

**Санкт-Петербургская православная духовная академия**

*Архив журнала «Христианское чтение»*

***Ф.А. Тихомиров***

**Идея абсолютизма Бога и  
протестантский схоластицизм в  
богословии Феофана Прокоповича**

*Опубликовано:*

*Христианское чтение. 1884. № 9-10. С. 315-326.*

© Сканирование и создание электронного варианта:  
Санкт-Петербургская православная духовная академия ([www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)),  
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии  
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

*Издательство СПбПДА*

Санкт-Петербург

2010

# Ідея абсолютизму Бога въ протестантскій схоластицизмъ въ богословії Феофана Прокоповича.

(Рѣчь преподавателя псковской духовной семинаріи Феофана Тихомирова въ публичномъ собраниі с.-петербургской духовной академіи предъ защитою магистерской диссертациі: «Трактаты Феофана Прокоповича о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ»).

Въ западномъ мірѣ, какъ римско-католическомъ такъ и протестантскомъ, уже давно развило историческое богословское самосознаніе—уже давно богословіе относится съ критическою оцѣнкою къ своему прошлому состоянію: это сказывается въ блестящемъ развитіи на западѣ науки исторіи догматовъ<sup>1)</sup>). У насъ этого не замѣчается. У насъ совершенно не существуетъ систематически разработанной науки исторіи православныхъ догматовъ. Но, вотъ, и въ нашемъ отечествѣ съ нѣкотораго времени стала чувствоватьсь всѣми потребность богословской исторической самооцѣнки: еще съ 20-хъ годовъ текущаго столѣтія началось въ нашемъ богословії новое историческое направление и въ настоящее время уже является преобладающимъ. Подъ вліяніемъ такого направленія изрядка стали появляться у насъ монографическія работы по изслѣдованію отечественныхъ догматико-богословскихъ произведений,—

<sup>1)</sup> Подъ именемъ исторіи догматовъ мы разумѣемъ (следуя Гагенбаху) научное изложеніе, во-первыхъ, постепенного раскрытия содержанія откровенаго христіанского вѣроученія до опредѣленной доктрины (догмы), затѣмъ — различныхъ формъ и измѣненій, которыхъ потерпѣла эта доктрина подъ различными вліяніями времени наконецъ научное изложеніе той неизмѣнной основы которую эта доктрина всегда сохраняла въ себѣ среди всѣхъ измѣненій. Понимаемая въ такомъ смыслѣ, исторія догматовъ, очевидно, по своему объему шире исторіи догматики, или исторіи догматической системы: первая относится въ послѣдней, какъ цѣлое къ своей части.

работы, которая постепенно расчищаетъ дорогу для науки исторіи догматовъ отечественнаго православнаго богословія. Къ такому-то роду работъ и припадлежитъ предлагаемое просвѣщенію вниманію собранія мое сочиненіе. Для своего изслѣдованія я избралъ самую малую часть изъ всей далеко не бѣдной сокровищницы отечественныхъ догматическихъ произведеній, именно первыя три книги догматической системы архіепископа новгородскаго Феофана Прокоповича, заключающія въ себѣ ученіе о Богѣ единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ. Въ своемъ изслѣдованіи я старался путемъ исторического анализа охарактеризовать этотъ пунктъ догматического ученія нашего знаменитаго духовнаго реформатора и опредѣлить его значеніе въ отечественномъ богословіи на основаніи историческаго сравненія. Очевидно, что задача моя не обширна и очень специальна: поэтому въ своемъ изслѣдованіи я не могъ придти ни къ широкимъ обобщеніямъ, ни къ громкимъ результатамъ,—подобныя темы вообще не балуютъ изслѣдователя обилиемъ осозательныхъ результатовъ и въ этомъ отношеніи неблагодарны. Находясь въ такомъ положеніи, я, естественно, во время работы иногда нуждался во вѣнчаномъ поощреніи и вѣнчаномъ возбужденіи, которые бы приходили на помощь къ ослабѣвшій волѣ. Такія дорогія для меня поощрения и советы я всегда находилъ въ лицѣ многоуважаемаго профессора Александра Львовича Катанскаго, к которому считаю своимъ долгомъ выразить глубочайшую благодарность какъ за эти советы и поощренія, такъ и за пелегкіе труды по напечатанію сочиненія.

