣхъ мѣстъ дѣяній, гдѣ идетъ рѣчь объ *утвержденіи* Преданія или свидѣтельство о немъ. Св. Але-

---

хотя о поводѣ, по какому оно было высказано, въ родѣ бесѣды съ Федономъ, онъ не упоминаетъ. Творенія св. Аоан. александр., русск. пер., ч. II, Св.-Троицкая Сергіева Лавра, 1902 г., 363—366 стр.

[1]) Mansi, II, col. 856.

ксандръ александрійскій въ своемъ *Посланіи къ Александру, еп. константинопольскому*, обозначивъ характеръ аріанства, почитаетъ своимъ нравственнымъ долгомъ, вопреки ереси, засвидѣтельствовать истинную вѣру въ божество Сына, какъ онъ самъ выражается, засвидѣтельствовать въ краткихъ словахъ, потому что подробно все это извѣстно „вашей священной ревности". „Относительно (божества Сына Божія), читаемъ у него, мы сохраняемъ ту же вѣру, которую хранитъ вся апостольская церковь. Именно: мы вѣруемъ въ единаго нерожденнаго Отца, который не имѣетъ никого виновникомъ своего бытія...Вѣруемъ и во единаго І. Христа, Сына Божія, единороднаго, рожденнаго не изъ не сущаго, а изъ Отца сущаго...Мы отъ отцевъ нашихъ научились также вѣровать, что Сынъ Божій, какъ и Отецъ, непреложенъ и неизмѣняемъ...Мы исповѣдуемъ равнымъ образомъ единаго Св. Духа...Исповѣдуемъ...одну и единственную, каѳолическую, апостольскую церковь... Мы признаемъ и воскресеніе мертвыхъ, котораго начаткомъ былъ Господь нашъ І. Христосъ, не призрачно, а на самомъ дѣлѣ заимствовавшій тѣло отъ Богородицы Маріи... Такъ мы учимъ, такъ проповѣдуемъ, таковы апостольскіе догматы церкви (ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα), за которые готовы мы и умереть" [1]). Епископы на соборѣ, разрѣшая тѣ или другія недоумѣнія возражателей, немедленно затѣмъ указывали на исповѣданіе вѣры, то кратко, то пространно излагая ее. Приведя, напримѣръ, Псал. 32, 6, они говорятъ: „ты слышишь здѣсь о Словѣ Божіемъ, слышишь и о Духѣ устъ Его; выслушай же и изложеніе *истинной вѣры*, какъ она благочестно понимается и проповѣдуется благочестивыми мужами" [2]) и далѣе они кратко излагаютъ ученіе о божествѣ Сына Божія [3]). Равно отвергнувъ

---

[1]) Mansi, II, col. 656—657.—Для обозначенія понятія о *вѣрѣ* Александръ александр. употребляетъ выраженія—то εὐσέβεια, то δόγμα.

[2]) Mansi, II, col. 849. [3]) Ibid.

возраженія противъ божества Св. Духа, епископы убѣждаютъ философа вѣровать „(δέχου) во единаго Бога Отца, неизреченно рождающаго Сына, и Сына, отъ Него рожденнаго, и Духа Святаго отъ того же Отца исходящаго и собственнаго Сыну [1])“ (т. е. сосущественнаго Сыну). „Такъ всѣ христіане вѣруютъ и исповѣдуютъ неизмѣримую Троицу Отца и Сына и Св. Духа“ [2]). „Вселенская вѣра признаетъ и чтитъ единое божество Отца и Сына и Св. Духа, и кромѣ этой вѣры не будетъ никакой другой“ [3]). Сравнительно подробно епископы высказываютъ вѣру, видимо, послѣ разбора возраженій противниковъ. Упомянувъ здѣсь о томъ, что Сынъ Божій называется посланнымъ по причинѣ Его вочеловѣченія, что Онъ по человѣколюбію воспринялъ плоть отъ Духа Св. и Маріи Дѣвы, крестился плотски, жилъ съ людьми, проповѣдуя имъ ученіе своихъ божественныхъ заповѣдей, сотворилъ много чудесъ, на четвертомъ году служенія своего пострадалъ плотію за грѣхи наши, по смерти сходилъ въ адъ для того, чтобы вывести оттуда многихъ, и что при кончинѣ вѣка Онъ опять придетъ судить живыхъ и мертвыхъ,— упомянувъ объ этомъ и тому подобномъ, епископы все это закалчиваютъ словами: „вотъ наша вѣра апостольская и неповрежденная, которую церковь чтитъ какъ преданную свыше отъ Господа, чрезъ апостоловъ и отцовъ сынамъ, содержитъ нынѣ и будетъ всегда содержать, во исполненіе словъ Спасителя, сказанныхъ ученикамъ Своимъ: *шедше научите вся языки, кре-*

---

[1]) Mansi, II, col. 860. [2]) Mansi, II, col. 864.

[3]) Mansi, II, col. 869.—Въ русскомъ переводѣ этого мѣста (Дѣян., т. 1, изд. 2-е, Казань, 1887 г. 62 стр.) греческое слово: μίαν, вслѣдствіе неправильной передачи его въ латинскомъ текстѣ (по изд. Harduini, I, col. 415, сравн. греч. col. 416) словомъ. una, видимо отнесено къ слову: πίστις и потому передано: единая... вѣра (fides una); между тѣмъ на самомъ-то дѣлѣ оно является опредѣленіемъ выраженія: θεότητα и опредѣленіемъ весьма важнымъ, какъ свидѣтельствующемъ о томъ, что у Отца и Сына и Св. Духа *единое божество*.

стяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа (Матѳ. 28. 19) [1])". Но главное, гдѣ выразилось утвержденіе преданія (=вѣры), конечно нужно видѣть въ соборномъ изложеніи вѣры, въ символѣ 1 вселенскаго собора съ его терминомъ: ὁμοούσιος [2]).

По самой идеѣ вселенскаго собора исповѣданіе вѣры, на немъ утвержденное, естественно представляется исповѣданіемъ единымъ и всеобщимъ. Вѣдь соборъ состоялъ изъ совокупности епископовъ, собравшихся со всѣхъ сторонъ тогдашней вселенной; утвержденіе вѣры, по собственному признанію отцевъ, произошло единогласно [3]). А когда такъ, то ясно, что эта, утвержденная на соборѣ, вѣра можетъ быть только всеобщею и единою. Но то, что вытекаетъ о никейскомъ исповѣданіи изъ идеи собора вселенскаго, нужно замѣтить, отчетливо засвидѣтельствовано и въ самомъ изложеніи вѣры: ибо и въ краткихъ и въ пространныхъ изложеніяхъ ея мы неоднократно встрѣчаемъ эпитеты: ἡ καθολικὴ πίστις [4]) или παρὰ πᾶσι χριστιανοῖς πιστεύεται καὶ κηρύττεται ἡ ἀχώριστος τριὰς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος [5]). Кромѣ того въ этихъ замѣчаніяхъ дана отчетливо же мысль, что эта вѣра есть вѣра апостольская, хранимая отцами и согласная съ ученіемъ Св. Писанія [6]). Все это вмѣстѣ взятое неоспоримо говоритъ за то, какъ твердо, какъ устойчиво преданное ученіе вѣры и каждымъ православнымъ отцомъ церкви и всѣми епископами вкупѣ мыслится подъ формулою апостольскаго церковнаго пре-

---

[1]) Mansi, II, col. 876.

[2]) Въ основу *формулы* символа никейскаго, по справедливому мнѣнію ученыхъ, былъ положенъ символъ Евсевія Кесаріи палестинской (Mansi, II, 913—917), который на соборѣ былъ нѣсколько измѣненъ какъ со стороны нѣкоторыхъ содержащихся въ немъ выраженій, такъ особенно внесеніемъ въ него слова: ὁμοούσιος (Проф. А. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы .. 20 и слѣд. стр.).

[3]) Mansi, II, 909. [4]) Mansi, II, 869.

[5]) Mansi, II, 864; сравн. 876. [6]) Ibid.

данія со свойственными ему признаками. Внимательный анализъ соборныхъ актовъ съ ихъ иногда краткими, иногда болѣе пространными, выраженіями, необходимо приводитъ къ этому.

Если въ области догматики отцы 1 вселенскаго собора, вопреки ереси, изъясняютъ и утверждаютъ апостольскую вѣру, то въ области каноники или церковной дисциплины они отчасти сохраняютъ характеръ догматической дѣятельности собора, отчасти отличаются отъ нея, ибо они не изъясняютъ только и утверждаютъ древнія правила, но и дополняютъ ихъ или примѣняютъ къ существующимъ порядкамъ [1]). Правило 1, напримѣръ, о томъ, что могутъ быть членами клира скопцы, оскопленные по принужденію, варварами или по нуждѣ, въ болѣзни, но не могутъ быть—скопцы, оскопившіе себя преднамѣренно, представляетъ изъ себя повтореніе 21—23 апостольскихъ правилъ. Правило 2 о томъ, что „обратившіеся къ (христіанской) вѣрѣ отъ язычества“ не должны быть скоро возводимы по степенямъ священства, видимо, построено на основаніи наставленія ап. Павла не возводить во епископа „новокрещена,“ *„да не разгордѣвся въ судъ впадетъ діаволь“* (1 Тим. 3, 6. Сравн. Апост. пр. 80). Въ правилѣ 6—о преимуществахъ областныхъ церквей—александрійской, римской и антіохійской видно утвержденіе *древнихъ обычаевъ* съ точки зрѣнія 34 и 35 апостольскихъ правилъ. Тоже видно въ правилѣ 7 о предоставленіи чести епископу Эліи (Іерусалима), какъ епископу митрополіи. Правило 13 утверждаетъ древнее постановленіе, что находящійся подъ епитеміею, но умирающій, не долженъ быть лишаемъ послѣдняго напутствія. Правило 20 утверждаетъ обычай въ день воскресный и во дни пятидесятницы возносить молитвы стоя. Правило 11 о принятіи въ церковь падшихъ во время Ликиніева гоненія представляетъ изъ себя собственное опредѣленіе

---

[1]) Mansi, II, 668—677.—Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія. СПБ. 1851 г. Т. 1-й, 280—323 стр.

собора, но и въ основномъ своемъ духѣ —оказывать снисхожденіе падшимъ, и въ опредѣленіи времени покаянія оно всетаки выражаетъ древній голосъ церкви, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ нѣкоторое сходство его съ 9 правиломъ собора анкирскаго (314г), бывшаго прежде собора никейскаго (325г). Правило 8-е о присоединеніи каѳаровъ къ церкви также является собственнымъ опредѣленіемъ собора, хотя въ указаніи на чинъ принятія ихъ въ церковь—чрезъ письменное удостовѣреніе слѣдовать во всемъ каѳолической церкви-тоже нельзя не видѣть голоса древнѣйшей церкви. Тоже замѣчается въ правилѣ 19 —о принятіи въ церковь павликіанъ-чрезъ перекрещиваніе; оно—собственный продуктъ собора по формулировкѣ, но въ опредѣленіи образа принятія павликіанъ исходитъ изъ древняго соображенія, что только то крещеніе можетъ быть признано дѣйствительнымъ, которое совершается по Господню учрежденію: во имя Отца и Сына и Св. Духа (Апост. пр. 49); а такъ какъ въ павликіанствѣ нѣтъ ученія о Св. Троицѣ, то значитъ въ немъ не можетъ быть и правильнаго крещенія, а потому павликіане справедливо должы быть принимаемы въ церкви черезъ перекрещиваніе или вѣрнѣе чрезъ истинное крещеніе. Въ установленіи празднованія Пасхи въ одинъ и тотъ же день всѣми христіанами мы видимъ устраненіе одного и принятіе другого порядка празднованія этого святѣйшаго дня. Какъ извѣстно до 1 вселенскаго собора не было точнаго установленія относительно празднованія Пасхи; но однѣ церкви (нѣкоторыя восточныя) праздновали ее вмѣстѣ съ іудеями, а другія—и именно большинство[1]) въ первое воскресенье послѣ весенняго равноденствія. Отцы собора никейскаго по *общему суду* постановили — святѣйшій праздникъ совершать всѣмъ въ одинъ и тотъ же день: въ первое воскресе-

---

[1]) Mansi II, 924—925: церкви въ Римѣ и Италіи, во всей Африкѣ, Испаніи, Галліи, Британіи, Египтѣ, Ливіи, въ цѣлой Греціи, въ областяхъ—азійской, понтійской и киликійской.

ніе послѣ весенняго равноденствія. По ясному свидѣтельству *Посланія императора Константина* изъ Никеи къ епископамъ, не присутствовавшимъ на соборѣ, и *Соборнаго Посланія*, соборъ въ такомъ постановленіи руководился желаніемъ не имѣть ничего общаго съ толпою іудейскою и затѣмъ фактомъ не только *большинства* церквей, празднующихъ Пасху въ первое воскресенье послѣ весенняго равноденствія, но и *общимъ согласіемъ* въ этомъ, — согласіемъ, заслуживающимъ названія „священнаго дѣла“ [1]).

Но хотя такимъ образомъ каноническая дѣятельность отцовъ собора нѣсколько отличается отъ дѣятельности по вопросамъ догматики, тѣмъ не менѣе вся дѣятельность собора имѣетъ одну и ту же санкцію *богодухновенности*. Сами епископы, сообщая о своей дѣятельности въ своемъ *Соборномъ Посланіи*, свидѣтельствуютъ: „Мы вѣруемъ, что все это сдѣлано по благоизволенію Бога Вседержителя и Единороднаго Сына Его, Господа нашего Іисуса Христа и Святаго Духа, Которому слава во вѣки. Аминь“ [2]). Не менѣе ясно объ этомъ же свидѣтельствуетъ *Посланіе императора Константина* (о соборныхъ дѣлахъ), передавая въ этомъ случаѣ несомнѣнно вѣрованіе церкви. „Устроенное по боговдохновенному разсужденію (θεία κρίσει) столькихъ и такихъ святыхъ епископовъ съ радостію примите, какъ высшій даръ и какъ поистинѣ божественную заповѣдь“ [3]).

---

[1]) Mansi, II, 925. 912.

[2]) Mansi, II, 912.

[3]) Mansi, II, 925.—I. См. въ частности замѣчанія относительно догматической дѣятельности отцевъ. „Признанное единогласно тремя стами святыхъ епископовъ есть не иное что, какъ мысль самого Сына Божія, особенно когда въ умахъ столь великихъ и многихъ мужей присутствовалъ Духъ Святый, Который открылъ имъ божественную волю“ (Mansi, II, 921). Исповѣданіе вѣры „было изречено бывшими на соборѣ или, лучше сказать, Духомъ Святымъ чрезъ нихъ“ (Mansi, II, 825). Увѣренность, что чрезъ св. отцевъ собора говорилъ Духъ Св была свойственна и одному философу, когда онъ послѣ разбора епископами многихъ его возраженій произнесъ: „по—истинѣ божественно и свѣтоносно

Конечно не трудно признать богодухновенное достоинство за догматическимъ ученіемъ св. отцовъ, какъ ученіемъ неизмѣннымъ; но не такъ легко допустить вѣяніе Духа Св. въ ихъ постановленіяхъ въ области церковной дисциплины, какъ области, не отличающейся неизмѣннымъ характеромъ устойчивости. Однако послѣднее недоумѣніе не должно ослаблять прямого свидѣтельства отцовъ объ ихъ дѣятельности, какъ дѣятельности вообще богодухновенной. Нужно имѣть въ виду, что ветхій завѣтъ во всемъ своемъ объемѣ былъ тоже вѣдь дарованъ Богомъ, тѣмъ не менѣе, когда исполнилась полнота временъ, обрядовый законъ его былъ отмѣненъ, и никто изъ правомыслящихъ, на основаніи этого, не думаетъ отрицать боговдохновенности ветхаго завѣта. Также можно заключать о канонической дѣятельности соборовъ вселенскихъ. По требованію времени, допуская тѣ или другія измѣненія въ области дисциплины, церковь несомнѣнно руководится дарованнымъ ей самимъ Богомъ

то, что вы изложили для меня по внушенію Духа Святаго". Вообще—духъ благодати явственно обнаруживался на соборѣ, о чемъ говоритъ напримѣръ фактъ обращенія въ христіанство философа простыми словами одного св. старца (Mansi, II, 828—829).—II. Въ своемъ *„Посланіи къ еп. Александру александрійскому и пресвитеру Арію"* импер. Константинъ представляется человѣкомъ, считающимъ разногласіе между Александромъ и Аріемъ маловажнымъ. По *Окружному Посланію Евсевія, еп. Кесаріи палестинской,* равно по *Посланію* самого императора послѣ собора онъ, импер. Константинъ, представляется поборникомъ единосущія. Въ подобномъ отношеніи императора къ аріанству и православію нѣтъ ничего удивительнаго. Изъ посланія самого императора къ Александру и Арію не видно, чтобы онъ, тогда еще язычникъ, былъ надлежащимъ образомъ освѣдомленъ съ христіанской вѣрой. Въ Посланіи Евсевія мы находимъ важное свидѣтельство объ утвержденіи единосущія на соборѣ. Присутствуя на соборѣ и слыша разсужденія объ единосущіи, импер. Константинъ, какъ человѣкъ благоразумный, могъ опредѣлить, что истина находится не въ аріанствѣ, но въ православіи, и поэтому естественно оказался поборникомъ единосущія. На этомъ основаніи заслуживаетъ довѣрія и свидѣтельство императора о богодухновенной дѣятельности собора, высказанное имъ въ посланіи о дѣлахъ собора.

правомъ и не безъ Его же помощи поступаетъ такъ, какъ это будетъ цѣлесообразнѣе въ тотъ или другой моментъ для осуществленія идеи божественнаго домостроительства.

Итакъ—акты 1 вселенскаго собора несомнѣнно даютъ понятіе о Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія. Вмѣстѣ съ тѣмъ они свидѣтельствуютъ, что, разсуждая о предметахъ догматическаго богословія, епископы, съ одной стороны, *утверждаютъ* ихъ безъ всякаго соотношенія со Св. Писаніемъ, а съ другой стороны *изъясняютъ* ихъ путемъ снесенія со Св. Писаніемъ. Если идея утвержденія вѣры прямо говоритъ о признаніи Св. Преданія за самостоятельный источникъ вѣдѣнія, то идея изъясненія, исключая повидимому послѣднюю мысль, на самомъ дѣлѣ знакомитъ насъ только съ тѣмъ, какимъ образомъ епископы собора хотѣли придать силу *своимъ* изъясненіямъ древней вѣры, —силу тому, что мы называемъ собственно отеческимъ преданіемъ: путемъ сличенія отеческихъ изъясненій со Св. Писаніемъ.

II.

Дѣянія 2 вселенскаго собора сохранились до нашего времени еще въ меньшемъ составѣ, чѣмъ дѣянія 1 вселенскаго собора [1]). Въ зависимости отъ отсутствія полноты источниковъ естественно нѣтъ возможности въ цѣльномъ видѣ представить ученіе о Преданіи по дѣяніямъ 2 вселенскаго собора. Вся характеристика ученія о Преданіи по актамъ разсматриваемаго собора, на нашъ взглядъ, можетъ быть исчерпана только слѣдующими положеніями.

На дѣятельность свою отцы 2 вселенскаго собора смотрятъ въ области догматики—какъ на утвержденіе

---

[1]) Mansi, 3, col 521 и слѣд.—Harduini-Conciliorum collectio regia maxima, t. 1, col 807—826. Дѣян. всел. соборовъ, русск. пер., изд. 2-е. Казань, 1887 г., т. 1, 87—118 стр.

(confirmatio) древней истинной вѣры, въ области каноники, какъ на постановленіе правилъ о благоустройствѣ церкви, тѣсно связанное однако тоже съ утвержденіемъ древнихъ каноновъ или чиноположеній. По собственному свидѣтельству отцевъ, высказанному въ *Посланіи собора къ импер. Θеодосію*, они, возобновивъ взаимное между собою согласіе, „изрекли краткія опредѣленія. въ которыхъ утвердили вѣру (πίστιν) отцевъ, собравшихся въ Никеѣ, и осудили возникшія противъ нея ереси [1]); кромѣ того постановили точныя правила (canones statuimus) о благоустройствѣ церкви“ [2]).

Утверждая никейскую вѣру, которая должна быть принимаема всѣми, отцы руководились тѣмъ, что она есть вѣра древняя, сообразная съ крещеніемъ, исповѣданная богоносными отцами, вѣра истинная [3]): она „научаетъ насъ вѣровать во имя Отца и Сына и Св. Духа, то есть въ божество, силу и единое существо Отца и Сына и Св. Духа, равночестное достоинство и совѣчное царство—въ трехъ совершеннѣйшихъ ипостасяхъ, или въ трехъ совершенныхъ лицахъ; такъ что уже не имѣетъ мѣста пагубное ученіе Савеллія, въ которомъ сливаются ипостаси, то есть уничтожаются (личныя) свойства. и не имѣетъ силы богохульное ученіе евноміанъ, аріанъ и духоборцевъ, которое разсѣкаетъ существо, или естество, или божество, и въ несозданную, единосущную и совѣчную Троицу вводитъ какое-то послѣрожденное, или сотворенное, или иносущное естество“. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ этою вѣрою сохраняется „неизвращенное ученіе о вочеловѣченіи Господа“, не допускается, „будто составъ плоти Его не имѣлъ души и разума, или—не совершенъ“; но признается, „что Слово Божіе прежде вѣковъ было само въ себѣ вполнѣ совершенно, а въ послѣдніе дни стало совершеннымъ

---

[1]) См. прав. 1 второго всел. собора.

[2]) Mansi, 3, col. 557.

[3]) Mansi, III, 585—586. Harduini, I, col. 824.

человѣкомъ для нашего спасенія“ [1]). Въ утвержденіи вѣры никейской 2 вселенскимъ соборомъ несомнѣнно нужно видѣть указаніе на *догматическое единство преданія*.

Духомъ единства съ предыдущими законоположеніями церкви запечатлѣна и каноническая дѣятельность св. отцевъ 2 вселенскаго собора [2]). Правило, напримѣръ, 2 о подчиненіи власти областныхъ епископовъ только церквей, находящихся въ ихъ областяхъ, въ большей своей половинѣ представляетъ изъ себя подтвержденіе аналогичныхъ правилъ 5 и 6 перваго вселенскаго собора (сравн. апост. прав. 34), а въ концѣ—въ рѣчи объ управленіи церквей, находящихся у иноплеменныхъ народовъ, опредѣляетъ соблюдать *обыкновеніе отцевъ*. Правило 7—о присоединеніи къ православію и „къ части спасаемыхъ изъ еретиковъ“ примѣняетъ къ современности собора *древніе чиноположенія и обычаи*, опредѣляя однихъ еретиковъ (аріанъ, македоніанъ, савватіанъ, новаціанъ и др., „когда они даютъ письменныя удостовѣренія и предаютъ анаѳемѣ всякую ересь, мудрствующую не такъ, какъ мудрствуетъ святая, каѳолическая и апостольская церковь Божія“), принимать чрезъ миропомазаніе, а другихъ еретиковъ (евноміанъ, савелліанъ, монтанистовъ) принимать какъ язычниковъ чрезъ крещеніе. Само собою разумѣется, это единство нисколько не нарушается правилами, принадлежащими собственно отцамъ 2 вселенскаго собора: 1, 3, 4, 5, 6, потому что они высказаны, во-первыхъ, имѣющими на то власть, и во-вторыхъ—не безъ изслѣдованія, но согласно съ *духомъ* церковнаго преданія. Правила 1 о неотмѣняемости никейской вѣры и преданіи анаѳемѣ всякой ереси представляетъ изъ себя естественное *слѣдствіе* церковнаго взгляда на догматическое преданіе, какъ на преданіе неизмѣнное. Правило 3 о предоставленіи константинопольскому епископу

---

[1]) Mansi, 3, col. 585—586. Harduini, I, 824.

[2]) Mansi, III, 557—564.

преимущества чести послѣ римскаго епископа стоитъ въ полномъ согласіи съ древнимъ обычаемъ возвышать епископа города по мѣрѣ возвышенія самого города. Правило 4 о недѣйствительности хиротоніи Максима циника и рукоположенныхъ имъ покоится на незаконности самого избранія Максима, выразившейся въ рукоположеніи его, вопреки 6 правилу 1 вселенскаго собора (и 2 прав. 2 всел. собора), къ константинопольской церкви не константинопольскими, но египетскими епископами, и притомъ епископами, подкупленными деньгами (вопреки Апост. прав. 29) [1]). Правило 5 постановляетъ: принимать въ общеніе „и находящихся въ Антіохіи, какъ скоро они исповѣдуютъ единое божество Отца и Сына и Св. Духа“. Вызванное чисто мѣстными и временными обстоятельствами, оно очевидно обосновано вѣчнымъ требованіемъ церкви—считать ея членами исповѣдниковъ Пресвятой Троицы. Во имя же сохраненія „церковнаго порядка“ (сравн. 75 апост. прав.) составлено правило 6—о принятіи жалобъ на епископа и производствѣ по нимъ слѣдствія.

Утвержденное въ правилахъ единство отцевъ 2 вселенскаго собора съ древнею церковью естественно вылилось и въ *Посланіи епископовъ* къ римской церкви, гдѣ мы читаемъ слѣдующее заявленіе ихъ: „а относительно управленія частныхъ церквей, —свидѣтельствуютъ епископы,—удержалъ силу... прежній законъ и опредѣленіе святыхъ отцевъ въ Никеѣ, т. е. чтобы въ каждой области совершали рукоположенія, для пользы церкви, областные епископы“ [2]). Согласно съ этимъ опредѣленіемъ для константинопольской церкви тогда же былъ рукоположенъ во епископа, избранный клиромъ и народомъ, участникъ вселенскаго собора, достопочтеннѣйшій Нектарій; для антіохійской церкви епископы этой области, сойдясь вмѣстѣ, рукоположили

---

[1]) Дѣян. всел. собор., русск. пер., т. 1, 93 стр. Казань. 1887 г.

[2]) Mansi, III, 585. Harduini, I, 824.

Флавіана, и наконецъ для церкви іерусалимской былъ утвержденъ Кириллъ, еще прежде рукоположенный по правиламъ областными епископами [1]).

Въ полной гармоніи съ духомъ единства 2 вселенскаго собора съ древнею церковью стоитъ *цѣль* созванія собора, которая, по свидѣтельству отцевъ, состояла въ утвержденіи вѣры и христіанской любви для сохраненія нераздѣльнымъ тѣла церкви (τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας). Когда эта цѣль достигается, тогда нѣтъ мѣста словамъ: *азъ убо есмь Павловъ, азъ же Аполлосовъ, азъ же Кифинъ* (1 Кор. 1, 12), но бываетъ совершенно естественною радость съ духовною любовью, связующею христіанъ взаимно [2]). Въ связи съ указаніемъ на означенное единство вполнѣ также понятно свидѣтельство епископовъ, что они дѣйствовали „благодатіею Божіею“ (χάριτι Θεοῦ) [3]), несомнѣнно положившею свою печать на ихъ дѣянія.

Таково понятіе о преданіи по актамъ 2 вселенскаго собора. Но съ именемъ 2 вселенскаго собора соединяется представленіе не объ этомъ только, но главнымъ образомъ о такомъ соборѣ, гдѣ былъ составленъ извѣстный константинопольскій (никеоцареградскій) символъ вѣры. Хотя этотъ символъ вѣры въ существующихъ изданіяхъ дѣяній находится среди другихъ актовъ [4]), тѣмъ не менѣе западная наука въ лицѣ нѣкоторыхъ ея представителей (напр. проф. А. Гарнака) [5]) отрицаетъ православное ученіе о составленіи константинопольскаго символа 2 вселенскимъ соборомъ. Опираясь на *несходство* въ редакціи символа константинопольскаго съ символомъ никейскимъ [6]) и на отсут-

---

[1]) Mansi, III, 585. 588. Harduini, I, 824—825.

[2]) Ibid.

[3]) Mansi, III, 557. [4]) Mansi, III, 565—566.

[5]) Herzog. Real.-Encykl. B. VIII, 212—230, 1881 г.—Constantinopolitanisches Symbol.—Ср. 3 изд. Leipzig. 1902 г. B. XI, S. 12—28.

[6]) Изысканія проф. А. Гарнака о несходствѣ въ редакціяхъ подробно излагаетъ въ русской литературѣ проф. *А. П. Лебедевъ*. Вселенскіе соборы..., изд. 2-е, 1896 г., т. 3, 297 и сл. стр.

ствіе прямого указанія относительно составленія символа 2 вселенскимъ соборомъ въ актахъ, имѣющихъ отношеніе къ дѣятельности этого собора, западная наука въ лицѣ напр. проф. А. Гарнака полагаетъ, что будто символъ, извѣстный подъ именемъ „цареградскаго", есть не-подлинное произведеніе 2 вселенскаго константинопольскаго собора, а апокриѳъ, подлогъ, который „старше собора по своему происхожденію", какъ продуктъ дѣятельности Кирилла іерусалимскаго еще до 2 вселенскаго собора, но „моложе по своему значенію", какъ пріобрѣтшій себѣ авторитетъ не ранѣе половины V-го вѣка. Но справедливо-ли это? Соображеніе, построенное на несходствѣ въ редакціи символа константинопольскаго съ символомъ никейскимъ, имѣло бы силу для опроверженія традиціоннаго воззрѣнія на символъ константинопольскій, какъ на продуктъ 2 вселенскаго собора, составленный на почвѣ никейскаго символа, если бы только допускалась мысль, что 2 вселенскій соборъ *цѣликомъ*, безъ всякаго измѣненія формулы, утвердилъ символъ никейскаго собора. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ допускается не эта, а та мысль, что 2 вселенскій соборъ составилъ свой символъ вѣры путемъ расширенія, распространенія или, гдѣ нужно, сокращенія символа никейскаго, не искажая однако самого *содержанія* вѣры, то, очевидно, что несходство въ редакціи символа константинопольскаго съ символомъ никейскимъ, происшедшее совершенно естественно, не можетъ имѣть рѣшающаго значенія. Правда, по вычисленію А. Гарнака, несходство это очень большое: „едва пятая доля константинопольскаго символа представляетъ повтореніе выраженій никейскихъ, а прочее составлено вновь или занято еще изъ какихъ нибудь другихъ символовъ" [1]). Но вѣдь почти въ такомъ же отношеніи стоитъ самъ никейскій символъ къ родственному ему символу кесарійскому: въ немъ одна

---

[1]) Проф. Ал. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы..., 3 т., 305 стр.

пятая доля выраженій символа кесарійскаго, а въ остальномъ онъ отличенъ отъ послѣдняго [1]). По аргументаціи проф. А. Гарнака, „необходимо было бы отрицать и происхожденіе никейскаго символа путемъ переработки кесарійскаго“ [2]). Но какъ несходство въ редакціи символа никейскаго съ символомъ кесарійскимъ не сопровождается у проф. А. Гарнака отрицательнымъ отношеніемъ къ свидѣтельству Евсевія о происхожденіи символа никейскаго путемъ переработки символа кесарійскаго, такъ точно несходство въ редакціи символа константинопольскаго съ символомъ никейскимъ не должно бы, разсуждая по правильной логикѣ, сопровождаться отверженіемъ традиціоннаго свидѣтельства о происхожденіи константинопольскаго символа изъ никейскаго „путемъ расширенія“ или „распространенія его текста“.

Доказательство e silentio, заключающееся въ ссылкѣ на отсутствіе якобы указаній о составленіи символа 2 вселенскимъ соборомъ въ актахъ, имѣющихъ отношеніе къ дѣятельности собора, не можетъ имѣть рѣшающаго значенія уже по тому обстоятельству, что вѣдь акты то собора не дошли до насъ во всей ихъ полнотѣ. А затѣмъ, если нѣтъ прямого указанія на составленіе символа, то косвенное, полагаемъ, есть. Оно содержится въ *Посланіи епископовъ*, собравшихся въ Константинополѣ, къ римской церкви,—въ актѣ, хотя явившемся послѣ собора 382 г., но имѣющемъ значеніе и для характеристики собора 381 г., какъ упоминающемъ объ его дѣятельности и написанномъ его участниками. Въ *Посланіи* этомъ, изложивъ сперва вѣру, отцы далѣе продолжаютъ: „полнѣе можете усладить ваши души, если вамъ угодно будетъ прочитать *изложеніе*, изданное въ Антіохіи бывшимъ тамъ соборомъ, и еще—*составленное въ прошедшемъ году въ Константинополѣ вселенскимъ соборомъ*: въ нихъ мы подробнѣе изложили

[1]) Ibid.—306 стр.

[2]) Ibid.

наше исповѣданіе вѣры и письменно изрекли анаѳему недавно вымышленнымъ ересямъ“ [1]). Хотя не такъ подробно, но всетаки довольно опредѣленно здѣсь засвидѣтельствовано объ изложеніи вѣры соборомъ константинопольскимъ 381 г. вопреки появившимся ересямъ. Если принять во вниманіе, что въ рѣчи о „никейской вѣрѣ“ въ сохранившихся актахъ употребляется терминъ: confirmatio (утвержденіе) [2]), а въ данномъ случаѣ въ рѣчи о догматической дѣятельности отцевъ фигурируетъ терминъ: expositio—изложеніе [3]), то мы еще больше можемъ допустить собственную догматическую дѣятельность епископовъ 2 вселенскаго собора, выразившуюся въ составленіи извѣстнаго константинопольскаго символа. Къ этой же мысли приводитъ насъ наконецъ непосредственно слѣдуемое за свидѣтельствомъ объ изложеніи вѣры сообщеніе *Посланія* объ утвержденіи никейскихъ правилъ—5 и 6. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ *Посланіе* безусловно сообщаетъ правду о канонической дѣятельности 2 вселенскаго собора; надо думать, что оно правду же сообщаетъ и когда касается его догматической дѣятельности; если выраженіе канонической дѣятельности мы видимъ въ канонахъ собора, то выраженіе догматической дѣятельности естественно полагать въ составленіи символа 2 вселенскимъ соборомъ [4]).

---

[1]) Mansi, III, 586: fidem nostram uberius exposuimus; Harduini, I, 823: fidei confessionem uberius exposuimus.

[2]) Mansi, III, 557.

[3]) Mansi, III, 586; Harduini I, 823.

[4]) Представляя сходнымъ антіохійское и константинопольское изложеніе вѣры, *Посланіе* епископовъ къ римской церкви важно еще въ томъ отношеніи,—не лишне отмѣтить,—что оно проливаетъ обильный свѣтъ для пониманія цитаты изъ сочиненій Несторія, что отцы въ символѣ вмѣсто слова: *рожденнаго* сказали: *воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы* (Mansi, 4, col. 1024. 1200),—для пониманія именно въ томъ смыслѣ, что источникъ выраженія: воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы кроется не въ редакціи символа никей-

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ соображеній, имѣющихъ для себя нѣкоторую подкладку въ упомянутомъ *Посланіи*, мысль о св. Кириллѣ іерусалимскомъ, какъ о составителѣ символа константинопольскаго на почвѣ символа іерусалимской церкви еще до 2 вселенскаго собора, не подтверждается, а напротивъ ступевывается, и ступевывается тѣмъ болѣе, что она не находитъ для себя данныхъ и въ другихъ источникахъ, но остается въ силѣ традиціонное воззрѣніе на никеоцареградскій символъ, какъ на продуктъ именно 2 вселенскаго собора [1]), съ совершенно справедливымъ впрочемъ утвержденіемъ, что авторитетъ за нимъ установился не сразу, но по мѣрѣ признанія самого собора за вселенскій, что болѣе или менѣе выпукло впервые выразилось въ исторіи вселенскаго халкидонскаго собора, приведшаго въ своемъ опредѣленіи на ряду съ символомъ никейскимъ и символъ константинопольскій.

III.

Начиная съ дѣяній третьяго вселенскаго собора изслѣдователь исторіи преданія вступаетъ въ болѣе благопріятныя въ отношеніи источниковъ условія, чѣмъ при изученіи понятія о преданіи по актамъ первыхъ двухъ вселенскихъ соборовъ. Обиліе сохранившихся актовъ 3 и слѣдующихъ за нимъ вселенскихъ соборовъ даетъ возможность очертить ученіе о преданіи сравнительно въ полномъ видѣ: представить не только положительную сторону предмета, но и обозрѣть отрицательныя явленія, имѣвшія мѣсто въ его исторіи.

скаго, гдѣ этого выраженія нѣтъ, а въ вѣроизложеніи антіохійскомъ или константинопольскомъ, которое очевидно представляется существующимъ.

[1]) Проф. А. П. Лебедевъ (О нашемъ символѣ вѣры. Сергіева Лавра. 1902 г. 29—30 стр.) указаніе на составленіе символа 2 вселенскимъ соборомъ видитъ у участника этого собора—св. Григорія Богослова въ его сочиненіи: De vita sua. Migne, t. 37, col. 1148—1153.

Третій вселенскій соборъ былъ созванъ по поводу ереси Несторія [1]).

Если историческая объективная подкладка ереси Несторія заключалась въ воззрѣніи Ѳеодора мопсуестскаго [2]), то субъективнымъ началомъ ереси былъ, подобно началу многихъ другихъ ересей, соблазнъ ума: немыслимость того, чтобы Богъ могъ родиться, возрастать, питаться, страдать, умереть, воскреснуть, ибо эти состоянія приложимы не къ Богу, но только къ человѣку. Будучи приложимыми не къ Богу, но только къ человѣку, состоянія рожденія, преуспѣянія, страданія, смерти, воскресенія въ разсужденіи объ І. Христѣ

---

[1]) Родоначальникомъ или предтечею несторіанства обыкновенно считается Ѳеодоръ мопсуестскій съ Діодоромъ тарсійскимъ. Однако проф. А. П. Лебедевъ по поводу этой связи замѣчаетъ (Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ, изд. 2-е, Сергіевъ Посадъ, 1896 г., стр. 158, примѣч. 45): «хотя ученіе Несторія и Ѳеодора имѣютъ много общаго между собою, однакожъ прямую историческую преемственность ихъ воззрѣній нельзя установить со всею строгостью..., потомучто о немъ (Ѳеодорѣ) ничего не говорится въ документахъ, имѣющихъ отношеніе къ спорамъ Кирилла съ Несторіемъ, о немъ не упоминаетъ и соборъ ефесскій III вселенскій». Что соборъ ефесскій не упоминаетъ о Ѳеодорѣ—это правда. Но что о немъ нѣтъ упоминаній въ документахъ, имѣющихъ отношеніе къ спорамъ Кирилла съ Несторіемъ—это неправда. Напротивъ въ двухъ посланіяхъ Кирилла мы встрѣчаемъ указаніе на Несторія и Ѳеодора. Въ посланіи: In sanctum symbolum читаемъ: «люди противнаго мнѣнія... отъ великаго неразумія не страшились думать и говорить одинаково съ Несторіемъ и Ѳеодоромъ» (Mansi, 5, col. 408). Сравн. *Посланіе Кирилла къ Іоанну, еп. антіохійскому, и къ собору, собравшемуся въ Антіохіи*: «Празднество... совершено нами въ посрамленіе всѣхъ тѣхъ, кто думаетъ или когда либо думалъ одинаково съ Несторіемъ... Пусть никто не дерзаетъ святымъ и православнымъ нашимъ отцамъ... присвоять нелѣпыхъ мнѣній, разумѣю, Діодора и Ѳеодора» (Mansi, 5, col. 412). Въ послѣднемъ случаѣ очевидно упоминается не только Ѳеодоръ, но и Діодоръ.—Въ русской литературѣ ученіе Ѳеодора мопсуестскаго изслѣдовалъ г. П. *Гурьевъ* въ сочиненіи: «Ѳеодоръ, епископъ мопсуестскій. Москва. 1890 г.»

[2]) Его христологія будетъ изложена при обзорѣ данныхъ о Св. Преданіи по актамъ 5 вселенскаго собора.

свидѣтельствуютъ по логикѣ Несторія о томъ, что во Христѣ двѣ природы: божеская и человѣческая были раздѣлены между собою, такъ что указанныя состоянія, свойственныя человѣческой природѣ, не были свойственны божественному естеству. Χωρίζω τὰς φύσεις, говорилъ Несторій [1]). Однако, представляя природы раздѣленными, Несторій не имѣлъ намѣренія отвергать единства Христа, но думалъ его сохранить, выражая это единство подъ формою συνάφεια, соприкосновенія, сопряженія, связи. „Одобряю, писалъ онъ съ своей точки зрѣнія Кириллу, что ты, говоря о человѣчествѣ и божествѣ, говоришь о раздѣленіи (διαίρεσιν) [2]) одного естества отъ другого и о соединеніи ихъ въ одномъ лицѣ“ [3]). Означенное сочетаніе раздѣленія и общенія (διαίρεσις и συνάφεια) легло въ несторіанствѣ въ основу объясненій тѣхъ или другихъ фактовъ, касающихся Христа Спасителя.

Держась понятія раздѣленія, Несторій никоимъ образомъ не допускалъ, что отъ Дѣвы Маріи родился Богочеловѣкъ, но утверждалъ, что отъ нея родился только человѣкъ. Но съ другой стороны, имѣя въ виду понятіе общенія, онъ не позволилъ себѣ договориться до того, будто отъ Дѣвы Маріи родился человѣкъ обыкновеннымъ, естественнымъ образомъ, но видѣлъ здѣсь сверхестественное дѣйствіе Св. Духа, почему вполнѣ признавалъ не только слова символа, что Христосъ воплотился (=родился плотію) отъ Дѣвы Маріи, но и слова, что І. Христосъ воплотился и отъ Духа Святаго, или что чрезъ Дѣву Марію „явился или изшелъ (προήλθεν) Богъ (Слово) всяческихъ“ [4]). Подъ дѣйствіемъ Св. Духа и исхожденіемъ чрезъ Дѣву Ма-

---

[1]) Mansi, 4, 1201; Ср. проф. А. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы..., т. 3, 158 стр., прим. 46.

[2]) На самомъ дѣлѣ Кириллъ говорилъ не о раздѣленіи, а о различіи двухъ природъ во Христѣ.

[3]) Mansi, 4, col. 893.

[4]) Mansi, 4, col. 1197.

рію Бога всяческихъ разумѣется въ несторіанствѣ то общеніе Божества съ человѣкомъ Іисусомъ, которое на языкѣ Ѳеодора мопсуестскаго извѣстно подъ именемъ общенія по благоволенію на основаніи предвѣдѣнія: Богъ, предвидя заслуги человѣка Іисуса, еще во чревѣ Маріи осѣнилъ его бдагодатіею Св. Духа, устроивъ такъ, что Онъ зачался безгрѣшно.

Утверждая на основаніи понятія раздѣленія природъ, что отъ Дѣвы Маріи родился только человѣкъ, Несторій, повидимому, долженъ былъ Дѣву Марію признать человѣкородицею, что сдѣлалъ пресвитеръ Анастасій, усвоившій очевидно только одну сторону положенія своего учителя. Но этого Несторій не допускалъ, (хотя впрочемъ не всегда). Онъ, опираясь на другую сторону своей доктрины, на понятіе общенія, высказался, что Дѣву Марію нужно назвать Христородицею, но отнюдь не Богородицею. По неистовому выраженію Дороѳея, приверженца Несторія, кто говоритъ, что Марія есть Богородица, тотъ да будетъ анаѳема.

Слѣдуя понятію раздѣленія природъ во Христѣ, Несторій одному только человѣку приписалъ преуспѣяніе, уничиженіе, страданія, смерть, воскресеніе. Говоря, напримѣръ, о первосвященствѣ Христа, онъ писалъ: Онъ, Христосъ, содѣлался первосвященникомъ, а не отъ вѣка существовалъ... Онъ мало по малу достигъ достоинства первосвященства. Общеніе Слова съ человѣкомъ Христомъ сопровождалось тѣмъ, что чѣмъ болѣе человѣкъ Христосъ совершенствовался, тѣмъ болѣе на немъ проявлялась сила Божія. Это—то, что на языкѣ Ѳеодора мопсуестскаго мыслится въ формѣ общенія по усыновленію или дѣйствію, проявившагося отчасти при крещеніи (усыновленіе), отчасти послѣ воскресенія человѣка Христа (общеніе по дѣйствію).

Какъ человѣкъ, Христосъ не заслуживаетъ почитанія, но какъ человѣкъ, находящійся въ общеніи со Словомъ, достоинъ поклоненія. „Ради носящаго почитаю носимаго, ради сокровеннаго почитаю видимаго.

Богъ не отдѣлимъ отъ видимаго (т. е. Христа); посему не раздѣляю чести Нераздѣляемаго; раздѣляю естество, но соединяю поклоненіе[1].“ „Соблюдаемъ несліянное общеніе естествъ, будемъ исповѣдывать Бога въ человѣкѣ, будемъ почитать человѣка, спокланяемаго съ Вседержителемъ Богомъ, по причинѣ божественнаго общенія“ [2].

Хотя двѣ природы въ I. Христѣ раздѣлены, однако Христосъ, вслѣдствіе общенія съ Богомъ, по справедливости можетъ быть названъ Еммануиломъ въ смыслѣ: съ нами Богъ, но не въ смыслѣ: истинный Богъ.

Такова логическая сторона несторіанства. Доказывая свои положенія богословски, Несторій идею раздѣленія природъ во Христѣ видитъ въ слѣдующихъ мѣстахъ писанія: Іоан. 6, 57: *якоже посла Мя живый Отецъ*. „Онъ (противникъ) изъясняетъ это о божествѣ[3], я—о человѣчествѣ“ [4]); Іоан. 2, 19: *раззорите церковь сію и треми денми воздвигу ю*. „Не сказалъ: раззорите божество Мое, и треми денми оно воздвигнется“, но сказалъ: церковь (тѣло), разумѣя именно только человѣчество [5]). „Также не сказалъ Онъ: сіе есть *божество Мое*, но *тѣло Мое*, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ“ (Лук. 22, 19) [6]).

Идея соприкосновенія проглядываетъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Писаніе называетъ Христа „и Господомъ, и Богомъ, и Сыномъ, и Святымъ, и Христомъ (Исх. 7, 1; 4, 22; 1 Цар. 24, 7; Иса. 45, 1; 13, 3)... Хотя здѣсь имена общи и сходственны, однакожъ достоинство не одно и тоже“ [7]).

---

[1]) Mansi, 4, 1201. [2]) Ibid.

[3]) Разумѣется—св. Кириллъ александрійскій, хотя мысль его Несторій передаетъ нѣсколько не точно, потому что подъ Посланнымъ св. отецъ разумѣетъ воплотившееся Слово Божіе (посланіе—воплощеніе Слова Божія). Adversus Nestorium. Migne, t. 76, col. 189. 191.

[4]) Mansi, 4, 1205. [5]) Mansi, 4, col. 896.

[6]) Ibid. [7]) Mansi, 4, 1200—1201.

Мысль о рожденіи отъ Дѣвы не Богочеловѣка, но только человѣка, видна изъ тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ оно, говоря о рожденіи Христа, „не употребляетъ имени: Богъ, но—или Христосъ, или Сынъ, или Господь. Вѣдь эти имена обозначаютъ оба естества, иногда то, иногда другое, а иногда и то и другое вмѣстѣ. Напримѣръ, изъясняя намъ рожденіе отъ Дѣвы, писаніе говоритъ: *посла Богъ Сына Своего;* не сказало: посла Богъ Бога Слова, но беретъ имя, обозначающее оба естества. Такъ какъ Сынъ есть и Богъ и человѣкъ, то и говоритъ: *посла Богъ Сына Своего, рождаема отъ жены* (Гал. 4. 1), дабы, когда ты услышишь: *рождаема отъ жены* и потомъ увидишь предыдущее имя, означающее оба естества,—то рожденіе отъ Св. Дѣвы называлъ бы также Сыномъ; ибо Сына же Божія родила и Христородица Дѣва. Но какъ Сынъ Божій имѣетъ два естества, то она родила не Сына Божія, а родила человѣчество, которое есть также сынъ; ради сочетавшагося съ нимъ Сына“ [1]). Таже мысль о рожденіи Дѣвою Маріею только человѣка, сопряженнаго со Словомъ, дана, по Несторію, въ самомъ различіи употребленія въ Писаніи выраженій: *рожденіе* и *воплощеніе.* Говоря о вочеловѣченіи Христа, оно не приписываетъ Слову рожденія, но употребляетъ: воплощеніе. Вѣдь ап. Іоаннъ не сказалъ: *Слово родилось;* но выразился: *и Слово плоть бысть.* По этой же причинѣ „отцы, какъ свѣдующіе въ божественныхъ писаніяхъ, видѣли, что если (въ символѣ) вмѣсто: *воплотившагося* сказать: *рожденнаго,* то окажется, что или Богъ Слово есть Сынъ Духа, или что Онъ имѣетъ двухъ отцевъ, или наконецъ—если примемъ одно ν (т. е. будемъ читать γεννηθέν, а не γεννηθήν),—что Богъ Слово есть созданіе Духа Святаго. Поэтому, избѣгая слова: *рожденіе,* они изложили: „насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія сшедшаго (съ небесъ) и воплотившагося“. Что такое:

---

[1]) Mansi, 4, 1197. Сравн. Mansi, 4, 896—897 (несторіанское пониманіе Матѳ. 1, 1. 16. 18. 20).

воплотившагося? Не то, что божество Его превратилось въ плоть" [1]). Напротивъ—когда Писаніе желаетъ показать, что оно говоритъ о рожденіи человѣческаго естества, оно употребляетъ глаголъ: родился, т. е. сынъ родился отъ жены [2]).

Говоря о смерти Христа, Св. Писаніе употребляетъ выраженіе не: Богъ Слово, но Христосъ (Фил. 2, 5. 6. 8), „какъ наименованіе, указывающее въ одномъ лишѣ сущность, подверженную страданіямъ и неподверженную имъ, дабы можно было понять, что Христосъ былъ и нестрадающій и страдающій—нестрадавшій по божеству и страдавшій по тѣлу" [3]).

Наконецъ положеніе о преуспѣяніи человѣка Христа и о поклоненіи Ему ради Носящаго дано, по Несторію, въ словахъ Лук. 2, 6 (ср. Евр. 5, 7—9) и Фил. 2, 10.

Такимъ образомъ раздѣляя съ одной стороны природы во Христѣ, а съ другой стороны признавая между ними общеніе, Несторій вполнѣ естественно съ своей точки зрѣнія отвѣчалъ Кириллу въ своемъ Посланіи, что „тѣло Христа есть храмъ божества его, храмъ, соединенный съ божествомъ какимъ то высокимъ, божественнымъ союзомъ, въ которомъ божественное естество усвоило себѣ то, что свойственно тѣлесному. Но со словомъ: *усвоеніе* приписывать Ему качества тѣла, съ нимъ соединеннаго, каковы—рожденіе, страданіе, смерть есть... неправильная мысль, какую можетъ принять только или умъ еллиновъ, или умъ, зараженный ученіемъ сумасброднаго Аполлинарія, Арія, или другихъ какихъ-либо еретиковъ, еще далѣе ихъ заблудившихся [4]). Такое понятіе объ *усвоеніи* можетъ ихъ по-

---

[1]) Mansi, 4, 1200. [2]) Ibid.

[3]) Mansi, 4, col. 893.

[4]) Послѣ этихъ словъ Несторія должно быть признано не соотвѣтствующимъ дѣйствительности утвержденіе проф. А П. Лебедева (замѣчательно, построенное на основаніи цитуемаго же Посланія), что «Несторій... не былъ чуждъ и ученія объ усвоеніи (οἰκειοῦσθαι) Божествомъ страданій плоти» (Вселенскіе соборы..., т. 3, 160 стр., прим. 53).

вести и къ тому, что они, допуская это усвоеніе, будутъ утверждать, что Богъ Слово и молокомъ питался, и постепенно возрасталъ, и причастенъ былъ страха во время страданія, имѣлъ нужду въ ангельскомъ укрѣпленіи. Я не стану говорить здѣсь объ обрѣзаніи, о принесеніи жертвъ, о потѣ, о жаждѣ,—немощахъ, какимъ подвергалось за насъ Его тѣло и какими страдало. Относить это къ божеству и ложно и мы подвергаемся за то осужденію, какъ хулители“ [1]).

Такова христологія Несторія. Представляя со стороны построенія нѣчто цѣльное, она однако по существу своему явилась *ересью*, ниспровергающею подлинную церковную христологію. Такъ на несторіанство посмотрѣлъ прежде всего главный критикъ его св. Кириллъ александрійскій [2]).

По сужденію св. Кирилла, неоднократно высказанному имъ въ его многочисленныхъ посланіяхъ къ разнымъ лицамъ, несторіанство представляетъ изъ себя именно „извращеніе вѣры“, „поврежденіе вѣры“ [3])., „отступленіе отъ апостольской и евангельской вѣры“ [4]). Это—общая характеристика несторіанства у Кирилла. Чтобы частнѣе показать, что несторіанство является ересью, отступленіемъ отъ истинной вѣры, Кириллъ, въ качествѣ опроверженія, излагаетъ эту послѣднюю [5]).

---

[1]) Mansi, 4, col. 897.

[2]) Главнымъ побудительнымъ поводомъ къ изобличенію несторіанства для Кирилла было, по его собственному свидѣтельству, неистовое выраженіе приверженца Несторія епископа Дорѳея: «кто говоритъ, что Марія есть Богородица, тотъ да будетъ анаѳема» (Mansi, 4, 1000. 1013). Вѣдь эта анаѳема, по словамъ Кирилла, произносилась не только «на насъ и на другихъ епископовъ всей вселенской церкви, еще живыхъ, но и на нашихъ отцевъ, отшедшихъ къ Богу» (Mansi, 4, 1000).

[3]) Mansi, 4, 1001... παραλύοιτο παρὰ τίνων ἡ πίστις.

[4]) Mansi, 4, 1012.

[5]) Ревность Кирилла «о союзѣ единомыслія и любви» порождала не безплодную полемику съ возраженіями pro и contra, но положительное указаніе на правую вѣру.

Коренное положеніе несторіанства о *раздѣленіи* двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ, по этому изложенію, находитъ себѣ противопоставленіе въ коренномъ же положеніи истиннаго христіанства—въ ученіи объ *единеніи* двухъ совершенныхъ природъ въ лицѣ І. Христа. „Мы, пишетъ Кириллъ, не говоримъ, что естество Слова, измѣнившись, стало плотію, ни того, что Оно преложилось въ цѣлаго человѣка, состоящаго изъ души и тѣла; но говоримъ, что Слово, соединивъ съ Собою въ единствѣ лица (καθ' ὑπόστασιν) тѣло, одушевленное разумною душею, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человѣкомъ, сдѣлалось сыномъ человѣческимъ, не волею одною и благоизволеніемъ, не воспріятіемъ только лица; а говоримъ, что естества, истинно соединенныя между собою, хотя различны, но въ соединеніи обоихъ сихъ естествъ есть одинъ Христосъ и Сынъ. Это мы представляемъ не такъ, что въ семъ соединеніи уничтожилось различіе естествъ, но божество и человѣчество, при неизреченномъ и неизъяснимомъ соединеніи, пребыли совершенными, являя намъ *единаго* Господа Іисуса Христа и Сына“ [1]).

Затѣмъ, вопреки Несторію, который съ точки зрѣнія идеи *раздѣленія* истолковывалъ рожденіе, смерть и воскресеніе Христа, Кириллъ излагаетъ истинное пониманіе этихъ же евангельскихъ событій на почвѣ идеи неизреченнаго *единенія* двухъ естествъ въ лицѣ Христа. Утвердивъ идею единенія, Кириллъ продолжаетъ: „Такимъ образомъ говоримъ, что сущій и рожденный отъ Отца, прежде вѣковъ, по плоти родился и отъ жены, не такъ, какъ бы божественное естество Его приняло начало бытія въ Святой Дѣвѣ, и не такъ, какъ бы Онъ, послѣ рожденія отъ Отца, имѣлъ нужду родиться отъ нея. Ибо безразсудно и легкомысленно было бы говорить, что Тотъ, Который прежде всѣхъ вѣковъ всегда пребываетъ со Отцемъ, еще имѣлъ потребность родиться, чтобы начать свое бытіе. Такъ

[1]) Mansi, 4, col. 888—889.

какъ Онъ ради насъ и ради нашего спасенія родился отъ жены, соединивъ съ собою въ свою ипостась (ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑποστασιν) естество человѣческое, то поэтому и говорится, что Онъ родился плотію. Это не такъ, что прежде родился отъ святыя Дѣвы простой человѣкъ, а послѣ сошло на него Слово; но Оно, соединившись съ плотію въ самой утробѣ, родилось по плоти, усвоивъ себѣ плоть, съ которою родилось. Таковымъ же мы Его исповѣдуемъ и въ страданіи и воскресеніи: не говоримъ, что Слово Божіе по самому естеству подвергалось ударамъ, язвамъ гвоздиннымъ и прочимъ ранамъ, потому что божественное естество, какъ безтѣлесное, не причастно страданію. Но такъ какъ всѣмъ этимъ страданіямъ подвергалось *Его* тѣло, которое есть Его собственное, то мы и говоримъ, что Слово страдало за насъ; потому что безстрастный былъ въ страдающемъ тѣлѣ.—Равнымъ образомъ мы разумѣемъ и смерть Его; безсмертно по естеству, нетлѣнно, жизнь и животворяще есть Слово Бога. Такъ какъ Его тѣло, *благодатію Божіею*, какъ говоритъ Павелъ, *за всѣхъ вкусило есть смерти* (Евр. 2, 9), то говоримъ, что Оно за всѣхъ претерпѣло смерть; не то, что Оно подвергалось смерти по своему естеству:— говорить и думать такъ было бы безумно; — а то, что Его тѣло... вкусило смерть.—Также, когда говоримъ, что воскресло тѣло Его, опять къ Нему же относимъ воскресеніе, не такъ, какъ-бы Онъ подвергся смерти (φθορά), нѣтъ, а такъ, что Его тѣло воскресло“ [1]).

Далѣе, на почвѣ ипостаснаго *единенія* двухъ природъ въ лицѣ І. Христа Кириллъ, вопреки Несторію, изъясняетъ ученіе о поклоненіи Христу, которое состоитъ не въ томъ, что мы какъ бы покланяемся Слову и вмѣстѣ съ тѣмъ покланяемся еще какому-то человѣку: „никакого представленія о *раздѣльности* здѣсь не вводится при словѣ вмѣстѣ“, но состоитъ въ томъ, что мы „покланяемся единому и тому же, потому что не

[1]) Mansi, 4, col. 889.

есть что-либо особое отъ Слова тѣло Его, съ которымъ Онъ сѣдитъ вмѣстѣ съ Отцемъ, не два сына сѣдятъ вмѣстѣ со Отцемъ, но одинъ, соединенный со своею плотію“ [1]).

Совершенно понятнымъ съ точки зрѣнія идеи *единенія* является и ученіе объ единомъ достоинствѣ Христа, — ученіе, исключаемое несторіанскою идеею раздѣленія. Вѣдь отвергая ипостасное единеніе (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν), какъ что то непонятное и странное, несторіанство приходитъ къ признанію двухъ сыновъ; допуская раздѣленіе, оно необходимо должно назвать „одного собственно человѣкомъ, удостоеннымъ званія Сына, а другого собственно Словомъ Бога, какъ имѣющаго имя и достоинство сыновства по своему естеству“. Между тѣмъ по истинному христіанству, при признаніи ипостаснаго единенія двухъ природъ въ лицѣ I. Христа, утверждается не то, что будто бы единому Христу приличествуетъ двоякое достоинство, но то, что Ему, какъ единому, именно свойственно и единое же достоинство [2]).

Естественнымъ наконецъ съ точки зрѣнія *единенія* является положеніе, что „святая Дѣва есть Богородица, не потому, что естество Слова или божество Его началось по бытію отъ святой Дѣвы, но потому, что отъ нея родилось святое тѣло, имѣющее разумную душу; такимъ образомъ Слово, соединившись съ нимъ ипостасно, родилось по плоти“ [3]).

Всѣ эти положенія истинной вѣры, очевидно прямо направленныя противъ тезисовъ несторіанства, св. Кириллъ высказалъ въ своемъ *Посланіи къ Несторію* (второмъ по счету), утвержденномъ на третьемъ вселенскомъ соборѣ. Высказывая ихъ, Кириллъ ясно представляетъ изложенную вѣру сколько *наличнымъ* достояніемъ церкви, столько же *историческимъ фактомъ*,

---

[1]) Mansi, 4, 889.

[2]) Mansi, 4, 889. 892.

[3]) Mansi, 4, col. 892.

искони существовавшемъ въ церкви. Если первая мысль подтверждается выраженіями Кирилла: „мы такъ вѣруемъ", „мы такъ исповѣдуемъ", „таково ученіе правой вѣры, повсюду исповѣдуемой"[1]), то вторая мысль явствуетъ изъ той основы, какую Кириллъ имѣлъ въ виду при составленіи посланія. А основа эта состояла въ испытаніи наличной вѣры съ вѣрою отцевъ. Для предложенія здраваго слова вѣры „самымъ правильнымъ дѣломъ нашимъ будетъ то,—свидѣтельствуетъ Кириллъ,—если мы, обратившись къ словамъ святыхъ отцевъ, постараемся принять ихъ за главное руководство, и, *испытывая*, по слову Писанія, *самихъ себя, аще въ вѣрѣ есмы*, наши собственныя разсужденія, будемъ, сколько можно, вѣрнѣе соображать съ ихъ вѣрными и непорочными мыслями". Въ частности Кириллъ оперся на слова святаго и великаго (никейскаго) собора о томъ, „что единородный Сынъ Бога Отца, родившійся отъ существа Его, Богъ истинный отъ Бога истиннаго, свѣтъ отъ свѣта, которымъ Отецъ все сотворилъ, сошелъ съ небесъ, воплотился и вочеловѣчился, страдалъ, воскресъ въ третій день и возшелъ на небеса"[2]),—особенно обративъ здѣсь вниманіе на выраженіе: *Богъ Слово воплотился и вочеловѣчился*[3]).

Въ *отрицательной* формѣ правую вѣру церкви Кириллъ изложилъ въ своихъ извѣстныхъ 12 анаѳематизмахъ, направленныхъ противъ ереси несторіанской[4]).

---

[1]) Mansi, 4, 892: τοῦτο... τῆς ἀκριβοῦς πίστεως ὁ λόγος πανταχοῦ...

[2]) Въ данномъ случаѣ самъ Кириллъ не говоритъ, изъ символа какого именно собора отъ извлекаетъ излагаемыя слова; но сходство ихъ съ вѣроизложеніемъ никейскаго собора побуждаетъ думать, что здѣсь разумѣется символъ *никейскій*. Въ другихъ мѣстахъ Кириллъ прямо свидѣтельствуетъ, что онъ пользуется символомъ никейскимъ.

[3]) Mansi, 4, col. 888; cf. col. 1072.

[4]) Эти анаѳематизмы помѣщены: а) въ *Посланіи* Кирилла александрійскаго къ Несторію объ отлученіи (Mansi, 4, col. 1081. 1084); б) въ *Изъясненіи* двѣнадцати главъ, изложенномъ въ Ефесѣ Кирилломъ, когда святый соборъ требовалъ яснѣйшаго

Въ основѣ ихъ лежитъ извѣстная уже идея *ипостаснаго единенія* двухъ природъ въ І. Христѣ вопреки несторіанскому раздѣленію этихъ природъ.

І. Первый анаѳематизмъ выражаетъ идею единенія путемъ утвержденія понятія о *воплощеніи*, какъ именно *вочеловѣченіи Бога Слова*, родившагося отъ Дѣвы Маріи. „Кто (же) не исповѣдуетъ Еммануила истиннымъ Богомъ, а Св. Дѣву, какъ родившую по плоти Слово, сущее отъ Бога Отца, Богородицею, тотъ да будетъ анаѳема“. Въ *объясненіи* этого анаѳематизма, опираясь на вѣру отцевъ никейскаго собора (что именно Богъ Слово воплотился), Кириллъ точнѣе опредѣляетъ, что подъ воплощеніемъ Бога Слова онъ разумѣетъ не смѣшеніе, сліяніе или сращеніе Его сстества съ плотію, но непостижимое соединеніе Слова съ плотію, имѣющею разумную душу.—Это же понятіе о воплощеніи Кириллъ раскрываетъ въ *защитѣ* при опроверженіи *возраженія* восточныхъ, которые, полагая, будто бы Кириллъ подъ воплощеніемъ разумѣетъ превращеніе Слова въ плоть, высказались, что по мысли евангелій подъ выраженіемъ: *Слово плоть быть* (Іоан. 1, 14) справедливо разумѣть *пребываніе* Его во плоти. По Кириллу, „воплощеніе не означаетъ превращенія въ естество плоти“, но означаетъ то, что „Дѣва родила Слово Божіе плотски, т. е. по плоти, потому что Богъ и Отецъ по божеству родилъ изъ Себя Бога Слова. Однакожъ, когда говорится *плотски*, то чрезъ это не уничтожается вышеестественность рожденія, не отвергается дѣятельность Св. Духа, чрезъ которую Онъ образовалъ въ утробѣ рождаемое; но лучше дается знать, что какъ Богъ рождаетъ по божеству, т. е. богоприлично, сообразно со Своею природою, такъ и человѣкъ рождаетъ по человѣчеству,

---

изложенія ихъ (Mansi, 5, col. 1—20); в) въ *Защитѣ* двѣнадцати главъ противъ «восточныхъ» епископовъ (Mansi, 5, 20—81) и г) въ *Посланіи* Кирилла къ Евоптію, противъ опроверженія двѣнадцати главъ, составленнаго блаж. Ѳеодоритомъ (Mansi, 5, 81—140).

т. е. плоть-плотски. Будучи же Богомъ по существу, Слово, хотя содѣлалось плотію, но произошло богоприлично, т. е. какъ прилично истинному Богу; потому что одно Оно имѣло мать неискусобрачную и сохранило Дѣвой родившую Его по плоти“ [1]). Мыслить иначе воплощеніе нельзя, потому что въ противномъ случаѣ мы должны будемъ признать, что Дѣва Марія родила обыкновеннаго человѣка. Но такое утвержденіе совершенно исключается христіанскимъ понятіемъ о спасеніи, какъ спасеніи отъ Бога.

Для доказательства, что означенное пониманіе воплощенія есть вѣрное, Кириллъ указываетъ на блаженныхъ отцевъ, учившихъ, „что самое Слово Бога Отца по истинѣ воплотилось и вочеловѣчилось неизмѣнно и несліянно“. Въ частности онъ приводитъ слова мученика Петра, епископа александрійскаго, два мѣста изъ *Посланія къ Епиктету* Аѳанасія александрійскаго и слова Амфилохія, епископа иконійскаго [2]). Если первые два отца учатъ о томъ, что отъ Богородицы Маріи родилось воплотившееся Слово Божіе, то св. Амфилохій, кромѣ этого, свидѣтельствуетъ еще объ употребительности выраженія: *Христосъ родился плотски* (σαρκικῶς), говоря; „если бы Онъ не родился плотски, то ты не родился бы духовно; если бы Онъ не носилъ рабскаго образа, то ты не пріобрѣлъ бы славы сыноположенія“ [3]). По толкованію Кирилла, „ясно, что здѣсь слово *плотски* тоже значитъ, что *по плоти*, какъ напримѣръ слово „божественно“ однозначуще со словомъ „по божеству“ [4]).

То же, наконецъ, понятіе о воплощеніи Кириллъ раскрываетъ въ отвѣтѣ бл. Ѳеодориту: вопреки предположенія послѣдняго, будто подъ воплощеніемъ разумѣется у Кирилла превращеніе или измѣненіе божества въ плоть, Кириллъ утверждаетъ, что „когда мы говоримъ, что

---

[1]) Mansi, 5, col. 24—25.
[2]) Mansi, 5, col. 28—29.
[3]) Ibid.
[4]) Mansi, 5, 29.

Слово стало плотію, то разумѣемъ, что тутъ произошло не сліяніе, не смѣшеніе, не превращеніе, не замѣненіе, но неизреченное и неописуемое соединеніе Его съ плотію, имѣющею разумную душу... Соединеніе... не означаетъ смѣшенія, а преимущественно значитъ воспріятіе другого“ [1]).

II. Второй анаѳематизмъ, удерживая мысль перваго анаѳематизма о воплощеніи, какъ нераздѣльномъ единеніи двухъ природъ въ І. Христѣ, частнѣе утверждаетъ, что подъ именемъ воплощенія разумѣется *ипостасное* единеніе Бога Слова съ плотію, объясняющее собою единство личности Христа, состоящаго изъ двухъ природъ. „Кто не исповѣдуетъ, что Слово, сущее отъ Бога Отца, соединилось съ плотію ипостасно, и что посему Христосъ единъ съ Своею плотію, то есть одинъ и тотъ же есть Богъ и вмѣстѣ человѣкъ: да будетъ анаѳема“. Въ качествѣ основанія этого анаѳематизма св. Кириллъ въ своемъ *объясненіи* приводитъ слова ап. Павла: 1 Тим. 3, 16 и преимущественно выраженіе: *Богъ явися во плоти*. По толкованію св. отца, это выраженіе значитъ то, что „Слово Бога Отца содѣлалось плотію, не то, что Оно измѣнило или превратило Свое существо въ плоть,... но лучше плоть, взятую отъ святой Дѣвы, содѣлало своею; будучи одинъ и тотъ же Сынъ—прежде вочеловѣченія, какъ безплотное еще Слово, послѣ же вочеловѣченія то же самое (Слово) уже во плоти“ [2]).

Какъ отнеслись къ этому анаѳематизму восточные и какой отвѣтъ далъ имъ Кириллъ—неизвѣстно, потому что ни возраженія восточныхъ на второй анаѳематизмъ, ни отвѣта Кирилла въ существующихъ изданіяхъ анаѳематизмъ мы не видимъ. Но что касается блаженнаго Ѳеодорита, то онъ, высказавшись за исповѣданіе единства Христа, однако отстранялъ ученіе объ единствѣ *ипостасномъ*, предполагая, что будто подъ

---

[1]) Mansi, 5, 89.

[2]) Mansi, 5, col. 5. 8.

единствомъ ѵпостаснымъ разумѣется „средина между плотію и божествомъ“,—средина, вызывающая мысль о сліяніи двухъ естествъ. Св. Кириллъ въ своей *защитѣ* показываетъ полную необходимость термина: *по ѵпостаси* для ниспроверженія несторіанскаго понятія объ единеніи Слова съ плотію, какъ единеніи нравственномъ, которое при терминѣ „по ѵпостаси“ уже не можетъ быть допустимо.

III. Разумѣя подъ воплощеніемъ ипостасное единеніе Бога Слова съ плотію, естественно нельзя говорить ни о раздѣленіи въ единомъ Христѣ лицъ=ѵпостасей= естествъ, ни о соединеніи въ Немъ двухъ естествъ союзомъ достоинства. „Кто (же) во единомъ Христѣ, послѣ соединенія (естествъ) раздѣляетъ лица, соединяя ихъ только союзомъ достоинства, то есть въ волѣ или въ силѣ, а не лучше, союзомъ, состоящимъ въ единеніи естествъ: да будетъ анаѳема“.

Понятное само по себѣ, вслѣдствіе связи съ предыдущими анаѳематизмами, это анаѳематство не потребовало отъ Кирилла пространнаго *объясненія*, почему онъ лишь кратко замѣтилъ, что подъ единеніемъ онъ разумѣетъ единеніе естественное, т. е. истинное, дѣйствительное, и что онъ ниспровергаетъ этимъ опредѣленіемъ всякое другое понятіе объ единеніи двухъ естествъ въ І. Христѣ въ смыслѣ сопряженія ихъ по одному достоинству или праву.

Но это точное опредѣленіе какъ разъ послужило поводомъ къ *возраженіямъ* восточныхъ и блаженнаго Ѳеодорита. Обращая вниманіе на то, что съ именемъ естества соединяется понятіе о необходимости, а Кириллъ называетъ единеніе естественнымъ, противники вывели то заключеніе, что значитъ Кириллъ мыслитъ упомянутое единеніе необходимымъ. Тогда гдѣ будетъ благодать? гдѣ таинство? Не явится-ли здѣсь лишь необходимое смѣшеніе естествъ? Въ своемъ *отвѣтѣ* восточнымъ и Ѳеодориту Кириллъ крѣпко настаиваетъ на томъ, что эпитетъ: естественный онъ понимаетъ именно въ смыслѣ истинности. „Когда мы называемъ соедине-

ніе естественнымъ, то разумѣемъ истинное, потому что само богодухновенное Писаніе имѣетъ обычай употреблять это выраженіе (въ смыслѣ истинности), напримѣръ въ одномъ мѣстѣ богодухновенный Павелъ пишетъ нѣкоторымъ (людямъ): *и бѣхомъ естествомъ чада гнѣва, яко же и прочіи* (Ефес. 2, 3). И никакъ не скажетъ кто-либо, что мы подпали по самой природѣ божественному гнѣву, такъ что грѣшники суть порожденія его, иначе мы совершенно согласны будемъ съ зараженными безумiемъ манихейскимъ. Но слово: *естествомъ* значитъ то же, что *по истинѣ*“ [1]).

IV. Насколько послѣдовательнымъ съ точки зрѣнія понятія о воплощеніи, какъ упостасномъ единеніи двухъ естествъ въ І. Христѣ, является догматъ объ единствѣ упостаси Христа или о нераздѣленіи Его на два лица, на столько же естественнымъ, съ той же точки зрѣнія, служитъ ученіе объ отнесеніи евангельскихъ и апостольскихъ изреченій именно къ одному лицу Христа. А „кто изреченія евангельскихъ и апостольскихъ книгъ, употребленныя святыми ли о Христѣ, или Имъ Самимъ о Себѣ, относитъ раздѣльно къ двумъ лицамъ или упостасямъ, и одни изъ нихъ прилагаетъ къ человѣку, котораго представляютъ отличнымъ отъ Слова Бога Отца, а другія, какъ богоприличныя, къ одному только Слову Бога Отца: да будетъ анаѳема“. Въ *объясненіи*, по обычаю, точнѣе опредѣляя ученіе, Кириллъ говоритъ: „поелику мы вѣруемъ, что Христосъ Іисусъ, т. е. воплотившееся и вочеловѣчившееся Слово Божее, есть одинъ Сынъ: то если назовемъ что нибудь человѣческое, приписываемъ человѣческое мѣрамъ Его человѣчества, потому что и человѣческое опять—Его же; если же говорится о Немъ, какъ о Богѣ, то вѣруя, что вочеловѣчившійся есть Богъ, рѣчи, относящіяся къ человѣческому естеству, опять относимъ къ Нему, какъ единому Христу и Сыну“ [2]).—Но если такимъ образомъ

---

[1]) Mansi, 5, col. 33.

[2]) Mansi, 5, col. 9.

св. Кириллъ въ своемъ анаѳематизмѣ исходитъ изъ ученія объ *единствѣ* ѵпостаси Христа, то восточные обратили вниманіе на *раздѣленіе* рѣчей согласно двумъ природамъ Христа. Въ своемъ *возраженіи*, они, именно покоясь на этой мысли, указываютъ, что если не раздѣлять рѣчей по природамъ, но думать, будто онѣ „сказаны были объ одной природѣ“ (въ дѣйствительности Кириллъ относитъ ихъ собственно къ одной ѵпостаси); тогда мы не поймемъ многихъ словъ о Спасителѣ (Іоан. 6, 38; 12, 48; 20, 17); или отнесемъ многое къ божеству, что на самомъ дѣлѣ свойственно человѣчеству (напр. рѣчь о преуспѣяніи), и наоборотъ.—Въ *защитѣ* своей Кириллъ объясняетъ: правда, что „однѣ изъ рѣчей богоприличны, а другія болѣе сообразны съ домостроительствомъ плоти. Поелику одинъ и тотъ же Богъ и вмѣстѣ человѣкъ, то въ этомъ отношеніи“ (вслѣдствіе *различія*, но не раздѣленія природъ), „весьма справедливо говорится иногда божественно, иногда человѣчески; однако мы утверждаемъ, что и тѣ и эти слова (разумѣютъ) *одного* Іисуса Христа“. Вслѣдствіе единства Его ѵпостаси, „мы и храмъ отъ пресвятой Дѣвы не лишаемъ Божества, и то знаемъ, что Слово Бога Отца не безплотно послѣ неизреченнаго соединенія“ [1]). Обращаясь въ частности къ рѣчи о преуспѣяніи Христа премудростію, Кириллъ говоритъ, что не нужно думать, будто Слово Божіе содѣлалось мудрымъ постепенно, или что преуспѣяніе премудростью будто бы относится къ человѣку, взятому отдѣльно, но какъ предвѣчный Сынъ Божій усвоилъ Себѣ по домостроительству рожденіе своей плоти, такъ совершенная Премудрость представляется преуспѣвающею въ премудрости вслѣдствіе добровольнаго принятія на себя, чрезъ совершеннѣйшее соединеніе, свойствъ человѣческихъ.—Съ такою вѣрою, по свидѣтельству Кирилла, согласенъ и сонмъ святыхъ отцевъ, изъ коихъ онъ въ данномъ случаѣ ссылается на Аттика, епископа константинопольскаго, Юлія и Феликса, епископовъ римскихъ.

---

[1]) Mansi, 5, col. 40.

Стоя на почвѣ же *раздѣленія* рѣчей согласно двумъ различнымъ природамъ Христа, сдѣлалъ святому Кириллу *возраженіе* и блаженный Ѳеодоритъ, высказавъ по существу то же, что сказали восточные, т. е., что безъ раздѣленія рѣчей согласно двумъ природамъ Христа нельзя понять многихъ библейскихъ изреченій о Христѣ, „сказанныхъ Имъ смиренно“ (Матѳ. 27, 46; 26, 39; Іоан. 12, 27; Марк. 13, 32; Матѳ. 24, 36 и т. п.). Но одно и то же возраженіе вызвало одну и ту же *защиту*. Упомянувъ здѣсь сперва о томъ, что и онъ не устраняетъ *различія* образа выраженій о Христѣ, относящихся къ двумъ Его различнымъ природамъ, Кириллъ однако опять таки повторяетъ, что со своимъ анаѳематизмомъ онъ имѣетъ въ виду положеніе, что всѣ рѣчи о Христѣ, будутъ ли онѣ говорить что нибудь приличное о божествѣ, или—о человѣчествѣ, должны быть относимы, вслѣдствіе единства ипостаси, къ единому лицу Христа Спасителя. Обращая вниманіе въ частности на указанныя бл. Ѳеодоритомъ евангельскія выраженія, Кириллъ видитъ въ нихъ обнаруженіе кенозиса или самоуничиженія воплотившагося Сына Божія, когда Онъ, вслѣдствіе ипостаснаго единенія съ человѣчествомъ, добровольно благоволилъ подчинить Себя условіямъ или законамъ человѣческаго существованія [1]).

V. Ученіе о воплощеніи, какъ ипостасномъ единеніи Сына Божія съ воспринятою Имъ плотію, исключая собою мысль о раздѣленіи, но не о различіи, въ І. Христѣ двухъ природъ, естественно отстраняетъ и лжеученіе, что будто бы Христосъ былъ богоноснымъ человѣкомъ на подобіе того, какъ бываютъ богоносными люди святые. „Кто (же) дерзаетъ называть Христа человѣкомъ богоноснымъ, а не лучше Богомъ истиннымъ,

---

[1]) Обозрѣніе христологіи св. Кирилла александрійскаго съ точки зрѣнія кенозиса можно читать въ русской литературѣ въ сочиненіи Михаила *Тарѣева*: «Уничиженіе Господа нашего І. Христа. Филип. II, 5—11». Москва. 1901 г. 64—113 стр.

какъ Сына единаго (со Отцемъ) по естеству, такъ какъ Слово стало плотію (сравн. Іоан. 1, 14) и приблизилось къ намъ, воспріявъ нашу плоть и кровь (Евр. 2, 14): да будетъ анаѳема".

За отсутствіемъ въ актахъ возраженія восточныхъ, неизвѣстно, какъ они отнеслись къ этому анаѳематизму; но блаженному Ѳеодориту показалось, что такимъ ученіемъ Кириллъ опять таки утверждаетъ идею превращенія Бога Слова въ плоть, почему онъ въ своемъ *возраженіи* для отверженія такой, показавшейся ему, идеи и указываетъ, что, помня *разность естествъ*, мы не избѣгаемъ называть Христа богоноснымъ человѣкомъ не въ томъ однако смыслѣ, что „Онъ принялъ какую нибудь частную благодать, а въ томъ, что Онъ всецѣло обладаетъ единымъ божествомъ Сына". Св. Кириллъ въ своей *защитѣ*, конечно, отвергаетъ показавшуюся бл. Ѳеодориту идею о превращеніи Слова Божія въ плоть и объясняетъ, что ставить Еммануила=истиннаго Бога подъ общій уровень съ пророками отнюдь нельзя: если пророки или святые люди, по причинѣ обитанія въ нихъ божества, дѣйствительно называются богоносными, то І. Христосъ, по причинѣ единенія въ Немъ божества съ человѣчествомъ, во всякомъ случаѣ есть Богочеловѣкъ, Еммануилъ.

VI. Мыслимое съ точки зрѣнія несторіанской идеи раздѣленія двухъ природъ во Христѣ Іисусѣ взаимоотношеніе между ними, по которому Слово является Богомъ, Владыкою Христа, на подобіе владычества Бога надъ людьми, является совершенно немыслимымъ съ точки зрѣнія ипостаснаго единенія двухъ природъ во Христѣ, по которому въ единомъ Христѣ нельзя раздѣлять Владыку и человѣка, но нужно одного и того же Христа исповѣдывать самимъ Богомъ и вмѣстѣ человѣкомъ. А „кто говоритъ, что Слово Бога Отца есть Богъ или Владыка Христа, а не исповѣдуетъ, лучше, Его же самого Богомъ и вмѣстѣ человѣкомъ, такъ какъ, по писаніямъ (Іоан. 1, 14), Слово стало плотью; да будетъ анаѳема". Въ *объясненіи* ученіе объ единомъ

Христѣ, какъ Владыкѣ всего, Кириллъ подтверждаетъ ссылкою на Фил. 2, 10—11.—Какъ отнеслись къ анаѳематизму восточные, за отсутствіемъ ихъ возраженія, опять таки неизвѣстно; но Ѳеодоритъ, видимо, желая мыслить взаимоотношеніе между Богомъ—Словомъ и воспринятымъ Имъ человѣкомъ подъ формою Владыки и раба, указалъ, что будто бы само Св. Писаніе, называя Христа: *рабомъ* (Исаіи 49, 3. 5. 6), даетъ основанія къ такому образу мышленія.—Кириллъ въ своей *защитѣ* отвѣчаетъ, что совершенно справедливо, что Христосъ въ Писаніи называется рабомъ, но это обстоятельство однако нисколько не разрушаетъ собою ученія, что одинъ и тотъ же І. Христосъ есть Еммануилъ, т. е. истинный Богъ и истинный человѣкъ, но свидѣтельствуетъ только о самоуничиженіи Богочеловѣка, добровольно подчинившаго Себя условіямъ жизни раба во дни своего истощанія.

VII. Вполнѣ согласно съ ученіемъ Кирилла о воплощеніи, какъ ипостасномъ единеніи Бога Слова съ воспринятымъ Имъ естествомъ человѣческимъ, опровергается далѣе то, допускаемое несторіанскою идеею раздѣленія, лжеученіе, что будто Іисусъ, какъ человѣкъ, въ отношеніи благодатнаго на него воздѣйствія Бога Слова, находился въ такомъ же положеніи, въ какомъ находятся къ Богу всѣ другіе святые люди. „Кто (же) говоритъ, что Іисусъ, какъ человѣкъ, былъ орудіемъ дѣйствій Бога Слова и окруженъ славою Единороднаго, какъ существующій отдѣльно отъ Него: да будетъ анаѳема“. Что въ І. Христѣ нужно видѣть не человѣка, находящагося подъ дѣйствіемъ Бога Слова и существующаго отдѣльно отъ Него, но Богочеловѣка, это, по *объясненію* Кирилла, вытекаетъ изъ многихъ мѣстъ Св. Писанія, въ томъ числѣ особенно изъ благовѣстія архангела Гавріила святой Дѣвѣ: онъ, благовѣствуя ей, что она родитъ Сына=Іисуса, разумѣетъ подъ рожденіемъ Іисуса именно рожденіе по плоти единороднаго Сына Божія (Лук. 1, 31).—Восточные, соглашаясь съ тѣмъ, что нельзя исповѣдывать, будто въ І. Христѣ

Господѣ нашемъ дѣйствовалъ Духъ на подобіе того, какъ Онъ дѣйствуетъ въ простомъ человѣкѣ, или въ пророкѣ, или апостолѣ, однако *возразили*, что при всемъ томъ нельзя всетаки ни отвергать, ни исключать апостольскихъ словъ, сказанныхъ о Христѣ относительно естества Его видимой плоти, что Богъ *по дѣйству державы крѣпости Его, юже содѣя о Христѣ, воскресилъ Его отъ мертвыхъ* (Ефес. 1, 19. 20), или что Христосъ *десницею Божіею вознесеся* (Дѣян. 2, 33).

Кириллъ въ *защитѣ* своей, упомянувъ еще, что все, что говорится о Христѣ въ Св. Писаніи, нужно относить къ единому лицу Христа, затѣмъ, „слѣдуя Св. Писанію“ и „твердой непогрѣшимости словъ богослововъ“, утверждаетъ, что какъ однажды Сынъ по домостроительству „снизшелъ до мѣры человѣчества“, такъ послѣ того „и говорится о Немъ, что Онъ оживотворяется Отцемъ, хотя по природѣ есть Жизнь,—пріемлетъ славу, хотя есть Господь славы“ [1]).

Блаженный Θеодоритъ, остановивъ вниманіе на *идеѣ прославленія Христа*, воспринятаго Богомъ Словомъ, когда „смертная природа содѣлалась безсмертною чрезъ единство съ Богомъ Словомъ“,—получивъ такимъ образомъ то, чего она не имѣла,—*возражаетъ:* какъ же послѣ этого нельзя сказать, что „образъ раба не прославляется чрезъ образъ Божій?“ Кириллъ въ *защищеніи*, опираясь на понятіе воплощенія, какъ вочеловѣченія именно Бога Слова, рожденнаго отъ Бога, говоритъ, что хотя Онъ, Христосъ, совершалъ много чрезъ свое тѣло, однако дѣйствіе принадлежало никому иному, какъ самому Господу добра. Если „святые люди были подвигнуты къ дѣйствованію Христомъ въ духѣ“, то „Іисусъ, мыслимъ, не такъ былъ возбужденъ въ Духѣ Словомъ къ дѣйствованію, какъ будто бы былъ другой сынъ, кромѣ Единороднаго“, но, какъ Единородный Сынъ, Онъ самъ совершалъ Божіи велѣнія, въ Себѣ самомъ имѣя на то источникъ силы для животворенія.

---

[1]) Mansi, 5, col. 48.

Отсюда идея прославленія по отношенію ко Христу значитъ то, что Онъ „прославилъ не иного кого-нибудь, но Себя самого, когда присоединенный къ Себѣ храмъ по-истинѣ содѣлалъ превосходнѣйшимъ чрезъ смерть“. Такимъ образомъ если Ѳеодоритъ въ своемъ истолкованіи идеи прославленія хотѣлъ выдвинуть понятіе раба, какъ предметъ, прославленный Словомъ, то Кириллъ. напротивъ, указалъ на Самое Слово, прославившееся въ состояніи своего истощанія многими чудными дѣлами, въ томъ числѣ особенно своимъ воскресеніемъ [1]).

VIII. Восьмой анаѳематизмъ опровергаетъ собою несторіанскую *идею сопоклоненія* Христу, какъ человѣку, вмѣстѣ съ поклоненіемъ Ему, какъ Богу Слову,—идею, вытекающую изъ коренной мысли ереси -- изъ раздѣленія во Христѣ двухъ природъ. Въ частности анаѳематизмъ распространяется на всякаго, кто, воздавая божеское поклоненіе Слову, *вмѣстѣ* со Словомъ сопокланяется и Христу, какъ человѣку, отдѣльно отъ Слова существующему, и кто, исповѣдуя Слово Богомъ, вмѣстѣ съ Нимъ называетъ Богомъ и Христа, какъ человѣка, тоже отдѣльно существующаго отъ Бога Слова, но не почитаетъ *единымъ* поклоненіемъ воплотившееся Слово Божіе. Естественный съ точки зрѣнія понятія о воплощеніи, какъ *ипостасномъ единеніи* Бога Слова съ воспринятою Имъ плотію, упомянутый анаѳематизмъ еще болѣе становится понятнымъ при снесеніи его съ таинствомъ крещенія, что Кириллъ дѣлаетъ въ *объясненіи* анаѳематизма. Въ крещеніи мы крестимся въ единаго Бога Отца Вседержителя, и въ единаго Сына, и въ единаго Духа Св., и, крестясь въ единаго Господа І. Христа (Рим. 6, з. 4), мы одновременно научаемся покланяться Ему, какъ сущему Богу, согласно Евр. 1, 6: *егда же вводитъ первороднаго во вселенную, глаголетъ: и да поклонятся Ему вси ангели Божіи.* Такъ какъ Единородный содѣлался первороднымъ въ своемъ воплощеніи и поклоненіе Ему, о которомъ говоритъ Апо-

[1]) Mansi, 5, 117. 120.

столъ, не расчленяется на двое—на поклоненіе Богу и сопоклоненіе Христу, но является единымъ поклоненіемъ, то ясно, что это-то единое поклоненіе и приличествуетъ единому воплотившемуся Сыну Божію.

Восточные, соглашаясь, что они тоже приносятъ Христу *единое* (μίαν) *поклоненіе*, но не приписываютъ Ему ни сопоклоненія, ни спрославленія, какъ яко бы состоящему изъ двухъ лицъ или ѵпостасей или сыновъ, стараются представить излишнимъ самое анаѳематство, какъ ничѣмъ не вызываемое.—Кириллъ въ *защищеніи* своемъ, ссылкою на св. Аѳанасія александрійскаго утвердивъ сперва вѣру церкви въ единое поклоненіе воплотившемуся Слову Божію, затѣмъ, путемъ выдержки изъ сочиненій Несторія: „исповѣдуемъ въ человѣкѣ Бога, почитаемъ божественнымъ соединеніемъ съ Богомъ Словомъ *сопокланяемаго* человѣка“, доказываетъ необходимость анаѳематизма и свидѣтельствуетъ по этому поводу, что говорить, будто „человѣкъ сопокланяется съ Богомъ и соназывается Богомъ, совершенно то же, что исповѣдывать двухъ покланяемыхъ или даже соназываемыхъ другъ съ другомъ“. Но такая рѣчь совершенно чужда истины, „потому что одного и того же проповѣдуетъ намъ слово богослововъ и непогрѣшительное разумѣніе Св. Писанія“.—Ѳеодоритъ въ своемъ *возраженіи*, также соглашаясь, что на основаніи смысла единства должно усвоять *едино прославленіе* Христу Господу и исповѣдывать Его Богомъ и вмѣстѣ (ὁμοῦ—simul) [1]) человѣкомъ, только настаиваетъ на томъ, что на ряду съ вѣрою въ такое поклоненіе Христу, онъ не перестанетъ признавать въ Немъ разности того и другого естества. Въ отвѣтъ ему Кириллъ въ своей *защитѣ* еще разъ утверждаетъ, что единое поклоненіе Христу покоится на ѵпостасномъ, но не на нравственномъ, единеніи Бога Слова съ воспринятою Имъ плотію и что самое воплощеніе Сына Божія не сопровождается измѣненіемъ или преложеніемъ естествъ.

---

[1]) Mansi, 5, col. 120.

IX. Понимая воплощеніе въ смыслѣ единенія человѣческой природы съ божескою ѵпостасью Слова Божія. со вторымъ лицомъ Пресвятой Троицы, св. Кириллъ отношеніе Духа Св., третьяго лица св. Троицы, ко Христу представляетъ не подъ формою отношенія Его къ святымъ людямъ, гдѣ Духъ является какъ бы чуждою силою, но подъ формою того, что Духъ Св. является *собственнымъ* Христу. „Кто (же) говоритъ, что единый Господь Іисусъ Христосъ прославленъ Духомъ въ томъ смыслѣ, что пользовался чрезъ Него какъ бы чуждою силою и отъ Него получилъ силу побѣждать нечистыхъ духовъ и совершать въ людяхъ божественныя знаменія, а не почитаетъ собственнымъ Его Духомъ, чрезъ Котораго Онъ совершалъ чудеса: да будетъ анаѳема“.

Не смотря на ясную рѣчь Кирилла о совершеніи Іисусомъ Христомъ чудесъ Его собственнымъ Духомъ Святымъ, восточные въ своемъ *возраженіи* указывали, что Кириллъ прежде дѣйствительно училъ, „что Господь совершалъ чудеса Духомъ“, но что теперь онъ, въ противорѣчіе себѣ и вопреки Писанію (Мато. 12, 28), отрицаетъ, что будто Господь Духомъ Божіимъ изгонялъ демоновъ.—Св. Кириллъ въ своей *защитѣ*, назвавъ такое возраженіе суесловіемъ, еще полнѣе изъясняетъ, почему *отношеніе* Св. Духа къ І. Христу нужно мыслить не подъ формою отношенія Его къ святымъ, а подъ тою формою, по какой Духъ Св. является собственнымъ Сыну. По его разсужденію, это вытекаетъ изъ *единосущія* Духа Св. съ Сыномъ Божіимъ. Въ силу единосущія природы находясь въ самомъ тѣсномъ общеніи съ Сыномъ Божіимъ, Духъ Св., само собою разумѣется, сохраняетъ это общеніе по сущности и съ Сыномъ Божіимъ воплотившимся, т. е. съ Іисусомъ Христомъ, и такъ какъ, далѣе, единеніе Сына Божія съ человѣческимъ естествомъ является самымъ тѣснымъ, ѵпостаснымъ, то и отношеніе ко Христу единосущнаго Сыну Божію Духа Святаго выражается въ дѣйствіи не какъ чуждой Ему силы, но именно какъ силы собственной.

Подобно восточнымъ и Θеодоритъ въ своемъ *возраженіи* усматривалъ, будто святой Кириллъ, вопреки многимъ свидѣтельствамъ Св. Писанія (Лук. 1, 35. 36; 4, 21; Матѳ. 1, 18. 20; Дѣян. 10, 38; Іоан. 1, 33), отрицаетъ дѣйствіе Св. Духа въ отношеніи къ І. Христу. Но одинаковое возраженіе вызвало и одинаковое опроверженіе или одинаковую защиту. Судя по этой *защитѣ*, не отрицаетъ Кириллъ участія Св. Духа въ дѣлѣ Христовомъ; но только представляетъ отношеніе Духа Христу исключительнымъ. Вслѣдствіе Своего единосущія съ Сыномъ Божіимъ, будучи Духомъ *Его*, Сына, Духъ Св. сохраняетъ это свое отношеніе къ Сыну Божію всегда, будемъ ли мы разсуждать о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй ѵпостаси Троицы, или какъ о Сынѣ Божіемъ воплотившемся, т. е. объ І. Христѣ, потому что воплощеніемъ Сына Божія нисколько не нарушается единосущіе Духа Св. съ Сыномъ. Поэтому, если, напримѣръ, говорится, что „Духъ Св. прославилъ Іисуса, совершая дивное“, то разумѣется, что „прославилъ Христа Его Духъ“, Духъ собственный. Гдѣ, спрашивается, послѣ этого обвиненіе св. Кирилла въ несогласіи со Св. Писаніемъ? Ясно напротивъ, какъ Кириллъ вполнѣ согласно съ Писаніемъ на почвѣ съ одной стороны единосущія Духа Св. съ Сыномъ, а съ другой—на почвѣ единства ипостаси изъясняетъ вѣру въ самое искреннее отношеніе, Духа Св. ко Христу, не похожее на то отношеніе какое бываетъ между Духомъ Св. и святыми людьми, гдѣ господствуетъ идея раздѣленія [1]).

---

[1]) Изъ рѣчи св. Кирилла на 9 анаѳематизмъ римско-католическіе ученые любятъ указывать на выраженіе: «Духъ Святый собственъ Сыну», думая въ немъ видѣть Filioque. Современные старокатолики на это же мѣсто между прочимъ указываютъ для подтвержденія той мысли, что будто бы древніе отцы держались мнѣнія о Сынѣ Божіемъ, какъ посредствующемъ началѣ между Отцемъ и Духомъ Св. Но тѣ и другіе находятъ себѣ опроверженіе въ *возраженіи* бл. Θеодорита, гдѣ читаемъ: «Что до того, собственъ (ἴδιον) ли Духъ Сыну, то, если онъ (Кириллъ) гово-

X. Представляя изъ себя ипостасное единеніе Бога Слова съ плотію, воплощеніе Сына Божія предполагаетъ далѣе то, что все, что ни совершалъ I. Христосъ, совершалъ именно Богъ—Слова во плоти; поэтому когда Писаніе говоритъ, что Христосъ былъ святителемъ и посланникомъ нашего исповѣданія (Евр. 3, 1), то это значитъ, что святителемъ и посланникомъ нашимъ было именно Божіе Слово, ставшее плотію. Вмѣстѣ съ тѣмъ естественно предполагается, что Слово Бога Отца, ставшее плотію, какъ непричастное грѣху, не имѣло нужды для принесенія жертвы за Себя Самого, а если Оно и принесло Себя въ жертву, то только за насъ однихъ, а не за Себя. Кто же говоритъ, „что святителемъ и посланникомъ нашимъ было не само Слово Бога Отца, когда стало плотію и подобнымъ намъ человѣкомъ, а какъ бы другой нѣкто, отличный отъ Него, человѣкъ, произшедшій отъ жены; или кто говоритъ, что Онъ принесъ Себя въ приношеніе и за самого Себя, а не за насъ только однихъ, такъ какъ, не зная грѣха, Онъ не имѣлъ нужды въ приношеніи (за Себя): да будетъ анаѳема". Соглашаясь съ мыслію, что Христосъ принесъ жертву не за Себя, но только за насъ однихъ, восточные и Ѳеодоритъ однако въ иномъ духѣ понимали ученіе о первосвященничествѣ Христа: они видѣли въ немъ продуктъ самодѣятельности Христа, заслуженный Имъ послушаніемъ, молитвою, скорбями; Христосъ мало по малу возвышался до степени первосвященства, постепенно *содѣлывался* архіереемъ и

ритъ, что (Духъ) одного съ Нимъ (Сыномъ) естества и отъ Отца происходитъ, то мы исповѣдуемъ это вмѣстѣ съ нимъ и пріемлемъ, какъ благочестивое слово. Если же говоритъ, что Онъ отъ Сына (ἐξ Υἱοῦ) и чрезъ Сына (δι' Υἱοῦ) имѣетъ бытіе, то это отвергаемъ, какъ богохульное и нечестивое. Ибо вѣруемъ словамъ Господа: *Духъ, иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26)» (Mansi, 5, col. 124). Важныя сами по себѣ, эти слова тѣмъ болѣе цѣнны потому, что въ своей *защитѣ* Кириллъ не опровергаетъ ихъ, а напротивъ изъясняетъ, что Духъ Св. собственъ Сыну именно въ томъ смыслѣ, что Онъ сосущественъ Ему.

святителемъ нашего исповѣданія, но не былъ таковымъ вѣчно. Все это, по ихъ мнѣнію, будто вытекаетъ изъ словъ Писанія: Евр. 3, 1—2; 4, 15; 5, 1—5, 7—8, 9—10. Въ отвѣтахъ восточнымъ и Θеодориту Кириллъ указываетъ, что если представлять первосвященничество Христа продуктомъ Его самодѣятельности, то значитъ надо, вопервыхъ, представлять взаимоотношеніе между Богомъ Словомъ и плотію въ смыслѣ не ипостаснаго, но нравственнаго, единенія, и, во-вторыхъ, надо извратить идею домостроительства божественнаго, допуская здѣсь то, что не *Богъ* спасаетъ человѣка, но самъ человѣкъ заслуживаетъ себѣ спасеніе. Между тѣмъ, по истинному христіанству, находящему себѣ выраженіе въ догматѣ ипостаснаго единенія Бога Слова съ воспринятою Имъ плотію, Спасителемъ нашимъ является именно воплотившееся Богъ-Слово, вѣчный первосвященникъ (Псал. 109, 4); и если Св. Писаніе упоминаетъ о послушаніи, слезахъ, молитвѣ Христа, то все это свидѣтельствуетъ не о томъ, что будто бы Христосъ путемъ *этихъ* подвиговъ постепенно достигалъ совершенства, какъ якобы не имѣющій его, или что Онъ мало по малу *становился* первосвященникомъ, какъ якобы не будучи таковымъ отъ вѣка,—но свидѣтельствуетъ о томъ, что Богъ Слово, вслѣдствіе кенозиса или самоуничиженія, Самъ добровольно усвоилъ Себѣ человѣческія немощи, человѣческую нищету, Самъ добровольно подчинилъ Себя „мѣрамъ человѣчества“.

XI. Съ понятіемъ воплощенія въ смыслѣ ипостаснаго единенія Бога Слова съ плотію естественно связывается и положеніе о томъ, что воспринятая Богомъ Словомъ въ Его ипостасное единство плоть является Его *собственною*, животворящею, плотію; а не плотію, соединенною съ Нимъ по достоинству, т. е. плотію, сподобившеюся только божественнаго въ себѣ обитанія. „Кто (же) не исповѣдуетъ плоть Господа животворящею и собственно принадлежащею Самому Слову Бога Отца, но (исповѣдуетъ) принадлежащею какъ бы другому кому, отличному отъ Него, и соединенному съ

Нимъ по достоинству, то есть пріобрѣтшему только божественное (въ Себѣ) обитаніе,—а не исповѣдуетъ, какъ мы сказали, плоть Его животворящею, такъ какъ она стала собственною Слову, могущему все животворить: да будетъ анаѳема". Въ *объясненіи* анаѳематизма понятіе о *собственной*, животворящей плоти Бога Слова, ставшей таковою вслѣдствіе ея единенія со Словомъ, Кириллъ соотноситъ съ догматомъ таинства евхаристіи, гдѣ вѣра во вкушеніе животворящей плоти Христа является возможною только при условіи, что евхаристическая плоть бываетъ собственною плотію Бога Слова подобно тому, какъ собственна Богу Слову плоть, воспринятая Имъ отъ Дѣвы Маріи. Потому что только такая *собственная* Богу Слову плоть животворяща, а не какая нибудь другая обыкновенная плоть,—согласно словамъ самого Христа: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже* (Іоан. 6, 63). Въ *защитѣ*, направленной противъ *возраженія* восточныхъ, Кириллъ соединяетъ свои соображенія относительно понятія о собственной плоти Бога Слова, т. е. съ одной стороны онъ утверждаетъ естественность этого понятія, вытекающаго изъ „совершеннѣйшаго соединенія" Бога Слова съ плотію, а съ другой стороны доказываетъ его необходимость для правильнаго пониманія православнаго ученія о таинствѣ евхаристіи, такъ какъ только при понятіи о *собственной* плоти Бога Слова, ставшей таковою вслѣдствіе *единенія* со Словомъ, возможно ученіе о вкушеніи животворящаго тѣла Христа, какъ именно тѣла Бога Слова; между тѣмъ при несторіанскомъ понятіи о взаимоотношеніи между Богомъ Словомъ и плотію, построенномъ на почвѣ *раздѣленія* природъ, получается вкушеніе не животворящей плоти Бога Слова, но плоти обыкновеннаго человѣка, или, что тоже, получается нелѣпая антропофагія. Въ концѣ апологіи Кириллъ указываетъ, что выраженіе: *плоть собственна Слову,* встрѣчается у *святыхъ* отцевъ, въ томъ числѣ, напримѣръ, у св. Аѳанасія александрійскаго. Бл. Ѳеодоритъ въ своемъ *возраженіи* на 11 анаѳематизмъ хо-

тѣлъ было упрекнуть Кирилла въ томъ, что онъ, употребляя въ рѣчи объ I. Христѣ слово: *плоть*, будто бы не исповѣдуетъ, что Сынъ Божій воспринялъ *„совершеннаго человѣка“*, но будто бы допускаетъ воспринятіе Сыномъ Божіимъ только плоти, безъ разумной души (аполлинаріанство). Но, по *апологіи* Кирилла, если разсуждать такъ, какъ разсуждаетъ Ѳеодоритъ, то можно въ аполлинаріанствѣ же упрекать евангелиста Іоанна Богослова, который учитъ, что *Слово плоть бысть* (Іоан. 1, 14). Но какъ нелѣпъ былъ бы этотъ выводъ, такъ нелѣпымъ является и заключеніе, что будто, употребляя выраженіе: *плоть*, Кириллъ тѣмъ самымъ отрицаетъ воспріятіе Сыномъ Божіимъ совершеннаго человѣка съ его разумною душею. Не отрицаетъ Кириллъ этого, но вмѣстѣ со святыми отцами утверждаетъ, „что Слово Бога Отца стало человѣкомъ, соединившись съ плотію, имѣющею разумную душу“ [1]). Выраженіе же: *плоть* онъ употребляетъ какъ часть вмѣсто цѣлаго, плоть въ смыслѣ: цѣлый человѣкъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ примѣру самого Св. Писанія (Лук. 3, 6).

XII. Наконецъ,—понимая воплощеніе въ смыслѣ ипостаснаго единенія Бога Слова съ плотію, необходимо утверждать, что страданія, распятіе, смерть и воскресеніе I. Христа являются *Его*, Бога Слова, состояніями, которыя *Онъ* перенесъ *своею* плотію. А „кто не исповѣдуетъ Бога Слова пострадавшимъ плотію, распятымъ плотію, принявшимъ смерть плотію и, наконецъ, ставшимъ первороднымъ изъ мертвыхъ, такъ какъ Онъ есть жизнь и животворящъ, какъ Богъ: да будетъ анаѳема“. Въ *объясненіи* Кириллъ говоритъ, что, правда, страдательна—плоть, но не божество, которое само по себѣ, по своей природѣ, безстрастно; но такъ какъ воспринятая Богомъ Словомъ плоть является *Его собственною* плотію, то отсюда состоянія страданія, смерти и воскресенія, перенесенныя этою плотію, по справедливости являются *Его* страданіями. Ихъ Онъ воспринялъ на

[1]) Mansi, 5, col. 137.

Себя не по необходимости какой-нибудь, но добровольно, подобно тому, какъ добровольно же, но не по необходимости, Онъ воплотился; и они, какъ состоянія не обыкновеннаго человѣка, а человѣка, воспринятаго Богомъ Словомъ, по справедливости же являются животворящими, цѣлительными. Не обращая вниманіе на такое объясненіе, восточные *возражали*, что будто бы Кириллъ проповѣдуетъ идею о страдательности божества; —въ страданіяхъ Христа они видѣли не идею самоуничиженія божества, но идею самовозвышенія человѣчества, удостоившагося теперь сыноположенія. Для отстраненія такого возраженія Кириллъ въ своей *защитѣ* опять повторяетъ, что онъ далекъ отъ понятія страдательности божественнаго естества, что если страданія Христа являются *Его* страданіями, то, по причинѣ того, что ихъ претерпѣвала *Его собственная* плоть, что „когда говорится, что Онъ страдалъ плотію, не Самъ, разумѣется, страдалъ въ своей природѣ, по которой есть Богъ, но лучше *усвоилъ* Себѣ страданіе“,—что въ усвоеніи страданій сказывается самоуничиженіе божества, но не самовозвышеніе человѣчества, что, наконецъ, всѣ эти соображенія, согласно Матѳ. 18, 16: *при устѣхъ двою, или тріехъ свидѣтелей станетъ всякъ глаголъ*, находятъ себѣ подтвержденіе въ „вѣрѣ святыхъ отцевъ“— Григорія нисскаго, Василія великаго, Аѳанасія александрійскаго.

На почвѣ положенія, что подвержено страданію человѣчество, а не божество, *возразилъ* Кириллу Ѳеодоритъ, допустивъ выраженіе, что страдалъ не Христосъ, но человѣкъ, воспринятый отъ насъ Словомъ. Но св. Кириллъ, въ извѣстномъ уже духѣ, на это отвѣтилъ въ своей *апологіи*, что справедливо, что „по общему исповѣданію“ божество безстрастно, но подлежитъ страданіямъ плоть; но не менѣе справедливо и то, что для совершенія дѣла спасенія нужны были страданія не обыкновеннаго человѣка, но Бога; между тѣмъ Богъ, по своей безстрастности, страдать не могъ. И вотъ для того, чтобы осуществить идею спасенія,

само Слово Божіе воспринимаетъ въ свое ипостасное единство человѣческую плоть, содѣлывая ее Своею *собственною* плотію. Этою плотію Онъ и переносилъ страданія. И такъ какъ плоть была Его собственною плотію, то и страданія явились Его собственными страданіями „по домостроительному усвоенію".

Такъ св. Кириллъ опровергалъ несторіанство въ своихъ двѣнадцати анаѳематизмахъ. Довольно длинная рѣчь его, вызванная возраженіями восточныхъ и Ѳеодорита и вращающаяся въ сферѣ понятій: *ипостасное единеніе, раздѣленіе, различіе* (двухъ природъ во Христѣ Іисусѣ), въ существѣ своемъ можетъ быть сведена къ слѣдующему положенію: нужно учить не такъ, *будто различіе природъ въ Іисусѣ Христѣ ведетъ къ ихъ раздѣленію, допускающему только нравственное единеніе между ними*, но такъ, что *ипостасное единеніе двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ сохраняетъ собою ихъ различіе, но совершенно отвергаетъ ихъ раздѣленіе.* Почему не несторіанская, а Кириллова формула должна быть признана вѣрной, отвѣтъ на это заключается въ томъ, что Кириллова, а не Несторіева, формула согласна съ христіанскимъ ученіемъ о спасеніи, какъ спасеніи отъ Бога [1]). Несторіева формула напротивъ выражаетъ іудейское понятіе о спасеніи, какъ спасеніи отъ человѣка по заслугамъ. Въ самомъ содержаніи ученія Кирилла объ ипостасномъ единеніи двухъ природъ въ І. Христѣ, согласномъ съ истинно христіанскою сотеріологіею, безусловно нужно видѣть голосъ древняго, апостольскаго преданія,—но въ формулировкѣ или раскрытіи ученія нельзя не замѣтить работу собственно отеческаго преданія, по мѣстамъ сносимую то со Св. Писаніемъ, то со свидѣтельствами святыхъ отцевъ.

Согласно со св. Кирилломъ посмотрѣли на несторіанство, какъ на ересь, какъ на противорѣчіе древ-

---

[1]) На связь христологіи съ сотеріологіею, какъ на *основу* для изобличенія несторіанства, Кириллъ указываетъ, помимо анаѳематизмъ, и въ другихъ своихъ антинесторіанскихъ сочиненіяхъ.

ней апостольской вѣрѣ, Целестинъ, папа римскій, клиръ константинопольскій, Проклъ, епископъ кизическій, и даже отчасти Іоаннъ, епископъ антіохійскій. Называя въ своихъ различныхъ посланіяхъ несторіанство „превратнымъ ученіемъ“ [1]), „нечестивою новизною“ [2]), уклоненіемъ отъ вѣры, вездѣ (πανταχοῦ) проповѣдуемой [3]). Целестинъ особенно высказалъ взглядъ на несторіанство. во-первыхъ, въ предложеніи, выраженномъ имъ въ его *Посланіи къ Кириллу*, что если Несторій въ продолженіи десяти дней, считая ихъ со дня объявленія приговора, письменно не исповѣдуетъ *неправоты* проповѣдуемаго имъ ученія, не произнесетъ на него проклятіе и не обѣщается искренно, „что будетъ исповѣдывать ту вѣру о рожденіи Христа и Бога нашего, какую содержитъ церковь римская, церковь (александрійская), и вся святая вселенская церковь“ [4]), то будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго; — во-вторыхъ, въ выраженіяхъ, содержащихся въ его (Целестина) *Посланіи къ Несторію*, что Несторій „въ своихъ посланіяхъ не столько изъяснилъ нашу вѣру, сколько выказалъ себя самого, желая дать иное ученіе о Богѣ Словѣ, а не то, которое содержитъ вселенская вѣра (ἡ πάντων πίστις)“ [5]), что онъ „отъ символа вѣры отъялъ тѣ слова, которыми утверждается въ насъ надежда на совершенную жизнь и спасеніе“ [6]), и наконецъ, — въ третьихъ, въ указаніи на фактъ противорѣчія Несторія его предшественникамъ Іоанну, Аттику и Сисинію, изложенномъ въ *Посланіи Целестина къ клиру и на-*

---

[1]) Mansi, 4, col. 1017.

[2]) Mansi, 4, 1020.

[3]) Mansi, 4, 1036.

[4]) Mansi, 4, 1021.

[5]) Mansi, 4, 1028.

[6]) Mansi, 4, 1029.—Разумѣется-то, что Несторій совершенно не обратилъ вниманія, что по символу вѣры Спасителемъ нашимъ считается не человѣкъ, удостоенный божественнаго единенія, но именно *Богъ воплотившійся*.

роду константинопольскому. По разсужденію Целестина, счастлива была паства константинопольская, имѣя у себя іереевъ, высокихъ „ученіемъ и *святостію,* которые, никогда не отступая отъ отеческихъ преданій, въ глубокомъ мирѣ правили кормиломъ церкви Господней". Въ самомъ дѣлѣ „сколько силы оказало на ваши души ученіе святого епископа Іоанна, котораго слово распространилось по всему міру, поддерживая вездѣ каѳолическую вѣру. Нѣтъ мѣста, гдѣ бы онъ не былъ со своимъ ученіемъ: онъ проповѣдникъ вездѣ, гдѣ только читаютъ его. За его заботливою мудростью слѣдовала всѣмъ извѣстная твердость души; —блаженной памяти епископъ Аттикъ управлялъ народомъ христіанскимъ по примѣру предшественника, и преслѣдовалъ нечестивое безумное ученіе еретиковъ. — По смерти его, былъ общникомъ намъ блаженной памяти Сисиній, который свою славу поставлялъ въ томъ, чтобы сохранить цѣлою и невредимою красоту каѳолической вѣры, какъ она была до его времени: мы видѣли, что у него не было недостатка ни въ простотѣ голубицы, ни въ мудрости змія" [1]). Но теперь, къ сожалѣнію, явился пастырь, воздвигшій войну противъ истины, поднявшій руку на древнюю вѣру [2]). По всѣмъ этимъ соображеніямъ несторіанство явно представляется искаженіемъ истинной вѣры, ученіемъ, не согласнымъ съ ученіемъ *преемственныхъ* іерарховъ константинопольской церкви въ частности [3]).

Клиръ константинопольскій изобличаетъ отступничество несторіанства отъ истины, во-первыхъ, ссылкою на нѣкоторую его связь съ самосатіанствомъ, явленіемъ безусловно еретическимъ, и, во-вторыхъ, на его *несогласіе* съ исповѣданіемъ вѣры церкви констан-

---

[1]) Mansi, 4, col. 1037. [2]) Ibid.

[3]) Сравн. рѣчь св. Кирилла; онъ для доказательства, что ученіе Несторія есть нѣчто странное, небывалое, тоже ссылается на правое ученіе іерарховъ—предшественниковъ Несторія. Mansi, 4, 1005.

тинопольской. Въ послѣднемъ случаѣ, какъ бы отвѣчая на вопросъ, почему константинопольская церковь въ вѣрѣ своей непогрѣшима, клиръ указываетъ на то, что она, какъ церковь-дщерь совершенно согласна съ исповѣданіемъ церкви антіохійской, какъ церкви-матери. Антіохійская церковь „знаетъ не двухъ сыновъ Бога, изъ которыхъ тотъ и другой есть особое существо, но единаго Сына, прежде всѣхъ вѣкъ рожденнаго, Бога отъ Бога Отца, единосущнаго Отцу; при Августѣ кесарѣ родившагося отъ Маріи Дѣвы“ [1]). То же ученіе считаетъ истиннымъ, по свидѣтельству клира, церковь константинопольская [2]).

Проклъ, епископъ кизическій, въ своей *Бесѣдѣ*, произнесенной въ присутствіи Несторія въ великой константинопольской церкви, изобличаетъ несторіанство въ искаженіи вѣры путемъ прямого *противопоставленія* этой ереси истиннаго исповѣданія. По его выраженію, „мы“, вопреки Несторію, „*вѣруемъ* (πιστεύομεν), что Христосъ не чрезъ постепенное восхожденіе къ божественному естеству сдѣлался Богомъ, но, будучи Богъ, по своему милосердію, сдѣлался человѣкомъ. Не гово-

---

[1]) Mansi, 5, 1009.

[2]) Ibid. — Въ наукѣ иногда встрѣчается общая мысль, что какъ въ эпоху аріанства, такъ и во время несторіанства «Константинополь былъ мѣстомъ, откуда раскидывались тенета для уловленія приверженцевъ... нечестію». Въ русской литературѣ такое общее утвержденіе находимъ, напримѣръ, въ сочиненіи проф. А. П. Лебедева: «Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ», 3 ч., 150 стр., гдѣ оно высказано съ намѣреніемъ раздѣлить тогдашній міръ на двѣ половины, стоящія за и противъ ереси. Ссылка на свидѣтельство константинопольскаго клира побуждаетъ однако сказать, что означенный взглядъ на Константинополь, какъ на центръ распространенія нечестія, является нѣсколько крайнимъ: болѣе правдоподобнымъ будетъ то сужденіе, что хотя въ Константинополѣ иногда появлялись ересіархи, однако они не дѣлали его какъ бы общимъ разсадникомъ нечестія, что, зародившись здѣсь, ересь тутъ же находила себѣ и противодѣйствіе. Тотъ же проф. А. П. Лебедевъ, отозвавшись указаннымъ образомъ о Константинополѣ, на слѣдующей 151 страницѣ, не безъ

римъ: человѣкъ сдѣлался Богомъ; но исповѣдуемъ, что Богъ воплотился“ [1]).

Іоаннъ, епископъ антіохійскій, выразилъ взглядъ на несторіанство въ своемъ первомъ *Посланіи къ Несторію* [2]). Писанное еще подъ вліяніемъ искренняго отношенія къ дѣлу, это Посланіе по значенію своему въ оцѣнкѣ несторіанства по справедливости можетъ быть разсматриваемо на ряду съ посланіями отцевъ, во все время своей жизни остававшихся вѣрными сынами православной церкви [3]). Не называя въ Посланіи ученіе Несторія прямо „ересью“, Іоаннъ тѣмъ не менѣе думаетъ, что Несторій въ своей христологіи не далекъ „отъ новаго мнѣнія“ [4]). Поэтому онъ усиленно убѣждаетъ Несторія, во избѣжаніе несогласія съ церковью, употребить терминъ: Θεοτόκος = *Богородица*, указывая въ качествѣ основанія для принятія его на то, что терминъ этотъ содержитъ въ себѣ „благочестивую мысль“ (εὐσεβῆ διάνοιαν) и имѣетъ за себя большинство отцевъ и притомъ отцевъ знаменитыхъ [5]).

нѣкотораго противорѣчія себѣ, пишетъ: «монахи, начиная съ *Константинополя* и повсюду, ненавидятъ несторіанство и крѣпко держатся стороны православной».

[1]) Mansi, 4, 581.

[2]) Mansi, 4, 1061—1068.

[3]) Впослѣдствіи Кириллъ александрійскій, указывая на значеніе упомянутаго *Посланія* Іоанна антіохійскаго, свидѣтельствовалъ о немъ: «Мы имѣемъ и посланіе къ нему (Несторію) благочестивѣйшаго и боголюбезнѣйшаго Іоанна, который сильно укоряетъ его за то, что онъ вводитъ въ церкви новые и нечестивые догматы и ниспровергаетъ ученіе, преданное церквамъ св. евангелистами и апостолами». Mansi, 4, 1232.

[4]) Mansi, 4, col. 1068.

[5]) Mansi, 4, 1065. — *Согласіе* древнихъ святыхъ отцевъ, какъ признакъ истинности исповѣдуемой или проповѣдуемой ими вѣры, предносилось сознанію и другихъ критиковъ несторіанства, въ томъ числѣ, напримѣръ, нѣкоему архимандриту Василію съ братіею; онъ въ своемъ *Прошеніи* на имя императоровъ Ѳеодосія и Валентиніана доказываетъ истину православной вѣры въ І. Христа именно не чѣмъ инымъ, какъ *перечнемъ* древнихъ

На вопросъ: о чемъ свидѣтельствуютъ изложенныя выше воззрѣнія на несторіанство, ясный отвѣтъ тотъ: не о чемъ другомъ, какъ объ *единствѣ* взгляда на это новое богословское направленіе. На другой вопросъ: чѣмъ обусловливается такое единство взгляда, естественный отвѣтъ опять таки тотъ: ни чѣмъ другимъ, какъ *единствомъ основы*, опираясь на каковую критики посмотрѣли на несторіанство. Такою основою здѣсь является св. Преданіе. Увидѣвъ въ несторіанствѣ искаженіе преданной вѣры (или, по болѣе мягкому выраженію Іоанна антіохійскаго, уклоненіе къ новому мнѣнію), они *во имя этою преданія* сильно возстали противъ лжеученія. Выясняя противорѣчіе несторіанства преданной вѣрѣ, они указывали на несогласіе ученія Несторія, архіеп. константинопольскаго, съ ученіемъ *преемственныхъ предъ нимъ іерарховъ* той же церкви константинопольской, съ исповѣданіемъ церкви антіохійской, матери церкви константинопольской, съ вѣрою церквей Александріи, Рима или всей вселенной, съ вѣрою древней, которой благоговѣйно покоряется каждый каѳолическій мыслитель (omnis catholicus disputator) [1]), съ вѣрою, вездѣ проповѣдуемою, ясно преданною намъ апостолами, „которую отцы сохранили въ точности и передали намъ какъ многоцѣнную жемчужину“; но особенно указывали на несогласіе несторіанства съ никейскимъ символомъ вѣры и съ исповѣ-

---

исповѣдниковъ ея, святыхъ отцевъ. Здѣсь онъ между прочимъ упоминаетъ имена Іакова, перваго епископа іерусалимскаго, Иринея ліонскаго, Григорія, еп. неокесарійскаго, 318 епископовъ собора никейскаго, Аѳанасія александрійскаго, Василія великаго, Григорія нисскаго, Ефрема сирина, Амфилохія иконійскаго, Амвросія медіоланскаго и проч. и, какъ согласнаго съ ними, упоминаетъ еще здравствующаго тогда Кирилла александрійскаго. Въ параллель съ этимъ ложность несторіанства архим. Василій выводитъ изъ отсутствія у этого лжеученія такого перечня святыхъ отцевъ и изъ прямой противоположности его истинной вѣрѣ. Mansi, 4, 1101.

[1]) Mansi 4, col. 1039.

даніемъ Богоматери „Богородицею“. Говоря другими словами, противорѣчіе несторіанства правой вѣрѣ изобличалось путемъ ссылки какъ на *предметы* исповѣданія, которые оно ниспровергало, такъ и на *признаки* истиннаго преданія, которыхъ оно не имѣло. Мысля правую вѣру въ понятіи вѣры древней, всюду согласной самой себѣ, вселенской, сохраняемой въ церкви путемъ преемства іерархическаго, критики полагали вполнѣ справедливымъ оцѣнить съ точки зрѣнія этихъ же признаковъ несторіанство съ цѣлію опредѣлить его достоинство, и, стоя на такомъ совершенно правильномъ пути, они высказывали свои замѣчанія о немъ, которыя въ большинствѣ случаевъ были кратки по формѣ (въ родѣ напр. замѣчанія, что несторіанство представляетъ изъ себя уклоненіе отъ вѣры, вездѣ проповѣдуемой), но глубоко знаменательны по своему значенію.

Лучшимъ источникомъ для ученія о Преданіи въ исторіи третьяго вселенскаго собора, конечно, являются *самыя дѣянія собора*. Уже изъ цѣли созванія собора видно, что соборъ имѣетъ дѣло съ преданіемъ. Цѣль эта, по неоднократному заявленію отцевъ собора, заключается въ *утвержденіи вѣры*, т. е. въ утвержденіи того, что не ими изобрѣтено, но что ими только принято, какъ достояніе древности, или, по выразительному замѣчанію епископа Целестина, въ сохраненіи того, „что намъ ввѣрено и что, чрезъ апостольское преемство, дошло до нынѣ“ [1]). — Но еще больше идея преданія усматривается въ *самомъ процессѣ* утвержденія вѣры. Для утвержденія вѣры, какъ видно изъ хода соборныхъ дѣлъ, собору нужно было вѣру, какъ живое свидѣтельство церкви, представить въ такомъ видѣ, чтобы она въ то же время являлась вѣрою древней, исторической, дабы ясно было видно *единство* самосознанія церкви, нынѣ и прежде исповѣдующей не различную, но одну и ту же вѣру. Что же при-

[1]) Mansi, 4, 1285.

нято было для утвержденія такого единства вѣры? Не иное что, какъ опять таки *символъ вѣры I вселенскаго собора.* „*Прежде всего* да прочтется символъ вѣры, —говорится въ актахъ собора,—изложенный 318 святѣйшими отцами и епископами, сошедшимися въ Никеѣ, такъ чтобы, по сравненіи ученія съ этимъ изложеніемъ, согласное было утреждено, а несогласное отвергнуто“ [1]). И символъ вѣры былъ прочитанъ.— Положивъ символъ вѣры во главу своихъ разсужденій, отцы собора затѣмъ обратились къ посланію св. Кирилла о вѣрѣ [2]), какъ къ *выразителю* наличнаго ученія церкви, съ цѣлію провѣрить его согласіе съ символомъ никейскимъ. На *поставленный вопросъ: согласно-ли* Посланіе Кирилла о вѣрѣ съ символомъ никейскимъ, послѣдовалъ *общій* утвердительный отвѣтъ отцевъ: согласно. „Въ различныхъ выраженіяхъ,—свидѣтельствуетъ, напримѣръ, одинъ изъ участниковъ собора, Валеріанъ, епископъ иконійскій,—мы находимъ одно и то же правило вѣры, ибо каждое изъ нихъ внушено однимъ и тѣмъ же Духомъ Святымъ. Посему, уразумѣвъ, что посланіе святѣйшаго и боголюбезнѣйшаго отца нашего и епископа Кирилла сходно и согласно съ православными и точными выраженіями и изложеніемъ св. собора никейскаго, мы одобряемъ и принимаемъ посланіе, и находимъ, что оно снова разливаетъ благоуханіе вѣры отцевъ, какъ-бы нѣкое мѵро“ [3]). Подобнымъ же образомъ, т. е. путемъ сличенія посланія съ символомъ вѣры, судя по „*Донесенію св. собора благочестивѣйшимъ государямъ о низложеніи Несторія*“ (Mansi, 4, 1237) и по „*Защитительной рѣчи Кирилла къ императору Ѳеодосію*“ (Mansi, 5, 249), было канонизовано другое посланіе Кирилла о вѣрѣ (третье къ

---

[1]) Mansi, 4, 1137.

[2]) Разумѣется второе посланіе Кирилла къ Несторію, излагающее истинную христологію.

[3]) Mansi, 4, 1144.

Несторію объ отлученіи, съ анаѳематизмами)[1]. Утвердивъ такимъ образомъ единство вѣры, исповѣдуемой церковью нынѣ (посланія Кирилла) и прежде (символъ вѣры), соборъ, во имя этой единой правой вѣры, отвергаетъ уже несторіанство, какъ ересь. И такъ какъ, по сознанію собора, эта единая вѣра одинаково содержится и въ символѣ вѣры и въ посланіяхъ св. Кирилла, въ силу согласія ихъ съ символомъ, то понятно, что соборъ на ряду съ символомъ вѣры поставляетъ критеріемъ вѣры и самыя посланія Кирилла. Этимъ между прочимъ объясняется то обстоятельство, что на вопросъ: согласно или нѣтъ съ никейскою вѣрою Посланіе Несторія къ Кириллу, то же прочитанное на соборѣ, на первомъ его засѣданіи, многіе отцы отвѣтили въ томъ смыслѣ, что „прочитанное сейчасъ посланіе достопочтеннѣйшаго Несторія нисколько несогласно ни съ изложеніемъ святыхъ отцевъ, собранныхъ въ Никеѣ, ни съ посланіемъ (вторымъ къ Несторію) святѣйшаго отца нашего епископа Кирилла".

Хотя, по сознанію собора, выраженному между прочимъ устами Ѳеодота, епископа анкирскаго, „изложеніе вѣры, составленное 318 св. отцами, собравшимися въ Никеѣ, стало *еще яснѣе и понятнѣе* чрезъ посланіе... епископа Кирилла", тѣмъ не менѣе соборъ не ограничился этимъ однимъ *изъясненіемъ* вѣры символа никейскаго, но для лучшаго утвержденія истины[2] счелъ

---

[1]) Правда, самые акты I засѣданія свидѣтельствуютъ только о прочтеніи этого посланія на соборѣ (Mansi, 4, 1180), какъ они говорятъ о прочтеніи же только на соборѣ посланія папы Целестина къ Несторію, но не знакомятъ подробно съ самой канонизаціей этого посланія; но на послѣдній фактъ нужно смотрѣть просто какъ на *пропускъ* въ актахъ I засѣданія относительно канонизаціи интересующаго насъ посланія Кирилла о вѣрѣ,—на пропускъ, возможный при условіяхъ составленія актовъ.

[2]) Что именно для утвержденія правильнаго пониманія символа вѣры были приведены свидѣтельства изъ твореній блаженныхъ отцевъ, это несомнѣнно подтверждается и 6 дѣяніемъ

нужнымъ еще привести „ученіе блаженныхъ отцевъ“ о настоящемъ предметѣ (Mansi, 4, 1184). Въ качествѣ свидѣтелей истины соборъ указалъ на двѣнадцать блаженныхъ отцевъ [1]: на Петра, епископа александрійскаго [2], Аѳанасія александрійскаго [3], Юлія римскаго [4],

---

3 вселенскаго собора. Представляя изъ себя не что иное, какъ *повтореніе* 1 дѣянія 3 вселенскаго собора, гдѣ была утверждена правая вѣра и осуждено несторіанство, это 6 дѣяніе если чѣмъ отличается отъ 1 дѣянія 3 вселенскаго собора, то только тѣмъ, что въ актахъ его обстоятельнѣе или яснѣе, чѣмъ въ актахъ 1 дѣянія установлена мысль о цѣли, съ какой соборъ сослался на ученіе блаженныхъ отцевъ, т. е. мысль о томъ, что свидѣтельства отеческія являются надежнымъ ручательствомъ для пониманія символа вѣры. Вѣдь, упомянувъ о прочтеніи символа вѣры, акты 6 дѣянія затѣмъ говорятъ: «Съ сею святою вѣрою всѣ должны быть согласны... Но такъ какъ нѣкоторые притворяются, будто исповѣдуютъ ее и соглашаются съ нею, но искажаютъ смыслъ ея словъ по своему произволу и такимъ образомъ развращаютъ истину, будучи сынами заблужденія и погибели, то настоитъ надобность собрать свидѣтельства изъ святыхъ и православныхъ отцевъ, которыя бы достаточно показывали, какъ они понимали ее и ввѣрили (намъ) проповѣдывать; чтобы ясно было, что всѣ, имѣющіе правую и чистую (immaculatam) вѣру, такъ именно понимаютъ, изъясняютъ и проповѣдуютъ ее» (Mansi, 4, 1343—1344). Таже мысль *о руководственномъ* значеніи отеческихъ сужденій при пониманіи апостольскаго преданія съ неменьшею ясностью проведена въ памятникѣ подъ заглавіемъ: Cyrilli alexandrini in Sanctum Symbolum, гдѣ авторъ пишетъ: «а чтобы всѣ знали силу символа, содержимаго и проповѣдуемаго во всѣхъ святыхъ Божіихъ церквахъ, я внесъ въ свои толкованія самыя мнѣнія святыхъ отцевъ, или изложеніе ихъ мнѣній. Такимъ образомъ слушающіе, или читающіе, эти мнѣнія увидятъ, какъ должно ихъ понимать въ изложеніи, сдѣланномъ святыми отцами, или уразумѣютъ чистый символъ правой вѣры» (Mansi, 5, col. 388). Однако самыя изъясненія отцевъ для достовѣрности своей должны имѣть опору или въ Св. Писаніи, или въ *согласіи* другихъ святыхъ отцевъ, свидѣтелей несомнѣннаго апостольскаго вѣроученія.

[1]) Mansi, 4, 1184—1196.

[2]) Ἐκ τοῦ περὶ θεότητος βιβλίου.

[3]) Ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν βιβλίου и ἐκ τῆς πρὸς Ἐπίκτητον ἐπιστολῆς. [4]) Ex epistola ad Docimum.

Феликса римскаго [1]), Θеофила александрійскаго [2]), Кипріана карѳагенскаго [3]), Амвросія медіоланскаго [4]), Григорія назіанзина [5]), Василія, епископа Кесаріи каппадокійской [6]), Григорія нисскаго [7]), Аттика константинопольскаго и Амфилохія иконійскаго [8]). Свидѣтельства, извлеченныя изъ разныхъ твореній этихъ святыхъ отцевъ, въ своей совокупности раскрываютъ положенія о томъ, что подъ воплощеніемъ нужно разумѣть вочеловѣченіе Сына Божія, какъ воспріятіе Имъ плоти человѣческой, зрака раба, (согласно Іоан. 1, 14; Фил. 2, 7; 2 Кор. 8, 9), но не обожествленіе человѣка; что это воспріятіе носитъ на себѣ не идею раздѣленія природъ, ибо совершилось не на подобіе того, какъ Богъ обитаетъ въ святыхъ, когда отличными другъ отъ друга бываютъ Богъ и человѣкъ,—но, напротивъ, идею единенія, такъ что одинъ и тотъ же есть небесный и земной, умопостигаемый и видимый, невмѣстимый и вмѣстимый. Говоря другими словами, это воспріятіе совершилось не по присвоенію, а истинно, существенно, такъ, что Іисусъ Христосъ, будучи совершеннымъ Богомъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ совершенный человѣкъ. Въ силу столь тѣснаго единенія Сына Божія съ плотію, мѣста Писанія, гдѣ идетъ рѣчь о преуспѣяніи Христа, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, будто Христосъ дѣйствительно *достигалъ* совершенства чрезъ дѣла, (если бы это было такъ, тогда Онъ не былъ бы Богомъ), а въ томъ, что все это Онъ только принималъ на Себя по удобленію намъ; что

---

[1]) Ex epistola ad Maximum episcopum et clerum Alexandrinum.

[2]) Ἐκ τῆς πέμπτης ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς и ἐκ τῆς ἕκτης ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς.

[3]) Ex tractatu de eleemosyna.

[4]) Expositio de fide и ex libro secundo de fide.

[5]) Epistol. 1 ad Cledonium.

[6]) Lib. de Spiritu Sancto.

[7]) Orat. 1 de beatitud.

[8]) Mansi, 4, 1193—1196.

Распятому принадлежитъ единое поклоненіе; что, нако нецъ, Святая Дѣва Марія есть въ собственномъ смыслѣ *Богородица*. На вопросъ: почему именно такъ, а не иначе, нужно понимать воплощеніе Сына Божія, излагаемыя свидѣтельства отвѣчаютъ въ томъ смыслѣ, что такая только христологія возможна при христіанскомъ ученіи о спасеніи, какъ *спасеніи человѣка Богомъ*, согласно словамъ апостола: *мы спасены благодатію; и сіе не отъ васъ, Божій даръ; не отъ дѣлъ, да никто же похвалится* (Еф. 2, 8), и что только при такой христологіи возможна побѣда надъ смертію. Вѣдь если, разсуждаютъ отцы, раскрывая послѣднюю мысль, мы ученіе объ I. Христѣ будемъ представлять въ видѣ обитанія Бога Слова въ человѣкѣ на подобіе обитанія въ святыхъ, тогда мы главнымъ дѣятелемъ спасенія должны будемъ считать *человѣка* съ его нравственною работою, потому что только въ зависимости отъ этой работы подается ему сила Божія. Но усвоять человѣку такое значеніе не позволяетъ ни исторія, ни существо дѣла. Исторія не позволяетъ потому, что изъ ея свидѣтельства видно, что сколько бы человѣкъ до Христа ни старался спасти себя, эта попытка въ концѣ концевъ приводила ни къ чему, но кончалась неудачей. Существо дѣла не позволяетъ потому, что, будучи по самой природѣ своей рабомъ смерти, человѣкъ естественно своими силами не можетъ сдѣлаться ея господиномъ. Для того, чтобы быть побѣдителемъ смерти, нужно быть свободнымъ отъ ея рабства и имѣть силу къ возстанію изъ мертвыхъ; но все это возможно только тогда, когда воплощеніе мыслится въ видѣ вочеловѣченія Бога Слова, потомучто только въ этомъ ученіи утверждается и то, что Спасителемъ является Самъ Богъ, существо всемогущее, и то, что воспринятый Сыномъ Божіимъ человѣкъ безгрѣшный является чуждымъ рабству смерти [1]).

---

[1]) Все это особенно ясно выразилъ св. Аѳанасій въ книгѣ *Противъ аріанъ*. „Многіе,—говоритъ онъ,—содѣлались святыми

Указанное стремленіе отцевъ собора къ документальности, проявившееся при утвержденіи правой вѣры, не менѣе сильно обнаружилось и при ниспроверженіи ереси. Какъ тамъ, при утвержденіи вѣры, для подлиннаго вѣрнаго разумѣнія символа вѣры, отцы сочли нужнымъ привести свидѣтельства блаженныхъ отцевъ о разсматриваемомъ предметѣ, такъ здѣсь, при изобличеніи ереси, для безошибочнаго осужденія несторіанства, они тоже сочли необходимымъ мысли Несторія, высказанныя въ посланіи къ Кириллу, сличить съ мыслями, изложенными въ другихъ его сочиненіяхъ. Такимъ образомъ соборъ изъ сочиненія Несторія: *О догматѣ* сдѣлалъ нѣсколько извлеченій, вполнѣ подтверждающихъ основы ученія Несторія, заключенныя въ Посланіи, потому что какъ тамъ, такъ и здѣсь пропо-

---

и чистыми отъ всякаго грѣха: Іеремія былъ освященъ отъ матерьняго чрева (Іер. 1, 5); Іоаннъ, носимый еще во чревѣ, *взыграся радощами* отъ гласа Богородицы Маріи (Лук. 1, 44). Однако же *царствова смертъ отъ Адама даже до Моисея и надъ несогрѣшившими по подобію преступленія Адамова* (Рим. 5, 14). ...Такимъ образомъ люди... оставались смертными, тлѣнными, доступными свойственнымъ естеству страданіямъ. Но нынѣ, послѣ того, какъ Слово сдѣлалось человѣкомъ, и усвоило себѣ все принадлежащее плоти, ничто подобное не касается уже тѣла по причинѣ бывшаго въ тѣлѣ Слова, но истреблено имъ, и люди не остаются уже грѣшными и мертвыми по своимъ страстямъ, но воскресши силою Слова, навсегда пребываютъ безсмертными и нетлѣнными. Посему, когда раждается плоть отъ Богородицы Маріи, родившимся именуется самъ Онъ, дарующій другимъ рожденіе къ бытію, чтобы на Себя перенести Ему наше рожденіе, дабы послѣ сего и мы, не какъ только земля, возвращались въ землю, но какъ сочетавшіеся съ Словомъ, Которое съ неба, чрезъ Него были возведены на небо. Посему не безъ причины перенесъ Онъ на Себя также и прочія немощи тѣла, чтобы мы уже, не какъ только человѣки умирали, но какъ усвоенные Слову, содѣлались причастниками вѣчной жизни. Ибо не умираемъ уже по прежнему бытію въ Адамѣ, но какъ бытіе наше и всѣ тѣлесныя немощи подъяты на Себя Словомъ, то возстаемъ отъ земли по разрѣшеніи клятвы за грѣхъ Тѣмъ, Кто въ насъ и за насъ содѣлался клятвою» (Mansi, 4, 1185). Сравн. Homilia Procli episcopi Cyzici. Mansi, 4, 577—588.

вѣдуется, что отъ Дѣвы Маріи родился простой человѣкъ, а не Богъ; что Богъ не родился, но только *изшелъ* (προήλθεν) изъ нея; что Дѣва Марія не Богородица, а Христородица; что между Богомъ и человѣкомъ Христомъ существуетъ не единеніе — ἕνωσις, но общеніе, связь, συνάφεια; что наконецъ Христосъ по необходимости, чисто естественнымъ образомъ, подчинялся обыкновенному закону человѣческаго преуспѣянія, въ силу котораго Онъ постепенно уже восходилъ до высшей степени нравственнаго совершенства, до поклоненія Ему включительно ради „Носящаго“ Его. Такое сличеніе, при наличности древней вѣры, еще болѣе убѣдившее отцевъ собора въ еретичности несторіанства, естественно сопровождалось заключеніемъ, что Несторій учитъ тому, чему никто изъ бывшихъ до него учителей *не училъ*, или говоритъ то, что никто изъ бывшихъ до него учителей *не говорилъ* народу[1]).

Итакъ ясно, какое важное значеніе соборъ въ своихъ дѣяніяхъ усвоиваетъ Преданію, полагая его въ качествѣ *принципа* для своей дѣятельности[2]). Но то, что такъ хорошо выражается въ фактѣ, не менѣе опредѣленно формулировано и въ *словѣ*, произнесенномъ на этомъ же первомъ засѣданіи собора. Мы разумѣемъ *Посланіе* Капреола, епископа карѳагенскаго. Не имѣя возможности лично явиться на соборъ, Капреолъ отправилъ съ діакономъ Везулою посланіе, въ которомъ, высказывая свой взглядъ на досточтимый соборъ, видитъ его достоинство не въ чемъ иномъ, какъ въ соотношеніи исповѣдуемой имъ истины съ ученіемъ древнихъ святыхъ отцевъ. По словамъ Капреола, для того, чтобы „опредѣленія“ собора „относительно вѣры сохранили всегдашнюю твердость, нужно, въ примѣръ потомству, оставить неизмѣннымъ и неприкосновеннымъ

---

[1]) Mansi, 4, col. 1208.

[2]) Во всей этой дѣятельности соборъ не относится непріязнено къ Несторію, но излагаетъ самые догматы благочестія. Дѣян., рус. пер. I т., 339 стр.

все то, что въ прежнія времена утверждено св. отцами. Ибо если кто хочетъ своимъ опредѣленіямъ относительно каѳолической вѣры сообщить всегдашнюю твердость, то онъ долженъ подтверждать свое мнѣніе судомъ древнихъ отцевъ, а не основываться на собственномъ авторитетѣ, дабы такимъ образомъ видно было, что онъ, подтверждая свое мнѣніе опредѣленіями частію древнихъ, частію новѣйшихъ, утверждаетъ, проповѣдуетъ и содержитъ единую истину церкви (unicam ecclesiae veritatem), хранимую отъ начала до настоящаго времени въ простотѣ и чистотѣ съ непоколебимою твердостью и достоинствомъ“ [1]). По перифразу Кирилла александрійскаго, еп. Капреолъ „желаетъ, чтобы древніе догматы вѣры были утверждаемы въ прежней своей силѣ, а новые, нелѣпо вымышленные и нечестиво проповѣдуемые, были осуждаемы и опровергаемы“ [2]). Съ мнѣніемъ епископа Капреола соборъ единогласно согласился. Omnes episcopi simil exclamaverunt: Hae omnium voces, haec omnes afferimus, hoc omnium est votum [3]).

Въ означенномъ осужденіи Несторія во имя сохраненія древней вѣры безусловно нужно видѣть проявленіе авторитета древняго апостольскаго преданія.

Но сообщая данныя объ апостольскомъ преданіи, акты собора въ то же время даютъ понятіе и о томъ, что мыслятся въ нашей терминологіи подъ именемъ собственно отеческаго преданія. Уже изъ факта канонизаціи соборомъ анаѳематизмовъ Кирилла и ссылокъ на свидѣтельства святыхъ отцевъ, способствующихъ лучшему пониманію символа вѣры, видно, что соборъ имѣетъ дѣло съ собственно отеческимъ преданіемъ. Вѣдь что въ самомъ дѣлѣ представляютъ изъ себя анаѳематизмы Кирилла или упомянутыя свидѣтельства отцевъ? Не что иное, какъ болѣе точныя *формулы*

---

[1]) Mansi, 4, 1210—1211.

[2]) Mansi, 4, 1212.

[3]) Mansi, 4, 1211.

апостольскаго догмата о лицѣ Іисуса Христа, или какъ болѣе ясныя *изъясненія* его, находящія себѣ оправданіе въ тѣхъ или другихъ мѣстахъ Св. Писанія или того же несомнѣннаго апостольскаго преданія. Явившись уже послѣ временъ апостольскихъ, эти формулы догмата или его изъясненія, были одобрены соборомъ, надо думать, потому, что въ процессѣ раскрытія догмата они представляютъ изъ себя явленіе допустимое подъ условіемъ согласія ихъ со Св. Писаніемъ или съ тѣмъ же несомнѣннымъ апостольскимъ Преданіемъ [1]).

Но особенно съ рѣчью о собственно отеческомъ преданіи, съ рѣчью, такъ сказать, спеціальною, мы знакомимся изъ посланій папы Целестина къ архіепископу Кириллу, Іоанна антіохійскаго къ Несторію и Кирилла александрійскаго тоже къ Несторію. Папа (πάπας) [2]) Целестинъ въ своемъ (краткомъ) *Посланіи къ Кириллу* [3]) знакомитъ насъ съ тѣмъ, какъ поступать въ случаѣ, когда для рѣшенія извѣстнаго вопроса нѣтъ указаній въ преданіи. По его разсужденію, не иначе, какъ по вопрошеніи Господа. Выясняя Кириллу это свое положеніе на вопросъ послѣдняго: „долженъ-ли св. соборъ принять человѣка, если онъ осуждаетъ то, чему самъ училъ прежде? или судъ, прежде произнесенный надъ нимъ, по истеченіи времени отсрочки, долженъ-ли оставаться во всей силѣ“ [4])?—Целестинъ

---

[1]) Принципъ снесенія отеческихъ изъясненій со Св. Писаніемъ въ разсматриваемыхъ памятникахъ проводится часто. Что касается снесенія отеческихъ изъясненій съ апостольскимъ преданіемъ, то примѣромъ этого можетъ служить анаѳематизмъ 11, гдѣ изъясненіе ученія о *собственной* плоти Христа, выводимое изъ апостольскаго ученія о единствѣ личности Христа, оправдывается кромѣ того согласіемъ его съ другимъ апостольскимъ догматомъ о таинствѣ евхаристіи. Затѣмъ нужно помнить фактъ канонизаціи посланій Кирилла на почвѣ снесенія ихъ съ символомъ вѣры никейскимъ, несомнѣннымъ выразителемъ апостольскаго преданія.

[2]) Mansi, 4, 1281.

[3]) Mansi, 4, 1292. [4]) Ibid.

именно пишетъ: но „объ этомъ оба мы, по общему согласію, вопросимъ общаго намъ Господа", т. е. поищемъ отвѣта въ Писаніи. Говоря другими словами, всякій новый вопросъ, неимѣющій для себя разъясненій въ преданіи, долженъ быть рѣшаемъ, по мнѣнію папы Целестина, путемъ удачнаго сличенія его со Св. Писаніемъ, и только такимъ образомъ добытый отвѣтъ можетъ быть признанъ правильнымъ [1]).— Св. Кириллъ вмѣстѣ съ Прокломъ, епископомъ кизическимъ, даетъ понятіе о собственно отеческомъ преданіи преимущественно въ рѣчи о терминѣ: *Богородица* (Θεοτόκος). Несторій, какъ извѣстно, не признавалъ этого термина, но вмѣсто него считалъ возможнымъ называть Дѣву Марію терминомъ: *Христородица*. „Вѣрнѣйшее наименованіе святой Дѣвѣ, по его выраженію, должно быть не Богородица, а Христородица" [2]). Въ качествѣ основаній для отрицанія термина: Богородица Несторій указывалъ на то, что слова „Богородица" нѣтъ въ Св. Писаніи, и что никейскіе отцы въ своемъ символѣ вѣры не употребили этого термина, но, говоря о воплощеніи Сына Божія, лишь выразились такъ, что „Господь нашъ Іисусъ Христосъ воплотился отъ Святаго Духа и Маріи Дѣвы" [3]). Для разбора перваго основанія

---

[1]) Согласно этому принципу поставленный въ *Посланіи* вопросъ папа Целестинъ совѣтуетъ разрѣшить такимъ образомъ: такъ какъ по Писанію: Іез. 18, 32 и 1 Тим. 2, 4 Богъ хочетъ не смерти, но спасенія грѣшника, то нужно сперва оказать ему, грѣшнику, врачевство, позаботиться объ его исправленіи; но если послѣ этого грѣшникъ не исправится, но станетъ произращать *терніе*, то тогда судъ надъ нимъ пусть будетъ исполненъ. Ibid.

[2]) Mansi, 4, col. 896.

[3]) Судя по данному замѣчанію, находящемуся въ *Посланіи Несторія къ Целестину*, папѣ римскому, Несторій въ своей цитаціи символа вѣры имѣетъ въ виду символъ *никейскихъ* отцевъ (Mansi, 4, 1022); между тѣмъ по формулѣ онъ цитуетъ символъ 2 вселенскаго собора: въ символѣ никейскомъ о воплощеніи Сына Божія сказано: «вѣруемъ... въ Сына Божія.... во-

православные епископы прежде всего сослались на то, что Св. Писаніе, не употребляя термина: *Богородица*, въ то же время, вѣдь, не употребляетъ и термина: *Христородица* или Богопріемница: „гдѣ въ Писаніи они (еретики) нашли слово: Христородица или слово: Богопріемница“ [1])? Затѣмъ они по существу указали, что хотя въ Св. Писаніи нѣтъ слова: Богородица, тѣмъ не менѣе мысль, соединяемая съ этимъ выраженіемъ, содержится въ Писаніи. По утвержденію Прокла кизическаго, эта мысль ясно дана въ пророчествѣ Іезекіиля о приснодѣвствѣ Богоматери. „*Обрати мя на путь врать святыхъ внѣшнихъ, зрящихъ на востоки: и сія бяху затворена. И рече Господь ко мнѣ:* сыне человѣчь, *сія врата заключенна будутъ, и не отверзутся, и никтоже пройдетъ ими: яко Господь Богъ израилевъ,* Онъ единъ *внидетъ* и изыдетъ, *и будутъ заключенна*“ (Іез. 44, 1—2). По изъясненію св. отца это значитъ, что „Еммануилъ отверзъ двери природы, какъ человѣкъ, и сохранилъ невредимыми ключи дѣвства, какъ Богъ“ [2]), или, говоря иначе, значитъ то, что пресвятая Марія есть не только Дѣва, но и Богородица.—Для разбора другого основанія Несторія прежде всего также было указано на то, что хотя соборъ никейскій, по извѣстнымъ обстоятельствамъ, не употребилъ слова: Богородица, однако мысль, соединяемую съ нимъ, онъ раздѣлялъ. По свидѣтельству Кирилла, высказанному въ критикѣ рѣчи пресвитера Анастасія, „соборъ, если

плотившагося», а въ символѣ 2 вселенскаго собора къ этому добавлено: «(воплотившагося) отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы». Какъ смотрѣть на это обстоятельство? Вѣроятно Несторій поступаетъ такъ вслѣдствіе *согласія* символа константинопольскаго съ символомъ никейскимъ и вслѣдствіе *преобладающаго* значенія въ ту пору еще символа никейскаго предъ символомъ константинопольскимъ, т. е. онъ цитуетъ собственно символъ константинопольскій, но въ силу указанныхъ соображеній продолжаетъ называть его вѣрою никейской.

[1]) Mansi, 4, col. 1008.

[2]) Mansi, 4, col. 588.

и не употребилъ слова: *Богородица*, поступилъ весьма хорошо, потомучто въ его время не было такихъ, какъ нынѣ, смутъ, а потому не было никакой надобности выставлять на видъ то, что не требовало изслѣдованія". Однако „соборъ, если вникнуть въ сущность его мыслей, признавалъ, что святая Дѣва Марія есть Богородица, потому что (онъ) говоритъ, что рожденный отъ Отца, Тотъ, Которымъ все получило бытіе, воплотился, вочеловѣчился, страдалъ, воскресъ изъ мертвыхъ, возшелъ на небеса и придетъ судить живыхъ и мертвыхъ" [1]). Затѣмъ въ качествѣ опроверженія было указано на то, что, будучи согласнымъ по мысли съ исповѣданіемъ вѣры 1 вселенскаго собора, терминъ: Богородица въ то же время является употребительнымъ у святыхъ отцевъ. Эти отцы, по словамъ того же св. Кирилла, „дерзновенно говорили, что святая Дѣва есть Богородица, не потому, что естество Слова или божество Его началось по бытію отъ святой Дѣвы, но потому, что отъ нея родилось святое тѣло, имѣющее разумную душу; такимъ образомъ Слово, соединившись съ нимъ ипостасно, родилось по плоти" [2]). Будучи достояніемъ древности, терминъ: Богородица является и достояніемъ наличнаго исповѣданія вселенской церкви. „Всѣ, какіе есть по всей вселенной, православные епископы и міряне исповѣдуютъ, что Христосъ есть Богъ и что Дѣва, родившая Его, есть Богородица" [3]), выразительно замѣчаетъ Кириллъ же, обращая вниманіе на этотъ фактъ въ своемъ *Посланіи къ папѣ Целестину*.—По мысли согласный со св. Писаніемъ и находящій себѣ одобреніе въ исповѣданіи святыхъ отцевъ и наличной вселенской церкви терминъ: Богородица естественно не требуетъ замѣны другимъ терми-

---

[1]) Mansi, 4, 1004.

[2]) Mansi, 4, 892. Сравн. особенно Cyrilli ad Acacium Berroensem=Посланіе Кирилла къ Акакію, еп. веррійскому, Mansi, 4, 1053—1056. Дѣян. всел. соб., русск. пер., т. I, 168 стр.

[3]) Mansi, 4, 1015. 1016.

номъ, но долженъ оставаться неизмѣннымъ. Проводимое въ посланіяхъ Кирилла и Целестина, это положеніе съ особенною рельефностью наконецъ раскрывается въ *Посланіи Іоанна антіохійскаго къ Несторію.* Убѣждая здѣсь Несторія признать выраженіе: Богородица, Іоаннъ въ качествѣ основаній для такого убѣжденія ссылается на то, что слово: Богородица содержитъ въ себѣ „благочестивую мысль“ и „составлено и употреблено многими отцами“, „притомъ знаменитыми“, и что „если мы не будемъ принимать его съ тѣмъ значеніемъ, какое въ немъ заключается, то мы неизбѣжно впадемъ въ множество заблужденій, – а что всего опаснѣе, лишимъ себя спасенія, доставляемаго неизреченнымъ строительствомъ единороднаго Сына Божія. Ибо какъ скоро *отвергнется это слово*, а слѣдовательно и тотъ смыслъ, какой въ немъ заключается, то оттуда будетъ слѣдовать мысль, что Тотъ, Кто для нашего спасенія неизреченно являлся на землѣ, не былъ Богъ, что Богъ Слово, истощившій себя до принятія образа раба (Филип. 2, 7), не показалъ намъ неизреченнаго человѣколюбія; тогда какъ Св. Писаніе болѣе всего утверждаетъ Божіе человѣколюбіе къ намъ, когда говоритъ, что единородный Сынъ Бога, вѣчный и всегда съ Нимъ пребывающій, безстрастно родился отъ Дѣвы... (Гал. 4, 4)“ [1]).

Краткія по своей внѣшней формѣ, замѣчанія Кирилла, Целестина, Прокла и Іоанна знаменательны по своему глубокому смыслу: они свидѣтельствуютъ о руководствѣ отцами опредѣленнымъ принципомъ при утвержденіи истины и отверженіи лжи. Такимъ принципомъ въ данномъ случаѣ несомнѣнно является теорія объ истинности собственно отеческаго преданія въ духѣ св. Аѳанасія, архіеп. александрійскаго. Сужденія послѣдняго, что истинность собственно отеческаго преданія гарантируется согласіемъ этого преданія, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по мысли, со Св.

[1]) Mansi, 4, 1065.

Писаніемъ, и согласіемъ его съ ученіемъ отцевъ, и притомъ отцевъ святыхъ, находятъ себѣ здѣсь свое полное примѣненіе и дополнительное поясненіе, выражаясь какъ въ повтореніи поименованной сейчасъ аѳанасіевской формулы, (что особенно сказывается въ рѣчи о терминѣ: Богородица), такъ и въ положеніи, что истинность собственно отеческаго преданія обусловливается согласіемъ его со Св. Писаніемъ или съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ или съ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, (о чемъ ясно говоритъ соборная канонизація посланій Кирилла)—Въ рѣчи о *неизмѣнности* термина: Богородица слышится голосъ св. Григорія Нисскаго о догматической формулѣ.

Меньше данныхъ, чѣмъ о преданіи догматическомъ, мы почерпаемъ изъ соборныхъ актовъ о преданіи каноническомъ; однако не настолько мало, чтобы на основаніи ихъ нельзя было составить никакого понятія объ этомъ послѣднемъ. Идея о преданіи каноническомъ прежде всего видна изъ самаго факта собора, который, по выразительному замѣчанію папы Целестина, представляетъ или изображаетъ изъ себя „высокій образъ“ собора апостольскаго и, подобно послѣднему, имѣетъ цѣлію выясненіе истины на почвѣ общаго согласія, въ присутствіи Св. Духа [1]). Затѣмъ идея каноническаго преданія явствуетъ изъ соборнаго суда надъ Несторіемъ и Іоанномъ антіохійскимъ [2]). По существу своему эти судебные факты извѣстны, т. е. извѣстно, что соборъ, черезъ своихъ посланныхъ, трижды приглашалъ Несторія и Іоанна явиться на соборъ для личнаго обсужденія касавшагося ихъ дѣла, и что ни одно

---

[1]) Mansi, 4, 1284.

[2]) Судъ надъ Несторіемъ закончился низверженіемъ его изъ сана, а судъ надъ Іоанномъ антіохійскимъ опредѣлилъ: впредь до раскаянія отлучить Іоанна отъ общенія церковнаго съ лишеніемъ его за это время принадлежащей ему власти.

изъ этихъ приглашеній не было удовлетворено ими. Важно здѣсь собственно соборное *объясненіе* указаннаго процесса суда, выразившагося въ троекратномъ приглашеніи подсудимыхъ. По единогласному свидѣтельству отцевъ, заключается оно въ томъ, что соборъ поступилъ такъ „слѣдуя канонамъ“ (κατὰ τὴν τῶν κανόνων ἀκολουθίαν) [1]), т. е. слѣдуя тому, чѣмъ церковь руководилась еще до собора въ подобныхъ случаяхъ. Самые акты соборные не указываютъ точно, какіе именно каноны здѣсь разумѣются; но изъ обзора правилъ, появившихся до 3 вселенскаго собора, можно выводить, что здѣсь имѣется въ виду 74 апостольское правило, повелѣвающее производить судъ надъ епископомъ не прежде троекратнаго приглашенія его на судъ.—Съ преданіемъ церковной дисциплины знакомитъ насъ далѣе соборный разборъ жалобы кипрскихъ епископовъ Ригина, Зинона и Евагрія на антіохійскихъ клириковъ за ихъ посягательство на право рукоположенія кипрскихъ іерарховъ. Сущность этого дѣла сводится къ слѣдующему. Еще Троилъ, епископъ кипрскій, много терпѣлъ отъ антіохійскаго клира, но особенно насилія антіохійскаго клира надъ кипрской церковью проявились послѣ смерти кипрскаго епископа Θеодора, выразившись въ присвоеніи антіохійцами себѣ права рукоположенія кипрскихъ епископовъ. Для болѣе надежднаго достиженія своей цѣли антіохійскій клиръ обратился даже за содѣйствіемъ къ свѣтской власти, къ именитому полководцу Діонисію съ просьбой написать приказъ начальнику провинціи и клиру церкви Константіи (кипрской) о томъ, чтобы никто изъ членовъ кипрскаго клира безъ вѣдома или письменнаго опредѣленія святѣйшаго собора (ефесскаго) не дерзалъ наречь епископа на мѣсто умершаго еп. Θеодора, что полководецъ Діонисій и исполнилъ. Находя такое посягательство антіохійскаго клира на право рукоположенія кипрскихъ епископовъ противорѣчащимъ прави-

[1]) Mansi, 4, col. 1237.

ламъ никейскаго собора (прав. 6), охраняющимъ изначальныя преимущества каждой церкви, и обычаю, издавна имѣвшему силу, по которому кипрскій митрополитъ *всегда* избирался соборомъ мѣстныхъ епископовъ, кипрскіе епископы и обратились къ ефесскому собору съ ходатайствомъ сохранить неприкосновенными права кипрской церкви и оградить ее отъ посягательствъ антіохійскаго клира подчинить себѣ. Ефесскій соборъ въ своемъ рѣшеніи призналъ вполнѣ правильными *основанія* просьбы кипрскихъ епископовъ и, назвавъ дѣло, затѣянное антіохійскимъ клиромъ по отношенію къ клиру кипрскому, *„нововведеніемъ“*, опредѣлилъ, чтобы право предстоятелей святыхъ кипрскихъ церквей—самимъ производить рукоположенія благочестивѣйшихъ епископовъ сохранялось, *по правиламъ святыхъ отцевъ и древнему обычаю*, неприкосновеннымъ и ненарушимымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ соборъ опредѣлилъ, чтобы это правило было соблюдаемо и въ другихъ округахъ и областяхъ, дабы подъ предлогомъ священства не вкралась въ церковь гордость земной власти [1]).—Если во всѣхъ указанныхъ примѣрахъ проходитъ идея *утвержденія* каноническаго преданія (созваніе собора по примѣру собора апостольскаго, троекратное приглашеніе Несторія и Іоанна на соборъ по требованію 74 апостольскаго правила, подтвержденіе неприкосновенности права рукоположенія въ автокефальныхъ церквахъ во имя 6 правила никейскаго собора и древняго обычая),—то на ряду съ этимъ акты свидѣтельствуютъ о *составленіи* соборомъ нѣкоторыхъ новыхъ правилъ, вызванныхъ современностью. Это – правила о томъ, какъ относиться къ приверженцамъ Несторія или Целестія или къ тѣмъ, кто не будетъ признавать постановленій ефесскаго собора. Если присоединится къ отступническому несторіанскому сонмищу или Целестію митрополитъ области, то онъ сперва лишается церковнаго общенія, а затѣмъ, по суду собора областныхъ еписко-

[1]) Mansi, 4, 1469.

повъ и окрестныхъ митрополитовъ, совершенно и извергается изъ епископскаго сана (прав. 1) [1]). Если присоединится къ Несторію или Целестію епископъ или членъ клира, то тотъ и другой извергается изъ своей степени (2 и 4 прав.). Отрицатели постановленій собора подвергаются: епископы или члены клира низверженію изъ степени, а міряне отлученію (6 прав.). Правиломъ 3 соборъ разрѣшилъ отъ запрещенія священнодѣйствовать клириковъ, связанныхъ этимъ запрещеніемъ отъ Несторія, а правиломъ 5 не призналъ въ степени священства всѣхъ тѣхъ клириковъ, которые, будучи праведно осуждены за неприличныя дѣла православными епископами, однако удерживали за собой степень по опредѣленію несторіанскихъ епископовъ. Указанный фактъ составленія новыхъ правилъ, имѣющій для себя подробное объясненіе въ церковной литературѣ прошлаго—въ твореніяхъ св. Василія великаго, имѣетъ собственно то значеніе, что онъ еще разъ подтверждаетъ мысль, что въ области каноническаго преданія работа святыхъ отцевъ можетъ выражаться не въ утвержденіи только древнихъ, но и въ составленіи, судя по требованію современности, новыхъ правилъ, что, не нарушая такимъ образомъ общаго единства церковнаго, работа эта въ то же время не забываетъ и цѣлей домостроительства церковнаго. А соотнесенный съ другимъ фактомъ, съ соборнымъ признаніемъ *неизмѣнности* догматическаго преданія церкви, не терпящимъ никакой прибавки къ старому, согласно словамъ Апостола: Гал. 1, 8. 9 [2]), фактъ этотъ тоже еще разъ свидѣтельствуетъ о различіи, какое отцы проводили между догматомъ и каноном.

На ряду съ *положительнымъ* ученіемъ о Св. Преданіи акты 3 вселенскаго собора содержатъ въ себѣ

[1]) Фактическую подкладку для такого правила можно видѣть въ судѣ надъ самимъ Несторіемъ.

[2]) Mansi, 4, 1209—1212 (Capreoli episcopi epistola). Cf. Mansi, 5, col. 20—21 (Apologeticus Cyrilli). Mansi, 5, 380 (Sixtus episcopus-Ioanni episcopo antiocheno).

нѣкоторыя данныя и *отрицательнаго* свойства, вызывающія недоумѣніе не о дѣйствительности преданія, нѣтъ—это положеніе они сами подтверждаютъ, а о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго. Говоря это, мы разумѣемъ, во-первыхъ, доктрину несторіанства, по утвержденію ея автора якобы построенную на основаніи преданія святыхъ отцевъ и ученія Св. Писанія [1]), и, во-вторыхъ, отступническій соборъ, подъ предсѣдательствомъ Іоанна антіохійскаго, мнящій о себѣ, что онъ будто бы дѣйствовалъ во имя сохраненія цѣлости символа вѣры никейскаго собора. Какъ въ самомъ дѣлѣ смотрѣть на подобные факты? Не подрываютъ ли они, дѣйствительно, возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго? Вѣдь если въ одно и тоже время православные и еретики ссылаются на Св. Преданіе, въ частности указываютъ на одинъ и тотъ же предметъ преданія—на никейскій символъ вѣры, а между тѣмъ въ своихъ ученіяхъ различаются между собою, то спрашивается: есть-ли какая нибудь возможность разобраться въ такомъ повидимому непонятномъ обстоятельствѣ? Подмѣченные въ свое время, указанные факты тогда же получили свое разрѣшеніе. По справедливому замѣчанію папы Целестина, Несторій „въ своемъ ученіи показалъ себя болѣе рабомъ себѣ самому, нежели послѣдователемъ Христу“ [2]); т. е. несторіанство только повидимому опирается на откровенное ученіе, выражаемое и въ Писаніи и преданіи, на самомъ же дѣлѣ оно представляетъ изъ себя не что иное, какъ только продуктъ дедукціи автора несторіанства. Сообразно этой дедукціи Несторій заботился не о сохраненіи подлиннаго содержанія вѣры, но объ истолкованіи ея по духу своего

---

[1]) Изложеніе своей ереси Несторій именно заканчиваетъ словами: «таковы преданія святыхъ отцевъ; таково ученіе Св. Писанія»; въ частности изъ преданія онъ ссылается на слова символа вѣры, называемаго имъ никейскимъ. Mansi, 4, 897.

[2]) Mansi, 4, 1019.

взгляда, выработаннаго помимо, прежде, откровеннаго ученія. Вѣдь съ чего собственно начинаетъ онъ свою еретическую доктрину? Не съ чего иного, какъ съ соблазна ума: съ немыслимости приписать Богу рожденія, питанія, смерти и воскресенія. Его фраза: „я не признаю двухмѣсячнаго и трехмѣсячнаго Бога“ [1]) въ данномъ случаѣ является очень характерной. Какимъ образомъ онъ далѣе обосновываетъ свое воззрѣніе? Не иначе какъ путемъ всевозможныхъ расчлененій или разграниченій словъ и понятій, или путемъ урѣзыванія писаннаго откровенія, въ родѣ напримѣръ утвержденія, будто Писаніе прямо возвѣщаетъ роду человѣческому, что явилось во времени не божество, но плоть, соединенная съ естествомъ божественнымъ; тогда какъ Писаніе наоборотъ свидѣтельствуетъ, что *велія благочестія тайна: Богъ явися во плоти* (Тим. 3, 16). Въ зависимости отъ такой дедукціи Несторій уже понимаетъ преданіе, внося въ него свою идею. Но и здѣсь не обошлось безъ урѣзыванія, потомучто преданіе онъ принимаетъ не во всемъ его объемѣ. Обнаружилось это отчасти въ отрицаніи термина „Богородица“, отчасти по отношенію къ символу вѣры никейской, когда онъ, по выраженію папы Целестина, „отъ символа вѣры отъялъ тѣ слова, которыми утверждается въ насъ надежда на совершенную жизнь и спасеніе“ [2]). Какія именно слова отъ символа отнялъ Несторій,—папа Целестинъ не указываетъ точно. Но можно думать, что здѣсь разумѣется то, что Несторій, ссылаясь на слова: „вѣруемъ во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія... воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы“, однако совсѣмъ не обратилъ вниманія на то, что по общему то духу символа Спасителемъ нашимъ является *Богъ*. На почвѣ такого недобросовѣстнаго отношенія къ преданію естественнымъ оказался въ несторіанствѣ фактъ пользованія *поврежден-*

[1]) Mansi, 4, 1229.

[2]) Mansi, 4, 1029.

нымъ сочиненіемъ св. Аѳанасія александрійскаго къ Епиктету, епископу коринѳскому;—фактъ, изобличенный св. Кирилломъ александрійскимъ, когда онъ, для разсѣянія мысли, будто это твореніе св. Аѳанасія благопріятствуетъ несторіанству, послалъ его, кому нужно, въ несомнѣнно подлинномъ спискѣ [1]). Наконецъ видимая, а не существенная, опора несторіанства на преданіе явствуетъ изъ того, что, дѣлая кое-какую попытку представить свое лжеученіе ученіемъ древности, оно однако не было въ состояніи объявить себя ученіемъ всеобщимъ ни въ исторіи, ни въ наличности,—ученіемъ сохраняемымъ въ церкви путемъ преемства іерархическаго. Напротивъ, желая возвысить *свой*, а не отеческій, авторитетъ, Несторій не безъ противорѣчія себѣ, будто его доктрина имѣетъ основанія въ преданіи, въ своемъ сочиненіи *„о догматѣ“* вынужденъ былъ сказать, что не наставники, а онъ *первый* сообщилъ народу точнѣйшее ученіе. „Я, признается Несторій, замѣчаю въ нашемъ народѣ великую привязанность къ вѣрѣ и пламенную ревность къ благочестію, но по невѣжеству въ божественныхъ догматахъ онъ часто впадаетъ въ заблужденія. Въ этомъ впрочемъ виноватъ не самъ народъ, но, какъ бы выразиться приличнѣе?—наставники ваши не имѣли времени сообщить вамъ точнѣйшаго ученія“ [2]).

Еще болѣе былъ разобранъ въ свое же время другой фактъ, вызывающій недоумѣніе о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго,—фактъ отступническаго собора, осудившаго епископовъ—Кирилла александрійскаго и Мемнона ефесскаго. Въ качествѣ критики его указывалось на то, что онъ не можетъ имѣть никакого значенія прежде всего по причинѣ своего *меньшинства* членовъ сравнительно съ большинствомъ участниковъ собора ефесскаго. Вѣдь въ то время какъ соборъ ефесскій имѣлъ болѣе двух-

[1]) Mansi, 5, 309. 325. 345—348.

[2]) Mansi, 4, 1208.

сотъ епископовъ, соборъ отступническій собралъ едва-едва болѣе тридцати. Защитники сборища отступническаго, чувствуя такое возраженіе, хотѣли было отстранить его замѣчаніемъ, что большинство не представляетъ изъ себя гарантіи для утвержденія правоты вѣры. По ихъ разсужденію „для изслѣдованія догматовъ не нужно множество, которое производитъ только шумъ“ [1]). Замѣчаніе это, напоминающее собою подобное же сужденіе Евномія, когда онъ для разрушенія истиннаго понятія о преданіи не совѣтовалъ слѣдовать большинству, однако не имѣло послѣдствій, какъ замѣчаніе слишкомъ не глубокое, ясно противорѣчащее сознанію церкви, что истина утверждается на свидѣтельствѣ большинства. Но если бы даже за нимъ и признано было значеніе, то оно все равно нисколько не помогло бы дѣлу обѣленія этого сборища, такъ какъ въ самомъ меньшинствѣ своемъ сборище погрѣшало противъ идеала чистоты истиннаго собора прежде всего по *составу* своихъ членовъ. Кто были его члены? По опредѣленному свидѣтельству актовъ, одни изъ нихъ были подлежащіе осужденію за худыя дѣла, другіе—извратители догматовъ-пелагіане или целестіане, третьи, наконецъ, низверженные изъ своего сана еще за нѣсколько лѣтъ до собора [2]). Между тѣмъ ефесскій соборъ подлинно состоялъ изъ епископовъ высокой нравственности.—Далѣе отступническое сборище погрѣшило противъ идеала чистоты въ своихъ *дѣйствіяхъ:* ни по правиламъ церковнымъ, ни по императорскому предписанію не имѣя власти судить кого-либо изъ членовъ ефесскаго собора, оно однако „не принимая во вниманіе ничего этого и не помышляя о страхѣ Божіемъ“, осудило Кирилла и Мемнона. Въ частности въ самомъ процессѣ осужденія не соблюло оно правилъ церковныхъ, какія слѣдуетъ соблюдать въ подобныхъ слу-

---

[1]) Mansi, 4, 1373.

[2]) Дѣян. всел. собор., рус. пер., т. I, 340. 348. 356 стр.—Mansi, 4, 1424—1425.

чаяхъ, т. е. осуждая Кирилла и Мемнона, не пригласило ихъ, вопреки 74 апостольскому правилу, предварительно на сборище для объясненія. Ничего подобнаго противозаконнаго не было на соборѣ ефесскомъ. —Затѣмъ дальнѣйшая судьба соборовъ ефесскаго и отступническаго показываетъ, что правда была на сторонѣ перваго, но не второго. Вѣдь соборъ ефесскій былъ признанъ за выразителя истины всѣми церквами міра, въ томъ числѣ знаменитыми членами церкви, подвижниками той эпохи, Далматіемъ и Симеономъ столпникомъ [1]), къ голосу которыхъ тогда прислушивались. Соборъ отступническій наоборотъ такого вселенскаго признанія за собой не имѣлъ, но отстаивался только нѣсколькими лицами, преимущественно участвовавшими на немъ. На этотъ фактъ признанія собора ефесскаго и отверженія собора отступническаго, какъ на важный, въ свое время указывалось очень часто [2])—съ тѣмъ знаменательнымъ добавленіемъ, что соборъ ефесскій, а не отступническій, огласилъ „nota—извѣстное“ [3]).— Но самымъ сильнымъ доказательствомъ противоканоничности сборища является собственное сознаніе въ этомъ нѣкоторыхъ изъ его членовъ во главѣ съ Іоанномъ, епископомъ антіохійскимъ,– сознаніе, выразившееся сколько въ проклятіи этого сборища, столько же особенно въ признаніи правоты собора ефесскаго со всѣми его опредѣленіями [4]). Такимъ образомъ факты,

---

[1]) Mansi, 5, col. 281. 284.

[2]) Mansi, 4, 1425; cf. Mansi, 5, col. 241 (Apologeticus Cyrilli ad imp. Theodosium).

[3]) Mansi, 5, col. 267 (Посланіе папы Целестина, писанное къ ефесскому собору послѣ осужденія Несторія).

[4]) О переходѣ нѣкоторыхъ епископовъ сборища, послѣ изслѣдованія ереси Несторія, на сторону «святого собора» ефесскаго можно читать у *Mansi*, 4, 1424; а о переходѣ епископа антіохійскаго Іоанна на сторону того же святого собора хорошо говорится въ его собственныхъ посланіяхъ къ разнымъ лицамъ: *Mansi*, 5, 287—292. Указавъ въ нихъ, какъ на *основу* своей вѣры, на вѣру, изложенную святыми отцами въ Никеѣ, изло-

вызывающіе на первый взглядъ мысль о невозможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго, при детальномъ разсмотрѣніи ихъ, на самомъ дѣлѣ такой

живъ далѣе свое вѣрованіе, извѣстное подъ именемъ: Ὁμολογία τῶν τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπων, въ словахъ: «мы исповѣдуемъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ, единородный Сынъ Божій, есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ...; что Онъ рожденъ прежде вѣковъ отъ Отца — по божеству, а въ послѣднее время, ради насъ и ради нашего спасенія, отъ Маріи Дѣвы—по человѣчеству; что Онъ единосущенъ Отцу по божеству и единосущенъ намъ по человѣчеству; ибо (въ Немъ) совершилось соединеніе двухъ естествъ»... Іоаннъ затѣмъ свидѣтельствуетъ о своемъ согласіи съ постановленіями 3 вселенскаго ефесскаго собора (Mansi, 5, col. 292). Въ наукѣ переходъ Іоанна антіохійскаго на сторону собора ефесскаго, сопровождавшійся примиреніемъ Іоанна съ Кирилломъ александрійскимъ, извѣстенъ подъ именемъ *уніи.* (Проф. А. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ, 1896 г. т. 3, 180 и слѣд. стр.).—Вслѣдствіе того обстоятельства, что формулу «Исповѣданія восточныхъ епископовъ» объ Іисусѣ Христѣ, какъ совершенномъ Богѣ и совершенномъ человѣкѣ, принялъ Кириллъ александрійскій, повторивъ ее въ своихъ посланіяхъ къ «восточнымъ», *появившихся послѣ* уніи, 433 года (Mansi, 5, col. 305) ученые вслѣдъ за нѣкоторыми современниками Кирилла разграничиваютъ въ богословско-литературной дѣятельности Кирилла два періода: *до уніи,* когда Кириллъ преимущественно писалъ объ *ипостасномъ единеніи* (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ, и *послѣ уніи,* когда онъ замѣтно сталъ говорить о совершенномъ Богѣ и совершенномъ человѣкѣ, т. е. *о различіи* двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ. Взятое только въ такомъ изложеніи, это мнѣніе ученыхъ справедливо; но оно является несправедливымъ, когда растворяется соображеніемъ, что будто бы во время уніи въ богословскомъ воззрѣніи Кирилла произошелъ переломъ, значительно отразившійся на самомъ его пониманіи христологіи, что будто послѣ уніи Кириллъ уже не такъ сталъ трактовать христологію, какъ трактовалъ ее до уніи. Несправедливость соображенія явствуетъ изъ того, что хотя Кириллъ до уніи преимущественно писалъ объ ипостасномъ единеніи, а послѣ уніи сталъ замѣтно говорить о различіи двухъ природъ во Христѣ, однако это не значитъ того, что онъ будто до уніи исповѣдывалъ только ипостасное единеніе двухъ природъ во Христѣ, но не вѣровалъ въ ихъ различіе, а послѣ уніи сталъ вѣровать только въ различіе двухъ природъ во Христѣ, но не сталъ исповѣдывать ихъ ипо-

силы не имѣютъ: ложь, послѣ тщательнаго ея изслѣдованія, остается тѣмъ, что она есть, и своего вліянія на истину не производитъ.

Тщательный же анализъ актовъ III вселенскаго собора не позволяетъ наконецъ согласиться съ тѣмъ положеніемъ римско-католической доктрины, будто бы дѣянія этого собора, какъ свидѣтельства отъ преданія, подтверждаютъ ученіе о приматствѣ папы въ церкви. Хотя папа Целестинъ, какъ членъ-епископъ церкви вселенской, принималъ горячее участіе въ дѣлахъ собора, тѣмъ не менѣе ни соборъ, ни легаты папы,—какъ бы это ни казалось страннымъ,—не смотрѣли на эту дѣятельность, какъ на дѣятельность примаса. Соборъ это выразилъ тѣмъ, что, полагая въ качествѣ основы своей дѣятельности по отношенію къ ереси Несторія *символъ вѣры* никейскихъ отцевъ, а затѣмъ, въ зависимости отъ согласія съ этимъ символомъ, посланія Целестина и Кирилла, въ послѣднемъ случаѣ нисколько не возвышаетъ посланія епископа римскаго надъ посланіями епископа александрійскаго, но напротивъ смотритъ на нихъ одинаково, какъ на совершенно равные документы, излагающіе одну и ту же

стаснаго единенія. Если бы произошло это послѣднее, тогда можно было бы говорить о переломѣ въ богословскомъ воззрѣніи Кирилла сообразно двумъ періодамъ его литературной дѣятельности; но такъ какъ этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, то значитъ нельзя думать и о переломѣ вѣроисповѣданія Кирилла. А что дѣйствительно такого перелома нѣтъ, доказательства этого заключаются въ томъ, что до уніи, говоря преимущественно объ ипостасномъ единеніи двухъ природъ во Іисусѣ Христѣ, Кириллъ въ то же время упоминаетъ, хотя кратко, и о признаніи имъ *различія* этихъ природъ; и съ другой стороны, послѣ уніи посвящая обстоятельную рѣчь исповѣданію двухъ различныхъ природъ І. Христа, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не забываетъ упоминать и объ единой ипостаси Христа. Все дѣло въ концѣ концовъ сводится къ тому, что, смотря по обстоятельствамъ, Кириллъ въ одно время вынужденъ былъ говорить объ одной, а въ другое время — о другой сторонѣ предмета, тѣмъ самымъ однако не разрушая единства своего исповѣданія Іисуса Христа.

вѣру. Взглядъ легатовъ на дѣятельность римскаго епископа хорошо высказалъ легатъ епископъ Проэктъ. На второмъ засѣданіи, послѣ прочтенія краткаго посланія папы Целестина, обращаясь къ собору, Проэктъ произнесъ: „ваша святость да обратитъ вниманіе на тонъ посланія святаго и всечестнаго папы Целестина епископа; *онъ увѣщеваетъ святость вашу, не уча васъ, какъ невѣдующихъ, но напоминая, какъ знающимъ, чтобы вы, сообразно съ правиломъ вѣры и благомъ каѳолической церкви, благоволили довести до конца*“ [1]) начатое дѣло. Мысль о римскомъ епископѣ, какъ *учителѣ* другихъ епископовъ, такою рѣчью ясно отстраняется.

Итакъ—безусловно утверждая общее положеніе о Св. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, акты III вселенскаго собора въ частности особенно говорятъ изъ области апостольскаго догматическаго преданія о христіанской сотеріологіи, какъ *спасеніи человѣка истиннымъ Богомъ воплотившимся*, представляя это ученіе сколько *живымъ* исповѣданіемъ каѳолической церкви, столько же исповѣданіемъ, выраженнымъ въ символѣ I вселенскаго собора; а изъ области собственно отеческаго догматическаго преданія преимущественно свидѣтельствуютъ о терминѣ: *Богородица*. Для теоріи собственно отеческаго преданія акты имѣютъ то значеніе, что даютъ право съ формулой св. Аѳанасія александрійскаго: — истинность собственно отеческаго преданія обусловливается; а) его согласіемъ, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по смыслу со Св. Писаніемъ и б) согласіемъ съ ученіемъ святыхъ отцевъ, — поставить рядомъ формулу: для истинности собственно отеческаго преданія нужно

---

[1]) Mansi, 4, 1287. — Выраженіе еп. Проэкта какъ разнится отъ притязательныхъ словъ папы Льва, высказанныхъ по поводу постановленій халкидонскаго 4 вселенскаго собора (въ частности по поводу 28 правила этого собора): «Я, при помощи Господа нашего, пребываю стражемъ какъ каѳолической вѣры, такъ и отеческихъ преданій». Дѣян. всел. соборовъ, рус. пер., Казань, 1878 г., т. 4, 198 стр.—Mansi, 6, col. 227.

—его согласіе со Свящ. Писаніемъ, или—съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ, или, еще лучше, съ тѣмъ и другимъ источникомъ вмѣстѣ. Не исключая, но дополняя другъ друга, эти формулы въ практикѣ имѣютъ то приложеніе, что первая преимущественно примѣняется при оцѣнкѣ догматическаго *термина*, не встрѣчаемаго въ апостольской древности (ὁμοούσιος, Θεοτόκος), а вторая — при опредѣленіи достоинства памятника, написаннаго послѣ апостольскаго вѣка, но имѣющаго своею задачею раскрытіе или изъясненіе апостольской вѣры (канонизованныя посланія Кирилла).

IV.

Четвертый вселенскій халкидонскій соборъ былъ созванъ по поводу ереси евтихіанской или монофизитской, явившейся, подобно несторіанству, на почвѣ уясненія образа единенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ [1]). Въ первоначальномъ своемъ видѣ лжеученіе Евтихія вращалось въ средѣ двухъ вопросовъ: о самомъ образѣ единенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ и

---

[1]) Mansi. Amplissima coll. concil. Paris et Leipzig, 1901 г., t. 5, 6 и 7.—Дѣянія вселенскихъ соборовъ, въ русск. переводѣ, Казань, т. 3, изд. 2-е, 1880 г. и т. 4-й, 1878 г.—По утвержденію проф. *А. П. Лебедева*, монофизитство представляетъ изъ себя ближайшимъ образомъ протестъ противъ *уніи*, состоявшейся въ 433 году между антіохійцами во главѣ съ Іоанномъ антіохійскимъ и александрійцами во главѣ съ Кирилломъ александрійскимъ. «Монофизиты... суть ничто другое, какъ враги уніи изъ александрійцевъ» (Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ, 1896 г., т. 3, 195 стр.), видѣвшихъ въ дѣятельности св. Кирилла два, якобы совершенно противоположныхъ по направленію, періода: одинъ, нравящійся имъ, до 433 года, и другой, ненравящійся, послѣ 433 года (ibid., 194—195 стр.). Мнѣніе это находитъ себѣ подтвержденіе въ актахъ собора, въ замѣчаніи, напримѣръ, архіепископа константинопольскаго Флавіана, что «посланія» св. Кирилла «къ восточнымъ епископамъ, съ которыми всѣ были согласны, (Евтихій) *пытался превратить*» (Mansi, 5, 1232. 1236. Epistola prima ad Leonem papam).

объ отношеніи Его плоти къ нашей человѣческой плоти. Первый вопросъ Евтихій рѣшалъ такимъ образомъ, что онъ признавалъ въ Іисусѣ Христѣ два естества прежде соединенія, но одно естество послѣ соединенія. Его формулою въ этомъ случаѣ были слова: „исповѣдую, что Господь нашъ состоитъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія, а послѣ соединенія исповѣдую одно естество“ [1]. При рѣшеніи второго вопроса онъ утверждалъ плотское пришествіе І. Христа изъ плоти святой Дѣвы [2], но отрицалъ единосущіе этой плоти нашей плоти [3]. Однако послѣ собора константинопольскаго, 448 года, Евтихій повидимому отказался отъ послѣдняго своего положенія [4], хотя всецѣло удержалъ по-

---

[1]) Mansi, 6, 744; cf. Mansi, 5, 1322.

[2]) Mansi, 6, col. 740.

[3]) На вопросъ: почему съ признаніемъ рожденія Сына Божія отъ Дѣвы Маріи плотію Евтихій соединилъ отрицаніе единосущія этой плоти нашей плоти,—самъ виновникъ ереси не отвѣчаетъ. Но, опираясь съ одной стороны на замѣчаніе папы Льва, сдѣланное по адресу евтихіанства, что «Господь принялъ отъ Матери естество, а не грѣхъ (non culpa—οὐχ ἁμαρτία). А изъ того, что рожденіе это чудно, не слѣдуетъ, что естество Господа нашего Іисуса Христа, рожденнаго изъ утробы Дѣвы, отлично (отъ нашего)» (Epistola ad Flavianum episc. Constantinop. contra Eutychis perfidiam et haeresim. Mansi, 5, 1275, 1276), и съ другой стороны на замѣчаніе архіеп. Флавіана, что монофизитство есть возобновленіе ереси Аполлинарія (Epist. Flaviani secunda ad s. Leonem papam. Mansi, 5, 1252), можно полагать, что къ утвержденію означеннаго положенія побудила Евтихія мысль о чудесномъ, *безгрѣшномъ* рожденіи плоти Христа, а затѣмъ здѣсь сказалось вліяніе аполлинаріанской идеи о *небесномъ происхожденіи* плоти Христа. Сравн. выраженіе Ам. Тьерри, что «Евтихій... былъ чадо аполлинаризма». Несторій и Евтихій, ересіархи V вѣка, соч. Ам. *Тьерри*, перев. на рус. яз. проф. Д. Поспѣховымъ. Кіевъ, 1883 г., вып. 2-й, 22 стр.

[4]) Въ актахъ собора 448 года этотъ фактъ отказа передается слѣдующимъ образомъ. «Святѣйшій архіепископъ сказалъ: итакъ единосущна-ли намъ Дѣва, отъ которой воплотился владыка Христосъ».—Пресвитеръ Евтихій сказалъ: я уже сказалъ, что Дѣва единосущна намъ.—Боголюбезнѣйшій епископъ Евсе-

ложеніе объ образѣ единенія двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа въ духѣ поглощенія естества человѣческаго естествомъ божественнымъ послѣ ихъ соединенія. Такимъ образомъ если несторіанство въ рѣчи о лицѣ Іисуса Христа держалось идеи *раздѣленія*, то евтихіанство закончило идеею *слiянія* двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ до поглощенія человѣческаго естества божескимъ. Но будучи по содержанію своего воззрѣнія различно отъ несторіанства, монофизитство раздѣлило съ нимъ одинаковую судьбу по отношенію къ себѣ православной церкви, которая въ евтихіанствѣ, какъ и несторіанствѣ, усмотрѣла искаженіе правой вѣры.

Такъ на монофизитство посмотрѣлъ прежде всего православный архіепископъ константинопольскій Флавіанъ. Въ своихъ посланіяхъ, написанныхъ по поводу появленія монофизитства, оговорившись прежде всего, что къ возвышенію голоса его побуждаетъ не зависть какая-нибудь къ Евтихію, но именно пастырская забота объ охранѣ цѣлости древней вѣры [1]); изложивъ затѣмъ сущность лжеученія, выразившагося въ признаніи Евтихіемъ идеи единства естества въ І. Христѣ послѣ соединенія двухъ естествъ—божескаго и человѣческаго и идеи не-единосущія плоти Христа нашей плоти, Флавіанъ послѣ этого категорически заявляетъ, что, высказывая такое богословіе, Евтихій распространяетъ ученіе „вопреки ученію всѣхъ отцевъ“ [2]), онъ проповѣдуетъ ересь (ἄιρεσις) [3]). Прекословіе евтихіанства ученію всѣхъ отцовъ сказывается именно въ его *противорѣчіи* вѣрѣ святыхъ отцовъ, собравшихся въ

вій сказалъ: если Матерь единосущна, то и Онъ (единосущенъ намъ), ибо Онъ названъ сыномъ человѣческимъ. Итакъ, если Матерь единосущна намъ, то и Онъ единосущенъ намъ по плоти.—Пресвитеръ Евтихій сказалъ: я согласенъ со всѣмъ тѣмъ, что вы теперь говорите»... Mansi, 6, col. 741.

[1]) Mansi, 5, col. 1252.

[2]) Mansi, 5, 1233.

[3]) Mansi, 5, 1256.

Никеѣ (1 вселенскій соборъ), Константинополѣ (2 вселенскій соборъ) и Ефесѣ (3 вселенскій соборъ) [1]) или, по выраженію другого мѣста, въ противорѣчіи вѣрѣ, изложенной въ посланіяхъ Кирилла къ Несторію и восточнымъ епископамъ, съ которыми были согласны всѣ [2]). Вѣдь въ то время какъ „мы *проповѣдуемъ*,—говоритъ Флавіанъ въ изложеніи вѣры,—одного Господа нашего Іисуса Христа, рожденнаго по божеству отъ Бога Отца безначально прежде, въ послѣдніе же дни, для насъ и для нашего спасенія, родившагося по человѣчеству отъ Дѣвы Маріи, *совершеннаго Бога* и *совершеннаго человѣка*, по воспріятію разумной души и тѣла, единосущнаго Отцу по божеству и единосущнаго Матери по человѣчеству“ [3]), т. е. въ то время какъ мы исповѣдуемъ въ Іисусѣ Христѣ при единствѣ ипостаси два естества, послѣ Его воплощенія отъ святой Дѣвы, Евтихій на погибель себѣ выдумалъ ученіе, совершенно *не-согласное* съ такимъ исповѣданіемъ церкви. *Вѣру*, изложенную отцами первыхъ трехъ вселенскихъ соборовъ и св. Кирилломъ въ его посланіяхъ къ Несторію [4]) и восточнымъ епископамъ [5]), онъ не сохраняетъ, а извра-

---

[1]) Mansi, 6, col. 541.

[2]) Mansi, 5, 1232.

[3]) Mansi, 6, 541.

[4]) Разумѣется (второе) посланіе Кирилла къ Несторію, начинающееся словами: «Нѣкоторые своимъ суесловіемъ»... Изъ него архіеп. Флавіанъ въ частности указалъ на слѣдующія слова: «хотя соединились вмѣстѣ различныя естества: но одинъ есть Христосъ, Сынъ Божій, въ двухъ естествахъ; не такъ впрочемъ, чтобы уничтожилось въ Немъ различіе (διαφορᾶς) естествъ по причинѣ ихъ соединенія, но лучше сказать, чрезъ неизреченное и непостижимое сочетаніе во едино божества и человѣчества, для насъ одинъ сталъ Господь І. Христосъ». Mansi, 5, col. 1253. Cf. Mansi, 4, col. 889.

[5]) Имѣется въ виду посланіе Кирилла къ Іоанну антіохійскому о мирѣ, начинающееся словами: *Да возвеселятся небеса и радуется земля* (Псал. 95, 11) и написанное послѣ 3 вселенскаго ефесскаго собора. Mansi, 5, 1232. Cf. Mansi, 5, col. 301—310.

щаетъ, „возстановляя давнее ученіе нечестиваго Валентина и Аполлинарія“ [1]). Понятіе *единенія* двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ онъ понимаетъ совершенно превратно: единеніе это „состоитъ не въ томъ“, какъ думаетъ Евтихій, „будто... естества слились своими свойствами вмѣстѣ, во едино, а въ томъ, что свойства естествъ пребываютъ совершенными во взаимномъ общеніи“ [2]). Таковъ путь изобличенія евтихіанства у Флавіана. Въ основѣ этого пути очевидно полагается не что иное, какъ преданіе. Чрезъ сравненіе евтихіанства съ этимъ преданіемъ Флавіанъ сколько излагаетъ истину, столько же изобличаетъ евтихіанство, какъ лжеученіе новое, несогласное съ вѣрою отцевъ, выраженною въ извѣстныхъ письменныхъ памятникахъ.

Какъ на противорѣчіе же православной вѣрѣ (= преданію) посмотрѣлъ на евтихіанство далѣе папа Левъ великій, когда доподлинно узналъ, что именно представляетъ изъ себя евтихіанство. Подобно Флавіану въ своемъ взглядѣ на евтихіанство папа Левъ прежде всего указываетъ на то, что къ опредѣленію достоинства этого лжеученія его побуждаетъ сокрытое въ его сердцѣ, по внушенію божественному, „правило, чтобы постановленія досточтимыхъ отцевъ, утвержденныя свыше и относящіяся къ прочности вѣры, не нарушались чьимъ либо неправильнымъ толкованіемъ“ [3]), чѣмъ онъ ясно отстраняетъ возможное предположеніе о томъ: ужъ не личными ли разсчетами руководился онъ въ отношеніи къ Евтихію. Полагаясь на такое руководство, онъ затѣмъ, подобно же Флавіану, усматриваетъ въ евтихіанствѣ „новизну противъ древней вѣры“ (contra antiquam fidem novitas) [4]), „образъ мыслей“ противный „*слуху каѳолическому*“ [5]), то, чего „не выносить

---

[1]) Mansi, 5, 1232.

[2]) Mansi, 5, 1252—1253.

[3]) Mansi, 5, col. 1240—1241.

[4]) Mansi, 5, 1240.

[5]) Mansi, 5, 1304.

слухъ и разумъ каѳолическій“ [1]), т. е., говоря иначе, усматриваетъ противорѣчіе живому исповѣданію каѳолической церкви. Въ качествѣ фактическаго подтвержденія того, что евтихіанство противорѣчитъ живой вселенской вѣрѣ, папа Левъ ссылается на его *несогласіе* съ исповѣданіемъ символа каѳолическаго, какъ выразителя этой вѣры. „Если бы Евтихій захотѣлъ чистымъ и простымъ сердцемъ принять полноту этого символа: то не отступилъ бы ни отъ одного изъ положеній священнѣйшаго никейскаго собора,—и если бы онъ понялъ, что этотъ символъ составленъ святыми отцами, то ни одной мысли, ни одного слова не возвысилъ бы противъ апостольской вѣры, которая одна“ [2]). На вопросъ: въ чемъ же именно частнѣе выражается противорѣчіе евтихіанства правой вѣрѣ, папа Левъ обстоятельно говоритъ въ своемъ *Окружномъ* или *соборномъ посланіи къ Флавіану*, одобренномъ отцами четвертаго вселенскаго собора. Посланіе это на ряду съ другими посланіями Льва еретичность несторіанства видитъ въ его противорѣчіи истинно-церковному *ученію о воплощеніи, смерти и воскресеніи Христа, таинствамъ крещенія и евхаристіи*, говоря короче, видитъ въ противорѣчіи евтихіанства истинному христіанскому ученію о спасеніи. „Не зная того, что должно думать о воплощеніи Бога Слова, говоритъ Левъ въ *Окружномъ посланіи*, и не желая потрудиться на широкомъ поприщѣ священныхъ писаній, чтобы сподобиться свѣта вѣдѣнія, (Евтихій) долженъ бы былъ принять *внимательнымъ слухомъ* по крайней мѣрѣ то *всеобщее и единогласное исповѣданіе* (communem et indiscretam confessionem), которое исповѣдуютъ всѣ вѣрующіе (qua fidelium uni-

---

[1]) Mansi, 5, 1322.