Изъ вышесказаннаго понятна та цѣль, къ которой направляется все мое изслѣдованіе. Не передавая содержанія послѣднаго, я считаю долгомъ раскрыть тѣ общія положенія, въ которыхъ лежитъ основаніе моего изслѣдованія, но которыхъ не разъяснены подробно въ самомъ сочиненіи за специальностію его характера. Эти общія положенія касаются отчасти матеріальной стороны изслѣдуемаго предмета, отчасти формальной стороны онаго.

Богъ есть существо премірное, существо безконечно возвышающееся надъ всѣмъ копечнымъ бытіемъ, существо абсолютное—вотъ основная мысль, которая проникаетъ все ученіе Феофана о Богѣ

единомъ по существу и троичномъ въ Лицахъ (съ его материальной стороны). Излагая учение о самомъ возвышенномъ предметѣ — о Богѣ въ Себѣ, Феофанъ глубоко сознаетъ ту истину, что въ области тайнъ вѣры божественная мудрость для естественного разума иногда кажется глупостью, и не рѣдко, чтобы быть мудрымъ, онъ не мудрствуетъ много, а смиренно призnaется въ своемъ незнаніи. По его взгляду, человѣческое мышленіе неадекватно божественному бытію. Вотъ почему онъ отрицаетъ всяко го рода попытки къ строго логическому опредѣленію Бога <sup>1)</sup>), между именами Божіими не признаетъ ни одного вполнѣ достаточнымъ для точного описания выражаемаго ими предмета <sup>2)</sup>), кругъ отрицательныхъ свойствъ Божіихъ расширяетъ далѣе круга свойствъ утвердительныхъ и о самыхъ утвердительныхъ свойствахъ учитъ, что они, рассматриваемы со стороны субъективной, должны быть предикативны о Богѣ только въ формѣ отрицательной <sup>3)</sup>), о тайнѣ троичности Лицъ въ Богѣ учитъ, что она выше нашего разума и вообще выше природы <sup>4)</sup>), и за чисто философскими доказательствами въ дѣлѣ разсужденія обѣ этой тайнѣ не признаетъ никакой компетентности <sup>5)</sup>). Стоя столь высоко надъ человѣческимъ разумомъ въ дѣлѣ его познанія Богъ безконечно возвышается и надъ всѣми конечными мірами вообще. Эта мысль о безконечномъ различіи между Богомъ и конечнымъ бытіемъ вообще у Феофана лежитъ въ основѣ нѣкоторыхъ догматическихъ дѣлений его системы. Такъ, на основаніи этой мысли, вся его система дѣлится на двѣ главныя части — на учение о Богѣ въ Себѣ самомъ (*de Deo ad intra*) и учение о Богѣ въ отношеніи къ виѣшнему бытію (*de Deo ad extra*); всѣ перечисляемыя имъ имена Божіи раздѣляются на имена опредѣляющія Бога *nullo habito ad creaturas respectu* и имена описывающія Бога *per relationem ad creaturas* <sup>6)</sup>; всѣ божественные свойства у него дѣлятся на два разряда — на свойства абсолютныя (*absoluta*),

<sup>1)</sup> Theot. Pneoph. Procop. lib I, c. I.

<sup>2)</sup> Ibidem lib. I, § 45.

<sup>3)</sup> Ibidem lib. I, § 179.

<sup>4)</sup> Ibid. lib. II, § 59.

<sup>5)</sup> Ibid. lib. II, §§ 59 et 61.

<sup>6)</sup> Ibid. lib. I, § 44.