[2]) Mansi, 5, 1305—1306.—Считая самую *вѣру апостольскою*, дѣятельность никейскаго собора по отношенію къ этой вѣрѣ папа Левъ, очевидно, полагаетъ только въ *формулированіи* этой вѣры или, по его терминологіи, въ *составленіи* отцами *символа*, какъ знака.

versitas profitetur): „вѣруемъ въ Бога Отца вседержителя, и въ Іисуса Христа, единороднаго Сына Его, Господа нашего, родившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы". Этими тремя изреченіями ниспровергаются ухищренія всѣхъ почти еретиковъ. Ибо когда вѣруемъ, что Богъ есть и вседержитель и вѣчный Отецъ, то этимъ уже доказывается, что Сынъ совѣченъ Ему, и ничѣмъ не разнствуетъ отъ Отца: потому что рожденъ отъ Бога Богъ, отъ вседержителя вседержитель, отъ вѣчнаго совѣчный, а не позднѣйшій по времени, не низшій по власти, не разнственный по славѣ, не отдѣльный по существу. Онъ же—вѣчнаго Отца вѣчный Единородный родился отъ Святаго Духа и Маріи Дѣвы. Это временное рожденіе ничего не убавило у того божественнаго и вѣчнаго рожденія и ничего къ нему не прибавило, но всецѣло предало себя на спасеніе заблудшаго человѣка, чтобы и смерть побѣдить, и силою своею сокрушить діавола, имущаго державу смерти (Евр. 2, 14). Ибо мы не могли бы побѣдить виновника грѣха и смерти, если бы нашего естества не воспринялъ и не усвоилъ Тотъ, Котораго ни грѣхъ не могъ уязвить, ни смерть—удержать въ своей власти. Онъ зачался отъ Духа Святаго во чревѣ Матери Дѣвы, которая какъ зачала Его пребывъ дѣвою, такъ и родила, сохранивъ дѣвство" [1]). „Если *не вѣрить*, что Христосъ воспринялъ истинное и всецѣлое естество истиннаго человѣка: то этимъ упраздняется вся тайна *нашего* искупленія" [2]), спасенія. Какимъ же образомъ? А тѣмъ, что съ точки зрѣнія евтихіанскаго ученія объ единеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ въ смыслѣ поглощенія человѣческаго естества божественнымъ будутъ совершенно не объяснимыми ни смерть, ни воскресеніе Христа, ни крещеніе, ни евхаристія, столь спасительныя для рода человѣческаго. Вѣдь божество само посебѣ не подлежитъ ни смерти, ни воскресенію, ни кре-

---

[1]) Mansi, 5, 1267. 1270.

[2]) Mansi, 5, 1319. Epistola ad Julianum episcop. Coensem.

щенію. Если же тѣмъ не менѣе проповѣдуется, что все это перенесъ Іисусъ Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій, то, нужно думать, не иначе, какъ плотію, при наличности человѣческаго естества: плотію Онъ умеръ, когда человѣческая душа Его отдѣлилась отъ тѣла, плотію Онъ воскресъ, когда человѣческая душа Его снова соединилась съ тѣломъ, лежащимъ во гробѣ, плотію же наконецъ Онъ крестился, когда тѣло Его омывалось во Іорданѣ. Между тѣмъ евтихіанство, по идеѣ поглощенія нашего человѣческаго естества божествомъ отрицая наличность въ Іисусѣ Христѣ человѣческой природы, дѣлаетъ необъяснимыми возможность и дѣйствительность смерти, воскресенія и крещенія Христа; а въ связи съ такою необъяснимостью ниспровергаетъ христіанское ученіе о спасеніи, вселяя вмѣсто вѣры, что Христосъ перенесъ смерть, воскресеніе и крещеніе воспринятою отъ насъ плотію, вмѣсто надежды, что въ этихъ упомянутыхъ состояніяхъ Христа заключается залогъ нашего возрожденія изъ состоянія смерти въ состояніе безсмертія и изъ состоянія тлѣнія въ состояніе нетлѣнія, вселяя вмѣсто всего этого сомнѣнія и недоумѣнія: ужъ умеръ-ли Христосъ? Какъ Онъ умеръ? Можетъ-ли Его смерть не человѣческою плотію служить залогомъ человѣческаго упованія [1])? Но такъ какъ

---

[1]) «Если бы новый человѣкъ, явившійся въ подобіи плоти грѣха, не воспринялъ нашей ветхости и Единосущный Отцу не благоволилъ сдѣлаться единосущнымъ Матери, и Единый безгрѣшный не соединилъ съ Собою нашей природы: то плѣненное человѣчество оставалось бы все вообще подъ рабствомъ діавола, и мы никоимъ образомъ не могли бы воспользоваться побѣдою Побѣдителя, если бы она была совершена *внѣ* нашей природы (extra nostram naturam). По причинѣ же этого чуднаго участія намъ передается таинство возрожденія, такъ что чрезъ самого Духа Святаго, отъ Котораго зачатъ и родился Христосъ, вновь возрождаемся духовнымъ рожденіемъ и мы, которые рождены чрезъ пожеланіе плоти» (Mansi, 5, 1303. Epistola ad Pulcheriam Augustam). Въ томъ вѣдь заключается новое состояніе твари, что она «въ крещеніи совлекается не одежды истинной плоти, но порчи осужденной ветхости»; между тѣмъ евтихіанство, пу-

вѣра въ спасительныя смерть, воскресеніе и крещеніе Христа, перенесенныя Имъ именно воспринятою отъ насъ плотію, является исконною церковною вѣрою, вѣрою истинною, то, во имя ея, какъ древняго преданія, нужно учить о Лицѣ Іисуса Христа не въ духѣ евтихіанскаго поглощенія человѣческаго естества божественнымъ, но въ православномъ духѣ цѣлости или неизмѣнности обѣихъ Его природъ—божеской и человѣческой при единствѣ ихъ ипостаси, такъ что одинъ и тотъ же въ одно и то же время является и совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ. Необъяснимость таинства евхаристіи съ точки зрѣнія евтихіанства сказывается въ томъ, что въ то время какъ по исконному вѣрованію на почвѣ сохраненія въ І. Христѣ двухъ цѣлыхъ природъ,—въ томъ числѣ единосущной намъ природы человѣческой,—является понятнымъ положеніе о сотѣлесіи Христу всякаго причастника евхаристическихъ тѣла и крови Христовыхъ, на почвѣ евтихіанской христологіи такого сотѣлесія между вѣрующимъ и Христомъ допустить нельзя, потомучто, за поглощеніемъ во Христѣ человѣческой природы божественною, здѣсь не достаетъ того, къ чему бы причастникъ евхаристическихъ тѣла и крови Христовыхъ могъ привиться на подобіе прививки вѣтки къ лозѣ виноградной [1]). Съ другой стороны при евтихіанской хри-

---

темъ отрицанія воспріятія Христомъ единосущной намъ плоти, лишаетъ насъ подлиннаго возрожденія (Mansi, 6, col. 62. Epist. ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis).—«Не понимаютъ (евтихіане) того, что по своему ослѣпленію впадаютъ въ ту опасность, что не стоятъ твердо въ истинахъ ни страданія Господня, ни Его воскресенія: потомучто то и другое упраздняется въ Спасителѣ, если не признается въ Немъ *плоть нашего рода*» Mansi, 6, col. 60.

[1]) «Въ какой тьмѣ невѣдѣнія, въ какомъ закоснѣніи нерадѣнія находятся они (евтихіане), когда ни отъ слуха не научились, ни чрезъ чтеніе не вразумились относительно того, что въ церкви Божіей такъ единогласно пребываетъ въ устахъ всѣхъ, что, между прочими таинствами нашей вѣры, *объ истинѣ пло-*

стологіи является необъяснимой самая евхаристія, какъ не духовное только, но и тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи. Не духовное только, но и тѣлесное присутствіе Христа въ евхаристіи возможно тогда, когда Іисусъ Христосъ исповѣдуется совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, но невозможно тогда, когда исповѣдуется поглощеніе человѣческой природы божественною. А поелику ученіе и о тѣлесномъ присутствіи Христа въ евхаристіи и о сотѣлесіи со Христомъ причастниковъ евхаристіи представляетъ изъ себя то же исконную вѣру, возможную именно только на почвѣ православной христологіи, то очевидно, что, во имя указаннаго исповѣданія, нужно признать опять таки истинною не евтихіанскую, но православную христологію.—Вслѣдъ за такимъ сообщеніемъ вселенскаго исповѣданія о лицѣ Іисуса Христа папа Левъ какъ въ другихъ своихъ посланіяхъ, такъ особенно въ *Окружномъ посланіи,* излагаетъ догматы *о сохраненіи свойствъ обоихъ естествъ* въ единомъ Іисусѣ Христѣ и *объ общеніи свойствъ обоихъ Его естествъ въ силу единства лица.* „Тотъ, Который, пребывая въ образѣ Божіемъ, сотворилъ человѣка, Онъ же самый содѣлался человѣкомъ, принявъ образъ раба. Оба естества сохраняютъ свои свойства безъ всякаго ущерба. Какъ образъ Божій не уничтожаетъ образа раба, такъ и образъ раба не умаляетъ образа Божія“ [1]). „Какъ Богъ не измѣняется чрезъ милосердіе, такъ человѣкъ не уничтожается чрезъ прославленіе. Каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: Слово дѣлаетъ свойственное Слову, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами,

---

ти и крови во Христѣ не молчитъ даже и языкъ младенцевъ! Ибо въ таинственномъ раздаяніи духовной пищи преподается и пріемлется то, что мы, получая существо небеснаго хлѣба, и сами переходимъ въ плоть Того, Кто самъ сталъ нашею плотію». Mansi 6, col. 60.

[1]) Mansi, 5, col. 1274.

другое подлежитъ страданію. И какъ Слово не отпало отъ равенства въ славѣ съ Отцемъ, такъ и плоть не утратила естества нашего рода“ [1]). „По причинѣ... единства лица, которое должно разумѣть по отношенію къ тому и другому естеству, и о Сынѣ человѣческомъ читаемъ (въ символѣ вѣры), что Онъ *сошелъ съ неба*, тогда какъ Сынъ Божій воспріялъ плоть отъ Дѣвы, отъ которой родился; и обратно – о Сынѣ Божіемъ говорится (въ томъ же символѣ вѣры), что Онъ *распятъ и погребенъ*, тогда какъ Онъ потерпѣлъ сіе не божествомъ, по которому Единородный совѣченъ и единосущенъ Отцу, а немощнымъ человѣческимъ естествомъ“ [2]). „Сего-то (вотъ) таинства вѣры“, устно исповѣдуемаго каѳолическою церковью и содержащагося въ Св. Преданіи (символъ вѣры) и Св. Писаніи (Матѳ. 1, 1; Рим. 1, 1—3; Быт. 22, 17=Гал. 3, 16; Исаіи 7, 14; Матѳ. 1, 23; Исаіи 9. 6; Лук. 1, 35; 1 Тим. 2, 5; Іоан. 1, 1 и др.), „должно считать вовсе чуждымъ Евтихія“, выразительно заключаетъ папа Левъ [3]). Итакъ – *наличная* живая вѣра, находящая себѣ подтвержденіе въ Св. Преданіи и Писаніи,—вѣра въ воплощеніе, смерть, воскресеніе, крещеніе и евхаристію, спасительность которой опочиваетъ на неизмѣнномъ сохраненіи единосущной намъ природы человѣческой въ лицѣ Іисуса Христа, воплотившагося Сына Божія, свидѣтельствуетъ, по сужденію папы Льва, что всякое другое ученіе, расходящееся съ такою вѣрою, составляетъ изъ себя не истину, а ложь=противорѣчіе вѣрѣ.

Не иначе, какъ на противорѣчіе правой вѣрѣ, посмотрѣлъ на евтихіанство, наконецъ, самый соборъ вселенскій, милостію Божіею, собравшійся въ Халкидонѣ для утвержденія правой вѣры и осужденія ереси [4]). Въ

---

[1]) Mansi, 5, 1275. 1278.

[2]) Mansi, 5, 1279.

[3]) Mansi, 5, col. 1283.

[4]) Какъ посмотрѣли на евтихіанство свѣтскіе люди, доказательствомъ могутъ служить слѣдующія слова «*Отвѣтнаго по-*

самыхъ дѣяніяхъ этого собора можно различать: а) утвержденіе имъ, въ засѣданіи первомъ, постановленій константинопольскаго собора 448 года, бывшаго подъ предсѣдательствомъ архіеп. Флавіана, и б) собственныя сужденія собора, высказанныя особенно въ засѣданіяхъ 2, 4 и 5. Въ томъ и другомъ случаѣ мы встрѣчаемъ цѣнныя данныя о Преданіи. Изъ дѣяній константинопольскаго собора, разсмотрѣнныхъ на 1 засѣданіи собора халкидонскаго, обращаетъ на себя вниманіе фактъ опоры собора на два посланія св. Кирилла: одно—къ Несторію—начинается словами: „Нѣкоторые своимъ суесловіемъ, какъ слышу, хотятъ ослабить въ твоемъ благочестіи твое мнѣніе о мнѣ“ [1]), а другое—къ антіохійскому епископу Іоанну о мирѣ—возглавляется текстомъ: „*Да возвеселятся небеса и радуется земля*“ (Псал. 95, 11) [2]). Значеніе этихъ посланій обусловливается тѣмъ, что въ нихъ, какъ нельзя лучше, выражается ученіе о *сохраненіи* въ Іисусѣ Христѣ двухъ Его природъ послѣ ихъ единенія и, слѣдовательно, какъ нельзя лучше, сообщаются данныя для утвержденія правой вѣры и обличенія лжи евтихіанства. Съ глубокимъ сознаніемъ такого значенія посланій сами отцы писали о нихъ: прочитанныя посланія „блаженной памяти и во святыхъ отца нашего Кирилла, бывшаго епископа святой александрійской церкви, тщательно истолковавшаго мысль святыхъ отцевъ, собравшихся въ Никеѣ“, научаютъ „насъ тому, что мы всегда мудрствовали и мудрствуемъ, т. е. что Господь нашъ Іисусъ Христосъ,

---

сланія имп. Θеодосія къ августу Валентиніану» (о собраніи собора въ Ефесѣ): «Мы ничего болѣе не желаемъ, какъ хранить ненарушимо таинства отеческія, преданныя намъ *чрезъ преемство* (Nihil... aliud volumus, quam sacramenta paterna per successionem nobis tradita, inviolabiliter custodiri). А такъ какъ намъ стало извѣстно, что нѣкоторые возмущаютъ святѣйшія церкви вредною *новизною*: то по этой причинѣ мы опредѣлили, чтобы составился соборъ въ Ефесѣ». Mansi, 6, col. 67.

[1]) Mansi, 4, col. 888—892.

[2]) Mansi, 5, 301—310.

Единородный Сынъ Божій, есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ съ разумною душею и тѣломъ, прежде вѣковъ безначально рожденный отъ Отца по божеству, наконецъ въ послѣднія времена, ради насъ и ради нашего спасенія, родившійся отъ Дѣвы Маріи по человѣчеству, единосущный Отцу по божеству и единосущный Матери по человѣчеству; и исповѣдуемъ, что Христосъ, послѣ воплощенія, состоитъ изъ двухъ естествъ въ одной ипостаси и въ одномъ лицѣ, исповѣдуемъ единаго Христа, единаго Сына, единаго Господа“ [1]. Однако, чтобы такая опора не показалась неосновательной или самопроизвольной, отцы собора константинопольскаго вмѣстѣ съ тѣмъ объясняютъ или доказываютъ, почему они въ качествѣ опоры для своихъ сужденій о вѣрѣ взяли именно эти, а не другія какія-либо, посланія св. Кирилла. Для посланія Кирилла къ Несторію такимъ объясненіемъ является его канонизація третьимъ вселенскимъ соборомъ, почему соборъ константинопольскій тотчасъ, послѣ прочтенія этого посланія Кирилла, воспроизвелъ дѣяніе III вселенскаго собора, гдѣ происходило общее признаніе посланія Кирилла къ Несторію за каноническое [2]. Для авторитетной ссылки на посланіе Кирилла къ Іоанну о мирѣ объясненіемъ служитъ согласіе по содержанію этого посланія съ другимъ посланіемъ Кирилла — къ Несторію, что отцы собора константинопольскаго выразили въ своемъ *обобщеніи* идей обоихъ этихъ посланій [3]. Съ обоими указанными объясненіями, касающимися упомянутыхъ посланій св. Кирилла, согласился соборъ халкидонскій, признавъ или принявъ ихъ; но въ то же время онъ, соборъ халкидонскій, счелъ нужнымъ сообщить большій авторитетъ посланію Кирилла къ Іоанну о мирѣ, вѣроятно для разсѣянія скептическаго отношенія

---

[1]) Mansi, 6, col. 680. Cf. Mansi, 6, col. 733—736. Отсюда видно, что эти слова неоднократно читались на соборѣ.

[2]) Mansi, 6, col. 665.

[3]) Mansi, 6, col. 680.

къ этому акту враговъ уніи. Это сообщеніе большаго авторитета, состоявшееся на 1 засѣданіи собора, произошло путемъ засвидѣтельствованій наличными благочестивыми отцами, что они вѣруютъ такъ-же, какъ Кириллъ. Οὕτως πιστεύομεν, ὡς Κύριλλος [1]).

Фактъ опоры на преданіе, вытекающій изъ утвержденія постановленій собора константинопольскаго, 448 года, соборомъ халкидонскимъ, еще болѣе обнаруживается изъ разсмотрѣнія дальнѣйшихъ дѣяній собора, представляющихъ изъ себя, по выраженію актовъ, „точнѣйшее изслѣдованіе о православной и каѳолической вѣрѣ“ [2]). Изъ этихъ дѣяній прежде всего видно, что цѣлью собора служитъ не изобрѣтеніе какого нибудь нововведенія, но утвержденіе „истинной вѣры“ [3]). „Письменнаго изложенія не составляемъ. Есть правило, повелѣвающее довольствоваться тѣмъ, что изложено. Это правило требуетъ, чтобы другого изложенія не было. Должно держаться отеческихъ (изложеній)“ [4]),—ясно говорятъ отцы, разумѣя въ данномъ случаѣ вѣроятно 7 правило 3 вселенскаго собора о неприкосновенности

---

[1]) Mansi, 6, col. 673. I. Фактъ *согласія* по содержанію посланій св. Кирилла къ Несторію и Іоанну,—фактъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ свидѣтельствующій и о согласіи по формѣ,—признанный соборами помѣстнымъ константинопольскимъ и вселенскимъ халкидонскимъ, ясно разсѣеваетъ ложную мысль о *двойствѣ* христологическихъ идей св. Кирилла. Имѣя значеніе для современниковъ собора халкидонскаго, фактъ этотъ важенъ и для критики новѣйшихъ западныхъ ученыхъ, повторяющихъ ошибку отдаленнаго стараго времени.—II. Ссылка на посланіе св. Кирилла къ Несторію имѣетъ своею цѣлью уясненіе ученія *объ единеніи* двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ въ самомъ моментѣ воплощенія Сына Божія;—указаніе на посланіе къ Іоанну имѣетъ своею цѣлію утвержденіе *двойства* естествъ въ единой ипостаси Бога Слова послѣ воплощенія. Это—два положенія, относительно которыхъ заблуждался Евтихій. Поэтому оба они естественно требовали своего обстоятельнаго разъясненія.

[2]) Mansi, 6, col. 936.

[3]) Mansi, 6, 952.

[4]) Mansi, 6, 953.

символа вѣры, составленное въ дополненіе къ 1 правилу 2 вселенскаго собора о неизмѣнности никейской вѣры. Въ дальнѣйшей своей дѣятельности отцы собора дѣйствительно осуществляютъ правило держаться отеческихъ изложеній. Осуществленіе это выражается въ томъ, что они въ основу своихъ опредѣленій полагаютъ: а) символъ вѣры 318 отцевъ никейскихъ, б) символъ вѣры 150 святыхъ отцевъ (константинопольскихъ), согласный съ изложеніемъ вѣры собора никейскаго, в) два посланія св. Кирилла александрійскаго: одно—къ Несторію, одобренное отцами 3 вселенскаго собора, и другое къ антіохійскому епископу Іоанну о мирѣ, утвержденное самимъ соборомъ халкидонскимъ въ засѣданіи 1-мъ [1]), г) нѣсколько свидѣтельствъ изъ твореній св. отцевъ: Иларія [2]), Григорія Богослова [3]), Амвросія медіоланскаго [4]), Іоанна Златоустаго [5]), бл. Августина [6]) и Кирилла александрійскаго [7]) и д) окружное или соборное посланіе папы Льва къ Флавіану, архіеп. константинопольскому противъ ереси Евтихія. Чтеніе каждаго изъ означенныхъ памятниковъ на соборѣ халкидонскомъ сопровождалось восклицаніемъ: „это вѣра православныхъ! это вѣра всѣхъ! всѣ такъ вѣруемъ“! Чтеніе символа вѣры 1 вселенскаго собора кромѣ того—словами: „въ ней (этой вѣрѣ) мы крестились, въ ней крестимъ“ [8]). Что символы вѣры перваго и

---

[1]) Mansi, 6, 955—960.—Разумѣются тѣ же посланія, которыя были читаны въ 1 дѣяніи халкидонскаго собора.

[2]) Mansi, 6, col. 961—964: ex lib. IX de fide.

[3]) Mansi, 6, col. 966: ex homilia de epiphania.

[4]) Ibid. Ex libro secundo de fide ad Gratianum imperat. u ex lib. de incarnatione domini contra apollinaristas.

[5]) Mansi, 6, col. 967: ex homilia de ascensione domini.

[6]) Mansi, 6, 967—970: ex epistola ad Valusianum, ex expositione Evangelii secundum Ioannem u ex sermone de expositione fidei.

[7]) Mansi, 6, 970: ex libro de incarnatione Unigeniti.

[8]) Mansi, 6, col. 956.

втораго вселенскихъ соборовъ и два посланія св. Кирилла: одно къ Несторію, а другое къ антіохійскому епископу Іоанну о мирѣ служатъ выразителями безусловнаго, всей вселенскою церковью признаннаго, преданія,—это было ясно само собою. Но являлся вопросъ въ томъ: можно ли считать за выраженіе истиннаго преданія *Окружное* посланіе папы Льва,—памятникъ по времени появленія своего современный отцамъ собора? Будучи вопросомъ 4 вселенскаго собора, вопросъ этотъ въ то же время является естественнымъ въ исторической разработкѣ ученія о Св. Преданіи. Соборъ рѣшилъ его слѣдующимъ образомъ. Уже послѣ прочтенія Окружного посланія папы Льва, на 2 засѣданіи собора, отцы въ большинствѣ своемъ свидѣтельствовали, что содержащаяся въ посланіи вѣра православна, хотя въ меньшинствѣ – епископы иллирійскіе и палестинскіе выразили по поводу трехъ мѣстъ Посланія [1])

[1]) Вотъ эти мѣста: а) «Для уплаты долга естества нашего, безстрастное естество соединилось со страстною природою, дабы одинъ и тотъ же *Ходатай Бога и человѣковъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ* (1 Тим. 2, 5) и могъ умереть по одному (естеству), и не могъ умереть по другому, какъ того и требовало свойство нашего врачеванія». б) «Каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: Слово дѣлаетъ свойственное Слову, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію». в) «Хотя въ Господѣ Іисусѣ Христѣ одно лице—Бога и человѣка: однако иное то, откуда происходитъ общее того и другого уничиженіе, и иное то, откуда проистекаетъ общее ихъ прославленіе. Отъ нашего (въ Немъ естества) у Него есть меньшее Отца человѣчество, а отъ Отца у Него есть равное съ Отцемъ божество» (Mansi, 6, col. 972—973). Сомнѣніе, вызванное этими мѣстами, что будто бы въ нихъ указывается на *раздѣленіе* природъ въ І. Христѣ, разсѣялось не прежде, какъ эти мѣста были изъяснены путемъ сличенія ихъ съ аналогичными словами св. Кирилла александрійскаго. Авторитетъ послѣдняго, какъ исповѣдника *единства* ипостаси Христа, но въ то же время какъ автора подобныхъ же выраженій, склонилъ иллирійскихъ и палестинскихъ епископовъ къ общему сужденію собора касательно православія Окружного посланія папы Льва. Ibid.

сомнѣніе, думая, что въ нихъ идетъ рѣчь о раздѣленіи двухъ природъ въ Іисусѣ Христѣ. Но болѣе обстоятельно соборъ занялся канонизаціей посланія или опредѣленіемъ его цѣнности, какъ выразителя правой вѣры, въ засѣданіяхъ 4 и 5-мъ. Тогда мысль объ авторитетѣ посланія папы Льва, какъ выразителя истинной вѣры, прежде всего предносилась легатамъ папы: епископамъ Пасхазину и Луценцію и пресвитеру Бонифацію, сказавшись у нихъ въ констатированіи факта, что содержащаяся въ Посланіи вѣра есть та же вѣра, которая изложена отцами соборовъ 1 вселенскаго, никейскаго, 2 вселенскаго, константинопольскаго, и 3 вселенскаго, ефесскаго, почему они, въ своей рѣчи собору, въ засѣданіи 4-мъ, прежде всего указываютъ на канонъ вѣры 318, 150 отцевъ и на вѣру отцевъ собора ефесскаго, а потомъ, какъ о согласной съ этой вѣрой, уже говорятъ о вѣрѣ Посланія папы Льва [1]). Затѣмъ не предносилась только, но рко *осуществилась* мысль о канонизаціи посланія папы Льва, какъ выразителя истинной вѣры, не въ фактѣ олько общаго восклицанія отцевъ: это—вѣра правая, о и въ фактѣ объявленія каждымъ отцомъ собора въ тдѣльности, что „посланіе архіепископа Льва согласно ъ символомъ 318 отцевъ, бывшихъ въ Никеѣ, и 150, обравшихся послѣ того въ Константинополѣ и утвердившихъ ту же вѣру, и съ тѣмъ, что совершено вселенскимъ и святымъ соборомъ въ Ефесѣ“ [2]). Сомнѣніе ллирійскихъ и палестинскихъ епископовъ, имѣвшее ѣсто на 2 засѣданіи, теперь, во время 4 засѣданія, ревратилось въ твердую увѣренность, что Посланіе ьва православно [3]).—Такъ соборъ канонизовалъ поланіе Льва [4]), полагая въ основу этой канонизаціи,

---

[1]) Mansi, 7, col. 7. 10.

[2]) Mansi, 7, col. 9 et sqq.

[3]) Mansi, 7, col. 34.

[4]) Какъ отнеслись отцы халкидонскаго собора въ засѣда-

очевидно, *согласіе* посланія, какъ *наличнаго* исповѣданія вѣры, *съ вѣрою древнею*, выраженною въ вѣроизложеніяхъ и опредѣленіяхъ предыдущихъ трехъ вселенскихъ соборовъ [1]).—За канонизаціей посланія слѣдуетъ, въ засѣданіи пятомъ, самое соборное опредѣленіе о вѣрѣ. Здѣсь соборъ, еще изложивъ символы 318 и 150 отцевъ и указавъ на два посланія Кирилла—къ Несторію и восточнымъ (Іоанну антіохійскому о мирѣ) и на посланіе Льва, какъ на основу своей дѣятельности, наконецъ пишетъ: „итакъ, послѣдуя святымъ отцамъ, всѣ согласно поучаемъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершеннаго въ божествѣ и совершеннаго въ человѣчествѣ, истинно Бога и истинно человѣка, того же изъ души разумной и тѣла, единосущнаго Отцу по

на 2 засѣданіи собора, изъ актовъ 4 и 5 засѣданій неизвѣстно. Но имѣя въ виду согласіе ихъ съ канонизованнымъ Окружнымъ посланіемъ Льва, одобреніе ихъ отцами халкидонскаго собора на второмъ засѣданіи, и наконецъ имѣя въ виду опочиваніе халкидонскаго собора между прочимъ на опредѣленіи собора ефесскаго, канонизовавшаго подобныя отеческія свидѣтельства, нужно смотрѣть на нихъ тоже какъ на авторитетныя свидѣтельства истины.

[1]) Самъ папа Левъ истинность излагаемаго въ Посланіи ученія объ Іисусѣ Христѣ обусловливаетъ согласіемъ его со Св. Преданіемъ (символъ вѣры, евхаристія) и со Св. Писаніемъ. Вѣдь на ряду со ссылками на преданіе онъ подтверждаетъ ученіе посланія о Лицѣ І. Христа, какъ наличное исповѣданіе, и нѣкоторыми указаніями на Св. Писаніе. Соборъ, канонизуя посланіе Льва, конечно вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣлялъ проведенное въ немъ положеніе, что въ дѣлѣ оцѣнки памятниковъ, явившихся послѣ апостольскаго вѣка, имѣетъ значеніе согласіе ихъ не только съ древнимъ Св. Преданіемъ, но и со Св. Писаніемъ. Но если, тѣмъ не менѣе, въ своей канонизаціи посланія Льва соборъ преимущественно все-таки оперся на Св. Преданіе, то, разумѣется, не въ силу отрицанія значенія за Св. Писаніемъ, какъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія, — да не подумаетъ этого читатель, — но въ силу желанія, имѣющаго для себя примѣръ въ актахъ 3 вселенскаго собора, подтвердить истинность посланія Льва, какъ нарождающагося памятника преданія, преданіемъ же.

божеству и того же единосущнаго намъ по человѣчеству, во всемъ подобнаго намъ кромѣ грѣха, рожденнаго прежде вѣковъ отъ Отца по божеству, а въ послѣдніе дни ради насъ и ради нашего спасенія отъ Маріи Дѣвы Богородицы—по человѣчеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, единороднаго, въ двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго,—такъ что соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе сохраняется свойство каждаго естества и соединяется въ одно лицо и одну ипостась,—не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но одного и того же Сына и единороднаго, Бога Слова, Господа Іисуса Христа, какъ въ древности пророки (учили) о Немъ, и какъ Самъ Господь Іисусъ Христосъ научилъ насъ, и (какъ) предалъ намъ символъ отцевъ“ [1]). Въ обѣихъ своихъ половинахъ опредѣленіе не по содержанію только, но и по изложенію, составлено подъ вліяніемъ посланій Кирилла: первая половина подъ вліяніемъ посланія къ Іоанну антіохійскому [2]), а вторая подъ вліяніемъ посланія къ Несторію [3]); въ пер-

---

[1]) Mansi, 7, col. 108—*116*—117.

[2]) Cf. Mansi, 5, col. 305: «мы исповѣдуемъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ, единородный Сынъ Божій, есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, (состоящій) изъ разумной души и тѣла; что Онъ рожденъ прежде вѣковъ отъ Отца по божеству, а въ послѣднее время, ради насъ и ради нашего спасенія, отъ Маріи Дѣвы—по человѣчеству; что Онъ единосущенъ Отцу по божеству и единосущенъ намъ по человѣчеству; ибо (въ Немъ) совершилось соединеніе двухъ естествъ. Почему мы и исповѣдуемъ одного Христа, одного Сына, одного Господа».

[3]) Cf. Mansi, 4, col. 889: «естества, истинно соединенныя (въ І. Христѣ) между собою, хотя различны, но въ соединеніи обоихъ сихъ естествъ есть одинъ Христосъ и Сынъ. Это мы представляемъ не такъ, что въ семъ соединеніи уничтожилось различіе естествъ, но божество и человѣчество, при неизреченномъ и неизъяснимомъ соединеніи, пребыли совершенными, являя намъ единаго Господа Іисуса Христа и Сына».

вой половинѣ между опредѣленіемъ и Посланіемъ усматривается очень точное вербальное сходство; во второй—относительное.

Опочиваніе отцевъ халкидонскаго собора на св. преданіи, составивъ опору для дѣятельности собора, вмѣстѣ съ тѣмъ представило изъ себя основаніе (raison d'etre) для признанія собора за соборъ православно-вселенскій. Масса сохранившихся посланій, написанныхъ послѣ собора, свидѣтельствуетъ, что христіане признавали халкидонскій соборъ за соборъ православно-вселенскій не слѣпо, но съ яснымъ сознаніемъ причины для такого принятія его, полагая ее именно въ согласіи собора съ преданіемъ. Вотъ, напримѣръ, предъ нами Указъ императоровъ Валентиніана и Маркіана, утверждающій опредѣленія халкидонскаго собора противъ Евтихія и его монаховъ. Изъ указа видно, что не безотчетно, но въ силу ясно выраженнаго основанія они утверждаютъ опредѣленія собора, считая такимъ основаніемъ то, что „святѣйшіе епископы, собравшіеся въ Халкидонѣ изъ всей, такъ сказать, вселенной, нелѣпые вымыслы... Евтихія вмѣстѣ съ заблужденіемъ ефесскаго (разбойническаго) собора, состоявшагося ради него (подъ предсѣдательствомъ Діоскора) отвергли, *послѣдуя доматамъ святыхъ отцевъ* (τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ἀκολουθήσαντες δόγμασι), изложеннымъ въ Никеѣ 318-ю, и въ этомъ городѣ (Константинополѣ) 150-ю, и въ Ефесѣ, подъ предсѣдательствомъ епископовъ—города Рима Целестина и города Александріи Кирилла, для опроверженія заблужденія Несторія. Итакъ опредѣленія достопочтеннаго халкидонскаго собора, (какъ) *согласныя съ древнимъ ученіемъ*, относительно той вѣры, которою мы чтимъ Бога, мы постановили и постановляемъ на всегда сохранять; потому что весьма справедливо съ величайшимъ почтеніемъ сохранять опредѣленія епископовъ, исповѣдующихъ Бога чистымъ умомъ, состоявшіяся относительно святѣйшей и православной вѣры по канонамъ отцевъ“ [1]).

[1]) Mansi, 7, col. 501.

Въ силу согласія же опредѣленій халкидонскаго собора съ древнимъ преданіемъ повелѣваетъ признавать постановленія собора августа Пульхерія, напримѣръ, въ своей грамотѣ къ игумени Вассѣ [1]). — Если принципъ согласія халкидонскаго собора съ древнимъ преданіемъ побуждалъ свѣтскихъ лицъ признавать значимость опредѣленій собора, то тѣмъ болѣе этотъ принципъ служилъ руководствомъ для принятія соборныхъ опредѣленій у лицъ духовнаго званія—епископовъ съ ихъ паствою. Указывая на такой принципъ, папа Левъ, лично не присутствовавшій на соборѣ, въ своемъ Посланіи къ собору о принятіи его опредѣленій о вѣрѣ говоритъ: „не сомнѣваюсь, что все ваше братство знаетъ, что опредѣленія святого собора, который собирался *для утвержденія вѣры* (ob confirmationem fidei) въ городѣ Халкидонѣ, я принялъ всѣмъ сердцемъ, потому что не было никакого основанія, чтобы я, который скорбѣлъ о томъ, что *единство* каѳолической вѣры (unitatem catholicae fidei) нарушено еретиками, восторженно не возрадовался, что оно снова возвращено къ неповрежденности“ [2]). Мысль о принципѣ согласія опредѣленій халкидонскаго собора съ древнимъ преданіемъ, какъ о началѣ для принятія этихъ опредѣленій, здѣсь очевидна, заключаясь въ словахъ папы, что соборъ утвердилъ неповрежденность или единство каѳолической вѣры. Не менѣе сильно мысль о томъ же принципѣ для принятій постановленій халкидонскаго собора выразили другіе православные епископы тогдашняго міра (особенно—когда импер. Левъ запросилъ ихъ высказаться о дѣяніяхъ халкидонскаго собора). Было бы слишкомъ утомительно изъ каждаго

---

[1]) Mansi, 7, col. 505—508.—Сравн. Императоръ Юстиніанъ свидѣтельствуетъ, что онъ уравнялъ соборъ халкидонскій съ прочими тремя святыми соборами, «точно зная, что изложенное на немъ о вѣрѣ во всемъ *согласно* съ прочими тремя святыми соборами». Mansi, 9, col. 180.

[2]) Mansi, VI, 226.

сохранившагося посланія приводить мѣста, свидѣтельствующія объ этомъ принципѣ,—мѣста къ тому же очень однообразныя. Поэтому достаточно ограничиться общею формулою ихъ. А такою формулою является то признаніе епископовъ, что они въ своемъ вѣроисповѣданіи слѣдуютъ прежде всего догматамъ и изложенію 318 святыхъ отцевъ и сохраняютъ неприкосновенною ихъ вѣру, въ которую и крестились и сами крестятъ. потомъ соблюдаютъ постановленія 150 святыхъ отцевъ, собравшихся въ царственномъ городѣ Константинополѣ, далѣе принимаютъ соборъ ефесскій, собравшійся при блаженной памяти Целестинѣ и при святой памяти Кириллѣ александрійскомъ, по поводу ереси Несторія, наконецъ признаютъ собранный по милости Божіей въ Халкидонѣ великій святый и вселенскій соборъ; почему? а—„потому, что онъ подтвердилъ вышеупомянутые соборы и не отмѣнилъ ничего изъ того, что благоугодно было имъ (постановить), не сдѣлалъ никакого ни прибавленія, ни убавленія, ничего не измѣнилъ въ томъ, что тогда было опредѣлено, и ничего не истолковалъ какъ нибудь иначе“ [1]). Не замысловатая по изложенію, формула эта во всякомъ случаѣ замѣчательна по своей идеѣ, какъ ясно подтверждающая положеніе, что, дѣйствуя *во имя* сохраненія Преданія, соборъ во имя же согласія съ преданіемъ былъ признанъ за выразителя истины.

Итакъ—разсужденія объ основаніяхъ догматической дѣятельности халкидонскаго собора и объ основаніяхъ признанія этой дѣятельности православными епископами послѣ собора ясно говорятъ объ *единствѣ опоры,* на которой стояли при признаніи собора за вселенскій и участники и неучастники собора. Такою опорою здѣсь служитъ преданіе. Но свидѣтельствуя объ этомъ, тѣ же данныя еще частнѣе опредѣляютъ, какъ нѣкоторую драгоцѣнную жемчужину, *зерно преданія,* видя его въ символѣ 1 вселенскаго собора. Эта

[1]) Mansi, VII, 539—540.

мысль, выраженная прямо въ нѣкоторыхъ актахъ, обнаруживается и изъ анализа постепеннаго углубленія въ тѣ соображенія, на почвѣ которыхъ утверждается каноничность посланій, взятыхъ соборомъ за руководство. Извѣстно, что на вопросъ: почему на Окружное посланіе Льва нужно смотрѣть какъ на выразителя истины, былъ тотъ отвѣтъ: потому, что оно согласно съ двумя посланіями Кирилла—къ Несторію и Іоанну и символами вѣры 2 и 1 вселенскихъ соборовъ. Извѣстно далѣе, что подобный же отвѣтъ былъ данъ на другой вопросъ: почему самыя то посланія Кирилла должно считать за выразителей истины? — Потому, что они согласны съ символомъ вѣры никейскаго собора. Такимъ образомъ въ томъ и другомъ случаѣ акты истинность посланій обусловливаютъ согласіемъ ихъ съ *единымъ* символомъ 1 вселенскаго собора, какъ повѣрителемъ отеческихъ сужденій. Имѣя значеніе для ученія объ апостольскомъ преданіи: — ибо вѣра символа прямо исповѣдуется апостольскою,—опредѣленіе зерна преданія не менѣе важно для оцѣнки собственно отеческаго преданія. Какъ изложеніе вѣры неизмѣняемой, символъ само собою разумѣется исключаетъ собою появленіе мыслей новыхъ, въ немъ самомъ (или въ Св. Писаніи) для себя опоры неимѣющихъ. Поэтому одобренныя сужденія святыхъ отцевъ, какъ продуктъ ихъ мыслительной дѣятельности, не могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ положеній, какъ бы добавляющихъ символъ; но они являются ни болѣе ни менѣе какъ только изъясненіями или истолкованіями членовъ символа, подъ условіемъ конечно согласія ихъ или со Св. Писаніемъ, или съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ. Мысль эта объ отношеніи отеческихъ разсужденій къ символу, вытекающая изъ неприкосновенности символа, въ полной мѣрѣ была свойственна отцамъ IV вселенскаго собора, выражаясь у нихъ и кратко, и обширно. Кратко она выражена, напримѣръ, въ замѣчаніи, что „святые отцы Кириллъ и Целестинъ и нынѣ святѣйшій и блаженнѣйшій папа Левъ издали посланія, *объ-*

яснящія символъ, а не новую вѣру или (новый) догматъ излагающія“ [1]). Пространно о ней свидѣтельствуетъ помѣщенный въ рѣчи халкидонскаго собора къ императору Маркіану [2]) взглядъ отцевъ на свою собственную дѣятельность, представляющую изъ себя, согласное съ 7 правиломъ 3 вселенскаго собора, отношеніе собственно отеческаго преданія къ символу вѣры. „Чтобы кто-нибудь,—говорятъ отцы въ этомъ случаѣ,—избѣгая согласія съ ... его (Льва) вѣрою [3]) и стараясь скрыть улику собственнаго заблужденія, не обвинилъ составленное имъ посланіе, какъ нѣчто странное и недозволенное канонами, говоря, что непозволительно быть какому-либо изложенію вѣры, кромѣ (изложенія) никейскихъ отцевъ, (скажемъ слѣдующее). Хотя законъ церкви повелѣваетъ быть, вообще, одному ученію 318, которое, какъ общее изложеніе святыхъ, мы и передаемъ посвященнымъ для утвержденія ихъ въ сыноположеніи; однако противъ противящихся истинѣ предоставлены намъ различные способы святыхъ, приноровленные благочестивыми (мужами) къ тому, что ложно вводится ими. Своимъ, для ихъ пользы, достаточно безхитростнаго познанія вѣры, приводящаго благомыслящихъ къ исповѣданію догматовъ благочестія; а усиливающимся извратить правильное ученіе должно противостоять, противъ каждаго ихъ порожденія (ратовать) и противопоставлять ихъ ухищреніямъ соотвѣтственныя (опроверженія). Если бы всѣ довольствовались уложеніемъ вѣры и стезю благочестія не подновляли, то не нужно было бы (сынамъ) церкви ничего придумывать къ символу для уясненія. А такъ какъ многіе съ прямой дороги совращаются на распутія за-

---

[1]) Mansi, VII, 74: Sancti patres Cyrillus et Caelestinus et nunc sanctissimus et beatissimus papa Leo epistolas interpretantes symbolum, non fidem aut dogma exponentes dederunt...

[2]) Mansi, VII, 455—474: Allocutio ad Marcianum imperatorem.

[3]) Рѣчь объ Окружномъ посланіи Льва характеризуетъ всю вообще дѣятельность собора.

блужденія, ошибочно измышляя себѣ какую-то новую дорогу: то и намъ необходимо обратить ихъ къ изобрѣтеніямъ истины, и ихъ помышленіямъ противопоставить обличенія, впрочемъ никогда *не прибавляя къ благочестію* чего нибудь *новаго*, какъ будто недостающаго въ вѣрѣ, но придумывая соотвѣтственное ихъ новизнамъ“ [1]). Отсюда видно, что соборъ знаетъ правило о неприкосновенности символа вѣры и, зная, слѣдуетъ ему, соблюдаетъ его. Но въ то же время видно, что соборъ вѣдаетъ и то, что символъ вѣры въ его сжатой формѣ не всѣ понимаютъ надлежащимъ образомъ, а нѣкоторые даже прямо его искажаютъ, и, вѣдая это, онъ сознаетъ нужду въ изъясненіяхъ символа. Эти изъясненія однако не то же, что *добавленія* къ символу; они суть только пространныя объясненія ученія, содержащагося въ символѣ. Для того, чтобы изъясненія символа запечатлѣны были характеромъ истинности, необходимо ихъ согласіе со Св. Писаніемъ или съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ или, еще лучше, согласіе съ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ,—необходимо, чтобы изъясненія были составлены не „внѣ Писанія и не отступая отъ смысла вѣры“ [2]) (апостольской). Такимъ образомъ на соборѣ соблюдается правило о неприкосновенности символа 1 вселенскаго собора, какъ зерно преданія; но въ то же время не исключается собственная соборная дѣятельность, какъ дѣятельность изъясненія символа [3]).—И полагая свою цѣль сколько въ сохраненіи древняго преданія, столько же въ его изъясненіи, соборъ также былъ понятъ другими, не присутствовавшими на немъ, епископами. „Мы открыто объявляемъ свое мнѣніе,—выразительно говорятъ напримѣръ епископы приморской Финикіи,—что онъ (соборъ халкидонскій) нисколько и никоимъ образомъ не

---

[1]) Mansi, VII, 456—457.

[2]) Mansi, VII, col. 460.

[3]) Mansi, VII, 455—474. Allocutio ad Marcianum imper.— Здѣсь дано *соборное* изъясненіе символа вѣры.

разногласитъ съ изложеніемъ (вѣры) св. отцевъ, собравшихся въ Никеѣ, и что это (опредѣленіе собора о вѣрѣ) сдѣлано не потому, будто ученіе прежнихъ отцевъ, собравшихся въ Никеѣ, было неудовлетворительно, но для того, чтобы на халкидонскомъ соборѣ *выяснить смыслъ ихъ изложенія* (illorum expositionis reveletur intentio) [1]).

---

[1]) Mansi, VII, 556. — Разумѣется,—разсуждая въ связи съ указанною дѣятельностью собора, — соборъ не ввелъ чего-либо новаго въ содержаніе древней вѣры, когда въ частности, вопреки Евтихію, употреблялъ выраженіе: Богъ Слово имѣетъ *два естества*. Евтихій для отверженія этого выраженія хотѣлъ было опереться на то, что его нѣтъ въ Св. Писаніи, что Писаніе не говоритъ о *двухъ* естествахъ. «Писаніе не учитъ меня о двухъ естествахъ»,—произносилъ онъ (Mansi, VI, 729. 780). Но православные отцы собора совершенно справедливо на это замѣчали, во-первыхъ, то, что въ Писаніи нѣтъ же слова: *единосущный*, тѣмъ не менѣе оно не подлежитъ отверженію; во-вторыхъ указывали на то, что какъ ученіе объ *единосущіи* находится у святыхъ отцевъ, съ чѣмъ Евтихій согласенъ, такъ ученіе о двухъ естествахъ изложено у святыхъ же отцевъ, съ чѣмъ Евтихій долженъ согласиться, ибо это ученіе о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, подобно ученію объ единосущіи, есть *подлинное* ученіе Св. Писанія, благочестиво понятаго и вѣрно изъясненнаго св. отцами. Вѣдь Писаніе несомнѣнно исповѣдуетъ одного и того же Іисуса Христа совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, а исповѣдуя Его совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, оно тѣмъ самымъ даетъ право на выраженіе, что Богъ Слово имѣетъ *два естества*. Въ этой аргументаціи безусловно сказывается примѣненіе теоріи собственно отеческаго преданія. Требованіе этой теоріи: согласіе извѣстнаго выраженія если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по смыслу со Св. Писаніемъ и употребленіе его святыми отцами, находитъ здѣсь свое осуществленіе. Начавъ вѣдь съ указанія, что не употребленіе въ Св. Писаніи выраженія: Богъ Слово имѣетъ два естества, не служитъ еще основаніемъ къ его отрицанію, перейдя затѣмъ къ тому, что, не находясь въ Писаніи, оно содержится въ изложеніи вѣры у святыхъ отцевъ, православные епископы послѣ этого наконецъ утверждаютъ, что, находясь у святыхъ отцевъ, но не въ Писаніи, выраженіе это тѣмъ не менѣе по содержанію своему благочестиво, ибо оно выражаетъ подлинно вѣрное ученіе Писанія (Mansi, VI, 697—

Матеріалъ актовъ IV вселенскаго собора, относящійся къ области преданія церковной дисциплины [1]), легко распадается на двѣ группы: въ одну—входятъ данныя, свидѣтельствующія о соблюденіи, сохраненіи или примѣненіи къ постановленіямъ халкидонскаго собора древнихъ правилъ (въ послѣднемъ случаѣ съ нѣкоторымъ добавленіемъ или расширеніемъ ихъ), въ другую—данныя объ установленіи отцами совершенно новыхъ каноновъ.

Идея сохраненія отцами каноническаго преданія яснаго своего выраженія достигаетъ въ правилѣ первомъ: „мы признали справедливымъ соблюдать правила, изложенныя святыми отцами на каждомъ соборѣ донынѣ“ [2]). На это правило по справедливости можно смотрѣть, какъ на *принципъ* дѣятельности отцевъ въ области каноники. Изъ самой дѣятельности собора видно, что означенный принципъ оказался не пустымъ словомъ, но словомъ осуществленнымъ на дѣлѣ. Сказался онъ прежде всего въ осужденіи Евтихія и Діоскора послѣ *троекратнаго* призыванія ихъ на соборъ, по выразительному замѣчанію актовъ, согласно со святыми или божественными канонами [3]). Въ частности въ данномъ случаѣ соборъ имѣлъ въ виду каноны про-

---

704. 724—729). — Разумѣется также соборъ не ввелъ чего-либо новаго въ символѣ вѣры, когда въ частности же *изъяснялъ* его, осуществляя такимъ образомъ на примѣрѣ общій принципъ своей дѣятельности,—изъяснялъ съ яснымъ же утвержденіемъ основоначалъ истинности собственно отеческаго преданія, заключающихся, во-первыхъ, въ согласіи собственно отеческаго преданія со Св. Писаніемъ и, во-вторыхъ, въ согласіи съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ (Mansi, VII, 455—474).

[1]) Mansi, VII, 425: «на соборахъ въ обычаѣ, послѣ того, какъ опредѣлено *самое главное* (касающееся вѣры), заниматься и другимъ чѣмъ-нибудь необходимымъ и опредѣлять».

[2]) Mansi, VII, 357.

[3]) Mansi, 6, 1037. 1040: κατὰ τοὺς θείους κανόνας — κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἁγίων κανόνων...

тивъ непокорныхъ [1]), имѣющіе для себя основаніе въ Св. Писаніи: *измите злаго отъ васъ самыхъ* (1 Кор. 5, 13) [2]) и хорошо примѣненные въ дѣлѣ противъ Несторія на святомъ ефесскомъ соборѣ (Сравн. 74 апост. прав.) [3]).—Несомнѣнно соблюдая древній обычай египетскаго округа [4]), санкціонированный 318 отцами, собравшимися въ Никеѣ,—обычай о томъ, чтобы египетскій округъ слѣдовалъ архіепископу александрійскому и чтобы никто изъ подчиненныхъ ему епископовъ ничего не дѣлалъ безъ него [5]), соборъ халкидонскій позволилъ десяти египетскимъ епископамъ, по ихъ просьбѣ, мотивированной указаніемъ на означенный обычай—правило, не подписываться подъ Окружнымъ посланіемъ папы Льва впредь до назначенія на александрійскую каѳедру архіепископа (вмѣсто извержениаго Діоскора), довольствуясь однимъ только клятвеннымъ заявленіемъ ихъ объ анаѳематствѣ Евтихія и Діоскора. 30 правило собора халкидонскаго, составленное по этому поводу, именно гласитъ: „поелику почтеннѣйшіе епископы египетскіе отложили, въ настоящее время, подписаться подъ посланіемъ святѣйшаго архіепископа Льва, не изъ противленія каѳолической вѣрѣ, но говоря, что въ епископскомъ округѣ *есть обычай* — не дѣлать ничего такого безъ соизволенія и опредѣленія своего архіепископа, и просятъ отсрочить имъ до рукоположенія будущаго архіепископа великаго города Александріи: то мы признали справедливымъ и человѣколюбивымъ (дѣломъ) — оставить ихъ въ своемъ санѣ въ царствующемъ городѣ и дать имъ срочное время,

---

[1]) Mansi, 6, 1042—1043.

[2]) Mansi, 6, 1070. 1099.

[3]) Mansi, 6, 1044—1045.

[4]) Mansi, 7, 56—60.

[5]) Mansi, 7, 54. — Въ своей ссылкѣ на соборъ никейскій египетскіе епископы, надо думать, имѣютъ въ виду 6 правило, опредѣляющее право архіепископа александрійскаго, какъ архіепископа митрополіи.

пока не будетъ рукоположенъ архіепископъ александрійскій. Посему, пребывая въ своемъ санѣ, или да представятъ поручителей, если это возможно для нихъ, или завѣрятъ клятвою“ [1]).—На почвѣ же каноновъ соборъ разсматривалъ посланія монаховъ Кароса, Дороѳея и ихъ сообщниковъ, не соглашавшихся съ опредѣленіемъ собора объ осужденіи Діоскора и обращавшихся поэтому за содѣйствіемъ къ императору о возстановленіи Діоскора въ сущемъ санѣ. Соборъ примѣнилъ къ нимъ правила объ отдѣляющихся клирикахъ или монахахъ, постановленныя на антіохійскомъ помѣстномъ соборѣ—правила 4 и 5 (или по тогдашнему сборнику правилъ—правила 83 и 84) [2]). „Подражая въ человѣколюбіи Господу Христу“ [3]), соборъ, правда, не тотчасъ опредѣлилъ привести въ исполненіе требованіе означенныхъ правилъ—отлученіе отъ церкви и укрощеніе виновныхъ внѣшнею властію, какъ мятежниковъ; но далъ имъ для размышленія 30 дней; но въ концѣ этого своего снисхожденія все таки опять оговорилъ, что въ случаѣ упорства они подпадутъ наказанію, „по божественнымъ и священнымъ правиламъ отцевъ“ [4]).—

На основѣ же каноническаго преданія соборъ разсматривалъ и дѣла Фотія, епископа тирскаго, съ Евстаѳіемъ, епископомъ беритскимъ, и Евномія, епископа никомидійскаго, съ Анастасіемъ, епископомъ никейскимъ. (По характеру своему эти дѣла походятъ на дѣло кипрской церкви, разсмотрѣнное на третьемъ вселенскомъ соборѣ). Вотъ сущность перваго дѣла. „Тирской церкви издревле и съ незапамятныхъ временъ святыми канонами опредѣлены (были) извѣстныя права (самостоятельности) какъ въ церковномъ управленіи, такъ и въ хиротоніяхъ“ [5]). Воспользовавшись усердіемъ нѣко-

---

[1]) Mansi, 7, 372.

[2]) Mansi, 7, col. 72. 84. Сравн. 28 апост. прав.

[3]) Mansi, 7, 84.

[4]) Mansi, 7, 84—κατὰ τοὺς θείους καὶ ἱεροὺς τῶν πατέρων κανόνας.

[5]) Mansi, 7, 88.

торыхъ, такія права постарался нарушить Евстаѳій, епископъ беритскій: онъ, заручившись императорскимъ рескриптомъ, составленнымъ при Ѳеодосіи, прежде всего присвоилъ себѣ право хиротоніи въ городахъ Вивла, Ботры, Триполиса, Орѳосіады, Аркаса, Антарадона [1]), бывшихъ подъ властію митрополита-епископа тирской церкви; а потомъ сталъ распростирать это (захваченное) право на самую тирскую церковь. Въ настойчивости своей Евстаѳій дошелъ до того, что,ославъ къ Фотію, епископу тирскому, соборное посланіе объ ограниченіи правъ церкви подъ угрозой низложенія, требовалъ подписи этой хартіи. Не по волѣ, но по необходимости епископъ Фотій подписалъ посланіе—въ мысли, что подобная подпись ни по божественнымъ, ни по императорскимъ законамъ не имѣетъ никакой силы. Однако, считая такой поступокъ Евстаѳія за нововведеніе, неизвѣстное древности, Фотій обратился къ императорамъ Валентиніану и Маркіану съ просьбою оставить неприкосновенными права тирской митрополіи. Переданная императорами собору, просьба эта была обсуждена на основаніи 4 правила 1 вселенскаго собора [2]), опредѣляющаго епископа поставлять всѣмъ епископамъ мѣстнаго округа, а если это затруднительно по какимъ либо обстоятельствамъ, то по крайней мѣрѣ тремъ епископамъ, которые, „собравшись въ одно мѣсто, должны произвести избраніе, впрочемъ такъ, чтобы и отсутствующіе имѣли въ немъ соучастіе, изъявляя свое согласіе посредствомъ граматъ. Утвержденіе же таковыхъ дѣйствій по каждому округу должно принадлежать митрополиту“. Въ силу яснаго указанія правила, что власть хиротоніи по каждому округу должна принадлежать митрополиту, притомъ по изъясненію собора халкидонскаго одному митрополиту, а не двумъ [3]), соборъ естественно удовлетворилъ просьбу Фотія, выра-

[1]) Mansi, 7, col. 89.

[2]) Mansi, 7, col. 93.

[3]) Ibid.

зившись: „и по канонамъ 318 святыхъ отцевъ, и по мнѣнію и суду всего святаго собора, Фотій, почтеннѣйшій епископъ тирской митрополіи, будетъ имѣть всю власть хиротонисать во всѣхъ городахъ области первой Финикіи, а почтеннѣйшій епископъ Евстаѳій отъ императорскаго прагматическаго устава ничего не получитъ себѣ болѣе прочихъ епископовъ той же области“[1]). Въ заключеніе этого дѣла, утверждая значеніе каноновъ, но не дѣйствительность прагматическихъ уставовъ, соборъ, по предложенію Кекропія, епископа севастопольскаго, опредѣлилъ: „всѣ прагматическіе уставы не будутъ дѣйствительны; пусть имѣютъ силу каноны“ [2]), прося въ то же время императорскихъ чиновниковъ, присутствовавшихъ на соборѣ, сдѣлать это опредѣленіе и гражданскимъ (—„и пусть это будетъ (и) отъ васъ“), съ чѣмъ послѣдніе согласились [3]).

Дѣло Евномія, епископа никомидійскаго, съ Анастасіемъ, епископомъ никейскимъ [4]), по содержанію своему походитъ на дѣло Фотія съ Евстаѳіемъ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь мы видимъ притязанія епископа на право другого епископа—главнымъ образомъ на право хиротоніи. Епископъ Анастасій, подобно Евстаѳію, вопреки обычаю, сталъ усвоять себѣ право хиротоніи епископовъ, входящихъ въ составъ никомидійской митрополіи; въ данномъ случаѣ это выразилось въ поставленіи клириковъ въ Василинополѣ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь мы видимъ, далѣе, что соборъ разбираетъ это дѣло съ точки зрѣнія 4 правила 1 вселенскаго собора, усвояющаго право хиротоніи митрополиту области [5]). Затѣмъ, какъ тамъ, такъ и здѣсь дѣлаются ссылки на

---

[1]) Ibid.—Формула эта собственно принадлежитъ сановникамъ; но такъ какъ ее одобрили отцы собора, то она, значитъ, есть въ то же время формула собора.

[2]) Mansi, 7, 96—97.

[3]) Ibid.

[4]) Mansi, 7, 301—314 (дѣяніе 13-е).

[5]) Mansi, 7, col. 308.

императорскіе законы: Анастасій указываетъ на законъ Валентиніана и Валента, по которому Никея по „гражданскому законоположенію“ уравнивается въ правахъ съ Никомидіею, т. е. признается митрополіею; Евномій также путемъ ссылки на законъ Валентиніана доказываетъ, что усвоеніе Никеѣ имени митрополіи нисколько не уменьшаетъ древнихъ правъ Никомидіи. Вѣдь въ законѣ сказано: „относительно издревле пріобрѣтенныхъ привиллегій вашего города пусть сохраняется древній обычай. Вашему праву не можетъ повредить увеличеніе чести города Никеи, такъ какъ достоинство Никомидіи еще увеличивается, если она, занимая второе мѣсто, называется именемъ митрополіи“ [1]). Наконецъ, какъ тамъ, такъ и здѣсь окончательное свое сужденіе соборъ высказываетъ, основываясь *исключительно* на канонѣ, говоря: „пусть имѣютъ силы каноны; пусть будетъ по канонамъ“; и это не потому, что въ грамотахъ императорскихъ нѣтъ рѣчи объ епископахъ, но именно въ силу сознанія значимости въ такихъ дѣлахъ канона церкви. Въ силу этой значимости канона право рукоположенія въ виѳинскихъ церквахъ принадлежитъ епископу никомидійскому, какъ епископу областного города; епископъ „никейскій имѣетъ одну только честь митрополита и по примѣру другихъ епископовъ области подчиняется никомидійскому“ [2]).—Несомнѣнно санкціонированный обычай о ненарушимости правъ областного митрополита имѣлся въ виду и тогда, когда на вопросъ: гдѣ рукоположить епископа ефесскаго (вмѣсто отрѣшеннаго еп. Вассіана): въ области ефесской митрополіи или въ г. Халкидонѣ, не принадлежащемъ къ этой митрополіи, почтеннѣйшіе епископы отвѣтили: „въ области“, т. е. въ областномъ городѣ [3]). —На основаніи же каноновъ: 16 и 17 правилъ антіохійскаго собора былъ рѣшенъ въ отрицательномъ смы-

[1]) Mansi, 7, 312.

[2]) Mansi, 7, 312. 313.

[3]) Mansi, 7, 293.

слѣ и вопросъ: можетъ-ли рукоположенный къ одному городу вторгаться въ другой [1]).

Въ согласіи съ фактомъ находятся опредѣленія соборныя, т. е. то, что на почвѣ преданія разбирая тѣ или другія дѣла, соборъ на этой же самой основѣ составилъ многіе свои каноны, то подтверждая въ нихъ древнія правила или обычаи, то примѣняя ихъ къ тѣмъ или другимъ случаямъ церковной жизни. Уже извѣстно, что просьба египетскихъ епископовъ о томъ, чтобы имъ была дана отсрочка не подписываться подъ посланіемъ архіепископа Льва впредь до рукоположенія архіепископа александрійскаго,—просьба, мотивированная ссылкою на обычай, послужила поводомъ къ составленію 30 правила, признавшаго просьбу справедливою и съ тѣмъ вмѣстѣ санкціонировавшаго обычай. Выдвинутый на засѣданіи 11 (дѣло еп. Вассіана) вопросъ: можетъ-ли рукоположенный въ одинъ городъ вторгаться въ другой,—послужилъ поводомъ къ составленію правила 5, которое гласитъ: „объ епископахъ, или клирикахъ, переходящихъ изъ города въ городъ, разсуждено, чтобы правила, (положенныя) святыми отцами касательно этого, имѣли свою силу“ (сравн. прав. 6 и 10)[2]). Въ этомъ нельзя не видѣть между прочимъ утвержденія 16 и 17 правилъ антіохійскаго помѣстнаго собора.—„Согласно съ правилами святыхъ отцевъ, святый соборъ (халкидонскій) опредѣлилъ (и то), чтобы въ каждой области епископы дважды въ году собирались вмѣстѣ, гдѣ заблагоразсудитъ епископъ митрополіи, и исправляли все, что представится нужнымъ“ [3]) (правило 19; сравн. апостольское правило 37; 1 вселенскаго собора прав. 5; 2 вселенскаго собора прав. 6).—Дѣла о притязаніяхъ на права хиротоніи, совершавшіяся посредствомъ прагматическихъ грамотъ, вопреки церковнымъ постановленіямъ, вызвали правило 12. Указавъ въ немъ

[1]) Mansi, 7, 281. 284.

[2]) Mansi, 7, 361.

[3]) Mansi, 7, 365.

обще на такіе случаи раздѣленія одной области на двѣ, соборъ опредѣлилъ—епископу впредь не дѣлать ничего такого; покусившійся на это низверженъ будетъ со своей степени; тѣ же „города, которые по царскимъ грамотамъ почтены уже названіемъ митрополіи, да пользуются одною честію, (равно какъ) и епископъ, управляющій церковью ея, съ сохраненіемъ собственныхъ правъ истинной митрополіи“ [1]).—На основѣ же преданія соборъ постановилъ знаменитое 28 правило [2]) о предоставленіи епископу Константинополя такихъ же преимуществъ, какія свойственны епископу Рима. По выразительному замѣчанію правила, соборъ поступилъ такъ, „слѣдуя во всемъ опредѣленіямъ святыхъ отцевъ и признавая ... канонъ 150 боголюбезныхъ отцевъ“ [3]). Въ качествѣ соображенія, побудившаго къ такому правилу, было сужденіе, выдвинутое еще вторымъ всел. соборомъ, что равные въ государственномъ отношеніи царствующіе города—древній и новый Римъ, по закону справедливости, должны быть уравнены также въ церковномъ отношеніи. По правилу халкидонскаго собора, преслѣдующему это уравненіе, константинопольскій епископъ по-прежнему считается вторымъ послѣ римскаго епископа; но въ преимуществахъ чести онъ сравнивается съ епископомъ римскимъ съ предоставленіемъ ему кромѣ того самостоятельнаго права хиротонисать митрополитовъ въ округахъ азійскомъ, понтійскомъ и ѳракійскомъ и епископовъ у иноплеменниковъ этихъ округовъ.—Если 5, 19, 30 и нѣкоторыя другія правила только подтверждаютъ существующія древнія правила или обычаи о тѣхъ или другихъ предметахъ церковной дисциплины, то правила 12 или 28, покоясь въ общемъ тоже на древнемъ каноническомъ преданіи, все таки въ частности нѣсколько усиливаютъ или расширяютъ его. Въ 12 правилѣ рас-

[1]) Mansi, 7, 364.

[2]) Mansi, 7, col. 369.

[3]) Ibid.

ширеніе древняго канона сказывается, напримѣръ, въ опредѣленіи наказанія, какому подлежитъ епископъ, производящій посредствомъ прагматическихъ грамотъ раздѣленіе въ митрополіи. Правило 28 въ своемъ опредѣленіи положенія епископа константинопольскаго, съ одной стороны, несомнѣнно восполняетъ краткое замѣчаніе собора 2 вселенскаго, что „константинопольскій епископъ да имѣетъ преимущество чести послѣ римскаго епископа, потомучто онъ (Константинополь) есть новый Римъ“,—восполняетъ, облекая его въ болѣе подробный канонъ; а съ другой стороны *утверждаетъ обычай* рукоположенія отъ константинопольскаго престола митрополитовъ въ округахъ: азійскомъ, понтійскомъ и ѳракійскомъ и епископовъ у иноплеменниковъ этихъ округовъ. Объ этомъ утвержденномъ обычаѣ епископы — представители упомянутыхъ округовъ съ удовольствіемъ засвидѣтельствовали на соборѣ [1]).

Въ группу каноновъ новыхъ, представляющихъ изъ себя собственно опредѣленіе халкидонскаго собора, или, по выраженію отцевъ „опредѣленіе наше“, можно отнести, напримѣръ, правило о невмѣшательствѣ монаховъ ни въ церковныя, ни въ житейскія дѣла, за исключеніемъ случаевъ, когда это позволено будетъ епископомъ города по необходимой надобности, и о непринятіи въ монашество раба безъ воли его господина (прав. 4) [2]). Правило высказано подъ угрозою отлученія нарушителей его отъ общенія церковнаго.—Сюда же относятся правило (7) [3]) о не вступленіи однажды

---

[1]) Mansi, 7, 448.—Въ своемъ посланіи къ Льву о своихъ дѣяніяхъ соборъ опредѣленіе 28 правила считаетъ дѣломъ нужнымъ для *благочинія* церковнаго. «Такъ какъ часто, по смерти епископовъ, возникаетъ много волненій въ областяхъ азійской, понтійской и ѳракійской, когда клирики этихъ областей и міряне остаются безъ правителя и возмущаютъ церковный порядокъ», то соборъ и утвердилъ своимъ опредѣленіемъ «*обычай*» рукоположенія митрополитовъ этихъ округовъ константинопольскимъ епископомъ. Mansi, VI, col. 152.

[2]) Mansi 7, 360. [3]) Mansi, 7, 361.

причисленныхъ къ клиру или монаховъ ни въ военную службу, ни въ мірской чинъ;— и особенно правило (29) [1]) о не низведеніи епископа на пресвитерскую степень. По словамъ собора, „низводить епископа на пресвитерскую степень есть святотатство. Если же какая нибудь справедливая вина отстраняетъ ихъ отъ епископскаго дѣйствованія, то они не должны занимать и пресвитерскаго мѣста. Но если безъ всякой вины они отстранены отъ (своего) достоинства, да будутъ возстановлены въ достоинство епископа“.... Вызванное фактомъ низведенія епископовъ на пресвитерскую степень, проявившемся въ дѣлѣ Фотія, епископа тирскаго, съ Евстаѳіемъ беритскимъ, когда послѣдній низложилъ двухъ епископовъ, хиротонисованныхъ первымъ, правило 29 заслуживаетъ вниманія по самому процессу своего опредѣленія на соборѣ. Такъ какъ не было данныхъ для обсужденія вопроса: можно-ли епископа низводить на степень пресвитера, то отцы собора рѣшаютъ его на почвѣ *согласія своихъ* мнѣній о немъ. Такимъ образомъ высказаны были мнѣнія мѣстоблюстителями апостольской каѳедры Рима, епископами Пасхазиномъ, Люценціемъ и пресвитеромъ Бонифаціемъ—и архіепископомъ константинопольскимъ Анатоліемъ; къ нимъ потомъ присоединились епископы: Максимъ антіохійскій, Ювеналій іерусалимскій, Ѳалассій Кесаріи каппадокійской, Евсевій Анкиры галатійской, Юліанъ косскій, Евномій никомидійскій, и наконецъ всѣ почтеннѣйшіе епископы воскликнули: „праведенъ судъ отцевъ (о не низведеніи епископа въ пресвитерскую степень). Всѣ утверждаемъ то же самое. Отцы опредѣлили праведно; мнѣніе архіепископовъ пусть имѣетъ силу!“ [2]) Приведенная выше первая половина правила есть именно канонизованное мнѣніе епископовъ римскихъ, а подобное же мнѣніе архіепископа Анатолія составляетъ другую половину правила, гдѣ читаемъ: „Анато-

[1]) Mansi, 7, 369. 372.

[2]) Mansi, 7, col. 96.

лій, почтеннѣйшій архіепископъ константинопольскій, сказалъ: „тѣ, о которыхъ говорятъ, что они съ епископскаго достоинства низведены въ чинъ пресвитера, если они обвиняются по какимъ-либо достаточнымъ причинамъ, по справедливости недостойны и пресвитерской чести. Если же безъ всякой достаточной вины низложены въ низшую степень, то они по праву, если окажутся невинными, могутъ воспринять и епископское достоинство и священство".

Итакъ—идея единства преданія, столь свойственная разсужденіямъ отцевъ халкидонскаго собора въ области догматическаго богословія, свойственна и дѣятельности ихъ въ области церковной дисциплины,—хотя впрочемъ съ нѣкоторымъ различіемъ. Если въ области догматическаго богословія эта идея носитъ на себѣ характеръ безусловности въ отношеніи содержанія преданія, то въ области церковной дисциплины—характеръ условности. Тамъ единство преданія не мыслимо безъ *точнаго* сохраненія вѣры, идущей отъ апостоловъ; здѣсь, при видимомъ, очень сильномъ, соблюденіи древнихъ правилъ, возможны случаи видоизмѣненія древнихъ или даже составленія новыхъ каноновъ для домостроительства жизни церковной.

Ставя своею главною цѣлью утвержденіе преданія, соборъ мало имѣлъ поводовъ къ уясненію вопроса о взаимоотношеніи между св. Писаніемъ и св. Преданіемъ. Но и тѣ сравнительно немногія данныя, какія мы находимъ въ актахъ собора, даютъ все-таки право утверждать, что вопросъ этотъ рѣшается здѣсь въ духѣ *единства* двухъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія, въ духѣ согласія ихъ въ отношеніи проповѣдуемой истины, (—единства и согласія, обусловливающаго въ свою очередь то, что Преданіе является руководствомъ къ пониманію Писанія, а Писаніе—обоснователемъ Преданія). Безспорно на почвѣ признанія идеи единства Преданія и Писанія въ отношеніи проповѣдуемой ими истины излагалъ вѣру Флавіанъ, архіепископъ константинопольскій, свидѣтельствуя, что „*всегда слѣдуя боже-*

ственному писанію и изложенію (вѣры) *святыхъ отцевъ*, собиравшихся въ Никеѣ, и въ Константинополѣ, и въ Ефесѣ при священной памяти Кириллѣ (александрійскомъ)", онъ вмѣстѣ со своею паствою (=мы) исповѣдуетъ въ одной ипостаси Христа два естества [1]).—Та же идея единства между Писаніемъ и Преданіемъ сказывается и въ замѣчаніи, что посланіе св. Кирилла къ Несторію „*согласно съ изложеніемъ святыхъ отцевъ и священнымъ Писаніемъ*, и ни въ чемъ отъ нихъ не разнствуетъ" [2]), гдѣ указаніе на два источника, какъ на мѣрило истинности посланія Кирилла, имѣетъ смыслъ то же только подъ условіемъ согласія этихъ источниковъ между собою.—Но опредѣленнѣе всѣхъ идею единства между Преданіемъ и Писаніемъ выразилъ папа Левъ въ своемъ *Окружномъ посланіи*, когда для утвержденія единой истины онъ ссылается одновременно на Преданіе и Писаніе: изъ Преданія указывая на символъ вѣры, а изъ Писанія приводя тексты: Матѳ. I, 1. 23; Римл. I, 1—3; Быт. XXII, 17; Гал. III, 16; Исаіи VII, 14; IX, 6; Іоан. I, 14 и др., говорящіе о православной вѣрѣ,—когда, выполняя такую работу, онъ свидѣтельствуетъ, что если Евтихій не могъ почерпнуть точнаго понятія изъ символа, этого чистаго источника христіанской вѣры, то обратился бы къ ученію евангельскому, апостольскому, пророческому [3]), потому что о чемъ учитъ символъ, то же проповѣдуетъ Писаніе [4]). Что касается мыслей, вытекающихъ изъ идеи единства Преданія и Писанія—о томъ, что Преданіе

---

[1]) Mansi, 6, 541.—Въ двухъ источникахъ одно и то же исповѣданіе можетъ содержаться разумѣется только подъ условіемъ согласія или единства истины, выражаемой этими источниками.

[2]) Mansi, VI, 660.

[3]) Mansi, 5, 1267. 1270.

[4]) Сравн. аналогичныя слова папы Льва, что одну и ту же истину можно почерпать и «*отъ слуха*» и «чрезъ чтеніе». Mansi, VI, 60.

служитъ руководствомъ къ пониманію Писанія, а Писаніе можетъ сообщать основанія для Преданія, то объ эти мысли лучше всего выражены въ *Окружномъ же посланіи* Льва: первая—въ вопросѣ: „какіе могъ пріобрѣсти успѣхи въ знаніи священныхъ книгъ ветхаго и новаго завѣтовъ тотъ, кто не уразумѣлъ первыхъ словъ самаго символа“ [1]), гдѣ вѣрное пониманіе символа очевидно считается залогомъ для правильнаго уразумѣнія Писанія; а вторая—въ фактѣ подкрѣпленія истинъ символа вѣры тѣми или другими мѣстами Писанія [2]).

Почерпая изъ актовъ IV вселенскаго собора цѣнныя свѣдѣнія для положительнаго, православнаго ученія о Преданіи, мы, на ряду съ этимъ, встрѣчаемъ въ нихъ не менѣе важныя данныя для критики тенденціознаго римско-католическаго ученія о Преданіи, т. е. для критики ученія о томъ, что будто акты собора, какъ нельзя лучше, свидѣтельствуютъ о главенствѣ папы въ церкви. Хотя папа Левъ со своимъ окружнымъ посланіемъ занимаетъ въ исторіи халкидонскаго собора очень почтенное мѣсто, однако фактъ этотъ свидѣтельствуетъ только о большомъ участіи римскаго епископа въ дѣлахъ собора, но отнюдь не о главенствѣ его. Идеи главенства папы въ церкви въ актахъ собора видѣть нельзя. Противъ нея говорятъ: а) фактъ провѣрки самого *посланія* Льва на соборѣ съ цѣлію утвердить его согласіе съ древнею вѣрою; б) фактъ опоры собора не только на посланіе Льва, но и на посланія св. Кирилла; в) фактъ уясненія выраженіями Кирилла трехъ мѣстъ посланія Льва, вызвавшихъ сомнѣніе у иллирійскихъ и палестинскихъ епископовъ и г) фактъ соборнаго, а не единоличнаго, утвержденія вѣры. Всего этого не могло бы быть, если бы римскій епископъ считался непогрѣшимымъ главою церкви.

---

[1]) Mansi, 5, 1266.

[2]) Mansi, 5, 1270. 1271.

Но особенно противъ идеи главенства папы говоритъ постановленное на IV вселенскомъ соборѣ правило 28 вмѣстѣ съ процессомъ своего опредѣленія. Какъ уравнивающее въ преимуществахъ чести константинопольскаго епископа съ римскимъ, это правило естественно не могло понравиться римскимъ легатамъ. И мы видимъ дѣйствительно, какъ они всѣми силами стараются отклонить это правило. На первый разъ свой протестъ противъ опредѣленія правила они выражаютъ своимъ удаленіемъ изъ засѣданія, не смотря на просьбу епископовъ остаться для разсмотрѣнія вопроса о преимуществахъ константинопольскаго епископа, мотивируя отказъ неимѣніемъ приказаній изъ Рима для рѣшенія такого дѣла. Затѣмъ, въ связи съ этимъ своимъ удаленіемъ, они стараются представить опредѣленіе правила дѣломъ тайнымъ, неканоничнымъ. Когда, по выясненіи того, какъ было дѣло объ опредѣленіи правила, подписаннаго епископами, мысль о тайномъ его объявленіи теряетъ всякое значеніе, легаты указываютъ на то, что епископы подписались подъ правиломъ недобровольно, а по принужденію. Но когда и это возраженіе было отклонено восклицаніемъ почтеннѣйшихъ епископовъ: „никто не былъ принуждаемъ“, легаты обращаютъ вниманіе наконецъ на то, что епископы при опредѣленіи руководились не подлинными опредѣленіями соборовъ 318 и 150 отцевъ, а опредѣленіями съ нѣкоторыми прибаками. Но сдѣланная послѣ этого историческая справка, установившая, что собственно легаты имѣли подъ руками испорченное правило 318 отцевъ, а не соборъ, и произнесенное вслухъ признаніе епископовъ округовъ: азійскаго, понтійскаго и ѳракійскаго о добровольной подписи ими правила 28, какъ согласнаго съ обычаемъ, по которому митрополитъ для каждой области ихъ издавна рукополагался константинопольскимъ епископомъ,—сдѣланная справка и признаніе совершенно отвергли и этотъ послѣдній протестъ легатовъ о неканоничности 28 правила. Повторенный еще разъ, канонъ этотъ получилъ наконецъ свое окон-

чательное утвержденіе, не отмѣненное и тогда, когда самъ папа Левъ послѣ собора изъявлялъ неудовольствіе по поводу этого правила. Спрашивается: развѣ совершился бы фактъ несогласія отцевъ собора съ папскими легатами, если бы первые были убѣждены въ главенствѣ папы въ церкви? Думаемъ, что нѣтъ. А коль скоро онъ произошелъ (и при томъ такъ, что правило 28 были признано и государственною властію), то ясно— потому, что соборъ не считалъ римскаго епископа за своего примаса [1]).

Представленный анализъ данныхъ 4 вселенскаго собора по вопросу о преданіи несомнѣнно сопровождается выводомъ о значеніи св. Преданія, какъ вѣрнаго источника истины. Но спрашивается, не ниспровергается-ли этотъ выводъ такими данными тѣхъ же актовъ, какъ доктрина Евтихія, или соборъ ефесскій, подъ предсѣдательствомъ архіеп. Діоскора, въ числѣ основаній своихъ тоже указывающіе на Преданіе, но тѣмъ не менѣе не являющіеся выразителями истины? Нисколько, долженъ отвѣтить всякій безпристрастный изслѣдователь. Хотя Евтихій для оправданія своего ученія ссылается, во-первыхъ, на символъ вѣры 1 все-

---

[1]) По мнѣнію проф. А. П. Лебедева ограниченіе притязаній римскаго епископа на главенство сказалось еще на первомъ засѣданіи собора. «Когда папскіе легаты ни съ того, ни съ сего потребовали, чтобы Діоскоръ изгнанъ былъ съ собора, ссылаясь единственно на то, что такъ приказалъ сдѣлать папа, словамъ легатовъ соборъ не внимаетъ. Легатовъ спросили: да какая же вина Діоскора, объясните? Легаты сказали: «Діоскоръ осмѣлился составить соборъ (разб.) безъ папскаго позволенія, чего никогда не было и не должно быть». Соборъ не находитъ уважительною эту причину и снова обращается къ легатамъ съ вопросомъ: объясните дѣйствительную вину Діоскора и только тогда ваше желаніе будетъ исполнено. Затѣмъ соборъ хотя удовлетворяетъ желанію легатовъ, но далеко не вполнѣ (Acta Chalced. p. 41. Дѣян. III, 141—2). Отцы очевидно не придавали ни малѣйшаго значенія правилу, что будто безъ воли папы не можетъ происходить соборовъ» (Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ. Сергіевъ Посадъ, 1896 г., т. 3, 283 стр.).

ленскаго собора, приводя его въ своемъ исповѣданіи вѣры [1]), и, во-вторыхъ, на выраженіе св. Кирилла: должно признавать не два естества, но „одно воплотившееся естество Бога Слова“ (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) [2]), однако при тщательномъ анализѣ эта ссылка его на Преданіе оказывается только видимой, а не существенной, въ силу чего между его доктриной и Преданіемъ получается не связь, какая бываетъ между основаніемъ и слѣдствіемъ, а діаметральная противоположность, какая существуетъ между ложью и истиной. Дѣло въ томъ, что, ссылаясь на символъ вѣры 1 вселенскаго собора, въ частности на его слова: Сынъ Божій ... снизшелъ, воплотился, онъ не признаетъ изъясненія этихъ словъ символомъ вѣры 2 вселенскаго собора, согласнаго съ 1 никейскимъ,—изъясненія, выраженнаго въ словахъ: (вѣрую въ) *сшедшаго и воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы.* Въ общемъ выраженіи: „Сынъ Божій воплотился“ или „Его естество воплощенное“ конечно не дано такъ прямо мысли объ *единосущіи* плоти Христа нашей плоти: здѣсь еще есть возможность разсуждать о свойствѣ плоти Христа. Между тѣмъ въ выраженіи, что Сынъ Божій воплотился отъ Маріи Дѣвы, идея единосущія дана прямо, потому что отъ Дѣвы Маріи, какъ отъ человѣка, естественно Богъ могъ воспринять только человѣческую, а не какую-нибудь другую, плоть. Сознавая вотъ это, Евтихій умышленно и не признавалъ изъясненій символа 2 вселенскаго собора, погрѣшая такимъ образомъ противъ принятія *полноты* Преданія. Этотъ же грѣхъ противъ полноты Преданія онъ допустилъ въ ссылкѣ на выраженіе св. Кирилла: „*единое* естество Бога Слова воплощенное“, потомучто, указывая на это выраженіе, онъ бралъ его не во всей полнотѣ контекста рѣчи великаго архіепископа александрійскаго, а отрывочно; почему справедливо заслужилъ себѣ упрекъ

[1]) Mansi, VI, 629. 632.

[2]) Mansi, VI, 677. 684. 745.

въ извращеніи ученія св. Кирилла. Взятое отрывочно, оно, быть можетъ, даетъ еще право учить по-евтихіански; но взятое въ контекстѣ рѣчи—нѣтъ. Въ контекстѣ рѣчи оно утверждаетъ „мысль объ *истинномъ* соединеніи *природъ*, божеской и человѣческой, въ *единство* богочеловѣческаго *существа*, или богочеловѣческой жизни, подобно какъ человѣкъ, состоя изъ *души* и *тѣла*, живетъ *единою* жизнью“ [1]).

Со времени отказа отъ мысли о не-единосущіи плоти Христа нашей плоти, Евтихій, правда, сталъ употреблять выраженіе: „исповѣдую, что плотское пришествіе (Христа) совершилось изъ плоти Святой Дѣвы“ [2]); но это однако не наставило его на путь истиннаго Преданія. Держась по прежнему отрицательнаго взгляда на символъ 2 вселенскаго собора, онъ въ это время кромѣ того обнаружилъ самопротиворѣчіе въ воззрѣніи на Преданіе, то признавая за нимъ значеніе источника истины, то—не признавая, ставя выше его

---

[1]) Проф. М. М. Тарѣевъ. Уничиженіе Господа нашего І. Христа. Москва. 1901 г., 96 стр., примѣч. 171.—Cf. По свидѣтельству *Посланія епископовъ области Памфиліи къ императору Льву*,—акта, явившагося во время монофизитскихъ смутъ,—«нѣтъ никакого различія, будетъ-ли сказано: «соединеніе двухъ естествъ несліянно», или будетъ выражено такимъ же образомъ: «изъ двухъ»... Такъ же, если говорится: «одно естество Слова» и прибавляется: «воплощенное», это не означаетъ чего-нибудь другого, но объясняетъ одно и то же (ученіе о несліянномъ соединеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ) болѣе благочестивымъ выраженіемъ» (Mansi, 7, col. 575). По пониманію *Соборнаго посланія* Ѳеодора, патріарха іерусалимскаго, одобреннаго патріархами—Козьмою александрійскимъ и Ѳеодоромъ антіохійскимъ,—(акта, помѣщеннаго въ 3 дѣяніи 7 вселенскаго собора),—выраженіе: «Онъ (І. Христосъ) есть едино воплотившееся естество Бога Слова» равнозначуще ученію 4 вселенскаго собора, что «Сынъ Божій есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, что единъ есть Сынъ и Христосъ и Господь» (Дѣян. всел. соб., русск. перев., 2-е изд., Казань, 1891 г., т. 7, 103 стр.). См. также *Іоанна Дамаскина*—«Точное изложеніе православной вѣры», кн. III, гл. 7 и особенно кн. III, гл. XI.

[2]) Mansi, VI, 740.

Писаніе. Ярко это противорѣчіе выразилось въ его отвѣтѣ на вопросъ: во Христѣ два-ли естества послѣ воплощенія? Засвидѣтельствовавъ сперва о своей готовности согласиться съ изложеніемъ святыхъ отцевъ, составившихъ соборы въ Никеѣ и Ефесѣ, онъ затѣмъ однако категорически заявляетъ: „что Господь нашъ Іисусъ Христосъ состоитъ изъ двухъ естествъ, соединившихся ипостасно, этого онъ не встрѣчалъ въ изложеніяхъ святыхъ отцевъ, и если случится ему у кого-либо вычитать что-нибудь подобное, онъ не приметъ этого; потомучто *божественное Писаніе превосходнѣе ученія отцевъ* (divinae scripturae... meliores sunt sanctorum patrum doctrinis)“ [1]). Обращеніе Евтихія вообще къ Преданію конечно объясняется ясно сознаваемою тогда всѣми идеею, что источниками христіанскаго вѣдѣнія являются не только свящ. Писаніе, но и Преданіе, и въ этомъ отношеніи евтихіанство косвенно подтверждаетъ мысль о *дѣйствительномъ* признаніи Преданія за источникъ вѣдѣнія. Но, спрашивается, гдѣ причина *ложнаго* отношенія Евтихія къ Преданію? По справедливому замѣчанію папы Льва, въ самонадѣянности или *самости* еретика, столь свойственной всѣмъ лжеучителямъ. „Встрѣтивъ въ чемъ либо неясномъ затрудненіе къ познанію истины, прибѣгаютъ“ не къ св. Писанію, изъясненному мудрѣйшими и опытнѣйшими, „а къ самимъ себѣ; и такимъ образомъ, не захотѣвъ быть учениками истины, становятя учителями заблужденія“ [2]). Въ силу такой постановки дѣла еще прежде, или помимо изслѣдованія предмета на основаніи св. Писанія и Преданія, образуется у лжеучителя понятіе о немъ; а затѣмъ уже является попытка подъ эту *дедукцію* подогнать тѣ или другія свидѣтельства Писанія и Преданія. Хорошо, если эта дедукція какъ нибудь случайно совпадетъ съ подлиннымъ ученіемъ Писанія и Преданія; но плохо, если окажется наоборотъ, что бываетъ

---

[1]) Mansi, VI, 700. 780.

[2]) Mansi, 5, 1266.

сплошь и рядомъ. Тогда начинается пользованіе Преданіемъ и Писаніемъ всецѣло по личному усмотрѣнію учителя: одно, лишь по видимому благопріятствующее лжеученію, признается, другое—нѣтъ и т. д. Но въ результатѣ вся эта работа оказывается мишурой: при видимомъ опочиваніи на откровеніи, между нимъ и дедукціей остается та же пропасть, какая существуетъ между свѣтомъ и тьмой.

Нисколько не подрываетъ авторитета истиннаго преданія и ссылка на соборъ ефесскій, подъ предсѣдательствамъ Діоскора,—на соборъ, извѣстный подъ именемъ разбойничьяго. Соборъ этотъ въ самомъ началѣ своего собранія, правда, засвидѣтельствовалъ, что „чтеніе святыхъ отцевъ (συνόδων) весьма полезно и (служитъ) утвержденіемъ; ибо въ нихъ мы имѣемъ охраненіе нашего православія“ [1]); затѣмъ, на ряду съ признаніемъ символа никейскаго собора, онъ извлекъ нѣкоторыя данныя объ утвержденіи вѣры на третьемъ вселенскомъ соборѣ [2]); но все это оказалось лишь одними словами, видимостью, говорящею о томъ, что, ссылаясь на *букву* преданія, соборъ разбойничій не усвоилъ себѣ его духа. Съ одной стороны это сказалось въ неканоничныхъ дѣйствіяхъ собора, когда онъ, вопреки канонамъ, безъ всякаго даже приглашенія, осудилъ архіеп. Флавіана; но лучше всего это выразили участники собора: Ювеналій іерусалимскій, Θалассій, еп. Кесаріи каппадокійской, Евсевій, еп. анкирскій, Евстаѳій, еп. беритскій, и Василій, еп. Селевкій исаврійской, перешедшіе потомъ на сторону собора халкидонскаго. Сопровождая этотъ переходъ осужденіемъ дѣйствій и ученія Діоскорова собора, но не его указаній на символъ 1 вселенскаго собора и на опредѣленія собора 3 вселенскаго, они тѣмъ ясно показали, что, имѣя по существу благовидную опору, разбойническій соборъ однако училъ и дѣйствовалъ *не согласно* съ нею, вопреки ей. Причина

---

[1]) Mansi, VI, 869.

[2]) Mansi, VI, 875—902.

такого ложнаго отношенія разбойническаго собора къ преданію та же, какая создала еретическую доктрину Евтихія, то есть самость.

По общему заключительному значенію акты четвертаго вселенскаго собора примыкаютъ къ актамъ 3 вселенскаго собора: подобно послѣднимъ, они, на ряду со свидѣтельствомъ о св. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, во-первыхъ, особенно говорятъ объ отверженіи евтихіанства, какъ ереси, на почвѣ ученія о *спасеніи, какъ дѣлѣ Богочеловѣческомъ*, считая это ученіе сколько живымъ, наличнымъ исповѣданіемъ церкви, столько же исповѣданіемъ историческимъ, древнимъ, апостольскимъ, и, во-вторыхъ, сообщаютъ, что истинность собственно отеческаго преданія обусловливается согласіемъ его—со св. Писаніемъ, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ *по смыслу, илй*—съ несомнѣннымъ апостольскимъ Преданіемъ, или,—наконецъ, съ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ.

V.

Пятый вселенскій соборъ былъ созванъ для осужденія *трехъ главъ*, подъ каковыми разумѣются:

а) книги Ѳеодора мопсуестскаго,

б) сочиненія блаж. Ѳеодорита противъ правой вѣры, именно противъ двѣнадцати главъ св. Кирилла, противъ перваго ефесскаго (третьяго вселенскаго) собора и—въ защиту Ѳеодора и Несторія (въ частности его анаѳематства противъ Кирилла) и

в) посланіе къ Мару персу, приписываемое Ивѣ едесскому [1]).

Акты, явившіеся продуктомъ такой дѣятельности собора, правда, не представляютъ изъ себя богатаго источника для ученія о преданіи, но въ то же время они не настолько бѣдны въ этомъ отношеніи, чтобы ихъ можно было игнорировать. Мы, думается, составимъ себѣ понятіе о Св. Преданіи по актамъ 5 вселенскаго

[1]) О поводѣ созванія 5 вселенскаго собора достаточно говоритъ императорская грамота собору (Mansi, IX, 178—184).

собора, если обратимъ вниманіе, во-первыхъ, на его догматическую основу, во-вторыхъ, на самый процессъ осужденія трехъ главъ, по существу согласный съ догматической основой, и, въ-третьихъ, на процессъ анаѳематства Ѳеодора мопсуестскаго.

Уже изъ *Посланія* патріарха константинопольскаго Евтихія къ папѣ римскому Вигилію, написаннаго предъ самымъ соборомъ и прочитаннаго на соборѣ [1]), можно судить объ основѣ дѣятельности собора,—основѣ догматической. Такою основою, по посланію, является вѣра, какъ именно вѣра отъ Преданія. „Мы дѣлаемъ извѣстнымъ вашему блаженству, говоритъ Евтихій Вигилію, что мы всегда хранили и хранимъ вѣру (τὴν πίστιν), отъ начала *преданную* (παραδοθεῖσαν) великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ святымъ апостоламъ, и ими *проповѣданную* (κηρυχθεῖσαν) [2]) во всемъ мірѣ и *изъясненную* (explanatam) святыми отцами, и особенно тѣми, которые собирались на четырехъ святыхъ соборахъ; которымъ мы во всемъ и всецѣло слѣдуемъ и которыхъ пріемлемъ: а именно (пріемлемъ) триста осьмнадцать святыхъ отцевъ, которые собирались въ Никеѣ и изложили (exposuerunt) [3]) святой символъ или ученіе вѣры и низложили нечестіе Арія и тѣхъ, которые мудрствовали или мудрствуютъ одинаково съ нимъ. Пріемлемъ и сто пятьдесятъ святыхъ отцевъ, собиравшихся въ Константинополѣ, которые изъяснили тоже святое ученіе и *раскрыли* (ἐξάνωσαν) (ученіе) о божествѣ Святаго Духа, и осудили ересь Македонія, возставшаго на Духа Святаго, и нечестиваго Аполлинарія, вмѣстѣ съ тѣми, которые мудрствовали или мудрствуютъ одинаково съ ними. Пріемлемъ также и двѣсти отцевъ, собиравшихся на первомъ ефесскомъ соборѣ, которые во всемъ *слѣдовали* (ἠκολούθησαν) тому же самому символу или ученію и осудили нечестиваго Несторія и его нечестивое ученіе и тѣхъ,

---

[1]) Mansi, 9, col. 185. 188. [2]) Mansi, 9, 185.
[3]) Mansi, 9, 186.

которые одинаково съ нимъ когда либо мудрствовали или мудрствуютъ. Кромѣ того, пріемлемъ и шестьсотъ тридцать святыхъ отцевъ, собиравшихся въ Халкидонѣ, которые и сами всецѣло *согласились* (consenserunt) съ тремя вышеупомянутыми соборами и *слѣдовали* (ἠκολούθησαν) вышеупомянутому символу или ученію, изложенному триста осьмнадцатью святыми отцами и изъясненному ста пятидесятью святыми отцами и предали анаѳемѣ дерзавшихъ провозглашать или излагать или передавать святымъ Божіимъ церквамъ иной символъ, кромѣ вышеупомянутаго,—осудили и предали анаѳемѣ и Евтихія и Несторія и нечестивое ихъ ученіе и всѣхъ одинаково съ ними мудрствовавшихъ или мудрствующихъ. Послѣ такихъ событій мы объявляемъ, что хранили и хранимъ все, что рѣшено и опредѣлено вышеупомянутыми четырьмя святыми соборами; потому что четыре вышеупомянутые святые соборы, хотя и въ разныя времена были открываемы, однакоже сохранили и провозгласили одно и то же исповѣданіе вѣры“ (μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως ἐφύλαξαν καὶ ἐκήρυξαν) [1]).

Выхваченное внѣ связи съ исторіей преданія, это свидѣтельство можетъ не имѣть никакого значенія, но, взятое въ связи съ исторіей преданія, оно заключаетъ въ себѣ глубокій смыслъ. Заслуживаетъ здѣсь вниманія прежде всего терминологія, какую употребляетъ авторъ въ своемъ свидѣтельствѣ о вѣрѣ. Слово „преданіе“, выражающее собою понятіе о *виновникѣ* вѣры, онъ употребляетъ только по отношенію къ Іисусу Христу, только Его считая источникомъ истины; по отношенію къ апостоламъ, святымъ отцамъ и соборамъ онъ употребляетъ другіе термины: проповѣдываніе, изъясненіе, изложеніе, раскрытіе вѣры, слѣдованіе ей и храненіе ея, чѣмъ онъ ясно указываетъ, что ни апостолы, ни отцы, ни соборы—невиновники вѣры, но лишь свидѣтели или исповѣдники ея.

На ряду съ такою терминологіею обращаетъ далѣе на себя вниманіе то значеніе, какое Евтихій усвояетъ

---

[1]) Mansi, 9, 185. 188; сравн. col. 201.

вселенскимъ соборамъ. Соборъ I вселенскій представляется *излагателемъ* вѣры, преподанной Христомъ и проповѣданной апостолами. Соборъ 2-й вселенскій является *изъяснителемъ* вѣры, изложенной на первомъ вселенскомъ соборѣ,—изъяснителемъ, выразившемъ ее въ болѣе раскрытомъ видѣ, чѣмъ она была изложена на никейскомъ соборѣ. Догматической дѣятельности 3 и 4 вселенскихъ соборовъ усвояется-то слѣдованіе вѣрѣ двухъ предыдущихъ соборовъ, то соглашеніе съ нею. Указанное взаимоотношеніе между соборами въ ихъ догматической дѣятельности, повидимому, незначительно, на самомъ дѣлѣ очень знаменательно, какъ свидѣтельство объ единствѣ символа, лежащаго въ основѣ вселенско-церковной догматики. Вслѣдствіе такого единства нельзя допускать мысли, что отцы руководствовались какими-то различными символами вѣры, но необходимо признать въ корнѣ всего вѣроизложеніе никейскаго 1-го вселенскаго собора съ теченіемъ времени только болѣе изъясненное или распространенное.

Голосъ Евтихія—есть голосъ всего 5-го вселенскаго собора объ его догматической основѣ. Почти въ такихъ же словахъ соборъ на 3 своемъ засѣданіи засвидѣтельствовалъ, что въ основу своей дѣятельности онъ полагаетъ вѣру, дарованную Христомъ, проповѣданную во всемъ мірѣ апостолами, исповѣданную, изъясненную и переданную церквамъ святыми отцами [1]) и преимущественно тѣми, которые собирались на четырехъ вселенскихъ соборахъ, что „хотя въ разныя времена созываемы были противъ появлявшихся еретиковъ четыре святые собора, но они удержали и провозгласили одно и тоже исповѣданіе правой (rectae fidei) вѣры“ [2]), что поэтому все, согласное съ опредѣленіями четырехъ упомянутыхъ соборовъ *касательно правой вѣры*, соборъ принимаетъ, какъ наоборотъ, все несогласное съ нею,—отвергаетъ [3]). Въ такомъ же духѣ о догмати-

---

[1]) Mansi, 9, 201—202. [2]) Mansi, 9, col. 201.

[3]) Mansi, 9, col. 201, cf. 369—370.

ческой основѣ собора высказался лично неприсутствовавшій на соборѣ папа Вигилій [1]).

Какъ же въ частности была осуществлена принятая соборомъ основа? Какъ въ частности она проявилась при осужденіи первой главы—сочиненій Ѳеодора мопсуестскаго, трактующихъ главнымъ образомъ объ Іисусѣ Христѣ?