опредѣляющія Бога независимо отъ отношенія Его къ вѣшнemu миру, и свойства относительныя (relativa), опредѣляющія Бога въ отношеніи къ тварямъ<sup>1)</sup>; всѣ дѣйствія Бога раздѣляются на орега *ad intra*, къ которымъ относятся дѣйствія личныя, принадлежащиа какому-либо одному Лицу, и орега *ad exta*, къ которыми относятся дѣйствія существенныя, принадлежащиа всѣмъ тремъ Лицамъ Божества<sup>2)</sup>). Наконецъ, абсолютное превосходство Бога надъ всѣмъ конечнымъ бытіемъ относится не только къ Его проявленіямъ, но и къ самой метафизической сущности Его: по учению Феофана, изъ двухъ преимущественныхъ атрибутовъ сущности Божіей, мыслиой отдалено отъ свойствъ, на первомъ мысль стоять исключающее единство, единственность, абсолютность<sup>3)</sup>). Здѣсь мы видимъ самое рельефное выраженіе идеи абсолютизма Бога, потому что абсолютность здѣсь возводится, такъ сказать, къ самому центру божественной жизни; здѣсь находится самый высшій метафизическій пунктъ мысли наслѣдуемаго отечественнаго богослова, съ точки зрѣнія которого онъ созерцаеть всѣ остальные богооткровенныя тайны божественной жизни. Этому пункту онъ подчиняетъ самую идею троичности Лицъ въ Богѣ. По его взглѣду, въ основѣ троичности Лицъ лежитъ тожество Ихъ между собою по природѣ, единосущіе, единство, — единство логически предшествуетъ троичности, а не наоборотъ. Въ этомъ возвышеніи идеи положительного единства надъ идею троичности нельзѧ не видѣть господства той же идеи абсолютизма Бога, потому что положительное единство, или недѣлимость, по силѣ общаго воззрѣнія Феофана, есть лишь оборотная сторона отрицательного единства, или единственности, абсолютизма. Своей основной мысли объ абсолютности Бога Феофанъ вѣренъ до конца.

Почему же идея абсолютизма Бога сдѣлалась господствующею въ системѣ Феофана? Подъ какимъ вліяніемъ мысль о безконечномъ различіи между Богомъ и конечнымъ бытіемъ легла въ основу догматического труда знаменитаго отечественнаго богослова? Ко-

<sup>1)</sup> Theol. lib. I, § III.

<sup>2)</sup> Ibid. lib. II, § 118.

<sup>3)</sup> Ibid. lib. I, c. IV.

нечно, Феофанъ, какъ вообще всакій реформаторъ, въ такой постановкѣ данной идеи не создалъ чѣго-либо безусловно новаго для отечественнаго богословія, не выдумалъ такую постановку изъ себя, — онъ лишь формулировалъ здѣсь то, что до него лежало на душѣ у всакаго русскаго богослова и всакаго русскаго человѣка вообще,—онъ лишь съумѣлъ понять и выдвинуть на видъ именно то, что стояло на очереди въ развитіи отечественнаго богословія. Если мы обратимся къ отечественному богословію, существовавшему до Феофана Прокоповича, то увидимъ, что здѣсь изслѣдуемая идея занимала уже видное мѣсто, именно въ „Зерцалѣ богословія“ Кирилла Транквилліона, гдѣ мысль о „пресущественности“ Божіей лежитъ въ основѣ дѣленія всей системы на двѣ главныя части и ставится на первое мѣсто въ учениіи о свойствахъ Божіихъ, въ великомъ катехизисѣ Лаврентія Зизанія, учащемъ о томъ, что между Богомъ и тварью нѣть ничего средняго<sup>1)</sup>); въ сочиненіяхъ—Лазаря Барановича „Nowa miara starej wiary“ и Іоаннікія Галятовскаго „Stary kościol zachodni powemiu kościolowi grzymskiemu pochodzenie ducha S. od Oysa Same nie od Syna pokazanie“, гдѣ употребляется дѣленіе дѣятельности пресвятой Троицы на дѣятельность ad intra и дѣятельность ad extra и т. п. Кроме того, что изслѣдуемая Феофанова постановка идеи абсолютизма Бога вполнѣ отвѣчала тогдашнему состоянію отечественнаго богословія, она имѣла для себя нѣкоторый образецъ въ западномъ богословіи. На западѣ данная идея не только была особенно выдвинута на видъ, но даже получила крайнее развитіе, именно въ реформатствѣ. Реформатство, по своему характеру болѣе рационалистическое, чѣмъ мистическое лютеранство, мысль о безконечномъ различіи между Богомъ и тварью положило въ основу своей догматики, такъ что нѣкоторые изслѣдователи, напримѣръ Швейцеръ и Бауръ, идею абсолютизма Бога считаютъ принципіальнымъ отличиемъ реформатства отъ лютеранства. И, дѣйствительно, въ той самой реформатской системѣ, которая послужила для Феофана главнымъ образцомъ при изложеніи трактата „о единомъ Богѣ“, именно въ „Syntagma theologiae

<sup>1)</sup> Великій катих. Лаврентія Зизанія. Гродно 1783 г., л. 212 на об.

christianaе“ швейцарского богослова Аманды Полянского, данная идея господствуетъ. Эта идея здѣсь выдвигается вездѣ—въ дѣлѣніи всего ученія о вѣрѣ (de fide или de rebus credendis) на ученіе о Богѣ (de Deo) и ученіе о церкви (de Ecclesia)<sup>1)</sup>, каковое дѣлѣніе совершенно аналогично юнофланову дѣлѣнію на ученіе de Deo ad intra и de Deo ad extra, въ отнесеніи единственности къ самой сущности Божіей, которую Амандъ называетъ unica et singularis, а не просто ipsa<sup>2)</sup>), въ дѣлѣніи „собственныхъ атрибутовъ“ Божіихъ на абсолютные (absoluta) и относительные (relativa)<sup>3)</sup>, въ раздѣленіи дѣлъ Божіихъ на дѣла ad intra и дѣла ad extra<sup>4)</sup> и т. д. Все это отразилось на ученіи юнофана. Несомнѣнно, что Амандъ повлиялъ здѣсь на юнофана, конечно въ той мѣрѣ, въ какой это влияніе было безвредно для православія послѣдняго.

Такимъ образомъ усиленное проведение идеи абсолютизма Бога въ системѣ юнофана основывается, съ одной стороны, на примѣрѣ западнаго богословія и, съ другой стороны, на соотвѣтствіи онаго потребностямъ современного ему отечественнаго богословія и вообще на соотвѣтствіи потребностямъ русскаго народнаго духа. Это послѣднее обстоятельство было причиной того, что данная постановка идеи абсолютизма Бога, спустя нѣкоторое время послѣ юнофана, получила господствующее положеніе въ отечественномъ богословіи и сохраняла за собою исключительное господство почти въ теченіе 70 лѣтъ, употреблялась въ цѣломъ рядѣ догматическихъ системъ, каковы суть системы ректора кіевской академіи Георгія Конисскаго, митрополита Платона, архимандрита Макарія Петровича, ректора московской академіи юнофилакта Горскаго, архимандрита Іакинфа Карпинскаго, ректора казанской академіи Сильвестра Лебединскаго, іеромонаха Ювеналія Медвѣдскаго, преосвященнаго Иринея Фальковскаго, нѣкоторыя рукописныя системы, читанныя въ александро-невской семинаріи и с.-петербургской

<sup>1)</sup> Amand. Pol., Synt. theol. Hanoviae 1615 p. 132, a. c. II.

<sup>2)</sup> Ibid. lib. II, c. V.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 192, a. c. XXXII.

<sup>4)</sup> Ibid. lib. III, c. V, p. 208 et lib. IV c. II.

духовной академии и друг. Только въ двадцатыхъ годахъ текущаго XIX столѣтія идея абсолютизма Бога утратила свое исключительное господство въ отечественномъ богословіи, — она пала подъ вліяніемъ мистики вмѣстѣ съ паденіемъ схоластического богословія. Мистическое религіозное движение, развившееся въ нашемъ отечествѣ въ концѣ прошлаго столѣтія и особенно въ первой четверти текущаго столѣтія, выдвинуло на видъ мысль о соединеніи души человѣка съ Господомъ Иисусомъ Христомъ, о „возрожденіи“ души человѣка и, повліявъ на догматическое богословіе, произвело то, что послѣднее на мѣсто господствовавшей въ немъ идеи безконечнаго различія между Богомъ и тварью поставило другую идею, болѣе приближавшую Бога къ человѣку — именно идею Бога какъ Духа. Такимъ образомъ Щефанова постановка идеи абсолютизма Бога подверглась существенному ограничению. И если существуютъ еще въ современныхъ намъ догматическихъ системахъ слѣды такой постановки данной идеи, именно подъ видомъ общаго дѣленія системы на ученіе о Богѣ въ Себѣ самомъ и ученіе о Богѣ въ отношеніи къ тварямъ, то и такие слѣды уже начинаютъ исчезать. Такъ, въ наилучшей современной догматикѣ — догматикѣ преосвященнаго Макарія вмѣсто упомянутаго общаго дѣленія системы на ученіе о Богѣ въ Себѣ самомъ и ученіе о Богѣ въ отношеніи къ тварямъ является уже новое дѣленіе, основанное на понятіи о религіи, какъ о возстановленномъ союзѣ падшаго человѣка съ Богомъ. Очевидно, что Щефанова постановка догматического ученія о Богѣ въ Себѣ самомъ уже сослужила свою службу и въ настоящее время должна уступить свое мѣсто новой постановкѣ данного предмета — такой постановкѣ, которая бы отвѣчала уже современнымъ намъ требованіямъ отъ богословія.