Исходнымъ началомъ христологіи Ѳеодора мопсуестскаго, судя по выпискамъ изъ его сочиненій, читаннымъ на 5 вселенскомъ соборѣ, является положеніе, что совершенство естества немыслимо безъ его личной самостоятельности, потому что совершенное естество существуетъ только какъ лице. Въ разсужденіи объ Іисусѣ Христѣ это значитъ, что, различая въ Немъ два естества, мы должны въ то же время признавать въ Немъ два лица, потому что совершенное божественное и совершенное человѣческое естество Его естественно предполагаютъ и совершенныя ихъ лица [2]). Вслѣдствіе этого рѣчи о личномъ единеніи естествъ въ Іисусѣ Христѣ быть не можетъ; но можетъ быть рѣчь лишь о томъ, что между естествами Его существуетъ не единство по ипостаси, но только *единство отношеній* на подобіе единства, замѣчаемаго между мужемъ и женой, каковые, при различіи естествъ, называются единою плотію [3]). Въ развитіи своемъ это единство отношеній имѣетъ исторію. При зачатіи Слово соединилось со Христомъ по *благоволенію*, чрезъ что Оно содѣлало человѣка—Христа предметомъ особенной Своей милости. „Нельзя сказать, что Богъ Слово обитаетъ (во Христѣ) по существу..., вселеніе совершилось по доброй волѣ“ (secundum bonam voluntatem—bona voluntate—affectu voluntatis) [4]). На берегу Іордана, при крещеніи, состоялось *усыновленіе* Христа Богомъ, сопровождавшееся признаніемъ Христа за „Сына Божія“. Вѣдь выраженіе: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о*

---

[1]) Mansi, 9, 198—199. [2]) Mansi, 9, 215.

[3]) Mansi, 9, 215. [4]) Mansi, 9, 216 и 219.

Немже благоволихъ (Матѳ. 3, 17. Лук. 3, 22) указываетъ на *усыновленіе* (adoptionem) Его (Христа) во время крещенія подобно тому какъ усыновлены были и іудеи; такъ какъ и имъ (іудеямъ) сказано было: *Азъ рѣхъ: бози есте и сынове Вышняго вси* (Пс. 81, 6) и: *сыны родихъ и возвысихъ* (Исаіи 1, 2) [1]). Христосъ „называлъ Себя Сыномъ Божіимъ, не по рожденію отъ Бога, но потому, что былъ близокъ Богу“ [2]). Послѣ воскресенія произошло *единеніе по дѣйствію путемъ усвоенія Христу свойствъ божественныхъ:* тогда „Богъ даровалъ ему имя паче всякаго имени“ [3]) тогда „Онъ удостоился господства надъ тѣмъ, надъ чѣмъ прежде не имѣлъ власти“ [4]), достигъ совершеннаго вѣдѣнія, полнаго безстрастія, неизмѣняемости [5]), а по вознесеніи сталъ раздѣлять съ Богомъ „всякую честь“ [6]). Въ основѣ такихъ постепенныхъ отношеній Слова къ человѣку полагается въ христологіи Ѳеодора собственная нравственная самодѣятельность человѣка—Христа: по мѣрѣ того какъ человѣкъ крѣпъ въ нравственномъ совершенствѣ, онъ удостоивался того или другого единенія со Словамъ: „частію чрезъ удаленіе отъ худшаго и стремленіе къ лучшему, частію чрезъ постепенное усовершенствованіе“ [7]) происходило это единеніе. Вѣдь только послѣ воскресенія Христосъ достигъ божественной неизмѣняемости [8]), только послѣ воскресенія Онъ „содѣлался совершенно непорочнымъ“ [9]), сподобился „лучшей жизни“ [10]). Равнымъ образомъ только „чрезъ сраженіе съ діаволомъ Онъ сталъ славнѣе [11]). Даже самое изначальное соединеніе по благоизволенію совершилось не безъ

---

[1]) Mansi, 9, 210—211. [2]) Mansi, 9, 217.

[3]) Mansi, 9, 220. [4]) Mansi, 9, 211.

[5]) Mansi, 9, 207. [6]) Mansi, 9, 213.

[7]) Mansi, 9, 208. [8]) Mansi, 9, 207.

[9]) Mansi, 9, 217:... Christi qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est.

[10]) Mansi, 9, 218: ad vitam constituit meliorem.

[11]) Mansi, 9, 214.

заслугъ человѣка: „Богъ Слово, по *предвѣдѣнію* (secundum praescientiam), зная его (Христа) добродѣтель, въ самомъ началѣ его тѣлеснаго образованія благоволилъ всецѣло обитать въ немъ“ [1]). Не Богъ, по Ѳеодору, *посылаетъ* Единороднаго Сына Своего для спасенія человѣчества, но самъ человѣкъ, въ силу своей самодѣятельности, *заслуживаетъ* бдаговоленія, какъ праведнаго воздаянія [2]), выражающагося въ неодинаковыхъ отношеніяхъ Логоса къ человѣку—Христу. Въ выводѣ такимъ образомъ получается, что, по Ѳеодору, обитаніе Логоса въ человѣкѣ Христѣ подобно обитанію Бога въ храмѣ, что не Богъ Слово родился отъ жены, но родился отъ жены тотъ, кто силою Святаго Духа зачатъ въ ней [3]), что Дѣва Марія не есть Богородица, что Богъ Слово являлся лишь водителемъ человѣка Христа [4]), что при смерти Христа происходило разлученіе между Словомъ и Христомъ [5]), что, наконецъ, Христосъ, не будучи Богочеловѣкомъ, не имѣлъ собственнымъ—сосущественнымъ Себѣ Духа Святаго, но нуждался въ немъ такъ же, какъ нуждаются всѣ прочіе люди [6]).

По сужденію собора христологія Ѳеодора есть „богохульство“ (blasphemia), и какъ богохульную [7]) соборъ отвергъ ее, отвергъ именно какъ *несогласную* съ древнимъ ученіемъ о Лицѣ Іисуса Христа. Когда читаны были эти Ѳеодоровы богохульства, говорится въ актахъ, святый соборъ воскликнулъ: „они чужды церкви; они чужды православнымъ; они чужды отцамъ; они полны нечестія; они чужды соборамъ; они возстаютъ на священное писаніе“ [8]).

Можно было бы, по мнѣнію собора, ограничиться только этимъ общимъ принципіальнымъ соборнымъ сви-

---

[1]) Mansi, 9, 221. [2]) Mansi 9, 216. [3]) Mansi, 9, 204.
[4]) Mansi, 9, 204. 218. [5]) Mansi, 9, 217.
[6]) Въ качествѣ другихъ ложныхъ мнѣній Ѳеодора соборъ указалъ на отрицаніе имъ, Ѳеодоромъ, каноническаго характера книгъ: Іова и Пѣснь Пѣсней.—Mansi, 9, 223—224. 225.
[7]) Mansi, 9, 214—215. [8]) Mansi, 9, 215.

дѣтельствомъ о ложности ученія Ѳеодора: опредѣленіе собора, какъ выразителя древняго преданія, все равно имѣло бы силу; но для того, чтобы не опустить изъ дѣла „ни одной тонкости“, соборъ рѣшилъ въ частности указать: кому именно изъ *святыхъ* отцевъ противорѣчитъ христологія Ѳеодора [1]). На первомъ планѣ здѣсь соборъ поставилъ возраженія св. Кирилла александрійскаго противъ Ѳеодора. Судя по этимъ возраженіямъ, Ѳеодоръ со своею христологіею проявилъ, во первыхъ, непониманіе тайны воплощенія Бога Слова и, во-вторыхъ, поруганіе надъ домостроительствомъ нашего спасенія. Таинство воплощенія онъ понялъ въ смыслѣ не богоснисхожденія, но *самовозвышенія* человѣка до состоянія обожествленія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ воплощеніе состояло въ *самоуничиженіи* Божества, когда Тотъ, Кто, будучи образомъ Божіимъ, уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ (Фил. 2, 7. 8) [2]). Не постепенное вселеніе Бога-Слова въ человѣка Христа проповѣдуетъ истинное христіанство, но собственное добровольное снисхожденіе Единороднаго, соединенное съ уничиженіемъ Его Божества.—Понявъ воплощеніе въ видѣ *самовозвышенія* человѣка до состоянія обожествленія, Ѳеодоръ затѣмъ домостроительство нашего спасенія въ лицѣ Іисуса Христа истолковалъ въ смыслѣ *заслуги*, достигаемой самимъ человѣкомъ, путемъ своей самодѣятельности, тогда какъ опять таки на самомъ то дѣлѣ спасеніе, согласно съ основною христіанскою идеею—боговоплощенія, заключается въ Богѣ, откуда все вообще христіанство справедливо называется спасительною силою Божіею. Сопровождаетъ Кириллъ эти основныя идеи, противопоставляемыя Ѳеодору, ссылкою на то, что Ѳеодоръ исповѣдуетъ не единаго Сына Божія, но двоицу сыновъ.—Свидѣтельства другихъ отцевъ, приведенныя соборомъ, по существу, касаются того же, чего коснулся Кириллъ, то есть они указы-

[1]) Mansi, 9, 230. [2]) Mansi, 9, 235—236.

ваютъ или на искаженіе въ христологіи Ѳеодора ученія о спасеніи путемъ низведенія его къ принципамъ іудейства (Переписка Прокла, архіепископа константинопольскаго, съ армянами, Посланія св. Ѳеофила къ Порфирію, епископу антіохійскому) [1]), или на включеніе въ исповѣданіе вѣры двухъ сыновъ: „одного по естеству, а другого по усыновленію“ (изъ Посланія св. Григорія Нисскаго къ Ѳеофилу) [2]). Всѣ эти ссылки на сужденія святыхъ отцевъ о христологіи Ѳеодора цѣнныя, какъ свидѣтельства преданія, еще болѣе цѣнны потому, что авторы этихъ ссылокъ сами ратуютъ въ нихъ противъ Ѳеодора не во имя какого нибудь своего личнаго мнѣнія, но во имя правоты апостольскихъ догматовъ, находя въ ученіи Ѳеодора уклоненіе отъ древней апостольской вѣры [3]). Такъ значитъ *чрезъ несогласіе* ученія Ѳеодора съ ученіемъ древнимъ изобличается ложность перваго. Но неменѣе ясно эта ложность обнаруживается и при анализѣ *видимаго* согласія Ѳеодора съ православнымъ символомъ вѣры. который, по его завѣренію, будто бы учитъ въ его духѣ. По справедливому замѣчанію Кирилла александрійскаго въ *Посланіи къ монахамъ* (Epistola Cyrilli ad monachos) и приведенному отцами 5 вселенскаго собора [4]), Ѳеодоръ, ссылаясь на символъ вѣры, на самомъ дѣлѣ пользуется только его *словами*, буквою; но смыслъ съ ними соединяетъ такой, какой ему заблагоразсудится, что изъясненіе символа у него субъективное, произвольное, но необъективное, путемъ приведенія мнѣній святыхъ отцевъ,

---

[1]) Mansi, 9, 243—244 и 251—252. [2]) Mansi, 9, 252.

[3]) Въ связи съ ссылкою на святыхъ отцевъ имѣютъ значеніе соборныя выдержки и изъ церковныхъ писателей (Исихія, пресвитера іерусалимскаго), и указаніе на законъ императоровъ (Ѳеодосія и Валентиніана). Коль скоро въ этихъ ссылкахъ заключается то же правильное отношеніе къ Ѳеодору, какое содержится въ сужденіяхъ святыхъ отцевъ, то въ силу этого *сходства* первыя могутъ быть приводимы въ качествѣ источниковъ преданія наравнѣ съ послѣдними (Mansi, 9, 248—251).

[4]) Mansi, 9, 246—247.

что въ противовѣсъ такому пониманію символа Кириллъ между прочимъ самъ собралъ сужденія святыхъ отцевъ, способствующія пониманію чистаго символа правой вѣры и приложилъ ихъ къ дѣяніямъ 3 вселенскаго собора, направленнаго противъ несторіанства—родного дѣтища ѳеодоріанства [1]). Слѣдовательно и въ данномъ случаѣ, при мнимой ссылкѣ Ѳеодора на преданіе, по существу обнаруживается *не согласіе же* съ нимъ, естественно приводящее къ отверженію такого ученія [2]).

Подобнымъ же образомъ осуждалась на соборѣ вторая глава: мнѣнія блаж. Ѳеодорита, направленныя „какъ противъ правой вѣры и противъ святой памяти Кирилла и двѣнадцати его главъ, такъ и въ защиту Ѳеодора и Несторія и ихъ богохульствъ“ [3]). Какъ тамъ, такъ и здѣсь соборъ сперва документально, путемъ извлеченія выдержекъ изъ сочиненій бл. Ѳеодорита [4]), показалъ содержащееся въ нихъ ученіе. Такимъ путемъ изъ сочиненій блаж. Ѳеодорита соборъ обра-

---

[1]) Mansi, 9, 246—247.

[2]) Въ частности противъ символа вѣры Ѳеодора мопсуестскаго,—гдѣ кратко изложено его богословіе,—соборъ выразился: «этотъ символъ составилъ сатана. Анаѳема тому, кто составилъ сей символъ! Символъ этотъ вмѣстѣ съ его составителемъ анаѳематствовалъ первый Ефесскій соборъ. Мы знаемъ одинъ только символъ вѣры—тотъ, который составили и передали намъ святые отцы никейскіе. Сей символъ передали намъ и святые три собора: въ немъ мы всѣ крещены и въ немъ мы крестимъ»—Mansi, 9, 229.

[3]) Mansi, 9, 289—290.

[4]) Mansi, 9, 290—297. Разумѣются слѣдующія сочиненія блаж. Ѳеодорита: 1) Ἀντίῤῥησεις τῶν κεφαλαίων, 2) посланіе къ монастырямъ, 3. 4) два письма къ Іоанну антіохійскому съ нелестнымъ отзывомъ о «главахъ» (двѣнадцати анаѳематизмахъ) и съ злостными насмѣшками надъ покойнымъ Кирилломъ; 5. 6) двѣ рѣчи его по поводу смерти александрійскаго владыки; 7. 8. 9) бесѣды Ѳеодорита въ Халкидонѣ въ оправданіе Несторія и 10. 11) два посланія: одно къ Андрею Самосатскому, а другое къ самому ересіарху (Несторію). См. Проф. Н. Н. Глубоковскій. Блаженный Ѳеодоритъ, еп. Киррскій. Москва. 1890 г. Т. I, 336 стр.

тилъ вниманіе на выраженія, что „Святая Дѣва называется Богородицею не потому, что она родила Бога по естеству, но потому, что она родила человѣка, соединеннаго съ Богомъ, Который образовалъ его“ [1]), что онъ, Ѳеодоритъ, не знаетъ единства по ипостаси [2]), что Кириллъ будто учитъ по аполлинаріански [3]), думаетъ, что „два естества (въ Іисусѣ Христѣ) сдѣлались однимъ естествомъ“ [4]), что вообще Кириллъ „злой человѣкъ“, или „зараза для общества“ [5]). Далѣе—какъ при осужденіи первой главы, такъ и здѣсь, для опроверженія указанныхъ сужденій Ѳеодорита, соборъ оперся не на что иное, какъ то же на преданіе: на дѣятельность IV-го вселенскаго халкидонскаго собора; при этомъ,—не выписывая подробно мѣстъ изъ дѣяніи IV вселенскаго собора объ отношеніи отцевъ къ блаж. Ѳеодориту, пятый вселенскій соборъ сослался на существенный фактъ анаѳематства *самимъ* Ѳеодоритомъ Несторія и его богохульствъ на четвертымъ вселенскомъ соборѣ,—фактъ, сопровождавшійся снятіемъ съ личности Ѳеодорита (но не съ приведенныхъ выраженій) всякихъ подозрѣній въ православіи; и такимъ образомъ, на почвѣ преданія, пятый вселенскій соборъ самъ высказалъ свое отрицательное отношеніе къ твореніямъ Ѳеодорита, извѣстнымъ подъ именемъ второй главы [6]), но не ко всѣмъ вообще твореніямъ блаж. Ѳеодорита, въ которыхъ заключено не мало и православнаго ученія [7]).

Третья глава—посланіе къ персу Мару, приписываемое Ивѣ едесскому. Уже по прочтеніи этого посланія на шестомъ засѣданіи собора [8]) ясно было видно его *несогласіе* съ православною вѣрою или, какъ выражаются отцы собора, его нечестіе; уже послѣ

---

[1]) Mansi, 9, col. 290. [2]) Mansi, 9, col. 290.

[3]) Mansi, 9, 291—292. [4]) Mansi, 9, 292.

[5]) Mansi, 9, 295. [6]) Mansi, 9, 297.

[7]) Проф. Н. Н. Глубоковскій. Бл. Ѳеодоритъ, епископъ Киррскій. Москва. 1890 г. Т. I, 336—340 стр.

[8]) Mansi, 9, 298—301.

этого можно было анаѳематствовать его. Но такъ какъ защитники несторіанства говорили, что это посланіе будто было принято халкидонскимъ соборомъ, то, для отстраненія такой клеветы, пятый соборъ счелъ необходимымъ показать, что халкидонскій соборъ „свободенъ отъ нечестія, которое содержится въ посланіи, потому что тѣ“, которые возводятъ подобную клевету на халкидонскій соборъ, „дѣлаютъ это не изъ уваженія къ святому собору, а для того, чтобы его именемъ подкрѣпить свое нечестіе“ [1]). По тщательномъ изслѣдованіи оказывается, что ни внѣшняя исторія отношеній къ Ивѣ едесскому, ни внутренняя исторія опредѣленія о вѣрѣ халкидонскаго собора, ни тѣмъ болѣе его содержаніе не говорятъ за то, будто халкидонскій соборъ принялъ посланіе, приписываемое Ивѣ. Внѣшняя исторія свидѣтельствуетъ, что въ прежнія времена Ива былъ осужденъ за нечестіе, содержащееся въ посланіи, сначала при Проклѣ, епископѣ константинопольскомъ, потомъ при императорѣ Ѳеодосіи и патріархѣ Флавіанѣ, поставленномъ во епископа послѣ Прокла, „которые и самое изслѣдованіе дѣла поручили Фотію, епископу тирскому, и Евстаѳію, епископу беритскому“. „Впослѣдствіи Ива, будучи обвиненъ, былъ извергнутъ изъ епископства“ [2]). А такъ какъ соборъ халкидонскій согласенъ съ ученіемъ Прокла и Флавіана; то, при такомъ обстоятельствѣ, развѣ можно утверждать, что онъ въ то же время согласенъ съ ученіемъ ихъ противника? Очевидно—нѣтъ. Правда, соборъ халкидонскій, на одномъ изъ своихъ засѣданій, принялъ Иву въ свое общеніе, но вѣдь это онъ сдѣлалъ не прежде, какъ Ива анаѳематствовалъ ученіе, защищавшееся въ посланіи. Соборъ принялъ покаявшагося Иву, какъ личность, но не принялъ нечестія посланія. Внутренняя исторія образованія опредѣленія о вѣрѣ халкидонскаго собора показываетъ, что въ основу его положены памятники, не подтверждающіе, но напротивъ низ-

[1]) Mansi, 9, 374. [2]) Mansi, 9, 374.

провергающіе содержаніе посланія, приписываемое Ивѣ. Таковы—посланіе св. Кирилла противъ Несторія (второе) и посланіе папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ. Опираясь на нихъ, соборъ халкидонскій опредѣлилъ только *согласное* съ ними. и само собою разумѣется не могъ раздѣлять несогласнаго съ ними ученія Посланія, усвояемаго Ивѣ. А что такое несогласіе между опредѣленіемъ халкидонскаго собора и посланіемъ, приписываемымъ Ивѣ, дѣйствительно существуетъ, это ясно видно изъ сличеній ихъ между собою. Такъ. напр., „халкидонскій соборъ въ опредѣленіи, которое сдѣлалъ о вѣрѣ. проповѣдуетъ, что Богъ Слово воплотился и сталъ человѣкомъ, который есть Господь нашъ Іисусъ Христосъ, единъ отъ Святыя Троицы; а посланіе называетъ еретиками и аполлинаристами тѣхъ, которые говорятъ, что Богъ Слово воплотился и сталъ человѣкомъ... Халкидонскій соборъ проповѣдуетъ, что Святая Дѣва Марія есть Богородица; а посланіе отвергаетъ, что Святая Дѣва Марія есть Богородица“... „Халкидонскій соборъ говоритъ, что онъ слѣдуетъ во всемъ образцу святаго перваго ефесскаго собора, и анаѳематствуетъ Несторія, а посланіе порицаетъ святый первый ефесскій соборъ, и защищаетъ Несторія, будто бы осужденнаго имъ безъ испытанія и изслѣдованія... Халкидонскій соборъ... анаѳематствуетъ тѣхъ, которые составляютъ или преподаютъ другой символъ, кромѣ того, который изложили 318 святыхъ отпевъ; а посланіе хвалитъ Ѳеодора, который, кромѣ другихъ безчисленныхъ богохульствъ, дерзнулъ изложить и нечестивый символъ“ и т. д. въ томъ же духѣ [1]). Такимъ образомъ несогласіе Посланія, приписываемаго Ивѣ, съ опредѣленіемъ о вѣрѣ халкидонскаго собора, обнаружившееся уже послѣ простого прочтенія его на соборѣ, теперь, по детальномъ изслѣдованіи, стало еще болѣе очевиднымъ и, соборъ, опираясь на такое несогласіе посланія съ опредѣленіемъ о вѣрѣ халкидонскаго собора, естественно осудилъ его [2]).

[1]) Mansi, 9, 341—345. [2]) Mansi, 9, 346.

Въ виду оправданія бл. Ѳеодорита и Ивы едесскаго, *какъ личностей*, халкидонскимъ соборомъ, пятый вселенскій соборъ, осуждая вторую и третью главы, не простеръ, однако, во имя того же авторитета халкидонскаго собора, своего анаѳематства ни на бл. Ѳеодорита, ни на Иву; но по отношенію къ первой главѣ соборное осужденіе распространилось не только на сочиненіе Ѳеодора мопсуестскаго, но и на самую его личность. Это третій фактъ не безразличный для исторіи преданія. Такъ какъ ко времени 5 вселенскаго собора Ѳеодоръ мопсуестскій уже не жилъ на свѣтѣ, то собору естественно пришлось считаться съ вопросомъ: можно ли осуждать еретика послѣ его смерти? Для рѣшенія его соборъ обратился опять таки къ преданію. Былъ приведенъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ, сюда относящихся. Изъ твореній св. Кирилла александрійскаго соборъ извлекъ выраженіе, что должно отвергать исказителей догматовъ, „въ живыхъ ли они находятся или нѣтъ“ (sive in vivis sunt, sive non) [1]), и что третій вселенскій ефесскій соборъ своимъ приговоромъ осудилъ всѣхъ поборниковъ лжеученія Несторія, „которые будутъ послѣ него, или были прежде него“ [2]). Бл. Августинъ въ своихъ преимущественно противодонатистическихъ сочиненіяхъ свидѣтельствуетъ, что судъ можетъ быть производимъ не только надъ живыми, но и надъ умершими, что поэтому онъ анаѳематствовалъ бы епископа Цециліана уже послѣ его смерти, если бы подтвердилось то, въ чемъ его обвиняютъ, то есть то, что онъ будто бы былъ причиною отдѣленія донатистовъ отъ церкви вслѣдствіе учиненнаго имъ якобы сожженія христіанскихъ свитковъ [3]). Изъ присутствовавшихъ на соборѣ Секстиліанъ, епископъ тунійскій, подтвердилъ о существованіи съ прежнихъ временъ въ африканскимъ церквахъ постановленія объ анаѳематствованіи умершихъ епископовъ, предоставля-

[1]) Mansi, 9, 260. [2]) Mansi, 9, 260.
[3]) Mansi, 9, 261.

ющихъ свое имущество еретикамъ [1]). А Бенигнъ, епископъ Гераклеи пелагонійской, заступавшій мѣсто Иліи, епископа ѳессалоникскаго, называя вообще анаѳематствованіе еретиковъ послѣ смерти преданіемъ, „сохраняющимся въ церкви отъ начала", въ частности указалъ на то, что церковь анаѳематствуетъ Валентина, Маркіона, Василида, Евномія и Аполлинарія послѣ ихъ смерти, что это преданіе есть въ римской церкви, что, слѣдуя ему, епископъ эдесскій Раввула анаѳематствовалъ уже Ѳеодора мопсуестскаго послѣ его смерти за его нечестивыя сочиненія [2]). — Установивъ преданіе объ осужденіи еретиковъ послѣ ихъ смерти, соборъ однако не сразу воспользовался этимъ преданіемъ; а задался еще другимъ вопросомъ, не безразличнымъ тоже для исторіи преданія, вопросомъ объ учительно-нравственномъ авторитетѣ Ѳеодора мопсуестскаго, какъ личности. Священные диптихи мопсуестской церкви, какъ свидѣтели нравственнаго авторитета лицъ, въ нихъ значащихся, и мнѣнія о Ѳеодорѣ святыхъ отцевъ привели къ отрицательному результату. Провѣрка самыхъ древнихъ диптиховъ, сдѣланная уполномоченными для этого епископами въ сямомъ городѣ Мопсуестѣ, показала, что Ѳеодоръ мопсуестскій не былъ внесенъ въ священные диптихи, что вмѣсто Ѳеодора былъ помѣщенъ въ диптихахъ Кириллъ, епископъ александрійскій, что значащійся въ имѣющихся диптихахъ Ѳеодоръ — не Ѳеодоръ — еретикъ, но другой Ѳеодоръ изъ Галатіи, умершій не задолго до пятаго вселенскаго собора. Это засвидѣтельствовали „по знанію и памяти" почтеннѣйшіе клирики мопсуестскіе на своемъ соборѣ [3]) (sunodus mopsuestena) [4]); это же подтвердили старѣйшины города Мопсуеста. — Изъ области святоотеческихъ мнѣній о Ѳеодорѣ защитники его хотѣли опереться главнымъ образомъ на сужденіяхъ Кирилла александрійскаго. Такъ они говорили, что будто бы Кириллъ

[1]) Mansi, 9, 260. [2]) Mansi, 9, 262—263.
[3]) Mansi, 9, 275—287. [4]) Mansi, 9, 282—283.

въ одномъ изъ своихъ посланій совѣтуетъ не обижать Ѳеодора, какъ уже умершаго [1]). Но по справкѣ упоминаемое посланіе оказалось вымышленнымъ, подложнымъ, несходнымъ по содержанію съ подлинными сочиненіями Кирилла, гдѣ, напротивъ, заключается осужденіе Ѳеодора (напримѣръ въ посланіяхъ Кирилла къ Іоанну антіохійскому, къ Акакію, епископу Мелитены, къ императору Ѳеодосію) [2]). Невѣрною, неточною оказалась также ссылка на слова Кирилла противъ Синусіастовъ, въ которыхъ будтобы святой отецъ совершенно запрещаетъ порицать умершаго еретика; тогда какъ на самомъ дѣлѣ здѣсь содержится слѣдующее: „безъ причины не нужно высказываться противъ умершихъ, чтобы не показалось это свойствомъ вражды; когда же предложенъ *догматическій* вопросъ (dogmatica vero proposita quaestione), то хотя бы умерли тѣ, о которыхъ говорится нѣчто суетное, нужно не молчать, но опровергнуть то, что они худо сказали“ [3]). Тщетнымъ является затѣмъ указаніе защитниковъ Ѳеодора на названіе его Кирилломъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „добрый Ѳеодоръ“ [4]). Взятое въ контекстѣ рѣчи, это выраженіе, по изъясненію собора, болѣе обличаетъ Ѳеодора, но не похвалу ему какую-нибудь высказываетъ; онъ былъ добръ можетъ быть какъ противникъ ереси аріанской и евноміанской, но оказался нечестивымъ, какъ учитель христологіи [5]).— Совершенно ложнымъ является и предположеніе, будто бы св. Григорій Богословъ (назіанзинъ) былъ въ перепискѣ съ Ѳеодоромъ, мопсуестскимъ: не къ Ѳеодору мопсуестскому писалъ Григорій, какъ оказалось по тщательной справкѣ, а къ Ѳеодору, епископу Тіаны [6]). Да если бы даже кто изъ святыхъ отцевъ временно, до распознаванія лжеученія Ѳеодора, находился съ нимъ въ доброй перепискѣ, то это обстоятельство все

---

[1]) Mansi, 9, 263. [2]) Mansi, 9, 265—267.
[3]) Mansi, 9, 267. [4]) Mansi, 9, 255.
[5]) Mansi, 9, 255—256. [6]) Mansi, 9, 256—259.

равно не поднимаетъ авторитета Ѳеодора. Вѣдь „и Аѳанасій (александрійскій) писалъ различныя посланія къ Аполлинарію, какъ мудрствующему одинаково въ вѣрѣ; и однако послѣ, по смерти Аполлинарія, написалъ также цѣлыя книги противъ него, узнавъ богохульства въ его сочиненіяхъ; и для Аполлинарія нисколько не было полезно то, что прежде было написано къ нему, какъ мудрствующему одинаково въ вѣрѣ“. И Левъ, папа римскій, „принялъ Евтихія, и въ своемъ отвѣтѣ одобрялъ его, однако послѣ осудилъ и анаѳематствовалъ его, какъ еретика“ [1]. То же, если нужно, можно имѣть въ виду въ разсужденіи о Ѳеодорѣ. Но на самомъ дѣлѣ въ этомъ объясненіи особенной нужды нѣтъ, когда цѣлая серія свидѣтельствъ Кирилла, Прокла. Григорія нисскаго, направленныхъ противъ Ѳеодора, ясно говоритъ за то, что послѣдній считался не православнымъ, но нечестивымъ учителемъ, когда доподлинно извѣстно, что Ѳеодоръ умеръ *не въ общеніи* съ церквами [2], когда поэтому онъ не попалъ и въ диптихи. Послѣ рѣшенія указанныхъ вопросовъ послѣдовало уже соборное осужденіе Ѳеодора и какъ личности въ общемъ соборномъ опредѣленіи [3].

Въ такомъ видѣ представляются данныя для ученія о св. Преданіи въ актахъ 5 вселенскаго собора. Кратко всѣ эти данныя изложены въ общемъ соборномъ постановленіи, сдѣланномъ на восьмомъ засѣданіи и сопровождаемомъ 14 анаѳематствами, которыя по духу напоминаютъ собою 12 анаѳематствованій Кирилла.

Итакъ, что же мы видимъ отсюда? А видимъ слѣдующее. Въ процессѣ осужденія лжеученія самыхъ *трехъ главъ* мы безспорно имѣемъ дѣло съ древнимъ апостольскимъ преданіемъ, во имя коего осуждаются несогласныя съ нимъ главы. „Мы, говорятъ отцы собора (въ общемъ своемъ приговорѣ), которымъ ввѣре-

---

[1]) Mansi, 9, 272. [2]) Mansi, 9, 273.
[3]) Mansi, 9, 375—376.

но управленіе церковію Господа, страшась проклятія, угрожающаго тѣмъ, которые дѣлаютъ дѣло Господне съ небреженіемъ, спѣшимъ (bonum fidei semen purum conservare) *сохранить доброе сѣмя вѣры чистымъ* отъ плевелъ нечестія, которыя всѣваются врагомъ“ [1]). Соборъ, правда, при обсужденіи ссылается ближайшимъ образомъ *на опредѣленіе о вѣрѣ* халкидонскаго собора; но такъ какъ самъ-то халкидонскій соборъ былъ не виновникомъ, а лишь авторитетнымъ свидѣтелемъ апостольской вѣры, то отсюда все равно можно сказать, что пятый вселенскій соборъ въ своей дѣятельности руководился апостольскою вѣрою [2]). При осужденіи Ѳеодора, какъ личности, мы знакомимся съ собственно отеческимъ преданіемъ, какъ фактомъ, явившимся въ исторіи церкви, и знакомимся съ преданіемъ вѣрнымъ, какъ согласнымъ со св. Писаніемъ и передаваемымъ святыми отцами. О согласіи этого преданія со Св. Писаніемъ соборъ ясно засвидѣтельствовалъ тогда, когда, въ засѣданіи пятомъ, по прочтеніи словъ святого Кирилла: „намъ должно отвергать (еретиковъ), въ живыхъ ли они будутъ, или нѣтъ“ соборъ произнесъ, что Кириллъ въ данномъ случаѣ послѣдовалъ апостольскимъ словамъ: *еретика человѣка по первомъ и второмъ наказаніи отрицайся, вѣдый, яко развратися таковый и согрѣшаетъ, и есть самоосужденъ* (Тит. 3, 10. 11), то есть возможность осужденія еретиковъ послѣ смерти соборъ поставилъ въ зависимость, если не по буквѣ, то по смыслу, отъ Св. Писанія [3]). О собственно отеческомъ преданіи соборъ высказался

---

[1]) Mansi, 9, 368—369.

[2]) «Желая, чтобы правая вѣра (апостольская) проповѣдывалась въ Божіихъ церквахъ безъ всякаго искаженія», самъ императоръ Юстиніанъ созвалъ соборъ для осужденія *трехъ главъ*.—Mansi, 9, 181.

[3]) Mansi, 9, 260. — То же соборъ подтвердилъ въ общемъ своемъ опредѣленіи, когда для доказательства истинности разсматриваемаго собственно отеческаго преданія сослался еще на Ев. Іоанна 3, 18 и Гал. 1, 8—9 (Mansi, 9, 372).

и тогда, когда, суммируя данныя для осужденія „второй главы", въ общемъ своемъ опредѣленіи, выразился, „что не иначе должно принимать то, что пишется кѣмъ-либо, какъ если оно будетъ найдено предварительно согласнымъ съ православною вѣрою святыхъ отцевъ" [1]), т. е. когда истинность или вѣрность христіанскаго сужденія о вѣрѣ, высказываемаго въ исторіи церкви, соборъ поставилъ въ зависимость и отъ апостольскаго Св. Преданія [2]).—Наконецъ съ собственно-отеческимъ же преданіемъ соборъ имѣетъ дѣло тогда, когда придаетъ особенное значеніе сужденіямъ *святыхъ* отцевъ или задается вопросомъ *объ нравственно-учительномъ авторитетѣ* Ѳеодора (рѣшеннымъ однако отрицательно), потому что всѣ подобныя разсужденія о святости или одобреніи лицъ, отъ которыхъ производятъ то или другое сужденіе, какъ извѣстно изъ ученія о Св. Преданіи св. Аѳанасія александрійскаго, относятся преимущественно къ области теоріи собственно отеческаго преданія.

---

[1]) Mansi, 9, 374: non aliter oportet suscipi quae ab aliquo scribuntur, nisi prius rectae fidei sanctorum patrum consonare demonstrentur...

[2]) На 6 засѣданіи своемъ эту, указанную въ общемъ опредѣленіи, мысль объ истинности собственно отеческихъ сужденій подъ условіемъ согласія ихъ съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ, соборъ выводитъ въ частности изъ факта канонизаціи посланій о вѣрѣ Кирилла (на третьемъ) и Кирилла и Льва (на четвертомъ) вселенскихъ соборахъ: здѣсь они были признаны за выразителей истины, по справедливому изъясненію пятаго вселенскаго собора, сколько потому, что они написаны людьми *„прославившимися"*, столько же—и это главное—потому, что они согласны съ апостольскою вѣрою, переданною тѣми или другими жившими до Кирилла и Льва святыми отцами Церкви, какъ просто свидѣтелями истины. Mansi, 9, col. 337—338.

VI.

Шестой вселенскій соборъ былъ созванъ по поводу ереси моноѳелитской. Судя по памятникамъ, сохранившимъ намъ свѣдѣнія объ этомъ лжеученіи, можно заключать, что по внѣшней своей формулировкѣ моноѳелитство не всегда пребывало однимъ и тѣмъ же; но иногда лжеученіе это выражалось болѣе открыто, иногда менѣе; при этомъ замѣчательно, что неодинаковость формулировки встрѣчается не у разныхъ только лицъ, но нерѣдко у одного и того же поборника ереси. Болѣе открытое признаніе моноѳелизма безспорно выражается въ словахъ: „мы исповѣдуемъ въ Господѣ Іисусѣ Христѣ одну волю“ [1]), что „не два хотѣнія или два дѣйствія въ домостроительствѣ воплощенія Господа нашего Іисуса Христа, но одно хотѣніе“ [2]). Менѣе открытое признаніе моноѳелизма сказывается въ фактѣ, когда поборники ереси отказывались вести рѣчь ни объ одной, ни о двухъ воляхъ, и выражались: „съ однимъ ли дѣйствіемъ, или двумя есть или былъ посредникъ между Богомъ и людьми Господь Іисусъ Христосъ, объ этомъ совсѣмъ неумѣстно раздумывать или говорить“ [3]),—или когда вмѣсто словъ: одно или два дѣйствія во Христѣ предлагали такую формулу: „во избѣжаніе соблазна отъ новаго изобрѣтенія намъ не нужно опредѣлять или проповѣдывать одно, или два дѣйствія, но вмѣсто одного, какъ нѣкоторые называютъ, дѣйствія намъ нужно исповѣдывать по-истинѣ, что въ обоихъ естествахъ дѣйствовалъ одинъ Христосъ Господь, и вмѣсто двухъ дѣйствій лучше, устранивъ названіе двоякаго дѣйствія, проповѣдывать, что сами два естества производили свойственное себѣ, при соединеніи Божества и плоти въ одномъ лицѣ Единороднаго Сына Бога Отца неслитномъ, нераздѣльномъ, непре-

---

[1]) Mansi, XI, 539.

[2]) Mansi, XI, 345.

[3]) Mansi, XI, 580.

ложномъ“ [1]), что „вочеловѣчившійся Богъ Слово совершалъ и божественное не какъ Богъ, и человѣческое не какъ человѣкъ, но совершалъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствіе“ (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν) [2]). По внутренней своей сторонѣ моноѳелитство является прежде всего результатомъ взгляда на человѣчество, воспринятое Христомъ, какъ на органъ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“ [3]), а на Бога, какъ на единаго дѣйствователя въ вочеловѣчившемся Сынѣ Божіемъ. Высказанная прямо, эта мысль ярче проводится въ сравненіи, что „какъ наше тѣло управляется и украшается и приводится въ порядокъ разумною и мыслящею душою, такъ и въ Господѣ Христѣ весь человѣческій составъ Его, управляемый всегда и во всемъ божествомъ Самого Слова, приводится въ движеніе Богомъ“ [4]). Какъ тѣло человѣка, чуждое хотѣній, является органомъ души, а душа его—двигателемъ, такъ Слово является двигателемъ человѣчества, какъ якобы не имѣющаго самостоятельной воли. Затѣмъ моноѳелитство явилось какъ результатъ взгляда на волю человѣческую, какъ на источникъ грѣха или противорѣчія [5]). Изумляясь той чудной гармоніи, носителемъ которой былъ Христосъ во все время своей жизни и дѣятельности, но не умѣя или не желая объяснить ее совмѣстностью двухъ воль во Христѣ, они рѣшили этотъ вопросъ путемъ утвержденія, что Христосъ имѣлъ одну только волю божественную, но не имѣлъ воли человѣческой [6]). Наконецъ моноѳелитство явилось какъ результатъ ложнаго сближенія между единою ипостасью и якобы единою волею во Христѣ Іисусѣ, гдѣ два предыдущіе взгляда на человѣчество, какъ на органъ дѣйствій единой воли Божіей, и на волю человѣческую, какъ на

---

[1]) Mansi, XI, col. 581.
[2]) Mansi, XI, 349, особенно 353.
[3]) Mansi, XI, 349.
[4]) Mansi, XI, 353. 356.
[5]) Mansi, XI, 349.
[6]) Mansi, XI, 539.

принципъ противорѣчія, находятъ свою концентрацію. По свидѣтельству лжеучителя Макарія (ἔκθεσις, ἤτοι ὁμολογία πίστεως Μακαρίου αἱρεσιάρχου), „одинъ и тотъ же и совершилъ, т. е.... содѣлалъ наше спасеніе; Онъ же и страдалъ собственною плотію и истинно принялъ на Себя всѣ спасительныя страданія, что можно назвать и чудесами, тогда какъ страдала плоть..., а дѣло Бога то, что Онъ, хотя и посредствомъ своего человѣческаго естества, то есть, всего нашего состава, совершилъ его однимъ и единымъ божественнымъ хотѣніемъ, какъ будто бы въ Немъ и не было другого хотѣнія, противоположнаго и препятствующаго этому божественному и сильному Его хотѣнію. Ибо невозможно, чтобы въ одномъ и томъ же Христѣ Богѣ нашемъ находились одновременно два хотѣнія, или взаимно-противоположныя, или совершенно одинаковыя“ [1]. Единство направленія жизни и дѣятельности Христа очевидно считается невозможнымъ, если допустить въ Немъ два хотѣнія—божеское и человѣческое и считается тѣмъ болѣе невозможнымъ, что между этими двумя хотѣніями предполагается прямая противоположность; далѣе единство жизни и дѣятельности Христа представляется болѣе понятнымъ, если съ именемъ человѣчества соединять мысль объ орудіи, а съ именемъ Бога—Слова—мысль объ источникѣ единаго дѣйствія; все это завершается наконецъ тѣмъ ложнымъ соображеніемъ, будто единство личности свидѣтельствуетъ объ единствѣ воли, или единство личности обусловливается единствомъ воли, потому что при двухъ хотѣніяхъ такое единство невозможно.

Сопровождается такая доктрина монофелизма усиленнымъ указаніемъ на то, что она представляетъ изъ себя „ученіе богоносныхъ отцевъ“ [2], что она есть—ученіе преданія.

---

[1]) Mansi, XI, 353; ср. Mansi, XI, 516: εἰ γὰρ μία ἐστὶν ὑπόστασις, καὶ μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, ὥσπερ οὖν καὶ ἐστίν, ἀναμφιβόλως καὶ ἓν θέλημα, καὶ μία ἐνέργεια δηλονότι, καὶ μία σοφία, καὶ μία γνῶσις τοῦ συναμφοτέρου ὑπάρχει.

[2]) Mansi, XI, 213. 349. 353.

Во имя авторитета древняго ученія пытаясь выставить себя за истину, во имя авторитета древняго же ученія моноѳелитская доктрина была отвергнута, какъ ересь. Двѣ противоположныя стороны, указывающія въ одно и то же время на одинъ источникъ—преданіе, но взаимно отвергающія другъ друга, само собою предполагаютъ не одинаковое отношеніе ихъ къ одному и тому же источнику, въ противномъ случаѣ необяснимо ихъ разногласіе. Это положеніе, данное apriori, есть въ то же время положеніе aposteriori. Акты шестого вселенскаго собора хорошо говорятъ намъ, какъ поборники православія, наряду съ утвержденіемъ истины, вмѣстѣ рѣшаютъ вопросъ: почему именно они являются свидѣтелями истиннаго преданія, а не моноѳелиты.

Для *положительнаго* ученія о св. Преданіи изъ актовъ шестого вселенскаго собора имѣетъ значеніе прежде всего *Посланіе* папы Агаѳона [1]. По внѣшней сторонѣ своей посланіе составлено такимъ образомъ, что въ немъ хорошо оттѣняется то, что „апостольское правило истинной вѣры“ о двухъ воляхъ въ Іисусѣ Христѣ есть сколько фактъ *наличной* вѣры церкви, столько же фактъ вѣры *исторической*, имѣющій подтвержденіе въ тѣхъ и другихъ памятникахъ церковной письменности. Что дѣйствительно ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ Іисусѣ есть живое преданное ученіе церкви, эта мысль ясно видна изъ прямыхъ словъ папы Агаѳона, высказанныхъ имъ и предъ и послѣ изложенія „правила истинной вѣры“. Предъ изложеніемъ вѣры онъ опредѣленно говоритъ: „сообщимъ теперь кратко... сущность нашей апостольской вѣры, которую мы приняли чрезъ апостольское преданіе, апостольскихъ архипастырей и святыхъ пяти вселенскихъ соборовъ“ [2]; но еще опредѣленнѣе онъ свидѣтельствуетъ объ этомъ

---

[1]) Mansi, XI, 233—286.

[2]) Mansi XI, 238=per apostolicam apostolicorumque pontificum traditionem, et sanctarum quinque generalium synodorum.

послѣ изложенія вѣры, выражаясь: „haec est apostolorum Christi viva traditio, quam ubique ejus tenet ecclesia=вотъ живое преданіе апостоловъ Христа, которое содержитъ Церковь Его повсюду“ [1]). Какъ апостольское преданіе, ученіе о двухъ воляхъ въ Лицѣ Іисуса Христа вполнѣ характеризуется тѣми признаками, какіе свойственны апостольскому преданію, по изложенію св. Иринея. Если понятіе объ апостольствѣ преданія дается въ прямыхъ словахъ, что это ученіе есть ученіе апостоловъ Христовыхъ, понятіе объ его повсюдной одинаковости—въ выраженіи, что это ученіе содержится церковью повсюду, то мысль объ его богодухновенности ясно свидѣтельствуется тѣмъ признаніемъ папы Агаѳона, что это исповѣданіе христіанской вѣры изобрѣтено не человѣческимъ остроуміемъ, но сообщено Святымъ Духомъ чрезъ верховныхъ апостоловъ [2]). Условіями неизмѣнности этого преданія являются: внѣшнимъ—апостольское преемство предстоятелей церковныхъ или, по выраженію Агаѳона, преемство „апостольскихъ архипастырей“; внутреннимъ—благодать всемогущаго Бога, которая никогда не допуститъ уклониться „отъ стези апостольскаго преданія“. Отъ Иринея до Агаѳона прошло около 5 столѣтій,—тѣмъ не менѣе отецъ церкви 7 вѣка почти буквально характеризуетъ апостольское преданіе признаками, установленными отцемъ конца II вѣка. Не ясна-ли отсюда живучесть какъ самого предмета преданія, такъ и его теоріи?

Возможность бытія въ Іисусѣ Христѣ двухъ воль понятна: вѣдь воля есть принадлежность естества, а во Христѣ два естества, значитъ въ Немъ и двѣ воли. „Истинно апостольская церковь Христова... какъ исповѣдуетъ единаго Господа нашего Іисуса Христа состоящимъ изъ двухъ и въ двухъ естествахъ, такъ и утверждаетъ и то, что два Его естества, т. е. боже-

[1]) Mansi XI, 239.
[2]) Mansi XI, 239.

ское и человѣческое, и послѣ нераздѣльнаго соединенія, находятся въ Немъ неслитными", „каждое изъ естествъ обладаетъ вполнѣ своими естественными свойствами". „Вслѣдствіе этого, слѣдуя правилу святой каѳолической и апостольской церкви Христовой (Juxta regulam sanctae catholicae atque apostolicae Christi ecclesiae), наша (римская) церковь исповѣдуетъ и проповѣдуетъ въ Немъ (Христѣ) также два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія. Ибо, если кто-либо будетъ разумѣть здѣсь личное хотѣніе, то, признавая во Святой Троицѣ три лица, необходимо долженъ будетъ признать и три личныя хотѣнія, три личныя дѣйствія, что́ нелѣпо и въ высшей степени невѣжественно. Если же, согласно съ истиною христіанской вѣры, *хотѣніе есть естественное* (naturalis voluntas est), то всякій разъ, какъ говорится, что во святой и нераздѣльной Троицѣ одно естество, должно мыслить по требованію логики и одно естественное хотѣніе и одно естественное дѣйствіе. Когда же мы въ единомъ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, посредника между Богомъ и человѣками, исповѣдуемъ два естества, т. е. божеское и человѣческое, изъ которыхъ Онъ состоитъ и послѣ чуднаго соединенія, то право исповѣдуемъ какъ два естества въ Немъ единомъ, такъ и два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія" [1]. Такова наличная вѣра въ двойство воль и дѣйствій во Іисусѣ Христѣ по посланію папы Агаѳона.

Для того, чтобы эту наличную вѣру представить вмѣстѣ фактомъ историческимъ, папа Агаѳонъ во второй части своего посланія соотноситъ ее съ извѣстными мѣстами Св. Писанія и преданія, дѣлая эту работу, по собственному признанію, съ тою цѣлію, что бы смыслъ исповѣданія о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ открылся умамъ изъ богодухновеннаго ученія Писанія и Преданія. Изъ Св. Писанія онъ указываетъ на мѣста: Іоан. VI, 38—39; Іоан, 5, 30; Псал.

[1]) Mansi, XI, 243.

134, 6; Іоан. V, 21, но главнымъ образомъ на выраженіе: *Отче, аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія: обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Матѳ. 26, 39; сравн. Марк. 14, 36. Лук. 22, 42). Изъ Св. Преданія папа Агаѳонъ ссылается на многія творенія св. отцевъ и на опредѣленія четвертаго и пятаго вселенскихъ соборовъ. По содержанію своему ссылки на свидѣтельства Преданія подтверждаютъ-то ученіе о *дѣйствительности* двухъ воль во Христѣ, то понятіе о *возможности* или *необходимости* бытія двухъ воль во Христѣ, то, наконецъ, представляютъ изъ себя *свидѣтельства* о двухъ воляхъ и *двухъ дѣйствіяхъ* въ Іисусѣ Христѣ. По характеру своему одни изъ свидѣтельствъ преданія,—преимущественно свидѣтельства о дѣйствительности двухъ воль во Христѣ, изъясняютъ извѣстныя мѣста Св. Писанія о двухъ воляхъ во Христѣ, другія—представляютъ изъ себя совершенно самостоятельныя свидѣтельства, не поставляемыя въ зависимость отъ текстовъ Писанія, (каковы напр. опредѣленія вселенскихъ соборовъ).

Такъ, ученіе о дѣйствительности двухъ воль во Христѣ проповѣдуютъ св. Амвросій медіоланскій (во второй книгѣ къ Граціану и Объясненіи евангелія Луки)[1], св. Аѳанасій александрійскій (въ книгѣ противъ еретика Аполлинарія о Троицѣ и о воплощеніи)[2], блаж. Августинъ (въ книгѣ противъ Максимина аріанина)[3], папа Левъ (въ посланіи къ Льву Августу)[4] и св. Григорій Богословъ (въ 1 посланіи къ Кледонію)[5]. Амвросій, Августинъ и Левъ выразили ученіе

---

[1]) In secundo libro ad beatae memoriae Gratianum Augustum —de fide u in explanatione sancti Lucae evangelistae, lib. 19. super. Luc. c. 22.—Mansi, XI, 246—247.

[2]) In libro adversus Apollinarium haereticum de trinitate et incarnatione.—Mansi, XI, 246.

[3]) In lib. 3. Contra Maximinum arianum, cap. 20.—Mansi, XI, 247.

[4]) In epistola ad Leonem Augustum.

[5]) In epistola 1 ad Cledonium.—Mansi XI, 246—250.

о дѣйствительности двухъ воль во Христѣ главнымъ образомъ въ своихъ изъясненіяхъ словъ Писанія: *Моя* и *Твоя* воля (не якоже Азъ хощу, но якоже Ты (Мѳ. 26, 39), разумѣя подъ *Моей* волю человѣческую, а подъ *Твоей*—волю божественную, общую у всѣхъ трехъ Лицъ Божества. Григорій Богословъ ученіе о томъ же самомъ проводитъ въ выраженіи: „то́, что Имъ не воспринято,—не спасено", проводитъ такимъ образомъ, что если не признавать въ Іисусѣ Христѣ воли человѣческой, значитъ допустить, что она, какъ не воспринятая, не призвана къ спасенію; значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ думать, что человѣкъ спасенъ не во всей полнотѣ своей природы; а такъ какъ такое утвержденіе нелѣпо, то, во избѣжаніе его, нужно учить, что Христосъ на-ряду съ божеской волей имѣлъ свойственную его человѣчеству—человѣческую волю. Понятіе о возможности или необходимости двухъ воль въ Богочеловѣкѣ, предполагаемое отчасти ученіемъ о спасеніи человѣчества во всей полнотѣ его природы, еще больше утверждается при рѣшеніи вопроса: *что такое воля?* Уже извѣстно, что воля есть *несомнѣнная* принадлежность естества. Блаж. Августинъ (въ пятой книгѣ противъ Юліана пелагіанина) [1], опредѣляя хотѣніе, совершенно справедливо смотритъ на него какъ на принадлежность природы. „Что такое движеніе духа, (спрашиваетъ онъ), если не движеніе природы? Ибо духъ, безъ сомнѣнія, есть природа; отсюда хотѣніе есть движеніе природы потому, что оно есть движеніе духа" [2]. Но коль скоро воля есть „собственность естества" [3], то признавая въ Іисусѣ Христѣ два естества, или сущности, т. е божеское и человѣческое, соединенныя въ единой Его ипостаси или лицѣ, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ признать въ Немъ и два естественныя хотѣнія, т. е. божеское и человѣческое. А что дѣйствительно въ Іисусѣ Хри-

[1]) Lib. V contra Julianum,—Mansi XI, 251.
[2]) Mansi, XI, 251.
[3]) Mansi, XI, 254.

стѣ два естества, двѣ совершенныя природы, сохраняющія свойства каждаго естества,—это есть истина, ясно выраженная халкидонскимъ соборомъ и пятымъ вселенскимъ соборомъ въ седьмомъ пунктѣ его опредѣленій [1]). Отсюда на-ряду съ исповѣданіемъ догмата о различіи естествъ Господа Іисуса Христа, необходимо исповѣдать также и различіе Его естественныхъ хотѣній и естественныхъ дѣйствій. Вытекающее изъ понятія о волѣ, какъ принадлежности естества, ученіе о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ естественно поэтому было достояніемъ святыхъ отцевъ, исповѣдующихъ правильное ученіе о Лицѣ Іисуса Христа.

Изъ отцевъ, свидѣтельствующихъ о двухъ хотѣніяхъ во Христѣ, папа Агаѳонъ ссылается на Григорія Богослова (второе слово о Сынѣ) [2]), Григорія Нисскаго (вторая книга противъ Евномія; противъ Аполлинарія) [3]), Іоанна, еп. константинопольскаго (Бесѣд. къ тѣмъ, кои не пришли къ богослуженію, и о единосущномъ) [4]) и Кирилла александрійскаго (Сокровища) [5]). Св. Григорій Назіанзинъ исповѣданіе въ одномъ и томъ же Господѣ Іисусѣ Христѣ двухъ естественныхъ хотѣній несомнѣнно засвидѣтельствовалъ въ своей рѣчи о *божественномъ* и *обоженномъ* (θέλημα θεωθέν) хотѣніи, считая ихъ за два различныя хотѣнія, „потому что то́, что́ божественно по естеству, не нуждается въ обоженіи, а то́, что́ обожествляется, очевидно не есть божественно по естеству“ [6]). Св. Григорій Нисскій тоже самое ученіе выразилъ въ прямыхъ словахъ, что „истинное исповѣданіе тайны состоитъ въ томъ, что нужно признавать во Христѣ одно хотѣніе человѣческое, а

---

[1]) Mansi, XI, 254—255.

[2]) Ex secundo libro de Filio или Orat. 4 de Theolog.—Mansi, XI, 257.

[3]) Lib. 2 contra Eunomium; contra Apollinarem.—Ibid.

[4]) Ex sermone ad eos, qui ad missas non occurrerunt, et de consubstantiali.

[5]) Ἐκ τῶν θησαυρῶν. Mansi, XI, 257—260.

[6]) Mansi, XI, 259.

другое божественное“ [1]). У св. Іоанна Златоустаго ученіе о двухъ воляхъ ясно выражается въ словахъ, гдѣ онъ различаетъ волю Сына, какъ волю божества, одинаково свойственную и Отцу, отъ человѣческаго хотѣнія Христа по плоти, отвращающагося отъ смерти. Въ подобной же связи, какъ Златоустъ, свидѣтельствуетъ о двухъ воляхъ во Христѣ Кириллъ александрійскій, говоря, „что, какъ Слово, Христосъ не страшился смерти, но желалъ до конца совершить домостроительство, потому что такова была воля Отца, которая есть воля и Сына по божеству“,—но „что тотъ же самый Господь нашъ Іисусъ Христосъ по человѣчеству имѣлъ желаніе не умирать, такъ какъ имѣлъ естественное чувство самосохраненія“ [2]).

Въ качествѣ свидѣтельствъ о двухъ дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ папа Агаѳонъ приводитъ слова изъ твореній Иларія (9 кн. о вѣрѣ противъ аріанъ) [3]), св. Аѳанасія александрійскаго (кн. противъ аріанъ) [4]), (псевдо-) Діонисія ареопагита (книга объ именахъ Божіихъ) [5]), св. Амвросія (вторая книга къ имп. Граціану) [6]), папы Льва о вѣрѣ (къ Флавіану и послан. къ импер. Льву) [7]), св. Григорія нисскаго (пятая книга противъ Евномія) [8]), Кирилла александрійскаго (Сокровища, гл. 24) [9]). Иларій, Аѳанасій, (псевдо-) Діонисій, Кириллъ, Григорій нисскій ученіе о двухъ дѣйствіяхъ выражаютъ преимущественно въ своихъ сужденіяхъ о *фактахъ жизни или дѣятельности* Іисуса Христа, въ которыхъ одинъ и

---

[1]) Mansi, XI, 259.

[2]) Mansi, XI, 262.

[3]) In nono libro de fide adversus arianos или 9 de Trinit.—Mansi, XI 262.

[4]) Serm. 4 contra Arianos.—Mansi, XI, 263.

[5]) In libro divinorum nominum, cap. 2.—Mansi, XI 263.

[6]) 2 lib. ad Gratianum imperatorem.—Mansi, XI, 263.

[7]) Ex tomo fidei—Epist. ad Flavianum и Epistola ad Leonem imperatorem.—Mansi, XI, 265—266.

[8]) Lib. 5 contra Eunomium, cf. Lib. 3 de beatitud.—ibid.

[9]) Lib. Thesaurorum, cap. 24—Mansi XI, 265—266.

тотъ же Христосъ дѣйствовалъ и какъ Богъ и какъ человѣкъ; въ которыхъ дѣйствія и божескія и человѣческія проистекаютъ отъ одного и того же, въ которыхъ, наконецъ, воплотившійся Сынъ Божій допустилъ человѣческому естеству дѣйствовать сообразно съ его природой (напр. въ 40 дневный постъ, когда Христосъ взалкалъ). Ученіе о двухъ дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ у Амвросія медіоланскаго засвидѣтельствовано въ его рѣчи о низшемъ (человѣческомъ) и высшемъ (божескомъ) дѣйствіи одного и того же Христа. Но особенно хорошо учитъ о двухъ дѣйствіяхъ во Христѣ папа Левъ въ посланіи къ Флавіану о вѣрѣ, говоря: „каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: Слово дѣлаетъ свойственное Слову, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію. И какъ Слово не отпало отъ равенства въ славѣ съ Отцемъ, такъ и плоть не утратила естества нашего рода“ [1]). Не допуская, чтобы человѣческое дѣйствіе, воспринятое Господомъ во времени вмѣстѣ съ естествомъ человѣческимъ, приписывалось Его вѣчному существу, но, оставляя неприкосновеннымъ единство лица, папа Левъ различалъ естества, ипостасно соединившіяся во Христѣ, по ихъ дѣйствіямъ [2]).

Въ заключеніи посланія папа Агаѳонъ говоритъ о моноѳелитствѣ, опредѣляя здѣсь его происхожденіе и его наличное состояніе. Для подтвержденія понятія о происхожденіи моноѳелитской идеи, своего рода исторіи ея, онъ указываетъ на еретиковъ: Аполлинарія, Севера, Несторія и Ѳеодосія александрійскаго, приводя изъ тѣхъ или другихъ сочиненій ихъ слова, гдѣ дѣйствительно говорится объ одномъ хотѣніи или объ одномъ дѣйствіи Іисуса Христа. Изъ сочиненія Аполлинарія подъ заглавіемъ: „На явленіе воплощенія Бога

---

[1]) Mansi, XI, 266.
[2]) Mansi, XI, 267.

Слова (in epiphania incarnationis Dei)", онъ ссылается, напр., на выраженіе: „единый Христосъ возбуждался къ дѣятельности только божественною волею (divina tantum voluntate), вслѣдствіи чего и мы признаемъ одно въ немъ дѣйствіе, проистекающее и въ чудесахъ и въ страданіяхъ изъ одного Его составного естества. Ибо Онъ есть и исповѣдуется воплотившимся Богомъ" [1]. А изъ сочиненій еретика Севера онъ обращаетъ вниманіе, напр., на его анаѳематство халкидонскаго собора вмѣстѣ съ посланіемъ папы Льва, исповѣдующихъ въ Іисусѣ Христѣ и послѣ неизреченнаго и непостижимаго соединенія два естества и соотвѣтственно имъ два дѣйствія или свойства. „Анаѳематствуемъ, говорилъ Северъ, халкидонскій соборъ, книгу предстоятеля римской церкви Льва и тѣхъ, которые говорятъ или говорили, что одинъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ и послѣ неизреченнаго и непостижимаго соединенія имѣетъ два естества и соотвѣтствующія имъ два дѣйствія или свойства" [2]. Характеристика наличнаго состоянія моноѳелитства исчерпывается путемъ ссылокъ на тѣ или другія выраженія Кира александрійскаго, Ѳеодора, бывшаго епископа фаранскаго, Сергія константинопольскаго, *Изложенія* вѣры (ἔκθεσις τῆς πίστεως), изданнаго императоромъ Ираклiемъ, и *Образца* (τύπος); въ однихъ изъ этихъ выраженій прямо утверждается ученіе объ одномъ хотѣніи и одномъ дѣйствіи Христа (какъ у Кира, Ѳеодора, Сергія), а въ другихъ запрещается разсуждать ни объ одномъ, ни о двухъ хотѣніяхъ или дѣйствіяхъ (какъ въ Изложеніи и Образцѣ) [3].

Итакъ—и діоѳелитство и моноѳелитство въ той или другой степени представляются явленіемъ не наличнымъ только, но и историческимъ; и тѣмъ не менѣе истина все-таки на сторонѣ діоѳелитства, а не на

---

[1]) Mansi, XI, 271. 274.
[2]) Mansi, XI, 274.
[3]) Mansi, XI, 274—275.

сторонѣ моноѳелитства, гдѣ—ложь. Естественно, спрашивается, почему это такъ? По замѣчанію папы Агаѳона, которому этотъ вопросъ очевидно предносился,—потому нужно видѣть истину въ діоѳелитизмѣ, что ученіе это представляетъ изъ себя проповѣдь *святыхъ отцевъ*, между тѣмъ какъ моноѳелитизмъ есть ученіе еретиковъ. Ясно выраженъ этотъ взглядъ въ слѣдующемъ приговорѣ папы Агаѳона: „Такъ какъ изобрѣтатели новаго ученія (novi dogmatis) оказались послѣдователями еретиковъ, а не святыхъ отцевъ, то и это поставлено на видъ“ [1]). Въ связи съ этимъ приговоромъ понятнымъ является и то, почему онъ, при переходѣ отъ изложенія православія къ изложенію лжи, обратилъ особенное вниманіе на то, „по какимъ образцамъ составилось содержаніе новаго ученія и на чей авторитетъ оно опирается“ [2]). Очевидно онъ сдѣлалъ это для того, чтобы лучше опредѣлить: отъ мужей святой или несвятой жизни ведетъ свое начало лжеученіе. Такъ ссылкою на характеръ жизни или образъ мыслей писателей папа Агаѳонъ рѣшаетъ вопросъ о томъ: всегда-ли видимая опора извѣстнаго ученія на преданіе можетъ служить ручательствомъ его истинности. Ясно, что не всегда; но только тогда, когда преданіе передается отъ сонма святыхъ отцевъ.

По содержанію своему посланіе Агаѳона несомнѣнно *выражаетъ* православное ученіе церкви о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ, начиная отъ Христа и апостоловъ. Но то же содержаніе посланія вмѣстѣ даетъ право частнѣе опредѣлить *основу*, на почвѣ которой Агаѳонъ раскрылъ ученіе о діоѳелитствѣ. Такою основою является *Посланіе папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ*. Вѣдь, какъ не трудно замѣтить, сущность сужденій Агаѳона о возможности двухъ воль и дѣйствій во Христѣ опочиваетъ на догматѣ о совершенствѣ или полнотѣ двухъ природъ или естествъ во Христѣ, о совершенствѣ, сопровождаемомъ сохраненіемъ всѣхъ есте-

---

[1]) Mansi, XI, 279. [2]) Mansi, XI, 274.

ственныхъ свойствъ этихъ природъ. Между тѣмъ, извѣстно, что это положеніе, если гдѣ, то особенно отчетливо выражено въ упомянутомъ посланіи Льва, преимущественно въ его словахъ, гдѣ говорится, что каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно [1]). Эта подмѣченная зависимость посланія Агаѳона отъ посланія Льва имѣетъ значеніе свидѣтельства непрерывности преданія или преемственности догматическихъ идей, тѣсно связанныхъ между собою: когда изъ догмата о совершенствѣ двухъ природъ во Христѣ выводится догматъ о двухъ воляхъ, тогда вѣрованіе церкви въ разныя времена является не различнымъ, но тожественнымъ по самому существу своему.

Въ тѣсной связи съ посланіемъ папы Агаѳона стоитъ Посланіе римскаго собора о двухъ воляхъ въ Іисусѣ Христѣ, которое было какъ бы инструкціею легатамъ, посланнымъ на шестой соборъ: памятникъ, имѣющій то же значеніе для ученія о Преданіи [2]). По содержанію это посланіе собора почти тожественно съ личнымъ посланіемъ Агаѳона, но различается отъ него только по формѣ: оно гораздо короче посланія Агаѳона, такъ какъ, ссылаясь вообще на отцевъ, не приводитъ выдержекъ—свидѣтельствъ изъ ихъ твореній. Какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора излагается прежде всего наличное исповѣданіе вѣры—между прочимъ вѣры въ двѣ воли и два дѣйствія въ Іисусѣ Христѣ; какъ въ томъ, такъ и въ этомъ посланіи бытіе двухъ воль и дѣйствій во Христѣ объясняется бытіемъ въ Немъ двухъ естествъ и въ качествѣ основы для такого объясненія полагается посланіе папы Льва. Мы признаемъ, свидѣтельствуютъ отцы собора, что въ одномъ и томъ же Іисусѣ Христѣ

---

[1]) Вотъ почему на это мѣсто съ особенной силой указываютъ легаты въ дѣяніи, напр., второмъ. Mansi, XI, 219. 222.

[2]) Mansi, XI, 285—298.

„и то и другое естество и послѣ соединенія сохраняютъ безъ умаленія свои свойства и совершаютъ во взаимномъ общеніи то, что свойственно каждому изъ нихъ: Слово совершаетъ то, что свойственно Слову, плоть исполняетъ то, что свойственно плоти; одно блистаетъ чудесами, другое подвергается оскорбленіямъ. Посему, признавая, что Онъ имѣетъ воистину два естества или существа, т. е. божество и человѣчество, нерасліянно, нераздѣльно, неизмѣнно, мы, послѣдовательно и сообразно съ наставленіемъ правила вѣры, признаемъ, что тотъ же самый Господь нашъ Іисусъ Христосъ, какъ совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, имѣетъ два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія“ [1]). Далѣе. Какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора излагаемое наличное исповѣданіе вѣры представляется древнимъ апостольскимъ преданіемъ „преемственно“ [2]) сохранившимся въ церкви и именно сохранившимся въ наставленіяхъ „*святыхъ* отцевъ“ (sactorumque patrum magisterium), которыя пріемлетъ святая апостольская церковь и досточтимые соборы [3]). Затѣмъ, какъ тамъ, такъ и здѣсь, послѣ изложенія правой вѣры, указываются виновники новаго лжеученія: Ѳеодоръ фаранскій, Киръ александрійскій, Сергій, Пирръ, Павелъ и Петръ константинопольскіе, которые именуются „виновниками плевелъ“, „противниками истиннаго исповѣданія“ [4]). Наконецъ, какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора проводится мысль, что если истинное исповѣданіе церкви, сохраняемое невредимымъ, за все время бытія церкви, начиная отъ апостоловъ, или тѣсно связанное съ апостольскимъ догматомъ о полнотѣ двухъ природъ во Христѣ, носитъ на себѣ печать *неизмѣняемости*, то новое исповѣданіе, не имѣя за себя данныхъ въ исторіи апостольской древности и общаго согласія въ на-

---

[1]) Mansi, XI, 291. [2]) Mansi, XI, 287.
[3]) Mansi, XI, 291. [4]) Mansi, XI, 291. 294.

личности, (ибо—вѣдь одни прямо выражаютъ ученіе о моноѳелитствѣ, а другіе уклончиво) является напротивъ исповѣданіемъ колеблющимся, непостояннымъ, а потому ложнымъ.

Важнымъ актомъ для ученія о преданіи является далѣе Посланіе монаха, впослѣдствіи арх. іерусалимскаго, Софронія (къ Сергію константинопольскому) [1]. По собственному признанію Софронія, главною цѣлію его посланія является изложеніе исповѣдуемой имъ вѣры въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ изучилъ ее, „будучи рожденъ и воспитанъ во святой вселенской церкви“ [2]. Начинается изложеніе вѣры съ таинства Пресвятой Троицы, продолжается—изложеніемъ ученія о Лицѣ Іисуса Христа и кончается догматомъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ общемъ такимъ образомъ мы видимъ у Софронія распространенное вѣроизложеніе въ порядкѣ символа вѣры, съ тѣмъ добавленіемъ, что здѣсь, на-ряду съ исповѣданіемъ православнаго ученія, идетъ отверженіе различныхъ лжеученій. Главный пунктъ посланія—догматъ о двухъ воляхъ во Христѣ Софроній излагаетъ въ связи съ догматомъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, видя въ послѣднемъ основаніе для перваго. „Еммануилъ, по выраженію Софронія, будучи единымъ и въ одномъ и томъ же (Лицѣ) будучи тѣмъ и другимъ, то есть и Богомъ и человѣкомъ, по-истинѣ совершаетъ свойственное тому и другому естеству, производя совершаемое Имъ одно такъ, другое иначе“ [3]. Воспріятіе Сыномъ Божіимъ законовъ развитія человѣческаго естества, до его хотѣнія включительно, по Софронію, произошло не по принужденію или необходимости, но добровольно; Сынъ Божій Самъ *восхотѣлъ дѣйствовать* по человѣчески [4]. На-ряду съ такимъ исповѣданіемъ ученія о воляхъ въ Іисусѣ Христѣ въ духѣ діоѳелитизма, а не моноѳелитизма, Софроній

---

[1]) Mansi, XI, 461—510. [2]) Mansi, XI, 465.
[3]) Mansi, XI, 480. [4]) Mansi, XI, 484—485.

наконецъ объясняетъ: почему излагаемая имъ вѣра, а не какая нибудь другая, есть истинная вѣра? По его разсужденію она должна быть признана истинной на томъ основаніи, что представляетъ изъ себя вѣру *святыхъ* отцевъ, столь тщательно хранимую во вселенской церкви. Указывая на *святость* отцевъ, какъ на признакъ истинности вѣры, онъ въ одномъ мѣстѣ вообще заявляетъ, что содержимая имъ вѣра есть вѣра святыхъ богодухновенныхъ отцевъ [1]), въ другомъ мѣстѣ, въ частности, увѣряетъ, что различать въ Іисусѣ Христѣ два самостоятельныя хотѣнія, сообразно двумъ естествамъ, учатъ богомудрые, вѣнчанные Христомъ, отцы святые [2]), въ третьемъ, наконецъ, мѣстѣ раскрываемую мысль онъ подтверждаетъ ссылкою на бывшіе до него пять вселенскихъ соборовъ и на творенія отцевъ: Кирилла александрійскаго (посланія къ Несторію 2-е и особенно 3-е съ анаѳематизмами и посланіе къ восточнымъ) и Льва римскаго (*посланіе къ Флавіану о вѣрѣ*), съ опредѣленіями и ученіемъ которыхъ согласно собственное пространное вѣроизложеніе Софронія [3]). Внѣшнимъ повѣрителемъ истинной вѣры, проповѣдуемой святыми мужами, служитъ сохраненіе этими мужами того залога, какой ввѣряется имъ въ іерархическомъ преемствѣ, ведущемъ свое начало отъ апостоловъ. По словамъ Софронія, „нѣкоторое апостольское и древнее преданіе, существующее во всѣхъ святыхъ церквахъ, находящихся во всей вселенной, служило руководствомъ къ тому, какъ возводимые въ іерархическое достоинство должны искренно во всемъ принаравливаться къ тѣмъ, которые прежде ихъ занимали іерархическія степени, какъ мудрствовать и какъ содержать вѣру, которую мудрѣйшій Павелъ передавалъ имъ весьма точно, чтобы они не напрасно совершали свои подвиги, потому что если бы въ чемъ либо была неправа ихъ вѣра, то все теченіе ихъ было бы тщетно“ [4]). Святые мужи

---

[1]) Mansi, XI, 472. [2]) Mansi, XI, 488.
[3]) Mansi, XI, 496—497. 500. [4]) Mansi, XI, 464.

дѣйствительно не уклонялись отъ такого условія, требуемаго іерархическимъ преемствомъ, а потому естественно явились вѣрными выразителями преданной вѣры. Такимъ образомъ по основнымъ идеямъ своимъ, что ученіе о двухъ воляхъ есть слѣдствіе догмата о двухъ естествахъ, что истина можетъ быть познаваема по свойству святости лицъ, ее исповѣдующихъ, посланіе Софронія свободно можетъ быть поставлено на-ряду съ посланіями Агаѳона и римскаго собора.

Важнымъ источникомъ для положительнаго ученія о Преданіи служитъ, наконецъ, самый процессъ утвержденія вѣры въ двойство воль въ Іисусѣ Христѣ и отрицанія моноѳелитства на соборѣ. Будучи выразителями вѣры вселенской церкви, отцы собора однако, подобно отцамъ многихъ соборовъ, сочли нужнымъ процессъ утвержденія праваго ученія и отверженія лжеученія вести на почвѣ письменныхъ вѣроизложеній. Въ качествѣ такихъ вѣроизложеній послужили главнымъ образомъ разсмотрѣнныя выше посланія Агаѳона, римскаго собора и Софронія. Хотя по самому построенію своему эти посланія ручаются за то, что излагаемое въ нихъ ученіе есть ученіе православія, тѣмъ не менѣе это обстоятельство не послужило основаніемъ для принятія ихъ за каноническія безъ всякой провѣрки собора: отцы собора такъ же, какъ отцы третьяго или четвертаго вселенскаго собора, сочли обязательнымъ сдѣлать провѣрку этимъ посланіямъ для того, чтобы послѣ этого не было уже сомнѣнія въ истинности ихъ содержанія.

Процессъ канонизаціи посланій Агаѳона и римскаго собора былъ произведенъ на 4 и 8 засѣданіи. Во время четвертаго засѣданія происходило чтеніе посланія; во время восьмого засѣданія отцы собора, начиная съ Георгія, архіепископа константинопольскаго, одинъ за другимъ засвидѣтельствовали, что излагаемая въ посланіяхъ Агаѳона и римскаго собора вѣра есть вѣра истинная, что они также признаютъ въ Іисусѣ Христѣ двѣ естественныя воли и два естественныя

хотѣнія, что они всѣ принимаютъ ихъ съ благодарностію [1] [2]).

Канонизація посланія Софронія іерусалимскаго происходила на 11 и 13 засѣданіяхъ собора. Во время 11 засѣданія посланіе было читано, а во время 13 засѣданія было высказано опредѣленіе собора о православномъ характерѣ посланія. „Разсматривали мы, говорятъ отцы въ этомъ опредѣленіи, и соборныя посланія блаженной памяти Софронія, бывшаго патріарха святаго города Христа Бога нашего Іерусалима, и нашедши ихъ согласными съ истинной вѣрой и сообразными съ ученіемъ апостоловъ и святыхъ славныхъ отцевъ, признали ихъ за православныя и приняли за полезныя святой каѳолической и апостольской церкви, и признали справедливымъ внести имя его въ священные диптихи святыхъ церквей“ [3]). Признавъ посланіе

---

[1]) Канонизація посланія Агаѳона на соборѣ представляетъ изъ себя фактъ большой важности для отверженія римско-католическаго ученія о главенствѣ папы въ церкви, откуда видно, что вселенскій соборъ выше папы.

[2]) Уже по прочтеніи, предложенныя въ качествѣ основы для опроверженія моноѳелита Макарія антіохійскаго (Mansi, XI, 332), эти посланія само собою понятно стали имѣть еще большее значеніе, для указанной цѣли, послѣ канонизаціи ихъ. И дѣйствительно мы видимъ, что, канонизовавъ посланія Агаѳона и собора римскаго, вселенскій соборъ требуетъ отъ Макарія отвѣта: «слѣдуетъ-ли онъ посланіямъ, присланнымъ... Агаѳономъ, святѣйшимъ папою древняго Рима, и послѣдуетъ-ли онъ содержащимся въ нихъ отеческимъ свидѣтельствамъ» (Mansi, XI, 345). Самъ Макарій остался непреклоннымъ въ своемъ моноѳелитизмѣ, почему на поставленный вопросъ отвѣтилъ исповѣданіемъ одного хотѣнія въ Іисусѣ Христѣ. Но Макровій, епископъ Селевкіи исаврійской, Евлалій, епископъ іенопольскій вмѣстѣ съ Константиномъ, еп. далмандскимъ, и Ѳеодоромъ, еп. ольвійскимъ, принадлежащими къ собору престола антіохійскаго, вполнѣ присоединились къ исповѣданію собора, засвидѣтельствовавъ каждый отдѣльно вѣру въ діоѳелитизмъ, тѣсно связанную съ догматомъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ и истинно выраженную въ посланіяхъ папы Агаѳона (Mansi, XI, 348).

[3]) Mansi, XI, 556.

Софронія за выраженіе православія, соборъ естественно тѣмъ самымъ отвергалъ лжеученія, которыя не согласны съ посланіемъ, въ томъ числѣ въ частности отвергалъ моноѳелитство.

По свидѣтельству посланій Агаѳона, римскаго собора и Софронія главнымъ основаніемъ истинности утверждаемаго ими ученія служитъ то, что это ученіе является ученіемъ *святыхъ* отцевъ, что излагаемое въ нихъ исповѣданіе вѣры наличной церкви находитъ себѣ оправданіе въ вѣрѣ почившихъ во Христѣ *святыхъ* мужей, что въ самой святости отцевъ содержится залогъ проповѣдуемой ими истины. Вселенскій соборъ, высказываясь одобрительно объ этихъ посланіяхъ, очевидно, также раздѣлялъ ихъ основную точку зрѣнія, какъ ручательство истинности излагаемой ими вѣры, т. е. вмѣстѣ съ одобреніемъ посланій, соборъ раздѣлялъ также то, что истинность наличной вѣры обусловливается согласіемъ ея съ вѣрою *святыхъ* отцевъ, что понятіе святости имѣетъ весьма большое значеніе въ разсужденіи о вѣрѣ. Это положеніе, вытекающее изъ факта одобренія соборомъ посланій Агаѳона, римскаго собора и Софронія, гдѣ означенное понятіе занимаетъ видное мѣсто, находитъ себѣ подтвержденіе и въ буквѣ актовъ собора въ упомянутомъ уже опредѣленіи собора по вопросу о посланіяхъ Агаѳона, римскаго собора и Софронія. Въ томъ и другомъ случаѣ мы видимъ, что въ качествѣ основанія для признанія посланій за канонически „полезныя“ соборъ указываетъ на согласіе ихъ съ ученіемъ „*святыхъ* и уважаемыхъ отцевъ“ [1]), съ ученіемъ „апостоловъ и святыхъ славныхъ отцевъ“ [2]).

Но признаніемъ громаднаго значенія за *святостью* отцевъ, какъ за признакомъ истинныхъ учителей, соборъ не ограничился: поставляя это понятіе во главу своихъ сужденій о вѣрѣ. соборъ вмѣстѣ съ тѣмъ счелъ нужнымъ прибѣгнуть къ другому пути для осуществленія своей цѣли, т. е. для утвержденія истины и опровер-

---

[1]) Mansi, XI, 336. [2]) Mansi, XI, 556.

женія лжи. Сущность этого пути заключается въ рѣшеніи вопроса *о точности или подлинности свидѣтельствъ*, приводимыхъ за діоѳелитство и за моноѳелитство. Подобная постановка выясненія истины съ одной стороны вызвана была существомъ дѣла, т. е. стремленіемъ придать опредѣленіямъ собора характеръ документальности, — съ другой — она вызвана была ссылкою еретиковъ на творенія святыхъ же мужей, при чемъ указаніе православныхъ на святого мужа очевидно находило себѣ отпоръ въ подобной же ссылкѣ еретиковъ. Слѣдовательно на-ряду съ апелляціемъ къ святости мужа нужно было еще рѣшить: кто же именно — православные или еретики вѣрно выражаютъ ученіе святого отца.

Несомнѣнно подъ руководствомъ перваго побужденія, — придать опредѣленіямъ характеръ обстоятельности или основательности, отцы собора, не ограничиваясь согласіемъ посланій Агаѳона и римскаго собора съ ученіемъ святыхъ отцевъ, подвергали провѣркѣ собранныя въ этихъ посланіяхъ свидѣтельства съ тѣми безусловно подлинными твореніями, откуда эти свидѣтельства были заимствованы. А такъ какъ въ посланіи Агаѳона преимущественно содержатся свидѣтельства греческихъ отцевъ, то естественно для провѣрки были взяты творенія этихъ послѣднихъ, хранимыя въ константинопольской патріархіи. Результатъ такой провѣрки по отношенію къ посланіямъ Агаѳона и римскаго собора ясно выразилъ Георгій, архіепископъ константинопольскій въ своей краткой рѣчи о характерѣ посланій. „Видя всю силу посланій, присланныхъ... какъ отъ Агаѳона, святѣйшаго папы римскаго, — говорилъ онъ, — такъ и отъ его собора, и справившись съ книгами святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, находящимися въ досточтимой моей патріархіи, я нашелъ всѣ свидѣтельства святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, находящіяся въ упомянутыхъ посланіяхъ, согласными и ни въ чемъ неразнящимися отъ книгъ святыхъ и уважаемыхъ от-

цевъ; посему соглашаюсь съ этими посланіями, такъ исповѣдую и вѣрую“ [1]).

Несомнѣнно подъ руководствомъ указаннаго же побужденія соборъ провѣрилъ кодексъ отеческихъ свидѣтельствъ, привезенный съ собою римскими легатами, кодексъ подъ заглавіемъ: „свидѣтельства святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, показывающія. что два хотѣнія и два дѣйствія въ Господѣ и Богѣ и Спасителѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ“ [2]). Для провѣрки этого кодекса были привлечены подлинныя древнія харатейныя и пергаментныя книги, частью принесенныя легатами папы, но болѣе всего хранившіяся въ сосудохранилищѣ или библіотекѣ константинопольской патріархіи. Такимъ образомъ изъ кодекса были прочитаны свидѣтельства Льва, папы римскаго, Амвросія, епископа медіоланскаго, Іоанна епископа константинопольскаго (Златоустаго), Аѳанасія александрійскаго, Григорія Нисскаго, Кирилла александрійскаго, Епифанія Кипрскаго, Григорія Богослова, Августина, епископа иппонскаго, Іустина мученика, императора Юстиніана, Ефрема, архіепископа антіохійскаго, Анастасія, архіепископа антіохійскаго, и Іоанна, епископа скиѳопольскаго. Указанныя свидѣтельства святыхъ мужей, заключающіяся въ кодексѣ, оказались согласными съ дѣйствительностью, т. е. съ подлинными ихъ выраженіями, содержащимися въ различныхъ харатейныхъ и пергаментныхъ книгахъ.

Но если провѣрка посланій Агаѳона, римскаго собора и кодекса свидѣтельствъ святыхъ отцевъ, принесеннаго легатами папы, сопровождалась полнымъ со-

---

[1]) Mansi, XI, 336; cf. Mansi, XI, 332. Провѣрка свидѣтельствъ, приведенныхъ въ посланіи Агаѳона, подобно канонизаціи его на соборѣ, представляетъ изъ себя знаменательный фактъ для критики римско-католическаго ученія о главенствѣ папы въ церкви.

[2]) Mansi, XI, 391. 394.—Testimonia sanctorum ac probabilium patrum ostendentia duas voluntates, et duas operationes in domino, et Deo, et salvatore nostro Jesu Christo.

гласіемъ ихъ съ подлинными твореніями отцевъ, изъ которыхъ заимствованы были свидѣтельства о двухъ воляхъ и двухъ хотѣніяхъ въ Іисусѣ Христѣ, то не то дала провѣрка свидѣтельствъ, приводимыхъ въ свою пользу монофелитами. Уже на первомъ засѣданіи шестого вселенскаго собора обозначился въ нѣкоторой степени пріемъ пользованія монофелитами твореніями древнихъ отцевъ. Въ этомъ засѣданіи между прочимъ изъ актовъ третьяго вселенскаго собора было прочитано увѣщательное слово Кирилла александрійскаго къ императору Ѳеодосію, содержащее въ себѣ выраженіе: „*воля Его* (Іисуса Христа) *всемогуща*“ [1]). Добросовѣстное отношеніе естественно предполагаетъ пониманіе этого выраженія въ той связи, въ какой высказалъ его авторъ. Между тѣмъ монофелитъ Макарій ничего подобнаго не принялъ во вниманіе, но прямо на основаніи одной буквы: „воля Его“, велегласно заявлялъ: „вотъ, Государь, я доказалъ, что во Христѣ одна воля“ [2]). Такое обращеніе съ выраженіями святыхъ отцевъ нашло себѣ отпоръ со стороны многихъ членовъ собора, высказавшихся, что пониманіе является правильнымъ только въ связи съ контекстомъ рѣчи, а не внѣ его. Поэтому въ своемъ отвѣтѣ, выражая отпоръ Макарію, они справедливо указали, что „Макарій... преувеличенно и неосновательно утверждаетъ на основаніи прочитаннаго сейчасъ текста, что въ двухъ естествахъ единаго Господа нашего Іисуса Христа, то есть въ божескомъ и человѣческомъ, одна воля. Святѣйшій Кириллъ написалъ эти слова, имѣя въ виду божественное и вседержительное естество Его, которое у Него общее съ Отцемъ и Святымъ Духомъ и всемогуще. Потому-то блаженной памяти Кириллъ назвалъ эту волю всемогущею, а не то, чтобы Онъ считалъ эту волю одною въ численномъ отношеніи“ [3]).— Если по отношенію къ нѣкоторымъ актамъ 3 вселен-

[1]) Mansi, XI, 216. [2]) Mansi, XI, 216.
[3]) Mansi, XI, 216.

скаго собора Макарій погрѣшилъ противъ контекста рѣчи, то по отношенію къ актамъ пятаго вселенскаго собора, читаннымъ тоже на шестомъ вселенскомъ соборѣ, онъ допустилъ прямо подлогъ. Подлогъ этотъ сказался въ присоединеніи къ подлиннымъ актамъ пятаго вселенскаго собора, во 1-хъ, такъ называемаго „Слова блаженной памяти Мины, архіепископа константинопольскаго, къ Вигилію, блаженнѣйшему папѣ римскому, о томъ, что во Христѣ одна воля“ [1]) и, во 2-хъ, двухъ статей какъ бы отъ имени блаженной памяти Вигилія къ императору Юстиніану и императрицѣ Ѳеодорѣ, въ которыхъ заключается анаѳематство лицъ, неисповѣдующихъ, что воплотившійся Богъ Слово имѣетъ „одно лице“, а главное „одно дѣйствіе“ [2]). Въ качествѣ соображеній, изобличающихъ подлогъ, или поддѣлку, по отношенію къ такъ называемому Слову Мины къ Вигилію было указано на хронологію, пагинацію и характеръ письма этого слова сравнительно съ письмомъ актовъ. Хронологія показала, что патр. Мина не могъ сдѣлать добавленія къ дѣяніямъ пятаго вселенскаго собора на томъ простомъ основаніи, что онъ умеръ раньше этого собора (скончался, по выраженію актовъ шестого вселенскаго собора, въ двадцать первомъ году Юстиніанова царствованія). Соборъ былъ не при Минѣ, а при патріархѣ Евтихіи (въ 27 году царствованія Юстиніана) [3]). Пагинація засвидѣтельствовала, что счетъ страницъ начинается не съ первой четвертинки, а съ четвертой четвертки, что первыя три четвертки, содержащія въ себѣ такъ называемое Слово Мины къ Вигилію, представляютъ изъ себя прибавленіе къ началу книги, не имѣющее счета страницъ. Наконецъ, самое письмо этихъ вставленныхъ въ началѣ четвертокъ, на которыхъ содержится такъ называемое Слово Мины къ Вигилію, не походитъ на то письмо, которымъ первоначально была написана книга [4]).

---

[1]) Mansi, XI, 225. [2]) Mansi, XI, 225.
[3]) Mansi, XI, 225. [4]) Mansi, XI, 225.

Для изобличенія подлога двухъ статей, приписываемыхъ Вигилію, было указано на противорѣчіе ихъ опредѣленію пятаго вселенскаго собора, гдѣ ничего не говорится объ одномъ дѣйствіи. А такъ какъ папа Вигилій раздѣлялъ это опредѣленіе, то ясно, что онъ не исповѣдывалъ одного дѣйствія. Открытый, на третьемъ дѣяніи собора, подлогъ еще болѣе былъ обнаруженъ на 14 дѣяніи, когда читанные на 3 засѣданіи акты пятаго вселенскаго собора, (содержащіеся въ кожаныхъ книгахъ), были провѣрены съ актами того же собора, заключающимися въ бумажной книгѣ. По провѣркѣ этой „книги въ кожахъ“ оказались во всемъ согласными съ бумажной книгой, за исключеніемъ прибавленій такъ называемаго Слова Мины къ Вигилію и двухъ статей отъ имени Вигилія къ императору Юстиніану и императрицѣ Ѳеодорѣ, какихъ нѣтъ въ бумажномъ свиткѣ, но какія находятся въ кожаныхъ книгахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ былъ констатированъ процессъ подлога двухъ статей, совершившійся путемъ подмѣны 15-ой четвертки второй книги дѣяній пятаго вселенскаго собора и путемъ прибавленія предъ 16-ой четверткой особой четвертки безъ надписи. Наконецъ, здѣсь же былъ установленъ фактъ, что подлогъ произведенъ былъ именно моноѳелитами: Макаріемъ и Стефаномъ. Фактъ этотъ былъ раскрытъ отчасти Макаріемъ, епископомъ Селевкіи исаврійской, но больше всего монахомъ Георгіемъ, пресвитеромъ Константиномъ и діакономъ Сергіемъ, разсказавшими подробно исторію поддѣлки [1]).—Указанное недобросовѣстное отношеніе къ отцамъ моноѳелитство проявило и въ своихъ сборникахъ свидѣтельствъ святыхъ отцевъ. Для защиты своего ученія Макарій представилъ на соборъ три свитка, одинъ подъ названіемъ: „свидѣтельства святыхъ отцевъ, учащія объ одной волѣ Господа нашего Іисуса Христа, которая есть также воля Отца и Св. Духа“ [2]), а два другіе—подъ названіемъ: „дальнѣйшія

[1]) Mansi, XI, 593. [2]) Mansi, XI, 320.

свидѣтельства о волѣ“ [1]). Изъ этихъ свитковъ соборъ провѣрилъ лишь одинъ, первый свитокъ, но оставилъ безъ провѣрки два другіе свитка, какъ не относящіеся къ предмету, по сознанію собора. Еще до тщательной провѣрки, ознакомившись съ кодексомъ свидѣтельствъ Макарія, римскіе легаты засвидѣтельствовали, что приводимыя свидѣтельства представляютъ изъ себя или искаженіе подлинныхъ, или ихъ утрировку, выдавая „за свидѣтельства объ одномъ хотѣніи въ домостроительствѣ воплощенія Господа нашего Іисуса Христа тѣ, которыя относятся къ ученію объ одной волѣ Троицы“ [2]). Это засвидѣтельствованіе вполнѣ подтвердилось послѣ сличенія свидѣтельствъ Макарія съ подлинными свидѣтельствами отцевъ, произведеннаго во время восьмого и девятаго засѣданій, когда творенія отцевъ читалъ консулъ Петръ, а по кодексу свидѣтельствъ слѣдилъ императорскій секретарь Діогенъ. Такимъ образомъ сличены были свидѣтельства отцевъ—Аѳанасія александрійскаго, Амвросія медіоланскаго. Іоанна Златоустаго, Григорія Богослова, Кирилла александрійскаго...

Ссылаясь, напримѣръ, на Амвросія медіоланскаго, Макарій приводитъ слова, гдѣ говорится о божеской волѣ Сына, которая у Него едина съ Отцомъ, но совершенно опускаетъ рѣчь, гдѣ высказывается ученіе, что въ Іисусѣ Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, два хотѣнія—божеское и человѣческое. Поэтому, во имя истины, отцы справедливо указали на опущенное мѣсто, гдѣ на ряду со словами: „какое хотѣніе имѣетъ Отецъ, такое же имѣетъ и Сынъ“ [3]), встрѣчается выраженіе: „иное хотѣніе человѣческое и иное—Божіе“ [4]). Или, цитуя творенія Григорія Богослова, мысль о монофелитствѣ стараются видѣть въ словахъ: „хотѣніе Его, всецѣло обоженное, непротивно Богу“; между тѣмъ какъ изъ самого контекста уже видно, что тутъ гово-

[1]) Mansi, XI, 320. [2]) Mansi, XI, 325.
[3]) Mansi, XI, 369. [4]) Mansi, XI, 372.

рится о волѣ, которая находится *внѣ* существа божественнаго, хотя къ послѣднему имѣетъ извѣстное отношеніе. Она называется здѣсь обоженной; а такъ какъ божественная воля не имѣетъ нужды въ обоженіи, то очевидно, что здѣсь рѣчь не о ней, а о волѣ человѣческой, нуждающейся въ обоженіи [1]).

Въ виду такого отношенія къ свидѣгельствамъ отцевъ, соборъ обращался было съ вопросомъ къ Макарію за объясненіемъ: зачѣмъ онъ опустилъ нужныя мѣста изъ свидѣтельствъ отцевъ. Но Макарій, безъ всякаго подробнаго объясненія, отвѣчалъ на это только то, что „тѣ свидѣтельства, какія я представилъ, представилъ для своей цѣли“ [2]).

Послѣ всего этого неудивительно, наконецъ, что Макарій искаженно же истолковалъ выраженіе о богомужномъ дѣйствіи, встрѣчающееся въ письмѣ къ Гаю, приписываемомъ Діонисію Ареопагиту. „И совершалъ дѣйствія божественныя, не какъ Богъ, и человѣческія, не какъ человѣкъ, но, какъ вочеловѣчившійся Богъ, дѣйствовалъ, пребывая съ нами, новою нѣкоею богомужною силою“ [3]). Въ самомъ письмѣ къ Гаю мысль о богомужномъ дѣйствіи высказана въ рѣчи о таинствѣ воплощенія Сына Божія. Какъ Сынъ Божій чрезъ соединеніе съ плотію человѣческою представилъ изъ Себя новый образъ бытія Своего во плоти, такъ сообразно съ этимъ Іисусъ Христосъ имѣлъ новый видъ обнаруженія Своихъ естественныхъ дѣйствованій. Съ другой стороны какъ новый, неизреченный образъ бытія Сына Божія во плоти не исключаетъ, но прямо утверждаетъ въ Іисусѣ Христѣ двойство природъ—божеской и человѣческой, такъ новый образъ обнаруженія или проявленія естественныхъ дѣйствованій во Христѣ, соотвѣт-

---

[1]) Mansi, XI, 384. [2]) Mansi, XI, 364.

[3]) Migne. Patrolog. curs. complet. s. gr. t. III, S. Dionysii areopagitae, Ἐπίστ. τῷ Γαΐῳ θεραπεύτῃ, col. 1072.... Καὶ.... οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

ственно неизреченному образу проникновенія Христовыхъ естествъ — одного въ другое [1]), не упраздняетъ собою двухъ естественныхъ дѣйствованій, но свидѣтельствуетъ о нихъ. Такимъ образомъ терминъ: новое богомужное дѣйствіе говоритъ не о бытіи во Христѣ одного хотѣнія или дѣйствованія, но о существованіи въ Немъ новаго неизреченнаго обнаруженія двухъ естественныхъ дѣйствованій, когда двѣ воли чудно согласовались въ Немъ. Между тѣмъ монофелитство, не обращая вниманія на такой контекстъ рѣчи, безъ всякаго основанія, мысль о новомъ богомужномъ дѣйствіи поняло въ смыслѣ указанія на одну волю въ Іисусѣ Христѣ и, понявъ такъ, не преминуло слово „новое“ замѣнить словомъ „одно“ (unam... pro nova) [2]). Все это было подмѣчено поборниками православія и справедливо обличено. Патріархъ Софроній въ своемъ посланіи вполнѣ согласно съ контекстомъ рѣчи письма къ Гаю выяснилъ, что такъ называемое общее, новое богомужное дѣйствіе „по существу своему неодинаково, но разнородно и различно..., такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ и приличное Богу и человѣческое“, что „оно посредствомъ весьма искуснаго и сложнаго выраженія вполнѣ обозначаетъ всякое дѣйствіе того и другого существа и естества“ [3]). Кратко говоря, и по Софронію, выраженіе: „новое богомужное дѣйствіе“— представляетъ изъ себя не что иное, какъ терминъ, обозначающій собою образъ проявленія двухъ дѣйствій во Христѣ Іисусѣ. А такъ какъ это посланіе канонизовалъ соборъ, то значитъ соборъ согласился и съ изъясненіемъ, какое далъ интересующему насъ выраженію Софроній.

Но спрашивается: не обусловливается-ли указанное отношеніе монофелитовъ къ свидѣтельствамъ отцевъ не вполнѣ достаточнымъ ознакомленіемъ ихъ съ святоотеческою письменностью? По отношенію къ ли-

---

[1]) І. Дамаскинъ. Точное изложеніе православной вѣры, III кн., гл. 19.

[2]) Mansi, XI, 571. 572. [3]) Mansi, XI, 488.