Раскрыть главное общее положеніе, относящееся къ материальной сторонѣ изслѣдуемаго мною предмета. теперь я обращусь къ другому общему положенію — формальному, которое лежитъ въ основѣ моего изслѣдованія.

Изслѣдуемые трактаты Щефана Прокоповича, въ формальномъ отношеніи, принадлежать къ такъ называемому протестант-

скому схоластическому періоду отечественного богословія. Прежде чимъ охарактеризовать богословіе Феофана въ данномъ отношеніи, я позволю себѣ высказать иѣкоторыя общія соображенія.

Схоластика (какъ отчасти показываетъ уже самое слово schola) есть переходъ богооткровенного ученія изъ общаго достоянія въ достояніе школы, изъ области вѣры въ область науки, изъ области положительной въ область философскую, — есть первый опытъ серьезного возвышенія вѣры на степень знанія. Начиная свое научное отношеніе къ богооткровенному ученію, человѣческий умъ выходитъ не изъ сомнѣнія въ немъ, а изъ увѣренности въ разумности его, изъ вѣры <sup>1)</sup>), и потому, благоговѣя предъ внутреннимъ содержаніемъ церковнаго вѣроученія, оставляетъ его неприкосновеннымъ и смиренно обращаетъ свое изслѣдованіе лишь на форму его. Понимаемая въ такомъ смыслѣ (т. е. въ смыслѣ *первой попытки* серьезного возвышенія вѣры на степень знанія) схоластика, очевидно, составляетъ отнюдь не уродливое, но совершенно нормальное явленіе въ исторіи богословія, — представляетъ собою необходимый моментъ въ исторіи субъективнаго развитія церковнаго вѣроученія. Вотъ почему схоластика является въ свое время во всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ. Вспомнимъ западную римско-католическую схоластику среднихъ вѣковъ и затѣмъ новѣйшую — XVI-го, XVII-го и первой половины XVIII-го вѣковъ, лютеранскую схоластику XVII-го вѣка, крайними представителями которой были Гюльземаннъ ( $\dagger$  1661 г.), Кенигъ ( $\dagger$  1664 г.), Каловъ ( $\dagger$  1686 г.) и Квенштедтъ ( $\dagger$  1695 г.), реформатскую схоластику XVII-го вѣка, важнейшимъ представителемъ которой былъ Гейдеггеръ ( $\dagger$  1698 г.), греческую православную схоластику, важнейшими представителями которой были Иоаннъ Дамаскинъ, Евфимій Зигабенъ ( $\dagger$  послѣ 1118 г.) и Никита Хоніатъ ( $\dagger$  послѣ 1206 г.). Все это были вполнѣ естественные (въ формальномъ

<sup>1)</sup> Подтвержденіе этой мысли можно видѣть, напримѣръ, на богословскихъ трудахъ „отцѣ“ западной средневѣковой схоластики Августина Кентерберийскаго, именно въ его гносеологическомъ принципѣ — credo, ut intelligam, его онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія, въ ученіи о такъ называемомъ удовлетвореніи (satisfactio).