цамъ, перешедшимъ, послѣ нѣкотораго обсужденія данныхъ діоѳелитизма и моноѳелитизма на соборѣ, на сторону православія, можно утверждать, что они раздѣляли нѣкоторое время лжеученіе вслѣдствіе малаго ознакомленія съ древнимъ ученіемъ. Ихъ недостаточное знаніе въ данномъ случаѣ служило до поры до времени причиною ихъ шатанія въ вѣрѣ. Но нельзя сказать, чтобы изъ-за невѣдѣнія обращались недобросовѣстно съ свидѣтельствами отцевъ такіе люди, какъ Макарій или Стефанъ. Невѣдѣніе прежде всего не можетъ имѣть значенія въ рѣчи объ умышленномъ подлогѣ документовъ, ясно предполагающемъ собою не невѣдѣніе, но обдуманное вѣдѣніе. Не менѣе сильно далѣе мысль о невѣдѣніи, какъ яко бы объ извиняющемъ обстоятельствѣ, отстраняется категорическимъ замѣчаніемъ Макарія къ отцамъ собора, что онъ приводитъ только нѣкоторыя свидѣтельства съ извѣстною цѣлью. А главное, чѣмъ отстраняется мысль о невѣдѣніи, какъ яко бы невольномъ обстоятельствѣ, вовлекшемъ въ ошибку, заключается въ томъ, что несогласно съ подлинными твореніями святыхъ отцевъ приводя или изъясняя содержащіяся въ нихъ свидѣтельства, представители моноѳелитства однако вполнѣ согласно съ дѣйствительностью цитируютъ еретическія сочиненія, благопріятствующія имъ, — цитируютъ такъ, что выдержки послѣдняго рода вполнѣ совпадаютъ съ источниками, откуда первыя заимствованы. Очевидно— гдѣ имъ надо, тамъ представители моноѳелитства соблюдаютъ точность. На этотъ фактъ обратили вниманіе до собора—представители римской церкви, на соборѣ— всѣ собравшіеся отцы, почему этотъ фактъ естественно сдѣлался то же предметомъ соборнаго обсужденія. Папа Агаѳонъ, отлично сознавая важность ниспроверженія новаго лжеученія путемъ сличенія его съ предыдущими еретическими сужденіями, какъ извѣстно, выразилъ это въ своемъ посланіи собору. То же было выражено въ кодексѣ свидѣтельствъ святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, принесенномъ римскими легатами, въ концѣ коего,

послѣ изложенія святоотеческихъ свидѣтельствъ о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ, помѣщенъ рядъ свидѣтельствъ „грубыхъ еретиковъ, говорящихъ, что одно хотѣніе и одно дѣйствіе въ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ“ [1]). Соборъ, принимая посланіе Агаѳона за каноническое, вмѣстѣ съ тѣмъ принялъ и мысль объ изобличеніи моноѳелитства путемъ сличенія его съ сужденіями другихъ, прежде бывшихъ до него, еретиковъ. По этому, на засѣданіи десятомъ, сличая святоотеческія свидѣтельства кодекса съ свидѣтельствами подлинныхъ твореній, онъ сличилъ и содержащіяся въ концѣ кодекса еретическія свидѣтельства съ подлинными сочиненіями еретиковъ и нашемъ тѣ и другія согласными съ дѣйствительностью. Такимъ путемъ читаны были свидѣтельства слѣдующихъ еретиковъ: Ѳемистія, Анѳима, Севера, Павла, Ѳеодора [2]). Подобную же работу изобличенія моноѳелитства, путемъ снесенія его положеній съ несомнѣнно еретическими положеніями, соборъ производилъ и тогда, когда указывалъ на книгу еретика Аполлинарія подъ заглавіемъ: „Недоумѣнія“ (De obscuris), гдѣ въ выраженіи „органъ“ (плоть) и то, что приводитъ его въ движеніе (Богъ) совершаютъ одно и то же дѣйствіе“ [3]), онъ видѣлъ прецедентъ ученія объ одномъ хотѣніи и одномъ дѣйствіи Христа, отразившійся въ моноѳелитствѣ; или когда на засѣданіи 11 привелъ нѣсколько свидѣтельствъ моноѳелитскаго же свойства; въ томъ числѣ, напр., свидѣтельство еретика Анѳима: „если одна ипостась и одно воплощенное естество у Бога Слова, какъ и дѣйствительно есть, то несомнѣнно, что одно хотѣніе, и ясно, что одно дѣйствіе и одна мудрость и одно знаніе у того и у другого“ [4]).

Такова логика, лежащая въ основѣ соборныхъ обсужденій, какъ процесса утвержденія истины и изобличенія лжи. По существу своему эту логику въ доста-

---

[1]) Mansi, XI, 440. [2]) Mansi, XI, 440—448.
[3]) Mansi, XI, 449. [4]) Mansi, XI, 516.

точной степени высказалъ уже папа Агаѳонъ вмѣстѣ со своимъ соборомъ. По смыслу ея дѣятельность пастырей церкви, вызываемая появленіемъ какой либо ереси,—въ данномъ случаѣ моноѳелитства, заключается не въ отысканіи истины путемъ того или другого изслѣдованія, какъ чего-то неизвѣстнаго, но въ утвержденіи или исповѣданіи ея, какъ чего-то готоваго. Такая дѣятельность ясно предполагается ученіемъ о церкви, какъ хранительницѣ, а не изобрѣтательницѣ, истины, сообщенной ей свыше, самимъ Богомъ. Отсюда первая пастырская задача по отношенію къ явившейся ереси заключается въ исповѣданіи, вопреки ереси, того ученія, какое содержитъ наличная церковь по затронутому вопросу,—содержитъ, какъ древнее преданіе, переходящее чрезъ іерархическое преемство. Но исповѣданіе наличнаго ученія церкви однако не исключаетъ собою провѣрки его путемъ снесенія или сличенія съ несомнѣнными источниками истины, каковы Св. Писаніе и древнее преданіе, выражающееся въ извѣстныхъ памятникахъ. Эта провѣрка представляетъ изъ себя своего рода *изслѣдованіе* предмета. Въ понятіе же изслѣдованія входитъ указаніе на тѣ признаки или свойства, которыми лучше всего утверждается то, на чьей сторонѣ истина. Осуществилъ такую логику папа Агаѳонъ такимъ образомъ, что сперва изложилъ наличное исповѣданіе римской церкви; далѣе—подтвердилъ его ссылками на Св. Писаніе, опредѣленія 4 и 5 вселенскихъ соборовъ и свидѣтельства отцевъ и, наконецъ, указалъ на то, что ученіе о двухъ воляхъ есть ученіе *святыхъ* отцевъ, между тѣмъ какъ моноѳелитство есть направленіе, на сторонѣ своей кромѣ еретиковъ никого не имѣющее. Въ дѣятельности собора вселенскаго мы замѣчаемъ прежде всего то, что онъ своею цѣлью ставитъ утвержденіе ученія о двухъ воляхъ, вопреки моноѳелитству, а не изысканіе этого ученія, какъ чего-то невѣдомаго. Но эта цѣль достигается здѣсь путемъ не простого повторенія формулы о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ, но путемъ нѣкотораго кри-

тическаго отношенія къ дѣлу. Критицизмъ этотъ сказался сколько въ утвержденіи факта, что исповѣданіе вѣры въ двѣ воли и два дѣйствія Іисуса Христа есть исповѣданіе древнихъ святыхъ отцевъ, почившихъ во Христѣ, столько же въ установленіи точности или подлинности святоотеческихъ свидѣтельствъ о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ. Это—съ одной стороны. Съ другой стороны критицизмъ сказался сколько въ указаніи на сродство или тожество монофелитства съ ложными положеніями извѣстныхъ еретиковъ, столько же въ изобличеніи недобросовѣстнаго отношенія представителей монофелитства къ тѣмъ памятникамъ или свидѣтельствамъ, въ которыхъ они думали видѣть основанія для своего лжеученія. Все это естественно должно было сопровождаться тѣмъ признаніемъ, что истина находится на сторонѣ не монофелитовъ, а православныхъ исповѣдниковъ діофелитства. Вотъ логика собора, какъ она проявилась въ *фактѣ*. Въ *словѣ* логика собора выражена въ его опредѣленіи о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ [1]), въ опредѣленіи, постановленномъ „по внушенію всесвятаго и животворящаго Духа“ (inspiratione sancti et vivifici Spiritus) [2]), и по согласію всѣхъ честнѣйшихъ епископовъ (cum consensu omnium episcoporum) [3]). Въ этомъ опредѣленіи прежде всего утверждается единство вѣры или *согласіе* собора съ опредѣленіями о вѣрѣ предыдущихъ пяти вселенскихъ соборовъ: это согласіе выражается сколько указаніемъ на принятіе опредѣленій этихъ первыхъ пяти вселенскихъ соборовъ, столько же въ частности приведеніемъ символовъ вѣры 1 и 2 вселенскихъ соборовъ,—символовъ, разсматриваемыхъ соборомъ въ качествѣ одного цѣлаго. Символъ этотъ, по сознанію отцевъ собора, достаточенъ для утвержденія православной вѣры; тѣмъ не менѣе въ виду появившихся еретиковъ онъ не исключаетъ собою воз-

[1]) Mansi, XI, 632—640. [2]) Mansi, XI, 622.
[3]) Mansi, XI, 655.

можности собранія собора, какъ „проповѣдника православія“, не какъ составителя новаго символа вѣры, но именно какъ изъяснителя истины согласно символу, (что̀ очень важно въ виду правила 7-го третьяго вселенскаго собора о неприкосновенности символа вѣры). Далѣе, въ опредѣленіи говорится о принятіи соборомъ „съ распростертыми объятіями“ посланій папы Агаѳона и римскаго собора, какъ согласныхъ съ канонизованными соборными посланіями – папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ и посланіями Кирилла къ Несторію и епископамъ востока. Затѣмъ въ немъ повѣствуется, что, слѣдуя пяти святымъ вселенскимъ соборамъ и святымъ и славнымъ отцамъ, соборъ исповѣдуетъ ученіе о совершенствѣ божества и человѣчества въ Іисусѣ Христѣ, объ единосущіи Его Отцу по божеству и единосущіи намъ по человѣчеству..., вмѣстѣ съ тѣмъ „проповѣдуетъ...., что въ Немъ (Іисусѣ Христѣ) два естественныя хотѣнія или воли и два естественныя дѣйствія нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно, и двѣ естественныя воли не противоположныя. какъ говорили нечестивые еретики, да не будетъ, но человѣческая Его воля уступаетъ, не противорѣчитъ или противоборствуетъ, а подчиняется Его божественной и всемогущей волѣ“ [1]). Запечатлѣвъ эту проповѣдь еще ссылками на ученіе о двухъ воляхъ и хотѣніяхъ Аѳанасія александрійскаго, Григорія Богослова, Льва, Кирилла, соборъ заканчиваетъ свое опредѣленіе отверженіемъ всякой другой вѣры, не согласной съ нимъ,—отверженіемъ подъ угрозой наказанія или анаѳематства лицъ, которые вздумали бы идти вопреки опредѣленію собора. Идея преданія это очевидно душа опредѣленія. Во имя преданія выступивъ противъ моноѳелитства, соборъ на почвѣ же преданія главнымъ образомъ утверждаетъ истину и отвергаетъ ложь. Но опора на преданіе не есть простое повтореніе одной формулы, она, по выраженію самихъ отцевъ, представляла тщательное изслѣдованіе вопроса „о непорочной нашей христіанской вѣрѣ“ [2]).

[1]) Mansi, XI, 637. [2]) Mansi, XI, 632.

Такъ, утверждая истину на почвѣ главнымъ образомъ догмата о двухъ естествахъ, неслитно и неизмѣнно соединенныхъ въ Іисусѣ Христѣ, соборъ вмѣстѣ отвергъ ложь моноѳелитства, имѣющаго въ основѣ своей взгляды а) на человѣчество, какъ на органъ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“, б) на волю человѣческую, какъ на источникъ противорѣчія, и в) на единство личности, какъ на данное, яко бы ясно предполагающее единство воли. Мысль объ единомъ Лицѣ Іисуса Христа, предполагающемъ якобы одну волю, опровергается тѣмъ положеніемъ, что воля есть свойство не лица, а естества. Если бы она была свойствомъ лица, тогда, правда, была бы одна воля во Христѣ, но такъ какъ она есть принадлежность естества,—то, значитъ, во Христѣ, согласно двумъ естествамъ, не одна, а двѣ воли. Мысль моноѳелитовъ о человѣчествѣ, какъ органѣ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“, находитъ себѣ опроверженіе въ догматѣ о неизмѣнномъ сохраненіи въ Іисусѣ Христѣ каждымъ естествомъ своихъ существенныхъ свойствъ. Въ силу этого неизмѣннаго сохраненія свойствъ человѣчество Христа нельзя представлять безъ самостоятельной воли,—тѣмъ болѣе, что воля есть принадлежность естества. Если допустить человѣчество безъ воли, тогда значитъ допустить, что воля не возстановлена, что̀ нелѣпо. Наконецъ мысль моноѳелитовъ о волѣ человѣческой, какъ источникѣ противорѣчія волѣ божественной, ниспровергается вопросомъ, гдѣ собственно заключается источникъ противорѣчія? Несомнѣнно, что онъ заключается во грѣхѣ. А такъ какъ во Христѣ не было грѣха, ни личнаго, ни первороднаго, то значитъ въ Немъ не было и начала противорѣчія. Безъ этого же начала двѣ воли Его, понятно, чудно соединялись въ Немъ, производя во всей жизни Его гармонію,—соединялись, по выраженію собора, такъ, что воля человѣческая не противоборствовала, а уступала волѣ божественной. Для объясненія гармоніи во Христѣ такимъ образомъ нѣтъ необходимости исклю-

чать во Христѣ бытіе воли человѣческой, а нужно въ связи съ положеніемъ, что источникъ противорѣчія заключается во грѣхѣ, обращать вниманіе на догматъ о безгрѣшности Христа.

Въ заключеніе обзора данныхъ о св. преданіи по актамъ 5 и 6 вселенскихъ соборовъ отмѣтимъ *характеръ* канонической дѣятельности отцевъ, выразившійся въ правилахъ такъ называемаго пято-шестого трульскаго собора 692 года, имѣющихъ, по вѣрованію православной церкви, вселенское значеніе. Дѣятельность эта носитъ на себѣ черты, охарактеризованныя на латинскомъ языкѣ словами: observatio, expositio, renovatio, statutio (или ὁρισμός); вслѣдствіе чего всѣ правила легко могутъ быть разсматриваемы подъ точкою зрѣнія четырехъ группъ. Правила съ характеромъ: observatio *подтверждаютъ* древнія дѣйствующія церковныя правила; таковы напр. правила: 34 — о наказаніи заговорщиковъ противъ епископовъ; 38 — объ уравненіи города въ церковномъ отношеніи параллельно съ его гражданскимъ положеніемъ [1]); 55 — о соблюденіи 64 ап. правила вопреки нарушенію его римскою церковью; 90 — о непреклоненіи колѣнъ въ дни воскресные изъ уваженія къ воскресенію Іисуса Христа. Правила съ характеромъ: expositio также подтверждаютъ древнія дѣйствующія правила, но только *излагаютъ* ихъ въ болѣе прямой, подробной или расширенной формѣ; таковы напр. правила—54—о запрещенныхъ бракахъ (сравн. Василія вел. прав. 87), 16—объ обязанностяхъ семи діаконовъ, упоминаемыхъ въ Дѣяніяхъ 6, 1—6, или прав. 95—о чинахъ или порядкахъ присоединенія еретиковъ къ православію (сравн. 8 и 19 прав. 1 всел. и 7 прав. 2 всел. собор.). Правила съ характеромъ: renovatio *возобновляютъ* видимо не вездѣ исполняемыя или признаваемыя древнія правила (каковы напр. прав. 3, 8, 13...). Правила

---

[1]) Оба эти правила еще издревле появились подъ вліяніемъ соотвѣтствующихъ гражданскихъ законовъ (lex).

наконецъ со свойствомъ: statutio представляютъ изъ себя собственное опредѣленіе собора. Значеніе преданія въ отношеніи первыхъ трехъ группъ правилъ очевидно. Составляя ихъ, соборъ ясно опирается на древніе каноны, въ нѣкоторыхъ случаяхъ воспроизводя ихъ до буквальной точности (сравн. напр. прав. 55 съ апост. 64) [1]). Не такъ очевидна, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, опора отцевъ на преданіе въ правилахъ, которыя содержатъ въ себѣ выраженія: statuimus, decernimus, jubemus=опредѣляемъ или повелѣваемъ. Но и здѣсь, какъ оказывается послѣ детальнаго анализа этихъ правилъ, соборъ руководится преданіемъ же, если не его буквою, то во всякомъ случаѣ его *духомъ*. Такъ напр. сознаніе о *неизмѣнности* догматовъ безусловно породило 1 правило о непоколебимомъ соблюденіи догматическаго содержанія апостольской вѣры, опредѣленной на шести вселенскихъ соборахъ,—правило, по духу напоминающее собою 1 правило 2 вселенскаго собора о неизмѣнномъ соблюденіи никейской вѣры. Древняя мысль о *важности* каноновъ нашла себѣ обстоятельное выраженіе въ правилѣ 2, подобно тому, какъ кратко она была засвидѣтельствована въ правилѣ 1 четвертаго вселенскаго собора. Высокій взглядъ на христіанство вообще и монашество въ частности вызвалъ рядъ правилъ, направленныхъ противъ *уклоненій* отъ идеала святости, имѣвшихъ мѣсто въ жизни христіанъ вообще и монаховъ въ частности. Громадное значеніе въ правилахъ, извѣстныхъ подъ именемъ: statutio, соборъ придавалъ *и согласію* опредѣляемаго правила со Св. Писаніемъ. Съ ссылкою на Св. Писаніе, какъ на основаніе, составлены, напр., правила: 7—о запрещеніи діакону сидѣть въ собраніи выше пресвитера, за исключеніемъ

---

[1]) Параллельно соотноситъ правила пято-шестого трулльскаго собора съ соотвѣтствующими имъ древними правилами архим. *Іоаннъ* въ «Опытѣ курса церковнаго законовѣдѣнія», Спб., 1851 г., ч. 2, 334—507 стр. Cf. Mansi, XI, col. 935—988.

случая, когда онъ является представителемъ своего патріарха или митрополита въ другомъ городѣ по какому либо дѣлу (сравн. Лук. 14, 7—11); 41 — о непозволительности монаху безъ нужды или необходимости выходить изъ затвора монастыря (сравн. Лук. 9, 62); 43 — о постриженіи въ монашество христіанина — обличеннаго грѣшника (сравн. Іоан. 6, 37); 65 — о невозженіи костровъ предъ домами или лавками въ новомѣсячія съ суевѣрною цѣлію (сравн. 4 Цар. 21, 5—6); 83—запрещающее преподавать евхаристію тѣламъ умершимъ, ибо написано: *пріимите, ядите* (Матѳ. 26, 26); а тѣла мертвыхъ не могутъ ни принять, ни ѣсть; 100 — о неначертаніи изображеній грѣховнаго свойства (сравн. Притч. 4, 23. 25) и т. п.— Такимъ образомъ оказывается, что каноническая дѣятельность отцевъ пято-шестого трульскаго собора содержитъ въ себѣ тѣ же начала дѣятельности, какія мы наблюдали въ дѣятельности отцевъ другихъ соборовъ, т. е, съ одной стороны опору на преданіе, а съ другой—на Св. Писаніе. Но при этомъ позволяя себѣ составлять новыя правила, соборъ тѣмъ самымъ отдѣлялъ канонъ отъ догмата, соединяя съ первымъ понятіе измѣняемости или условности, а со вторымъ— наоборотъ понятіе о неизмѣняемости или безусловности.

VII.

Въ исторіи иконоборчества можно различать три направленія: „иконоборчество свѣтско-вольнодумное или политическое; иконоборчество библействующее“ и „иконоборчество богословствующее и философствующее“ [1]). *Исходнымъ началомъ политическаго вольнодумнаго иконоборчества* служитъ тайное убѣжденіе въ томъ, что будто бы *„церковь губитъ имперію“* [2]). Типическимъ

[1]) † проф. Б. Меліоранскій. Къ исторіи иконоборчества. Христ. Чт. 1901 г., ч. I, стр. 294.

[2]) — Христ. Чт. 1901 г. ч. I, стр. 294.

представителемъ его былъ императоръ Константинъ V. Разлагающее вліяніе церкви на общество иконоборчество этого рода видѣло въ аскетическомъ идеалѣ церкви съ его обращеніемъ къ небеснымъ ходатаямъ и молитвенникамъ, „и для того, чтобы спасти имперію“, оно полагало необходимымъ „реформировать церковь“ между прочимъ путемъ истребленія всего того, что напоминало „о небесныхъ защитникахъ и покровителяхъ“. Цѣлью иконоборчества *библействующаго* является то же спасеніе имперіи, но только „не чрезъ обновленіе въ народѣ патріотическаго духа, а чрезъ возвращеніе народу благоговѣнія Божія, будто бы утраченнаго благодаря иконамъ“ [1]). Въ своей аргументаціи иконоборчество этого рода ссылалось на Св. Писаніе Ветхаго и Новаго Завѣтовъ и на свидѣтельства церковныхъ писателей, якобы запрещающія иконопочитаніе. По мѣрѣ пользованія нѣкоторыми библейскими понятіями съ иконоборчествомъ библействующимъ стоитъ въ связи иконоборчество богословствующее и философствующее; но послѣднее однако отличается отъ перваго тѣмъ, что оно опирается не столько на букву Писанія, сколько на его истолкованіе.

Акты седьмого вселенскаго собора не говорятъ намъ ясно объ иконоборчествѣ политическомъ (и это потому, по замѣчанію г. Меліоранскаго, что объ иконоборчествѣ этого рода приходится судить по *дѣламъ* императора Константина, а между тѣмъ акты говорятъ не объ этомъ, а о дѣяніяхъ собора), но за то они обстоятельно свидѣтельствуютъ объ иконоборчествѣ библейскомъ и богословско-философскомъ. Свидѣтельство это, важное для исторіи иконоборчества, не менѣе важно для исторіи Преданія—сколько потому, что сами иконоборцы отчасти хотѣли опереться на нѣкоторыя свидѣтельства церковныхъ писателей, столько же главнымъ образомъ потому, что поборники православія ученіе

---

[1]) Христ. Чтен. 1901 г. ч. I, стр. 295.

объ иконопочитаніи болѣе чѣмъ какое либо другое ученіе доказывали отъ Преданія.

Итакъ — что же мы находимъ въ актахъ цѣннаго для ученія о Преданіи.

Уже изъ *посланій св. Григорія, папы римскаго, къ императору Льву исаврянину* [1]), можно судить, какое важное значеніе идея преданія занимала въ иконоборческихъ спорахъ. Правда, главнымъ предметомъ 1 посланія папы Григорія является мысль о томъ, что иконопочитаніе не есть идолопоклонство вопреки положенію, „что (иконы) занимаютъ мѣсто идоловъ и что покланяющіеся имъ суть идолопоклонники“ [2]). „Иконы, по разсужденію Григорія, служатъ намъ только средствомъ для напоминанія“, побуждая нашъ умъ возноситься въ горній міръ. „Мы почитаемъ иконы не какъ боговъ,...—да не будетъ! — мы не на нихъ возлагаемъ надежды. Если предъ нами находится икона Господа, мы говоримъ: Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помоги намъ и спаси насъ! А если предъ нами икона святой Его Матери, то мы говоримъ: Святая Богородице, Мати Господа, будь (нашею) заступницею предъ Сыномъ Твоимъ, истиннымъ Богомъ нашимъ, во спасеніе душъ нашихъ! Если же икона мученика, напр., Стефана, то говоримъ: Святый Стефане, излившій кровь твою за Христа и имѣющій предъ Богомъ дерзновеніе, какъ первомученикъ, будь нашимъ заступникомъ!.. Вотъ куда возсылаемъ мы молитвы при посредствѣ иконъ“ [3]). Это очевидно отнюдь не означаетъ идолопоклонства. Правда также то, что „законоположеніе Божіе“ о почитаніи рукотворенныхъ образовъ папа Григорій доказываетъ на почвѣ Св. Писанія, указывая здѣсь на херувимовъ и серафимовъ при скиніи, содѣланныхъ „во славу Божію“, — на слова Бога къ Моисею, что онъ увидитъ *задняя* Божія, но особенно на самый фактъ явленія Сына Божія въ человѣческомъ

[1]) Mansi, XII, 960—981. [2]) Mansi, XII, 960.
[3]) Mansi, XII, 965.

образѣ [1]), когда тѣмъ самымъ Богъ далъ возможность изображать Его въ человѣческомъ образѣ. Но на ряду со всѣмъ этимъ папа Григорій не менѣе сильно утверждаетъ и мысль, что иконопочитаніе есть *фактъ* преданія. Утверждается эта мысль сколько указаніемъ на то, что, почитая иконы, церковь слѣдуетъ опредѣленію отцевъ [2]), столько же главнымъ образомъ въ отвѣтѣ императору на вопросъ: (во второмъ посланіи) „почему на шести соборахъ ничего не сказано о святыхъ иконахъ?“ [3]). „Императоръ! —читаемъ мы въ этомъ отвѣтѣ, —вѣдь ничего не сказано и о хлѣбѣ и водѣ; не сказано, вѣдь, слѣдуетъ или не слѣдуетъ ѣсть, слѣдуетъ или нѣтъ пить. Но ты давно уже знаешь, знаешь по преданію, что это необходимо для поддержанія жизни. Такъ и объ иконахъ было извѣстно по преданію. Сами архіереи приносили иконы на соборы. И ни одинъ христолюбивый и боголюбивый человѣкъ, отправлялся въ путь, не совершалъ своего путешествія безъ иконъ; такъ поступаютъ люди добродѣтельные и богоугодные“ [4]). Въ ссылкѣ на иконопочитаніе, какъ на фактъ преданія, папа Григорій полагаетъ важное доказательство его истинности.

Въ фактѣ же преданія почерпаетъ основаніе для утвержденія истинности иконопочитанія папа Адріанъ въ своихъ посланіяхъ императору Константину и патр. Тарасію, написанныхъ не безъ вліянія посланій папы Григорія [5]). Опору на преданіе Адріанъ выразилъ съ

---

[1]) Mansi, XII, 961. 964. [2]) Mansi, XII, 961.

[3]) Mansi, XII, 980. [4]) Mansi, XII, 980.

[5]) Mansi, XII, 1056—1072 и 1077—1084. Въ посланіи къ императору онъ прямо ссылается, что, по словамъ Григорія, иконы необходимы для того, «чтобы тѣ, которые не знаютъ писанія, на стѣнахъ могли читать то, чего они не могутъ читать въ книгахъ» (Mansi XII, 1060). Въ духѣ же Григорія изъясняетъ смыслъ иконопочитанія, полагая его въ томъ, что «отъ видимаго образа нашъ умъ въ своемъ духовномъ полетѣ возносится къ невидимому величію Божества», что «мы обожаемъ не самыя иконы,... нѣтъ; наша любовь и наше стремленіе—лю-

одной стороны въ просьбѣ сохранить преданіе объ иконопочитаніи [1]) и въ приглашеніи „слѣдовать древнему преданію“ (priscas sequamur traditiones) [2]); съ другой стороны—въ ссылкѣ на отцевъ: блаж. Августина, Григорія Нисскаго, Василія Великаго, Іоанна Златоустаго, Кирилла александрійскаго, Аѳанасія александрійскаго, Амвросія медіоланскаго, Епифанія кипрскаго, Стефана, епископа бострскаго, и блаж. Іеронима. Блаж. Августинъ и Стефанъ имѣютъ значеніе по силѣ утвержденія идеи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, какъ лицѣ Божіемъ [3]),—идеи, свидѣтельствующей о томъ, что коль скоро Богу угодно было отпечатлѣть Себя въ нѣкоторой степени въ природѣ человѣка, то значитъ нѣтъ ничего погрѣшительнаго изображать Его и на другихъ предметахъ. О возможности же изображать Божество на иконахъ говоритъ Кириллъ александрійскій; онъ обусловливаетъ эту возможность и фактомъ воплощенія Бога Слова, какъ фактомъ явленія Его въ человѣческомъ видѣ, и библейскимъ языкомъ — притчами, которыя посредствомъ метафорическихъ выраженій (говоря о воспринимаемомъ глазомъ и осязаніемъ) такъ или иначе сообщаютъ понятіе о томъ, что „невидимо созерцается мыслію“ [4]). Григорій Нисскій имѣетъ значеніе по своему изъясненію идеи о смыслѣ живописныхъ изображеній, уносящихъ умъ смотряшаго на нихъ къ тому, что художникъ на иконахъ представилъ красками [5]). Ту же мысль о значеніи иконъ проводитъ Василій Великій въ словахъ: „что повѣствовательное слово передаетъ чрезъ слухъ, то живопись показываетъ

бовь и стремленіе къ Богу и свытымъ его» (Mansi, XII, 1061). Наконецъ согласно съ Григоріемъ папа Адріанъ указываетъ на библейскія основанія для иконопочитанія.

[1]) Mansi, XII, 1072. [2]) Mansi, XII, 1065.

[3]) „Что такое образъ Божій, какъ не лице Божіе (vultus—πρόσωπον), которымъ знаменованъ народъ Божій?» (Mansi, XII, 1065).

[4]) Mansi, XII, 1068. [5]) Mansi, XII, 1065.

молча чрезъ подражаніе"; Златоустъ говоритъ: „твореніе воздаетъ почести не земному образу, но почитается самый небесный образъ [1]); Стефанъ, епископъ бострскій, выражается: „Всякое изображеніе, сдѣланное во имя Господне, или ангеловъ, или пророковъ, или апостоловъ, или мучениковъ, или праведниковъ — свято; потому что поклоненіе воздается не дереву, но тому, что созерцается на деревѣ (или) что воспоминается" [2]). Аѳанасій, Амвросій и Епифаній то же понятіе о смыслѣ иконопочитанія раскрываютъ путемъ утвержденія единства въ идеѣ или умопредставленіи между первообразомъ и образомъ (иконой),—вслѣдствіе чего икона представляетъ изъ себя только изображеніе извѣстнаго лица или событія, умственно созерцаемаго нами. Въ силу такого единства въ идеѣ между образомъ и первообразомъ покланяющійся иконѣ покланяется именно тому, что на ней изображено, а не иконѣ, какъ величинѣ, стоящей совершенно независимо отъ того, что она изображаетъ. Путемъ ссылокъ на святоотеческія сужденія, въ той или другой степени раскрывая понятіе о возможности иконописанія и смыслѣ иконопочитанія, главное значеніе этихъ сужденій папа Адріанъ все-таки полагаетъ въ ихъ свидѣтельствѣ объ иконопочитаніи, какъ *фактѣ,* искони существовавшемъ въ церкви, фактѣ апостольскомъ [3]). Въ этомъ отношеніи для него являются особенно цѣнными свидѣтельства Василія Великаго, гдѣ святитель, исповѣдавъ вѣру въ Бога и Его святыхъ, затѣмъ говоритъ: „почитаю и изображенія ихъ на иконахъ и открыто покланяюсь имъ; потому что это предано святыми апостолами (traditum est a sanctis apostolis) и не должно быть воспрещаемо" [4]), а также блаж. Іеронима: „какъ іудеямъ Господь благоволилъ дать скрижали, высѣченныя Моисеемъ изъ

---

[1]) Mansi, XII, 1068. [2]) Mansi, XII, 1069.

[3]) Сравн. Epistola Hadriani papae Tarasio patriarhae. Mansi, XII, 1077—1084.

[4]) Mansi, XII, 1068.

камня., и двухъ золотыхъ херувимовъ..., такъ и намъ, христіанамъ, Онъ даровалъ крестъ и изображенія святыхъ событій для поклоненія и назиданія“ [1]).

Какъ преданіе апостольское, ученіе объ иконопочитаніи естественно представляется наконецъ у Адріана ученіемъ *древнимъ*, всюду согласнымъ съ самимъ съ собою, чрезъ преемство іерархическое вездѣ распространяемымъ. Если мысль о древности иконопочитанія дана, напр., въ словахъ, что иконопочитаніе ведетъ свое начало „со времени самыхъ первыхъ святыхъ начатковъ вѣры нашей“, мысль о повсюдномъ согласіи этого ученія въ выраженіи, что „весь міръ христіанскій, въ силу принятаго имъ съ самыхъ первыхъ временъ преданія“ сохраняетъ иконы и почитаетъ ихъ [2]), то идея о преемствѣ іерархическомъ, какъ средствѣ передачи преданія отъ одного поколѣнія къ другому, хорошо засвидѣтельствована какъ въ томъ фактѣ, что римская церковь содержитъ это ученіе, благодаря преемству іерархическому, такъ въ самой ссылкѣ на отцевъ церкви, которые являются не изобрѣтателями, но только свидѣтелями апостольскаго преданія. На всѣ указанные признаки иконопочитанія по справедливости можно смотрѣть какъ на залогъ его истинности.

Какъ о преданіи говорятъ объ иконопочитаніи въ своихъ посланіяхъ патріархъ Тарасій къ восточнымъ епископамъ [3]) и восточные къ патріарху Тарасію [4]). Патріархъ Тарасій выразилъ свой взглядъ на иконопочитаніе въ содержащемся въ посланіи *исповѣданіи вѣры*, составленномъ вслѣдствіе существующаго во всѣхъ церквахъ древняго, апостольскаго преданія, чтобы возводимые въ іерархическій санъ прежде всего сви-

---

[1]) Mansi, XII, 1072.—Въ полномъ согласіи по содержанію съ изложеннымъ посланіемъ папы Адріана стоитъ его второе посланіе, тоже читанное на соборѣ, вслѣдъ за прочтеніемъ перваго на второмъ засѣданіи.

[2]) Mansi, XII, 1060.

[3]) Mansi, XII, 1119—1127. [4]) Mansi, XII, 1127—1146.

дѣтельствовали свою вѣру. Въ этомъ исповѣданіи, упомянувъ сперва о своей вѣрѣ въ Бога, какъ Троицу, въ Іисуса Христа, и въ воскресеніе мертвыхъ, Тарасій затѣмъ пишетъ: „Прошу ходатайствъ всесвятой непорочной Приснодѣвы Маріи, святыхъ ангеловъ, и святыхъ преславныхъ апостоловъ, пророковъ, мучениковъ, исповѣдниковъ и учителей. Καὶ ἀσπάζομαι τὰς σεπτὰς αὐτῶν εἰκόνας.=И съ любовію принимаю честныя иконы ихъ“ [1]). Въ силу того, что исповѣданіе написано, по собственному свидѣтельству Тарасія, по наученію „отъ трубъ Духа“ [2]), т. е. такъ, какъ Тарасій научился отъ отцевъ, нужно думать, что излагаемая въ немъ вѣра, въ частности вѣра въ иконопочитаніе, есть вѣра древняя, преданная. Тотъ же выводъ слѣдуетъ изъ ссылки Тарасія въ разсматриваемомъ посланіи на 82 правило Трульскаго собора, повелѣвающее изображать Христа въ человѣческомъ видѣ вмѣсто образа ветхозавѣтнаго агнца [3]).—Воззрѣніе на иконопочитаніе восточныхъ епископовъ—блюстителей „точнаго изложенія православной вѣры“ [4]), сказывается главнымъ образомъ въ приложенной къ ихъ посланію копіи съ соборнаго посланія Θеодора, патріарха іерусалимскаго. Въ этомъ послѣднемъ патр. Θеодоръ, подобно многимъ отцамъ того времени исповѣдавъ вѣру въ Бога, въ шесть вселенскихъ соборовъ и т. п., въ частности объ иконопочитаніи говоритъ, что мы „пріемлемъ и съ любовію привѣтствуемъ апостольскія и церковныя преданія, научившія насъ почитать святыхъ, покланяться имъ и съ любовію призывать ихъ..“., „ибо они съ дерзновеніемъ предстательствуютъ предъ Богомъ... (οὗτοι ζῶντες ἐν παῤῥησίᾳ τῷ Θεῷ παρεστήκασι). Вмѣстѣ съ ними мы покланяемся и съ любовію объемлемъ святыя и честныя иконы“ Іисуса Христа, Богородицы и всѣхъ угодниковъ Божіихъ, относя честь не веществу или краскамъ, но по слову Василія Великаго, къ первообразу, изобра-

[1]) Mansi, XII, 1123. [2]) Mansi, XII, 1122.
[3]) Mansi, XII, 1123. 1126. [4]) Mansi, XII, 1127.

женному на иконѣ [1]). Такъ какъ посланіе Ѳеодора было написано имъ патріархамъ—Козьмѣ александрійскому и Ѳеодору антіохійскому и еще при жизни перваго было одобрено послѣдними, то восточные епископы, прилагая его къ своему посланію къ патріарху Тарасію, справедливо въ немъ видѣли свидѣтельство вѣры трехъ патріарховъ—іерусалимскаго, антіохійскаго и александрійскаго.

Итакъ—въ посланіяхъ папъ Григорія и Адріана объ иконопочитаніи безспорно заключается голосъ римской церкви, въ посланіи патріарха Тарасія—голосъ константинопольской церкви, наконецъ въ посланіи „восточныхъ“—голосъ трехъ восточныхъ патріарховъ.—Въ совокупности своей—это, такимъ образомъ, голосъ пяти патріарховъ, удивительно точно сохраняющихъ единство древняго преданія.

Утвержденіе иконопочитанія на почвѣ преданія, свойственное разсмотрѣннымъ выше посланіямъ, является *основнымъ* въ самой дѣятельности собора. Эта истина видна уже изъ факта соборной канонизаціи посланій папы Адріана, патріарха Тарасія и восточныхъ епископовъ, какъ источниковъ для соборнаго опредѣленія догмата объ иконопочитаніи. Канонизація посланія папы Адріана происходила на второмъ засѣданіи собора, канонизація посланій патріарха Тарасія и восточныхъ архипастырей—на третьемъ. Общій соборный голосъ о каноничности посланій былъ высказанъ въ концѣ третьяго засѣданія, когда всѣ епископы собора провозгласили: „Мы, весь святый соборъ, *собранный благодатію Христа*, истиннаго Бога нашего, и по благочестивому повелѣнію свѣтлѣйшихъ нашихъ и православныхъ императоровъ, принимаемъ посланіе Адріана, папы древняго Рима, православнымъ нашимъ императорамъ, и нынѣ прочитанный свитокъ,—опредѣленіе православія святѣйшаго и блаженнѣйшаго вселенскаго патріарха Тарасія, а равно и съ востока присланныя

[1]) Mansi, XII, 1143. 1146.

архіереями посланія къ его блаженству; мы совершенно согласны съ ними; съ любовію принимаемъ и почитаемъ священныя и досточтимыя иконы и покланяемся имъ“ [1]). Соглашаясь съ посланіями Адріана, Тарасія и восточныхъ епископовъ, соборъ, конечно, соглашался и съ тѣмъ мотивомъ, во имя котораго авторы означенныхъ посланій признаютъ иконопочитаніе. А такъ какъ мотивомъ посланій служитъ происхожденіе иконопочитанія отъ древняго преданія, то, слѣдовательно, раздѣляя содержаніе посланій, соборъ въ то же время раздѣлялъ ихъ положеніе объ указанномъ мотивѣ.

Высшаго своего проявленія утвержденіе иконопочитанія на почвѣ преданія достигаетъ въ самой *ссылкѣ* собора на преданіе—не въ общемъ только выраженіи, что соборъ принимаетъ честныя иконы по древнему преданію (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν*) [2]), но и въ детальномъ извлеченіи тѣхъ или другихъ свидѣтельствъ преданія объ иконопочитаніи. Во время четвертаго засѣданія [3]) такихъ свидѣтельствъ была приведена цѣлая серія. Здѣсь читали изъ твореній Іоанна Златоуста—свидѣтельство объ изображеніи иконы св. Мелетія, и о томъ, что онъ, Златоустъ, „полюбилъ и залитое воскомъ изображеніе“ (*ἐγὼ καὶ τὴν κηρόχυτον ἠγάπησα γραφήν*) [4]), изъ твореній Григорія Нисскаго и Кирилла александрійскаго—объ изображеніи жертвоприношенія Исаака [5]), изъ твореній Григорія Богослова—объ иконѣ Полемона [6]), изъ твореній Астерія, еп. амасійскаго—объ иконѣ мученицы Евѳиміи, изъ посланія преп. Нила къ епарху Олимпіодору—объ украшеніи храма, воздвигаемаго епархомъ, живописными изображеніями ветхаго и новаго завѣта [7]), изъ постановленій, сдѣланныхъ св.

---

[1]) Mansi, XII, 1154. [2]) Mansi, XII, 1091.

[3]) Mansi, Amplis. coll. concil. Paris et Leipzig. 1902, XIII, 1—156.

[4]) Mansi, XIII, 8—9. [5]) Mansi, XIII, 9. 12. 13.

[6]) Mansi, XIII, 13. [7]) Mansi, XIII, 36.

Максимомъ исповѣдникомъ вмѣстѣ съ Θеодосіемъ, еп. Кесаріи виѳинской — о цѣлованіи святого Евангелія, честнаго креста и иконъ Господа нашего Іисуса Христа и родившей Его Владычицы Пресв. Богородицы, изъ твореній Леонтія, еп. Неаполя кипрскаго — апологія святыхъ иконъ, „преданіе коихъ, по словамъ Леонтія, есть законное преданіе“ (νομικὴ... αὐτὴ ἡ παράδοσις) [1]), изъ посланія Анастасія, еп. ѳеопольскаго, къ нѣкоему схоластику — разсужденіе о характерѣ поклоненія изображаемымъ на иконахъ святымъ въ смыслѣ поклоненія — почтенія ихъ (ἡ προσκύνησις — adoratio), а не въ смыслѣ служенія имъ (λατρεία — servitium), приличествующаго единому Богу, согласно Втор. 6, 5; Матѳ. 4, 10. [2]), изъ похвальнаго слова Софронія, архіеп. іерусалимскаго, святымъ Киру и Іоанну — о разнообразномъ возданіи чести святымъ — въ томъ числѣ, между прочимъ, путемъ живописанія ихъ ликовъ, изъ разныхъ сочиненій св. Василія Великаго — свидѣтельство о фактѣ существованія иконъ и о характерѣ иконопочитанія въ томъ видѣ, что честь, воздаваемая образу, переходитъ къ первообразу; о смыслѣ же иконопочитанія были приведены сужденія Григорія, папы римскаго, и особенно обстоятельное посланіе Германа, патріарха константинопольскаго. Здѣсь же, во время четвертаго засѣданія, былъ привлеченъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ о разныхъ *чудесахъ*, происходившихъ отъ чудотворныхъ иконъ,—въ томъ числѣ между прочимъ чудное сказаніе о томъ, какъ моленіе Маріи египетской къ иконѣ Пресв. Богородицы направило ее на путь покаянія. Чтеніе свидѣтельствъ о чудесахъ отъ иконъ нерѣдко сопровождалось сообщеніемъ со стороны отцевъ собора аналогичныхъ фактовъ, очевидцами которыхъ они были сами, или о которыхъ слышали отъ другихъ. Не забыто было на соборѣ 82 правило шестого вселенскаго собора, повелѣвающее изображать Христа въ человѣческомъ видѣ вмѣсто образа ветхозавѣтнаго агнца; извле-

[1]) Mansi, XIII, 44. [2]) Mansi, XIII, 56.

чено оно было съ поясненіемъ со стороны патріарха Тарасія объ обстоятельствахъ составленія кодекса правилъ собора [1]) для доказательства подлинности и авторитета ихъ. Приведеніе свидѣтельствъ древности объ иконопочитаніи продолжалось и на пятомъ засѣданіи собора, каково, напр., свидѣтельство Іоанна, еп. ѳессаллоникскаго, изъ слова его противъ язычниковъ; въ нѣкоторыхъ изъ этихъ свидѣтельствъ на ряду съ утвержденіемъ факта иконопочитанія, сообщается кромѣ того объ *осужденіи* или *наказаніи* лицъ, отвергающихъ честныя иконы. Изъ свидѣтельствъ послѣдняго рода соборъ привелъ между прочимъ отрывки изъ 2 огласительнаго слова Кирилла іерусалимскаго и изъ седьмого посланія Симеона Столпника къ царю Іустину младшему [2]) [3]).

Приведеніе на соборѣ наивозможно большаго числа свидѣтельствъ объ иконопочитаніи было дѣломъ не случайнымъ, но мотивированнымъ: оно прямо вытекало изъ свойства вселенскости церкви, изъ совершенно церковнаго стремленія показать, что иконопочитаніе было всеобщимъ, всегдашнимъ и повсюднымъ. Высказанная въ самомъ началѣ четвертаго засѣданія патріархомъ Тарасіемъ, эта мысль [4]) была повторена затѣмъ

---

[1]) Mansi, XIII, 41. Сравн. Mansi, XIII, 220.

[2]) Mansi, XIII, 160—161. Свидѣтельства Іоанна Златоустаго (изъ похвальнаго слова) Мелетію епископу антіохійскому, Астерія, еп. амасійскаго (изъ повѣствованія) о мученицѣ Евѳиміи, Іоанна, еп. ѳессалоникскаго, изъ словъ его противъ язычниковъ, св. Симеона Столпника изъ посланія его къ императору Іустину и блаж. аскета Нила изъ посланія его къ консулу Олимпіодору и 82 правило 6 всел. собора еще *снова* были прочитаны на 8 засѣданіи собора, состоявшемся не въ Никеѣ уже, а въ Константинополѣ, куда отцы переѣхали, въ присутствіи имп. Константина и матери его Ирины (Mansi, XIII, 417).

[3]) Изъ Св. Писанія для утвержденія иконопочитанія соборъ привелъ слѣдующія мѣста: Исх. 25, 1. 17—22; Числ. 7, 88—89; Іезек. 41, 1. 16—20; Евр. 9, 1—5 (Дѣян. вс. соб. 7, 111—112). Mansi, XIII, 4—5.

[4]) Mansi, XIII, col. 4.

во время самыхъ засѣданій тѣмъ же Тарасіемъ, въ его словахъ (послѣ прочтенія посланія патріарха Германа), что „отецъ нашъ святый Германъ говоритъ согласно (συμφωνεῖ) съ бывшими прежде него святыми отцами“ [1]),—Константиномъ, еп. кипрскимъ, сказавшимъ, что „какъ золотыя ожерелья—наши богоносные отцы: они согласны (между собою) относительно поклоненія честнымъ иконамъ“ [2]), но особенно Львомъ, еп. фокійскимъ, который, послѣ прочтенія отрывка изъ жизни св. Іоанна постника, произнесъ слѣдующее: „написано: при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ да станетъ всякъ глаголъ; а нынѣ предъ нами предстало (въ качествѣ свидѣтелей) весьма много книгъ, которыя воспламенили сердца наши и представили вполнѣ убѣдительныя побужденія къ возстановленію святыхъ иконъ“ [3]). Въ то же время означенная мысль предносилась отцамъ собора, какъ мысль *историческая*, свидѣтельствуемая актами, явившимися до собора, каково, напр., посланіе упомянутаго уже Германа константинопольскаго, сообщающее между прочимъ, что „не въ малыхъ и ничтожныхъ городкахъ утвердился обычай (иконопочитанія), но, можно сказать, почти во всѣхъ странахъ и въ знатнѣйшихъ и первенствующихъ церквахъ“ [4]).

Но прибѣгая къ наивозможно большему числу свидѣтельствъ, какъ къ признаку истинности иконопочитанія, соборъ пользуется этимъ признакомъ однако не отрѣшенно, а въ связи съ понятіемъ *святости* лицъ, свидѣтельствующихъ объ иконопочитаніи. Для него важно большинство свидѣтелей, но не большинство, какъ таковое, а важно именно большинство *святыхъ* свидѣтелей. Съ этой точки зрѣнія являются совершенно понятными слова отцевъ собора, что для утвержденія истины принесены „книги преславныхъ святыхъ отцевъ“; понятны и восторженныя восклица-

---

[1]) Mansi, XIII, 105. [2]) Mansi, XIII, 61.
[3]) Mansi, XIII, 85. [4]) Mansi, XIII, 116—117, ср. 196.

нія ихъ, послѣ прочтенія тѣхъ или другихъ свидѣтельствъ святыхъ отцевъ. „Благодаря ученію *святыхъ* отцевъ (τῶν ἁγίων πατέρων), мы пришли къ познанію истины“—восклицаетъ, напримѣръ, Ѳеодоръ, еп. мурскій, послѣ того, какъ были оглашены свидѣтельства изъ твореній Іоанна Златоуста, Григорія нисскаго, Григорія Богослова [1]). „И это (о цѣлованіи иконъ) сказалъ не какой либо человѣкъ, *а богомудрый Максимъ, подобный святымъ отцамъ, и сверхъ того исповѣдникъ и поборникъ истины.* Этого достаточно, чтобы подражали ему и подобно ему цѣловали священныя иконы“,—говорилъ Петръ, еп. никомидійскій [2]). Подобнымъ же указаніемъ на святость отца, какъ на признакъ истинности его сужденій, сопровождалось чтеніе и апологіи Леонтія, еп. Неаполя кипрскаго. „Этотъ отецъ, свидѣтельство котораго мы прочитали,—говорилъ Константинъ, еп. Констанціи кипрской, блисталъ *святостью* въ одномъ изъ городовъ кипрскихъ (Неаполѣ)... Во всѣхъ словахъ своихъ онъ является православнымъ; а процвѣталъ онъ во времена императора Маврикія“ [3]).

Подъ вліяніемъ идеи святости соборъ приводилъ сказанія о чудотворныхъ иконахъ; подъ дѣйствіемъ той же идеи онъ подчеркивалъ выраженія свидѣтельствъ, гдѣ иконы называются „досточтимыми“, „святыми“, „священными“ [4]).

Такъ, полагая въ фактѣ преданія источникъ для утвержденія истинности иконопочитанія, соборъ разумѣетъ подъ этимъ преданіемъ не сводъ *какихъ бы то ни было* свидѣтельствъ, а именно сводъ свидѣтельствъ *святыхъ* отцевъ. Уже отъ сходства по *содержанію* съ свидѣтельствами святыхъ отцевъ могутъ имѣть значеніе источниковъ истины другіе акты, какъ, напр., анонимныя жизнеописанія святыхъ.

Преданіе, какъ совокупность свидѣтельствъ святыхъ отцевъ, являясь основаніемъ для утвержденія

---

[1]) Mansi, XIII, 17. [2]) Mansi, XIII, 40.
[3]) Mansi, XIII, 53. [4]) Mansi, XIII, 17. 20.

иконопочитанія, вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ для собора принципомъ для опроверженія иконоборчества. Но въ послѣднемъ случаѣ упомянутый принципъ, нужно замѣтить, осложнился еще чисто *научнымъ* пріемомъ изслѣдованія подлинности или неповрежденности актовъ—твореній, на которые ссылались защитники иконоборчества. Такой пріемъ представилъ изъ себя совершенно естественный продуктъ—откликъ на аргументацію иконоборцевъ. Дѣло въ томъ, что иконоборчество свое ученіе между прочимъ хотѣло обосновать тоже на преданіи, видимо признавая его за источникъ христіанскаго вѣдѣнія; оно то же между прочимъ хотѣло укрыться подъ сѣнью *святыхъ* отцевъ, какъ авторитетныхъ и по сознанію иконоборцевъ выразителей истины. „Они то же надѣялись воспользоваться отеческимъ словомъ подобно тому, какъ нѣкогда Рапсакъ воспользовался еврейскимъ діалектомъ противъ Израиля“ [1]). Вслѣдствіе этого естественно поднимался вопросъ: правда-ли, что святые отцы являются поборниками не иконопочитанія, а иконоборчества, и рѣшать такой вопросъ оказалось возможнымъ не иначе, какъ подъ точкою зрѣнія подлинности или неповрежденности твореній, на которыхъ думали опереться иконоборцы, подробно высказавшіе свои соображенія въ актахъ иконоборческаго собора 754 года. Въ совокупности своихъ положеній, имѣющихъ отношеніе къ вопросу о преданіи вселенскихъ соборовъ, критика теоріи иконоборцевъ, разсѣянная по актамъ тамъ и здѣсь, можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ.

Какъ бы во главѣ всего находится то положеніе иконоборцевъ, что будто бы „нечестивое учрежденіе лжеименныхъ иконъ не имѣетъ для себя основанія ни въ Христовомъ, ни въ апостольскомъ, ни въ отеческомъ преданіи“ [2]). Но, по справедливому замѣчанію опроверженія, такой тезисъ иконоборцевъ представляетъ изъ

---

[1]) Mansi, XIII, 221.

[2]) Mansi, XIII, 268.

себя чистую ложь [1]). „Многое предано намъ *неписьменно* (ἀγράφως), въ томъ числѣ приготовленіе иконъ", распространенное въ церкви со времени апостольской проповѣди [2]). Исторія христіанская свидѣтельствуетъ, что съ самаго начала христіанства „весьма многіе изъ христіанъ, подвизавшихся добрымъ подвигомъ, скончали свою жизнь мученически, возставая противъ идоловъ. Между тѣмъ общества христіанскія, возбужденныя божественною ревностію, построяли храмы, кто во имя Христа", кто „во имя святыхъ, при этомъ одни изображали въ нихъ живописно то, что относится къ вочеловѣченію Бога нашего, а другіе—повѣствованіе о подвигахъ мучениковъ. Иные, желая навсегда сохранить для себя воспоминаніе, изображали на доскѣ икону любимаго мученика или Самого Христа". Также живописно изображали благочестивыхъ мужей на одеждахъ и драгоцѣнныхъ сосудахъ, а затѣмъ совершали въ нихъ безкровныя жертвы [3]). Впослѣдствіи обычай употребленія у христіанъ иконъ былъ преданъ письмени святыми отцами: Василіемъ Великимъ, Григоріемъ Богословомъ, Григоріемъ нисскимъ, Іоанномъ Златоустомъ и др. Преданіе о существованіи въ церкви *изобразительности* иконъ было такимъ же естественнымъ, какимъ было преданіе о чтеніи Евангелія, „потому что изобразительность неразлучна съ евангельскимъ повѣствованіемъ и, наоборотъ, евангельское повѣствованіе съ изобразительностью" [4]), потому что „посредствомъ чтенія и живописнаго изображенія мы получаемъ познаніе объ одномъ и томъ же: *якоже слышахомъ: тако и видѣхомъ* (Псал. 47, 9) [5]). Что повѣствованіе выражаетъ письмомъ, то же самое живопись выражаетъ красками" [6]). Поэтому,

---

[1]) Тезисы иконоборческаго собора на вселенскомъ соборѣ читалъ еп. Григорій, а соборное опроверженіе ихъ — діаконъ Епифаній.

[2]) Mansi, XIII, 268; ср. Mansi, XIII, 217. 220. 348.

[3]) Mansi, XIII, 217. 220. [4]) Mansi, XIII, 269.

[5]) Mansi, XIII, 220—221 [6]) Mansi, XIII, 232.

передавая о чтеніи Евангелія, отцы передали и объ изображеніи иконъ.

По сужденію иконоборцевъ преданіе, не сообщая никакихъ основаній для иконоизображенія, наоборотъ, будто бы свидѣтельствуетъ объ отрицаніи иконъ. Весьма ясно будто-бы голосъ этого преданія выражаетъ такъ называемый иконоборцами святой вселенскій седьмой соборъ 754 года. Но, по справедливому замѣчанію опроверженія, это еще бо́льшая ложь, чѣмъ предыдущая. Думая на почвѣ преданія оправдать свое лжеученіе, соборъ 754 года на самомъ дѣлѣ на этомъ же пути изобличаетъ свою несостоятельность, потому что его ссылка на преданіе является не дѣйствительною, а мнимою. По идеѣ истиннаго преданія для признанія опредѣленій соборныхъ за достовѣрныя требуется *вселенское согласіе* церквей или ихъ представителей. Между тѣмъ онъ принятъ былъ *не съ согласіемъ*, а съ анаѳемою. Онъ не имѣлъ своими соучастниками ни римскаго папы или замѣнявшихъ его іереевъ, ни патріарховъ—александрійскаго, антіохійскаго и константинопольскаго; но напротивъ былъ отвергнутъ всѣми ими. Соборъ представилъ изъ себя не свѣчу, поставленную на подсвѣчникѣ, чтобы свѣтить всѣмъ находящимся въ дому, а дымъ, полный мрака. Соборъ чуждъ также святости, зависимой отъ вѣянія Духа Святаго, потому что, не имѣя понятія о томъ, что такое „святое“, онъ не сдѣлалъ различія между святымъ и гнуснымъ, назвавъ икону Спасителя, наравнѣ съ изображеніемъ сатаны, идоломъ. Соборъ лишенъ наконецъ былъ *идеальнаго согласія съ древностію* и хотя называетъ себя седьмымъ вселенскимъ соборомъ, но на самомъ дѣлѣ онъ не былъ таковымъ [1]). Соборъ, правда, говоритъ, что онъ признаетъ шесть вселенскихъ соборовъ, но въ дѣйствительности онъ согласенъ съ ними *не во всемъ объемъ ихъ преданій*. Онъ исповѣдуетъ ту же вѣру въ Бога, Іисуса Христа и въ воскресеніе мертвыхъ, какую испо-

[1]) Mansi, XIII, 208—209.

вѣдали отцы шести вселенскихъ соборовъ; но онъ однакожъ не слѣдуетъ имъ въ вопросѣ объ иконопочитаніи, какое тѣ не отвергали, но признавали [1]). Между тѣмъ во имя идеальнаго согласія съ древностію необходимо нужно вмѣстѣ съ отцами шести вселенскихъ соборовъ не только исповѣдывать вѣру въ Бога, Іисуса Христа и воскресеніе мертвыхъ, но и принимать честныя иконы. Только при такомъ условіи соборъ 754 года могъ бы быть названъ 7 вселенскимъ соборомъ. А коль скоро полнаго усвоенія всего объема преданій шести вселенскихъ соборовъ на соборѣ 754 года не состоялось,—но иконопочитаніе было отвергнуто, то онъ, соборъ 754 года, не только— не седьмой вселенскій соборъ, но и по справедливости подлежитъ осужденію, какъ искажающій идею неизмѣнности догматическаго преданія [2]),—подлежитъ осужденію подобно тому, какъ анаѳематствованы моноѳелиты Сергій константинопольскій, Киръ александрійскій, Гонорій римскій и ихъ единомышленники, которые принимали бывшіе до нихъ вселенскіе соборы, но однакожъ погрѣшали въ ученіи о двухъ воляхъ въ Іисусѣ Христѣ, внося нововведеніе въ исповѣданіе церкви, путемъ утвержденія моноѳелитства [3]).

Мечтая имѣть своими единомышленниками *святыхъ* отцевъ, иконоборцы въ частности указываютъ на св. Епифанія, епископа кипрскаго, св. Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Василія Великаго, Аѳанасія александрійскаго, преп. Нила синайскаго, якобы высказавшихся противъ живописнаго изображенія честныхъ иконъ [4]).

---

[1]) См. напр. 82 прав. шестого вселенскаго собора. На дѣятельность шести вселенскихъ соборовъ 7-й вселенскій соборъ смотритъ какъ на подтвержденіе или возстановленіе того, что *письменно* и *неписьменно* съ самыхъ первыхъ временъ было предано каѳолической церкви,— въ томъ числѣ иконопочитаніе. Mansi, XIII, 217. 221. [2]) Mansi, XIII, 240.

[3]) Mansi, XIII, 236. 237.—Несторій тоже признавалъ два, бывшіе до него, вселенскихъ собора, но тѣмъ не менѣе, введя ересь, былъ также осужденъ. Mansi, XIII, 233.

[4]) Mansi, XIII, 292.

Съ именемъ Епифанія кипрскаго иконоборцы связываютъ посланіе, въ которомъ находятся слова, что „не слѣдуетъ вносить иконъ въ церкви“, ни „въ усыпальницы святыхъ“, что „христіанину не прилично возноситься къ Богу посредствомъ глазъ“ [1]),—слова, дѣйствительно клонящіяся къ запрещенію приготовленія иконъ. Но, по справедливому замѣчанію собора, означенное посланіе является не подлиннымъ Епифаніевымъ, но подложнымъ. Епифаній извѣстенъ, какъ критикъ всѣхъ ересей: языческихъ, іудейскихъ и христіанскихъ, существовавшихъ по появленіи христіанства. Если бы онъ считалъ иконоизображеніе чуждымъ вѣрѣ Христовой, „то онъ и его бы включилъ въ число ересей“. Между тѣмъ этого у него нѣтъ,—значитъ—онъ не былъ и противникомъ иконоизображенія. Каѳолическая церковь затѣмъ знаетъ Анкоратъ и нѣкоторыя другія сочиненія Епифанія, распространенныя по всей вселенной, но совершенно не вѣдаетъ посланія съ упомянутыми словами. Если бы, наконецъ, Епифаній гнушался видомъ честныхъ иконъ, то непонятно было бы отношеніе къ нему его учениковъ, выразившееся въ увѣковѣченіи его памяти чрезъ изображеніе его на иконѣ, которая была поставлена въ храмѣ, построенномъ въ честь его же имени [2]). Во всякомъ случаѣ соборъ имѣетъ здѣсь дѣло съ подложнымъ посланіемъ Епифанія,—съ памятникомъ, подобіе коему составляютъ посланіе апостола къ лаодикійцамъ или Евангеліе Ѳомы [3]). Но какъ послѣднія, въ силу своего подлога, были отвергнуты каѳолическою церковью, такъ той же участи соборъ подвергъ и такъ называемое посланіе Епифанія, не распростирая однако этого отверженія на самую *личность* Епифанія [4]): (это сочиненіе мы отвергаемъ, а самого святого отца считаемъ учителемъ каѳолической церкви)—по примѣру 5 вселен-

---

[1]) Mansi, XIII, 292.

[2]) Mansi, XIII, 292—293. 296. [3]) Mansi, XIII, 293.

[4]) Mansi, XIII, 296.

скаго собора, когда тотъ анаѳематствовалъ такъ называемое посланіе Ивы къ Мару персу, но не анаѳематствовалъ самого Ивы [1]).

Изъ твореній св. Григорія Богослова иконоборцы указываютъ для подтвержденія своего тезиса на слова: „несправедливо заключать вѣру въ краскахъ, а не въ сердцѣ; потому что заключенное въ краскахъ легко стирается. Что же касается вѣры въ глубинѣ души, такъ она по сердцу мнѣ“ [2]). Но въ такой ссылкѣ оказывается прежде всего *искаженіе* словъ св. Григорія: здѣсь подлинное выраженіе святаго отца „несправедливо заключать вѣру въ краскахъ, а не въ сердцахъ; краски легко смыть; глубину люблю я“ превращено въ упомянутую фразу. Затѣмъ здѣсь допущено *извращеніе* смысла выраженія въ связи съ контекстомъ рѣчи. По собственному изъясненію Григорія Богослова разсматриваемое выраженіе имѣетъ „нѣкоторый нравственный смыслъ, упорядочивающій нашу жизнь“. Св. Григорій увѣщеваетъ людей оставить временное, мірское, плотское, но совѣтуетъ имъ стремиться къ вѣчному, небесному, духовному. Мірское—это краска, а духовное имѣетъ твердую опору въ сердцѣ. Какъ краска тускнѣетъ или перемѣняетъ свой цвѣтъ по волѣ красильщика, такъ то же бываетъ съ жизнью міра сего, которая улетучивается легче, чѣмъ дождевой пузырь; „вся жизнь человѣческая то же, что трава; а вся слава человѣческая тоже, что цвѣтокъ полевой“. „Между тѣмъ духовное остается неизмѣннымъ въ своемъ существованіи и находитъ себѣ воздаяніе въ (вѣчно) пребывающемъ“ [3]). Можно ли, спрашивается, при такомъ разъясненіи св. отца говорить о томъ, что будто бы указанное выраженіе Григорія Богослова направлено противъ иконъ?..

Идею иконоборчества у св. Іоанна Златоустаго и Василія Великаго соборъ 754 года думаетъ видѣть въ тѣхъ ихъ сужденіяхъ, гдѣ они говорятъ о значеніи

---

[1]) Mansi, XIII, 296. [2]) Mansi, XIII, 297.
[3]) Mansi, XIII, 297.

Писанія въ дѣлѣ религіознаго образованія. „Посредствомъ писаній мы наслаждаемся присутствіемъ святыхъ, учитъ Іоаннъ Златоустъ, имѣя образы не тѣлъ, но душъ ихъ, потому что сказанное ими служитъ образами душъ ихъ". „Усердное изученіе богодухновеннаго писанія, говоритъ святый Василій, есть пространнѣйшій путь къ пріобрѣтенію того, что нужно; въ писаніи находятся и увѣщанія дѣлать добрыя дѣла и предлагаются жизнеописанія блаженныхъ мужей, какъ нѣкоторые одушевленные образцы богоугодной жизни, предлагаемые для подражанія богоугоднымъ дѣламъ ихъ" [1]). Но, по свидѣтельству отцевъ 7-го всел. собора, и здѣсь приходится имѣть дѣло опять-таки съ *извращеніемъ* иконоборцами мыслей, выразившемся въ стремленіи иконоборцевъ видѣть въ нихъ то, чего на самомъ дѣлѣ въ нихъ нѣтъ, и въ игнорированіи полноты ученія означенныхъ святыхъ отцевъ. Цитуемые иконоборцами отцы въ указанныхъ выраженіяхъ говорятъ о томъ, что къ воспоминанію о богоугодной жизни праведниковъ можно приходить путемъ чтенія Св. Писанія; но они однако не считаютъ такой путь единственно-исключительнымъ; а въ то же время допускаютъ и другой путь: иконныя изображенія. А что это дѣйствительно такъ, вотъ свидѣтельства: „Что̀ слово сообщаетъ чрезъ слухъ, то живопись показываетъ молча чрезъ изображеніе", — учитъ Василій Великій въ похвальномъ словѣ сорока мученикамъ. Равно Іоаннъ Златоустъ, на ряду съ ученіемъ о Свящ. Писаніи, какъ объ источникѣ, возвѣщающемъ о Царствѣ Божіемъ, выражается: „я полюбилъ и залитое воскомъ изображеніе ради (его) благочестиваго содержанія" [2]).

Съ искаженіемъ же смысла соборъ 754 года ссылается на св. Аѳанасія александрійскаго, понимая слова этого отца противъ идоловъ направленными яко бы противъ иконъ [3]).

---

[1]) Mansi, XIII, 300.

[2]) Mansi, XIII, 300. [3]) Mansi, XIII, 300—301.

То же случилось съ ссылкою иконоборцевъ на св. Григорія нисскаго, гдѣ рѣчь, противъ аріанъ, что они, путемъ низведенія Сына на степень твари, почитаютъ Бога за тварь, была понята въ томъ смыслѣ, что не слѣдуетъ почитать рукотворенные образы [1]).

Изъ твореній Амфилохія иконійскаго иконоборцы опираются на выраженіе: „мы заботимся не о томъ, чтобы изображать красками на доскахъ тѣлесные облики святыхъ, ибо въ этомъ мы не имѣемъ надобности, но о томъ, чтобы подражать добродѣтельной жизни ихъ“ [2]). Выхваченное внѣ контекста рѣчи это выраженіе можетъ, пожалуй, еще служить основаніемъ для иконоборчества; но взятое въ связи съ контекстомъ— нѣтъ. Судя по контексту рѣчи указанное выраженіе направлено противъ тѣхъ, кои посвящаютъ святымъ храмы, изображаютъ ихъ на иконахъ, но нисколько не помышляютъ объ ихъ добродѣтельной жизни, и оно значитъ, что нѣтъ никакой пользы въ почитаніи иконъ, если съ нимъ не соединяется подражаніе добродѣтелямъ святыхъ. Какъ *вѣра безъ дѣлъ мертва есть* (Іак. 2, 20), какъ *не всякъ глаголяй Ми, Господи, Господи, внидетъ въ царствіе небесное: но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесѣхъ* (Мѳ. 7, 21), такъ не заслуживаетъ похвалы тотъ, кто будетъ изо дня въ день ставить иконы, воздвигать множество храмовъ, но ни мало не станетъ украшать добродѣтелями собственнаго храма, ибо почитаніе иконъ святыхъ похвально только въ томъ случаѣ, если сопровождается подражаніемъ ихъ добродѣтелямъ. При такомъ смыслѣ указаннаго выраженія Амфилохія выводить изъ него отверженіе иконописанія, очевидно, нельзя [3]).

Съ натяжкой же иконоборческій соборъ 754 года привелъ въ свою пользу мѣсто изъ посланія св. Анастасія къ нѣкоему схоластику, гдѣ выраженіе: „служить

---

[1]) Mansi, XIII, 224. [2]) Mansi, XIII, 301.

[3]) Mansi, XIII, 301. 304.

нельзя никому, кромѣ Бога“ [1]) онъ понялъ въ смыслѣ отрицанія иконопочитанія. На самомъ дѣлѣ св. Анастасій въ указанномъ мѣстѣ путемъ различенія понятій: *служеніе* и *поклоненіе* утверждаетъ то, что служить дѣйствительно свойственно только одному Богу, согласно Второзак. 6, 5; Матѳ. 4, 10, но кланяться, помимо Бога, можно и святымъ людямъ или ангеламъ, потому что поклоненіе есть не служеніе, а только обнаруженіе почтенія [2]).

Печальной же участи подлога подверглось подъ перомъ иконоборцевъ посланіе преп. Нила синайскаго къ епарху Олимпіодору, гдѣ вмѣсто выраженія: здѣсь и тамъ *помъсти* изображенія („святый храмъ и здѣсь и тамъ пусть рука искуснѣйшаго живописца наполнитъ исторіями ветхаго и новаго завѣта“) они поставили: здѣсь и тамъ „*выбъли*“ изображенія [3]). При такомъ подлогѣ конечно можно пустословить о святомъ Нилѣ, какъ о противникѣ иконъ, но прочитавъ его слова въ первоначальномъ ихъ видѣ, необходимо утверждать обратное: не противникомъ, но защитникомъ иконоизображенія былъ преп. Нилъ.

Изъ другихъ, не святоотеческихъ, произведеній иконоборцы для подтвержденія своего тезиса приводили свидѣтельства: „изъ книги апокрифическихъ путешествій святыхъ апостоловъ“ [4]), изъ „церковной исторіи Ѳеодора чтеца и Іоанна Діакриномена“ [5]), изъ „слова на всѣхъ мучениковъ“ Константина, діакона и хартофилакса константинопольской церкви [6]), изъ „Лимонаря“ [7]). Но всѣ эти свидѣтельства VII вселенскій соборъ, по разсмотрѣніи, отвергъ или вслѣдствіе *несогласія* ихъ съ откровеннымъ ученіемъ,—гдѣ бы послѣднее не выражалось—въ Писаніи ли или въ преданіи (чѣмъ страдаютъ свидѣтельства изъ книги апокрифическихъ

---

[1]) Mansi, XIII, 56. [2]) Mansi, XIII, 56.
[3]) Mansi, XIII, 36. [4]) Mansi, XIII, 168—176.
[5]) Mansi, XIII, 180—181. [6]) Mansi, XIII, 185.
[7]) Mansi, XIII, 193.

путешествій святыхъ апостоловъ [1]) и изъ церковной исторіи Ѳеодора чтеца и Іоанна Діакриномена) [2]), или вслѣдствіе открытаго въ цитованныхъ свидѣтельствахъ подлога (каковы ссылки на Константина Хартофилакса [3]), Лимонаря и четвертой книги церковной исторіи Евагрія [4]).

---

[1]) Въ этой книгѣ передается разговоръ Іоанна Богослова съ нѣкіимъ Ликомедомъ о томъ, будто поклоненіе иконѣ (на коей между прочимъ былъ изображенъ самъ старецъ ап. Іоаннъ) свойственно языческой жизни; сообщается также, что ап. Іоаннъ во время страданій Христа на масличной горѣ убѣжалъ въ пещеру. Такъ какъ указаннаго разговора Евангеліе не подтверждаетъ, а въ отношеніи послѣдняго обстоятельства наоборотъ свидѣтельствуетъ, что ап. Іоаннъ вмѣстѣ со Святою Матерію Христа стоялъ при крестѣ Его, то соборъ вслѣдствіе такого несогласія разсматриваемой книги съ Евангеліемъ справедливо зачеркнулъ ея компетентность (Mansi, XIII, 168—176).

[2]) Отрицателями иконъ, по этому свидѣтельству, являлись люди, непринимавшіе крещенія, манихействовавшіе и утверждавшіе, что домостроительство Христа призрачно. Не будучи проповѣдниками истины въ этомъ отношеніи, они, по сознанію собора, не выразители ея и въ рѣчи объ иконопочитаніи (Mansi, XIII, 181), такъ какъ почетнаго названія: выразителя истины заслуживаютъ лишь тѣ, кто во *всемъ* объемѣ исповѣдуетъ догматы.

[3]) Въ книгѣ Константина Хартофилакса оказались *вырѣзанными* листы, гдѣ говорилось объ иконахъ. Но замѣчательно, что лицо, вырѣзывающее листы, оставило нетронутыми иконы, находящіяся на серебряныхъ доскахъ — крышкахъ книги — въ изобличеніе себя самого (Mansi, XIII, 184).—Вырѣзанными листы съ сообщеніемъ объ иконахъ оказались также въ «Книгѣ схолій», найденной въ сосудохранительницѣ патріархіи (Mansi, XIII, 188—189) и въ Лимонарѣ (Mansi, XIII, 192).

[4]) Въ этомъ сочиненіи обнаружены *подчистки* на двухъ страницахъ съ цѣлью скрыть свидѣтельство объ употребленіи иконъ (Mansi, XIII, 189).

Подложною-же оказалась ссылка на Ѳеодота анкирскаго, который будто бы говорилъ: «мы получили наставленіе не лица святыхъ изображать на иконахъ вещественными красками, а подражать указаннымъ въ писаніяхъ объ нихъ добродѣтелямъ ихъ, какъ бы какимъ одушевленнымъ образамъ»... Для провѣрки этого свидѣтельства были собраны всѣ сочиненія Ѳеодота анкирскаго (а именно: шесть томовъ, написанныхъ имъ къ Лавсу

Со стороны идейной—въ отношеніи къ частнымъ сужденіямъ иконоборцевъ VII вселенскій соборъ, на почвѣ преданія, отвергъ слѣдующія ихъ положенія, высказанныя преимущественно иконоборцами богословско-философствующаго направленія. Во первыхъ мысль о томъ, будто иконопочитаніе есть *идолослуженіе*, земное, вещественное почитаніе твари [1]). Если бы христіане покланялись иконамъ какъ чему-то самостоятельному, безъ всякаго отношенія къ тому, что на нихъ изображено, тогда они уподоблялись бы идолослужителямъ. Но такъ какъ этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ: а по знаменательному слову Василія Великаго, напротивъ, честь, воздаваемая образу, переходитъ къ первообразу, то значитъ нѣтъ въ иконопочитаніи и идолослуженія. Нѣтъ его еще и потому, что въ своемъ поклоненіи святымъ людямъ или ангеламъ, посредствомъ иконъ, христіане „не служатъ имъ, какъ богамъ, не возлагаютъ на нихъ надежды спасенія своего", словомъ не усвоиваютъ имъ того, что прилично единому Богу, но „по чувству сильнаго стремленія къ нимъ" просто чествуютъ, почитаютъ ихъ для напоминанія себѣ ихъ добродѣтелей [2]).

Затѣмъ была отвергнута мысль о томъ, будто бы изображеніе Іисуса Христа на иконѣ сопровождается или несторіанствомъ, или евтихіанствомъ. Если, разсуждаютъ иконоборцы, поборники иконоизображенія скажутъ, что икона Іисуса Христа изображаетъ собою Его внѣшній человѣческій видъ, но не изображаетъ Его Божества, которое невидимо, неописуемо, непостижимо, то явится идея раздѣленія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ. А если скажутъ, что икона Іисуса

противъ Несторія, Толкованіе его на символъ никейскій, Слово на Рождество Господне и Богоявленіе, Слово объ Иліи и вдовицѣ, о святомъ Петрѣ и Іоаннѣ, Слова — о хромомъ, сидѣвшемъ при красныхъ вратахъ, о взявшихъ таланты, о двухъ слѣпцахъ), — *но никакъ* и *нигдѣ* отцы 7 всел. соб. не могли найти указаннаго выраженія. Ясно, что оно не Ѳеодотово (Mansi, XIII, 312).

[1]) Mansi, XIII, 205. 224. [2]) Mansi, XIII, 224.

Христа изображаетъ Его въ полнотѣ Его обоихъ естествъ, то получится идея смѣшенія. Но разсуждать такъ, значитъ совершенно не понимать *смысла* иконоизображенія. Если бы поборники иконоизображенія проповѣдывали *полное тожество* между образомъ и первообразомъ, тогда они, пожалуй, вводили бы въ догматъ единенія двухъ естествъ Іисуса Христа идею смѣшенія, изображая на *одной* иконѣ въ *одномъ* человѣческомъ видѣ двѣ природы Христа—божескую и человѣческую. Но такъ какъ поборники иконоизображенія утверждаютъ между образомъ и первообразомъ идею не полнаго тожества, а лишь *относительнаго* единства: „икона подобна первообразу *не по существу*, а только по напоминанію“ [1]), то говорить о смѣшеніи на иконѣ двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ очевидно не приходится. — Въ указанномъ же обстоятельствѣ, т. е. въ относительномъ единствѣ между образомъ и первообразомъ заключается основаніе для отстраненія предполагаемаго несторіанства въ иконоизображеніи Христа. Вѣдь если бы поборники иконописанія утверждали между образомъ и первообразомъ тожество—*единство въ фактѣ*, то тогда, взирая на икону съ изображеніемъ Христа въ Его *только* человѣческомъ, а не божескомъ, видѣ, который не описуемъ, можно было бы еще говорить о раздѣленіи въ Іисусѣ Христѣ двухъ Его естествъ: человѣческаго, изображеннаго на иконѣ со своимъ особымъ лицемъ, и божескаго, неподлежащаго описуемости. Но такъ какъ поборники иконоизображенія между образомъ и первообразомъ, какъ сказано уже, исповѣдуютъ *единство въ идеѣ, мышленіи*, вслѣдствіе чего икона подобна первообразу не по существу, а только по напоминанію, то ясно, что, благодаря этому, икона, напоминая намъ Іисуса Христа, оставляетъ однако неприкосновенными двѣ природы въ ихъ ипостасномъ единеніи и говорить здѣсь о фак-

[1]) Mansi, XIII, 244. — «Только по имени имѣетъ общеніе съ первообразомъ, а не по сущности» (Mansi, XIII, 252).

тическомъ раздѣленіи ихъ нельзя, подобно тому, какъ, видя портретъ человѣка, нельзя думать, будто живописецъ, изображая наружность человѣка, отдѣляетъ тѣло человѣка отъ его души [1]). При единствѣ въ идеѣ между образомъ и первообразомъ, правда, допускается все-таки нѣкоторое различіе, хотя бы напр. въ упомянутомъ отношеніи, что образъ является только напоминаніемъ первообраза, а не самимъ первообразомъ, оригиналомъ; но отъ этого различія такъ же далеко до раздѣленія двухъ природъ во Христѣ, какъ далеко отъ различія во Христѣ двухъ естествъ, (соединеннаго съ различіемъ именъ), до самаго раздѣленія этихъ естествъ [2]).

Единственнымъ *образомъ* (ἡ εἰκών), который можетъ изображать воплощеніе Христа, разсуждаютъ иконоборцы, является не изображеніе Его на иконѣ въ человѣческомъ видѣ, но установленная Имъ евхаристія. „Какъ то, что́ Онъ воспринялъ отъ насъ, есть одно тѣлесное вещество человѣческаго существа, вполнѣ совершеннаго, но не представляющаго собою лица самостоятельно существующаго, дабы не оказалось придатка къ лицу божественному; такъ же точно Онъ установилъ, чтобы въ *образъ* (Его—евхаристіи) приносилось избранное вещество, то есть существо хлѣба, не представляющее собою образа человѣка, дабы не ввелось идолопоклонства“ [3]). И хотя этотъ хлѣбъ содѣлывается въ евхаристіи тѣломъ Христа, но только вслѣдствіе усвоенія чрезъ Св. Духа святости Христа. Это третье частное сужденіе иконоборцевъ, отвергнутое 7 вселенскимъ соборомъ. Такъ какъ центръ тяжести этого сужденія заключается въ понятіи: что представляетъ изъ себя евхаристія—образъ плоти Христа или дѣйствительное Его пребываніе здѣсь, то естественно, что оно и сдѣлалось предметомъ особеннаго вниманія. По свидѣтельству отцевъ, „никогда никто изъ трубъ Духа, святыхъ апосто-

---

[1]) Mansi, XIII, 244. [2]) Mansi, XIII, 248.
[3]) Mansi, XIII, 264.

ловъ, или преславныхъ отцовъ нашихъ, безкровную нашу жертву, совершающуюся въ воспоминаніе страданія Бога нашего и всего домостроительства Его не называлъ *образомъ* (εἰκόνα) плоти Его, потому что они не получили отъ Господа (заповѣди) такъ говорить или исповѣдывать" [1]). Христосъ при установленіи Евхаристіи не сказалъ: пріимите, ядите, сіе есть *образъ* тѣла Моего; но сказалъ: *сіе есть тѣло Мое* (Матѳ. 26, 26—28; Марк. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20; Іоан. 6, 53 и 56). Апостолъ Павелъ въ своемъ свидѣтельствѣ о преданіи установленія Христомъ таинства Евхаристіи не написалъ: пріимите, ядите: сіе есть образъ тѣла Моего (Христа), но написалъ: пріимите, ядите: *сіе есть тѣло Мое* (1 Кор. 11, 23—26). Также никто изъ отцевъ не именуетъ безкровную жертву, приносимую іереемъ, *образомъ*, но именуютъ ее самымъ тѣломъ и самою кровію. Правда въ твореніяхъ св. Евстаѳія и Василія Великаго, провозглашавшихъ по внушенію одного и того же Духа, находится выраженіе, что хлѣбъ и вино суть ἀντίτυπα=*вмѣстообразная* тѣла и крови Христовой [2]); но такъ какъ по изъясненію отцовъ 7 вселенскаго собора упомянутое выраженіе употреблено для обозначенія хлѣба и вина *до* освященія ихъ, а не *послѣ* его [3]), то оно все равно не можетъ служить основаніемъ, будто евхиристія представляетъ изъ себя *образъ* тѣла

---

[1]) Mansi, XIII, 264.

[2]) Св. Евстаѳій, «твердый поборникъ православной вѣры», изъясняя изреченіе книги Притчей Соломоновыхъ: *пріидите, ядите Мой хлѣбъ, и пійте вино, еже растворихъ вамъ* (9, 5) говоритъ: «посредствомъ вина и хлѣба онъ проповѣдуетъ вмѣстообразная тѣлесныхъ членовъ Христовыхъ». Св. Василій Великій въ молитвѣ божественнаго приношенія свидѣтельствуетъ: «дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику: и преложше вмѣстообразная святаго тѣла и крове Христа Твоего, Тебѣ молимся и Тебѣ призываемъ» (Mansi, XIII, 265).

[3]) Сравн. *І. Дамаскинъ*. Точное изложѣ. прав. вѣры. Кн. 4, гл. 13, русск. пер. проф. А. Бронзова. С.-Петербургъ, 1894 г. стр. 225.

и крови Христовой, а не самое ихъ присутствіе на алтарѣ церковномъ. Послѣ освященія „вмѣсто-образная“ становятся въ полномъ смыслѣ слова тѣломъ и кровію Христа, „какъ это и есть и вѣруется“ [1]). И становятся хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Христа не въ смыслѣ усвоенія чрезъ Св. Духа благодати божественной, святости Христовой, но въ смыслѣ *претворенія* (или какъ сказано въ русскомъ переводѣ Дѣяній вселенскимъ соборомъ—въ смыслѣ пресуществленія) [2]). Выводъ ясный: *погрѣшая* въ пониманіи Евхаристіи, которая есть не икона, а тѣло и кровь Христа, иконоборцы тѣмъ самымъ впадаютъ еще въ большее заблужденіе, уклоняющее ихъ отъ истины [3]).

Такъ соборъ разобралъ доктрину иконоборцевъ съ ея ссылками на тѣ или другія творенія древности,—разобралъ съ тѣмъ естественнымъ приговоромъ, что „всѣ свидѣтельства, какія только они, иконоборцы, привели изъ избранныхъ отцевъ,... при своемъ стремленіи подтвердить свою правдивость, они понимали *превратно*, а свидѣтельства, заимствованныя у противниковъ, *не суть слова Духа божественнаго*“ [4]).

Утвержденіе иконопочитанія и отрицаніе иконоборчества на почвѣ преданія высшаго своего обнаруженія достигаетъ въ заключительномъ опредѣленіи 7 вселенскаго собора, составленномъ по *общему согласію* всѣхъ отцевъ собора [5]). Въ началѣ опредѣленія говорится *объ обѣщаніи* Спасителя пребывать въ каѳолической церкви *во вся дни до скончанія вѣка* (Матѳ. 28, 20) для охраненія ея отъ всякой скверны, о появившейся язвѣ—иконоборчествѣ, какъ о поводѣ собранія собора изъ „представителей священства“ и его задачѣ, состоящей въ *утвержденіи* „общимъ опредѣленіемъ“ божественнаго преданія каѳолической церкви, ничего не убавляя и ничего не прибавляя къ нему. Въ срединѣ

---

[1]) Mansi, XIII, 265.
[2]) Mansi, XIII, 265. [3]) Mansi, XIII, 265.
[4]) Mansi, XIII, 325. [5]) Mansi, XIII, 373—380.

опредѣленія *излагается* символъ константинопольскаго 2 вселенскаго собора, какъ исповѣданіе вѣры,—признаніе отцами 7 вселенскаго собора шести вселенскихъ соборовъ съ ихъ опредѣленіями и анаѳематствами, и затѣмъ, послѣ краткаго выраженія: „мы неприкосновенно сохраняемъ всѣ церковныя преданія, утвержденныя *письменно* (ἐγγράφως) *или* (ἤ) *неписьменно* [1]) (ἀγράφως)—sive scripto sive sine scripto“,—самое опредѣленіе объ иконопочитаніи. „Одно изъ нихъ (церковныхъ преданій)—говорится здѣсь—заповѣдуетъ дѣлать живописныя иконныя изображенія; такъ какъ это согласно съ исторіею евангельской проповѣди, служитъ подтвержденіемъ того, что Богъ Слово истинно, а не призрачно, вочеловѣчился, и служитъ на пользу намъ; потому что такія вещи, которыя взаимно другъ друга объясняютъ, безъ сомнѣнія и доказываютъ взаимно другъ друга. На такомъ основаніи мы, шествующіе царскимъ путемъ и слѣдующіе божественному ученію святыхъ отцевъ нашихъ и преданію каѳолической церкви,—ибо знаемъ, что въ ней обитаетъ Духъ Святый,—со всякимъ тщаніемъ и осмотрительностью опредѣляемъ, чтобы святыя и честныя иконы предлагались (для поклоненія) точно такъ же, какъ и изображеніе честнаго и животворящаго креста, будутъ ли онѣ сдѣланы изъ красокъ или (мозаическихъ) плиточекъ или изъ какого либо другого вещества, только бы сдѣланы были приличнымъ образомъ, и будутъ ли находиться во святыхъ церквахъ Божіихъ, на священныхъ сосудахъ и одеждахъ, на стѣнахъ и на дощечкахъ, или въ домахъ и при дорогахъ, а равно будутъ ли это иконы Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, или непорочной Владычицы нашей святой Богородицы, или честныхъ ангеловъ и всѣхъ святыхъ и праведныхъ мужей.—Чѣмъ чаще при помощи иконъ они дѣлаются предметомъ нашего созерцанія, тѣмъ болѣе взирающіе на эти иконы возбуждаются къ *воспоминанію* о самыхъ первообразахъ,

[1]) Mansi, XIII, 377.

пріобрѣтаютъ *болѣе любви* къ нимъ и получаютъ *болѣе побужденій* воздавать имъ *лобызаніе, почитаніе* и *поклоненіе,* но никакъ не то истинное служеніе, которое, по вѣрѣ нашей, приличествуетъ одному только божественному естеству. Они возбуждаются приносить иконамъ ѳиміамъ *въ честь ихъ* и освѣщать ихъ, подобно тому, какъ дѣлаютъ это и въ честь изображенія честнаго и животворящаго креста, святыхъ ангеловъ и другихъ священныхъ приношеній и какъ, по *благочестивому стремленію*, дѣлалось это обыкновенно и въ древности, потому что честь, воздаваемая иконѣ, относится къ ея первообразу, и покланяющійся иконѣ покланяется ипостаси изображеннаго на ней. Такое ученіе содержится у святыхъ отцевъ нашихъ, то есть, въ преданіи каѳолической церкви, въ которой евангеліе *преемственно* переходило отъ одного отца къ другому. Такимъ образомъ мы *слѣдуемъ* Павлу и всему сонму божественныхъ апостоловъ и святыхъ отцевъ, содержа принятыя нами преданія".—Въ заключеніе опредѣляется наказаніе для тѣхъ, кто осмѣлится „думать или учить" не согласно съ опредѣленіемъ: епископъ или клирикъ будетъ подлежать низложенію, а инокъ или мірянинъ — отлученію [1]).

Съ догматической дѣятельностью собора въ нѣкоторомъ отношеніи сходна его *каноническая* дѣятельность. Какъ въ области догматики соборъ формулировалъ ученіе объ иконопочитаніи не прежде, какъ разсмотрѣлъ традиціонныя данныя за и противъ иконопочитанія, такъ и въ области каноники онъ разрѣшалъ нѣкоторыя зародившіяся недоумѣнія не раньше, какъ былъ изслѣдованъ относящійся сюда матеріалъ отъ преданія. Это первая черта сходства между догматиче-

---

[1]) Mansi, XIII, 377. 380. — Въ полномъ согласіи съ соборнымъ опредѣленіемъ составлено посланіе собора о своихъ дѣяніяхъ къ императору Константину и матери его Иринѣ (Mansi, XIII, 400—408) и іереямъ и клирикамъ всѣхъ церквей г. Константинополя (Mansi, XIII, 408—413).

ской и каноническою дѣятельностью собора, проявившаяся особенно при рѣшеніи вопроса о принятіи въ каѳолическую церковь „приходящихъ отъ ереси“ и „хиротонисованныхъ еретиками“. Для рѣшенія такого вопроса, поставленнаго [1]) для успокоенія совѣсти обратившихся еще на 1 засѣданіи собора отъ иконоборчества къ исповѣданію иконопочитанія,—среди каковыхъ были и епископы,—по свидѣтельству актовъ, были принесены „книги правилъ святыхъ апостоловъ, святыхъ соборовъ, св. отца нашего Василія и другихъ святыхъ отцевъ“ [2]). Изъ правилъ апостольскихъ было прочитано 52 правило, повелѣвающее принимать въ церковь всякаго кающагося подъ страхомъ изверженія епископа или пресвитера изъ священнаго чина въ случаѣ неисполненія этого правила. Затѣмъ были читаны: 8 правило никейскаго собора, 3 правило третьяго вселенскаго собора, отрывки изъ посланій св. Василія Великаго: изъ перваго каноническаго къ Амфилохію, еп. иконійскому, къ Евесянамъ, къ западнымъ, къ консулу Терентію—объ общеніи св. отца съ Евстаѳіемъ, обратившимся отъ ереси, изъ посланій св. Кирилла александрійскаго къ Максиму, діакону александрійскому, и къ пресвитеру и архимандриту Геннадію и изъ опредѣленія третьяго вселенскаго собора противъ мессаліанъ или евхитовъ. Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ, высказанныхъ разновременно и по различнымъ случаямъ, вопросъ о принятіи въ церковь хиротонисованныхъ еретиками рѣшается *утвердительно:* т. е. такъ, что въ случаѣ искренняго покаянія, соединеннаго съ письменнымъ исповѣданіемъ православія, возвращающіеся отъ ереси должны удерживать священство, если таковое они имѣли, находясь въ ереси. Въ дополненіе къ этимъ правиламъ изъ исторіи соборъ вспомнилъ факты о томъ, какъ была признана хиротонія св. Мелетія (антіохійскаго), рукоположеннаго аріанами [3]), Анатолія,

[1]) Mansi, XII, 1019. [2]) Mansi, XII, 1019.
[3]) Mansi, XII, 1038.

патріарха константинопольскаго, предсѣдателя четвертаго вселенскаго собора, хиротонисаннаго нечестивымъ Діоскоромъ въ присутствіи Евтихія [1]), и хиротонія многихъ другихъ, собравшихся на шестой вселенскій соборъ и хиротонисанныхъ монофелитами: Сергіемъ, Пиромъ, Павломъ и Петромъ, которые преемственно занимали константинопольскую каѳедру. Признана была хиротонія у всѣхъ поименованныхъ лицъ на томъ основаніи, что, во 1-хъ, хиротонія отъ Бога (ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἡ χειροτονία) [2]), а не отъ людей, и во 2-хъ, что, будучи по чину хиротонисаны еретиками, означенные лица однако не были таковыми по духу, но были наоборотъ исповѣдниками истины [3]).

Съ указанными данными въ несогласіи находится, повидимому, посланіе св. Аѳанасія къ Руфиніану, понятое нѣкоторыми изъ присутствующихъ на соборѣ въ томъ смыслѣ, что будто бы св. отецъ „опредѣляетъ принимать обращающихся отъ ереси къ раскаянію, но не допускать ихъ къ священнодѣйствію“ [4]). Но это только именно повидимому. На самомъ дѣлѣ, по изъясненію патр. Тарасія, св. отецъ въ посланіи къ Руфиніану *„не обо всякомъ* обращающемся еретикѣ говоритъ, чтобы его не принимали (въ клиръ), но только о первенствовавшихъ въ ереси, и страстно ей преданныхъ, и такихъ, которые на словахъ, въ присутствіи православныхъ, прикрываются личиною истины, а умомъ злодѣйствуютъ“ [5]); что, слѣдовательно, св. отецъ излагаетъ не *общій законъ* по отношенію ко всѣмъ хиротонисаннымъ еретиками, но имѣетъ въ виду только частный случай, преслѣдуя особенную цѣль. Онъ разумѣетъ хиротонію лицемѣровъ-главарей еретиковъ, которая, само собою понятно, не можетъ быть признаваема. Не про-

---

[1]) Mansi, XII, 1042. [2]) Mansi, XII, 1042.

[3]) Напр. признаніе хиротоніи св. Мелетія прямо ставится въ зависимость отъ факта исповѣданія имъ: единосущія (Mansi, XII, 1038).

[4]) Mansi, XII, 1030. [5]) Mansi, XII, 1030.

тивъ принятія подъ извѣстнымъ условіемъ хиротонисанныхъ еретиковъ и посланіе св. Василія Великаго къ Никополитамъ, гдѣ есть выраженіе: „я не причислилъ бы къ іереямъ Христовымъ того, кто, на подрывъ вѣры, возведенъ въ предстоятели нечистыми руками“ [1]). Очевидно, св. отецъ не *во всякомъ безъ исключенія случаѣ* отвергаетъ хиротонію еретиковъ, но только не признаетъ ее тогда, когда получаютъ ее отъ еретиковъ съ цѣлію подрыва вѣры. Такъ на почвѣ каноническаго преданія соборъ рѣшалъ вопросъ о принятіи въ церковь „приходящихъ отъ ереси“ и „хиротонисанныхъ еретиками“.

Другая, обращающая на себя вниманіе, черта канонической дѣятельности собора заключается въ утвержденіи имъ каноническаго преданія или слѣдованіи ему. Проявленіе этой черты можно наблюдать въ формулѣ церковныхъ правилъ, провозглашенныхъ вторымъ никейскимъ соборомъ [2]). Нѣкоторыя изъ правилъ собора явились очевидно по поводу запросовъ, предъявленныхъ отцамъ собора ихъ современностью: читая, напримѣръ, второе правило объ обязательности хиротонисуемому во епископа знать въ совершенствѣ божественныя писанія и священныя правила, ясно видишь, что дѣйствительный поводъ объявленія этого правила заключается въ печальномъ фактѣ отверженія епископами иконопочитанія, вслѣдствіе „крайняго ихъ невѣжества“ [3]), что во избѣжаніе подобныхъ фактовъ соборъ произнесъ правила [4]). Но замѣчательно, что, въ виду требованій современности, занявшись провозглашеніемъ правилъ для оздоровленія церковнаго организма, соборъ въ этой своей дѣятельности главную свою задачу полагаетъ не въ стремленіи создать что-либо новое, но въ утвержденіи, напоминаніи или въ примѣненіи того, что раньше уже было высказано въ исто-

---

[1]) Mansi, XII, 1047.

[2]) Mansi, XIII, 417—440. [3]) Mansi, XII, 1010.

[4]) Сравн. прав. 7 и 9.

ріи церкви. Въ правилѣ первомъ онъ прямо повелѣваетъ соблюдать церковныя правила. Правило третье о томъ, что епископъ долженъ быть избираемъ не мірскими властями, но епископами, представляетъ изъ себя извѣстное сочетаніе правилъ: 30 апостольскаго и 4 никейскаго 1 вселенскаго собора. Сочетаніе же правилъ—29 апостольскаго и 2 го правила халкидонскаго четвертаго вселенскаго собора мы видимъ въ правилѣ пятомъ—противъ гнуснаго обычая—симоніи [1]). Правило шестое о каждогодномъ собраніи помѣстныхъ соборовъ въ каждой области, по собственному свидѣтельству отцевъ собора, возобновляетъ собою аналогичное 8-ое правило 6-го вселенскаго собора, въ свою очередь опирающееся, съ нѣкоторымъ незначительнымъ измѣненіемъ, на 37 апостольское правило. Въ правилѣ седьмомъ, о томъ, что слѣдуетъ положить св. мощи съ обычною молитвою въ храмахъ, которые освящены были „безъ святыхъ мощей мучениковъ“, соборъ возобновляетъ *обычай*, хранящійся въ церкви „по писанному и неписанному законоположенію“ (κατὰ τὴν ἔγγραφον καὶ ἄγραφον θεσμοθεσίαν). Во имя сохраненія же „церковнаго обычая“ соборъ составилъ правило пятнадцатое объ опредѣленіи клириковъ къ одной, а не къ двумъ церквамъ [2]). Съ ясной опорой на каноническое преданіе составлены далѣе правила: *10, 11, 12, 14, 16, 19, 20 и 22*. Правило четвертое о томъ, чтобы епископы воздерживались отъ принятія какихъ бы то ни было подарковъ, составлено съ явнымъ опочиваніемъ на авторитетѣ Св. Писанія: Дѣян. 20, 33. 35; 1 Петр. 5, 2—5. Въ правилахъ *8, 9, 13 и 21*, мы, правда, не видимъ прямыхъ ссылокъ на древніе каноны или обычаи; но это только во внѣшнемъ формальномъ построеніи ихъ; по внутреннему содержанію и они представляютъ изъ себя воспроизведеніе церковной

---

[1]) Сравн. прав. 19.

[2]) Отсюда между прочимъ видно, что нѣкоторымъ *обычаямъ* соборъ усвоялъ силу правила.

дисциплины предыдущихъ вѣковъ и такимъ образомъ не нарушаютъ собою общаго взгляда на каноническую дѣятельность собора, выражающуюся въ идеѣ утвержденія или примѣненія преданія къ запросамъ современности. Равнымъ образомъ и въ послѣсоборномъ посланіи патріарха Тарасія къ папѣ Адріану [1]), „гнусный обычай“ рукоположенія за деньги обстоятельно осужденъ на основаніи не только Св. Писанія; Дѣян. 8, 18—23; 3 кн. Царствъ 13, 33—34; 4 кн. Цар. 5, 15—17, 20-21, 23, 25—27, но и Св. Преданія: 29 прав. апостольскаго, 2 правила халкидонскаго собора, 22 прав. шестого вселенскаго собора, толкованія св. Василія на Исаію 8, 20, посланія къ подчиненнымъ ему, Василію, епископамъ, окружнаго посланія Геннадія, архіеп. константинопольскаго, и бывшаго съ нимъ собора и, наконецъ, на основаніи относящагося сюда сказанія изъ жизни св. Іоанна Златоустаго.

Фактъ утвержденія каноническаго преданія, напоминающій собою подобный же фактъ утвержденія догматическаго преданія, говоря о сходствѣ въ методологіи отцевъ 7 вселенскаго собора, однако не можетъ сопровождаться выводомъ, будто отцы собора смотрѣли на канонъ такъ же точно, какъ на догматъ, будто съ именемъ канона они соединяли такое же понятіе о *неизмѣнности* или *непреложности* его содержанія, какое связывали съ догматомъ. Указанный фактъ свидѣтельствуетъ только о томъ,—и ни о чемъ больше,—что въ историческихъ условіяхъ своей канонической дѣятельности соборъ имѣлъ возможность только утверждать или примѣнить къ современности каноническое преданіе. Выразить же своего взгляда на правило церковное, какъ на явленіе, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, временное, измѣняемое, соборъ не имѣлъ повода. Можемъ указать въ этомъ отношеніи только на фактъ его согласія съ шестымъ вселенскимъ соборомъ, опредѣлившимъ во вниманіе къ затрудненіямъ собирающихся и къ не-

[1]) Mansi, XIII, 462—472.

достаткамъ средствъ для путешествія собирать помѣстные соборы не дважды въ годъ, какъ постановлено въ правилахъ 37 апостольскомъ и 5 правилѣ 1 вселенскаго собора, а однажды [1]). - Прямымъ доказательствомъ того, что соборъ не смѣшивалъ канона съ догматомъ, служитъ разграниченіе, какое онъ проводитъ между ними, когда высказываетъ свое опредѣленіе о вѣрѣ особо и опредѣленіе о правилахъ особо.

Итакъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что 7 вселенскій соборъ, по примѣру своихъ предшественниковъ, пользуется св. Преданіемъ, какъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія. Его обильныя ссылки на Преданіе, съ присоединеніемъ къ этому еще выраженія, что „многое предано намъ *неписьменно*“, представляютъ изъ себя ясное доказательство указанной мысли.

На ряду съ Преданіемъ соборъ въ потребныхъ случаяхъ пользуется также Св. Писаніемъ, указывая въ рѣчи о иконопочитаніи на мѣста: Исх. 25, 1. 17—22; Числ. 7, 88—89; Іезек. 41, 1. 16—20; Евр. 9, 1—5, а въ канонахъ, въ правилѣ 4, на Дѣян. 20, 33. 35; 1 Петр. 5, 2—5. Но ссылка эта на Св. Писаніе въ устахъ отцевъ 7 вселенскаго собора однако значитъ не то, будто Св Писаніе поглощаетъ во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ [2]) св. Преданіе, но свидѣтельствуетъ только объ *единствѣ* истины, проповѣдуемой въ двухъ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, объ ихъ *согласіи* между собою. Именно мысль о двухъ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія: Св. Писаніи и св. Преданіи въ единствѣ или согласіи между собою одинаково проповѣдующихъ истину, соборъ разумѣлъ, когда говорилъ, что истина предана каѳолической церкви съ самыхъ первыхъ временъ „письменно и неписьменно“ [3]), когда главною своею задачею онъ считалъ сохраненіе

---

[1]) 6 прав. 7 всел. собора, сравн. 8 прав. трулльск. собора.

[2]) Когда Преданіе явно дополняетъ Писаніе, тогда не можетъ быть рѣчи о поглощеніи Преданія Писаніемъ.

[3]) Mansi, XIII, 220.

преданій, сообщенныхъ церкви „письменно или неписьменно“. Ту же мысль онъ имѣлъ въ виду наконецъ тогда, когда произносилъ важнѣйшее опредѣленіе, что „кто отвергаетъ всякое *писанное* и *неписанное преданіе* церковное, тотъ да будетъ анаѳема“ [1]), гдѣ подъ *общимъ* именемъ преданія онъ, очевидно, разумѣетъ въ частности Св. Писаніе и въ тѣсномъ смыслѣ слова св. Преданіе.

Представленный анализъ данныхъ о св. Преданіи по дѣяніямъ вселенскихъ соборовъ естественно закончить слѣдующимъ общимъ заключеніемъ.

Если „Напоминанія“ Викентія лиринскаго *объединяютъ* собою употреблявшіяся до появленія этого памятника основныя начала св. Преданія, то „Дѣянія“ вселенскихъ соборовъ безусловно *осуществляютъ* тѣ же начала въ своей преимущественно догматической дѣятельности. Если „Напоминанія“ говорятъ: in ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum... sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem (Com. 2), то „Дѣянія“ то же самое правило объ истинности св. Преданія выражаютъ въ *фактѣ* [2]). Вѣдь прежде всего не подле-

---

[1]) Mansi, XIII, 400. 416. Εἴ τις πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον, ἢ ἄγραφον ἀθετεῖ, ἀνάθεμα ἔστω.

[2]) Сравн. проф. Ѳ. А. Кургановъ. Наброски и очерки изъ новѣйшей исторіи румынской церкви. Казань. 1904 г., стр. 10, примѣч. 2. — Указанное сходство между «Напоминаніями» и «Дѣяніями вселенскихъ соборовъ» не должно быть истолковываемо въ томъ смыслѣ, будто отцы вселенскихъ соборовъ, заимствовавъ основоначала Преданія изъ «Напоминаній», потомъ стали примѣнять ихъ въ своей соборной дѣятельности; такого идейнаго взаимоотношенія между Напоминаніями и Дѣяніями не усматривается; а по отношенію къ тремъ первымъ вселенскимъ соборамъ даже не можетъ быть предполагаемо, когда доподлинно извѣстно, что Напоминанія явились послѣ этихъ

житъ никакому сомнѣнію, что вселенскіе соборы дѣйствовали въ *самой церкви,* но не внѣ ея. Предносясь себѣ въ качествѣ примѣра апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ, отцы вселенскихъ соборовъ вполнѣ ясно сознавали, что истина должна быть утверждаема не единолично-епископскими, но соборно-церковными опредѣленіями. „Ибо хотя благодать Святаго Духа съ избыткомъ наполняла каждаго изъ апостоловъ, такъ что они не имѣли нужды въ чужомъ совѣтѣ относительно того, что́ должно было дѣлать; однако же они не хотѣли постановить опредѣленія по вопросу, служившему предметомъ спора, — должно ли обрѣзывать язычниковъ, дотолѣ, пока собравшись вмѣстѣ, подтвердили каждый свои слова (живое исповѣданіе) свидѣтельствами божественнаго Писанія. Отсюда приговоръ объ этомъ они произнесли сообща, извѣщая язычниковъ такъ: *„изволися Святому Духу и намъ, ничтоже множае возложити вамъ тяготы, развѣ нуждныхъ сихъ: огребатися отъ идоложертвенныхъ и крове и удавленины и блуда“* (Дѣян. 15, 28—29) [1]). По этому примѣру святые отцы, собираясь на соборы, „сообща устрояли (постановленія) относительно возникавшихъ ересей и вопросовъ, полагая за вѣрное, что въ общихъ преніяхъ, когда предлагается то, что́ должно быть разсмотрѣно съ той и съ другой стороны, свѣтъ истины

соборовъ въ 434 году, когда, слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи о вліяніи идей Напоминаній на Дѣянія этихъ трехъ соборовъ. Можно думать, напротивъ, что самыя то «Напоминанія» выясняютъ теорію св. Преданія не безъ вліянія «Дѣяній», когда для примѣра осуществленія началъ истиннаго св. Преданія они ссылаются на процессъ утвержденія «правила божественнаго догмата» на третьемъ вселенскомъ соборѣ. Но, удерживая послѣднюю мысль, лучше всего всетаки указанное сходство между «Напоминаніями» и «Дѣяніями вселенскихъ соборовъ» объяснить существованіемъ въ церкви *общаго взгляда на основоначала Св. Преданія,* выражаемаго въ той и другой мѣрѣ и въ той и другой связи въ различныхъ памятникахъ церковной письменности.

[1]) Mansi, IX, 369.

прогоняетъ тьму лжи“ [1]). Вслѣдствіе обитанія Св. Духа въ церкви церковно-соборныя опредѣленія естественно при этомъ запечатлѣвались характеромъ божественности, сообщающимъ имъ *достоинство* или авторитетъ. Указанная мысль о зависимости достоинства или авторитета соборныхъ опредѣленій отъ обитанія Св. Духа въ церкви проведена въ „Дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ“ такъ же ясно, какъ въ Дѣяніяхъ апостольскихъ 15. 28—29, выражаясь здѣсь — то въ повтореніи апостольскаго изреченія: *изволися Духу Святому и намъ*, то въ словахъ, что соборъ дѣйствовалъ *„благодатію Божіею“*; краткія по формѣ, слова эти были однакожъ знаменательны по своему значенію.

Не подлежитъ далѣе никакому сомнѣнію, что, дѣйствуя отъ имени церкви, соборы вмѣстѣ съ тѣмъ руководились началами — древности, всеобщности и согласія, какъ признаками *истинности* Св. Преданія. Признакъ древности побуждалъ отцевъ собора углубляться въ исторію — до временъ апостольскихъ и — обращаться къ древнимъ памятникамъ, какъ выразителямъ апостольской вѣры, съ цѣлію поискать здѣсь подтвержденія исповѣдуемой наличной вѣры. Требованіе признака всеобщности выражалось на соборахъ въ фактѣ приведенія наивозможно большаго числа свидѣтельствъ исповѣдуемой вѣры, — при томъ свидѣтельствъ ни какихъ бы то ни было, но свидѣтельствъ отцевъ, прославившихся святостью или одобреніемъ въ церкви. По требованію признака согласія, наконецъ, соборы признавали значеніе только за тѣми опредѣленіями о вѣрѣ, которыя были приняты или всѣми святыми отцами или по крайней мѣрѣ большинствомъ ихъ. Если наличная исповѣдуемая вѣра находила себѣ оправданіе въ томъ, чему вѣрили всегда, вездѣ, всѣ, или почти всѣ, тогда она по справедливости являлась вѣрою *истинною*, но если оказывалось наоборотъ, то — ложною.

---

[1]) Mansi, IX, 369—370.

Въ сочетаніи своемъ вселенско-церковно-соборное утвержденіе вѣры и провѣрка ея подъ руководствомъ того, чему вѣровали всегда, вездѣ, всѣ, — свидѣтельствуютъ о двухъ факторахъ—божественномъ и человѣческомъ въ области св. Преданія. Первый факторъ сообщаетъ преданію *достоинство* или *авторитетъ*, а второй факторъ убѣждаетъ въ *истинности* или *достовѣрности* св. Преданія. Но, удѣляя въ опредѣленіи истинности или достовѣрности св. Преданія мѣсто и человѣческой самодѣятельности, соборы разсматриваютъ эту дѣятельность все таки не внѣ божественнаго содѣйствія; но какъ при самой провѣркѣ наличнаго исповѣданія вѣры на началахъ древности, всеобщности и согласія они взываютъ къ божественной помощи, такъ и при ссылкѣ на выразителей древней вѣры они считаютъ истинными свидѣтелями ея преимущественно мужей святыхъ, называемыхъ обычно „трубами Духа Святаго“.

Исторія св. Преданія—по твореніямъ отцовъ и учителей древнѣйшей, преимущественно восточной, церкви и дѣяніямъ вселенскихъ соборовъ—свидѣтельствуетъ: гдѣ, кто, когда, въ какой связи, преемственности или въ какомъ объемѣ говорилъ о преданіи. Большое количество вопросовъ, здѣсь затронутыхъ, естественно сопровождается разнообразіемъ отвѣтовъ на эти вопросы. Но разнообразіе отвѣтовъ на вопросы однако не исключаетъ собою возможности выдѣлить изъ исторіи св. Преданія общія положенія, въ совокупности своей составляющія систематическое изложеніе ученія о св. Преданіи [1]). Итакъ, что-же это за общія положенія?

---

[1]) По связи съ предыдущимъ содержаніемъ сочиненія систематическое изложеніе ученія о св. преданіи построяется на основаніи его исторіи въ древней церкви: оно именно покоится на вышеприведенныхъ данныхъ о св. преданіи древне-восточнаго богословія, а также — западныхъ писателей церкви до блаж. Августина.

Творенія самого блаж. Августина съ выросшими на нихъ схоластиками нами намѣренно не приняты во вниманіе. Это—на томъ основаніи, что съ бл. Августина начинается въ исторіи западнаго богословія новый періодъ со своими характеристическими особенностями. (Ср. проф. А. Брилліантовъ. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб. 1898 г. стр. 89...). Вслѣдствіе этого разсматривать его нужно не *вмѣстѣ* съ исторіей восточнаго богословія, но *отдѣльно*; онъ долженъ именно составлять *особое* изслѣдованіе въ исторіи вопроса о Св. Преданіи. По массѣ неопредѣ-

1. Центральное мѣсто въ систематическомъ изложеніи ученія о св. Преданіи безспорно занимаетъ общее положеніе о церкви, какъ учительницѣ, хранительницѣ или истолковательницѣ всего того, что потребно намъ для благочестивой жизни, что сообщается намъ

ленныхъ, сбивчивыхъ сужденій и даже по смѣшенію божественнаго ученія съ человѣческимъ въ ученіи о преданіи (откровенія напр. съ аристотелизмомъ) изслѣдованіе это можетъ имѣть болѣе научное, чѣмъ практическое значеніе для православнаго богословія: здѣсь не наблюдается тѣхъ твердыхъ принциповъ или руководящихъ началъ въ изъясненіи преданія, какіе свойственны древнѣйшимъ западнымъ писателямъ, но особенно восточнымъ. Недаромъ протестантскіе писатели у самого бл. Августина указываютъ на нѣкоторыя сбивчивыя сужденія въ ученіи о преданіи, заставляющія римско-католическихъ богослововъ оправдывать эти мѣста. Ср. Bellarmini-Disputationes... t. I, lib. IV, p. 114—116. Отсюда, отводя блаж. Августину со схоластиками особое мѣсто въ исторіи Преданія, мы не соглашаемся съ пріемомъ свящ. *І. Филевскаго*, который въ сочиненіи: Ученіе православной церкви о свящ. Преданіи. Харьковъ. 1902 г., сообщаетъ о воззрѣніяхъ бл. Августина о св. Преданіи въ общей главѣ съ воззрѣніями восточныхъ богослововъ, стр. 368—390, не говоря уже о *характерѣ* самого трактата объ ученіи бл. Августина о св. Преданіи, гдѣ отрицательный элементъ, служащій предметомъ возраженій со стороны протестантовъ, выдвинутъ не вполнѣ рельефно.

Съ другой стороны, считая данныя изъ сочиненій блаж. Августина и схоластиковъ предметомъ особаго сочиненія, мы, однако-жъ, въ настоящемъ своемъ трудѣ признали необходимымъ, кромѣ твореній церковныхъ писателей, изслѣдовать данныя о св. Преданіи дѣяній вселенскихъ соборовъ. По нашему мнѣнію нельзя писать исторію преданія въ древней церкви безъ анализа дѣяній вселенскихъ соборовъ — на томъ основаніи, что вѣдь если гдѣ, то именно въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ находится самое существенное ученіе о св. Преданіи. Безъ знанія этого ученія не прочно самое знаніе ученія о св. Преданіи по твореніямъ писателей. Съ этой точки зрѣнія мы полагаемъ, что свящ. І. Филевскій допустилъ пробѣлъ касательно первоисточниковъ, когда въ сочиненіи своемъ о преданіи поставилъ главу подъ заглавіемъ: «Ученіе церкви о св. Преданіи въ періодъ вселенскихъ соборовъ», но изложилъ въ ней воззрѣнія о преданіи оо. и учителей IV и V вѣковъ, но не данныя собственно дѣяній вселенскихъ соборовъ (Цит. соч. стр. 257—451).

частію письменно, частію устно. Положеніе о церкви— это такой пунктъ, отъ котораго начинается, которымъ проникается и къ которому возвращается все христіанское вѣдѣніе, въ томъ числѣ конечно вѣдѣніе о св. Преданіи. Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ предназначилъ свое ученіе не одному какому-либо лицу, но именно собранію людей, состоявшему первоначально изъ апостоловъ. По заповѣди Спасителя апостолы благовѣстіе Христово сообщали также не единичнымъ личностямъ, но собранію вѣрующихъ: собранію они проповѣдывали истину, собраніе же или братію они одобряли за храненіе ея. Согласно съ этимъ разсуждаютъ отцы церкви о сосредоточеніи истинно-спасительнаго христіанства не у одного какого либо человѣка, но именно въ церкви, какъ обществѣ христіанъ, находящемся невидимо подъ главенствомъ Христа и водительствомъ Св. Духа, а видимо подъ руководствомъ пастырей церкви.

Вотъ предъ нами посланія мужей апостольскихъ— Климента римскаго, Поликарпа смирнскаго и Игнатія богоносца. Главная идея этихъ посланій есть *идея церковнаго единенія подъ руководствомъ іерархіи.* Правда прямая цѣль написанія посланій заключалась въ увѣщаніи христіанъ жить хорошо или въ похвалѣ такой жизни; но то особенно важно, что цѣль эта сводилась по существу къ утвержденію сознанія необходимости церкви съ ея іерархіею; только путемъ церковнаго единенія считается достижимою святость, только въ церкви же является мыслимою истинная евхаристія. „Всѣ послѣдуйте епископу, говорилъ Игнатій богоносецъ, какъ Іисусъ Христосъ—Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте какъ заповѣдь Божію". „Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ-же, какъ гдѣ Іисусъ Христосъ, тамъ и каѳолическая церковь" [1]). „Кто внутри алтаря,

[1]) Писанія мужей апостольскихъ, изд. въ русскомъ переводѣ свящ. П. Преображенскимъ. Москва. 1862 г., стр. 421

тотъ чистъ" и почтенъ Богомъ, „а кто внѣ его, тотъ нечистъ, то есть кто дѣлаетъ что-нибудь безъ епископа, пресвитера и діакона, тотъ нечистъ совѣстью" и служитъ діаволу. (Migne. PSG. t. V, col. 680—681. Epist. ad Trallianos, cap. VII). „Только та евхаристія", напримѣръ, „должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это" [1]). Уподобляться должно церковное единеніе воинскому порядку или стройности человѣческаго организма (Климентъ римскій) [2]). Сумма означенныхъ сужденій не велика, тѣмъ не менѣе знаменательна. Церковь характеризуется здѣсь какъ покоющееся на Христѣ, какъ на главѣ или основаніи, тѣло Его, ввѣренное епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ и руководимое ими для преуспѣянія въ доброй жизни и достиженіи блаженства. На ряду съ такимъ понятіемъ о церкви, какъ спасительницѣ душъ, древность не менѣе ясно отмѣчаетъ отношеніе церкви къ содержимому ей ученію. Выразителемъ этого понятія о церкви изъ древнихъ является св. Ириней ліонскій. Онъ первый въ этомъ случаѣ обстоятельно раскрылъ то, чѣмъ до него руководились на дѣлѣ, но что не было ясно выражено въ словѣ [3]). По св. Иринею, церковь есть какъ бы сокро-

---

(Посл. къ Смирнянамъ, гл. 8); ср. стр. 396 (Посл. къ Траллійцамъ, гл. 2).—Migne, PSG, t. V, col. 713 и 676.

[1]) Ibid., стр. 421 (Посл. къ Смирнянамъ, гл. 8). — Migne, t. V, col. 713.

[2]) Ibid., стр. 138 (Посланіе 1-е къ Коринѳянамъ, гл. 37).

[3]) Прямая цѣль посланій мужей апостольскихъ состояла въ порицаніи или въ похвалѣ жизни христіанъ, — прямая цѣль твореній св. Иринея—въ критикѣ доктрины гностицизма. Тамъ, гдѣ преимущественно разсматривалась жизнь, естественно нужно было больше всего говорить о церкви, какъ спасительницѣ душъ; тамъ же, гдѣ имѣлась въ виду критика лжеученій, слѣдовало главнымъ образомъ характеризовать церковь, какъ хранительницу или истолковательницу истиннаго ученія. Такимъ образомъ въ указанныхъ различныхъ цѣляхъ написанія твореній заключается объясненіе раскрытія ученія о церкви съ разныхъ сторонъ у мужей апостольскихъ и у св. Иринея.

вищница, куда апостолы положили все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій можетъ брать изъ нея, что угодно. Такой авторитетъ непогрѣшимости принадлежитъ церкви въ силу постояннаго пребыванія въ ней Св. Духа, какъ Духа истины. Характеристика церкви у мужей апостольскихъ и св. Иринея легла въ основу всего дальнѣйшаго ученія о церкви въ восточномъ богословіи.

Говоря о церкви по разнымъ поводамъ, иногда по-подробнѣе, какъ св. Василій Великій, иногда по-короче, какъ св. Кириллъ іерусалимскій, послѣдующіе писатели древній взглядъ на церковь въ принципѣ удержали, но не измѣнили, если разумѣется не считать измѣненіемъ постоянное употребленіе здѣсь понятій о церкви, какъ спасительницѣ душъ и какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, въ одномъ общемъ понятіи, выражающемся въ опредѣленіи, что церковь есть хранительница и истолковательница божественной истины, ведущей ко спасенію. Идея, что все потребное для жизни и благочестія должно почерпать въ церкви и понимать подъ ея руководствомъ, сдѣлалась неотъемлемою идеею христіанъ. Отсюда церковно-соборное и раскрытіе истины и опроверженіе лжи. Второй вселенскій соборъ ученіе о церкви, правда, сдѣлалъ девятымъ, но не первымъ членомъ символа вѣры, однако онъ этимъ отнюдь не исключалъ положенія о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, ведущей ко спасенію, потому что самъ соборъ дѣйствовалъ, *выходя изъ церкви и во имя церкви.*

Вся церковь является хранительницею истины, но не вся она de facto можетъ быть выразительницею истины—по той простой причинѣ, что не всѣ члены церкви, вслѣдствіе различнаго умственнаго и нравственнаго ихъ состоянія, въ одинаковой степени могутъ рефлектировать ея ученіе. Отсюда на ряду съ ученіемъ о церкви, какъ хранительницѣ истины, естественно стоитъ вопросъ о выразителяхъ этой истины. Господь нашъ Іисусъ Христосъ, посылая апостоловъ своихъ на

проповѣдь, рѣшилъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что выразителями истины являются *избранные* изъ общаго стада Христова, каковыми именно были апостолы. Сами апостолы, преподавшіе благовѣстіе Христово частію письменно, частію устно, выразителями истины ясно считаютъ предстоятелей или пастырей церкви. Образъ имѣй здравыхъ словесъ, знаменательно говорилъ по этому поводу ап. Павелъ ученику своему епископу Тимоѳею (2 Тим. I, 13). Въ духѣ апостольскомъ раскрываетъ положеніе о выразителяхъ истины практика церковная, утверждая въ данномъ случаѣ замѣчательное ученіе объ іерархическомъ преемствѣ предстоятелей церковныхъ какъ свидѣтелей преданія. Но такъ какъ въ дѣйствительности предстоятели церковные не всегда пребывали на должной высотѣ въ отношеніи свидѣтельства православія, а нѣкоторые, какъ напр. Македоній, Несторій, напротивъ впадали въ ересь, то отсюда практика церковная точнѣе опредѣлила: кто именно изъ предстоятелей церковныхъ является подлиннымъ носителемъ истины? Это—отцы церкви, истинное исповѣданіе которыхъ запечатлѣно *святостью* жизни, въ какой бы формѣ послѣдняя ни проявлялась: въ мученичествѣ, подвижничествѣ, благотворительности и т. п. Съ этой точки зрѣнія заповѣдь ап. Павла, данная епископу Тимоѳею: быть образцомъ здравыхъ словесъ, комментируется въ томъ смыслѣ, чтобы предстоятель церкви былъ не проповѣдникомъ только словъ, но по добрымъ дѣламъ своимъ и *образцомъ* словъ истины (I. Златоустъ, препод. Ефремъ Сиринъ). Съ этой точки зрѣнія понятенъ также пріемъ церковныхъ писателей,—приводить именно сужденія *святыхъ* отцевъ для утвержденія истины. Такъ думалъ св. Иринеи, когда говорилъ, что тѣ изъ предстоятелей церковныхъ являются носителями истиннаго преданія, „которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ, здравую и неукоризненную жизнь и не искаженное и неповрежденное ученіе“. Такъ училъ Викентій лиринскій, когда выражался, что „должно сносить сужденія только тѣхъ отцевъ,

которые, живя, уча и пребывая въ вѣрѣ и въ каѳолическомъ общеніи свято, мудро, постоянно, сподобились или съ вѣрою почить о Христѣ, или блаженно умереть за Христа". Такъ считалъ необходимо нужнымъ поступать св. Аѳанасій, когда, для провѣрки истинности собственно отеческихъ преданій, совѣтовалъ между прочимъ обращаться къ согласію святыхъ отцевъ. Такъ, наконецъ, поступали вселенскіе соборы, когда на почвѣ святости отцевъ утверждали истину и отвергали ложь. Такъ называемые учители церковные имѣютъ значеніе въ дѣлѣ свидѣтельства истиннаго преданія уже по силѣ согласія ихъ въ данномъ случаѣ съ несомнѣнною проповѣдью церкви или ея подлинныхъ выразителей—отцовъ церкви. Вслѣдствіе того обстоятельства, что главнымъ опредѣляющимъ свойствомъ для признанія того или другого церковнаго писателя за выразителя истиннаго преданія служитъ его святость, понятно стремленіе нѣкоторыхъ, какъ напр. Климента александрійскаго, считать за выразителя истиннаго преданія *всякаго совершеннаго человѣка-христіанина*, не обращая вниманія на то: предстоятель онъ церкви или простой членъ церкви (мірянинъ). Такой взглядъ находится именно у Климента въ его характеристикѣ „великаго человѣка церкви", какъ выразителя содержимаго церковью преданія. Чего-либо неправильнаго въ подобномъ воззрѣніи конечно искать не нужно, тѣмъ болѣе, что по характеристикѣ своей „великій человѣкъ церкви" Климента точь-въ точь похожъ на отца церкви по описаніямъ Иринея, Аѳанасія, Викентія лиринскаго и другихъ; тѣмъ болѣе, затѣмъ, что свидѣтельство истины совершеннымъ человѣкомъ не исключаетъ собою іерархическаго преемства предстоятелей церкви, какъ видимаго условія сохраненія истины въ церкви, но вполнѣ съ нимъ уживается; тѣмъ болѣе, наконецъ, что такое уживающееся съ іерархическимъ преемствомъ свидѣтельство истины совершенными людьми древнею церковью не осуждалось, но напротивъ одобрялось.

Такимъ образомъ предстоятельство или пастырство

церкви является носителемъ или выразителемъ истиннаго преданія не въ абсолютномъ, но относительномъ смыслѣ слова, не исключительно, но преимущественно по силѣ того понятнаго соображенія, что пастырямъ церкви удобнѣе всего, по самому характеру ихъ служенія, уразумѣвать истину и сообщать ее людямъ [1]). Иногда же однако выразителями истины могутъ быть вообще совершенные въ умственномъ и нравственномъ отношеніи члены церкви.

Съ нашимъ сужденіемъ о центральномъ значеніи церкви въ ученіи объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, въ томъ числѣ и о преданіи, съ формальной стороны согласны представители римско-католической богословской доктрины; т. е. какъ мы, такъ и они признаютъ, что ученіе о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, должно занимать первенствующее положеніе въ разсужденіяхъ объ источникахъ истины. Поэтому естественно, что въ ихъ трудахъ: de traditione, вслѣдъ за дѣленіемъ преданій на разныя группы, нерѣдко идетъ трактатъ о церкви въ ея отношеніи къ проповѣдуемому ею ученію, начинающійся обычно съ рубрики: de modo et organo propagandae doctrinae [2]). Но по существу въ ученіи о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, между нами и представителями римско-католической доктрины замѣчается разногласіе. Разногласіе это сказывается въ томъ, что въ то время какъ мы подъ церковію, какъ хранительницею и истолковательницею истины, разумѣемъ общество *всѣхъ* право вѣрующихъ христіанъ,

---

[1]) Ср. Прибавл. къ Церковн. Вѣдом. за 1907 годъ, № 48, стр. 2109, 1: «Св. Іоаннъ (Златоустъ) свои полномочія на... властное учительство видитъ... въ томъ *священномъ санѣ*, которымъ его удостоила церковь чрезъ преподаніе ему даровъ Св. Духа въ благодати священства».

[2]) *Franzelin*, Tractatus de divina traditione et scriptura, editio quarta, Romae, 1896 г., p. 21; conf. *San*, Tractatus de divina traditione et scriptura, Brugis, 1903 г., p. 19.

невидимо возглавляемое Христомъ и водимое Св. Духомъ, а видимо управляемое пастырями церкви,—представители римско-католической доктрины съужаютъ это понятіе о церкви, до понятія церкви учащей, или до такъ называемаго церковнаго учительства (der Kirche Lehramt), подъ какимъ въ ихъ доктринѣ разумѣется такое учительство, которое, будучи установлено Словомъ Божіимъ, всегда и непрерывно проповѣдуетъ истину Божію въ лицѣ предстоятелей церкви, соединенныхъ между собою законнымъ главенствомъ преемника Петра и исполняющихъ свои учительскія обязанности или лично чрезъ себя или чрезъ служителей, спеціально для того поставленныхъ [1]). Такое съуженіе въ дѣлѣ учительства или низведеніе понятія церкви,—(общества всѣхъ право вѣрующихъ христіанъ) до понятія церкви учащей, въ свою очередь сопровождается въ римско-католичествѣ, во 1-хъ, предоставленіемъ права учительства исключительно лицамъ іерархическимъ и отрицаніемъ его у лицъ не іерархическихъ, во 2-хъ. непомѣрнымъ возвышеніемъ римской каѳедры при рѣшеніи вопросовъ вѣры и нравственности и, наконецъ, въ третьихъ, усвоеніемъ церковному учительству, связуемому римскимъ епископомъ, авторитета, непогрѣшимости и вѣчности,—чертъ или качествъ, принадлежащихъ собственно вселенской церкви. Все это—вопреки свидѣтельствамъ древнихъ церковныхъ писателей, которые въ своемъ изъясненіи понятія о церкви, какъ учительницѣ истины, не доходили до такихъ крайнихъ выводовъ, къ какимъ пришла римско-католическая доктрина, потому что они а) на ряду съ преимущественнымъ признаніемъ лицъ іерархіи за выразителей церковнаго ученія не исключали возможность свидѣтельства его лицами неіерархическими, лишь бы только они были людьми „совершенными“ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, б) ссылаясь на исповѣданіе римской каѳедры, не соединяли представленія

[1]) San, op. cit, p. 19. Cf. Franzelin, op. cit., p. 107.

объ ея исключительно-рѣшающемъ значеніи въ проповѣди истины и, наконецъ, в) не переносили чертъ: авторитета, непогрѣшимости и вѣчности, свойственныхъ вселенской церкви, на одинъ учащій элементъ церкви, *какъ бы отдѣляя ихъ отъ первой и усвояя послѣднему;* но признавали учащій элементъ за проповѣдника истины подъ непремѣннымъ условіемъ согласія его въ этомъ случаѣ со вселенскою церковью, какъ именно выразителя ея истины. Указанное римско-католическое искаженіе понятія о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, до понятія о церкви учащей въ чисто латинскомъ духѣ въ исторіи западной церкви имѣло печальныя послѣдствія, когда іерархія римская, во имя своего авторитета, внесла въ церковное ученіе немало преданій, въ видѣ ученія объ индильгенціяхъ, чистилищѣ и т. д., неоправдываемыхъ ученіемъ вселенской церкви.

Это обстоятельство въ XVI столѣтіи вызвало протестъ со стороны многихъ членовъ церкви во главѣ съ Лютеромъ, критическое отношеніе коихъ къ понятію церкви, какъ учительницѣ истины, въ томъ числѣ къ одному изъ ея источниковъ—св. Преданію, началось именно ближе всего съ отверженія чисто латинскихъ преданій, перейдя затѣмъ въ отрицаніе вообще догматическаго авторитета преданія. Но опротестовавъ собственно римско-католическую доктрину о церкви, какъ учительницѣ истины, лютеранство однако само тоже не возвысилось до древне-восточнаго пониманія этого положенія,—что *вселенская* церковь является учительницею истины, не возвысилось потому, что стало исповѣдывать церковь въ смыслѣ невидимаго общества святыхъ, но не въ смыслѣ видимой величины. Источникъ истины лютеранство увидѣло исключительно въ одной только Библіи, подчинивъ пониманіе ея не вселенско-церковному, но индивидуально-субъективному сознанію христіанъ.

2. Уже понятіе о церкви, какъ хранительницѣ и истолковательницѣ истины, въ какой бы формѣ послѣд-

няя ни преподавалась: письменно или неписьменно, предполагаетъ дѣйствительность св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія. Но эта мысль, содержащаяся въ указанномъ понятіи о церкви догматически, есть въ то же время мысль *историческая*, подтверждаемая данными исторіи. Въ раскрытіи своемъ она представляетъ изъ себя второе положеніе систематическаго изложенія ученія о св. Преданіи: *о дѣйствительности св. Преданія, какъ достовѣрнаго источника христіанскаго вѣдѣнія, по авторитету соравнаго Св. Писанію.* Засвидѣтельствованное въ самомъ Св. Писаніи, въ выраженіи апостола: 2 Солун. 2, 15: *тѣмъ же убо, братіе, стойте и держите преданія, имже научистеся, или словомъ, или посланіемъ нашимъ,* означенное положеніе затѣмъ видно въ исторіи церкви: а) изъ *фактическихъ* ссылокъ на св. Преданіе; б) изъ прямыхъ свидѣтельствъ о немъ патристической письменности и в) косвенно изъ еретическихъ доктринъ. Начавшись со времени апостоловъ, факты опоры на св. Преданіе, какъ на источникъ истины, представляютъ изъ себя обычное явленіе въ исторіи церкви. Указывая на св. Преданіе, какъ на живое достовѣрное ученіе церкви, св. Ириней ліонскій, напр., говоритъ: „что если бы апостолы не оставили намъ писаній? Не должно ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церкви? Этому порядку (дѣйствительно) и слѣдуютъ многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, которыя имѣютъ спасеніе свое безъ хартіи или чернилъ написанное въ сердцахъ своихъ Духомъ и тщательно блюдутъ древнее преданіе“ (Adv. haeres. III, IV, 1—2). „Принявшіе эту вѣру (правило вѣры) безъ письмени (sine literis) суть варвары относительно нашего языка, но въ отношеніи ученія, права и образа жизни они по вѣрѣ своей весьма мудры и угождаютъ Богу, живя во всякой правдѣ, чистотѣ и мудрости“. (Ibid.).—По разсужденію Тертулліана, выраженному имъ въ сочиненіи: De praescriptionibus adv. haereticos, если вѣрно то, что истина можетъ нахо-

диться только на сторонѣ тѣхъ, которые въ точности слѣдуютъ правилу вѣры, преданному церкви апостолами, апостоламъ—Іисусомъ Христомъ, а Іисусу Христу—Богомъ, то мы *и безъ пособія Писанія* (sine Scripturis), на основаніи одного только преданнаго правила вѣры, въ состояніи доказать, что еретики не могутъ быть христіанами. Затѣмъ Тертулліанъ, на самомъ дѣлѣ, на основаніи правила вѣры показываетъ, что гностики-еретики, не истинные христіане [1]).—Но особенно со ссылками на св. Преданіе, какъ на достовѣрный источникъ истины, знакомитъ насъ исторія вселенскихъ соборовъ, по самому существу своему представляющая изъ себя исторію свидѣтельствованія или утвержденія преданія. Въ согласіи съ фактическими указаніями на преданіе, какъ на достовѣрный источникъ истины, находятся патристическія свидѣтельства о томъ же самомъ предметѣ. Классическими въ этомъ случаѣ являются свидѣтельства св. Василія Великаго: (De Spiritu sancto, cap. 27) и св. Епифанія кипрскаго: (Adversus apostolicos, Haeres. LXI, cap. VI). „Изъ догматовъ и проповѣдей, соблюдаемыхъ въ церкви, говоритъ св. Василій Великій иныя имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія, дошедшія до насъ отъ апостольскаго Преданія, пріяли мы въ тайнѣ. Но тѣ и другія имѣютъ одинаковую силу для благочестія". „Должно также пользоваться и Преданіемъ, свидѣтельствуетъ св. Епифаній, ибо не все можетъ быть заимствовано изъ божественнаго Писанія:... святые апостолы одно предали въ писаніяхъ, а другое въ преданіяхъ". Сюда же относятся свидѣтельства, что апостолы „не все предали чрезъ посланія, но многое (сообщали) и безъ письмени (ἀγράφως), между тѣмъ то и другое равно достовѣрно" (І. Златоустъ. Migne. Patrol. curs. complet. t. LXII, col. 488); что „вѣра наша" проповѣдуется „письменно

---

[1]) Ср. проф. *К. Поповъ*. Тертулліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. Кіевъ. 1880 г., стр. 96—104.

и неписьменно“ (καὶ ἐγγράφως καὶ ἀγράφως) (Григорій Богословъ. Migne. t. 37, col. 176) или что Св. Троица научаетъ насъ и „письменно и неписьменно“ (Епифаній кипрскій, Migne. t. 42, col. 516.—Cf. Mansi XIII, 217. 221).

Вѣнцомъ этихъ свидѣтельствъ служитъ опредѣленіе седьмого вселенскаго собора, что „кто отвергаетъ всякое писанное и неписанное преданіе церковное, тотъ да будетъ анаѳема“ (Mansi XIII, 400. 416).

Еретическія доктрины подтверждаютъ понятіе о св. Преданіи, какъ источникѣ истины, главнымъ образомъ самымъ опредѣленіемъ своимъ,—тѣмъ, что такое онѣ представляютъ изъ себя. По свидѣтельству св. Аѳанасія (Migne t. XXV, Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae, n. 13), согласному съ сужденіями Василія Великаго (Περὶ κανόνων къ Амфилохію еп. иконійскому, прав. 1) и Викентія лиринскаго (Migne, ser. l. t. L, col. 670), ересь есть именно не что иное, какъ противорѣчіе древней церковной *вѣрѣ* или ниспроверженіе ея. Но такъ какъ подъ именемъ вѣры здѣсь всегда разумѣется живое исповѣданіе церкви, то очевидно, что это-то исповѣданіе, какъ основа, по отношенію къ которой извѣстное лжеученіе является ересью, ясно представляется существующимъ фактомъ. Съ другой стороны понятіе о дѣйствительности Преданія еретическія доктрины подтверждаютъ тѣмъ, что онѣ сами въ той или другой степени, въ извѣстныхъ стадіяхъ своего развитія, мыслятъ св. Преданіе за источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Почти всѣ еретики въ начальномъ фазисѣ развитія своихъ доктринъ утверждаютъ, что они слѣдуютъ между прочимъ ученію богомудрыхъ отцевъ. Правда, въ полномъ своемъ объемѣ воззрѣніе ихъ на св. Преданіе или отношеніе къ нему оказывается всегда ложнымъ: гностики, напр., въ ущербъ авторитета св. Писанія, возвышаютъ преданіе до признанія его за единый чистый источникъ вѣдѣнія; Евномій, наоборотъ, признавъ сперва Преданіе за источникъ вѣдѣнія, затѣмъ умаляетъ его, отрицая даже на-

личность въ немъ признаковъ, обусловливающихъ собою его истинность; другіе еретики намѣренно или искажаютъ преданіе или прямо отказываются слѣдовать ему. Тѣмъ не менѣе чрезъ эти заблужденія виднѣется зерно истины, какъ слабый свѣтъ въ густомъ мракѣ; зерно ученія церковнаго, наслаиваемаго ложными сужденіями ереси[1]).

Какъ ясно засвидѣтельствованное въ церковной письменности, положеніе о дѣйствительности св. Преданія, какъ достовѣрнаго источника истины, по достоинству соравнаго св. Писанію, признается также представителями римско-католической богословской доктрины. По выраженію іезуита Францелина, означенное положеніе вполнѣ, единогласно (uno ore plene), утверждаютъ отцы и до и послѣ никейскіе, когда свидѣтельствуютъ

---

[1]) Соединяя съ именемъ еретическихъ доктринъ значеніе источника, *косвенно* подтверждающаго понятіе о дѣйствительности св. Преданія, мы считаемъ ненаучнымъ взглядъ на нихъ въ этомъ отношеніи свящ. І. Филевскаго (цит. соч. XI стр. введен.), гдѣ авторъ всячески открещивается отъ еретическихъ доктринъ, какъ исказителей истиннаго преданія, но не относится къ нимъ критически, какъ къ извѣстнаго рода историческимъ памятникамъ. Въ этомъ случаѣ онъ впрочемъ имѣетъ за собой сторонниковъ въ русской не критической литературѣ о св. Преданіи. Ненаучность эта сказывается главнымъ образомъ въ односторонне-*общемъ* взглядѣ на еретическія доктрины. Желая дать понятіе напр. объ отношеніи евноміанъ къ преданію, авторъ выражается: «также отметали преданіе... *евноміане*»; а отношеніе къ преданію монофизитовъ видитъ въ томъ, что они «не признавали за преданіемъ, какъ (оно) сохранялось во вселенской церкви,... законообязательной силы». Въ томъ и другомъ случаѣ автору можно поставить возраженіе: какъ же можно сказать, что и евноміане и монофизиты отвергали преданіе, когда исторически извѣстно, что представитель евноміанства Евномій въ начало своей доктрины положилъ преданіе въ видѣ «исповѣданія вѣры», а представитель монофизитства Евтихій признавалъ символъ I вселенскаго собора? Съ точки зрѣнія о. Филевскаго разъясненія на этотъ вопросъ нѣтъ, но возможно было бы оно, если бы авторъ разсматривалъ еретическія доктрины не вообще, но детально. См. *выше* — 168—171 и 423—427 стр. нашего сочиненія.

а) о пользѣ св. Преданія, хранимаго въ непрерывномъ преемствѣ епископовъ, б) объ его божественномъ авторитетѣ, сообщаемомъ ему обитаемымъ въ церкви—Духомъ истины и в) объ его важномъ значеніи, какъ нормѣ истолкованія св. Писанія [1]). Иными словами положеніе о дѣйствительности св. Преданія въ церкви представитель римско-католической доктрины доказываетъ и теоретически (theoretice) и практически (practice) [2]): теоретически,—путемъ приведенія прямыхъ свидѣтельствъ отцовъ церкви о дѣйствительности преданія; практически,—путемъ указанія на догматы вѣры, хранящіеся не въ Писаніи, но въ одномъ только преданіи, напр. путемъ указанія, какъ на предметы преданія, (на „догматъ“ крещенія младенцевъ и на канонъ священныхъ книгъ) [3]).

Подъ вліяніемъ очевидныхъ свидѣтельствъ древности о дѣйствительности св. Преданія не отрицаютъ положеніе о дѣйствительности св. Преданія и протестантскіе ученые; но только съ этимъ положеніемъ они не соединяютъ понятія объ обязательномъ значеніи св. Преданія, какъ источникѣ истины по авторитету соравномъ св. Писанію. Изысканія протестантскихъ ученыхъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ обычно сводятся къ слѣдующимъ сужденіямъ: а) преданіе дѣйствительно существовало въ церкви, но только оно имѣло авторитетъ историческаго памятника, а не догматическаго источника истины; б) преданіе представляло изъ себя источникъ вѣдѣнія, но только въ области церковной дисциплины, безразличной, не обязательной по самому своему существу, а не въ области вѣро-и-нравоученія, неизмѣнной по своему характеру; если же в) иногда преданіе представляется достовѣрнымъ источникомъ и въ области вѣры и нравственности (какъ правило вѣры), то исключительно подъ условіемъ его полнаго согласія со св. Писаніемъ, по силѣ его совер-

---

[1]) Franzelin Op. cit. p. 83—84.

[2]) Ibid.... p. 231. [3]) Ibid.... p. 232.

шеннаго поглощенія послѣднимъ. Это—такъ называемые traditiones inhaesivae. Проведенныя въ той или другой степени въ лютеранскихъ символическихъ книгахъ, въ тѣхъ мѣстахъ ихъ, гдѣ идетъ рѣчь объ источникахъ христіанскаго вѣдѣнія, эти положенія особенно ясно выражены, напр., у Газе съ его фразою по поводу текста 2 Θессал. II, 15—о' соблюденіи преданій, сообщенныхъ чрезъ слово или посланіе, что заповѣдь эта могла имѣть значеніе или смыслъ для Θессалоникійцевъ, но не имѣетъ—для насъ [1]); у Хемница съ его принципомъ по отношенію къ преданію: *πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* [2]), равно у Кёстлина съ его тирадою: „если... католицизмъ утверждаетъ, что, кромѣ... слова (писаннаго), онъ имѣетъ еще устныя преданія отъ апостоловъ, то протестанты не отрицаютъ этого безусловно; но они требуютъ, что бы подлинность (преданій) была исторически подтверждена, и чтобы именно ихъ апостольскій характеръ доказывался согласіемъ съ новозавѣтнымъ словомъ“ [3]). Однакожъ подлинная исторія св. Преданія не за протестантовъ. Самымъ важнымъ фактомъ изъ древней церкви, побуждающимъ признавать обязательность св. Преданія, какъ достовѣрнаго источника истины, является фактъ опоры на *правило вѣры*. Съ какой бы стороны мы ни смотрѣли на этотъ фактъ, мы необходимо должны видѣть въ немъ, *что церковь руководствовалась живымъ церковнымъ преданіемъ*, запечатлѣннымъ характеромъ догматической непреложности. На почвѣ этого живого преданія предстоятели церкви опредѣляютъ несогласныя съ нимъ лжеученія; во имя его они отвергаютъ ихъ. Оно же наконецъ служитъ

---

[1]) Karl von *Hase*. Handbuch der protestantischen Polemik. 7-e Aufl. Leipzig. 1900 г. S. 84.

[2]) M. Chemnitius. Examen cocilii tridentini. Berolini. 1861 г., p. 71.

[3]) *Кёстлинъ*. Существо церкви по ученію и исторіи новаго завѣта. Перев. съ нѣмец., съ предисловіемъ Н. Суворова. Ярославль. 1882 г., стр. 167.

источникомъ истины у варваровъ, не имѣющихъ ни хартіи, ни чернилъ. Правда, въ отвѣтъ на такую ссылку, протестанты указываютъ, что руководство живымъ церковнымъ преданіемъ, въ формѣ правила вѣры, имѣло будто бы мѣсто только въ доникейскій періодъ; послѣ же Никейскаго собора якобы единственнымъ источникомъ истины стало считаться исключительно одно только Св. Писаніе [1]). Допустимъ даже, что это—правда, хотя на самомъ дѣлѣ неправда. Но въ указанномъ утвержденіи нѣкоторыхъ протестантовъ всетаки допускается фактъ руководства живымъ преданіемъ, какъ источникомъ истины, по крайней мѣрѣ въ отношеніи трехъ первыхъ вѣковъ жизни церкви. А это не неважно. Главное же въ томъ, что исторія вовсе не уполномочиваетъ дѣлать вывода, будто съ IV вѣка Св. Писаніе совершенно вытѣснило живое преданіе въ видѣ правила вѣры; напротивъ, она съ такою же ясностью, съ какою свидѣтельствуетъ о значеніи преданія въ доникейское время, говоритъ о немъ во время послѣ никейское. Вѣдь опора на живую вѣру церкви, какъ на мѣрило для оцѣнки лжеученій, имѣвшая мѣсто въ первые три вѣка христіанства, составляетъ изъ себя весьма знаменательный фактъ въ церкви и послѣ никейскаго собора. Вся эпоха вселенскихъ соборовъ тому доказательство. Болѣе того. Нѣкоторые эпизоды изъ этой эпохи даже могутъ навѣвать мысль, что въ это время болѣе руководились преданіемъ, чѣмъ Писаніемъ. Таковы, напр., опредѣленія четвертаго и седьмого вселенскихъ соборовъ, составленныя преимущественно на основаніи данныхъ св. Преданія. Ergo—должно оставаться въ силѣ положеніе, что преданіе въ жизни церкви имѣло догматическое значеніе,—значеніе источника истины.—Несостоятельнымъ оказывается также другой тезисъ протестантства—о томъ, что преданіе въ смыслѣ τὸ ἄγραφον если считалось иногда за источникъ вѣдѣнія, то исключительно въ области церковной

[1]) Срав. Franzelin, Op. cit. p. 83.

дисциплины, въ области ἀδιάφορα. Уже изъ положенія о догматическомъ характерѣ преданія, какъ источника истины, ясно видно его источное отношеніе не къ дисциплинѣ только, но и къ догматамъ; и это особенно. Но еще болѣе несостоятельность указаннаго тезиса явствуетъ изъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ. Опредѣленія эти составлены на основаніи не только Писанія, но и преданія; между тѣмъ въ нихъ говорится о предметахъ не дисциплинарнаго только, но и догматическаго характера. Правда, протестанты весьма настойчиво указываютъ на то, что св. Василій Великій въ 27 гл. сочиненія: О Св. Духѣ, перечисляетъ предметы преимущественно дисциплинарнаго характера. Въ этомъ, по ихъ мнѣнію, будто бы, дается указаніе на *исключительное* значеніе преданія, какъ источника вѣдѣнія, лишь въ сферѣ церковной дисциплины. Но еще Беллярминъ, въ свое время, по поводу этой ссылки протестантовъ, на основаніи анализа *всей* 27 главы сочиненія Василія Великаго о Св. Духѣ, справедливо доказалъ, что здѣсь идетъ рѣчь о предметахъ преданія не дисциплинарнаго только, но и догматическаго характера [1]), что здѣсь сообщается не о обрядахъ только крестнаго знаменія, поклоненія на востокъ, но и о догматѣ Св. Троицы и т. п.—Что касается, наконецъ, положенія протестантовъ, что будто бы въ христіанской церкви изъ области догматическаго богословія признавалось истиннымъ лишь то преданіе, которое всецѣло согласовалось со Св. Писаніемъ и что, поэтому, источникомъ истины было исключительно Св. Писаніе, то въ этомъ случаѣ замѣчается въ протестантствѣ умозаключеніе отъ *нѣкоторыхъ*, но не всѣхъ, фактовъ къ *общему* выводу, гдѣ *нѣкоторое* отношеніе преданія къ Св. Писанію истолковывается въ смыслѣ полнаго *тожества* перваго съ послѣднимъ во всѣхъ безъ исключенія част-

---

[1]) Сравн. † проф. *В. Ѳ. Кипарисовъ*. О церковной дисциплинѣ. Сергіевъ Посадъ. 1897 г., стр. 49.—(См. также выше—245 стр. нашего сочиненія, примѣчаніе 2).

ныхъ случаяхъ. Вѣрно, конечно, что многіе предметы христіанскаго вѣдѣнія, будучи живою проповѣдью церкви, въ то же время представляютъ изъ себя ученіе Св. Писанія или выражаются въ немъ. Такова, напримѣръ, крещальная формула во имя Пресв. Троицы. Но не менѣе вѣрно также, что нѣкоторые предметы христіанскаго вѣдѣнія гораздо яснѣе сообщаются въ св. Преданіи, чѣмъ излагаются въ Св. Писаніи. Таковъ, напр., догматъ о приснодѣвствѣ Богоматери. Для библейскаго обоснованія этого догмата обычно приводятся Іезек. 44, 1—2 (сн. Исаіи VII, 14) и Матѳ. I, 25. Между тѣмъ ни то ни другое мѣсто, само по себѣ, не утверждаетъ опредѣленно ученія именно о приснодѣвствѣ Богоматери; первое прикровенно, пророчески, говоритъ о „вратахъ святыхъ внѣшнихъ", а второе — собственно по буквѣ даетъ мысль о дѣвствѣ Богоматери до и во время рожденія Сына Божія (Срав. Исаіи VII, 14); да кромѣ того, вслѣдствіе находящагося въ немъ выраженія: *дондеже,* порождаетъ еще недоумѣніе о томъ: пребыла ли Богоматерь Дѣвою и послѣ рожденія Спасителя. Поэтому говорить о ясномъ выраженіи догмата о приснодѣвствѣ Богоматери въ Св. Писаніи не приходится. Однако-жъ онъ есть истина, исповѣданная вселенскою церковью. Очевидно, что источникъ его надо искать въ Преданіи. И мало того: вслѣдствіе болѣе опредѣленнаго выраженія этого догмата въ Преданіи, но не Писаніи, взаимоотношеніе между этими двумя источниками христіанскаго вѣдѣнія, въ разсужденіи о приснодѣвствѣ Богоматери, заключается не въ томъ, что преданіе заимствовало этотъ догматъ изъ Писанія, а—въ томъ, что оно, содержа его въ себѣ со временъ апостольскихъ, само проливаетъ свѣтъ на истолкованіе Іезек. 44, 1—2 и Матѳ. I, 25 именно въ смыслѣ указанія здѣсь на приснодѣвство Богоматери. Здѣсь не писаніе уясняетъ преданіе, наоборотъ преданіе уясняетъ Писаніе [1]). Такимъ образомъ путь сравнительнаго изуче-

[1]) Древнее указаніе на апостольскую вѣру въ приснодѣв-

нія догматовъ, какъ они излагаются въ преданіи и писаніи, очевидно, не даетъ права къ заключенію, что будто догматическое преданіе *всецѣло*, во всѣхъ своихъ истинахъ, отождествляется съ Писаніемъ до поглощенія перваго послѣднимъ [1]).

3. Понятіе о церкви, какъ учительницѣ истины, въ соединеніи съ положеніемъ о дѣйствительности св. Преданія, какъ источника съ опредѣленнымъ извѣстнымъ содержаніемъ, порождаетъ собою третье положеніе въ систематическомъ изложеніи ученія о преданіи,— положеніе о сущности преданія. Что такое св. Преданіе? По самому распространенному опредѣленію своему,

---

ство Богоматери, какъ на предметъ преданія, можно отчасти видѣть въ Посланіи Игнатія Богоносца къ Ефесянамъ, гл. 19, гдѣ идетъ рѣчь о «трехъ таинствахъ», въ томъ числѣ между прочимъ о «дѣвствѣ Маріи». Писанія мужей апостольскихъ, изд. въ русск пер. свящ. П. Преображенскимъ. Москва, 1862 г., стр. 384.

[1]) Къ этому же выводу мы придемъ, если обратимся, напр., къ ученію о Богѣ единомъ по существу, но троичномъ въ лицахъ или къ таинству Пресвятой Троицы. Для доказательства этого догмата обычно приводятся многія мѣста Св. Писанія, въ томъ числѣ особенно: Матѳ. 28, 19; 1 Іоан. 5, 7. Но не смотря на обиліе свидѣтельствъ Св. Писанія, человѣческое исповѣданіе таинства Пресв. Троицы отъ древнихъ до настоящихъ временъ вращается между православіемъ и ересью, колеблющеюся въ этомъ случаѣ въ сферѣ понятій то монархіанства съ его уничтоженіемъ или сліяніемъ лицъ, то субъординаціонизма съ его признаніемъ Бога Отца за истиннаго Бога, а Сына и Св. Духа —за низшія тварныя существа Спрашивается, гдѣ ручательство того, что о Богѣ нужно мыслить именно въ духѣ православія, но не ереси? Св. Писаніе, *само по себѣ*, очевидно, не можетъ быть такимъ ручательствомъ, потому что при наличности его свидѣтельствъ о Богѣ, какъ Троицѣ, все же одни понимаютъ эти свидѣтельства такъ, по-православному, другіе иначе, по-еретически. Такимъ ручательствомъ безспорно является св. Преданіе, которое, содержа въ себѣ ученіе о Богѣ, какъ именно единомъ по существу, но троичномъ въ лицахъ, способствуетъ такимъ образомъ правильному уразумѣнію свидѣтельствъ Св. Писанія. (Ср. св. Ипполита — Противъ Ноэта, гл. XVII, см. выше 54 стр. нашего сочиненія).

встрѣчающемуся въ различныхъ свидѣтельствахъ о немъ, *преданіе есть не что иное, какъ живое ученіе вселенской церкви Христовой* (а въ нѣкоторыхъ случаяхъ церковной дисциплины только помѣстной). Апелляція къ живому ученію церкви, столь часто встрѣчаемая въ ссылкахъ ея представителей, что „не такъ пріяла, не такъ предала Божія церковь", напротивъ того, она учитъ такъ-то и такъ, она такъ вѣруетъ и такъ исподуетъ, представляетъ изъ себя ясное доказательство указаннаго понятія о преданіи. Однако отъ такого формальнаго опредѣленія преданія обращаясь къ самому *содержанію* его, мы видимъ, что ученіе церкви съ одной стороны вполнѣ совпадаетъ съ ученіемъ Св. Писанія, съ другой стороны, въ отношеніи нѣкоторыхъ предметовъ Преданія, оно не находитъ себѣ яснаго или адекватнаго выраженія въ Писаніи, хотя послѣднему не противорѣчитъ. Догматъ, напр., о совершеніи таинства крещенія во имя Пресвятой Троицы, будучи живою проповѣдью церкви, въ то же время можетъ быть вполнѣ основанъ на словахъ ев. Матѳ. 28, 19. Наоборотъ догматъ о крещеніи младенцевъ является опредѣленною проповѣдью церкви, но не писанія: изъ Св. Писанія онъ можетъ имѣть за себя самое большее, какъ только ученіе о призываніи ко спасенію всѣхъ, слѣдовательно и младенцевъ. Иными словами преданіе, какъ живое ученіе церкви, содержитъ въ себѣ ученіе и писанное и вмѣстѣ устно преданное — τὸ ἄγραφον. Это обстоятельство даетъ право въ понятіи преданія, какъ живого ученія церкви, различать а) преданіе въ обширномъ или общемъ смыслѣ и б) преданіе въ частномъ или узкомъ смыслѣ слова. Подъ преданіемъ въ обширномъ смыслѣ слова разумѣется вся вообще живая проповѣдь церкви, какъ та, которая до тожества согласна съ ученіемъ Св. Писанія, такъ и та, которая не находитъ себѣ адекватнаго выраженія въ Св. Писаніи. Подъ преданіемъ въ узкомъ или частномъ смыслѣ разумѣется только уже проповѣдь церкви послѣдняго рода, т. е. та, которая не имѣетъ для себя адекватнаго

выраженія въ Писаніи. Историко-литературная судьба ученія о томъ, что эти два смысла можно соединять съ однимъ словомъ: преданіе, такова. Апостолы одинаково даютъ право различать, по ихъ твореніямъ, преданіе въ обширномъ и преданіе въ узкомъ смыслѣ слова. Подъ преданіемъ въ обширномъ смыслѣ слова разумѣется вся вообще апостольская проповѣдь, какъ бы она ни была сообщена христіанамъ: устно или письменно. 2 Солун. 2, 15: „Тѣмъ же убо, братіе, стойте и держите преданія, имже научистеся или словомъ или посланіемъ нашимъ". Подъ преданіемъ въ узкомъ или тѣсномъ смыслѣ слова разумѣется только уже та проповѣдь апостоловъ, которая, не будучи ими заключена въ письмена, была предоставлена памяти собранія вѣрныхъ. 1 Кор. 11, 2: „Хвалю же вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, преданія держите" Срав. Іоан. XX, 30 и XXI, 25. Мужи апостольскіе въ своихъ твореніяхъ, по ихъ *формальной* сторонѣ, не даютъ точныхъ данныхъ къ различію въ одномъ терминѣ: преданіе двухъ смысловъ—общаго и частнаго. Такъ какъ проповѣдь апостоловъ продолжала еще живо звучать въ ихъ ушахъ, то они естественно говорятъ объ этой проповѣди, какъ именно вообще о проповѣди апостольской или Христовой. Но разсматривая вообще содержаніе твореній мужей апостольскихъ, мы и въ нихъ можемъ встрѣтить кое-какія основанія къ различенію и въ ихъ твореніяхъ преданія въ обширномъ и тѣсномъ смыслѣ слова. Изъ сличенія содержанія твореній мужей апостольскихъ со Св. Писаніемъ именно видно, что въ однихъ случаяхъ они проповѣдуютъ о томъ же, о чемъ учитъ Св. Писаніе, а въ другихъ совпадаютъ со Св. Писаніемъ только въ общей идеѣ, но не въ детальномъ ея разъясненіи, какъ напр. въ ученіи объ іерархіи. Такъ какъ подобное ученіе они прямо считаютъ ученіемъ церковнымъ, унаслѣдованнымъ отъ апостоловъ, то очевидно его естественнѣе всего относить уже къ преданію въ узкомъ смыслѣ слова.— Главнымъ церковнымъ писателемъ, особенно потрудив-

шимся надъ логическомъ выясненіемъ слова: παράδοσις, является св. Ириней. Его заслуга въ этомъ случаѣ кроется во первыхъ въ томъ, что онъ весьма ясно Преданіе противопоставилъ Св. Писанію, представивъ ихъ въ видѣ двухъ источниковъ вѣдѣнія; во вторыхъ въ томъ, что считая церковь хранительницею этихъ двухъ источниковъ вѣдѣнія—Св. Писанія и св. Преданія, въ единствѣ или согласіи, но отнюдь не въ противорѣчіи другъ другу, содержащихъ истину, онъ, будучи послѣдовательнымъ самому себѣ, далекъ однако отъ мысли до абсолютнаго отожествленія Преданія съ Писаніемъ путемъ поглощенія перваго послѣднимъ; и, наконецъ, вслѣдствіе утвержденія самостоятельности св. Преданія, какъ источника вѣдѣнія, Ириней весьма ясно опредѣлилъ его существенныя черты. Точка зрѣнія Иринея на преданіе сдѣлалась послѣ него господствующею во всемъ древнемъ восточномъ богословіи.

Въ преданіи, какъ живомъ ученіи церкви въ смыслѣ именно τὸ ἄγραφον, слѣдуетъ въ свою очередь различать а) преданіе апостольское и б) преданіе собственно отеческое. Подъ именемъ преданія апостоловъ разумѣется та ихъ проповѣдь, которая не была заключена въ письмена *ими лично*, но, будучи предоставлена памяти вѣрующихъ, лишь впослѣдствіи другими лицами была записана въ твореніяхъ этихъ послѣднихъ. Подъ именемъ собственно отеческаго преданія разумѣется ученіе, которое происходитъ не отъ апостоловъ, но отъ отцевъ церкви, но которое тѣмъ не менѣе имѣетъ на себѣ авторитетъ церковнаго ученія.

Это различіе въ τὸ ἄγραφον преданія апостольскаго и собственно отеческаго вполнѣ согласно съ понятіемъ христіанства, съ одной стороны, какъ факта, дарованнаго свыше, и, съ другой стороны, какъ факта, подлежащаго усвоенію со стороны вѣрующихъ. Какъ фактъ, сообщенный людямъ свыше, Богочеловѣкомъ, христіанство представляется даромъ Божіимъ, который люди, какъ драгоцѣнный бисеръ, обязаны хранить со всѣмъ усердіемъ. Промыслу Божію однако жъ благоугодно

было передать этотъ даръ людямъ для храненія отчасти письменно, отчасти устно; и вотъ то, что сохраняется отъ Христа чрезъ апостоловъ путемъ преданія, по справедливости должно быть названо „апостольскимъ преданіемъ". Усвоеніе христіанства людьми предполагаетъ пониманіе его, а равно передачу этого пониманія, какъ наслѣдія, отъ одного поколѣнія къ другому. Такъ какъ выразителями этого наслѣдія являлись преимущественно святые отцы церкви, то отсюда преданіе этого рода естественнѣе всего называть преданіемъ собственно отеческимъ.

Исторія оправдываетъ различіе въ τὸ ἄγραφον преданія апостольскаго и собственно отеческаго тѣмъ, что она свидѣтельствуетъ только о двухъ основныхъ теоріяхъ преданія. Это—именно теоріи апостольскаго и собственно отеческаго преданія. Сущность теоріи апостольскаго преданія, обстоятельно впервые изложенной у св. Иринея ліонскаго, заключается въ утвержденіи того положенія, что мѣриломъ или критеріемъ истинности апостольскаго преданія является *согласіе* церквей, основанныхъ апостолами. Сущность теоріи собственно отеческаго преданія, хорошо впервые выраженной у св. Аѳанасія александрійскаго, состоитъ въ утвержденіи тѣхъ двухъ понятій, что истинность или достовѣрность собственно отеческаго преданія обусловливается, во-первыхъ, согласіемъ его, если не по буквѣ, то во всякомъ случаѣ по смыслу, со Св. Писаніемъ и, во-вторыхъ, согласіемъ его съ ученіемъ древнихъ святыхъ отцевъ или, по болѣе точному изъясненію актовъ вселенскихъ соборовъ, согласіемъ его съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ, глашатаями коего являются эти древніе святые отцы церкви. Правда изъ исторіи извѣстна еще третья теорія преданія. Это—теорія Викентія лиринскаго, охватывающая собою преданіе, понимаемое въ смыслѣ живого ученія или свидѣтельства вселенской или каѳолической церкви. Но, какъ доказано уже, она представляетъ изъ себя *синтезъ* основоначалъ апостольскаго и собственно отеческаго преда-

нія, корни ея заключаются въ историческомъ прошломъ, а потому она не исключаетъ, а скорѣе сама подтверждаетъ различіе въ единомъ преданіи, какъ неписанномъ ученіи церкви, преданія апостольскаго и собственно отеческаго.

По содержанію своему преданіе распадается на преданіе догматическое, дисциплинарное и нравоучительное. Характерною особенностью догматическаго, равно и нравоучительнаго, преданія является его *неизмѣняемость* по существу на всемъ протяженіи исторіи церкви Христовой. Характерною особенностью преданія дисциплинарнаго напротивъ служитъ его измѣняемость, кромѣ тѣхъ предметовъ этого преданія, которые тѣсно связаны съ догматическимъ ученіемъ церкви [1]).

Въ составъ апостольскаго преданія входитъ: изъ области догматическаго богословія все то, преподанное христіанамъ viva voce, ученіе, которое не находитъ себѣ адекватнаго выраженія въ Св. Писаніи, хотя послѣднему не противорѣчитъ (догматы: о приснодѣвствѣ Богоматери, о трехчинной іерархіи, о крещеніи младенцевъ, о ходатайствѣ святыхъ за живыхъ и т. п.); изъ области церковной дисциплины—практика древнѣйшаго происхожденія, относимая, по заслуживающимъ довѣрія свидѣтельствамъ, къ апостольскимъ временамъ: (крестное знаменіе, почитаніе воскреснаго дня, молитвы въ 3, 6 и 9 часы и особенно образъ совершенія таинствъ въ ихъ существенной сторонѣ и т. п.). Предметомъ преданія изъ области нравоучительнаго богословія обычно служитъ ученіе любви и о проистекающихъ изъ ученія о христіанской любви добродѣтеляхъ.

Вслѣдствіе неизмѣняемости содержанія догматическаго преданія, преданіе собственно отеческое въ об-

[1]) Ср. † проф. *В. Ѳ. Кипарисовъ*. О церковной дисциплинѣ. Сергіевъ Посадъ. 1897.—Проф. *И. С. Бердниковъ*. Къ вопросу о церковной дисциплинѣ. Казань. 1902. *Его же*—статьи по каноникѣ въ VIII томѣ Правосл. Богосл. Энциклопедіи, Спб., 1907 г., и особенно стр. 383—388.

ласти догматическаго богословія очевидно не можетъ выражаться въ составленіи новыхъ, неизвѣстныхъ апостольскому вѣку, догматовъ, въ объективномъ увеличеніи апостолькой вѣры. Всякая попытка такого рода дѣйствительно разсматривалась въ церкви не иначе, какъ ересь, ниспровергающая православіе. Собственно отеческое преданіе въ области догматическаго богословія можетъ выражаться лишь въ *субъективномъ* проникновеніи въ сущность апостольской вѣры, сопровождаемомъ изъясненіемъ или новою формулировкою ея. Работа этого рода считалась въ древней церкви вполнѣ нормальнымъ явленіемъ. Ее мы видимъ не только въ твореніяхъ церковныхъ писателей, но и въ актахъ вселенскихъ соборовъ. Благодаря ей появились въ христіанскомъ богословіи не только отдѣльные термины, въ видѣ: *ὁμοούσιος*, *Θεοτόκος*, *δύο φύσεις* [1]), *δύο φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι*, не заключающіеся въ Св. Писаніи, но и составлялись символы вѣры и соборныя вѣроопредѣленія, въ которыхъ, по мѣткому замѣчанію Викентія лиринскаго, выражался „новымъ наименованіемъ не новый смыслъ вѣры“. И лучшіе церковные люди такой работы не страшились, но охотно ее дѣлали, потому что, по справедливому наблюденію проф. А. Спасскаго, они „понимали догматическую сторону церковнаго вѣроученія, какъ *науку*, при разработкѣ который каждый вправѣ пользоваться всѣми находящимися въ его распоряженіи средствами и самъ никейскій соборъ, внесшій“ (подъ извѣстными условіями—скажемъ мы отъ себя) „въ свой символъ метафизическій терминъ: *ὁμοούσιος* торжественно подтвердилъ это право на пользованіе (и) естественной философіей“ [2]).

---

[1]) О терминѣ: *δύο φύσεις* въ русской литературѣ см. въ статьѣ проф. *А. И. Бриллiантова*, подъ заглавіемъ: «Происхожденіе монофиситства», въ Христ. Чт., 1906, іюнь.

[2]) Проф. *А. Спасскій*. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ (въ связи съ философскими ученіями того времени). Т. I, Сергіевъ Посадъ, 1906 г., стр. 649.

Собственно отеческое преданіе въ области церковной дисциплины, напротивъ, можетъ выражаться не только въ иномъ формулированіи древнихъ правилъ, но и въ составленіи совершенно новыхъ каноновъ. Движущимъ началомъ въ данномъ случаѣ была *идея цѣлесообразности*, растворяемая любовью къ благу церкви или къ отдѣльнымъ ея членамъ въ частности. Подъ вліяніемъ этой идеи составлялся въ церкви рядъ правилъ, относящихся къ области покаянной дисциплины, церковнаго управленія, суда и т. п. Указанная работа отцевъ, т. е. иная формулировка древнихъ и составленіе новыхъ правилъ, впрочемъ не сопровождается тѣмъ понятіемъ, что, производя эту работу, отцы будто бы весьма охотно склонялись къ тому, чтобы сказать что-нибудь новое, или вообще сильно стремились къ новымъ формамъ церковнаго общежитія. Разсмотрѣнная нами исторія св. Преданія права на такое заключеніе не даетъ. Напротивъ она свидѣтельствуетъ, что отцы прежде всего заботились объ устойчивости древнихъ каноновъ, и когда убѣждались въ невозможности осуществленія такой заботы, по требованіямъ времени, тогда уже, побуждаемые условіями жизни, обращались или къ измѣненію древнихъ или къ составленію новыхъ правилъ. О такомъ именно характерѣ работы отцевъ въ области церковной дисциплины, гдѣ глубокое уваженіе къ авторитету древняго канона предшествуетъ составленію новаго, говорятъ правила, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и соборовъ. Св. Василій Великій, напр., въ своихъ посланіяхъ къ Амфилохію, еп. иконійскому, περὶ κανόνων, ясно представляетъ дѣло такимъ образомъ, что сперва, по мѣрѣ возможности, нужно слѣдовать правилу, уставу или обычаю предшественниковъ, а потомъ уже, когда на выдвигаемый жизнью вопросъ не находится отвѣта у предшественниковъ, нужно позаботиться, съ соблюденіемъ извѣстныхъ условій, о составленіи вновь необходимаго правила. То же наблюдается въ канонической дѣятельности соборовъ. Тамъ на первомъ планѣ также стоитъ утвержденіе древнихъ кано-

новъ или разборъ дѣлъ на почвѣ ихъ, а потомъ уже, смотря по требованію современности, измѣненіе древнихъ или составленіе новыхъ каноновъ. Такимъ образомъ хотя здѣсь совершается движеніе впередъ, согласное съ условіями христіанской жизни, но движеніе, однако, сильно умѣряемое авторитетомъ древней каноники.

Содержащееся въ памятникахъ церковной письменности понятіе о томъ: что такое преданіе, также является предметомъ изслѣдованія римско-католической доктрины о Преданіи. Сравненіе выводовъ ея съ нашими выводами сопровождается здѣсь констатированіемъ нѣкоторыхъ чертъ сходства и различія. Черты сходства или совпаденія заключаются въ слѣдующемъ. Какъ мы, такъ и представители римско-католической доктрины подъ именемъ преданія въ обширномъ смыслѣ слова разумѣютъ все вообще общепринятое ученіе каѳолической церкви. Какъ мы, такъ и они въ этомъ обычномъ ученіи каѳолической церкви отличаютъ въ частности τὸ ἄγραφον, т. е. то, что первоначально предано было церкви устно, но не письменно, или что не находитъ себѣ адекватнаго выраженія въ Св. Писаніи. Какъ мы, такъ и представители римско-католической доктрины предметы преданія по содержанію группируютъ на преданія догматическія, дисциплинарныя и нравственныя. Различіе между нами и представителями римско-католической доктрины состоитъ въ томъ, что они, за исключеніемъ Люцерна [1]), не придерживаются того разграниченія въ понятіи τὸ ἄγραφον: преданія апостольскаго и собственно отеческаго (или, по терминологіи Люцерна, божественно-апостольскаго и церковнаго), какое утверждаемъ мы; но вводя свое дѣленіе, они различаютъ въ преданіи апостольскомъ: преданія Господни, божественно-апостольскія и просто апостольскія, а въ преданіи, явившемся въ исторіи

[1]) *Luzerne.* Dissertation sur les églises catholique et protestantes. Paris. 1833, t. II, p. 215.

церкви: преданія церковныя и отеческія, относя первыя къ дѣятельности всей церковной общины, безъ указанія здѣсь опредѣленныхъ лицъ, какъ бы проводниковъ преданія, а вторыя—къ извѣстнымъ пастырямъ или управителямъ церкви. Для оправданія такого дѣленія преданій римско-католическіе богословы ссылаются на предметы преданія, происходящіе то отъ самого Господа нашего Іисуса Христа, то отъ Его апостоловъ, то отъ цѣлой церковной общины, то, наконецъ, отъ извѣстныхъ отцевъ церкви. Какой либо существенной ошибки въ такомъ дѣленіи преданія нѣтъ; но все таки оно не можетъ быть названо выдержаннымъ съ точки зрѣнія требованія одного какого-либо признака, положеннаго въ основу классификаціи. Какъ не трудно видѣть, здѣсь съ одной стороны принятъ во вниманіе признакъ *происхожденія* преданія (отъ кого-нибудь) съ другой стороны—признакъ *извѣстности* или *неизвѣстности* лицъ—проводниковъ преданія. Но это очевидно уже свидѣтельствуетъ не объ единствѣ основоначала классификаціи, но о двойствѣ. Не естественнымъ представляется здѣсь затѣмъ выдѣленіе явившихся въ исторіи преданій, при забвеніи виновника ихъ, въ особую группу преданій *церковныхъ*, а при памяти автора ихъ—въ группу преданій *отеческихъ;* какъ будто отеческое преданіе не является преданіемъ церковнымъ и, наоборотъ, какъ будто церковное преданіе въ источникѣ своего происхожденія не имѣетъ какого нибудь отца. Нужно помнить, что признакъ церковности—это общій признакъ всего понятія о преданіи, какъ живого ученія церкви, а потому прилагать его къ одной какой либо отдѣльной группѣ преданій безъ путаницы нельзя. Мы, имѣя въ виду это соображеніе, понятіе церковности считаемъ именно *общимъ* признакомъ преданія, а обращая вниманіе на то, *чрезъ кого* или *при посредствѣ кого* церковь получила или получаетъ въ наслѣдіе преданіе, съ этой точки зрѣнія различаемъ въ преданіи, понимаемомъ въ смыслѣ τὸ ἄγραφον, преданіе апостольское и преданіе собственно

отеческое, — тѣмъ болѣе, когда доподлинно извѣстно, что апостоловъ уполномочилъ самъ Христосъ быть вѣстниками Его дѣла и что безъ содѣйствія отцевъ не принималось церковью ни одной новой формулы вѣры и ни одного церковнаго постановленія [1]).

Чертою различія между нами и представителями римско-католической доктрины о преданіи далѣе является то, что они, какъ и мы, признаютъ въ теоріи подвижность догматическаго преданія по формѣ, но неизмѣняемость его по содержанію; но, не согласно съ нами, допускаютъ въ *практикѣ* не только субъективное, но и объективное развитіе догматическаго преданія въ видѣ введенія въ ученіе церкви совершенно новыхъ, неизвѣстныхъ древности, догматовъ вѣры. Таковы, напр., догматы о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи или о главенствѣ папы въ церкви. Правда для оправданія этого они указываютъ на то, что догматы были преподаны въ раскрытомъ (explicite) и нераскрытомъ (implicite) видѣ и что собственно такъ называемые новые догматы представляютъ изъ себя не что иное, какъ полное формулированіе въ извѣстный историческій моментъ того, что во время апостоловъ было сообщено церкви въ потенціи — въ видѣ зародыша. Исторія подтверждаетъ изъ этого взгляда однако только то положеніе, что догматы дѣйствительно можно дѣлить на раскрытые и нераскрытые, но совершенно отрицаетъ мысль, что

---

[1]) Кромѣ того варіируя на словахъ понятіе о преданіи, какъ живомъ ученіи церкви, выражающемся въ различныхъ памятникахъ церкви, но не привнося въ это понятіе по существу ничего новаго, представители римско-католической доктрины группируютъ его на классы: преданіе субъективное и объективное, матеріальное и формальное. Подъ большимъ формальнымъ вліяніемъ римско-католическихъ трудовъ о преданіи священникъ І. Филевскій написалъ третій отдѣлъ (выводы) своего сочиненія: Ученіе православной церкви о Св. Преданіи, гдѣ распредѣленъ матеріалъ по рубрикамъ трактатовъ римско-католическихъ богословъ: формальное преданіе, матеріальное преданіе, преданіе въ субъективномъ смыслѣ и т. п.

будто бы новые догматы римско-католической церкви были свойственны ученію древней вселенской церкви, хотя бы даже въ смыслѣ потенціи [1]).

Наконецъ римско-католическіе богословы, какъ и мы, касаются основоначалъ преданія, изложенныхъ у св. Иринея и особенно у Викентія лиринскаго; но, не разсматривая преданія — τὸ ἄγραφον въ формѣ преданія апостольскаго и собственно отеческаго, они не обработываютъ исторію св. Преданія въ той послѣдовательности идей, какую провели мы въ своемъ сочиненіи, т. е. они не излагаютъ историческихъ понятій ни объ апостольскомъ Преданіи, ни о преданіи собственно отеческомъ, ни о синтезѣ основоначалъ того и другого преданія въ твореніи Викентія лиринскаго, ни о фактическомъ осуществленіи этихъ синтезированныхъ началъ въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ. Зависитъ это отъ того, что представители римско-католической доктрины до сей поры исключительно почти въ своихъ трудахъ преслѣдуютъ систематико-полемическое изложеніе ученія о преданіи, мало касаясь исторіи преданія; но безъ спеціальной подробной исторіи преданія эта система ихъ оставляетъ желать много лучшаго въ смыслѣ обстоятельности изслѣдованія предмета.

Протестантская литература, относящаяся къ преданію болѣе отрицательно, чѣмъ положительно, по вопросу о томъ: что такое преданіе, обычно все дѣло сводитъ опять къ тѣмъ же положеніямъ, какія уже намъ извѣстны, т. е. а) что преданіе есть не догматическій источникъ вѣдѣнія, но лишь историческій памятникъ, б) что можетъ быть рѣчь о преданіи въ смыслѣ τὸ ἄγραφον только о преданіи дисциплинарномъ, необязательномъ по своему существу; в) но не можетъ быть рѣчи о преданіи догматическомъ. Если иногда утвер-

---

[1]) Для критики догмата о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи см. свидѣтельство отъ преданія св. Епифанія—241 стр. нашего сочиненія; а для критики догмата о главенствѣ папы въ церкви — 381—382; 421—423 стр.

ждается понятіе о преданіи догматическомъ, какъ, напр., о правилѣ вѣры, то исключительно какъ о такомъ преданіи, какое достовѣрность свою имѣетъ отъ абсолютнаго согласія его со Св. Писаніемъ.

4. Опредѣленіе преданія въ смыслѣ живого ученія церкви, въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ то совпадающаго, то несовпадающаго со Св. Писаніемъ, хотя не противорѣчащаго ему, естественно влечетъ за собою положеніе объ *отношеніи* св. Преданія къ Св. Писанію. Понятіе о сущности преданія предрѣшаетъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что, во 1-хъ, между Св. Писаніемъ и св. Преданіемъ существуетъ согласіе, доходящее иногда до абсолютнаго тожества въ проповѣдуемой ими истинѣ, и что, во-вторыхъ, св. Преданіе служитъ дополненіемъ къ Св. Писанію. Исторія св. Преданія дѣйствительно подтверждаетъ это, заключающееся въ понятіи о сущности преданія, ученіе о взаимоотношеніи между писаніемъ и преданіемъ; но только раскрываетъ его нѣсколько по-подробнѣе—въ томъ видѣ, что а) между Преданіемъ и Писаніемъ существуетъ согласіе въ содержимой ими истинѣ, и вслѣдствіе этого, б) Преданіе является руководительнымъ началомъ для пониманія Св. Писанія, а в) Писаніе въ свою очередь обоснователемъ Преданія, что, наконецъ, г) Преданіе служитъ дополненіемъ къ св. Писанію. Раскрываются эти черты взаимоотношенія въ твореніяхъ церковныхъ писателей, впрочемъ, не всегда въ одинаковой степени. Одни изъ писателей преимущественно говорятъ о согласіи Св. Преданія со Св. Писаніемъ [1]), о преданіи,

---

[1]) *Швейцеръ* (Suicerus) въ своемъ сочиненіи: Thesaurus ecclesiasticus въ статьѣ на слово: παράδοσις, t. II, p. 576—579 (раздѣляющій преданія въ отношеніи авторовъ на 1) божественныя и 2) человѣческія или церковныя и въ отношеніи содержанія—на преданія 1) о вѣрѣ и 2) нравахъ или обрядахъ церковныхъ), имѣя въ виду фактъ согласія преданій божественныхъ со Св. Писаніемъ, многія святоотеческія свидѣтельства о божественныхъ преданіяхъ прямо отожествляетъ съ ученіемъ Св. Писанія, выражаясь, что подобное «преданіе равносильно

какъ руководствѣ для пониманія св. Писанія и о св. Писаніи, какъ обоснователѣ св. Преданія. Таковы, напр., Тертулліанъ, св. Кириллъ іерусалимскій, св. Аѳанасій... Другіе преимущественно посвящаютъ свое вниманіе разъясненію понятія о св. Преданіи, какъ руководительномъ началѣ для пониманія Св. Писанія. Таковъ особенно Викентій лиринскій съ его „Напоминаніями", гдѣ во имя понятія о руководственномъ отношеніи преданія къ Писанію, обусловливающемъ собою правильность уразумѣнія Писанія, вопреки еретическимъ изъясненіямъ его, утверждается,—и совершенно вѣрно,—необходимость св. Преданія. Наконецъ, третьи изъ церковныхъ писателей, отмѣчая согласіе св. Преданія со Св. Писаніемъ, признаютъ св. Преданіе, какъ дополненіе къ Св. Писанію. Таковы, напр., мужи апостольскіе и главнымъ образомъ св. Василій Великій. На этотъ фактъ неодинаковаго раскрытія взаимоотношенія преданія и писанія въ твореніяхъ церковныхъ писателей однако не слѣдуетъ смотрѣть, какъ на проявленіе различія ихъ взгляда на значеніе преданія; не нужно думать, что преимущественная рѣчь извѣстнаго отца о согласіи преданія съ писаніемъ или о руководственномъ значеніи преданія для пониманія писанія eo ipso содержитъ въ себѣ отрицаніе или отверженіе понятія о преданіи, какъ дополненіи къ Св. Писанію. Означенный фактъ свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что каждый писатель, смотря по личнымъ своимъ побужденіямъ, говорилъ лишь о такихъ чертахъ взаимоотношенія преданія и писанія, о какихъ считалъ нужнымъ или былъ вынуждаемъ говорить.—Не въ одинаковой степени ясности указанныя черты взаимоотношенія преданія и писанія выражаются также въ группахъ предметовъ преданія. Такъ область догматическаго преданія свидѣтельствуетъ о согласіи, доходящемъ иногда до абсолютнаго тожества, преданія съ писаніемъ, и

слову ἐγγράφῳ и означаетъ собою не что иное, какъ само Свящ. Писаніе».

мало даетъ для сужденій о Преданіи, какъ дополненіи къ Св. Писанію. Въ области православно догматическаго Преданія весьма трудно найдти хотя одинъ предметъ, который не имѣлъ бы (хоть нѣкоторыхъ) основъ въ Св. Писаніи. Возьмите, напр., догматы преданія о приснодѣвствѣ Богоматери, крещеніи младенцевъ,—хоть не ясную, но все-таки нѣкоторую отдаленную основу ихъ вы найдете въ Св. Писаніи (или у Исаіи VII, 14, —или въ идеѣ спасенія всѣхъ). (Не даромъ поэтому въ курсахъ православнаго догматическаго богословія практикуется методъ доказательства каждаго догмата сперва именно отъ писанія, а потомъ—отъ преданія). Но констатируя наличность такого касательства догматическаго преданія къ Св. Писанію, все же нельзя сказать, будто Св. Писаніе всецѣло поглощаетъ догматическое Преданіе, потому что опять-таки тотъ же анализъ сравненія догматическаго преданія съ писаніемъ свидѣтельствуетъ, что о нѣкоторыхъ догматахъ, какъ напр. въ данномъ случаѣ, яснѣе или опредѣленнѣе учитъ Преданіе, но не Писаніе. О нѣкоторыхъ истинахъ догматическое Преданіе проповѣдуетъ куда какъ *яснѣе, опредѣленнѣе, выразительнѣе,* чѣмъ Св. Писаніе, гдѣ о нихъ содержатся одни намеки, или туманности, становящіеся намъ понятными подъ единственнымъ условіемъ освѣщенія ихъ соотвѣтствующимъ догматическимъ Преданіемъ [1]). Словомъ здѣсь сказывается замѣчательное *двуединство* источниковъ христіанскаго вѣдѣнія, безъ взаимнаго соотношенія которыхъ невозможно вѣрное пониманіе многихъ догматовъ христіанства.

---

[1]) Подъ вліяніемъ указанной идеи отношенія догматическаго преданія къ писанію, гдѣ первое, какъ болѣе опредѣленное, является поясненіемъ второго, какъ менѣе опредѣленнаго, вѣроятно вырабатывалъ общій взглядъ на взаимоотношеніе преданія и писанія митр. московскій Филаретъ, полагая его между прочимъ въ томъ, что Преданіе нужно «для руководства къ правильному разумѣнію Св. Писанія». Простр. Христ. Катихиз. изд. 1842 г., стр. 8.

Рѣшеніе вопроса о канонѣ священныхъ книгъ, наоборотъ, весьма ясно даетъ понятіе о св. Преданіи, какъ о дополнительномъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія. Если общее традиціонное понятіе (напр. о богодухновенности св. писателей) можетъ быть основано на свидѣтельствахъ Св. Писанія (Пс. 59, 8, Ис. 8, 1. 5. 11; Іерем. 1. 4; 2, 1; Іезек. 6, 1; 2 Петр. 1, 19—21; 1 Петр. 1, 10—12...), то частный вопросъ объ опредѣленіи богодухновенности каждой книги канона въ отдѣльности разрѣшается уже Преданіемъ, но не Писаніемъ, потому что преданіе, но не Писаніе, утвердило богодухновенность каждой книги канона. Равнымъ образомъ Преданіе, но не Писаніе, утвердило составъ всего канона священныхъ книгъ, такъ какъ не писаніе, но именно преданіе говоритъ о перечнѣ священныхъ каноническихъ книгъ, тѣмъ самымъ ясно свидѣтельствуя о своемъ значеніи какъ дополнительнаго источника христіанскаго вѣдѣнія.

Наконецъ христіанское ученіе по вопросамъ церковной дисциплины одинаково даетъ матеріалъ какъ для уясненія понятія о согласіи Преданія съ Писаніемъ, такъ и для сужденія о св. Преданіи, какъ дополнительномъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія.

Въ тѣхъ же чертахъ, въ какихъ полагаемъ взаимоотношеніе между преданіемъ и писаніемъ мы, видятъ это взаимоотношеніе представители римско-католической доктрины о преданіи, т. е., во 1-хъ, въ согласіи Преданія съ Писаніемъ—то близкомъ, то отдаленномъ и, во 2-хъ, въ томъ, что преданіе служитъ дополненіемъ къ писанію. Взглядъ римско-католическихъ ученыхъ на взаимоотношеніе преданія и писанія находитъ свое ясное выраженіе въ ихъ сужденіяхъ о преданіяхъ—trad. inhaesivae, trad. declarativae и trad. mere orales, т. е. въ ихъ сужденіяхъ, во 1-хъ, о преданіяхъ, утверждающихъ то же самое, что ясно содержится въ Св. Писаніи, во 2-хъ, о преданіяхъ, уже поясняющихъ то, что темно сообщается въ Св. Писаніи, и, въ 3-хъ,—о преданіяхъ, проповѣдующихъ о томъ, что не имѣетъ

для себя подтвержденія въ Св. Писаніи, хотя не противорѣчитъ ему. Слѣдовательно въ общей формулировкѣ между нами и представителями римско-католической доктрины замѣчается сходство въ уясненіи вопроса о взаимоотношеніи преданія и писанія. Но въ детальномъ раскрытіи его есть разница. Разница эта заключается въ стремленіи римско-католическихъ богослововъ группу преданій подъ заглавіемъ: traditiones mere orales какъ можно рѣзче отграничить отъ Св. Писанія, исключить между ними собственно всякое касательство, кромѣ отсутствія противорѣчія, въ цѣляхъ лучшаго доказательства дѣйствительности св. Преданія, какъ самостоятельнаго источника вѣдѣнія. Выдерживаетъ критику такое стремленіе тогда, когда оно обнимаетъ собою область канона священныхъ книгъ или церковной дисциплины, потому что нѣкоторые предметы преданій изъ этихъ областей дѣйствительно не могутъ находить для себя данныхъ—ни ясныхъ, ни темныхъ въ Св. Писаніи, какъ напр. 29 правило 4 вселенскаго собора о томъ, что епископъ не можетъ быть низводимъ на степень пресвитера. Но не выдерживаетъ критики это стремленіе тогда, когда оно простирается на область догматическаго преданія, потому что здѣсь, какъ мы замѣтили уже, трудно найти хотя одинъ предметъ, который не имѣлъ бы какого-либо—темнаго или яснаго основанія въ Св. Писаніи. Еще протестантъ Хемницъ указывалъ римско-католическимъ богословамъ, что ихъ стремленіе представить свидѣтельство св. Кипріана о растворенiи чаши Господней не водою только, но и виномъ, свидѣтельство св. Василія Великаго о крещеніи во имя Отца и Сына и Св. Духа и свидѣтельство св. Иринея и Оригена—о крещеніи младенцевъ *исключительно* предметами *неписаннаго* преданія не можетъ быть названо состоятельнымъ, ибо всѣ эти свидѣтельства могутъ быть такъ или иначе соотносимы со Св. Писаніемъ: первое со словами Матѳ. *26*, 27—29, сн. Быт. 14, 18—19 и Притч. 9, 1—5; второе—со словами Матѳ. 28, 19 и наконецъ третье—съ общей хри-

стіанской идеей о призываніи ко спасенію всѣхъ людей, слѣдовательно и младенцевъ. Но эта критика протестантскихъ богослововъ видимо не подѣйствовала на представителей римско-католической доктрины: слишкомъ рѣзкое отграниченіе traditiones mere orales отъ Св. Писанія въ области догматики удержалось въ римско-католическихъ трудахъ: de traditione до-нынѣ. Въ новѣйшее время эта особенность римско-католической доктрины о преданіи ясно проглядываетъ въ трактатахъ Франделина и San'a. Оба писателя въ группу предметовъ божественныхъ преданій, которыя не содержатся въ Писаніи (traditionum divinarum, quae non continentur in scripturis), но сохраняются въ одномъ только преданіи (sola Traditione), по обычаю, продолжаютъ относить, кромѣ канона священныхъ книгъ, догматъ о крещеніи младенцевъ [1]). Въ общей римско-католической системѣ слишкомъ рѣзкое обособленіе traditiones mere orales отъ Св. Писанія имѣетъ то значеніе, что классъ преданій подъ заглавіемъ: trad. mere orales здѣсь является какъ бы вмѣстилищемъ нововведеній римско-католической церкви, дѣйствительно неимѣющихъ для себя оправданія въ Св. Писаніи (целибатъ, чистилище, догматъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи и т. п.), а потомъ какъ бы мѣстомъ убѣжища отъ нападковъ за эти нововведенія [2]).

---

[1]) Franzelin. Op. cit., p. 232; ср. San. Op. cit., p. 59.

[2]) Другую особенность римско-католическаго рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи между преданіемъ и писаніемъ можно видѣть въ томъ, что здѣсь сужденія о *недостаточности* Св. Писанія, въ дѣлѣ сообщенія истины, восполняемой преданіемъ, близко граничатъ съ понятіемъ о *несовершенствѣ* Писанія. Между тѣмъ это воззрѣніе—не святоотеческое. Древніе церковные писатели (св. Иринеи, Василій Великій, Викентій лиринскій), соединяя съ преданіемъ значеніе дополнительнаго или руководственнаго источника христіанскаго вѣдѣнія въ отношеніи къ Св. Писанію, однако о самомъ Св. Писаніи не говорили какъ о несовершенномъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, напротивъ опредѣленно выражались, что «писанія совершенны», что ка-

Протестантство при рѣшеніи столь излюбленнаго имъ вопроса о взаимоотношеніи между преданіемъ и писаніемъ впало въ другую крайность сравнительно съ римско-католичествомъ: оно *всецѣло отождествило догматическое преданіе со Священнымъ Писаніемъ*. Ошибочное въ доктринальномъ отношеніи, т. е. въ смыслѣ вѣрнаго уясненія означеннаго положенія по отношенію ко всѣмъ предметамъ догматическаго преданія, протестантское рѣшеніе вопроса однако не безполезнымъ было въ отношеніи научно-историческомъ. Заслуга протестантства въ этомъ случаѣ кроется не въ установленіи самого принципа отожествленія догматическаго преданія съ писаніемъ: принципъ этотъ въ отношеніи нѣкоторыхъ предметовъ догматики, какъ напр. въ отношеніи формулы крещенія во имя Отца и Сына и Св. Духа или ученія о злѣ, извѣстенъ былъ еще древнимъ церковнымъ писателямъ; но въ тщательномъ примѣненіи его къ догматическому преданію римской церкви. Критика этого преданія на почвѣ указаннаго принципа обнаружила въ римско-католической доктринѣ не мало наслоеній чисто латинскаго происхожденія и, если не побудила еще ультрамонтантскихъ богослововъ капитально взяться за реформу догматики, то во всякомъ случаѣ о ложныхъ ея положеніяхъ достаточно уже засвидѣтельствовала.

5. Завершительнымъ тезисомъ ученія о св. Преданіи является тезисъ о богодухновенномъ достоинствѣ или авторитетѣ св. Преданія. Не слѣдуетъ думать вмѣстѣ съ протестантами, что достоинство это должно обусловливаться согласіемъ преданія со Св. Писаніемъ. Согласіе преданія съ писаніемъ или, по болѣе общему выраженію, не противорѣчіе преданія писанію, свидѣтельствуетъ только объ *истинности* преданія или объ его достовѣрности. Вмѣстѣ съ римско-католиками слѣдуетъ утверждать, что богодухновенное достоинство

нонъ священныхъ книгъ perfectus est, какъ слово Божіе (ср. Irin. Contra haeres., lib. II, cap. XXVIII, 2).

или авторитетъ св. Преданія зависитъ отъ Духа Святаго, пребывающаго въ церкви. Въ частности святоотеческая аргументація богодухновенности церковно-апостольскаго Преданія построяется такимъ образомъ: апостолы проповѣдывали отъ Св. Духа,—слѣдовательно отъ Духа Св. они изрекли и преданіе; въ церкви вѣетъ Духъ Св., — значитъ печатію Его запечатлѣно и содержимое ею ученіе (Иринней, Тертулліанъ). Въ доказательствѣ авторитета собственно отеческаго преданія нѣтъ мысли о богодухновенности отцевъ, свойственной апостоламъ, но есть лишь мысль о церкви, вслѣдствіе обитанія въ ней Св. Духа уже сообщающей санкцію авторитета проповѣдуемому ею ученію. Вѣдь св. отцы хотя находились подъ дѣйствіемъ благодати Св. Духа, но эта благодать однако не была для нихъ тѣмъ же, чѣмъ былъ даръ богодухновенности для писателей священныхъ книгъ; первая лишь просвѣщаетъ умъ къ познанію слова Божія, между тѣмъ даръ богодухновенности не только просвѣщаетъ умъ, но и непосредственно сообщаетъ самое содержаніе божественнаго вѣдѣнія; не будучи же въ собственномъ смыслѣ богодухновенными мужами, св. отцы естественно сами по себѣ не были глашатаями и богодухновеннаго слова. И если тѣмъ не менѣе святые отцы называются „проповѣдниками богодухновеннаго слова“ или „трубами Св. Духа“, то именно какъ выразители богодухновеннаго церковнаго ученія. И если, съ другой стороны, нѣкоторые изъ продуктовъ мысли человѣческой удостоились каноническаго достоинства (ὁμοούσιος, θεοτόκος, δύο φύσεις и др.), то исключительно по силѣ признанія ихъ за таковые вселенскою церковью, руководимою Св. Духомъ. Частнѣе, въ данномъ случаѣ происходилъ такой процессъ. Прежде, чѣмъ стать проповѣдью церкви или сдѣлаться ея ученіемъ, извѣстный продуктъ мысли человѣческой долженъ былъ подвергнуться провѣркѣ съ точки зрѣнія теоріи собственно отеческаго преданія съ цѣлію опредѣлить его согласіе или несогласіе со Св. Писаніемъ, если не по буквѣ, то во всякомъ слу-

чаѣ по смыслу, или съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ или съ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Провѣрка эта сопровождалась признаніемъ истинности или неистинности продукта человѣческой мысли смотря по тому, оказывался ли онъ согласнымъ или несогласнымъ со Св. Писаніемъ или съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ. Въ случаѣ неистинности—продуктъ мысли человѣческой отвергался, въ случаѣ же истинности—признавался за таковый. Но признаніе за истину извѣстнаго продукта мысли еще не свидѣтельствовало объ его авторитетѣ. Авторитетъ ему усвоялся уже тогда, когда его воспринимала въ свои нѣдры вселенская церковь, которая фактомъ воспіятія его сообщала уже ему свойственный ей авторитетъ непогрѣшимости. Такъ именно поступала церковь при канонизаціи символовъ, вѣроопредѣленій, тѣмъ болѣе догматическихъ посланій отдѣльныхъ лицъ – свв. Кирилла, Льва и др. Здѣсь прежде всего совершался процессъ убѣжденія или удостовѣренія въ истинности образцовъ вѣры чрезъ снесеніе ихъ со Св. Писаніемъ или несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ или чрезъ разсмотрѣніе содержанія ихъ съ точки зрѣнія согласія его съ указанными источниками; а затѣмъ уже происходилъ фактъ вселенскоцерковно-соборнаго воспріятія и утвержденія этихъ образцовъ,—фактъ, послѣдствіемъ коего было признаніе за ними авторитета. Человѣческій факторъ преданія, удостовѣряющій въ истинности его [1]), здѣсь, въ разсужденіи о собственно отеческомъ преданіи, предшествовалъ фактору божественному, который сообщаетъ авторитетъ преданію; между тѣмъ въ разсужденіи объ апостольскомъ преданіи прежде всего выдвигался факторъ божественный, сообщающій богодухновенное достоинство этому преданію, какъ ученію именно апостольскому, а потомъ уже факторъ человѣческій, свидѣтельствующій о достовѣрности преданія. Вѣдь, если,

---

[1]) Человѣческій факторъ преданія — это ясный показатель необходимости и умѣстности *богословской науки* въ церкви.

напр., св. Аѳанасій напередъ доказываетъ истинность термина: ὁμοούσιος, а затѣмъ свидѣтельствуетъ объ его авторитетѣ, какъ терминѣ, воспринятомъ вселенскимъ соборомъ, то св. Ириней прежде всего утверждаетъ именно апостольское достоинство проповѣди или правила церковнаго, а потомъ уже, для удостовѣренія въ истинности или неповрежденности этой проповѣди, совѣтуетъ обратиться къ церквамъ, основаннымъ апостолами, да въ согласіи сихъ церквей будетъ ясна эта истинность или неповрежденность.—Итакъ, если богодухновенное достоинство апостольскаго преданія обусловливается *непосредственнымъ* происхожденіемъ его отъ Духа Св., глаголавшаго чрезъ апостоловъ; то авторитетъ непогрѣшимости собственно отеческаго преданія, какъ продукта человѣческой мысли, утверждается чрезъ посредства, каковыми въ данномъ случаѣ являются, во-первыхъ, его согласіе со Св. Писаніемъ и несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ и, во-вторыхъ, его санкція церковью, руководимою Духомъ истины. Вслѣдствіе санкціи церковной собственно отеческое преданіе правда является истиною, тоже запечатлѣнной вѣяніемъ Духа Св. Въ этомъ смыслѣ терминъ богодухновенности или божественности прикладывается иногда какъ къ истинному собственно отеческому преданію, такъ вообще къ святоотеческой работѣ въ дѣлѣ познанія истины. Въ этомъ смыслѣ называется богодухновенною дѣятельность отцевъ на вселенскихъ соборахъ, когда, напр., говорится, что они поступали по суду божественному (θείᾳ κρίσει), дѣйствовали по благодати Божіей (χάριτι θεοῦ), что Духъ Св. открывалъ имъ божественную волю и т. п. Но это понятіе о богодухновенности, такъ сказать относительной, не нужно смѣшивать съ богодухновенностью абсолютной, съ богодухновенностью апостольскаго преданія, гдѣ указаннымъ терминомъ означается не запечатлѣніе только извѣстной истины характеромъ богодухновенности, но и самое происхожденіе истины отъ Бога. Все это въ концѣ концовъ сводится къ тому, что хотя по происхожденію

апостольское преданіе, какъ слово Божіе, выше истиннаго собственно отеческаго преданія, а истинное собственно отеческое преданіе, какъ продуктъ силлогизма человѣческаго, ниже апостольскаго преданія, однако по авторитету, обусловливаемому санкціею Духа Святаго, то и другое преданіе должно быть законообязательнымъ для христіанъ.

6. На ряду съ положительными свѣдѣніями о св. Преданіи исторія Св. Преданія сообщаетъ также данныя, вызывающія недоумѣнія касательно, вопервыхъ, *самостоятельности* св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, и, во-вторыхъ, *возможности* выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго. Дѣло прежде всего въ слѣдующемъ. Какъ оказывается, нѣкоторые изъ отцевъ церкви въ своей литературной дѣятельности отводятъ весьма видное мѣсто философіи (св. Григорій Нисскій), другіе преимущественно пользуются Св. Писаніемъ (Златоустъ, Ефремъ Сиринъ) или совѣтуютъ преимущественно опираться на него (св. Кипріанъ, св. Кириллъ іерусалимскій), наконецъ третьи прямо выражаются, что божественное писаніе для всего достаточно (ἡ θεία Γραφὴ πάντων ἐστὶν ἱκανωτέρα), (Аѳанасій великій—Migne, t. 25, col. 548). Поэтому естественно возникаетъ вопросъ: признается-ли самостоятельность преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, а) лицами философскаго направленія, б) церковными писателями, преимущественно пользующимися или совѣтующими пользоваться Св. Писаніемъ, в) или наконецъ отцами, употреблявшими выраженіе яко бы о превосходствѣ писанія надъ преданіемъ. Не правы-ли протестанты, видящіе въ подобныхъ ссылкахъ основаніе для отрицанія значимости св. Преданія, какъ самостоятельнаго источника христіанскаго вѣдѣнія? [1]) Есте-

[1]) Разборъ протестантскихъ возраженій противъ преданія, построенныхъ на извѣстныхъ текстахъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ, см. во *введеніи* къ нашему сочиненію. Сравн. Архим. Иннокентій. Богословіе обличительное. Казань. 1863 г. т. III, 70—105 стр. §§ 232—234.

ственное на первый взглядъ это возраженіе однакожъ оказывается несостоятельнымъ послѣ детальнаго его разсмотрѣнія. Детальный анализъ твореній св. отцевъ, пользующихся философіей, свидѣтельствуетъ, что хотя, напр., св. Григорій Нисскій въ своихъ богословскихъ построеніяхъ отводилъ весьма почтенное мѣсто соображеніямъ разума, однако это обстоятельство отнюдь не сопровождалось подрывомъ или отверженіемъ преданія. Наоборотъ, мы видимъ у св. отца достойное вниманія подчиненіе разума вѣрѣ (=преданію) въ вопросахъ религіозныхъ, гдѣ разумъ сообщаетъ лишь слабыя уясненія истины, но не всецѣлое ея истолкованіе. Въ рѣчи, напр., о мыслимости трехъ лицъ въ божествѣ, св. Григорій Нисскій опредѣленно выражаетъ свой взглядъ на отношеніе философіи къ преданію, говоря:

Любопытно отношеніе къ этимъ недоумѣніямъ римско-католической, протестантской и русской литературы. Римско-католическая литература, можно сказать, удѣляетъ одинаковое вниманіе разъясненію этихъ недоумѣній. Она въ одинаковой степени разбираетъ данныя за и противъ какъ самостоятельности, такъ и возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго. Протестантская литература сильно оспариваетъ самостоятельность св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, особенно по вопросамъ вѣры, но еще болѣе сильно она выдвигаетъ возраженія противъ возможности сохраненія истиннаго преданія среди преданій ложныхъ. Русская литература, начиная съ устарѣлаго сочиненія г. Бенескриптова — (Объ источникахъ христіанской религіи, по ученію православной каѳолической церкви. 1845 г. Спб.)—и кончая новѣйшимъ сочиненіемъ о. Филевскаго вращается больше всего въ сферѣ вопроса о самостоятельности св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, рѣшая его преимущественно подъ формою вопроса о дѣйствительности св. Преданія; но слишкомъ мало обращаетъ вниманіе на вопросъ о возможности выдѣленія истиннаго преданія изъ ряда преданій ложныхъ. Съ этой точки зрѣнія значеніе сочиненія о. І. Филевскаго, написаннаго видимо съ большимъ трудолюбіемъ, сводится, можно сказать, къ утвержденію лишь одного тезиса — къ утвержденію дѣйствительности св. Преданія, но не даетъ научно-обоснованныхъ руководящихъ соображеній для разъясненія недоумѣнія о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго.

„если отвѣтъ нашъ (т. е. наши раціональныя соображенія) окажется слабѣйшимъ предложенной задачи (уясненіе мыслимости трехъ лицъ въ божествѣ), то *преданіе*, которое пріяли отъ отцевъ, навсегда сохранимъ твердымъ и неподвижнымъ; защитительнаго же слова вѣрѣ поищемъ у Господа, и если найдемъ у кого-либо изъ имѣющихъ благодать, то возблагодаримъ Подателя благодати. А если не найдемъ, тѣмъ не менѣе вѣру въ признаваемое нами будемъ имѣть непреложною“ [1]). При наличности такого опредѣленнаго взгляда на отношеніе философіи къ преданію, разума къ вѣрѣ, невозможно изъ факта пользованія философіей выводить слѣдствіе объ отрицаніи преданія, какъ самостоятельнаго источника христіанскаго вѣдѣнія.

Справедливо, что св. Іоаннъ Златоустъ или преп. Ефремъ Сиринъ преимущественно въ своихъ твореніяхъ пользуются Св. Писаніемъ, какъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія, но не менѣе справедливо также признаніе ими за источникъ христіанскаго вѣдѣнія и св. Преданія. Св. Іоаннъ Златоустъ это ясно выразилъ въ толкованіи напр. 2 Солун. гл. 2, ст. 15: *„Тѣмже убо, братіе, стойте и держите преданія, имже научистеся или словомъ или посланіемъ нашимъ“*. Отсюда,—по изъясненію св. отца,—очевидно вытекаетъ, что (апостолы) не все предали чрезъ посланія, но многое (сообщали) и безъ письмени (ἀγράφως), между тѣмъ и то и другое равно достовѣрно. Поэтому мы должны признавать достовѣрнымъ и церковное преданіе. Есть преданіе, больше не ищи ничего“ [2]). У преп. Ефрема Сирина указанное признаніе хорошо сказывается въ его ссылкахъ на предметы преданія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ безъ всякаго соотношенія со Св. Писаніемъ [3]), чѣмъ

[1]) Migne. Patrolog. curs. complet. s. gr. t 45, col. 117—Quod non sint tres dii. Сравн. Migne, t. 45, col. 653, см. выше 184—185 стр. нашего сочиненія.

[2]) Migne. Patrol. curs. complet. t. LXII, col. 488. См. выше—227—229 стр. нашего сочиненія.

[3]) См. выше—233—236 стр.

ясно утверждается самостоятельность преданія, какъ источника истины.

Вѣрно, что св. Кипріанъ карѳагенскій въ своихъ твореніяхъ дѣлаетъ большой наклонъ къ оправданію св. Преданія Св. Писаніемъ. На этой почвѣ онъ даже высказалъ сужденіе, что въ церковныхъ постановленіяхъ надобно руководиться писаннымъ божественнымъ ученіемъ. Но не менѣе вѣрно также то, что такой методъ вызванъ былъ у св. Кипріана *условіями* его литературной дѣятельности, явленіемъ временнымъ, случайнымъ. Онъ направленъ былъ противъ ложныхъ *человѣческихъ* преданій, провозвѣстниками которыхъ тогда были раздѣлители церковнаго единства, въ томъ числѣ между прочимъ нѣкоторые изъ исповѣдниковъ. Означеннымъ методомъ св Кипріанъ именно хотѣлъ оградить церковное ученіе отъ вторженія въ него ложныхъ человѣческихъ преданій, такъ какъ,—какъ само собою разумѣется, на почвѣ согласія преданія съ писаніемъ трудно уже ввести въ церковное ученіе что нибудь не истинное, ложное. Предъявляя указанный методъ къ человѣческимъ измышленіямъ, какъ принципъ провѣрки ихъ, св. Кипріанъ естественно долженъ былъ руководиться имъ и самъ, какъ бы въ этомъ случаѣ подавая примѣръ другимъ. По существу же св. Кипріанъ признаетъ св. Преданіе за самостоятельный, наравнѣ со Св. Писаніемъ, источникъ христіанскаго вѣдѣнія, мысля его въ видѣ *живого ученія церкви*, передаваемаго чрезъ іерархическое преемство отъ временъ апостольскихъ къ церкви послѣдующаго времени [1]).

Сильный наклонъ къ оправданію преданія писаніемъ замѣчается, правда, также въ огласительныхъ поученіяхъ св. Кирилла іерусалимскаго, сопровождаясь здѣсь выраженіемъ: „не вѣрь мнѣ“, учителю церковному, „если на то, о чемъ возвѣщаю, не получишь доказательства изъ божественныхъ писаній“ (Catech. IV, 17; ср. XII, 5). Но нужно знать, что этотъ пріемъ

[1]) См. выше, стр. 56—62.

является у св. Кирилла, съ одной стороны, совершенно необходимымъ средствомъ наученія оглашаемыхъ, гдѣ церковная проповѣдь подтверждалась бы осязательнымъ документомъ—Св. Писаніемъ; съ другой стороны—онъ представляетъ изъ себя принципъ для провѣрки собственно отеческаго преданія. Такъ какъ при этомъ возможны случаи внесенія въ церковное ученіе совершенно чуждыхъ ему преданій, то естественно было, во избѣжаніе такого зла, поставить собственно отеческое преданіе подъ контроль Св. Писанія. Эта-та вотъ между прочимъ забота о цѣлости или неповрежденности церковнаго ученія породила выраженія, требующія, для засвидѣтельствованія достовѣрности ученія отеческаго, сличенія его со Св. Писаніемъ. Говоря же безъотносительно къ указанной цѣли, св. Кириллъ не требовалъ снесенія св. Преданія обязательно во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ со Св. Писаніемъ; а фактомъ приведенія безъ особеннаго сличенія со Св. Писаніемъ живой практики церкви объ образахъ совершенія таинствъ: крещенія, миропомазанія и евхаристіи и живого церковнаго преданія о канонѣ священныхъ книгъ прямо признавалъ преданіе за самостоятельный источникъ истины.

Указаннымъ образомъ, имѣющемъ свое основаніе въ контекстѣ рѣчи твореній св. отцевъ, объясняется, наконецъ, третья группа патристическихъ свидѣтельствъ о достаточности Св. Писанія, въ родѣ выраженій св. Аѳанасія: Migne. Patrol. curs. complet. S. gr. t. XXV, col. 4 A: Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι Γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν [1]), и Migne, t. XXV, col. 548 B: ἡ θεία Γραφὴ πάντων ἐστὶν ἱκανωτέρα [2]). Относительно перваго выраженія еще римско-католическіе богословы справедливо замѣтили, что оно въ воззрѣніи св. Аѳанасія имѣетъ значеніе не общаго правила, но частнаго сужденія по поводу отдѣльнаго случая. Оно

---

[1]) Въ соч.: Oratio contra gentes.

[2]) Въ соч.: Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae.

именно означаетъ собою то, что ложь язычества, въ частности идолослуженія, вполнѣ можетъ быть опровергаема на основаніи одного только Св. Писанія, которое въ этомъ, да и вообще въ подобныхъ случаяхъ, представляетъ изъ себя вполнѣ достаточный источникъ для распознаванія истины. Утверждая такое положеніе, св. Аѳанасій, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими церковными писателями (напр. Тертулліаномъ), руководился, конечно, не отрицательнымъ отношеніемъ къ св. Преданію (иначе какъ понять его обильныя свидѣтельства о признаніи преданія), но осторожнымъ отношеніемъ къ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія,—когда въ извѣстныхъ цѣляхъ лучше пользоваться тѣмъ или другимъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія или обоими вмѣстѣ.

Второе выраженіе св. Аѳанасія о достаточности Св. Писанія—Migne, t. XXV, col. 548 B, помѣщенное въ апологіи никейскаго вѣроизложенія съ его терминомъ: ὁμοούσιος, представляетъ изъ себя принципъ для провѣрки собственно отеческаго преданія (въ данномъ случаѣ термина: ὁμοούσιος) и во все не имѣетъ въ виду ниспроверженіе дѣйствительности ни св. Преданія вообще, ни апостольскаго преданія въ частности, какъ самостоятельнаго источника христіанскаго вѣдѣнія [1]). Въ этомъ отношеніи оно сходно отчасти по смыслу съ выраженіемъ св. Кирилла іерусалимскаго: Catech. IV, 17 и въ свою очередь даетъ ключъ къ пониманію подобныхъ же выраженій у другихъ церковныхъ писателей [2]).

---

[1]) Ср. Migne, t. XXV, col. 568—576; n. 13—16.

[2]) I) Не различеніе въ древней патристической литературѣ ученія, съ одной стороны, объ апостольскомъ преданіи, съ другой—о преданіи собственно отеческомъ съ теоріею его оправданія, послужило для Швейцера причиною для констатированія у св. Василія Великаго противорѣчія тамъ, гдѣ его на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Швейцеръ именно, обращая вниманіе съ одной стороны на выраженіе св. Василія великаго въ сочиненіи: De Spiritu Sancto, cap. 27, гдѣ преданіе прямо считается за самостоятельный источникъ христіанскаго вѣдѣнія, и, съ другой стороны,

Итакъ значитъ тщательный анализъ твореній церковныхъ писателей а) съ философскимъ направленіемъ, б) преимущественно пользующихся или совѣтующихъ пользоваться Св. Писаніемъ, и в) наконецъ признающихъ достаточность одного Св. Писанія не даетъ права на выводъ, что будто бы всѣ эти данныя исключаютъ собою самостоятельность св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія.

Недоумѣніе о *возможности* выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго зарождается въ виду, во-первыхъ, сообщенія нѣкоторыми церковными писателями такихъ свѣдѣній, которыя явно не составляютъ изъ себя истины и, въ виду, во-вторыхъ, опоры еретиковъ на священное же преданіе. Въ первомъ случаѣ отрицательная критика преданія обычно указываетъ на хиліастическое воззрѣніе древнихъ церковныхъ писателей, трактуемое ими какъ предметъ преданія. Представители римско-католической доктрины ослабляютъ ссылку на этотъ фактъ тѣмъ соображеніемъ, что-де

на выраженіе въ сочиненіи: Moralium summa seu definitione XXVI, cap. 1, (Migne. P. S. G. Tom. XXXI, col. 744, cf. col. 845, regul. LXXII), гдѣ сказано, что всякое слово или дѣло, для своей цѣнности, должно имѣть оправданіе въ Св. Писаніи, видитъ въ доктринѣ св. Василія великаго противорѣчіе. *Suicerus.* Thesaurus ecclesiasticus, t. II, p. 578—579. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ это неправда. Надо именно знать, о какомъ преданіи тамъ и здѣсь говоритъ св. отецъ—о божественно-апостольскомъ или о собственно отеческомъ. Говоря о первомъ, онъ признаетъ его за несомнѣнную истину безъ особеннаго сличенія со Св. Писаніемъ; говоря же о второмъ, считаетъ долгомъ снести его, для приданія ему авторитета истины, съ писаніемъ.

II) Разборъ другихъ патристическихъ, свидѣтельствующихъ якобы противъ самостоятельности Св. Преданія, выраженій—*св. Иринея—Advers. haereses,* lib. III, cap. I, n. 1—о тожествѣ преданія съ писаніемъ; *Тертулліана—Adv. Hermog.,* cap. 22: adoro scripturae plenitudinem и *De carne Christi,* cap. 7: non recipio—quod extra Scripturam de tuo infers и *св. Василія великаго—De fide,* cap. 1—о грѣхѣ внесенія въ христіанское ученіе чего-либо изъ «ненаписаннаго»,—см. во *введеніи* къ нашему сочиненію. Съ изъясненіемъ, какое даютъ указаннымъ выраженіямъ римско-католическіе богословы, мы согласны.

хиліазмъ представлялъ изъ себя лишь *частное мнѣніе*, но не общее вѣрованіе церкви, полагая основанія для такого заключенія, съ точки зрѣнія критерія Викентія лиринскаго, въ томъ, что хиліастическое ученіе было раздѣляемо не всѣми, но только нѣкоторыми членами церкви и что оно было ученіемъ не вселенскимъ, но мѣстнымъ (преимущественно малоазійскимъ). Справедливое по существу своему, это объясненіе римско-католическихъ ученыхъ, которое вполнѣ можетъ быть принято также русскими богословами, однако является объясненіемъ, построеннымъ на *внѣшнихъ* доказательствахъ: на количественномъ подсчетѣ лицъ, исповѣдавшихъ хиліазмъ, и мѣстъ, гдѣ была распространена вѣра въ него. На ряду съ такимъ объясненіемъ мы имѣемъ *внутреннее*, заимствуемое изъ самаго содержанія церковныхъ памятниковъ, доказательство того, что хиліазмъ не былъ общимъ вѣрованіемъ церкви, но былъ лишь частнымъ мнѣніемъ нѣкоторыхъ ея членовъ. Доказательство это весьма хорошо выражено въ сочиненіи св. Иринея: *Пять книгъ противъ ересей*. Иринеи свидѣтельствуетъ о многихъ предметахъ преданія. Но въ самомъ свидѣтельствѣ о нихъ онъ однако не одинаковъ. О преданіяхъ истинныхъ онъ говоритъ какъ о преданіяхъ „апостольскихъ и церковныхъ“. Между тѣмъ о преданіяхъ ложныхъ онъ такъ не говоритъ. Рѣчь его о хиліазмѣ какъ разъ не походитъ на рѣчь напр. о правилѣ вѣры: признавая правило вѣры преданіемъ апостольскимъ и церковнымъ, Иринеи отнюдь не считаетъ ученіемъ апостольскимъ и церковнымъ хиліазмъ. Такимъ образомъ въ характерѣ самой рѣчи своей о преданіяхъ Иринеи отличаетъ уже истинное преданіе отъ ложнаго. Въ отношеніи разсматриваемаго недоумѣнія оба указанныя объясненія того, какъ смотрѣть на хиліазмъ, имѣютъ то значеніе, что, не отрицая наличности въ твореніяхъ церковныхъ писателей ложныхъ преданій, они однако даютъ ключъ къ выдѣленію подлинныхъ преданій отъ ложныхъ. Такимъ ключемъ является, во-первыхъ, са-

мый характеръ рѣчи церковныхъ писателей о преданіяхъ, неодинаковый въ разсужденіяхъ о преданіяхъ истинныхъ и ложныхъ, [1]) и, во-вторыхъ, провѣрка ихъ съ точки зрѣнія основоначалъ истиннаго преданія по изложенію Викентія лиринскаго [2]).

Этотъ же ключъ является надежднымъ руководствомъ для правильнаго пониманія другого факта, дѣйствительно имѣющаго мѣсто въ исторіи христіанства,— факта утвержденія еретическихъ доктринъ яко бы во имя сохраненія преданія. Разборъ еретическихъ доктринъ именно свидѣтельствуетъ, что ссылка на преданіе въ построеніи ихъ имѣетъ скорѣе номинальное, чѣмъ реальное значеніе, т. е. признавая на словахъ св. Преданіе за источникъ христіанскаго вѣдѣнія, еретическія системы въ дѣйствительности пользуются имъ не такъ, какъ требуетъ существо дѣла, но какъ подсказываетъ дедукція основателей этихъ системъ. Согласно этой дедукціи, но не существу дѣла истиннаго Преданія, содержаніемъ ереси является не объективная истина христіанства, но ложно-субъективное пониманіе его еретикомъ. На самыхъ первыхъ порахъ построенія еретическихъ доктринъ авторы ихъ обычно увѣряютъ себя и другихъ, что ихъ системы представляютъ изъ себя подлинное выраженіе истиннаго христіанства; но чѣмъ дальше идетъ развитіе доктрины, тѣмъ больше обнаруживается не согласіе, но, напротивъ, противорѣчіе ея истинному преданію. Тогда, подъ вліяніемъ такого сознанія, начинаетъ происходить своеобразное отношеніе къ истинному преданію, которое въ извѣстныхъ исторіи ересяхъ выразилось:

---

[1]) Ср. рѣчь Тертулліана о преданіи — о соблазнѣ дочерей человѣческихъ падшими ангелами.

[2]) Такъ какъ этотъ критерій главнымъ образомъ относится къ предметамъ вѣры, то естественно приложеніе свое онъ долженъ имѣть преимущественно въ области догматическаго богословія, но не въ области церковнаго устава, какъ полагаетъ свящ. І. Филевскій на 596 стр. своего сочиненія: Ученіе православной церкви о св. Преданіи. Харьковъ. 1902 г.

а) въ отрицаніи признаковъ истиннаго преданія, граничащемъ съ отверженіемъ послѣдняго (евноміанство), б) въ отрицаніи полноты истиннаго преданія, но признаніи только нѣкоторыхъ его предметовъ съ ложнымъ истолкованіемъ послѣднихъ вслѣдствіе отрицанія полноты преданія (несторіанство, евтихіанство), в) въ искаженіи подлинныхъ свидѣтельствъ объ истинномъ преданіи или въ приведеніи ложныхъ данныхъ противъ него (монофелитство, иконоборчество) и т. п. Словомъ, при анализѣ *методологіи* ереси, наблюдается не утвержденіе истины, но уклоненіе отъ нея въ сторону лжи.

То же наблюденіе получается при провѣркѣ еретическихъ доктринъ на почвѣ основоначалъ истиннаго преданія. Въ первые три вѣка, какъ извѣстно, ересь провѣрялась на почвѣ отношенія ея къ вѣрѣ, *согласно* исповѣдуемой церквами, основанными апостолами. О такой провѣркѣ напр. свидѣтельствуютъ св. Иринеи, Тертулліанъ, видѣвшіе въ согласіи апостольскихъ церквей залогъ истинности проповѣдуемой ими вѣры, а въ несогласіи съ этой вѣрой или въ уклоненіи отъ нея какого-нибудь новаго ученія, напротивъ,—признакъ лжи. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ провѣрка ересей, какъ тоже извѣстно, происходила на почвѣ основоначалъ истиннаго преданія, хорошо формулированныхъ Викентіемъ лиринскимъ, но на практикѣ существовавшихъ гораздо раньше появленія въ свѣтъ его Commonitorium'a. Представляя изъ себя критерій для утвержденія православія, основоначала эти еще болѣе прилагались къ изобличенію ереси. Совершаемая на почвѣ этихъ основоначалъ критика ересей именно ясно показывала, что ереси не только чужды тѣхъ *признаковъ*, какіе должны быть свойственны истинному преданію (древность, всеобщность, согласіе), но и прямо противорѣчатъ *предметамъ* вѣры, которые содержатся въ истинномъ преданіи. Объ этомъ говоритъ та же исторія св. Преданія, въ антиеретическихъ трудахъ свв. Аѳанасія, Кирилла александрійскаго, папы Льва, Агаѳона и др. давая хорошій образецъ для того, какъ

слѣдуетъ разбираться при появленіи всякаго новаго ученія.—Такимъ образомъ исторія св. Преданія порождаетъ недоумѣніе о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго; исторія же сообщаетъ данныя для разрѣшенія этого недоумѣнія—въ духѣ именно возможности выдѣленія истины отъ лжи.

7. Важное по теоретическому опредѣленію св. Преданіе является, наконецъ, цѣннымъ по своему *практическому* значенію. Въ *жизни* древнихъ христіанъ понятіе о цѣнномъ практическомъ значеніи преданія сказалось въ глубокомъ убѣжденіи ихъ въ томъ, что слѣдованіе истинному преданію въ какихъ бы то ни было сферахъ религіозно-нравственной дѣятельности обезпечиваетъ собою пребываніе въ истинѣ, напротивъ, уклоненіе отъ этого слѣдованія служитъ причиною появленія лжи. Особенно рельефно такое убѣжденіе обнаруживалось въ догматической дѣятельности отцевъ или въ критикѣ ересей. Съ какимъ рвеніемъ, съ какою настойчивостью разбирались эти ереси! Но можно безошибочно полагать, что вся борьба съ ересями по *существу* сводилась къ одному лозунгу: къ борьбѣ во имя истиннаго преданія или къ утвержденію истиннаго преданія (такъ критика гностицизма основывалась на почвѣ правила вѣры;—опроверженіе монархіанства было во имя церковнаго ученія...). Религіозно-нравственное чувство древнихъ христіанъ, въ лицѣ главнымъ образомъ своихъ представителей, отлично сознавало пагубность ересей для истиннаго христіанства, а потому оно упорно стремилось къ изобличенію ихъ лжи. Рельефно же значеніе преданія сказывается въ *канонической* дѣятельности древнихъ христіанъ. Заключающійся въ церковныхъ памятникахъ рядъ дѣлъ этого порядка, разсмотрѣнныхъ отцами церкви, также рядъ правилъ, формулированныхъ или утвержденныхъ ими—ясное тому доказательство. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что если въ области вѣры изслѣдованіе совершалось *исключительно* во имя древняго догматическаго преданія, то здѣсь,

въ области церковнаго права, работа шла *преимущественно* во имя каноническаго преданія. Послѣ этого представляются совершенно естественными свидѣтельства св. Василія великаго, что онъ почитаетъ правиломъ апостольскимъ держаться и неизложенныхъ въ св. Писаніи преданій, св. Іоанна Златоустаго: „есть преданіе, больше не ищи ничего“ и вообще постановленія святыхъ отцевъ слѣдовать св. Преданію.

Въ согласіи съ положеніемъ св преданія въ жизни древнихъ христіанъ опредѣлилось его положеніе въ *наукѣ*. Какъ тамъ, въ жизни, св. Преданіе было принципомъ для религіозно-нравственной дѣятельности, такъ здѣсь, въ наукѣ, оно сдѣлалось источникомъ истиннаго религіозно-нравственнаго вѣдѣнія. Представленные нами въ своемъ мѣстѣ перечни предметовъ преданія, относящихся къ разнымъ областямъ религіозно-нравственнаго вѣдѣнія, прямо свидѣтельствуютъ, что изъ св. Преданія, какъ изъ сокровища, могутъ почерпать свой матеріалъ для построенія науки—догматическое богословіе, церковное право, литургика, св. Писаніе и т. п. Для всѣхъ ихъ здѣсь находится достаточно данныхъ. Но главное, преимущественное, научное значеніе св. Преданіе все-таки имѣетъ по отношенію къ догматическому богословію, потому что оно (на ряду съ св. Писаніемъ) сообщаетъ здѣсь не только *содержаніе* этой наукѣ [1]), но и способствуетъ опредѣленію ея *идеи*. Уже изъ опредѣленія истиннаго гносиса или догматики, по посланію ап. Варнавы, какъ извѣстнаго истолкованія, подъ руководствомъ духовныхъ дарованій (=преданіе) ветхозавѣтныхъ изреченій

---

[1]) Въ синтезѣ содержаніе древне-восточной догматики на почвѣ преданія (вмѣстѣ со Св. Писаніемъ) типично выразилъ *св. Іоаннъ Дамаскинъ* въ своемъ сочиненіи: «Точное изложеніе православной вѣры». Въ немъ онъ не распространяется объ основоначалахъ преданія, но во многихъ случаяхъ *прямо говоритъ словами преданія,* вкладывая это преданіе въ свои уста безъ особенной критической провѣрки его съ точки зрѣнія теоріи преданія.

и установленій (преданіе въ обширномъ смыслѣ, куда входитъ именно, по посланію Варнавы, св. Писаніе ветхаго завѣта), можно судить, какое мѣсто занимаетъ въ гносисѣ живое преданіе. Оно несомнѣнно является здѣсь необходимымъ членомъ для составленія самого опредѣленія гносиса или догматики.—Но явственнѣе значеніе преданія для уясненія идеи науки догматики сказывается у св. Иринея, по твореніямъ котораго догматику нужно опредѣлять, какъ извѣстное соотношеніе между св. Преданіемъ (=живымъ ученіемъ церкви о вѣрѣ) и св. Писаніемъ. Значеніе преданія въ этомъ опредѣленіи ясно само собою.—Оригенъ въ своемъ Περὶ ἀρχῶν догматику, правда, понимаетъ въ смыслѣ извѣстнаго соотношенія св. Преданія со св. Писаніемъ и разумомъ человѣческимъ [1]). Равнымъ образомъ св. Григорій нисскій, судя по его Великому Катихизису, даетъ право подъ догматикой разумѣть *изъясненіе св. Преданія соображеніями богословскаго разума* [2]). Но

[1]) Взглядъ на догматику, какъ науку, Оригенъ выразилъ во *введеніи* къ Περὶ ἀρχῶν, помѣщенномъ въ началѣ первой книги этого труда (О началахъ, соч. Оригена, учителя александрійскаго, въ русскомъ перев. Н. В. Петрова. Казань. 1899 г., 6—11 стр. или §§ 2—10). Въ большей части введенія Оригенъ прежде всего кратко излагаетъ «церковное ученіе, преданное отъ апостоловъ чрезъ порядокъ преемства», какъ основной предметъ труда, съ оттѣненіемъ здѣсь догматовъ раскрытыхъ и нераскрытыхъ, «ясныхъ» и «неясныхъ». Затѣмъ, опредѣляя задачу своего сочиненія, онъ пишетъ: «итакъ, кто желаетъ на основаніи всего этого (церковнаго ученія) построить одно органическое цѣлое (seriem quamdam et corpus), тому, по заповѣди: *просвѣтите себѣ свѣтъ вѣдѣнія* (Осіи 10, 12), должно воспользоваться этимъ, какъ элементами и основаніями, чтобы на основѣ ясныхъ и необходимыхъ положеній о каждомъ предметѣ изслѣдовать, что̀ онъ такое на самомъ дѣлѣ и, какъ мы сказали, образовать единый организмъ (unum corpus) изъ примѣровъ и положеній, какіе онъ или найдетъ въ Св. Писаніи или получитъ путемъ правильнаго умозаключенія».

[2]) Свое воззрѣніе на принципъ догматическаго изслѣдованія св. Григорій нисскій ясно формулировалъ въ 6 главѣ Великаго Катихизиса, гдѣ по поводу вопроса о причинѣ зла онъ говоритъ: «у насъ найдется основательное нѣкое *начало*, изъ

оба эти опредѣленія догматики, свидѣтельствуя о нѣкоторомъ прогрессѣ въ области догматическаго богословія, какъ науки, значеніе преданія въ процессѣ построенія догматики, очевидно, не отрицаютъ, напротивъ сами подтверждаютъ, видя въ преданіи существенно необходимый элементъ для образованія науки догматики.

Утверждаемое понятіе о значеніи св. Преданія при построеніи догматики, какъ науки, сообщается также въ твореніяхъ св. Кирилла іерусалимскаго и св. Епифанія кипрскаго. Ихъ пониманія догматики близко подходятъ къ пониманію ея св. Иринеемъ, поскольку св. Кириллъ разумѣетъ подъ ней обоснованія символа вѣры св. Писаніемъ, а св. Епифаній вообще извѣстное соотношеніе живого ученія церкви о вѣрѣ (=св. Преданія) со св. Писаніемъ. Но насколько важно здѣсь констатировать сходство въ пониманіи догматическаго богословія, какъ науки, у писателей II и IV вѣковъ, настолько же необходимо указать, что такое сходство объясняется ни чѣмъ инымъ, какъ именно единствомъ взгляда на самый характеръ науки догматическаго богословія, какъ на извѣстное истолкованіе или уразумѣніе живого ученія вселенской церкви о вѣрѣ, гдѣ, слѣдовательно, св. Преданіе естественно является существеннымъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія.

котораго объяснится онъ (вопросъ). *Таково нѣкое ученіе, принятое нами отъ отцевъ*". (Это—съ одной стороны). «Ученіе же это не баснословное сказаніе, но въ *самомъ естествѣ нашемъ почерпаетъ свою вѣроятность*". (Это — съ другой стороны). По другимъ своимъ сочиненіямъ св. Григорій нисскій даетъ основаніе понимать догматику въ смыслѣ извѣстнаго соотношенія св. Преданія со св. Писаніемъ. Въ соединеніи своемъ оба эти воззрѣнія св. отца на принципъ догматической работы очевидно приближаются къ опредѣленію догматики, какъ органическаго цѣлаго, въ духѣ Оригена, побуждая разумѣть подъ догматикой извѣстное соотношеніе св. Преданія со св. Писаніемъ и разумомъ человѣческимъ.

Приложеніе.

Во время печатанія нашего сочиненія въ видѣ статей „Изъ исторіи Св. Преданія“ въ *Православномъ Собесѣдникѣ* въ русской литературѣ появилась магистерская диссертація свящ. о. І. Филевскаго, подъ заглавіемъ: *Ученіе православной церкви о Священномъ Преданіи*, Харьковъ, 1902 г., не безъ ссылокъ на наши статьи (стр. LII, 114). Въ обзорѣ русской литературы диссертація эта не могла быть отмѣчена нами, какъ именно вышедшая въ свѣтъ послѣ напечатанія этого обзора. Между тѣмъ оцѣнки она заслуживаетъ, тѣмъ болѣе, что это собственно единственный русскій трудъ, имѣющій отношеніе къ предмету нашей работы.

Мы безусловно признаемъ большое трудолюбіе автора при написаніи имъ своего труда о преданіи, кое въ чемъ съ нимъ согласны, но въ то же время мы расходимся съ нимъ по многимъ существеннымъ пунктамъ.

1. Во введеніи къ своему сочиненію (XVI—XXIX стр.) о. Филевскій даетъ понятіе о трактаціи преданія въ инославной—протестантской и римско-католической литературѣ путемъ краткаго схематическаго изложенія основныхъ положеній той или другой литературы со ссылкою, затѣмъ, въ подстрочномъ примѣчаніи, на соотвѣтствующіе труды протестантскихъ и римско-католическихъ богослововъ. Такимъ образомъ сообщается собственно понятіе объ *основномъ* взглядѣ протестантства и римско-католичества на преданіе, но остается въ тѣни характеристика протестантской и римско-католической литературы на почвѣ ея *исторіи*. Мы, въ своемъ введеніи къ сочиненію, на первомъ планѣ выдвигаемъ характеристику инославной литературы о преданіи на фонѣ ея исторіи и, согласно съ добытыми наблюденіями надъ этой литературой, пытаемся достигнуть этого по отношенію къ римско-католи-

ческой литературѣ чрезъ сравненіе ея современной доктрины о преданіи съ доктриною прежнихъ лѣтъ, начиная съ Беллярмина, а по отношенію къ протестантской литературѣ чрезъ разсмотрѣніе съ одной стороны данныхъ о преданіи символическихъ книгъ лютеранства, а съ другой стороны чрезъ обзоръ извѣстныхъ трудовъ, явившихся въ самой исторіи протестантства.

2. О. Филевскій составилъ свое сочиненіе на основаніи данныхъ Св. Писанія и святоотеческой письменности о св. Преданіи. Въ этомъ случаѣ, въ отношеніи *первоисточниковъ,* между о. Филевскимъ и нами есть видимое сходство, потому что мы также въ основу своего изслѣдованія полагаемъ матеріалъ, содержащійся въ Св. Писаніи и святоотеческой литературѣ. Но въ то же время есть различіе. Оно выражается, во-первыхъ, въ неодинаковомъ анализѣ, равно группировкѣ твореній церковныхъ писателей. Во-вторыхъ, выражается въ томъ, что о. Филевскій *на-ряду* съ трактаціей святоотеческаго восточнаго ученія о преданіи кратко даетъ понятіе о воззрѣніи на этотъ предметъ богословія западнаго (бл. Августина), но совершенно не излагаетъ ученія о св. Преданіи по актамъ вселенскихъ соборовъ. Мы, наоборотъ, отводимъ западному ученію о св. Преданіи, начиная съ блаж. Августина, мѣсто въ особомъ изслѣдованіи, но совершенно считаемъ невозможнымъ въ исторіи св. Преданія обойти данныя объ этомъ предметѣ актовъ вселенскихъ соборовъ. Въ качествѣ объясненія для отнесенія западнаго ученія о св. Преданіи, начиная съ блаж. Августина, въ особое изслѣдованіе мы указываемъ на *своеобразный* характеръ трактаціи здѣсь преданія, естественно требующій не смѣшенія его съ восточнымъ ученіемъ о преданіи, но отдѣленія отъ послѣдняго. Въ качествѣ пропуска или „невыдѣленія“ „въ особый логическій объемъ или „научный отдѣлъ“ отношенія „вселенскихъ соборовъ къ преданію“ о. Филевскій ссылается на то, что отношеніе вселенскихъ соборовъ къ преданію „какъ бы растворяется во всецерковномъ взглядѣ богопросвѣщенныхъ и богоглаголивыхъ отцовъ“ (разумѣется взятыхъ имъ для разсмотрѣнія), „т. е. стоитъ

въ общедогматической неразрывной связи съ ихъ апологіей вѣры Христовой" (LXV стр.). Кто изъ насъ поступаетъ правильнѣе,—пусть объ этомъ судитъ компетентный читатель. Но мы съ своей стороны по поводу указаннаго объясненія о. Филевскаго не можемъ не замѣтить, что растворяется не ученіе актовъ вселенскихъ соборовъ въ ученіи отцовъ, а наоборотъ—ученіе отцовъ—въ ученіи соборовъ, что не отцы, каждый взятый въ отдѣльности, сообщаютъ авторитетъ соборамъ, напротивъ самые соборы канонизируютъ ученіе отцевъ [1]). Поэтому—изложеніе ученія св. отцевъ о преданіи безъ изслѣдованія ученія вселенскихъ соборовъ является какъ бы строеніемъ безъ фундамента. Отличаемся отъ о. Филевскаго мы еще тѣмъ, что онъ касается православно-символическаго ученія о св. Преданіи, а мы—нѣтъ. Но это объясняется самыми задачами нашихъ темъ: о. Филевскій пишетъ вообще ученіе православной церкви о св. Преданіи, а мы исторію св. Преданія, въ настоящій разъ пока положеніе его въ древней, преимущественно восточной, церкви. Справедливость требуетъ впрочемъ замѣтить, что не обслѣдованіе ученія о св. Преданіи по актамъ вселенскихъ соборовъ въ сочиненіи о. Филевскаго значительно отразилось на самой оцѣнкѣ православно-символическаго ученія о св. Преданіи,—оцѣнкѣ не безупречной.

3. Но особенно мы расходимся съ о. Филевскимъ въ самой *обработкѣ* патристическаго матеріала. а) О. Филевскій слѣдитъ идею преданія вообще (ср. стр. 243). Стоя на этой точкѣ зрѣнія, онъ обычно отмѣчаетъ мѣста святоотеческой литературы, гдѣ встрѣчается слово: Преданіе, или гдѣ идетъ указаніе на пользованіе неписаннымъ ученіемъ церкви и—только. Вслѣдъ затѣмъ онъ уже трактуетъ, что итакъ значитъ св. Преданіе считалось за авторитетный источникъ истины въ области догмата и канона свящ. книгъ. Такой пріемъ не новъ въ русской литературѣ; онъ существовалъ въ ней еще до о. Филевскаго

[1]) Сравн. собственную рѣчь о. Филевскаго на стр. 557—558, 570 - 571, не мирящуюся съ рѣчью на страницѣ LXV (введенія).

(М. *Макарій.* Введеніе въ православное богословіе, §128—130. СПБ. 1847 г.); послѣдній лишь расширилъ его въ отношеніи собранныхъ мѣстъ изъ святоотеческой литературы, гдѣ находятся ссылки на преданіе. Но, къ сожалѣнію, указанный пріемъ продуктивенъ лишь отчасти, давая въ результатѣ только одинъ тезисъ—*о дѣйствительности* преданія вообще. Мы, при изученіи святоотеческой письменности, пришли къ убѣжденію, что въ общемъ понятіи преданія исторія различаетъ, во-первыхъ, апостольское преданіе, и, во-вторыхъ, преданіе собственно отеческое, явившееся въ исторической жизни церкви на почвѣ усвоенія главнымъ образомъ Св. Писанія или того же апостольскаго преданія. Отсюда, не игнорируя окончательно упомянутаго метода, мы въ своемъ сочиненіи хотя тоже слѣдимъ ученіе о св. Преданіи вообще, однакожъ, согласно съ историческими данными, слѣдимъ такъ, что въ самомъ преданіи стараемся отмѣчать, что̀ здѣсь является преданіемъ апостольскимъ и что̀ преданіемъ собственно отеческимъ. Въ связи съ такимъ изученіемъ мы отмѣчаемъ также различныя основоначала преданія (основоначала апостольскаго преданія, основоначала преданія собственно отеческаго, синтезъ тѣхъ и другихъ основоначалъ въ критеріи преданія Викентія лиринскаго), чего о. Филевскій не усмотрѣлъ, какъ слѣдуетъ, въ святоотеческой письменности, вслѣдствіе именно неразличенія въ одномъ общемъ понятіи преданія—преданія апостольскаго и собственно отеческаго. б) Въ характеристикѣ идеи преданія вообще о. Филевскій преимущественно отмѣчаетъ тѣ черты, которыя въ совокупности своей относятся къ *теоретическому* опредѣленію предмета, но не выдвигаетъ, какъ слѣдуетъ, другую сторону предмета—*содержаніе* Преданія. Отсюда у него нерѣдко встрѣчается сужденіе о *свойствахъ* преданія (единство, древность, іерархическое преемство...), но не видно особеннаго наклона къ выдѣленію *предметовъ* преданія въ твореніяхъ разсматриваемыхъ писателей, за исключеніемъ самыхъ незначительныхъ ссылокъ, въ видѣ иллюстраціи, къ нѣкоторымъ сужденіямъ о преданіи. Между тѣмъ такая постановка дѣла не сопровождается выясненіемъ всей

полноты понятія о Преданіи. На почвѣ теоретическаго опредѣленія преданія, безъ параллельнаго разсмотрѣнія содержанія преданій въ святоотеческой письменности, именно не констатируется, какъ слѣдуетъ, исторія святоотеческаго взгляда на преданіе догматическое и преданіе церковной дисциплины. А такъ какъ различіе между догматомъ и церковной дисциплиной занимаетъ весьма почтенное мѣсто въ святоотеческомъ ученіи о преданіи, такое же, какое выпадаетъ на долю преданія апостольскаго и преданія собственно отеческаго, то, понятно, что въ интересахъ полноты освѣщенія предмета, особый трактатъ этого вопроса въ ученіи о преданіи естествененъ. Руководясь такимъ соображеніемъ, построеннымъ на наблюденіяхъ надъ святоотеческимъ матеріаломъ, мы, въ своемъ сочиненіи, отводя почтенное мѣсто теоріи преданія, въ то же время, по силѣ возможности, стараемся выдѣлять изъ изучаемыхъ памятниковъ важнѣйшіе предметы преданія, способствующіе разобраться въ вопросѣ, что хотя преданіе вообще считалось источникомъ христіанскаго вѣдѣнія, однако въ частности святоотеческій взглядъ на содержаніе преданій былъ неодинаковъ. в) Наконецъ, различное отношеніе о. Филевскаго и наше наблюдается къ отрицательнымъ явленіямъ въ области исторіи св. Преданія. Явленія эти слагаются, съ одной стороны, изъ трактаціи преданія въ еретическихъ доктринахъ и, съ другой стороны, изъ присутствія въ святоотеческой письменности преданій мнимыхъ, ложныхъ. Въ первомъ случаѣ, еще во введеніи, о. Филевскій вообще замѣтилъ, что еретики—извратители истиннаго преданія (XI стр.); во-второмъ, по поводу нахожденія хиліазма въ твореніяхъ Папія іерапольскаго, кратко замѣтилъ, что это частное мнѣніе, а не всеобщее вѣрованіе (стр. 100... ср. 156—157). Хотя то и другое утвержденіе справедливо, однакожъ по характеру разработки слишкомъ общо, шаблонно.—Между тѣмъ при детальномъ анализѣ патристической письменности оказывается, что еретическія доктрины, при искаженіи преданія, могутъ трактоваться какъ косвенные указатели существованія преданія въ церкви въ видѣ источника, а такъ называемыя част-

ныя мнѣнія могутъ опредѣляться прямо на основаніи *контекста* рѣчи самихъ церковныхъ писателей, въ твореніяхъ которыхъ они находятся [1]). Вообще же говоря, настоящій анализъ отрицательныхъ явленій въ области св. Преданія имѣетъ весьма важное значеніе въ томъ отношеніи, что способствуетъ *выдѣленію* истины отъ лжи, а тѣмъ самымъ утверждаетъ тезисъ о *возможности* сохраненія истинныхъ преданій среди ложныхъ. Отсюда нужно не поверхностное отношеніе къ отрицательнымъ явленіямъ въ области преданія, но детальное ихъ изученіе, не общій взглядъ на нихъ, но взглядъ, разработанный въ частностяхъ. Здѣсь между прочимъ заключается объясненіе того, почему трудъ о. Филевскаго удовлетворительно утверждаетъ тезисъ о дѣйствительности преданія, но не даетъ цѣнныхъ данныхъ для другого тезиса—о возможности выдѣленія истинныхъ преданій отъ ложныхъ. Указанныя соображенія служили для насъ побужденіемъ, почему мы не ограничивались однимъ констатированіемъ ложныхъ или мнимыхъ явленій въ области преданія, но входили, по возможности, въ подробную ихъ оцѣнку. Результатъ, къ нашему удовольствію, былъ на сторонѣ истины, какъ бы свидѣтельство того, что истина не затеривается во лжи.

4. Заканчивается изслѣдованіе о. Іоанна Филевскаго извѣстными „выводами“. Характерною особенностью этого отдѣла является *несоотвѣтствіе* многихъ его пунктовъ самому содержанію сочиненія. Здѣсь авторъ ведетъ, напр., рѣчь о значеніи вселенскихъ соборовъ въ дѣлѣ преданія, о различныхъ классахъ преданія..., между тѣмъ въ самомъ сочиненіи онъ, какъ извѣстно, не изложилъ ни ученія о св. Преданіи по дѣяніямъ вселенскихъ соборовъ, ни обнаружилъ особеннаго наклона къ выдѣленію *предметовъ* преданія, относящихся къ различнымъ областямъ христіанскаго вѣдѣнія: не догматики только и канона священныхъ

---

[1]) Ссылка на контекстъ рѣчи, какъ на важный пріемъ выясненія истины въ отношеніи къ канону новозавѣтныхъ книгъ сжато, но точно, выражена между прочимъ *проф. Д. И. Богдашевскимъ* въ его статьѣ: „Канонъ новозавѣтный“, помѣщенной въ VIII томѣ Православной Богословской Энциклопедіи, Спб. 1907 г.

книгъ, но и церковной дисциплины. Такимъ образомъ вводятся въ заключеніе общія разсужденія о предметахъ, не разсмотрѣнныхъ детально въ самомъ содержаніи сочиненія. Но особенно несогласованность между заключеніемъ и содержаніемъ сочиненія бросается въ глаза при снесеніи стр. 273—274 со стр. 609. Въ первомъ мѣстѣ о. Филевскій патристическое свидѣтельство о терминѣ: ὁμοούσιος старается истолковать какъ древнее преданіе, какъ „исконно православный догматическій терминъ“, даже съ ссылкою на него, какъ на примѣръ для подтвержденія мысли о дополнительномъ значеніи преданія при писаніи. На стр. 609 о. Филевскій между прочимъ пишетъ: „всякое религіозное преданіе, не имѣющее божественнаго начала“ (въ смыслѣ происхожденія)... „не можетъ быть догматико-гносеологическимъ основаніемъ христіанскаго вѣроученія...; только то преданіе, которое восходитъ къ Самому Христу, есть истинное откровеніе Божіе, а то, которое не отъ Христа, не истинно, а ложно“. Какъ ни какъ, но при снесеніи обоихъ этихъ мѣстъ о. Филевскій долженъ стать въ противорѣчіе съ самимъ собою. Вѣдь хотя онъ называетъ выраженіе: ὁμοούσιος исконнымъ догматическимъ терминомъ, тѣмъ не менѣе онъ едвали въ состояніи доказать, что этотъ терминъ „божественнаго происхожденія“. Не доказавъ же этого, онъ, во имя замѣчаній на стр. 609, долженъ будетъ отречься отъ ὁμοούσιος—,какъ отъ исконнаго термина съ догматическимъ значеніемъ, но согласиться съ этимъ значитъ отвергнуть все то, что сказано объ ὁμοούσιος—на стр. 273—274. Сдѣлать же этого о. Филевскій не захочетъ. Словомъ—получается печальный кругъ, гдѣ принятіе одного равносильно отрицанію другого. Но не было-бы этого круга, если бы о. Филевскій различалъ въ исторіи преданія: преданіе апостольское и преданіе собственно отеческое и терминъ: ὁμοούσιος трактовалъ не какъ преданіе апостольское, но именно какъ преданіе собственно отеческое со всею тою цѣпью сужденій, какая связывается съ нимъ. Намъ думается, что несоотвѣтствіе заключенія самому содержанію сочиненія въ трудѣ о. Филевскаго объясняется тѣмъ, что авторъ составилъ заключеніе не на основаніи той естественной послѣдовательности идей,

какая свойственна подлинному святоотеческому ученію о преданіи, но подъ большимъ *формальнымъ* вліяніемъ римско-католической доктрины о преданіи. Схема послѣдней: формальное преданіе, матеріальное преданіе, преданіе объективное, преданіе въ субъективномъ смыслѣ слова въ сочиненіи о. Филевскаго, вѣдь, находитъ себѣ большое примѣненіе, можетъ быть даже невольное. Конечно фактъ вліянія, тѣмъ болѣе формальнаго, самъ по себѣ не предосудителенъ. Но когда онъ наноситъ ущербъ подлинному синтетическому изложенію святоотеческаго ученія о преданіи, тогда онъ долженъ быть поставленъ подъ строгій контроль согласія его съ дѣйствительностью. По нашему мнѣнію система преданія на почвѣ исторіи должна именно раскрываться не по принятой о. Филевскимъ схемѣ, а по схемѣ, въ основѣ которой нужно полагать понятіе о церкви, какъ хранительницѣ преданія, а затѣмъ постепенно разсматривать положенія: о дѣйствительности св. Преданія, его сущности и видахъ, о взаимоотношеніи преданія и писанія, о богодухновенномъ достоинствѣ и авторитетѣ преданія, о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго и о значеніи преданія.

Въ такомъ видѣ представляется несходство труда о. Филевскаго съ нашимъ трудомъ въ общихъ принципіальныхъ ихъ положеніяхъ, обусловливающихъ собою несходство въ трактаціи многихъ отдѣльныхъ деталей, встрѣчающихся въ томъ и другомъ сочиненіи. О чемъ все это свидѣтельствуетъ? Не о чемъ другомъ, какъ о томъ, что оба мы, при изслѣдованіи вопроса о преданіи, шли своими путями. О. Филевскій, до изданія въ свѣтъ своего труда, хотя имѣлъ подъ руками наши первыя статьи о преданіи, печатавшіяся съ 1901 года въ *Православномъ Собесѣдникѣ*, но не зная всей концепціи нашей работы, естественно не могъ ею воспользоваться. Мы хотя познакомились съ диссертаціей о. Филевскаго по выходѣ ея въ свѣтъ еще до окончательнаго напечатанія своего труда, но, видя, что она идетъ своею дорогою, на нашъ взглядъ не приводимою вполнѣ къ цѣли, остались при своемъ воззрѣніи на дѣло.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стр.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
XIII	7 св.	pral —	prae —
3	7 —	памятниковъ	памятниковъ, согласно съ ихъ свидѣтельствами,
4	6 —	передали	предали
—	7 —	слова	Слова
8	20 —	изрѣченіями	изреченіями
—	10 сн.	изрѣченій	изреченій
9	9 св.	изрѣченіямъ	изреченіямъ
10	13 —	изрѣченій	изреченій
19	16 —	«Св. Преданіе	Св. Преданіе
24	20 —	«оно	оно
—	22 —	Писанія»	Писанія
—	Примѣч. 1.		Cont. haeres., lib. I, c. IX, 4. «Содержащій неуклонно *правило истины, которое принялъ чрезъ крещеніе*, признаетъ имена, слова и притчи, взятыя изъ Писаній, но не признаетъ богохульнаго приложенія, какое изъ нихъ сдѣлано».
26	6—7 св.	крещеніи:	крещеніи.
37	7 —	«произошло	произошло
41	Примѣч. 2.	сар. XXVII,	сар. XXVIII,
42	10 св.	тогда	«тогда
45	2 —	простой	только
49	16 —	«Можно-ли	Можно-ли
—	23 —	Божія».	Божія.
55	16 сн.	Бытіе	бытіе
75	9 св.	церковомъ	церковномъ
79	10 —	содержаніе	содержите
93	4 —	о цѣнности отеческаго	о цѣнности собственно отеческаго
134	1 —	26	27
162	13 —	*больтимъ*	*большимъ*
170	11 —	призмалъ	призналъ

Стр.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
172	Прим. 9 св.	«праввый	«правый
173	Прим. 19 —	24	22
183	25 св.	равный преданному	равный по содержанію преданному
218	8 —	ручательствъ вѣры	ручательствъ истинности вѣры
264	11 —	cal.	col.
308	6 сн.	епитеміею	эпитиміею
310	4 —	боговдохновенному	божественному
325	12 св.	(Гал. 4. 1)	(Гал. 4. 4)
326	15 —	Лук. 2, 6	Лук. 2, 52
—	— —	— 9	— 10
345	4 —	21;	18—21;
—	9 —	Духа	Духа ко
—	4 сн.	отношеніе,	отношеніе
—	3 —	отношеніе	отношеніе,
346	4 св.	— Слова	— Слово
359	Прим. 1.	составленіь	составленія
362	10 св.	8	8—9
378	14 —	большинства	большинства (*въ смыслѣ всеобщности*).
426	9 сн.	становятя	становятся
433	10 —	Словамъ:	Словомъ:
440	1 св.	приписываемое	приписываемаго
471	12 сн.	Макаріемъ	Макровіемъ
510	1 —	евхиристія	евхаристія
535	13 —	Василій Великій	Василій Великій,
540	4 —	Несостоятельнымъ	Несостоятельнымъ — одностороннимъ
541	5 св.	несостоятельность	несостоятельность — односторонность.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе.

I. Римско-католическая литература о Св. Преданіи. . . . . I—LXI.

II. Лютерано-протестантская литература о Св. Преданіи. . . . . LXI—LXXXVI.

Отдѣлъ I.

Характеръ ученой русской литературы о Св. Преданіи. Задача нашего сочиненія: историческое изслѣдованіе ученія о Св. Преданіи въ древней церкви . . . . . 1—3.

Апостольское преданіе. . . . . 3—76.

Ученіе о Св. Преданіи

I — въ Новомъ Завѣтѣ и въ твореніяхъ мужей апостольскихъ — Варнавы, Игнатія Богоносца, Климента римскаго, Поликарпа смирнскаго. . . . . 3—16.

II — св. Иринея ліонскаго. . . . . 16—43.

III — Тертулліана, св. Ипполита, св. Кипріана карѳагенскаго, александрійцевъ: Климента, Оригена и св. Діонисія . . . . . 44—76.

Отдѣлъ II.

Апостольское и собственно отеческое преданіе. . . 77—294.

Ученіе о Св. Преданіи въ твореніяхъ

I — св. Кирилла іерусалимскаго . . . . . 77—92.

II — св. Аѳанасія александрійскаго . . . . . 92—145.

Стран.

III — св. Василія великаго . . . . . 145—180.
IV — св. Григорія нисскаго . . . . . 180—213.
V — св. Григорія Богослова, св. Амфилохія иконійскаго . . . . . 213—227.
VI — св. Іоанна Златоустаго, препод. Ефрема Сирина . . . . . 227—237.
VII — св. Епифанія кипрскаго. . . . . 237—267.
VIII — препод. Викентія лиринскаго. . . . . 267—294.

Отдѣлъ III.

Утвержденіе апостольскаго и собственно отеческаго преданія. . . . . . 295—523.

Ученіе о Св. Преданіи въ дѣяніяхъ семи вселенскихъ соборовъ

I — перваго. . . . . 295—312.
II — второго. . . . . 312—320.
III — третьяго . . . . . 320—383.
IV — четвертаго . . . . . 383—428.
V — пятаго. . . . . 428—446.
VI — шестого . . . . . 447—483.
VII — седьмого. . . . . 483—523.

Заключеніе.

Систематическое изложеніе ученія о Св. Преданіи на основаніи его исторіи въ древней церкви.

1. Понятіе о церкви, какъ хранительницѣ Св. Преданія. Выразители церковнаго преданія. Отношеніе къ понятію церкви, какъ хранительницы Св. Преданія, римско-католичества и протестантства . . . . . 524—533.
2. Дѣйствительность Св. Преданія, какъ достовѣрнаго источника христіанскаго вѣдѣнія, по авторитету соравнаго Св. Писанію. Отношеніе къ положенію о дѣйствительности Св. Преданія римско-католичества и протестантства . . . . . 533—543.

Стран.

3. Понятіе о сущности Св. Преданія и его видахъ. Преданіе въ обширномъ и тѣсномъ смыслѣ слова. Преданіе апостольское и *собственно* отеческое. Дѣленіе преданій по содержанію. Выраженіе собственно отеческаго преданія въ области догматическаго богословія и церковной дисциплины. Отношеніе къ понятію о сущности Св. Преданія и его видахъ римско-католичества и протестантства . . . . . 543—555.

4. Взаимоотношеніе Св. Преданія и Св. Писанія. Неодинаковое раскрытіе чертъ взаимоотношенія Св. Преданія и Св. Писанія у церковныхъ писателей, а также въ группахъ предметовъ преданія и истинное пониманіе этого факта. Ученіе о взаимоотношеніи Св. Преданія и Св. Писанія въ римскомъ католичествѣ и протестантствѣ. . . 555—561.

5. О богодухновенномъ достоинствѣ и авторитетѣ Св. Преданія . . . . . 561—565.

6. Рѣшеніе недоумѣній о самостоятельности Св. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, и о возможности выдѣленія истиннаго преданія отъ ложнаго . . . . . 565—575.

7. О значеніи Св. Преданія . . . . . 575—578.

Приложеніе (По поводу книги о. І. Филевскаго о Св. Преданіи) . . . . . 579—586.

Бердников И.С., проф.
Керенский В.А., проф.

ОТЗЫВЫ НА ДОКТОРСКУЮ РАБОТУ П.П. ПОНОМАРЕВА «СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ КАК ИСТОЧНИК ХРИСТИАНСКОГО ВЕДЕНИЯ»

Православный собеседник, 1911, № 2, с. 1-60

ОТЗЫВЪ

проф. И. С. Бердникова о сочиненіи доцента Казанской Академіи П. П. Пономарева, представленномъ на соисканіе степени доктора богословія, подъ заглавіемъ: Священное Преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Ученіе о Св. Преданіи въ древней, преимущественно восточной, церкви. Казань. 1908.

Планъ сочиненія г. Пономарева слѣдующій. Въ началѣ сочиненія, во введеніи, авторъ знакомитъ читателя съ католическимъ и протестанскимъ ученіемъ о Свящ. Преданіи и указываетъ ученую литературу по данному вопросу въ томъ и другомъ исповѣданіи. Затѣмъ въ первомъ отдѣлѣ сочиненія онъ излагаетъ ученіе о Св. Преданіи въ Новомъ Завѣтѣ и въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, отцевъ и учителей второго и третьяго вѣка. Во второмъ отдѣлѣ сочиненія идетъ рѣчь объ ученіи по тому же вопросу въ твореніяхъ отцевъ IV и V вѣковъ: Кирилла іерусалимскаго, Аѳанасія александрійскаго, Василія в., Григорія нисскаго, Григорія Б., Іоанна Златоустаго, Епифанія кипрскаго и Викентія лиринскаго. Въ третьемъ отдѣлѣ трактуется объ утвержденіи ученія древнихъ отцевъ въ дѣяніяхъ вселенскихъ соборовъ. Въ заключительной части сочиненія содержится систематическое изложеніе ученія о Св. Преданіи на основаніи его исторіи въ древней церкви.

Планъ сочиненія совершенно естественный. Ученіе о Св. Преданіи представляетъ значительныя разности въ

разныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ. Поэтому при изложеніи ученія прав. церкви объ этомъ предметѣ нельзя не имѣть въ виду вѣроисповѣдныхъ особенностей католичества и протестанства. Съ другой стороны приступающему къ серьезной работѣ по исторіи даннаго вопроса нельзя было не ознакомиться съ наличнымъ состояніемъ ученой литературы по нему въ западно-европейской богословской наукѣ. Этимъ-то вотъ требованіямъ отъ серьезнаго научнаго труда и имѣетъ въ виду удовлетворить авторъ *вводною частію своего сочиненія*. Запасшись яснымъ и отчетливымъ представленіемъ объ особенностяхъ католическаго и протестанскаго ученія о Св. Преданіи, авторъ, конечно, значительно облегчилъ себѣ и читателю возможность разобраться надлежащимъ образомъ въ характерныхъ чертахъ ученія православной церкви.

Православное ученіе о Св. Преданіи авторъ излагаетъ не по символическимъ книгамъ православной церкви, а по отеческимъ твореніямъ древней, преимущественно восточной церкви. Опять научный пріемъ совершенно естественный и цѣлесообразный. Творенія древнихъ отцевъ и учителей церкви служатъ главнымъ и лучшимъ пособіемъ въ пониманіи богословскихъ вопросовъ. Тѣмъ естественнѣе и необходимѣе богослову обращаться къ памятникамъ церковнаго Преданія въ освѣщеніи церковнаго ученія о самомъ Св. Преданіи. Такъ и поступаютъ обычно богословы-систематики, построяя свои трактаты о Св. Преданіи на основаніи свидѣтельствъ, извлекаемыхъ изъ отеческихъ твореній. Но нашъ авторъ поставилъ себѣ другую болѣе сложную задачу—представить исторію раскрытія ученія о Св. Преданіи въ древней церкви. Для исполненія этой задачи было бы недостаточно собрать отрывочныя ссылки на творенія отцевъ и учителей церкви, характеризующія и подтверждающія извѣстныя положенія. Для этого авторъ счелъ нужнымъ заняться подробнымъ анализомъ отеческихъ твореній и результаты его изложить въ своемъ сочиненіи. Этотъ ученый пріемъ представляетъ большія преимущества предъ обычнымъ пріемомъ пользованія отеческими твореніями съ научною

цѣлію. При этомъ пріемѣ легко уясняется подлинный точный смыслъ мѣстъ отеческихъ твореній, приводимыхъ въ догматическихъ системахъ въ трактатѣ о Св. Преданіи, подмѣчаются оттѣнки въ ученіи о Св. Преданіи того или другого отца церкви, опредѣляется сравнительное достоинство и значеніе твореній того или другого отца въ раскрытіи даннаго вопроса и выясняется общій ходъ раскрытія ученія въ древней церкви по данному вопросу. Путемъ этого пріема автору удалось подмѣтить въ отеческихъ твореніяхъ различіе между апостольскимъ и отеческимъ Преданіемъ. Анализъ отеческихъ твореній далъ автору отвѣты не только по теоріи вопроса, но и относительно содержанія Преданія. А указаніе въ отеческихъ твореніяхъ матеріала, характеризующаго содержаніе Преданія, въ свою очередь весьма много содѣйствуетъ уясненію нормальнаго отношенія Преданія къ Св. Писанію.

Послѣ обстоятельнаго анализа древнихъ памятниковъ церковнаго Преданія авторъ дѣлаетъ общіе выводы, которые въ своей совокупности должны составить систематическое изложеніе ученія древней церкви о Св. Преданіи. Выводы эти въ краткихъ чертахъ слѣд.: 1) Церковь есть хранительница и истолковательница Св. Преданія. Носителями или выразителями истиннаго Преданія служатъ пастыри церкви, но не исключительно, а только преимущественно, по причинѣ того, что пастырямъ церкви по самому характеру ихъ служенія всего удобнѣе уразумѣвать истину и сообщать ее людямъ. 2) Преданіе составляетъ достовѣрный источникъ христіанскаго вѣдѣнія, по авторитету соравный Св. Писанію. 3) Преданіе есть живое ученіе вселенской церкви Христовой, обнимающее собою ученіе и писанное и устно преданное. Это Преданіе въ обширномъ смыслѣ. Преданіе же въ тѣсномъ смыслѣ есть проповѣдь церкви, которая не имѣетъ для себя адекватнаго выраженія въ Писаніи. Въ Преданіи, понимаемомъ въ тѣсномъ смыслѣ, отцы церкви различаютъ Преданіе апостольское и Преданіе отеческое. Подъ первымъ разумѣется проповѣдь апостоловъ, которая не была заключена ими лично въ письмена и лишь впослѣдствіи

была записана въ твореніяхъ ихъ послѣдователей и преемниковъ. Подъ именемъ отеческаго Преданія разумѣется ученіе, которое происходитъ не отъ апостоловъ, а отъ отцевъ церкви, но которое тѣмъ не менѣе имѣетъ на себѣ авторитетъ церковнаго ученія. 4) Отношеніе между Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ слѣд.: а) Преданіе согласно съ Св. Писаніемъ въ содержимой имъ истинѣ. б) Поэтому Св. Писаніе является обоснователемъ Св. Преданія. в) Преданіе въ свою очередь является руководительнымъ началомъ въ пониманіи Св. Писанія. г) Преданіе иногда служитъ дополненіемъ къ Писанію. 5) Преданіе апостольское пользуется авторитетомъ богодухновенности, который обусловливается непосредственнымъ происхожденіемъ этого Преданія отъ Св. Духа, глаголавшаго чрезъ апостоловъ. Преданіе отеческое получаетъ авторитетъ непогрѣшимости чрезъ свое согласіе съ Св. Писаніемъ и апостольскимъ Преданіемъ и чрезъ принятіе его вселенскою церковію.—Всѣ эти положенія авторъ имѣлъ въ виду при анализѣ памятниковъ Преданія древней вселенской церкви. Поэтому въ его сочиненіи эти положенія освѣщены со всею полнотою и основательностію. Здѣсь, въ систематическомъ изложеніи, авторъ дѣлаетъ только краткія упоминанія и ссылки на предшествовавшіе отдѣлы, содержащіе анализъ памятниковъ Св. Преданія. Кромѣ того здѣсь авторъ приводитъ на справку и вѣроисповѣдныя особенности католиковъ и протестантовъ по каждому частному пункту ученія о Св. Преданіи, и этимъ сопоставленіемъ еще рельефнѣе оттѣняетъ ученіе древней вселенской церкви, сохраняемое и нынѣ нашею православною церковію.

Изъ представленнаго краткаго систематическаго изложенія выводовъ, составляющихъ существеннѣйшее содержаніе анализа источниковъ церковнаго Преданія, читатель убѣждается, какъ цѣлесообразенъ и важенъ въ научномъ отношеніи путь, какой избранъ нашимъ авторомъ для историческаго изображенія ученія древней церкви о Св. Преданіи. Обстоятельность въ анализѣ отеческихъ твореній, ясность и отчетливость формулировки выводовъ из-

слѣдованія, солидная оцѣнка ихъ сравнительно съ особенностями католическаго и протестанскаго ученія о томъ же предметѣ—все это даетъ ему почувствовать, что въ этихъ выводныхъ положеніяхъ онъ имѣетъ предъ собой подлинное, чистое, тщательно обслѣдованное ученіе древней вселенской церкви, можно сказать, слышитъ голосъ самого Преданія о себѣ самомъ. А отсюда становится понятнымъ и важное научное значеніе ученаго труда нашего автора. Въ немъ раскрыто ученіе о Св. Преданіи въ самый древній и важный періодъ церковной исторіи, по источникамъ, которымъ нѣтъ равныхъ по важности въ дальнѣйшей исторіи жизни церкви. Т. обр. трудомъ автора положено такое начало раскрытію православнаго ученія о Св. Преданіи, о которомъ по всей справедливости можно сказать, что оно есть половина и даже больше, чѣмъ половина дѣла. Ибо дальнѣйшія работы по исторіи раскрытія догмата о Св. Преданіи должны будутъ заботиться гл. обр. о томъ, чтобы показать, на сколько чисто и ясно сознавалось у позднѣйшихъ носителей церковной мысли ученіе древней церкви объ этомъ предметѣ. Значитъ, послѣдующія научныя изысканія въ области раскрытія догмата о Св. Преданіи должны будутъ необходимо обращаться къ помощи труда нашего автора.

Ученый трудъ г. Пономарева имѣетъ не мало значенія и для науки церковнаго права, такъ какъ и въ области церковнаго права церковное Преданіе признается важнѣйшимъ источникомъ церковно правовыхъ нормъ. Наукой церковнаго права должно быть принято къ свѣдѣнію и руководству представленное г. Пономаревымъ раскрытіе общаго понятія о Св. Преданіи, его видахъ, его отношеніи къ Св. Писанію. Рав. обр. ученіе отцевъ церкви о носителяхъ и выразителяхъ церковнаго Преданія касается не только области догматики, но и каноники. Въ особенности же заслуживаютъ вниманія науки церковнаго права тѣ части и мѣста труда г. Пономарева, гдѣ трактуется о Преданіи, имѣющемъ своимъ содержаніемъ церковную дисциплину, выясняется отличительный характеръ этого рода Преданія сравнительно съ Преданіемъ догматиче-

скаго содержанія (напр. стр. 168. 199. 213. 254. 374. 410. 548), указывается вліяніе церковнаго Преданія на церковное законодательство (стр. 123—4. 160. 162. 166. 199. 373—4. 228. 278. 308. 314. 415. 419. 481—3. 550—1. 565. 575), гдѣ говорится объ обычаѣ отцевъ какъ источникѣ церковнаго права (стр. 163—4. 314. 374. 414. 475. 422). Кромѣ раскрытія общаго понятія о Св. Преданіи какъ источникѣ церковныхъ нормъ, въ сочиненіи г. Пономарева дается попутно не мало матеріала по частнымъ вопросамъ, входящимъ въ область церковнаго права, напр. по вопросу о томъ, что такое каѳолическая церковь (стр. 257. 273. 305. 307. 331. 352—3. 369. 402. 451. 463. 495. 512),—что такое соборность (стр. 78), вселенскій соборъ (стр. 108), кому принадлежитъ управленіе церковное и представительство на соборахъ (стр. 11. 12. 56. 73—4. 96. 172. 105. 402. 445. 511), на чемъ основывается авторитетъ соборныхъ опредѣленій (стр. 105. 499. 522),—о томъ, что обычай той или другой изъ частныхъ церквей можетъ оказаться противорѣчащимъ общему церковному Преданію (стр. 277),—что это обстоятельство не должно служить основаніемъ къ раздѣленію между церквами при добромъ согласіи во всемъ прочемъ, но все же разногласящій обычай подлежитъ исправленію согласно Преданію вселенской церкви (стр. 62),—по вопросу о томъ, что такое ересь (стр. 64. 188. 215. 291. 385. 394. 426—7. 549),—по вопросамъ о соблюденіи поста въ среду и пятокъ каждой седмицы, о празднованіи Пасхи (стр. 248. 262), о молитвѣ за умершихъ, о крещеніи младенцевъ (стр. 249), о жизни подвижниковъ (стр. 231—2), и т. д. Вообще г. Пономаревъ при анализѣ отеческихъ твореній вездѣ касался предметовъ церковной дисциплины, относимыхъ тѣмъ или другимъ отцемъ къ области церковнаго Преданія. Жаль только, что г. Пономаревъ изъялъ изъ своей задачи тщательное указаніе всѣхъ предметовъ такого рода, сколько ихъ можно встрѣтить въ твореніяхъ того или другого отца церкви или учителя, а ограничился только перечисленіемъ важнѣйшихъ, которые т. с. сами напрашивались въ его сочиненіе (стр. 3). Конечно, г. Пономаревъ не повредилъ бы до-

стоинству своего сочиненія, если бы отнесся нѣсколько любезнѣе къ интересамъ науки церковнаго права.

Когда г. Пономаревъ задумалъ свой трудъ, собралъ нужный матеріалъ и обработалъ его, въ это время, по его словамъ, не было въ русской богословской литературѣ сочиненія (вѣроятно онъ разумѣетъ спеціальное сочиненіе), имѣющаго отношеніе къ предмету его работы (стр. 579). Во время же печатанія его труда (которое заняло очень продолжительное время—семь лѣтъ) явилось сочиненіе о. І. Филевскаго подъ заглавіемъ: Ученіе православной церкви о Свящ. Преданіи. Харьковъ. 1902. Познакомившись съ этимъ сочиненіемъ, г. Пономаревъ счелъ нужнымъ въ Приложеніи къ своей книгѣ сдѣлать сравненіе этого сочиненія съ своимъ трудомъ и показать сходство и различіе между ними въ задачѣ, пріемахъ и результатахъ изслѣдованія. Какъ показываетъ самое заглавіе сочиненія о. Филевскаго, онъ имѣлъ въ виду изложить въ своемъ сочиненіи ученіе православной церкви о Свящ. Преданіи не столько въ исторіи, сколько гл. об. въ настоящемъ его состояніи. Г. же Пономаревъ имѣлъ своей задачей изслѣдовать ученіе о Свящ. Преданіи въ древней, преимущественно восточной церкви. Разность задачъ очевидная. Эта разность, естественно, должна была повлечь за собой и различіе и въ источникахъ, которыми пользовались два автора, а также и въ пріемахъ изслѣдованія. О. Филевскій не могъ обойти въ своемъ сочиненіи разсмотрѣнія ученія о Свящ. Преданіи символическихъ книгъ православной церкви. А г. Пономареву вовсе не было надобности касаться ихъ. О. Филевскій для лучшаго достиженія своей цѣли не нашелъ возможнымъ ограничиться пособіемъ однихъ символическихъ книгъ, а счелъ нужнымъ положить въ основаніе ученіе древнихъ отцевъ церкви восточныхъ и западныхъ, и этимъ пріемомъ приблизился въ своей работѣ къ матеріалу, разработку котораго поставилъ своей спеціальной задачей г. Пономаревъ. Но при видимомъ сходствѣ въ этомъ отношеніи содержанія сочиненій о. Филевскаго и г. Пономарева, на самомъ дѣлѣ замѣчается существенное различіе между

ними какъ въ выборѣ матеріала, такъ и въ разработкѣ его. Г. Пономаревъ опускаетъ въ своемъ трудѣ воззрѣнія на Св. Преданіе западнаго богословія, начиная съ бл. Августина, въ виду его своеобразнаго характера, требующаго, по мнѣнію г. Пономарева, особаго изслѣдованія. Но за то г. Пономаревъ ввелъ въ кругъ своей работы Дѣянія вселенскихъ соборовъ и изложилъ ученіе о Св. Преданіи по этимъ Дѣяніямъ, чего нѣтъ въ сочиненіи о. Филевскаго. Еще болѣе расходится г. Пономаревъ съ о. Филевскимъ въ характерѣ обработки святоотеческаго матеріала по данному вопросу. О. Филевскій считаетъ достаточнымъ для своей цѣли указать въ сочиненіяхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви свидѣтельства въ пользу существованія въ то время неписаннаго ученія церкви и его важнаго значенія наравнѣ съ Св. Писаніемъ, и поэтому опускаетъ изъ вниманія то, что не относится прямо къ этому положенію. Г. Пономаревъ не стѣсняетъ свой анализъ отеческихъ твореній напередъ установленными рубриками, изслѣдуетъ святоотеческій матеріалъ во всей подробности и уже потомъ дѣластъ выводы, предлагаемые самимъ матеріаломъ. Благодаря такому отношенію къ святоотеческой письменности, г. Пономареву удалось подмѣтить, между прочимъ, какъ уже сказано выше, въ ученіи св. отцевъ особый видъ Преданія—Преданіе отеческое въ отличіе отъ Преданія апостольскаго и указать характеристическія черты его. Затѣмъ г. Пономаревъ обращалъ вниманіе также и на предметы церковной дисциплины, которые св. отцами были относимы къ содержанію Св. Преданія, и этимъ много способствовалъ точному опредѣленію отношенія между писаннымъ и неписаннымъ церковнымъ Преданіемъ. Есть еще и другіе пункты различія между сочиненіями о. Филевскаго и г. Пономарева, правдиво указанные самимъ Пономаревымъ. Общій выводъ, къ которому приходитъ г. Пономаревъ по сличеніи своего труда съ сочиненіемъ о. Филевскаго, состоитъ въ томъ, что оба они имѣли свои особыя задачи и шли къ ихъ достиженію каждый своимъ особымъ путемъ. Мы вполнѣ соглашаемся съ этимъ выводомъ г. Пономарева и признаемъ его уче-

ную работу вполнѣ самостоятельнымъ ученымъ трудомъ, составленнымъ по первоначальнымъ источникамъ, съ полнымъ пониманіемъ дѣла, съ самобытностію ученыхъ пріемовъ, заслуживающею вниманія и уваженія.

По нашему мнѣнію, сочиненіе г. Пономарева о Св. Преданіи въ древней восточной церкви представляетъ собою явленіе очень отрадное въ нашей богословской ученой литературѣ и *вполнѣ заслуживаетъ степени доктора богословія.*

ОТЗЫВЪ

проф. В. А. Керенскаго о сочиненіи доцента П. П. Пономарева: Священное Преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Ученіе о Св. Преданіи въ древней, преимущественно восточной, церкви. Казань. 1908 г., представленномъ на соисканіе степени доктора богословія.

Въ своемъ сочиненіи съ вышепоименованнымъ заглавіемъ П. П. Пономаревъ задался цѣлью изложить исторію ученія о Св. Преданіи въ древней, преимущественно восточной, церкви и на основаніи этой исторіи представить въ существенныхъ чертахъ строго научное понятіе о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго откровенія, въ связи съ ученіемъ по тому же вопросу римско-католическимъ и протестантскимъ. Соотвѣтственно этому въ введеніи къ сочиненію (стр. I—LXI) г-нъ П. П. Пономаревъ первоначально знакомитъ съ ученіемъ римскихъ католиковъ о Свящ. Преданіи, поскольку оно излагается въ наиболѣе обстоятельныхъ системахъ новѣйшаго времени: Ludov. de San'a. Tractatus de divina traditione et scriptura. Brugis. 1903 и Franzelin'a. Tractatus de divina traditione et scriptura. Romae. 1896. Путемъ подробнаго анализа трактатовъ указанныхъ римскихъ теологовъ г-нъ П. Пономаревъ послѣ изложенія ученія послѣднихъ о Свящ. Преданіи въ обширномъ и тѣсномъ смыслѣ знакомитъ читателей съ частными пунктами, входящими въ это общее римско-католическое понятіе о Свящ. Преданіи и прежде всего съ ученіемъ римскихъ католиковъ объ учительствѣ церковномъ въ его сущности и въ его исторіи съ подраздѣленіемъ на учительство: а) апостоловъ и б) преемниковъ апостольскихъ. Послѣ подробнаго ознакомленія съ частными свойствами того и другого учительствъ г-нъ

П. П. Пономаревъ, перейдя къ раскрытію вопроса о взаимоотношеніи между Писаніемъ и Преданіемъ, знакомитъ съ сужденіями San'a (и отчасти Franzelin'a) о необходимости Св. Преданія, какъ дополняющаго Св. Писаніе и обезопашивающаго правильность пониманія послѣдняго, и затѣмъ приступаетъ къ изложенію ученія упомянутыхъ римско-католическихъ богослововъ о „вторыхъ посредствахъ Св. Преданія", поскольку они выражаются въ сохранившихся до насъ отъ христіанской древности не писанныхъ церковныхъ памятникахъ—въ произведеніяхъ: скульптуры, живописи, архитектуры и пр. и въ памятникахъ писанныхъ: во вселенскихъ исповѣданіяхъ вѣры, опредѣленіяхъ соборовъ или римскихъ епископовъ, въ актахъ мучениковъ и исповѣдниковъ, въ твореніяхъ отцевъ и проч. Послѣ подробнаго ознакомленія съ критическими замѣчаніями упомянутыхъ теологовъ, особенно San'a, на протестантское ученіе о Свящ. Преданіи г-нъ П. П. Пономаревъ конецъ разсматриваемаго отдѣла своей книги посвящаетъ сопоставленію изслѣдованія San'a съ трудами предшествовавшихъ ему богослововъ: 1) Bellarminus'a. Disputationes de contraversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. T. I—IV. 1721. Pragae; 2) Martinus'a Becanus'a. De traditionibis. (Omnia opera. Moguntiae. 1649); 2) Petrus'a Dens'a. De traditionibus. (Theologia ad usum seminariorum. t. II. Mechliniae. 1819); 4) Luzerne. Autorité de la tradition. (Dissertation sur les églises catholique et protestantes. Paris. 1833); 5) Perrone. De traditione. (Praelectiones theologicae. Viennae. 1846. t. I) и съ трактатами по тому же вопросу въ догматическихъ системахъ позднѣйшихъ римско-католическихъ богослововъ: Scheeben'a и Heinrich'a. Второй отдѣлъ введенія (стр. LXI—LXXXVI) посвященъ г-мъ П. П. Пономаревымъ изложенію лютеранскаго ученія о Св. Преданіи прежде всего по символическимъ книгамъ лютеранства: Confessio Augustana, Apologia Confessionis, Articuli Smalcaldici и Formula Concordiae въ его сущности и въ его исторіи съ неоднократными колебаніями родоначальниковъ реформаціи при раскрытіи указаннаго ученія и засимъ изло-

женію того же ученія наиболѣе авторитетныхъ протестантскихъ теологовъ, какъ то: 1) Martinus'a Chemnitius'a. Examen concilii Tridentini. Berolini. 1861; 2) Osiander'a. Enchiridion controversiarum religionis... 1615. Witebergae; 3) Dalläeus'a. De vero potrum usu (Migne. Theol. curs. compl. t. 26. Parisiis. 1842. Col. 1007—1055); 4) J. Köstlin'a. Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Stuttgart. 1863. B. II. S. 56—65. 246—296; 5) Ph. Marheineke. Christliche Symbolik. Berlin. 1848. S. 101—130; 6) Karl von Hase. Handbuch der protestantischen Polemik. Leipzig. 1900. S. 61—88; 7) Jacobi. Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung. Berlin. 1847 и 8) Holtzmann'a. Kanon und Tradition. Ludwigsburg. 1859 и представителей школы ричліанскаго богословія. Послѣ краткаго обзора русской богословской литературы, посвященной изученію Свящ. Преданія какъ источника христіанскаго вѣроученія (стр. 1—3), г-нъ П. Пономаревъ переходитъ къ разработкѣ главнаго предмета своей темы, сначала излагая библейское ученіе по разсматриваемому вопросу, при чемъ путемъ подробнаго анализа библейскихъ мѣстъ: I Тим. VI, 20; I Кор. XI, 2; 2 Сол. II, 15; Лк. I, 1—4; Іоан. XX, 30; Іоан. XXI, 25 и др. г-нъ Пономаревъ приходитъ къ тому заключенію, что въ указанныхъ библейскихъ мѣстахъ намѣчены всѣ основныя черты, впослѣдствіи, въ церковной литературѣ, преимущественно у св. Иринея, составившія изъ себя сумму понятій о Свящ. Преданіи (стр. 3—6). Послѣ подробнаго ознакомленія на дальнѣйшихъ страницахъ (стр. 6—16) съ ученіемъ о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго откровенія, мужей апостольскихъ—Варнавы, Игнатія Богоносца, Климента Римскаго и Поликарпа Смирнскаго съ частными пунктами ихъ ученія о Свящ. Преданіи въ обширномъ и тѣсномъ смыслѣ, о происхожденіи Преданія и значеніи церковной іерархіи въ дѣлѣ охраненія его г-нъ П. П. Пономаревъ переходитъ къ обстоятельному разсмотрѣнію ученія о Свящ. Преданіи св. Иринея Ліонскаго (стр. 16—43), воззрѣнія коего, по мнѣнію нашего автора, составляютъ въ исторіи разсматриваемаго

вопроса цѣлую эпоху, поскольку онъ первый изъ христіанскихъ писателей съ наибольшею обстоятельностью 1) раскрылъ ученіе о Свящ. Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ, 2) опредѣлилъ тщательно всѣ признаки истиннаго Преданія и 3) очертилъ кругъ предметовъ, входящихъ въ составъ Преданія. Какъ создавшія цѣлую эпоху въ раскрытіи ученія о Свящ. Преданіи, воззрѣнія св. Иринея Ліонскаго, по мнѣнію г-на П. П. Пономарева, легли въ основу воззрѣній по тому же вопросу: Тертулліана, св. Ипполита и св. Кипріана Карѳагенскаго (стр. 44—63), поскольку указанные отцы и учители церкви по схемѣ св. Иринея Ліонскаго трактуютъ о значеніи Свящ. Преданія какъ источника христіанскаго откровенія, равноправнаго со Свящ. Писаніемъ, о храненіи его въ церквахъ, основанныхъ апостолами или же по крайней мѣрѣ „единокровныхъ съ ними“ по вѣроученію, о неизмѣняемости Свящ. Преданія, не взирая на существованіе въ различныхъ церквахъ, о взаимоотношеніи между Свящ. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ, какъ согласными по содержанію и какъ взаимно объясняющими и обосновывающими другъ друга, и объ объемѣ Св. Преданія, какъ включающаго въ свое содержаніе помимо предметовъ вѣроученія и нѣкоторые предметы церковной дисциплины, церковнаго культа и проч. Заканчивается разсматриваемый отдѣлъ книги г-на П. П. Пономарева изложеніемъ ученія о Свящ. Преданіи какъ источникѣ христіанскаго откровенія великихъ александрійцевъ: св. Климента, Оригена и св. Діонисія, въ воззрѣніяхъ коихъ нашъ авторъ находитъ нѣсколько самостоятельную по отношенію ко св. Иринею Ліонскому постановку въ раскрытіи разсматриваемаго вопроса, такъ какъ они въ отличіе отъ св. Иринея и вышеупомянутыхъ ближайшихъ его учениковъ стараются провести грань между преданіемъ общимъ всѣмъ людямъ и спеціально христіанскимъ, вселенскимъ и помѣстнымъ, утвердить самостоятельность Свящ. Преданія, какъ источника Божескаго вѣдѣнія, по формѣ отличнаго отъ Писанія, но по духу сходнаго съ нимъ и раскрыть ученіе о церкви, какъ хранительницѣ Свящ. Преданія въ его глав-

ныхъ выразителяхъ—„великихъ людяхъ церкви“, о составѣ Свящ. Преданія, какъ включающаго въ свое содержаніе, кромѣ предметовъ вѣроученія, дисциплины и культа. экзегезисъ Св. Писанія и проч. (стр. 63—76).

Слѣдующій обширный отдѣлъ—II (стр. 77—294) г-мъ Пономаревымъ посвященъ изложенію ученія о Церк. Преданіи отцевъ и учителей восточной церкви: Кирилла Іерусалимскаго, св. Аѳанасія Александрійскаго, св. Василія Великаго, Св. Григорія Нисскаго, св. Григорія Богослова, св. Іоанна Златоустаго, преп. Ефрема Сирина, св. Епифанія Кипрскаго и преп. Викентія Лиринскаго. Характеризуя въ общихъ чертахъ воззрѣнія этихъ церковныхъ писателей по разсматриваемому вопросу, г-нъ Пономаревъ находитъ, что особенностью ихъ является то, что они помимо собственно апостольскаго Преданія, о коемъ трактовали предшествовавшіе церковные писатели, еще трактуютъ о Преданіи отеческомъ, разумѣя подъ нимъ воззрѣнія отцевъ и учителей церкви, которыя по времени появленія своего въ свѣтъ хотя не относятся къ апостольской древности, которыя однакожъ по содержанію своему составляютъ изъ себя апостольскую истину. Изъ всѣхъ указанныхъ отцевъ и учителей церкви г-нъ П. П. Пономаревъ своимъ вниманіемъ останавливается прежде всего на св. Кириллѣ Іерусалимскомъ, который, по его мнѣнію, въ ученіи объ апостольскомъ Преданіи, близко примыкая къ предшествовавшимъ ему отцамъ и учителямъ церкви, вмѣстѣ съ тѣмъ отличается отъ послѣднихъ тѣмъ, что первый раскрываетъ ученіе объ отеческомъ Преданіи, въ частности утверждаетъ принципъ истинности его, признавая такимъ принципомъ согласіе святоотеческаго ученія со Св. Писаніемъ и чрезъ это расширяетъ объемъ Свящ. Преданія, внося въ этотъ объемъ, кромѣ догматическаго вѣроученія, литургическія предписанія касательно совершенія таинствъ: крещенія, муропомазанія, евхаристіи и канонъ богодухновенныхъ Писаній Ветхаго и Новаго Завѣта. Св. Кирилла Іерусалимскаго въ ученіи о святоотеческомъ Преданіи, по мнѣнію г-на П. П. Пономарева, дополняетъ св. Аѳанасій Александрійскій, поскольку онъ

въ полемикѣ съ духоборцами, савелліанами и др. по поводу, главнымъ образомъ, ученія объ единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ задаваясь вопросомъ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать согласіе между собственно отеческимъ Преданіемъ и Св. Писаніемъ, въ качествѣ критерія для этого согласія выдвигаетъ во 1-хъ тождество ученія извѣстнаго отца съ ученіемъ другихъ отцевъ и во 2-хъ высоконравственную жизнь отцевъ и учителей церкви, отъ коихъ происходитъ Преданіе. Изложивъ засимъ ученіе св. Аѳанасія Александрійскаго объ объемѣ Свящ. Преданія, въ каковой объемъ, по мнѣнію нашего ученаго, св. Аѳанасій подобно св. Кириллу помимо вопросовъ догматическаго, каноническаго и литургическаго характера, вноситъ вопросы о богодухновенности Св. Писанія и о капонѣ свящ. книгъ, г-нъ П. П. Пономаревъ далѣе переходитъ къ раскрытію ученія о Свящ. Преданіи св. Василія Великаго, который, по его мнѣнію, своими сужденіями подтверждаетъ воззрѣнія св. Аѳанасія Александрійскаго по разсматриваемому вопросу, поскольку онъ въ апологіи Никейскаго исповѣданія вѣры въ духѣ этого послѣдняго главными свойствами отеческаго Преданія признаетъ его апостольство и слѣд. древность, вселенскость, богодухновенность и поскольку при рѣшеніи вопроса о взаимоотношеніи между Свящ. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ онъ опредѣляетъ это взаимоотношеніе въ смыслѣ тождества истины, излагаемой въ томъ и другомъ, и въ смыслѣ взаимнаго пополненія другъ друга. Все отличіе св. Василія Великаго отъ предшествовавшихъ ему отцевъ и учителей церкви въ раскрытіи ученія объ объемѣ Свящ. Преданія г-нъ П. П. Пономаревъ полагаетъ лишь въ томъ, что въ этотъ объемъ послѣдняго онъ включаетъ не только древнія правила, ранѣе формулированныя церковною властью, но и созиданіе новыхъ, вызываемыхъ нуждами времени. Останавливаясь затѣмъ на св. Григоріи Нисскомъ, г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ, что этотъ св. отецъ главнымъ образомъ въ своей полемикѣ съ евноміанами, македоніанами и аполлинаристами при раскрытіи ученія по разсматриваемому вопросу, въ частности при раскры-

тіи ученія о Свящ. Преданіи какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, объ его достоинствѣ и проч. близко примыкаетъ къ воззрѣніямъ предшествовавшихъ ему отцевъ, въ особенности Аѳанасія Александрійскаго и Василія Великаго. Оригинальность св. Григорія Нисскаго, по мнѣнію нашего автора, состоитъ во 1-хъ въ томъ, что онъ вводитъ въ свои сужденія философскій элементъ, во 2-хъ въ томъ, что онъ при раскрытіи вопроса о взаимоотношеніи между Св. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ трактуетъ въ частности объ отношеніи вѣрующихъ къ догматическимъ формуламъ, доказывая при этомъ ту мысль, что по чувству терпимости въ борьбѣ съ еретиками позволительно употребленіе разнообразныхъ терминовъ, лишь бы они заключали въ себѣ благочестивое ученіе, каковое разнообразіе однакожъ недопустимо въ другихъ случаяхъ, напр. при изложеніи вѣры православнымъ, при пріемѣ приходящихъ въ церковь и проч. и въ 3-хъ въ томъ, что онъ, говоря объ объемѣ Свящ. Преданія, въ содержаніе послѣдняго, помимо уже извѣстныхъ областей, включаетъ еще область моральную. Менѣе данныхъ для ученія о Свящ. Преданіи г-нъ П. Пономаревъ находитъ у св. Григорія Богослова, потому что этотъ св. отецъ, по его мнѣнію, лишь мимоходомъ касаясь большинства вопросовъ, имѣющихъ отношеніе къ Свящ. Преданію, болѣе или менѣе подробно останавливается лишь на ученіи объ органахъ Преданія, каковыми у него преимущественно являются предстоятели церкви, и о мѣстѣ храненія Преданія, каковымъ у него является вселенская церковь. Кратко упомянувъ засимъ объ Амфилохіи Каппадокійскомъ, какъ затронувшемъ въ своихъ твореніяхъ только вопросъ объ объемѣ Свящ. Преданія, г-нъ П. Пономаревъ болѣе подробно останавливается на св. Іоаннѣ Златоустомъ и св. Ефремѣ Сиринѣ, но и у нихъ находитъ сравнительно мало данныхъ въ пользу ученія о Свящ. Преданіи, потому что и эти св. отцы, по его взгляду, по преимуществу останавливая свое вниманіе на ученіи о Свящ. Писаніи, хотя и касаются почти всѣхъ вопросовъ изъ общаго ученія о Свящ. Преданіи, коихъ касались предшествовавшіе имъ писатели,

однакожъ чего-либо новаго не высказываютъ. Единственно новое г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ лишь въ ученіи св. Ефрема Сирина объ объемѣ Свящ. Преданія, поскольку онъ въ этотъ объемъ включаетъ цѣлый новый отдѣлъ—агіологическій. Болѣе данныхъ для ученія о Свящ. Преданіи г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ у св. Епифанія Кипрскаго. Сходясь съ предшествовавшими отцами и учителями церкви въ большинствѣ раскрываемыхъ пунктовъ, въ частности въ ученіи о происхожденіи Преданія, о мѣстѣ его храненія, объ органахъ Преданія, св. Епифаній Кипрскій, по мнѣнію П. П. Пономарева, отъ предшествовавшихъ отцевъ и учителей церкви отличается во 1-хъ тѣмъ, что въ параллель съ Преданіемъ христіанскимъ поставляетъ преданіе языческое, древне-ветхозавѣтное, іудейское и самарянское, признавая основнымъ принципомъ при провѣркѣ этого преданія согласіе или несогласіе со Св. Писаніемъ, во 2-хъ тѣмъ, что въ объемъ Свящ. Преданія помимо теоретическихъ истинъ включаетъ практическія добродѣтели, напр. дѣвство, нестяжательность, воздержаніе и проч. Заканчивается разсматриваемый отдѣлъ книги г-на П. П. Пономарева изложеніемъ ученія о свящ. Преданіи Викентія Лиринскаго, коимъ, по мнѣнію нашего ученаго, въ строго научной формѣ подвергнуты изслѣдованію во 1-хъ вопросъ о необходимости Св. Преданія, какъ руководственнаго начала при пониманіи Св. Писанія, во 2-хъ о качествахъ истиннаго Преданія, каковыми являются древность, всеобщность, согласіе и неизмѣнность его догматическаго содержанія, и въ 3-хъ вопросъ о прогрессивномъ развитіи догматики, каковое развитіе, по пониманію св. Викентія, состоитъ въ усовершаемости внѣшней формы при тождествѣ содержанія догматической стороны христіанской религіи.

Третій отдѣлъ книги г-на П. П. Пономарева (стр. 295—323) посвященъ обозрѣнію ученія о Свящ. Преданіи вселенскихъ соборовъ и прежде всего 1-го вселенскаго собора, въ дѣяніяхъ коего г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ вполнѣ достаточныя данныя для утвержденія за Свящ. Преданіемъ значенія критерія при опредѣленіи и разборѣ

еретическихъ ученій, для установленія характерныхъ свойствъ истиннаго Преданія, въ частности его единства, всеобщности, неизмѣняемости и богодухновенности и для установленія различія между догматической и канонической сторонами Свящ. Преданія, изъ коихъ первая является неизмѣняемой, вторая—подверженной измѣненію. Переходя за симъ ко 2-му вселенскому собору, г-нъ П. П. Пономаревъ признаетъ, что въ опредѣленіяхъ этого собора можно найти очень мало теоретическихъ данныхъ въ пользу ученія о Свящ. Преданіи, потому что въ нихъ раскрывается лишь то положеніе, что въ области догматико-канонической Свящ. Преданіе имѣетъ задачей своей установленіе древне-истинной вѣры, но зато этотъ недостатокъ прочныхъ данныхъ теоретическаго характера въ дѣяніяхъ 2-го вселенскаго собора, по мнѣнію П. П. Пономарева, съ избыткомъ пополняется данными характера практическаго, поскольку они выразились въ извѣстномъ Константинопольскомъ символѣ, принятомъ отцами упомянутаго собора. Признавая столь важное значеніе за указаннымъ символомъ, г-нъ П. П. Пономаревъ вполнѣ естественно защищаетъ его историческую цѣнность противъ нападокъ западно-богословской науки въ лицѣ проф. А. Гарнака.

Болѣе данныхъ въ пользу ученія о Свящ. Преданіи г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ въ опредѣленіяхъ 3-го вселенскаго собора, потому что въ нихъ помимо утвержденія общаго понятія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, въ частности изъ области апостольскаго догматическаго Преданія раскрывается сотеріологическое ученіе, являющееся для отцевъ собора живымъ исповѣданіемъ каѳолической церкви, нашедшимъ для себя выраженіе въ символѣ 1-го вселенскаго собора; изъ области отеческаго догматическаго Преданія раскрывается ученіе о Лицѣ Богородицы, согласное, если не по буквѣ, то по крайней мѣрѣ по содержанію со Св. Писаніемъ и съ ученіемъ св. отцевъ и изъ области каноническаго Преданія утверждается при сохранности древняго каноническаго Преданія возможность расширенія его новыми каноническими опредѣленіями согласно обстоятельствамъ времени.

Очень близко къ указаннымъ опредѣленіямъ 3-го вселенскаго собора, по взгляду П. П. Пономарева, по своему характеру примыкаютъ опредѣленія 4-го вселенскаго собора, такъ какъ и въ нихъ примѣнительно къ ученію о спасеніи, какъ актѣ Богочеловѣческомъ, также раскрывается ученіе о Свящ. Преданіи: апостольскомъ, отеческомъ и каноническомъ, при чемъ поставляются задачей перваго утвержденіе истинной древневселенской вѣры, согласной съ ученіемъ І. Христа и Его апостоловъ; задачей второго согласіе съ ученіемъ Свящ. Писанія, предшествовавшихъ вселенскихъ соборовъ и св. отцевъ, особенно св. Кирилла Александрійскаго; задачей третьяго при сохранности прежнихъ (каноническихъ) постановленій пополненіе ихъ новыми постановленіями, однакожъ долженствующими сообразоваться съ духомъ древней канонической практики.

Останавливаясь на 5-мъ вселенскомъ соборѣ, г-нъ П. П. Пономаревъ находитъ, что хотя въ опредѣленіяхъ этого собора содержится очень мало данныхъ для раскрытія ученія о Свящ. Преданіи, однакожъ эти данныя очень характерны, такъ какъ въ нихъ рѣшается принципіальный вопросъ объ основахъ Преданія апостольскаго и отеческаго, при чемъ, касаясь перваго, отцы 5-го вселенскаго собора виновникомъ его признаютъ самого І. Христа, считая апостоловъ, отцевъ церкви и соборы лишь провозвѣстниками, изъяснителями и свидѣтелями Свящ. Преданія; что же касается второго, т. е. отеческаго Преданія, то отцы разсматриваемаго собора въ качествѣ основы его, по мнѣнію нашего автора, выставляютъ ученіе по преимуществу отцевъ, выдѣлившихся изъ среды другихъ своею святою жизнью и согласовавшихся съ ученіемъ Писанія и апостольскаго Преданія. Очень цѣнный матеріалъ для ученія о Свящ. Преданіи, по мнѣнію г-на П. Пономарева, доставляетъ шестой вселенскій соборъ, такъ какъ въ опредѣленіяхъ его прежде всего утверждается ясное ученіе объ апостольскомъ Преданіи и его частныхъ свойствахъ: повсюдной одинаковости, неизмѣняемости, затѣмъ не менѣе ясное ученіе объ отеческомъ Преданіи, выражающемся

какъ въ постоянномъ слѣдованіи отцевъ собора отеческимъ свидѣтельствамъ, такъ даже въ провѣркѣ святоотеческихъ свидѣтельствъ, приводимыхъ на 6-мъ вселенскомъ соборѣ и съ православной и съ еретической сторонъ и наконецъ очень ясное ученіе о каноническомъ Преданіи съ его частными подраздѣленіями, обозначенными отцами собора съ помощью терминовъ observatio, expositio, renovatio, statutio, изъ коихъ первымъ обозначаются правила, подтверждающія древнія дѣйствующія церковныя постановленія, вторымъ—правила, расширяющія прежнія церковныя постановленія, третьимъ—правила, возобновляющія прежнія церковныя постановленія, и послѣднимъ—правила, представляющія изъ себя опредѣленія соборныя. Не менѣе цѣнный матеріалъ для ученія о Свящ. Преданіи, по мнѣнію П. П. Пономарева, доставляетъ и VII вселенскій соборъ, опредѣленіями коего утверждается прежде всего дѣйствительность апостольскаго Преданія съ его частными свойствами: древностью, повсюднымъ согласіемъ и неиспорченностью, затѣмъ дѣйствительность отеческаго Преданія, выражающаяся въ приведеніи отцами VII-го вселенскаго собора при опроверженіи иконоборческой ереси множества святоотеческихъ свидѣтельствъ и въ тщательной провѣркѣ ихъ, и наконецъ дѣйствительность каноническаго Преданія, выражающаяся въ тѣхъ же чертахъ, коими характеризуется ученіе о святоотеческомъ Преданіи. Заключеніе изслѣдованія г-на П. Пономарева посвящено „Систематическому изложенію ученія о Св. Преданіи на основаніи его исторіи въ древней церкви“ (стр. 524—578). Центральное значеніе при этомъ изложеніи указаннаго ученія г-нъ П. П. Пономаревъ отводитъ ученію о церкви, какъ учительницѣ, хранительницѣ и истолкователь-ницѣ всего того, что, будучи потребно для благочестивой жизни, сообщается намъ частью письменно, частью устно. Подобный взглядъ на церковь, по мнѣнію г-на П. П. Пономарева, оправдывается ученіемъ и Самого Господа и апостоловъ. Хотя, согласно этому ученію, хранительницею Преданія является вся церковь, тѣмъ не менѣе не всѣ члены ея, вслѣдствіе различнаго умственнаго

и нравственнаго ихъ состоянія, въ одинаковой степени могутъ рефлектировать ея ученіе, и потому преимущественное значеніе предъ остальными вѣрующими въ разсматриваемомъ отношеніи, по взгляду нашего ученаго, имѣютъ отцы церкви, истинное исповѣданіе которыхъ запечатлѣно святостью жизни, и засимъ предстоятели церкви. Это признаніе центральнаго значенія за церковью въ ученіи о Преданіи, по мнѣнію г-на П. П. Пономарева, раздѣляютъ и представители римско-католической церкви, отъ православнаго ученія по разсматриваемому вопросу однакожъ уклоняющіеся въ томъ, что понятіе о церкви, какъ хранительницѣ Преданія, они съуживаютъ до понятія церкви учащей или до понятія церковнаго учительства исключительно предстоятелей церкви, соединенныхъ между собою законнымъ главенствомъ преемника ап. Петра—римскаго первосвященника, обладающаго даромъ непогрѣшимости. Въ противовѣсъ этому ученію появилось, по мнѣнію г-на П. П. Пономарева, протестантское ученіе, которое напротивъ отвергло видимую церковь, какъ церковь истинную, а слѣдовательно уничтожило значеніе церкви, какъ хранительницы и истолковательницы Преданія. Вторымъ существеннымъ пунктомъ изъ общаго ученія о Свящ. Преданіи, по взгляду П. Пономарева, является признаніе за нимъ значенія дѣйствительнаго источника христіанскаго Откровенія наравнѣ со Св. Писаніемъ. Имѣя для себя прямыя основанія въ самомъ Откровеніи и святоотеческой письменности, ученіе о дѣйствительности Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго Откровенія, по взгляду П. Пономарева, признается также и римскимъ католицизмомъ и отвергается протестантствомъ, представители коего признаютъ за Свящ. Преданіемъ лишь значеніе историческаго памятника преимущественно съ дисциплинарнымъ характеромъ. Третьимъ основнымъ пунктомъ въ общемъ ученіи о Свящ. Преданіи, по взгляду г-на П. П. Пономарева, является ученіе о существѣ Свящ. Преданія, дѣлимаго на Преданіе въ обширномъ смыслѣ, обнимающее всю вообще живую проповѣдь церкви, и Преданіе въ тѣсномъ смыслѣ, обнимающее собою

лишь проповѣдь, не находящую для себя адекватнаго выраженія въ Писаніи. Въ свою очередь послѣднее Преданіе, по мнѣнію П. Пономарева, дѣлится на апостольское, содержащее въ себѣ проповѣдь, которая заключена въ письмени преемниками апостоловъ, и отеческое, включающее въ себя ученіе отцевъ церкви. По содержанію своему Свящ. Преданіе, по мнѣнію П. П. Пономарева, дѣлится на Преданіе догматическое, нравоучительное и дисциплинарное. Характерною чертою первыхъ двухъ является неизмѣняемость, характерною чертою послѣдняго—измѣняемость, въ силу чего первыя не могутъ развиваться объективно, развиваясь только субъективно, послѣднее можетъ развиваться и объективно и субъективно. Отъ этого православнаго ученія о существѣ Преданія римско-католическое пониманіе, по взгляду П. Пономарева, отличается во 1-хъ тѣмъ, что въ немъ вмѣсто раздѣленія Преданія на апостольское и отеческое существуетъ болѣе дробная классификація Преданія: на Господнее, Божественно-апостольское, церковное и отеческое; во 2-хъ тѣмъ, что, по римско-католическому пониманію, признается возможность не субъективнаго только, но и объективнаго развитія догматическаго Преданія. Отличіе протестантскаго ученія по разсматриваемому вопросу отъ ученія православнаго, по мнѣнію П. Пономарева, заключается въ томъ, что по нему за Свящ. Преданіемъ признается значеніе не источника вѣроученія, но историческаго памятника съ дисциплинарнымъ характеромъ. Четвертымъ существеннымъ пунктомъ въ общемъ ученіи о Свящ. Преданіи, по мнѣнію автора изслѣдованія, является ученіе о взаимоотношеніи между Св. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ, проявляющееся съ одной стороны въ томъ, что то и другое содержатъ одну истину, съ другой—въ томъ, что первое обосновываетъ второе, а второе является руководительнымъ началомъ для пониманія перваго и дополняетъ его. Отъ этого ученія о взаимоотношеніи между Свящ. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ представители римскаго католицизма, по мнѣнію П. П. Пономарева, уклоняются лишь въ томъ, что они слишкомъ отграни-

чиваютъ отъ Свящ. Писанія тотъ классъ преданій, которыя не имѣютъ для себя основаній въ послѣднемъ, хотя и не противорѣчатъ ему. Въ противоположность этимъ крайнимъ воззрѣніямъ римскихъ католиковъ протестанты, по взгляду П. П. Пономарева, впадаютъ въ противоположную крайность въ томъ смыслѣ, что вполнѣ отождествляютъ догматическое Преданіе со Свящ. Писаніемъ. Пятымъ основнымъ пунктомъ въ общемъ ученіи о Свящ. Преданіи, по взгляду П. Пономарева, является ученіе о богодухновенности Свящ. Преданія, какъ имѣющаго своимъ виновникомъ самого Св. Духа. Въ данномъ случаѣ между апостольскимъ и отеческимъ Преданіемъ, по мнѣнію автора изслѣдованія, должно быть проведено то различіе, что богодухновенное достоинство перваго обусловливается непосредственнымъ происхожденіемъ его отъ Св. Духа; богодухновенное же достоинство второго утверждается чрезъ посредства, каковыми являются: 1) согласіе со Св. Писаніемъ, 2) съ апостольскимъ Преданіемъ и 3) санкція церковнымъ авторитетомъ. Шестымъ основнымъ пунктомъ въ ученіи о Свящ. Преданіи, по мнѣнію П. Пономарева, является ученіе о самостоятельности Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣроученія. Доказывая эту самостоятельность на основаніи ученія Христа Спасителя, апостоловъ и св. отцевъ, г-нъ П. П. Пономаревъ вмѣстѣ съ тѣмъ подробно разбираетъ возраженія, которыя дѣлались и дѣлаются противъ этой самостоятельности со стороны главнымъ образомъ протестантовъ. Послѣднимъ основнымъ пунктомъ въ общемъ ученіи о Свящ. Преданіи, по взгляду П. Пономарева, является ученіе о значеніи Свящ. Преданія, каковое значеніе у нашего автора раскрывается съ трехъ сторонъ: во 1-хъ значеніе Свящ. Преданія въ борьбѣ съ ересями, во 2-хъ значеніе для дисциплинарной стороны христіанства и наконецъ въ 3-хъ значеніе Свящ. Преданія для науки, особенно догматики, какъ заимствующей матеріалъ изъ Преданія. Въ концѣ изслѣдованія (стр. 579—586), въ особомъ Приложеніи, г-нъ П. Пономаревъ высказываетъ нѣсколько сужденій по поводу изслѣдованія І. Филевскаго: Ученіе православной церкви о Священномъ Преданіи. Харьковъ. 1902 г.

Уже изъ этого простого изложенія содержанія сочиненія П. И. Пономарева легко можно видѣть то, насколько капитальнымъ трудомъ является оно. Авторъ избралъ для обработки въ своемъ изслѣдованіи тему чрезвычайно серьезную и намѣтилъ рамки для ея обслѣдованія весьма обширныя. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому въ томъ, что сочиненіе г-на П. Пономарева при всѣхъ его высокихъ научныхъ достоинствахъ не чуждо нѣкоторыхъ, несущественныхъ впрочемъ, недостатковъ, появленіе коихъ отчасти обусловливается самой постановкой избранной авторомъ темы. Въ своемъ сочиненіи г. П. Пономаревъ задался цѣлью изложить ученіе о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія въ древней и преимущественно восточной церкви; но для полноты обслѣдованія избранной темы г-нъ П. П. Пономаревъ счелъ нужнымъ познакомить читателей также съ ученіемъ по разсматриваемому вопросу церквей римско-католической и протестантско-лютеранской. Съ этою цѣлью отчасти, мнѣ кажется, онъ съ такой обстоятельною подробностью излагаетъ содержаніе нѣкоторыхъ изъ наиболѣе выдающихся трудовъ римско-католическихъ и протестантскихъ, посвященныхъ обслѣдованію вопроса о Св. Преданіи. И самъ авторъ впрочемъ проговаривается въ этомъ, когда напр. на стр. LXI своего изслѣдованія пишетъ: „какъ недостаточно было для полноты представленія о римской католической доктринѣ о преданіи ограничиться изложеніемъ ея по сочиненію San'a, а нужно было еще сличить его съ трудами предшественниковъ; такъ слѣдуетъ поступить и здѣсь (т. е. при изложеніи протестантскаго ученія о преданіи),—тѣмъ болѣе, что характеристика протестантскаго ученія о преданіи у San'a, хотя и правдивая, но все-таки характеристика автора чужой, римско-католической литературы, а не собственно—протестантской; тѣмъ болѣе далѣе, что въ раскрытіи, обоснованіи и утвержденіи своемъ лютеранское ученіе о преданіи имѣетъ свою исторію, свой неличенный интереса процессъ...“ Но задавшись цѣлью познакомить читателя не только съ православнымъ, но и съ римско-католическимъ и проте-

стантскимъ ученіями по разсматриваемому вопросу, П. П. Пономаревъ отчасти по самому характеру своего изслѣдованія, отчасти и по методу въ раскрытіи римско-католическаго и протестантско-лютеранскаго ученій о Свящ. Преданіи не представилъ намъ вполнѣ обстоятельнаго очерка того и другого ученій. Что касается прежде всего римско-католическаго ученія о Свящ. Преданіи, то г-нъ П. Пономаревъ знакомитъ съ сущностью его путемъ обстоятельнаго изложенія содержанія главнымъ образомъ двухъ наиболѣе видныхъ трудовъ въ разсматриваемой нами области: De-San'a. Tractatus de divina traditione et scriptura. Brugis. 1903, затѣмъ Franzelin'a. Tractatus de divina traditione et scriptura. Romae. 1896 и отчасти трудовъ римско-католическихъ богослововъ: Bellarminus'a, Martinus'a Becanus'a, P. Dens'a, Luzern'a, Perrone и нѣкоторыхъ другихъ. Нельзя конечно отрицать того факта, что труды указываемыхъ авторомъ римско-католическихъ богослововъ, особенно San'a и Franzelin'a, являются наиболѣе выдающимися въ римско-католической богословской литературѣ, посвященной обслѣдованію римско-католическаго ученія о Свящ. Преданіи, и г. П. П. Пономаревъ сдѣлалъ очень хорошо, что представилъ намъ довольно содержательный очеркъ воззрѣній указанныхъ богослововъ по разсматриваемому вопросу. Признавая этотъ фактъ, нельзя однакожъ въ то же время не признать и другого факта — именно того, что подобнаго рода постановка въ раскрытіи римско-католическаго ученія о Свящ. Преданіи едва ли можетъ быть признана вполнѣ цѣлесообразной. Вѣдь San, Franzelin и другіе римско-католическіе богословы, на коихъ остановилось вниманіе П. П. Пономарева, съ точки зрѣнія и православной и римско-католической простые смертные ученые, трактаты которыхъ о Свящ. Преданіи, не взирая на ихъ научныя достоинства, все-таки обычныя ученыя произведенія и потому не могутъ выражать и не выражаютъ символическаго ученія римско-католической церкви по разсматриваемому вопросу, тѣмъ болѣе, что и появились въ свѣтъ нѣкоторые изъ указанныхъ трудовъ безъ извѣстной формулы: „cum approbatione...“, обычно

употребляемой римской куріей въ томъ случаѣ, когда она хочетъ оттѣнить особую цѣнность извѣстнаго литературнаго произведенія, какъ выражающаго подлинно церковное ученіе по извѣстному вопросу. А между тѣмъ на раскрытіи этого то символическаго ученія римской церкви о Свящ. Преданіи, какъ подлинно выражающаго голосъ этой церкви въ разсматриваемомъ вопросѣ, нашему автору, конечно, и слѣдовало бы главнѣе всего остановиться своимъ вниманіемъ вмѣсто того, чтобы подробно излагать содержаніе трактатовъ о Свящ. Преданіи San'a, Franzelin'a и другихъ римско-католическихъ богослововъ, какъ выражающихъ лишь ученые взгляды отдѣльныхъ личностей. Можетъ быть „камнемъ преткновенія“ для нашего автора въ его отношеніи къ символическому ученію римской церкви о Свящ. Преданіи послужило то обстоятельство, что даже въ вышеименованныхъ трактатахъ San'a и Franzelin'a, кои онъ имѣлъ подъ руками при написаніи своего труда, нельзя найти болѣе или менѣе обстоятельнаго очерка символьнаго ученія римско-католической церкви по разсматриваемому вопросу, но это, само собою понятно, можетъ свидѣтельствовать и свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что и указанные трактаты римско-католическихъ богослововъ страдаютъ тѣмъ же недостаткомъ въ разработкѣ разематриваемаго нами вопроса, какой присущъ изслѣдованію нашего автора, и что если этотъ недостатокъ болѣе или менѣе извинителенъ въ работѣ нашего ученаго, какъ православнаго богослова, то онъ совсѣмъ не извинителенъ въ трактатахъ римско-католическихъ богослововъ, посвященныхъ изложенію ученія римско-католической церкви о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго Откровенія. Можетъ быть, на отношеніе П. П. Пономарева къ символьному ученію римско-католической церкви о Свящ. Преданіи повліяло и то обстоятельство, что это ученіе не настолько богато и не настолько характерно своимъ содержаніемъ, чтобы можно было изложить его въ обстоятельномъ очеркѣ. Не отрицая нѣкоторой доли справедливости этого факта, не могу однакожъ не отмѣтить того, что символьное ученіе

римской церкви о Свящ. Преданіи и не настолько бѣдно своимъ содержаніемъ и не настолько малоцѣнно въ дѣлѣ раскрытія разрабатываемой авторомъ темы, чтобы можно было его совсѣмъ или почти совсѣмъ игнорировать, какъ это дѣлаетъ П. П. Пономаревъ. Въ дѣйствительности, если бы нашъ авторъ обратился при изученіи римско-католическаго ученія о Свящ. Преданіи не къ указаннымъ трактатамъ San'a и Franzelin'a и другихъ римско-католическихъ богослововъ, а къ символическимъ опредѣленіямъ римско-католической церкви по разсматриваемому вопросу, поскольку они содержатся въ соборныхъ постановленіяхъ римской церкви и въ папскихъ буллахъ, то онъ убѣдился бы въ томъ, что и на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя содержатся въ этихъ опредѣленіяхъ, можно все-таки представить очеркъ символическаго ученія римско-католической церкви по интересовавшему его вопросу. Такъ для ознакомленія съ римско-католическимъ ученіемъ о равноцѣнности Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго Откровенія, съ Свящ. Писаніемъ П. П. Пономаревъ могъ бы найти данныя въ опредѣленіяхъ 8-го вселенскаго собора римско-католической церкви – Константинопольскаго 869 года (см. Henricus Denzinger. Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. Wirceburgi. 1874. Pg. 97—99), въ извѣстной символической книгѣ римской церкви—въ Professio fidei Tridentinae a Pio IV per Constitutionem „Injunctum nobis" 18 Nov. 1564. ex decreto Tridentino sess. 24. cap. 13. de Reform. et sess. 25. cap. 2. de Reform. praescripta. (см. H. Denzinger. Op. cit. Pg. 192—193), въ другой символической книгѣ римской церкви—въ Professio fidei Orientalibus praescripta ab Urbano VIII et Benedicto XIV per Constitutionem „Nuper ad nos" (см. H. Denzinger. Op. cit. Pg. 198—199), въ опредѣленіяхъ соборовъ: Тридентскаго (см. Streitwolf et Klener. Libri Symbolici ecclesiae catholicae. tom. I. Gottingen. 1876. Concil. Trident. Sess. IV. Pg. 13—17) и Ватиканскаго (Concil. Vatic. Sess. 3 cap. 2) и др. Для ознакомленія съ символическимъ ученіемъ римско-католической церкви

объ авторитетѣ св. отцевъ П. П. Пономаревъ нашелъ бы нѣкоторыя данныя въ опредѣленіяхъ опять того же 8-го вселенскаго собора римской церкви—Константинопольскаго 869 г. (H. Denzinger. Op. cit. Pg. 97—98), въ опредѣленіяхъ собора Валентиніанскаго—Concilii Valentini 855. Conones de praedestinatione adversus Ioannem Scotum (H. Denzinger. Op. cit. Pg. 104—105), въ бреве папы Пія IX-го по поводу ученія Гунтера Pii PP. IX. Breve de libris et doctrina Guentheri ad cardinalem archiepiscopum Coloniensem d. 15 Jun. 1857 и въ бреве того же папы по поводу ученія того же Гунтера отъ 30-го марта 1857—Breve ad episcorum Wratislaviensem de erroribus Guentheri et scholae Guentherianae d. 30 Mart. 1857 (см. Henricus Denzinger. Op. cit. Pg. 330—331) и др. Нѣкоторыя данныя нашелъ бы П. П. Пономаревъ въ символическихъ книгахъ римско-католической церкви и относительно значенія Свящ. Преданія, въ частности святоотеческаго въ дѣлѣ истолкованія Св. Писанія, напр. въ тѣхъ же опредѣленіяхъ Тридентскаго собора sess. 4. и собора Ватиканскаго sess. 3. cap. 2. И наконецъ нашелъ бы нашъ авторъ нѣкоторыя данныя и для пониманія истинныхъ воззрѣній римской церкви на значеніе богословской литературы въ ея отношеніи къ Свящ. Преданію, напр. въ декретахъ папы Мартина V-го и собора Констанцскаго по поводу ученія Виклефа—Decreta Martini V et concilii Constantiensis (см. Denzinger. Op. cit. Pg. 160), въ Propositiones 85 synodi dioecesanae Pistoriensis damnatae a Pio VI per Constitutionem „Auctorem fidei“ 28 Aug. 1794 (см. Denzinger. Op. cit. Pg. 297—248) и проч. Правда, какъ я уже имѣлъ случай замѣтить, содержащіяся въ указанныхъ перводокументахъ данныя, имѣющія отношенія къ символическому ученію римской церкви о Свящ. Преданіи, носятъ отрывочный характеръ, но на основаніи и этихъ данныхъ при всей ихъ отрывочности можно было бы нашему автору составить болѣе или менѣе обстоятельный очеркъ символическаго ученія римской церкви о Свящ. Преданіи, который послужилъ бы прекраснымъ дополненіемъ и, такъ сказать, санкціонированіемъ воззрѣній тѣхъ

римскихъ богослововъ, труды которыхъ нашъ авторъ съ такою обстоятельностью излагаетъ въ своемъ изслѣдованіи.

Другую и даже, можно сказать, главную цѣль подробнаго анализа изслѣдованій De-San'a, Franzelin'a и другихъ римско-католическихъ богослововъ П. П. Пономаревъ полагаетъ въ томъ, чтобы познакомить читающую публику какъ вообще съ характеромъ римско-католической литературы, посвященной обслѣдованію ученія о Свящ. Преданіи, такъ въ частности и съ тѣми методами, коими она пользуется, съ тѣми задачами, кои она преслѣдуетъ, и съ тѣми выводами, къ которымъ она приходитъ при раскрытіи ученія по указанному вопросу. Въ этомъ нашъ авторъ полагаетъ главное отличіе своего изслѣдованія отъ изслѣдованія свящ. І. Филевскаго: Ученіе православной церкви о Свящ. Преданіи. Харьковъ. 1902, какъ это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ его: „въ сочиненіи о. Филевскаго сообщается собственно понятіе объ *основномъ* взглядѣ протестантства и римско-католичества на Преданіе, но остается въ тѣни характеристика протестантской и римско-католической литературы на почвѣ ея *исторіи*. Мы, въ своемъ введеніи къ сочиненію, на первомъ планѣ выдвигаемъ характеристику инославной литературы о Преданіи на фонѣ ея исторіи и, согласно съ добытыми наблюденіями надъ этой литературой, пытаемся достигнуть этого по отношенію къ римско-католической литературѣ чрезъ сравненіе ея современной доктрины о Преданіи съ доктриною прежнихъ лѣтъ, начиная съ Беллярмина, а по отношенію къ протестантской литературѣ чрезъ разсмотрѣніе съ одной стороны данныхъ о Преданіи символическихъ книгъ лютеранства, а съ другой стороны чрезъ обзоръ извѣстныхъ трудовъ, явившихся въ самой исторіи протестантства...“ (Стр. 579—580). Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія, представленный П. П. Пономаревымъ очеркъ римско-католической литературы, посвященной обслѣдованію Свящ. Преданія, долженъ быть признанъ имѣющимъ большую научную цѣнность, потому что въ немъ приведены всѣ или почти всѣ труды изъ римско-католической литературы, посвященные обслѣдованію трактуемаго авторомъ

вопроса, приведены притомъ съ подробнымъ и документальнымъ анализомъ. Но отмѣчая этотъ фактъ, я въ то же время не могу не выразить нѣкотораго недоумѣнія по поводу плана, коего при этомъ придерживается нашъ авторъ. Дѣло въ томъ, что П. П. Пономаревъ обзоръ римско-католической литературы, посвященной изученію вопроса о Свящ. Преданіи, начинаетъ съ обслѣдованія труда De-San'a. Tractatus de divina traditione et scriptura и затѣмъ сравниваетъ этотъ трудъ съ трудами прежнихъ римско-католическихъ богослововъ, начиная съ Беллярмина (ум. въ 1621 г.) и Мартина Бекана (ум. въ 1624 г.). Побужденіемъ для нашего автора къ избранію подобнаго рода метода при ознакомленіи съ римско-католической литературой служитъ то обстоятельство, что трудъ San'a является трудомъ новѣйшимъ и наиболѣе полнымъ (стр. XLIX—LX). Но утверждая это положеніе, нашъ авторъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ также и то положеніе, что новизна изслѣдованія San'a состоитъ лишь въ томъ, что оно появилось въ недавнее время; что же касается самаго содержанія сочиненія указаннаго ученаго, то чего-либо существенно новаго оно въ себѣ не содержитъ. „По времени появленія своего въ свѣтъ, пишетъ П. П. Пономаревъ, сочиненіе San'a: Tractatus de divina traditione et scriptura есть трудъ новый. Но по утверждаемымъ въ немъ *общимъ положеніямъ* этотъ трудъ воспроизводитъ продукты предыдущей богословской работы римско-католическихъ писателей. Справедливость этой послѣдней мысли вполнѣ явствуетъ изъ соотношенія или сравненія сочиненія San'a, по его общимъ положеніямъ, съ сочиненіями его предшественниковъ—римско-католическихъ богослововъ не только новаго, но и стараго времени...“ (стр. XLIX). Что же касается полноты содержанія изслѣдованія San'a, то она, по мнѣнію П. П. Пономарева, состоитъ лишь въ томъ, что San „какъ бы синтезируетъ или собираетъ во едино тѣ сужденія о Преданіи, которыя въ сочиненіяхъ предыдущихъ богослововъ были высказаны, гдѣ кратко, какъ у Петра Денса, Люцерна, гдѣ подробнѣе, какъ у Беллярмина, Бекана, гдѣ еще болѣе подробно, какъ у

Перроне, Шеебена, Гейнриха. Это не значитъ, конечно, пишетъ далѣе нашъ авторъ, того, что у San'a у одного собрано все, что было высказано на протяженіи вѣковъ въ римской католической литературѣ,—нѣтъ; но свидѣтельствуетъ только о сравнительной полнотѣ содержанія его труда, о томъ, что онъ собралъ порядочно свѣдѣній какъ положительнаго, такъ и полемическаго характера *по вопросу* о Преданіи..." Единственно, что отличаетъ трудъ San'a отъ трудовъ предшествовавшихъ ему богослововъ, по мнѣнію нашего автора, заключается лишь въ нѣкоторыхъ „деталяхъ", но и при этихъ деталяхъ, по мнѣнію же П. П. Пономарева, „отличіе труда San'a отъ сочиненій его предшественниковъ является все-таки не существеннымъ, а случайнымъ..." (стр. LX—LXI). Но если такимъ образомъ, какъ заявляетъ самъ же нашъ авторъ, трудъ San'a, по сравненію съ предшествовавшими ему трудами чего-либо существенно новаго ни по содержанію, ни по полнотѣ изъ себя не представляетъ, если онъ является лишь выводомъ изъ предшествовавшихъ ему трудовъ, то, само собою понятно, П. П. Пономареву слѣдовало бы обзоръ римско-католической литературы, посвященной изложенію ученія о Свящ. Преданіи, начинать не съ изслѣдованія упомянутаго ученаго, а съ изслѣдованій, появившихся ранѣе указаннаго изслѣдованія, начиная съ самыхъ древнихъ, на почвѣ коихъ, по заявленію самого же автора, такъ сказать, возросло изслѣдованіе San'a со всѣми его достоинствами и недостатками. Тогда стало бы яснымъ и то, какъ постепенно развивалась римско-католическая богословская литература, посвященная обслѣдованію ученія о Свящ. Преданіи, какія новыя идеи вводились въ содержаніе ея и какъ эти идеи перерабатывались у послѣдующихъ писателей. Тогда стало бы яснымъ и то, каково значеніе того или иного богослова по сравненію съ предшествовавшими и послѣдующими ему богословами въ разработкѣ ученія о Преданіи. И наконецъ, тогда бы сравнительная характеристика разсматриваемыхъ трудовъ не носила бы у нашего ученаго того формализма, коимъ она страдаетъ при настоящей

постановкѣ. Теперь эта сравнительная оцѣнка бо́льшею частью ограничивается простымъ сопоставленіемъ разсматриваемыхъ авторомъ сочиненій, сопровождаемымъ замѣчаніями: „объ этомъ говоритъ тотъ то“... „тоже находимъ и у того то“... При рекомендуемой мною постановкѣ сравнительная характеристика обслѣдуемыхъ П. П. Пономаревымъ трудовъ носила бы, такъ сказать, менѣе формальный и болѣе существенный характеръ, потому что при этой постановкѣ безъ всякихъ авторскихъ замѣчаній было бы яснымъ то, чѣмъ одинъ авторъ отличается отъ другого, чѣмъ превосходитъ этого другого и въ чемъ уступаетъ ему.

Заканчивая свои сужденія относительно отдѣла книги, посвященнаго П. П. Пономаревымъ обозрѣнію римско-католической богословской литературы, не могу не высказать сожалѣнія и о томъ, что онъ въ указанный отдѣлъ не внесъ критическаго элемента. Какъ можно видѣть изъ изслѣдованія, нашъ авторъ владѣетъ настолько обстоятельными свѣдѣніями въ римско-католической литературѣ, обслѣдуемой имъ, что онъ, я вполнѣ увѣренъ, могъ бы безъ особаго труда произвести ту или иную критическую оцѣнку разбираемыхъ имъ трудовъ. Но нашъ авторъ какъ будто боится подѣлиться своими критическими сужденіями, а между тѣмъ они несомнѣнно возвысили бы указанный отдѣлъ его книги и въ строго научномъ отношеніи, поскольку въ немъ при такой постановкѣ утверждалась бы истинно научная характеристика излагаемыхъ имъ сочиненій, и въ практическомъ отношеніи, поскольку всякій изъ православныхъ богослововъ, прочитавшій его книгу, могъ бы безъ труда рѣшить вопросъ о томъ, какія изъ обслѣдуемыхъ авторомъ изслѣдованій болѣе свободны отъ римско-католическихъ тенденцій и какія наиболѣе подходящи для православнаго богослова при ознакомленіи съ исторіей ученія о Свящ. Преданіи.

Болѣе правильнымъ путемъ, по моему мнѣнію, идетъ П. П. Пономаревъ при изложеніи протестантско-лютеранскаго ученія о Свящ. Преданіи и при обзорѣ протестантско-лютеранской литературы, посвященной изложенію

этого ученія. Въ противоположность предшествовавшему отдѣлу, посвященному изложенію римско-католическаго ученія о Свящ. Преданіи, этотъ отдѣлъ П. П. Пономаревъ начинаетъ съ изложенія символическаго ученія протестантовъ о Свящ. Преданіи по древнѣйшимъ перводокументамъ протестантизма—по символическимъ книгамъ: Confessio Augustana, Apologia Confessionis, Articuli Smalcaldici, Formula Concordiae и затѣмъ уже переходитъ къ обозрѣнію трудовъ протестантскихъ теологовъ: Мартина Хемница, Луки Озіандера, Даллеуса, Кестлина, Маргейнеке, Газе, Гейнриха, Гольцмана, кончая отдѣлъ краткимъ замѣчаніемъ относительно ученія о Свящ. Преданіи въ новѣйшей изъ протестантскихъ школъ—въ школѣ ричліанской. Отмѣчая какъ несомнѣнное тотъ фактъ, что и разматриваемый отдѣлъ въ книгѣ П. П. Пономарева, какъ содержащій въ себѣ очень обстоятельный очеркъ протестантско-лютеранскаго ученія о Свящ. Преданіи, имѣетъ высокую научную цѣнность, однакожъ опять не могу не указать на то, что и этотъ отдѣлъ не лишенъ одного пробѣла и именно того, что въ немъ П. П. Пономаревъ, излагая позднѣйшее протестантское ученіе о Свящ. Преданіи, опустилъ изъ вниманія воззрѣнія тѣхъ представителей новѣйшаго протестантизма, на которыя именно и слѣдовало обратить особенное вниманіе. Разумѣю въ данномъ случаѣ представителей двухъ протестантскихъ школъ позднѣйшаго времени—Посредствующаго богословія (Vermittelthcologie) и Новой ортодоксіи. Наиболѣе характерною чертою обѣихъ этихъ богословскихъ школъ въ лютеранствѣ именно и является то, что представители ихъ въ противоположность представителямъ всѣхъ другихъ богословскихъ школъ лютеранства существенное значеніе отводятъ ученію о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго Откровенія. Появленіе первой изъ указанныхъ школъ, включающей въ себя очень многихъ видныхъ протестантскихъ теологовъ, напр. Роте, Дорнера, Мартенсена, Юлія Мюллера, Лянге и другихъ относится къ концу восемнадцатаго и началу девятнадцатаго вѣка, когда протестантскій религіозный міръ наводъ-

нила масса разнаго рода раціоналистическихъ богословскихъ школъ, толковавшихъ христіанское вѣроученіе на разные лады, и сходившихся лишь въ одномъ—въ отрицаніи его сверхъестественнаго характера. То были школы: миѳическая, сводившая большую часть библейскихъ повѣствованій на степень обычныхъ миѳовъ, тюбингенская, видѣвшая въ христіанскомъ Откровеніи результатъ обычной борьбы нѣсколькихъ естественно-религіозныхъ направленій, супранатуралистическая, видѣвшая въ христіанствѣ вообще, въ христіанскомъ Откровеніи въ частности, одну изъ естественныхъ стадій въ развитіи Абсолютнаго и проч. Консервативные элементы протестантизма, для коихъ христіанство существовало, какъ сверхъестественная религія, не могли не видѣть, что появленіе всѣхъ этихъ школъ въ протестантизмѣ было результатомъ уничтоженія за Свящ. Преданіемъ значенія, какъ источника и руководственнаго начала при пониманіи Св. Писанія, безъ коего разумъ человѣческій не могъ утвердиться въ должныхъ отношеніяхъ къ послѣднему. Исходя изъ подобной точки зрѣнія, представители Посредствующаго богословія мало по малу пришли къ тому заключенію, что Библія и Слово Божіе два понятія, не вполнѣ покрывающія другъ друга, что и помимо Библіи Духъ Божій дѣйствовалъ и дѣйствуетъ на всемъ протяженіи исторіи человѣчества, какъ вообще въ совокупномъ церковномъ сознаніи, такъ и въ отдѣльныхъ личностяхъ—особенныхъ носителяхъ общецерковнаго сознанія. Стоя на подобнаго рода почвѣ въ ученіи о христіанскомъ Откровеніи, представители Посредствующаго богословія учили и учатъ, что Св. Писаніе должно быть понимаемо и толкуемо не соотвѣтственно внутренно-индивидуальному разумѣнію каждаго отдѣльнаго вѣрующаго и не соотвѣтственно тому или иному направленію совокупности лишь современныхъ идей, а соотвѣтственно обще-церковному сознанію всѣхъ мѣстъ и временъ. Т. е. въ конечныхъ выводахъ своихъ представители разсматриваемой нами богословской школы очевидно приходили и приходятъ къ тому заключенію, что въ христіанской церкви существуютъ два источника

Откровенія: Свящ. Писаніе и Свящ. Преданіе и что взаимное отношеніе между этими источниками такое, что первое безъ второго не можетъ быть истинной нормой вѣроученія и жизни въ христіанскомъ обществѣ. Съ другой стороны исходя изъ того положенія, что христіанство по своему существу есть не ученіе только, но и жизнь, представители Посредствующаго богословія держались и держатся того убѣжденія, что Свящ. Преданіе охватываетъ не одну только теоретическую, но и практическую сторону жизни, и потому долгомъ всякаго истиннаго христіанина является не только усвоеніе откровеннаго ученія, но и проведеніе его въ жизнь и дѣятельность по отношенію къ окружающему міру. И въ данномъ отношеніи исторія церкви или Свящ. Преданіе, по взгляду указанныхъ богослововъ, имѣетъ весьма существенное значеніе, поскольку въ церкви вѣрующіе въ преемственномъ порядкѣ однихъ поколѣній за другими не только все шире и шире распространяютъ ученіе Христа, но и все глубже и глубже вкореняютъ въ свою жизнь благодатныя воздѣйствія христіанства, обнаруживавшіяся въ жизнеповеденіи ихъ предшественниковъ. Вполнѣ естественно, при такого рода точкѣ зрѣнія представители Посредствующаго богословія относятся съ болѣе или менѣе глубокимъ уваженіемъ къ перводокументамъ первичной христіанской письменности и къ разнаго рода практическимъ установленіямъ, существовавшимъ въ христіанской церкви отъ древнихъ временъ, напр. таинствамъ, древнимъ литургіямъ и проч. Думаю, что воззрѣнія протестантскихъ богослововъ, съ подобнаго рода характеромъ заслуживаютъ особеннаго вниманія со стороны православной богословской науки, потому что въ указанныхъ воззрѣніяхъ обнаруживается стремленіе протестантскаго богословія встать на православную почву въ разработкѣ вопроса объ источникахъ христіанскаго Откровенія. Думаю, что и П. П. Пономаревъ поступилъ бы гораздо лучше, если бы онъ вмѣсто того, чтобы останавливать свое вниманіе на представителяхъ ричліанства, воззрѣнія коихъ въ разсматриваемомъ отношеніи совершенно не характерны, остано-

вился своимъ вниманіемъ при изложеніи позднѣйшаго протестантскаго ученія о Свящ. Преданіи на воззрѣніяхъ именно этихъ протестантскихъ богослововъ. Не столь характерны, хотя всетаки заслуживали бы вниманія воззрѣнія объ источникахъ христіанскаго Откровенія представителей и второй изъ упомянутыхъ мною протестантскихъ школъ новѣйшаго времени—школы Новолютеранской или Новоортодоксальной, включавшей и включающей въ себѣ также очень многихъ видныхъ богослововъ, напр. Шталя, Гармса, Генгстенберга, Тамассіуса, Вильмара, Гесса, Гофмана, Бекка, Гана, Гарлесса, Герике, Куртца, Логе и др. Въ своихъ воззрѣніяхъ на Свящ. Преданіе представители этой школы исходятъ изъ ихъ отрицательнаго отношенія къ раціонализму и піетизму, благодаря вліянію конхъ, по ихъ пониманію, совершалось и совершается разложеніе протестантства. Считая, что между указанными религіозными направленіями существуетъ такое же духовное родство, какое существуетъ между Иродомъ и Пилатомъ, представители Новой ортодоксіи приходятъ къ тому заключенію, что единственнымъ средствомъ для избавленія отъ тлетворнаго вліянія этихъ направленій является утвержденіе за церковью значенія не только какъ невидимой, но и видимой величины. Признавъ же за церковью значеніе величины видимой, указанные богословы вмѣстѣ съ тѣмъ стремятся утвердить значеніе и за Св. Писаніемъ, не только какъ внутреннимъ словомъ Божественнымъ, но и какъ за внѣшне-писанной буквой. Разсматриваемое съ этой стороны Св. Писаніе, по ихъ пониманію, богодухновенно и непогрѣшимо даже въ мельчайшихъ проявленіяхъ своихъ, напр. знакахъ препинанія, придыханія и проч. Отлично сознавая однакожъ то, что Св. Писаніе, какъ единственный источникъ христіанскаго Откровенія, не можетъ имѣть должной силы въ христіанскомъ сознаніи, представители Новой ортодоксіи подобно представителямъ Посредствующаго богословія также выдвигаютъ принципъ Преданія, только въ отличіе отъ послѣднихъ подъ нимъ разумѣютъ не общецерковное сознаніе, а лишь сознаніе родоначальниковъ нѣмецкой реформаціи, поскольку оно

выразилось въ символическихъ книгахъ протестантства — Аугсбургскомъ Исповѣданіи, Апологіи его, Шмалькальденскихъ членахъ, Катихизисахъ Лютера, Формулѣ Согласія и др. По ихъ пониманію, Св. Писаніе должно быть понимаемо лишь подъ руководствомъ этихъ истинныхъ выразителей истиннаго Свящ. Преданія. Стоя на подобной точкѣ зрѣнія, представители Новой ортодоксіи идутъ даже дальше самихъ родоначальниковъ реформаціи, поскольку за символическими книгами протестантства признаютъ не только авторитетное, но и богодухновенное значеніе, т. е. считаютъ ихъ непогрѣшимыми. Полагаю, что на воззрѣніяхъ и этихъ представителей протестантства было бы не излишне остановиться П. П. Пономареву въ виду ихъ несомнѣнной характерности въ области протестантскаго богословія, въ общемъ отрицательно или по крайней мѣрѣ равнодушно относящагося къ ученію о Свящ. Преданіи. Высказывая подобнаго рода пожеланіе, не могу однакожъ скрыть того, что выполненіе его въ надлежащихъ границахъ было бы для нашего автора очень затруднительно, потому что представители Посредствующаго богословія и Новой ортодоксіи, раскрывая указанныя идеи относительно Свящ. Преданія, большею частью излагаютъ ихъ въ связи съ общимъ ученіемъ о церкви, также очень близкомъ къ православному. Автору поэтому пришлось бы проштудировать нѣсколько томовъ сочиненій проф. Клифота (Acht Bücher von Kirche), проф. Делича (Vier Bücher von der Kirche), Мюнхмайера (Das Dogma von unsichtbarer und sichtbarer Kirche), P. Pote (Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung), Краусса (Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha. 1876) и др. Думаю, впрочемъ, что нѣкоторую долю подходящаго матеріала по указанному вопросу для разсматриваемаго отдѣла въ своей книгѣ П. П. Пономаревъ могъ бы найти и въ общихъ системахъ, содержащихъ въ себѣ исторію новѣйшаго протестантскаго богословія, напр. у Pfleiderer'a. Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritanien seit 1825. Freiburgi. 1891. S. 153—252, у Frank'a. Geschichte und Kritik der neueren Theologie... и др.

Непосредственно за введеніемъ въ книгѣ г. П. П. Пономарева начинается главный отдѣлъ, посвященный изложенію ученія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣроученія. Отдѣлъ этотъ въ общемъ имѣетъ настолько высокую ученую цѣнность, что ставитъ работу нашего ученаго въ уровень съ солиднѣйшими работами русской богословской литературы. Признавая это, однакожъ считаю долгомъ сдѣлать и по поводу этого отдѣла нѣсколько, хотя и несущественныхъ, замѣчаній. Мнѣ прежде всего бросается въ глаза нѣсколько своеобразное отношéніе П. П. Пономарева къ русской богословской литературѣ, посвященной изученію вопроса о Свящ. Преданіи. Авторъ изслѣдованія удѣляетъ этой литературѣ буквально три неполныхъ страницы, сказавъ лишь нѣсколько строкъ по поводу трактата Стефана Яворскаго „Камень вѣры“ и статей: 1) Д. Ивановскаго „Отношеніе протестантовъ къ церковному Преданію“ (Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1879 г. 1 ч. 271—306 стр.), 2) Пастора Шуази: Апостольское Преданіе (Труды Кіев. Дух. Акад. 1879—1880) и 3) Преосв. Макарія изъ его Введенія въ богословіе (Введеніе въ богословіе. Спб. 1847. Стр. 485—517). Изъ книги П. П. Пономарева т. о. какъ будто вытекаетъ то заключеніе, что вся богословская литература, посвященная изученію Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, ограничивается лишь приведенными трудами: Стефана Яворскаго, г-на Д. Ивановскаго, Шуази и Преосв. Макарія. Въ дѣйствительности однакожъ находимъ совсѣмъ иное. Помимо указываемыхъ П. П. Пономаревымъ трудовъ, ученія о Свящ. Преданіи касались и другіе русскіе богословы, какъ древняго, такъ и новаго времени. Извѣстно, что нѣкоторыя данныя для раскрытія ученія о Свящ. Преданіи можно находить напр. у св. Димитрія Ростовскаго въ его трактатѣ: Розыскъ о раскольнической брынской вѣрѣ, о ученіи ихъ, о дѣлахъ ихъ, и изъясненіе, яко вѣра ихъ неправа, ученіе ихъ душевредно и дѣла ихъ не богоугодны. Москва. 1824. Еще болѣе данныхъ по тому же вопросу можно находить у архимандрита Іакинѳа Карпинска-

го—ученика Стефана Яворскаго, въ его трактатѣ: Compendium orthodoxae theologicae doctrinae. Нѣкоторыя данныя по вопросу о Свящ. Преданіи въ иномъ совершенно направленіи далѣе можно находить у Ѳеофана Прокоповича въ его Christiana orthodoxa theologia. Того же самаго ученія далѣе касались: Сильвестръ Лебединскій въ его Compendium theologiae classicum didactico-polemicum; Ювеналій Медвѣдскій въ его „Христіанской богословіи для желающихъ въ благочестіи высшаго успѣха". Москва. 1806; Иринеи Фальковскій въ его Christianae orthodoxae, dogmatico-polemicae theologiae compendium; іером. Платонъ, авторъ трактата: Православное ученіе или сокращенное христіанское богословіе. 1765. Наконецъ, нѣкоторыя, правда немногочисленныя, данныя по тому же вопросу можно находить у Ѳеофилакта Горскаго въ его „Догматахъ христіанскія православныя вѣры въ богословскомъ ученіи предложенныя и изъясненныя". 1773, у Симеона Красноцвѣтова въ его статьѣ „О преданіяхъ какъ источникѣ религіи" (Христ. Чт. 1829), въ догматическихъ системахъ П. Терновскаго, архіеп. Антонія и проч. Почему авторъ разбираемаго нами изслѣдованія ни слова не сказалъ, если не о всѣхъ, то по крайней мѣрѣ о нѣкоторыхъ изъ перечисленныхъ мною работъ, упомянувъ въ то же время о не имѣющей научной цѣнности статьѣ г-на Д. Ивановскаго, я положительно отказываюсь понимать. Лично я совсѣмъ не допускаю мысли, чтобы г-нъ П. Пономаревъ не зналъ объ этихъ работахъ, потому что въ своемъ изслѣдованіи онъ обнаруживаетъ детальнѣйшее знакомство иногда съ очень мелочными подробностями по изучаемымъ имъ вопросамъ какъ въ русской, такъ и въ иностранной литературѣ. Единственнымъ побужденіемъ къ умолчанію г-на П. П. Пономарева о всѣхъ вышеуказанныхъ работахъ, по моему мнѣнію, служитъ то обстоятельство, что о всѣхъ этихъ работахъ довольно подробно говорится у о. І. Филевскаго въ его изслѣдованіи: Ученіе православной церкви о Свящ. Преданіи. Харьковъ. 1902. (стр. XXXIII—LII). Въ виду почти полнаго тождества темъ и соотвѣтственно этому нѣкотораго сходства въ содержа-

ніи трудовъ о. І. Филевскаго и П. П. Пономарева нашъ ученый видимо боится, какъ бы кто-нибудь не подумалъ, что онъ въ своемъ сочиненіи находится въ зависимости отъ о. І. Филевскаго и потому всячески старается избѣжать трактовать о тѣхъ вопросахъ, на которыхъ останавливается своимъ вниманіемъ этотъ послѣдній. Такъ какъ о. Филевскій въ своемъ изслѣдованіи, какъ я уже говорилъ, довольно подробно останавливается на обозрѣніи русской богословской литературы, посвященной изученію Свящ. Преданія, П. П. Пономаревъ счелъ для себя за лучшее совсѣмъ или почти совсѣмъ не говорить о томъ, о чемъ трактуетъ его въ нѣкоторомъ родѣ соперникъ. Если это мое предположеніе правдоподобно, то я могу лишь пожалѣть автора за его излишнюю щепетильность. Вѣдь всякій взявшій въ руки изслѣдованія П. П. Пономарева и о. І. Филевскаго безъ всякаго труда можетъ видѣть, что оба они въ обслѣдованіи взятаго ими для изученія предмета идутъ въ большинствѣ пунктовъ своими особыми путями и это наблюдается даже тамъ, гдѣ авторы повидимому вращаются въ сферѣ совершенно однородной. Я увѣренъ поэтому, что если бы П. П. Пономаревъ даже послѣ о. І. Филевскаго подвергъ подробному анализу ту же самую русскую литературу, посвященную изученію Свящ. Преданія, на какой останавливается этотъ ученый, то никто не сталъ бы подозрѣвать его въ зависимости отъ этого послѣдняго, такъ какъ, я увѣренъ, нашъ ученый могъ бы привнести въ свой анализъ нѣчто своеобразное и даже, можетъ быть, совсѣмъ не согласное съ анализомъ о. І. Филевскаго и такимъ образомъ кое-гдѣ поправилъ бы, кое-гдѣ дополнилъ бы этого послѣдняго, что неоднократно дѣлаетъ нашъ авторъ въ другихъ случаяхъ, относясь къ работѣ о. І. Филевскаго съ справедливымъ критицизмомъ.

Не совсѣмъ пріятное впечатлѣніе въ разсматриваемомъ отдѣлѣ книги П. П. Пономарева производитъ далѣе и то, что онъ иногда прибѣгаетъ къ искусственнымъ построеніямъ своей аргументаціи. Излагая напр. ученіе о Свящ. Преданіи св. Игнатія Богоносца, П. П. Пономаревъ

находитъ данныя для этого въ 7 и 8 гл. посланія св. Игнатія къ филадельфійцамъ. „Въ этихъ главахъ, аргументируетъ нашъ авторъ, повѣствуется, что въ бытность свою у филадельфійцевъ мужъ апостольскій сильно увѣщевалъ ихъ къ единенію: громко возвѣщалъ, сильнымъ голосомъ говорилъ: „внимайте епископу, пресвитерству и діаконамъ“. Иные думали, что такое увѣщаніе обусловливалось особыми обстоятельствами: онъ проповѣдывалъ это, думали они, предвидя будто бы отдѣленіе нѣкоторыхъ. Въ противовѣсъ такому мнѣнію св. Игнатій сообщаетъ филадельфійцамъ: „Тотъ, за Котораго я въ узахъ, свидѣтель мнѣ, что я не зналъ о томъ отъ плоти человѣческой, а Духъ Св. возвѣстилъ мнѣ, говоря такъ: „безъ епископа ничего не дѣлайте, блюдите плоть свою, какъ храмъ Божій, любите единеніе, бѣгайте раздѣленій, будьте подражателями І. Христу, какъ и Онъ Отцу Своему.....“ Въ приведенныхъ словахъ св. Игнатія Богоносца П. П. Пономаревъ находитъ указанія не только на существованіе въ церкви Христовой Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣроученія, но и даже на объемъ послѣдняго, прибѣгая къ такого рода толкованію приведенныхъ словъ: „въ проповѣди св. Игнатія филадельфійцамъ, какъ не трудно замѣтить, оттѣняются два потока мыслей: однѣ изъ нихъ суть буквальное повтореніе ученія Св. Писанія, другія—только относятся къ нѣкоторымъ мѣстамъ Писанія, уясняя или восполняя ихъ. Напримѣръ проповѣдь „блюсти плоть свою, какъ храмъ Божій“ совпадаетъ по мысли съ ученіемъ объ этомъ ап. Павла I Корино. III, 16; VI, 19; „увѣщаніе внимать епископу, пресвитерамъ и діаконамъ“ служитъ больше опредѣленнымъ дополненіемъ къ ученію Свящ. Писанія о значеніи священства въ церкви. Эта черта проповѣди св. Игнатія, проходящая чрезъ всѣ его посланія, даетъ право различать въ послѣднихъ понятіе о Преданіи какъ въ обширномъ, такъ и въ тѣсномъ смыслѣ слова. Положенія св. Игнатія, представляющія только перифразъ разныхъ мѣстъ Писанія, суть преданіе перваго рода. Къ преданію второго рода безусловно нужно отнести ученіе о важномъ значеніи въ цер-

кви епископа, пресвитера и діакона, „коихъ по благоволенію своему І. Христосъ утвердилъ непоколебимо Святымъ Духомъ Своимъ...“ (стр. 10—12).

Останавливаясь на этихъ разсужденіяхъ автора изслѣдованія, не думаю, чтобы они представляли изъ себя убѣдительную аргументацію въ пользу того доказываемаго имъ положенія, будто въ приведенныхъ словахъ св. Игнатія Богоносца заключаются вполнѣ достаточныя основанія для ученія о Свящ. Преданіи не только въ обширномъ, но даже въ тѣсномъ смыслѣ. Какъ можно видѣть изъ только что приведенныхъ словъ, единственнымъ основаніемъ къ этому для нашего автора служитъ то положеніе, будто увѣщаніе св. Игнатія „внимать епископу, пресвитерамъ и діаконамъ“ является, какъ онъ выражается, „опредѣленнымъ дополненіемъ къ ученію Св. Писанія о значеніи священства въ церкви...“ Т. е. по мнѣнію П. П. Пономарева, какъ будто въ этихъ словахъ апостольскаго мужа заключается болѣе того, что содержится по разсматриваемому вопросу въ Свящ. Писаніи. Сильно сомнѣваюсь въ справедливости подобнаго рода сужденій П. П. Пономарева. Мнѣ думается, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Свящ. Писанія, напр. въ словахъ ап. Павла: „повинуйтеся наставникомъ вашимъ и покаряйтеся; тіи бо бдятъ о душахъ вашихъ...“ (Евр. XIII, 17) или въ словахъ того же апостола: „молимъ вы, братіе, знайте (уважайте) труждающихся у васъ и настоятелей вашихъ о Господѣ, и наказующихъ вы, и имѣйте ихъ по преизлиха въ любви за дѣло ихъ...“ (I Сол. V, 12—13), въ этихъ словахъ ап. Павла мысль о значеніи священства выражена даже гораздо энергичнѣе, чѣмъ въ приводимыхъ П. П. Пономаревымъ словахъ св. Игнатія Богоносца, и я поэтому не нахожу достаточныхъ основаній слѣдовать за авторомъ изслѣдованія по пути построяемой имъ аргументаціи. Можетъ быть, аргументація П. П. Пономарева по поводу приведенныхъ словъ апостольскаго мужа была бы болѣе сильной, если бы онъ поставилъ ихъ въ параллель съ другими мѣстами посланія св. Игнатія, не ограничиваясь глухою ссылкою на эти мѣста.

Почти тоже самое я принужденъ сказать и относительно разсужденій автора изслѣдованія по поводу твореній св. ап. Варнавы. Доказывая существованіе у этого апостола ученія о Свящ. Преданіи, П. П. Пономаревъ въ доказательство этого ссылается главнымъ образомъ на слѣдующія слова изъ Предисловія Посланія: „Я радуюсь..., что въ васъ вселилась великая вѣра и любовь по надеждѣ на жизнь Господа. Но думая, что Онъ, можетъ быть, даруетъ мнѣ передать что-либо на вашу долю изъ того, что я отъ Него принялъ, такъ чтобы вы мнѣ были наградою за мое служеніе таковымъ духовнымъ дарованіямъ, я рѣшился написать вамъ это краткое посланіе съ тою цѣлью, чтобы вмѣстѣ съ вѣрою вы имѣли и полный гносисъ...“ (стр. 6). Останавливаясь на приведенныхъ словахъ, П. П. Пономаревъ аргументируетъ такимъ образомъ: „это предисловіе уполномочиваетъ сдѣлать слѣдующіе выводы. Во-первыхъ видно, что читатели Посланія до его написанія обладали уже духовными дарованіями. Они имѣли все то, что̀ касается вѣры, любви и надежды (катихизисъ), или то, что̀ у ап. Варнавы мыслится еще въ одномъ понятіи „вѣры“, равносильномъ понятію религіи. Во-вторыхъ, ап. Варнава беретъ на себя задачу вмѣстѣ съ этими живыми начатками евангельской истины доставить читателямъ совершенное вѣдѣніе, гносисъ, и выполнять эту задачу онъ намѣренъ путемъ разсмотрѣнія Преданія, полученнаго имъ отъ Господа...“ Не довольствуясь указанными выводами изъ приведенныхъ словъ св. Варнавы, нашъ авторъ идетъ далѣе, дѣлая и такого рода выводъ: „такъ какъ гносисъ (о которомъ говоритъ Варнава) получается благодаря тому, что ап. Варнава въ рѣчь о духовныхъ дарованіяхъ читателей Посланія ввелъ то, что̀ принялъ отъ Господа, то есть Ветхій Завѣтъ, извѣстнымъ образомъ истолкованный, то, очевидно, что въ понятіе Преданія онъ заключилъ какъ само Св. Писаніе Ветхаго Завѣта, такъ способъ его пониманія, гдѣ иносказательный, гдѣ буквальный. А коль скоро это такъ, то значитъ въ Посланіи ап. Варнавы можно видѣть прежде всего понятіе о Преданіи въ обширномъ смыслѣ слова,

потому что сюда входитъ и самое содержаніе Св. Писанія, потомъ уже понятіе о Преданіи въ тѣсномъ смыслѣ слова, поскольку выраженіемъ его можно считать способъ толкованія Св. Писанія...“ (Стр. 6—9).

Не сомнѣваюсь въ томъ, что въ приведенныхъ словахъ ап. Варнавы можно находить нѣкоторыя указанія на ученіе о Свящ. Преданіи, но сильно сомнѣваюсь въ томъ, чтобы авторъ изслѣдованія всѣми своими приведенными мною сужденіями по поводу этихъ словъ апостола могъ кого-либо убѣдить въ томъ, что въ нихъ содержатся тѣ многочисленные выводы, какіе онъ дѣлаетъ. Сомнѣваюсь напр. прежде всего въ томъ, что слова Варнавы: „въ васъ вселилась великая вѣра и любовь по надеждѣ на жизнь Господа...“, указываютъ на то, что христіане, къ которымъ было отправлено посланіе св. Варнавы, обладали уже „катихизисомъ вѣры“, т. е. связной системой христіанскаго вѣроученія. Сомнѣваюсь далѣе, что словами: „Господь даруетъ мнѣ передать что-либо на вашу долю изъ того, что я отъ Него принялъ“ св. Варнава свидѣтельствуетъ о принятіи имъ отъ Господа *только* „Ветхаго Завѣта, да и при томъ извѣстнымъ образомъ истолкованнаго...“ И наконецъ сомнѣваюсь, что „подъ гносисомъ, о которомъ говоритъ св. Варнава, разумѣется Преданіе и въ обширномъ смыслѣ слова, т. е. самое содержаніе Св. Писанія, и Преданіе въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. способъ толкованія Св. Писанія...“ Всѣ эти выводы нашего автора *предположительны* и какъ таковые могли бы быть или совсѣмъ опущены или по крайней мѣрѣ выражены въ менѣе рѣшительной формѣ. По моему мнѣнію, если отрѣшиться отъ предвзятой мысли во что бы то ни стало найти въ приведенныхъ словахъ ап. Варнавы сложное ученіе о Св. Преданіи, то эти слова содержатъ въ себѣ слѣдующую простую мысль. Апостолъ выражаетъ свое удовольствіе христіанамъ, къ коимъ отправляетъ посланіе, въ томъ, что они уже прониклись духомъ ученія Христа, поскольку оно выражается въ трехъ главнѣйшихъ христіанскихъ добродѣтеляхъ: вѣрѣ, надеждѣ и любви. Высказывая по этому поводу свою „радость“ наставляемымъ

имъ христіанамъ, апостолъ вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣтельствуетъ, что онъ своимъ посланіемъ желаетъ еще болѣе усовершить ихъ въ ученіи Христа, сообщая имъ о томъ, что онъ принялъ (по Преданію) отъ Господа. Во всякомъ случаѣ вполнѣ увѣренъ въ томъ, что изслѣдованіе П. П. Пономарева ничего не потеряло бы въ своемъ научномъ достоинствѣ, если бы онъ поменьше распространялся по поводу подобнаго рода данныхъ въ пользу ученія о Свящ. Преданіи, такъ какъ отъ всѣхъ разсужденій его по поводу такого рода данныхъ попахиваетъ нѣкоторою тенденціозностью. Особенной надобности для нашего ученаго въ такой аргументаціи представляется тѣмъ менѣе, что изслѣдованіе его переполнено массою матеріала, такъ сказать, бьющаго въ глаза своею несомнѣнностью.

Въ заключеніе касаясь разсматриваемаго отдѣла книги П. П. Пономарева, считаю нужнымъ сказать еще нѣсколько словъ по поводу избраннаго имъ метода при раскрытіи ученія о Свящ. Преданіи. По моему мнѣнію, избранный нашимъ ученымъ методъ вполнѣ правиленъ, поскольку онъ изложеніе ученія о Свящ. Преданіи за извѣстный періодъ обычно предваряетъ подробнымъ изложеніемъ еретическихъ ученій, по поводу коихъ раскрывается это ученіе. Признавая полную цѣлесообразность подобнаго метода, не могу однакожъ не отмѣтить того, что авторъ, по моему мнѣнію, иногда увлекается, вдаваясь въ слишкомъ детальное раскрытіе еретическихъ системъ и борьбы съ ними представителей православія въ ущербъ даже детальному раскрытію главнаго предмета темы. Въ главѣ напр. III-й 3-го отдѣла авторъ отводитъ изложенію ученія Несторія и полемикѣ по поводу этого ученія 36 стр. (320—356), между тѣмъ какъ раскрытію положительнаго ученія о Свящ. Преданіи во всѣхъ его частныхъ развѣтвленіяхъ только 27 стр. (356—383).

Заключеніе изслѣдованія П. П. Пономарева, посвященное систематическому изложенію ученія о Свящ. Преданіи на основаніи его исторіи въ древней церкви, представляетъ изъ себя цѣнность, не уступающую цѣнности предшествующаго отдѣла и какъ таковое не вызываетъ

какихъ либо серьезныхъ возраженій. Единственное, съ чѣмъ не могу согласиться вполнѣ—это съ сужденіями автора изслѣдованія по поводу протестантскаго ученія о Свящ. Преданіи. Излагая это ученіе П. П. Пономаревъ на 538-й стр. пишетъ: „подъ вліяніемъ очевидныхъ свидѣтельствъ древности о дѣйствительности Св. Преданія не отрицаютъ положеніе о дѣйствительности Свящ. Преданія и протестантскіе ученые; но только съ этимъ положеніемъ они не соединяютъ понятія объ обязательномъ значеніи Свящ. Преданія, какъ источникѣ истины по авторитету соравномъ Св. Писанію. Изысканія протестантскихъ ученыхъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ обычно сводятся къ слѣдующимъ сужденіямъ: а) Преданіе дѣйствительно существовало въ церкви, но только оно имѣло авторитетъ историческаго памятника, а не догматическаго источника истины; б) Преданіе представляло изъ себя источникъ вѣдѣнія, но только въ области церковной дисциплины, безразличной, не обязательной, по самому своему существу, а не въ области вѣро- и правоученія, неизмѣнной по своему характеру; если же в) иногда Преданіе представляется достовѣрнымъ источникомъ и въ области вѣры и нравственности (какъ правило вѣры), то исключительно подъ условіемъ его полнаго согласія со Св. Писаніемъ, по силѣ его совершеннаго поглощенія послѣднимъ...“ (стр. 538—539). По моему убѣжденію, приведенныя сужденія П. П. Пономарева должны быть признаны соотвѣтствующими дѣйствительности лишь по отношенію къ древнеконсервативному протестантству. Что же касается новѣйшаго протестантства, то въ немъ, какъ я уже говорилъ, существуютъ цѣлыя, довольно сильныя богословскія школы, которыя идутъ далѣе указанныхъ воззрѣній на значеніе Свящ. Преданія въ сферѣ христіанскаго вѣроученія, поскольку за Свящ. Преданіемъ признаютъ значеніе самостоятельнаго и равнаго источника со Свящ. Писаніемъ. Таковы, какъ я уже говорилъ, школы Посредствующаго богословія и Новой ортодоксіи, особенно первая, представители коей, какъ мы уже видѣли, приближаются по своимъ воззрѣніямъ въ данномъ вопросѣ къ православнымъ воззрѣніямъ.

Вотъ, по моему мнѣнію, всѣ тѣ недочеты, которые можно предъявить къ изслѣдованію П. П. Пономарева при самомъ строгомъ критическомъ отношеніи къ нему. По долгу безпристрастнаго рецензента указывая эти недочеты, я вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ заявить, что книга г-на П. Пономарева, не взирая на указанные недочеты, все-таки должна быть отнесена къ числу очень видныхъ произведеній русской богословской литературы. Ея цѣнность прежде всего обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ ней подвергнутъ основательному научному обслѣдованію вопросъ и весьма серьезный и весьма важный для православнаго богословія. Извѣстно, что вопросъ объ источникахъ христіанскаго Откровенія въ христіанскомъ богословіи относится къ числу вопросовъ кардинальныхъ, потому что отъ того или иного рѣшенія его зависитъ то или иное направленіе вѣроисповѣдныхъ системъ христіанскихъ церквей. Уклоненіе протестантства и римскаго католицизма отъ древне-вселенскаго ученія, по моему мнѣнію, именно и объясняется ихъ неправильнымъ отношеніемъ къ Свящ. Преданію, поскольку первое отрицаетъ за Свящ. Преданіемъ значеніе богодухновеннаго источника, поскольку второй на степень общецерковнаго преданія возводитъ преданіе помѣстной церкви. Не взирая на столь важное значеніе ученія Свящ. Преданія въ области христіанскаго вѣдѣнія, русская богословская наука, съ самаго зарожденія ея, въ раскрытіи этого ученія болѣе чѣмъ въ раскрытіи какого-либо иного ученія обнаруживала крайнюю неопредѣленность и колеблемость. Подобная неопредѣленность и колеблемость начинаются, можно сказать, еще со временъ Ѳеофана Прокоповича. Находясь подъ сильнымъ вліяніемъ протестантскихъ идей, со временъ Петра Великаго широкой волной распространившихся по лицу земли русской, Ѳеофанъ Прокоповичъ въ раскрытіи разсматриваемаго нами ученія весьма приближается къ протестантскимъ воззрѣніямъ, признавая въ качествѣ несомнѣнной истины то положеніе, что Свящ. Писаніе является единственнымъ „началомъ богословія“. Существованіе какого-либо другого начала возлѣ Свящ. Писанія съ точки зрѣ-

нія Ѳеофана Прокоповича представляется излишнимъ уже по одному тому, что Свящ. Писаніе само по себѣ обладаетъ достаточнымъ авторитетомъ и достаточно яснымъ содержаніемъ Прямымъ результатомъ подобнаго отношенія Ѳеофана Прокоповича къ Свящ. Писанію очевидно должно быть отрицаніе значенія за Свящ. Преданіемъ, или во всякомъ случаѣ ослабленіе значенія послѣдняго. Это дѣйствительно и находимъ у упомянутаго богослова, поскольку онъ отрицаетъ авторитетное значеніе за дѣяніями вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и вообще на свидѣтельство церковнаго сознанія смотритъ какъ на testimonium humanum, свидѣтельство человѣческое. Этотъ взглядъ Ѳеофана Прокоповича на Свящ. Преданіе легъ въ основу воззрѣній другихъ многочисленныхъ русскихъ богослововъ. Къ числу таковыхъ напр. долженъ быть отнесенъ прежде всего Самуилъ Мирославскій, также въ качествѣ несомнѣнной истины признающій то положеніе, что одно лишь Св. Писаніе является божественнымъ, полнымъ и достаточнымъ источникомъ христіанскаго вѣдѣнія; Свящ. же Преданіе представляетъ изъ себя источникъ вторичный, человѣческій и только правдоподобный. По стопамъ Мирославскаго идетъ бывшій ректоръ Московской Дух. Академіи Ѳеофилактъ Горскій, хотя кратко, но рѣшительно заявляющій, что Свящ. Преданіе не имѣетъ Божескаго установленія и какъ таковое никоимъ образомъ не должно быть поставляемо на одинаковый уровень со Свящ. Писаніемъ. Въ особенности же обстоятельное раскрытіе ученія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго Откровенія, въ томъ же направленіи находимъ у бывшаго ректора Казанской Духовной Академіи Сильвестра Лебединскаго. Онъ съ одной стороны вполнѣ рѣшительно и опредѣленно заявляетъ, что Свящ. Писаніе есть единственный источникъ богословія, вполнѣ достаточный для Богопознанія, какъ содержащій въ себѣ или explicite или implicite всѣ необходимыя истины для спасенія и вполнѣ ясный для уразумѣнія, какъ содержащій въ себѣ истины, соотвѣтствующія дѣйствительной природѣ человѣка. Съ другой стороны Лебединскій не только отрицательно отно-

сится къ Свящ. Преданію какъ источнику Богопознанія, но и стремится сообщить этому отрицанію обстоятельное обоснованіе, доказывая ту мысль, что яко-бы въ Свящ. Преданіи можно встрѣтить не мало положеній, противорѣчащихъ истинно Христову ученію. То же скептически отрицательное отношеніе къ Свящ. Преданію, выраженное въ формѣ не менѣе рѣшительной, находимъ у Ювеналія Медвѣдскаго, признающаго Свящ. Писаніе „первичнымъ основаніемъ вѣры", „единымъ токмо, содержащимъ въ себѣ преизобильно все, что̀ до Богопознанія и Богопочитанія, для пріобрѣтенія жизни вѣчной касается". При такого рода взглядѣ на Свящ. Писаніе, Свящ. Преданію у Медвѣдскаго отводится значеніе лишь постольку, поскольку оно въ качествѣ простого герменевтическаго пособія содѣйствуетъ пониманію и уясненію Свящ. Писанія. (См. о. І. Филевскій. Ученіе православной церкви о Св. Преданіи. Харьковъ. 1902. Стр. XXXIII—XLV). Этотъ длинный рядъ русскихъ богослововъ, обслѣдовавшихъ ученіе о Свящ. Преданіи въ смыслѣ совсѣмъ не православномъ, заканчивается Преосв. Ирѝнеемъ Фальковскимъ, повторяющимъ въ своихъ воззрѣніяхъ взгляды упомянутыхъ богослововъ. Послѣ этихъ богослововъ начинается въ русской богословской наукѣ рядъ писателей, которые мало по малу встаютъ на должную почву въ разработкѣ разсматриваемаго нами ученія. Таковы С. Красноцвѣтовъ, прот. П. Терновскій, Преосв. Антоній (Амфитеатровъ), Е. Бенескриптовъ, Д. Ивановскій, В. Никольскій, Преосв. Филаретъ Черниговскій, Макарій, митр. Московскій, Преосв. Сильвестръ, ректоръ Кіевской Духовной Академіи, прот. Малиновскій, о. І. Филевскій и проч. и проч. Признавая, что всѣ эти богословы въ той или иной мѣрѣ своими трудами иногда довольно обширными, иногда краткими содѣйствовали правильной постановкѣ вопроса о сущности и значеніи Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣдѣнія, слѣдуетъ однакожъ въ то же время замѣтить, что ни у одного изъ нихъ не находимъ вполнѣ обстоятельнаго обслѣдованія указаннаго ученія во всемъ объемѣ его содержанія. Можетъ быть, причина этого отчасти

лежала въ томъ обстоятельствѣ, что русское богословіе въ разработкѣ ученія о Свящ. Преданіи, какъ и въ другихъ богословскихъ областяхъ, шествовало по стопамъ римско-католическаго богословія, которое при всей близости къ православному богословію въ разработкѣ разсматриваемаго нами ученія не могло и не можетъ во всей полнотѣ пользоваться тѣмъ матеріаломъ, каковой доставляетъ для православнаго богослова древне-вселенская церковь. Несомнѣнно главный матеріалъ для раскрытія ученія о Свящ. Преданіи доставляютъ вселенскіе соборы перваго тысячелѣтія, потому что на нихъ со всей рѣшительностью былъ поставленъ и былъ рѣшенъ вопросъ о томъ, что̀ должно быть признано истинно Христовымъ ученіемъ. Римско-католическое богословіе однакожъ не могло и не можетъ или, лучше сказать, стѣснялось и стѣсняется пользоваться всѣмъ матеріаломъ, доставляемымъ вселенскими соборами для раскрытія ученія о Свящ. Преданіи, потому что эти послѣдніе, содержа въ себѣ обильный матеріалъ для раскрытія указаннаго ученія, вмѣстѣ съ тѣмъ содержатъ не малый матеріалъ и для составленія убѣжденія, что почти всѣ основные догматы римско-католической вѣроисповѣдной системы никакого отношенія къ истинно вселенскому Преданію не имѣли и не имѣютъ. Потому-то римско-католическіе богословы, построяя свои системы, посвященныя обслѣдованію ученія о Свящ. Преданіи, бо́льшею частью обходятъ вселенскіе соборы перваго тысячелѣтія, переходя отъ обзора святоотеческой письменности къ обзору матеріала, доставляемаго соборами позднѣйшаго времени, признаваемыми вселенскими лишь въ римско-католической церкви. Повторяю, можетъ быть, подъ вліяніемъ этого направленія въ разработкѣ разсматриваемаго нами вопроса, укоренившагося въ римско-католическомъ богословіи, и русская богословская наука не представляла намъ вполнѣ обстоятельнаго обслѣдованія ученія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣроученія. Не составляетъ изъ себя исключенія въ данномъ отношеніи даже и недавно вышедшій объемистый трудъ свящ. І. Филевскаго: Ученіе пра-

вославной церкви о Свящ. Преданіи. Харьковъ. 1902 г. П. П. Пономаревъ первый изъ русскихъ богослововъ всталъ на вполнѣ правильную почву въ разработкѣ обслѣдуемаго имъ ученія. Онъ мало того, что представляетъ въ своемъ сочиненіи документальный и обильнѣйшій матеріалъ, доставляемый богословской наукѣ при разработкѣ ученія о Свящ. Преданіи святоотеческой письменностью, матеріалъ болѣе или менѣе извѣстный и западному и отчасти православному богословію, но сверхъ того представляетъ документальный и обильнѣйшій матеріалъ по указанному вопросу, доставляемый вселенскими соборами перваго тысячелѣтія, совсѣмъ или почти совсѣмъ обойденный доселѣ какъ въ западномъ, такъ и въ православномъ богословіи. Слѣдствіемъ этого является то, что въ книгѣ г-на Пономарева мы находимъ въ первый разъ наиболѣе документальное, наиболѣе самостоятельное, наиболѣе полное и наиболѣе научное обслѣдованіе ученія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго вѣроученія, со всѣми частными вопросами, входящими въ общее содержаніе указаннаго ученія, въ частности съ вопросами о Божескомъ происхожденіи Свящ. Преданія, о главнѣйшихъ фазисахъ его развитія, объ отношеніи его ко Свящ. Писанію, о значеніи его въ сферѣ раскрытія христіанскаго вѣроученія, христіанской дисциплины, христіанской литургики и проч. Можно поэтому съ увѣренностью утверждать, что книга г-на П. П. Пономарева ляжетъ въ основу раскрытія ученія о Свящ. Преданіи въ догматическихъ системахъ и трактатахъ, тою или иною стороною долженствующихъ коснуться указаннаго ученія.

Имѣя столь существенное значеніе для науки догматическаго богословія при обслѣдованіи ученія о Свящ. Преданіи, какъ главнаго предмета ученыхъ изысканій нашего автора, подлежащая нашему разсмотрѣнію книга имѣетъ весьма цѣнное значеніе и для нѣкоторыхъ другихъ богословскихъ наукъ, и прежде всего для преподаваемой мною науки—Исторіи и разбора западныхъ исповѣданій. Въ содержаніе этой науки, какъ одинъ изъ самыхъ основныхъ вопросовъ, входитъ вопросъ о томъ,

могутъ ли развиваться христіанскіе догматы и если могутъ, то въ какомъ смыслѣ и въ какомъ объемѣ. Римско-католическая церковь въ раскрытіи этого ученія, какъ извѣстно, очень существенно уклоняется отъ православной церкви, поскольку она въ отличіе отъ этой послѣдней признавала и признаетъ, что христіанскій догматъ можетъ развиваться не только внѣшне, но и внутренно, что все первичное содержаніе христіанской догматики заключалось лишь въ немногихъ ясно сознанныхъ и болѣе или менѣе точно выраженныхъ догматическихъ истинахъ, что на почвѣ этихъ немногихъ догматическихъ истинъ постепенно путемъ медленнаго напластыванія однѣхъ истинъ на почвѣ другихъ возросло зданіе догматическаго христіанства. Это постепенное развитіе христіанскаго догмата, по взгляду представителей римскаго католицизма, совершается путемъ постепеннаго раскрытія Свящ. Преданія, какъ долженствующаго по самымъ основоначаламъ христіанской религіи развивать то, что implicite дано въ писанномъ христіанскомъ Откровеніи (Свящ. Писаніи). Не буду подробно распространяться о томъ, насколько существенное значеніе имѣетъ теорія развитія догматовъ въ вѣроисповѣдной системѣ римско-католической церкви. Скажу лишь кратко то, что при помощи этой теоріи она оправдываетъ всѣ спеціально римскіе догматы свои. П. П. Пономаревъ въ своей книгѣ доставляетъ обильный и документальный матеріалъ для рѣшенія вопроса о томъ, насколько состоятельна эта точка зрѣнія на христіанскій догматъ, усвоенная представителями римскаго католицизма. Подробнымъ анализомъ святоотеческой письменности и въ особенности дѣяній вселенскихъ соборовъ онъ даетъ возможность видѣть, что римско-католическая точка зрѣнія на Свящ. Преданіе, какъ орудіе развитія христіанскаго догмата въ смыслѣ папистическомъ, несостоятельна, что истинная задача Свящ. Преданія заключалась не въ созданіи все новыхъ и новыхъ истинъ на почвѣ прежнихъ, а только самое большее въ субъективномъ углубленіи разума человѣческаго въ содержаніе христіанскихъ догматовъ, въ основательномъ апологетическомъ обслѣдованіи

послѣднихъ и въ наиболѣе точномъ выраженіи ихъ при полномъ удержаніи прежняго содержанія, безъ добавленія какихъ либо новыхъ элементовъ къ этому содержанію. Этотъ общій и основной взглядъ на Свящ. Преданіе авторъ разбираемаго нами изслѣдованія подтверждаетъ очень часто весьма цѣнными учеными экскурсіями болѣе или менѣе частнаго характера. Извѣстно, что представители римско-католической церкви, пользуясь теоріей развитія христіанскаго вѣроученія при посредствѣ постепенно раскрывающагося Свящ. Преданія, доказывали и доказываютъ, будто основной догматъ этой церкви—догматъ о папскомъ главенствѣ, существуя въ скрытомъ и не развитомъ состояніи въ первые три вѣка исторической жизни христіанской церкви, болѣе развитый видъ получилъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ перваго тысячелѣтія, поскольку римскіе епископы данной эпохи якобы своимъ ученіемъ, такъ сказать, давали тонъ вѣроизложеніямъ отцевъ упомянутыхъ соборовъ. Авторъ разсматриваемаго нами сочиненія путемъ подробнаго анализа дѣяній вселенскихъ соборовъ приводитъ читателя къ твердому убѣжденію въ несостоятельности подобнаго рода воззрѣній римско-католическихъ. Въ особенности цѣнное значеніе въ данномъ отношеніи имѣетъ сдѣланный П. П. Пономаревымъ анализъ дѣяній III-го вселенскаго собора (см. особенно стр. 381—382), при посредствѣ коего онъ убѣждаетъ читателя въ томъ, что хотя на упомянутомъ соборѣ папа Целестинъ и принималъ горячее участіе въ соборныхъ совѣщаніяхъ, тѣмъ не менѣе ни соборъ, ни даже папскіе легаты не смотрѣли на дѣятельность указаннаго папы, какъ на дѣятельность главы церкви, о чемъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что упомянутый соборъ въ основу своихъ рѣшеній по отношенію къ Несторію положилъ не посланіе Целестина, а никейскій символъ, послужившій вмѣстѣ съ тѣмъ критеріемъ для оцѣнки самаго посланія римскаго первосвященника. Не менѣе цѣнныя данныя для опроверженія того же папскаго догмата авторъ изслѣдованія извлекаетъ и изъ исторіи IV-го вселенскаго собора. Путемъ спокойнаго и безпристрастнаго изложенія

исторіи этого собора по перводокументамъ онъ убѣждаетъ читателя въ томъ, что „хотя папа Левъ со своимъ окружнымъ посланіемъ занимаетъ въ исторіи Халкидонскаго собора очень почтенное мѣсто, однако фактъ этотъ свидѣтельствуетъ только о большомъ участіи римскаго епископа въ дѣлахъ собора, но отнюдь не о главенствѣ его въ христіанской церкви, противъ коего, по автору, говорятъ: а) фактъ провѣрки самаго посланія Льва на соборѣ съ цѣлью утвердить его согласіе съ древнею вѣрою; б) фактъ опоры собора не только на посланіе Льва, но и на посланія св. Кирилла; в) фактъ уясненія выраженіями Кирилла трехъ мѣстъ посланія Льва, вызывавшихъ сомнѣніе у иллирійскихъ и палестинскихъ епископовъ; г) фактъ соборнаго, а не единоличнаго, утвержденія вѣры“ и въ особенности д) фактъ составленія 28-го правила, уравнивающаго права римскаго епископа съ другими патріархами древней церкви (стр. 421—423. 410—411. 400. 398—399 и др.). То же самое наконецъ авторъ изслѣдованія подтверждаетъ и путемъ документальнаго изложенія исторіи VI го вселенскаго собора, изъ коей видно, что римскій епископъ Агаѳонъ на указанномъ соборѣ отнюдь не признается главою церкви, поскольку соборъ не сразу принимаетъ посланіе Агаѳона, но тщательно провѣряетъ достовѣрность приводимыхъ въ немъ свидѣтельствъ и только послѣ этого совершаетъ надъ нимъ канонизацію (см. особ. 465—469 и др.). Цѣнныя данныя сообщаетъ г-нъ П. Пономаревъ въ своемъ изслѣдованіи и относительно другого основнаго догмата римско католической вѣроисповѣдной системы— ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Въ особенности большое значеніе въ данномъ отношеніи имѣетъ производимый авторомъ изслѣдованія анализъ сочиненія св. Епифанія Ancoratus, на которое очень часто ссылаются римско-католическіе богословы. Г-нъ П. Пономаревъ (см. стр. 255—256 и др.) устанавливаетъ истинный смыслъ ученія св. Епифанія по разсматриваемому вопросу. Не менѣе цѣнны по своей документальности сужденія г-на П. Пономарева относительно ученія объ исхожденіи Св. Духа и св. Кирилла Александрійскаго, на коего также

любятъ ссылаться католики. Г-нъ Пономаревъ выясняетъ истинный смыслъ ученія этого отца по указанному вопросу, въ частности смыслъ излюбленнаго римскими католиками выраженія св. Кирилла: „Духъ Святый собственъ Сыну“ (см. 344—346 стр.) и др. Заслуживаютъ серьезнаго вниманія сужденія г-на П. П. Пономарева и по нѣкоторымъ пунктамъ протестантской вѣроисповѣдной системы. Помимо основательной критики протестантскаго ученія объ источникахъ христіанскаго Откровенія (см. стр. 538—543, 567—571 и др.) авторъ изслѣдованія доставляетъ въ послѣднемъ вѣскія данныя для оцѣнки протестантскаго ученія объ евхаристіи (см. особ. 392), для оцѣнки новѣйшихъ нападокъ протестантовъ (преимущественно въ лицѣ проф. А. Гарнака) на историческое достоинство извѣстнаго цареградскаго символа (стр. 316—320) и проч.

Очень цѣнное значеніе имѣетъ далѣе изслѣдованіе П. П. Пономарева и въ церковно-историческомъ отношеніи. О цѣнности его въ разсматриваемомъ отношеніи можетъ свидѣтельствовать уже то одно обстоятельство, что съ этой точки зрѣнія сочиненіе нашего автора послужило предметомъ обсужденія со стороны извѣстнаго церковнаго историка, покойнаго проф. Московской Академіи и Московскаго Университета А. П. Лебедева. Московскій проф., по его же собственнымъ словамъ „внимательно слѣдившій за сочиненіемъ П. П. Пономарева“, какъ извѣстно, разошелся съ нашимъ ученымъ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи несторіанства и въ раскрытіи несторіанскаго ученія „объ усвоеніи Божествомъ страданій плоти...“ По этому поводу онъ сдѣлалъ нѣсколько критическихъ замѣчаній на книгу П. П. Пономарева. (См. Правосл. Собесѣдн. 1907. № 9. Стр. 376—382). Не касаясь вопроса о томъ, насколько справедливы эти замѣчанія, считаю нужнымъ обратить вниманіе лишь на то обстоятельство, что покойный профессоръ, написавшій спеціальное изслѣдованіе о религіозныхъ движеніяхъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ (Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ), очевидно смотрѣлъ на книгу П. П. Пономарева въ церковно-историческомъ отношеніи какъ на трудъ, какъ бы могущій конкуриро-

вать съ его работой въ той же сферѣ. И дѣйствительно, какъ я уже имѣлъ случай говорить, въ книгѣ П. П. Пономарева мы находимъ документально-подробное (иногда даже слишкомъ) изложеніе еретическихъ системъ періода вселенскихъ соборовъ: аріанства, македоніанства, аполлинаріанства, несторіанства, монофизитства, монофелитства и иконоборчества въ связи съ не менѣе документальнымъ и подробнымъ изложеніемъ православнаго ученія по соотвѣтствующимъ пунктамъ христіанской догматики, поскольку путемъ указаннаго изложенія еретическихъ системъ и православнаго ученія утверждается значеніе Свящ. Преданія, какъ источника христіанскаго вѣроученія. Особенная цѣнность изслѣдованія П. П. Пономарева, разсматриваемаго съ этой церковно-исторической точки зрѣнія, обусловливается прежде всего тѣмъ обстоятельствомъ, что въ своемъ сочиненіи г-нъ П. Пономаревъ излагаетъ не внѣшнюю исторію еретическихъ ученій и борьбы съ ними вселенской церкви, а исторію внутреннюю, т. е. документально изображаетъ то, что̀ лежитъ въ основѣ того или иного еретическаго ученія, какъ оно постепенно и внутренно раскрывалось и какъ опровергалось въ православномъ сознаніи вѣрующихъ. Засимъ цѣнность сочиненія г-на П. Пономарева, разсматриваемаго съ указанной точки зрѣнія, обусловливается и тѣмъ обстоятельствомъ, что оно, какъ написанное по первоисточникамъ, чуждо западно-протестантской закваски. Извѣстно, что новѣйшая западно-историческая наука, съ легкой руки знаменитаго Берлинскаго проф. А. Гарнака, путемъ многочисленныхъ церковно историческихъ работъ стремящагося утвердить за христіанскимъ вѣроученіемъ значеніе естественно-человѣческаго вѣдѣнія, видѣла и видитъ въ горячей борьбѣ древне-вселенской церкви съ еретическими ученіями ни болѣе, ни менѣе, какъ столкновеніе естественныхъ богословско-научныхъ направленій. При такого рода точкѣ зрѣнія сверхъестественный характеръ вселенскаго ученія, утвержденнаго на вселенскихъ соборахъ перваго тысячелѣтія, у большинства протестантскихъ историковъ новѣйшаго времени или совсѣмъ или почти совсѣмъ теряется.

Къ сожалѣнію подобный взглядъ на дѣятельность церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ проникаетъ отчасти и въ нашу новѣйшую церковно-историческую литературу, посвященную изученію исторіи указанныхъ соборовъ, Г-нъ П. П. Пономаревъ, какъ я уже говорилъ, остался чуждъ подобнаго рода тенденціи въ раскрытіи христіанскаго вѣроученія, утвержденнаго на вселенскихъ соборахъ. Представляя подробную картину образованія и развитія этого вѣроученія, онъ своей книгой приводитъ читателя къ убѣжденію въ истинности того, что древне-вселенская церковь, утверждая на вселенскихъ соборахъ православное ученіе противъ еретическихъ ученій, дѣлала это не во имя какихъ либо естественно-научныхъ интересовъ, а во имя стремленія сохранить въ неповрежденности то ученіе, которое было сообщено ей Христомъ Спасителемъ и Его апостолами и которое хранилось во вселенскомъ сознаніи вѣрующихъ, какъ залогъ божественнаго Учителя. Въ книгѣ г-на П. П. Пономарева поэтому мы находимъ не только обстоятельное и строго-научное изложеніе древне-вселенскаго ученія въ связи съ обстоятельнымъ и строго-научнымъ изложеніемъ древне-еретическихъ системъ, но и вмѣстѣ съ тѣмъ строго-православное изложеніе перваго и вторыхъ.

Цѣнныя данныя наконецъ доставляетъ изслѣдованіе П. П. Пономарева и для науки каноническаго права. И въ данномъ отношеніи книга нашего автора имѣетъ прежде всего, такъ сказать, принципіальную важность въ виду протестантскихъ тенденцій, проникающихъ въ труды нѣкоторыхъ изъ нашихъ канонистовъ. Извѣстно, что протестантская каноническая наука отражаетъ на себѣ слѣды вліянія господства въ протестантскомъ мірѣ такъ называемой территоріальной системы, въ силу коей церковь со всею ея жизнью является одной изъ естественныхъ функцій государственнаго организма, всецѣло въ своей не только внѣшней, но и даже внутренней жизнедѣятельности подчиненной свѣтской власти. Исходя изъ подобнаго рода точки зрѣнія, большинство протестантскихъ канонистовъ особенно новѣйшаго времени смотрятъ на

каноническое право, регулирующее положеніе церкви въ государствѣ, какъ на продуктъ исключительно естественный, какъ на выраженіе обычной политики правительственной власти. Сверхъестественный элементъ въ сферѣ каноническаго права при такой точкѣ зрѣнія совершенно исчезаетъ. Къ сожалѣнію, подобнаго рода точка зрѣнія на каноническую жизнедѣятельность церкви укореняется въ системахъ и нѣкоторыхъ изъ нашихъ канонистовъ, въ родѣ напр. проф. Суворова, кои, начитавшись протестантскихъ каноническихъ системъ и въ своихъ работахъ будучи болѣе или менѣе удачными компиляторами этихъ системъ, также стремятся поставить каноническую жизнедѣятельность церкви въ исключительную зависимось отъ свѣтской власти. Въ книгѣ г-на П. Пономарева находимъ многочисленныя данныя, доказывающія полную несостоятельность подобнаго взгляда на каноническую жизнедѣятельность церкви. Своимъ изслѣдованіемъ онъ доказываетъ мысль, что сфера церковнаго права есть сфера существенно отличная отъ гражданской сферы, какъ имѣющая своимъ источникомъ не произволъ свѣтской власти, а сознаніе церкви, основывающейся въ данной области, какъ и въ области догматической, на законоположеніяхъ Самого Христа и Его апостоловъ. Помимо подобнаго принципіальнаго значенія книги П. П. Пономарева для науки каноническаго права, въ ней можно найти не мало вѣскихъ данныхъ и по другимъ вопросамъ каноническаго характера, напр. по вопросу о взаимоотношеніи между сферами догматической и канонической. Путемъ тщательнаго анализа святоотеческихъ твореній и дѣяній вселенскихъ соборовъ г-нъ П. Пономаревъ приводитъ читателя къ убѣжденію, что отличительной чертою сферы догматической является ея полная неизмѣняемость со стороны содержанія и измѣняемость лишь со стороны субъективнаго углубленія человѣческаго разума въ это содержаніе; отличительной чертой сферы канонической напротивъ является возможность расширенія ея содержанія новыми правилами при глубокомъ уваженіи къ древнѣйшимъ каноническимъ законоположеніямъ, какъ освященнымъ

авторитетомъ древней церкви. Находимъ, наконецъ, у г-на П. П. Пономарева обильный матеріалъ, имѣющій отношеніе къ наукѣ каноническаго права, менѣе принципіальнаго и болѣе детальнаго характера, поскольку напр. авторъ изслѣдованія сообщаетъ обильныя и точныя свѣдѣнія о томъ, какія каноническія правила и по какому поводу были высказаны и утверждены церковью на вселенскихъ соборахъ и проч.

Не мало весьма цѣнныхъ данныхъ найдетъ всякій прочитавшій книгу г-на П. П. Пономарева и по другимъ принципіальнымъ и не принципіальнымъ вопросамъ православнаго богословія, напр. по нѣкоторымъ вопросамъ литургическимъ, по вопросу объ условіяхъ вселенскости соборовъ, по вопросу объ авторитетѣ никео-цареградскаго символа и проч... Значеніе всѣхъ указанныхъ данныхъ, сообщаемыхъ г-мъ П. Пономаревымъ, увеличивается благодаря тому обстоятельству, что нашъ авторъ свое изслѣдованіе пишетъ на основаніи непосредственнаго знакомства съ первоисточниками. Иногда правда онъ штудируетъ творенія святыхъ отцевъ и дѣянія вселенскихъ соборовъ и въ русскихъ переводахъ, но относится къ этимъ переводамъ съ недовѣріемъ и потому постоянно провѣряетъ ихъ по подлинному тексту твореній—по изданіямъ Mansi и Migne. Отсюда у г-на Пономарева находимъ заслуживающую полной похвалы цитацію изучаемыхъ имъ твореній—явленіе довольно рѣдкое у русскихъ ученыхъ вообще, у русскихъ богослововъ въ частности. Наконецъ и со стороны стилистики изслѣдованіе г-на П. Пономарева заслуживаетъ полной похвалы. Языкъ автора отличается ясностью, точностью и выразительностью, не взирая на то, что нашему автору пришлось имѣть дѣло съ матеріаломъ архаическимъ.

Болѣе или менѣе существенные пробѣлы я нашелъ лишь въ томъ отдѣлѣ книги П. П. Пономарева, который посвященъ обслѣдованію инославной литературы и инославнаго ученія о Свящ. Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго Откровенія. Но отмѣчая указанные недостатки, я и ранѣе оговаривался и теперь оговариваюсь, что суще-

ствованіе этихъ недочетовъ отчасти обусловливалось самымъ характеромъ темы, избранной г-мъ П. П. Пономаревымъ для обслѣдованія. Онъ, какъ можно видѣть, изъ самаго оглавленія его сочиненія, задачей послѣдняго поставилъ обслѣдованіе ученія древней и притомъ преимущественно восточной церкви о Свящ. Преданіи. Ученіе же западныхъ церквей по тому же вопросу прямо не входило въ задачу его темы, а потому и отдѣлъ, посвященный изложенію этого ученія, не могъ быть ни полнымъ, ни совершеннымъ. Отмѣчая этотъ фактъ, считаю вмѣстѣ съ тѣмъ долгомъ заявить, что отдѣлъ, посвященный обслѣдованію ученія инославныхъ исповѣданій о Свящ. Преданіи, даже и въ тѣхъ границахъ, въ коихъ онъ вошелъ въ книгу г-на П. П. Пономарева, всетаки представляетъ изъ себя во всей русской богословской литературѣ наилучшій очеркъ затронутаго въ немъ предмета.

Въ общемъ изслѣдованіе г-на П. П. Пономарева, по моему мнѣнію, по своимъ ученымъ достоинствамъ безусловно превосходя всѣ русскія сочиненія, посвященныя изученію Свящ. Преданія, съ большимъ успѣхомъ можетъ конкурировать съ лучшими заграничными работами, посвященными обслѣдованію того же вопроса. Въ виду всего этого *я признаю доцента Казанской Духовной Академіи* П. П. Пономарева за представленный имъ въ Совѣтъ Академіи трудъ: „Священное Преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Ученіе о Свящ. Преданіи въ древней, преимущественно восточной, церкви. 1908 г.“, *вполнѣ заслуживающимъ степени доктора богословія.*