отношений) моменты въ исторіи розвитка христіанського богословія. Подобно этому, и въ нашемъ, отечественномъ богословіи, по закону естественного розвитка первымъ моментомъ строго научного розвитка его была сколастика (хотя этотъ начальний моментъ продолжался далеко не малое время). На широкомъ фонѣ исторіи нашего отечества нашимъ взорамъ предносится цѣлый двухвѣковий періодъ сколатическаго направленія православнаго богословія, начавшійся въ началѣ XVII вѣка и продолжавшійся до начала тѣкущаго XIX-го столѣття включительно, такъ что почти три четверти всего существованія нашего богословія, какъ науки въ собственномъ смыслѣ этого слова, принадлежать исключительно сколастицѣ. Въ самомъ центрѣ, въ самой срединѣ этого продолжительного направленія отечественного богословія выдигается на видъ сколастика Єофана Прокоповича, которая, рѣзко раздѣливъ со-бою все это направление на два существенно отличающихся другъ отъ друга періода, легла въ основу втораго изъ этихъ періодовъ. Такимъ образомъ сколастика Єофана является не только центральнымъ, но и поворотнымъ пунктомъ для всей отечественной сколастики.

Въ чёмъ же заключается сущность новой сколастики Єофана? Рассматриваемая съ своей внутренней стороны, эта новая сколастика имѣеть для себя весьма характерную аналогію въ западной сколастицѣ какъ средневѣковой, такъ и новѣйшей. Если мы обратимся къ западной средневѣковой сколастицѣ, то увидимъ здѣсь два главныхъ періода, значительно отличающихся другъ отъ друга. Тогда какъ въ первый періодъ этой сколастики, продолжавшійся съ IX—XIII в., религія и философія составляли одну нераздѣльную науку и признавалась полнѣйшая тождественность между истинами христіанскими и истинами философскими, между человѣческимъ мышеніемъ и божественнымъ бытіемъ, во второй періодъ данной сколастики, продолжавшійся съ XIII—XV в., является нечто противоположное. Теперь богословы начали замѣтить разногласіе между вѣрою и наукой, догматикою и философіею и прішли въ мысли о неадекватности человѣческаго мышенія съ божественнымъ бытіемъ. Это послѣднее обстоятельство имѣло своимъ

следствиемъ весьма важное явление—именно фактическое раздѣленіе между богословіемъ и философией, или свѣтской наукой, происходившее постепенно путемъ выдѣленія христіанскихъ доктринаў изъ области философіи<sup>1)</sup>). Принципъ этого схоластического периода—признаніе неадѣкватности человѣческаго мышленія съ божественнымъ бытіемъ утверждался впослѣдствіи въ протестантской схоластики XVII вѣка и вообще можетъ быть названъ схоластико-протестантскимъ<sup>2)</sup>). Этотъ-то принципъ и является въ основѣ схоластики Феофана. Данною основною чергою наша новая схоластика существенно отличается отъ предшествовавшей ей отечественной схоластики, характеръ которой вообще опредѣляется принципомъ схоластико-римско-католическимъ. Если въ периодѣ схоластики до Феофана формальная способность человѣческаго ума признавалась правоснѣсеною въ разрѣшенію всевозможныхъ вопросовъ, отчего, естественно, форма и получала преобладаніе надъ содержаніемъ, то въ новой отечественной схоластики напротивъ разумъ былъ признанъ некомпетентнымъ въ изслѣдованіи о богословской матеріи,—философиа теперь по необходимости превратилась въ простую діалектику, потому что теперь она не имѣла права разсуждать о богословскихъ предметахъ,—лишилась своего содержанія. Если тамъ имѣло мѣсто безразличное единеніе богословія съ свѣтской наукой, полное слияніе вопросовъ богословскихъ съ не-богословскими, то здѣсь—въ новой схоластики явилось отдѣленіе свѣтской науки отъ богословской, выдѣленіе естественно-философскихъ вопросовъ изъ богословія. Въ схоластики Феофана мы видимъ *въ собственномъ смыслѣ формализмъ*, упущеніе духа изъ-за формы, искусственность, безжизненность. — Отличаясь столь рѣзко отъ римско-католической схоластики, схоластика Феофана отличается и отъ схоластики протестантской. Хотя протестантство провозгласило

<sup>1)</sup> Это выдѣленіе произошло по преимуществу благодаря трудамъ Альберта Великаго, Омы Аквіната, Дунса Скота и Вильгельма Оккама.

<sup>2)</sup> Принципъ первого средневѣковаго схоластического периода—признаніе тожества между человѣческимъ мышленіемъ и божественнымъ бытіемъ, утверждался впослѣдствіи въ новой римско-католической схоластики—XVI, XVII и первой половинѣ XVIII вѣковъ.

своимъ формальнымъ принципомъ подчиненіе разума одному священному Писанію, но въ практическомъ приложеніи этого начала къ богословской матерії, оно дало слишкомъ большую свободу разуму,—къ многому изъ богопреданного ученія отнеслось отрицательно, отчего *въроученіе* протестантской схоластики въ значительной мѣрѣ запечатлѣно характеромъ *раціонализма*. Этого-то протестантскаго материальнаго *раціонализма* и нѣтъ въ новой отечественной схоластикѣ, сколь бы много ни была она проникнута схоластико-протестантскимъ *формализмомъ*, схоластико-протестантскою *искусственностью*. Въ этомъ-то различіи схоластики Феофана отъ схоластики протестантской, намъ кажется, и находится сущность правильнаго пониманія тѣхъ главнейшихъ особенностей первой, которая, повидимому, столь очевидно противорѣчить православному въроученію. Мы разумѣемъ здѣсь по преимуществу ученіе о священномъ Писаніи, какъ единомъ началѣ богословія. Это положеніе, по своей формѣ совершенно протестантское, повидимому и съ своей внутренней стороны вполнѣ согласно съ соответствующимъ ему протестантскимъ положеніемъ. Но, въ дѣйствительности, съ материальнай стороны, это положеніе существенно отличается отъ положенія протестантскаго. Внутреннія основанія того и другаго различны. Протестанты проповѣдуютъ о священномъ Писаніи, какъ единомъ началѣ богословія, потому, что съ материальнай стороны *отрицаютъ* каноническое значеніе преданія; Феофанъ же учитъ о томъ же потому, что не признаетъ за преданіемъ лишь *формальнаю* принципіальное значенія,—подводить его подъ другое высшее формальное начало, но при этомъ отнюдь не *отрицаетъ* его съ материальнай стороны,—на самомъ дѣлѣ, фактически онъ относится къ нему вполнѣ по правой мѣрѣ. Слѣдовательно, данное положеніе вытекаетъ — у протестантовъ изъ чисто отрицательнаго основанія, а у православныхъ изъ отрицательно-положительнаго основанія; у протестантовъ оно носить на себѣ характеръ *раціонализма*, а у православныхъ — характеръ простаго *формализма*, простой *искусственности*. Православный богословъ отрицаетъ формальное принципіальное значеніе преданія,—выдѣляетъ его изъ круга недоказуемыхъ формальныхъ

принциповъ потому, что частности его считаются измѣнчивыми по существу своему и не подлежащими точному определенію<sup>1)</sup>). Слѣдовательно, у Феофана здѣсь сказывается сознаніе бессилія своего ума, сознаніе некомпетентности его въ точномъ рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ вѣры. Онъ умаляетъ формальное значеніе преданія не изъ вичиваго и гордаго превознесенія человѣческаго ума, а изъ смиренного сознанія неуничтожаемой ограниченности его въ высокой области вѣры. Здѣсь мы видимъ своеобразное и сильное выраженіе православнаго формального принципа — подчиненія разума вѣрѣ. Здѣсь мы видимъ не пагубное разрушеніе православія, а свѣтлое торжество православнаго гносеологическаго принципа. Отечественное богословіе и теперь пеизмѣнило хранило православіе,— и теперь руководящимъ девизомъ его были священные слова: „сія вѣра апостольская, сія вѣра отеческая, сія вѣра православная!“

---

<sup>1)</sup> Эта мысль высказывается у подражателя Феофана Иванея Фальковского, когда онъ говорить, что преданіе потому не выражено въ «Писаніи», ясно (expressis verbis), что «частные определенія» его измѣнчивы по существу своему (mutabiles per se sunt). Compend., том. II, § 28, р. 232.



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Дмитрий Юрьевич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

**На сайте академии  
[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки