

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

П.И. Лепорский

**Статьи по догматике
в академических журналах
за 1904 год**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1905. № 3. С. 420-431.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбДА
Санкт-Петербург
2009

Статьи по догматикѣ въ академическихъ журналахъ за 1904 годъ.

Типъ „макаріевской“ догматики отжилъ свой вѣкъ. Такая догматика не удовлетворяетъ ни запросамъ современности, ищущей въ догматахъ не сухихъ формулъ, а духа и жизни, ни требованіямъ строгой научности. Чтò нужно для догматики, чтобы съ успѣхомъ удовлетворять этимъ народившимся запросамъ и потребностямъ, на этотъ вопросъ отвѣчаетъ проф. *А. И. Введенскій* въ статьѣ: „Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики“¹⁾. Реформа догматики должна заключаться въ усвоеніи ею новаго метода—именно генетическаго, „на путь котораго въ свое время всталъ преосв. Сильвестръ, хотя и прошедшій его, къ сожалѣнію, не совсѣмъ рѣшительно“. Примѣненіе этого метода въ догматикѣ ни мало не устраняется тѣмъ, что догматы суть истины откровенія, поскольку степень ихъ открываемости все же обусловлена законами психологическими, почему откровеніе и совершалось „многочастно и многообразно“. Исходнымъ пунктомъ для догматики при генетической ея конструкціи должна служить, какъ и для всякой другой науки, „аналитика естественныхъ запросовъ духа относительно той или другой истины. Сюда, въ эту аналитику, съ удобствомъ могъ бы войти и элементъ сравнительно-историческій, и психологическій и критическій“. Второй моментъ

¹⁾ Статья эта представляетъ возраженія на „Правосл. Догмат. Богословіе (части I и II)“ протоіерея Н. Малиновскаго, сдѣланныя на магистерскомъ диспутѣ въ М. Д. А. 9 апрѣля 1904 г.

метода—свидѣтельства изъ Св. Писанія и святоотеческія. Тѣ и другія должны быть вносимы съ такимъ выборомъ, чтобы каждое свидѣтельство обогащало данное понятіе новымъ элементомъ: „требуется не мозаика текстовъ, но органическій ростъ понятія. Многократное повтореніе, съ разными несущественными варіаціями, одного и того же или даже просто однороднаго при этомъ было бы не только совершенно излишне, но даже и вредно. Напротивъ, внесеніе отдѣльныхъ, пусть даже сравнительно рѣдкихъ, но характерныхъ штриховъ какъ нельзя болѣе содѣйствовало бы логическому оформленію, такъ сказать *втѣлесенію* истины“. При конструкціи догматики по указываемому методу „догматы оказывались бы во-первыхъ, истинами *живыми*, идущими на встрѣчу живымъ запросамъ естественной мысли, и во-вторыхъ—истинами *умозрительными*: можетъ быть не всѣ элементы оказались бы при этомъ логически-прозрачными, но всѣ, безъ сомнѣнія, были бы поставлены отчетливо и съ мотивировкою“. Съ примѣненіемъ новаго метода догматы отнюдь не превращаются изъ богооткровенныхъ истинъ въ обыкновенныя, естественныя истины. Они остаются тѣмъ же, что они и суть. Во-первыхъ, они остаются богооткровенными истинами, въ которыхъ дается божественный отвѣтъ на человѣческій запросъ, отвѣтъ на исканія, чаянія, предваренія истины. Генетическій методъ только показываетъ какъ нельзя болѣе ясно этотъ вопросно-отвѣтный характеръ догматовъ, а чрезъ то съ очевидностью обнаруживается и необходимость христіанства, какъ богооткровеннаго отвѣта на мучительные запросы человѣчества. Во-вторыхъ, догматы остаются „свидѣтельствомъ церкви, говорящей языкомъ Св. Писанія и Преданія, о томъ, какъ и почему именно въ этихъ истинахъ она опознала Божественный отвѣтъ на человѣческій, и въ частности, ея собственный запросъ“. И здѣсь опять генетическій методъ даетъ возможность видѣть всю церковную мотивировку для постановки истинъ, какъ именно Божественныхъ. „Наконецъ, съ точки зрѣнія индивидуально-человѣческой, догматы суть, и съ генетической точки зрѣнія *оказались бы* истинами самоочевидными, противоположность коимъ и немислима, и нежелательна, и внутренне-мучительна, какъ вносящая дисгармонію: именно такимъ путемъ, путемъ приобщенія къ разуму Церкви, всего естественнѣе и проще можно убѣдиться въ томъ, что догматъ есть единственно

истинная разгадка и рѣшеніе тайнъ бытія и жизни, потому что противоположное недопустимо“. Примѣненіе генетическаго метода, дѣлая догматику наукой въ строгомъ и собственномъ смыслѣ слова, не требуетъ такимъ образомъ отъ догматиста поступаться чѣмъ бы то ни было изъ спеціальныхъ основъ своей науки. При этомъ методѣ „оттѣняется лишь подвижность, съ одной стороны, живыхъ запросовъ философски непрестанно углубляющейся мысли, съ другой—опытно жизненныхъ прозрѣній въ истину“, а чрезъ это только яснѣе и яснѣе становилась бы пріемлемость Божественной истины. „Такимъ образомъ, при генетическомъ методѣ, неизмѣнность догмата оказывается вполне совмѣстимою съ подвижностью формулы и притомъ такъ, что истина церковнаго догмата изъ дали вѣковъ могла бы все ближе и ближе подходить къ намъ, съ нашими новыми запросами, чаяніями и прозрѣніями“. Примѣненіе указаннаго методологическаго принципа отчасти иллюстрируется во второй половинѣ статьи на частныхъ примѣрахъ—ученія о постижимости Божества, о существѣ и свойствахъ Божіихъ, о Троицѣ.

Интересный опытъ философской конструкціи догмата о Св. Троицѣ представляетъ статья неизвѣстнаго автора въ Бог. В.: „Догматъ о Св. Троицѣ и полное знаніе“. Путемъ анализа нашего познанія авторъ устанавливаетъ, что полное знаніе, т. е. такое знаніе, которое всецѣло исчерпываетъ вещь, вполне равно вещи, доступно только абсолютно совершенному Существу, т. е. Богу. Объектомъ этого знанія можетъ быть только Самъ Богъ, ибо, кромѣ Самого Бога, для Него нѣтъ другихъ неизвѣстныхъ Ему предметовъ. Какъ знаніе полное, оно равно своему объекту, а какъ равное своему объекту, оно есть Богъ. Нельзя однако сказать, что послѣ познанія Богомъ Себя Самого стало два Бога. Знаніе Богомъ Себя есть только особый, а не отдѣльный Богъ, и, слѣдовательно, не есть второй Богъ. „Другого отдѣльнаго Бога не можетъ быть уже по одному тому, что для Него, такъ сказать, нѣтъ мѣста“. „Мѣсто для второго Бога“ можетъ быть только „въ первомъ“ Богѣ. „Они находятся другъ въ другѣ. Слѣдовательно, это не два отдѣльныхъ существа, а одно нераздѣльное существо, не два Бога, а одинъ Богъ“. Въ признаніи каждаго лица Богомъ и въ то же время въ признаніи единого Бога, по автору, нѣтъ „ничего страннаго, непостижимаго и невѣрнаго“. „Всѣ экземпляры одного и того

же изданія какого-нибудь сочиненія имѣютъ одно и то же содержаніе и потому одно и то же имя или заглавіе. Но слѣдуетъ ли отсюда, что этихъ сочиненій столько же, сколько и экземпляровъ? Экземпляровъ *много*, а сочиненіе *одно*, хотя каждый экземпляръ есть именно это сочиненіе, имѣющее такое же названіе“. Отношеніе между первымъ и вторымъ лицомъ есть отношеніе между Отцомъ и Сыномъ, потому что если всякую мысль вообще, родившуюся въ мыслящемъ существѣ, можно назвать „дитятею“, то мысль Бога о Себѣ, полное его знаніе Самого Себя, можетъ быть названа Его „дитятею“, Сыномъ, уже въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ слова. Полное знаніе Отцомъ Себя „не есть единственное, которое Ему надлежало приобрѣсти, чтобы имѣть его. Оно первое, но не послѣднее“. „Прежде познанія Богомъ Себя, былъ только одинъ неизвѣстный Ему предметъ, который Ему нужно было познать; а послѣ познанія Имъ Себя явился другой неизвѣстный Ему предметъ, который Ему также нужно было познать. Первый предметъ: это—Онъ Самъ, а второй: это—Его Знаніе Себя, или Его Сынъ. Знаніе перваго предмета безъ знанія втораго не было бы окончательнымъ знаніемъ, послѣ котораго не оставалось бы уже болѣе ничего неизвѣстнаго, ..не было бы полнымъ цѣлымъ (всесовершеннымъ) знаніемъ“. Такимъ образомъ, Богъ долженъ имѣть два абсолютно полныхъ Знанія—*a*) знаніе Себя и *b*) знаніе Его Знанія Себя. Какъ абсолютно полныя знанія, они „каждое равно своему объекту, ничѣмъ не отличается отъ своего объекта, и слѣдов. каждое есть истинный Богъ“. „Знаніе Первымъ Лицемъ Перваго (т. е. Самого Себя) есть Второе Лице, а Знаніе Первымъ Лицемъ Втораго (т. е. Своего Самосознанія) есть Третье Лице“. Такъ какъ 3-е Лице есть непосредственное Знаніе Первымъ Лицемъ Втораго, а не Себя Самого, то относительно его нельзя сказать, что оно рождается, а должно сказать, что оно исходитъ. Поэтому Третье Лице и не называется Сыномъ. Кромѣ двухъ актовъ познанія Богомъ Себя, изъ коихъ въ первомъ Первое и Второе Лица знаютъ только Себя Самихъ, а во второмъ Первое Лице познаетъ Второе, Второе—Первое, и Третье—Первое и Второе, есть еще третій актъ познанія, въ которомъ Первое и Второе Лице познаютъ Третье, а Третье Самого Себя. Этотъ третій актъ познанія не увеличиваетъ Лицъ въ Богѣ, какъ 1-й и 2-й акты. „Чтобы Познающій могъ знать, что

Его Самознание=Ему, для этого нуженъ особый *самостоятельный* актъ познанія; а для того, чтобы Познающій могъ знать, что Его знаніе Своего Самознанія=Его Самознанію, для этого не нуженъ новый *самостоятельный* актъ познанія. Второй актъ есть особый и самостоятельный, а третій есть особый, но не самостоятельный актъ познанія. Вотъ почему II-е Знаніе составляетъ третье Лице, а III-е Знаніе не составляетъ четвертаго Лица“. Съ точки зрѣнія данной конструкции авторъ рѣшаетъ затѣмъ вопросъ о Filioque. Третье Лицо есть результатъ второго акта познанія Бога, въ которомъ Первое и Второе Лице познаютъ другъ друга. При предположеніи, что Они познали другъ друга независимо другъ отъ друга, получалось бы не только третье, но и четвертое лице, такъ какъ „два Знанія, отдѣльно прибрѣтенныя Ими, составили бы два отдѣльныхъ лица, а не одно“. Если предположить, что Они познали другъ друга вмѣстѣ, сообща, то ни одно изъ Нихъ не прибрѣло полнаго знанія, а только полузнаніе, что „просто не мыслимо“ въ Богѣ. Очевидно такимъ образомъ, что только одно изъ двухъ лицъ должно было прибрѣсти полное знаніе, которое даетъ бытіе Третьему Лицу, и это знаніе дать другому. „Прибрѣсти (это) II-е знаніе долженъ былъ Тотъ, кто прибрѣлъ и I-е“, т. е. Отець.— Признавая такимъ образомъ ложность Западнаго Filioque, авторъ не отрицаетъ, однако, участія Сына въ исхожденіи Св. Духа въ качествѣ причины пассивной. „Бытіе Духа, какъ и бытіе Сына, имѣетъ двѣ причины—активную и пассивную. Активная—субъектъ, а пассивная—объектъ. Въ полученіи бытія Сыномъ эти двѣ причины суть одинъ и тотъ же предметъ: Отець. Въ этомъ случаѣ Отець есть и субъектъ и объектъ: Первое Лице познаетъ Первое. Рождается Сынъ, Второе Лице. А въ полученіи бытія Духомъ эти двѣ причины суть два особыхъ предмета: Отець и Сынъ. Въ этомъ случаѣ Отець—субъектъ, а Сынъ—объектъ: Первое лице познаетъ Второе. Исходитъ Духъ, Третье Лице.—Третье Лице исходитъ отъ Перваго, проходитъ чрезъ Второе, проходитъ какъ бы сквозь Него, пронизываетъ Его. Если проходитъ сквозь, то значитъ входитъ и выходитъ: исходитъ изъ Перваго, входитъ во Второе, проходитъ чрезъ Второе, выходитъ изъ Второго и входитъ опять (возвращается) въ Первое. Такъ это и должно быть. Третье Лице есть знаніе Первымъ Лицемъ Второго, состоящее въ сравненіи Второго съ Пер-

вымъ, а для сравненія двухъ предметовъ необходимо вникнуть въ каждый, проникнуть каждый изъ нихъ“.

Въ области библейской догматики далъ (въ Бог. В.) одну „статейку“ епископъ Антоній: „Библейское ученіе объ Ипостасномъ Словѣ Божіемъ“. Преосв. авторъ ставитъ своей задачей возстановить связь новозавѣтнаго наименованія Сына Божія Словомъ съ ветхозавѣтными прообразами и пророчествами, связь, которая „остается неизвѣстною не только для обычныхъ читателей св. Библии, но и для большинства ученыхъ толкователей, какъ нѣмецкихъ, такъ и русскихъ, обыкновенно заимствующихъ у нихъ“. Въ ветхомъ завѣтѣ Словомъ Божіимъ назывались тѣ дѣйствія Божественнаго Промысла, чрезъ которыя давалось торжество правдѣ на землѣ, сила, направляющая къ побѣдѣ правды. „Такое наименованіе прилагается въ Псалмахъ и прочихъ учительныхъ книгахъ къ слѣдующимъ дѣламъ Промысла: къ спасенію Иосифа изъ темницы, къ казнямъ Египетскимъ и изведенію народа Божія чрезъ Черное море и пустыню въ обѣтованную землю, къ спасенію кающихся чрезъ мѣднаго змѣя, и, наконецъ, ко всему управленію Божію стихіями міра“. Во всѣхъ этихъ случаяхъ Слово Божіе изображается какъ „нѣчто живое, или, если уступимъ на время іудеямъ, точно олицетворяемое“. Высшей степени олицетворенія изображеніе Слова Божія достигаетъ въ книгѣ Премудрости (XVIII, 15—16). Къ этому-то ветхозавѣтному воззрѣнію на Слово Божіе и примыкаетъ ученіе св. Іоанна. Слово Божіе у него является какъ „живое Божественное Лицо, равное Богу, воплотившееся на землѣ и отвергнутое землею, но дающее своимъ послѣдователямъ внутреннюю побѣду при внѣшнихъ страданіяхъ, чрезъ внутреннее благодатное общеніе съ Богомъ и пренебреженіе къ земной жизни“.

Проф. П. П. Пономаревъ продолжаетъ на страницахъ „Прав. Собесѣдника“ свое догматико-историческое изслѣдованіе о Св. Преданіи. Въ шести статьяхъ подъ общимъ названіемъ „Изъ исторіи Св. Преданія“ изложено ученіе Василія В., Григорія Нисскаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Ефрема Сирина и Епифанія Кипрскаго.—Великій кесарійскій епископъ, по словамъ автора, уже подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ уроковъ дѣтства и юности выработалъ „крѣпкое убѣжденіе въ цѣнности Преданія, какъ совершенно равнаго со Св. Писаніемъ источника христіанскаго вѣдѣнія“. Обнаруже-

ніе этого убѣжденія можно видѣть и во многихъ увѣщаніяхъ святителя хранить вѣру отцевъ, и въ разныхъ апологіяхъ и опроверженіяхъ по догмат. вопросамъ, такъ равнымъ образомъ и въ сужденіяхъ по вопросамъ церковной дисциплины. Руководственными началами при опредѣленіи догматическаго преданія служатъ, по Василію Великому, его древность, вселенскость и согласіе съ Св. Писаніемъ. Взаимоотношеніе между Преданіемъ и Писаніемъ, по воззрѣнію Василія, заключается, какъ утверждаетъ авторъ, въ томъ, что и то и другое „проповѣдуютъ единую истину, при чемъ Писаніе можетъ являться источникомъ, подтверждающимъ Преданіе, а Преданіе въ свою очередь служить руководствомъ къ пониманію Писанія и дополненіемъ къ нему“. Во всемъ этомъ св. Василій лишь повторяетъ ученіе своихъ предшественниковъ. Новое, что онъ привноситъ самъ, состоитъ, а) въ его взглядѣ на руководство Преданіемъ какъ на апостольское правило, б) въ данныхъ объ отношеніи между правиломъ и обычаемъ въ области церковной дисциплины,—именно: „правило, какъ нѣчто уже формулированное, авторитетнѣе обычая, какъ только одного изъ видовъ практики церковной“, хотя по цѣлямъ „благоустройства“ иногда правилу и предпочитается обычай,—и в) въ сообщеніи „о положеніи Преданія у евноміанъ“,—именно: евноміане не отрицали Преданія, какъ источника богословскаго вѣдѣнія, но старались лишить его тѣхъ „признаковъ, кои, составляя изъ себя какъ бы ограду Преданія, служатъ ручательствомъ его истинности“. Обзоръ ученія Василія Великаго о Преданіи заключается указаніемъ объема Преданія, который столь обширенъ, что, говоря словами самого св. отца, не достало бы „и дня пересказать о всѣхъ неизложенныхъ въ Писаніи таинствахъ церкви“.

Ученіе о преданіи Григорія Нисскаго во всѣхъ пунктахъ вполне сходно съ ученіемъ его великаго брата. Какъ на единственную отличительную частность авторъ указываетъ лишь на болѣе спеціальную постановку и детальное раскрытіе у Григорія вопроса о догматической формулѣ. Григорій именно твердо высказываетъ мысль, что формулы, заимствуемая изъ Библии или утвержденныя на соборахъ, должны признаваться неизмѣнными. Впрочемъ такой же взглядъ высказывался уже и раньше Афанасіемъ, по которому „вселенско-соборный терминъ необходимо должно признавать неизмѣннымъ“, и Василиемъ В., который „при изложеніи вѣры

православнымъ, при приемѣ приходящихъ въ церковь и при провѣркѣ чистоты исповѣданія у заподозрѣваемыхъ въ православіи, требовалъ вмѣстѣ съ благочестивою мыслью и неизмѣннаго сохраненія догматической формулы, въ какую вѣра облечена отцами“.

Обращаясь къ третьему знаменитому каппадокійцу, проф. Пономаревъ заявляетъ, что его „творенія оставляютъ въ изслѣдователѣ не вполне опредѣленно раскрытое понятіе о теоріи Преданія“. Это однако означаетъ, какъ затѣмъ оказывается, не то, что творенія Григорія Богослова не могутъ дать основаній для составленія такого опредѣленнаго понятія, а только то, что отъ изслѣдователя здѣсь „требуется довольно кропотливый анализъ твореній Богослова“. Совершивъ очевидно такой трудъ „кропотливаго анализа“, авторъ получаетъ тотъ результатъ, что подъ Преданіемъ у св. Григорія нужно разумѣть неписанное ученіе церкви, проповѣдуемое отцами, тождественное съ древнею вселенскою вѣрою, согласное со Св. Писаніемъ и по значенію равное писанному откровенію“.

Даже у св. Иоанна Златоуста, защищавшаго полную достаточность Св. Писанія для наученія христіанина, проф. Пономаревъ находитъ выраженіе взгляда на Преданіе, какъ „равный со Св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія“. Впрочемъ, „детальной разработкѣ“ ученія Златоуста по данному вопросу авторъ удѣляетъ всего лишь единственную страницу, на которой приводятся четыре небольшихъ выдержки изъ его твореній. Съ нѣскольکو большей подробностью останавливается авторъ на ученіи пр. Ефрема Сирина, которое онъ разсматриваетъ совокупно съ златоустовскимъ. Сущность всего сказаннаго здѣсь заключается въ томъ, что св. Ефремъ, „почитая для себя правиломъ провѣрять Преданіе Писаніемъ тогда, когда разумѣть подъ нимъ агіологію, какъ изобразительницу дѣятельности людей (собственно отеческое преданіе), однако не держится обязательно этого правила, когда говоритъ о Преданіи, какъ о проповѣди церкви — особенно церкви вселенской, — и тѣмъ еще явнѣе обнаруживаетъ свой взглядъ на св. Преданіе, какъ на равный со св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія“.

Св. Епифаній кипрскій — въ своихъ твореніяхъ: „Панарій“ и „Якорь“ — „представляется писателемъ, которому въ той или другой мѣрѣ извѣстно преданіе языческое, древне-ветхозавѣтное, іудейское, самарянское, но особенно Преданіе хри-

стианское, хранимое во вселенской церкви Христовой⁴. Эта общая характеристика подтверждается затѣмъ указаніемъ тѣхъ или другихъ частныхъ преданій каждаго изъ названныхъ родовъ, приводимыхъ въ твореніяхъ Епифанія. „Общее сужденіе“ получается у автора такое: „св. Епифаній является преимущественно собирателемъ преданій; онъ сообщаетъ безусловно вѣрныя понятія о св. Преданіи, какъ равномъ со св. Писаніемъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія, его видахъ и значеніи—(это тѣмъ болѣе знаменательно, что въ передачѣ историческихъ фактовъ у него есть нѣкоторыя ошибки)“.

Въ заключеніе своихъ этюдовъ проф. Пономаревъ обобщаетъ результаты сдѣланнаго анализа твореній отцевъ IV в. въ нѣсколькихъ тезисахъ, суть которыхъ въ слѣдующемъ. Отцы IV в., кромѣ признаваемаго ими апостольскаго Преданія, выдвинули и ясно раскрыли еще понятіе о собственно отеческомъ Преданіи, т. е. „тѣхъ положеніяхъ отцевъ, которыя, не относясь по времени появленія въ свѣтъ съ апостольской древности, однако считаются за истину церкви“. Свое выраженіе это Преданіе находитъ въ области догматики только въ составленіи новыхъ терминовъ, а въ области дисциплины—какъ „въ формулировкѣ древнихъ постановленій“, такъ и въ установленіи новыхъ правилъ. Преданіе (это?) имѣетъ „авторитетъ... равнаго со св. Писаніемъ источника богословскаго вѣдѣнія“.

Тому же автору и въ томъ же журналѣ принадлежитъ небольшой историко-догматическій этюдъ подъ названіемъ: „Къ вопросу о значеніи агиологій, какъ источника для ученія о благодати Божіей и свободѣ воли человѣческой“. Статью было бы скромнѣе и точнѣе озаглавить: „Данныя для ученія о благодати и свободѣ въ Житіи пр. Антонія Великаго“, такъ какъ она представляетъ не что иное какъ анализъ (одного) этого именно Житія съ сводомъ, въ заключеніе, данныхъ, представляемыхъ этимъ анализомъ для ученія о благодати и свободѣ. Анализируя „Житіе“, авторъ не ограничивается извлеченіемъ дѣйствительно даннаго въ послѣднемъ, а старается иногда отыскать въ немъ и то, чему полагалось бы быть. „Помня,—пишетъ напр. авторъ,—что мы имѣемъ дѣло съ Антоніемъ—христіаниномъ, при самомъ вступленіи въ христіанство безспорно принявшимъ извѣстныя таинства—крещенія и миропомазанія, мы необходимо должны допустить въ немъ также дѣйствіе благодати внутренней какъ силы

Божіей, хотя о ней здѣсь (въ рѣчи объ обращеніи Антонія на путь подвижничества) нѣтъ такихъ ясныхъ сужденій, какъ о благовѣстіи евангельскомъ“. Результаты сдѣланнаго анализа таковы. Подъ благодатію разумѣется какъ благодать внѣшняя—евангельское благовѣстіе, такъ особенно благодать внутренняя—спасительная сила Божія. Во всемъ процессѣ спасенія благодать и свобода дѣйствуютъ совмѣстно, хотя преимущественное значеніе принадлежитъ благодати. Въ моментъ рѣшимости (Антонія) болѣе дѣйствуетъ благодать внѣшняя, а въ процессѣ подвижничества болѣе благодать какъ внутренняя сила Божія. Благодать дѣйствуетъ вообще на душу, или воспринимается всею душою. Наконецъ, неправы протестанты, говорящіе, что „восточное богословіе, въ лицѣ сонма подвижниковъ, ярко выдвигаетъ въ сотеріологическомъ процессѣ господствующее значеніе свободной воли человѣка“.

Небольшой статейкой *Н. И. Остроумова*: „Аналогіи и ихъ значеніе при выясненіи ученія о Св. Троицѣ по суду блаж. Августина“ заканчивается недлинный рядъ трудовъ по исторіи догматовъ въ акад. журналахъ. Эта статейка написана на основаніи изученія августиновскаго *De Trinitate* и представляетъ простое и краткое изложеніе приводимыхъ Августиномъ аналогій для выясненія догмата о Троицѣ, особенно психологической, и его сужденій объ ихъ весьма невысокой цѣнности въ дѣлѣ богопознанія. Высказанная Августиномъ при семъ истина, что знать Бога значитъ крѣпко держаться Его умомъ и сердцемъ, по признанію г. Остроумова „какъ нельзя болѣе приложима къ нашему времени, поучительна для насъ, среди которыхъ не рѣдко находятся люди, мнящіе себя мыслителями, учеными и часто забывающіе ту весьма важную истину, что если не будемъ вѣровать, то и не поймемъ“ (Ис. VII, 9)“.

Къ числу догматико-историческихъ можно отчасти отнести еще обширный трактатъ *С. А. Песоцкаго*: „Идея избавленія и Избавителя у древнихъ культурныхъ языческихъ народовъ“ — трактатъ, относящійся собственно къ области сравнительнаго религіовѣдѣнія,—науки у насъ пока еще не существующей въ видѣ самостоятельной богословской дисциплины. Авторъ трактата, вопреки другимъ „авторамъ нѣкоторыхъ даже болѣе специальныхъ сочиненій“, посвященныхъ вопросу о вѣрованіяхъ язычества, утверждающимъ,

что въ язычествѣ не было ни самой идеи искупленія, ни почвы и основы для такой идеи, что эта идея была въ язычествѣ не только не понята, но даже ненужна и излишня, доказываетъ, что для такой идеи была и твердая основа и самая идея существовала у всѣхъ культурныхъ языческихъ народовъ. Почвой для этой идеи служили съ одной стороны присущее всѣмъ культурнымъ языческимъ народамъ—китайцамъ, индійцамъ, персамъ, египтянамъ, ассиро-вавилонянамъ, грекамъ и римлянамъ—сознаніе всеобщей и неизбежной грѣховности и отвѣтственности за вину предъ Божествомъ, съ другой стороны—мрачное, пессимистическое воззрѣніе ихъ на жизнь, и связанныя съ нимъ представленіе объ утраченномъ блаженномъ состояніи людей и надежда на лучшее будущее. Указавъ эти основы, авторъ далѣе раскрываетъ, какъ именно идея избавленія выразилась въ религіозныхъ воззрѣніяхъ браманизма въ ученіи объ аватарахъ (воплощеніяхъ) Вишну съ цѣлью избавленія отъ бѣдъ и золъ житейскихъ, каковыя воплощенія выдѣляются изъ ряда обыкновенныхъ, пантеистическихъ проявленій божества въ видимомъ мірѣ; въ буддійскомъ ученіи о Сакіа-Муни, какъ избавителя въ нравственномъ смыслѣ, и о будущемъ избавителѣ Майтрея, который возстановитъ золотой вѣкъ со всѣми его матеріальными благами и будетъ руководителемъ людей по пути правды и истины; въ ученіи персовъ о пророкѣ Сосіошѣ, посланникѣ Ормузда, святомъ человѣкѣ, который побѣдитъ бога зла—Армана, уничтожитъ все зло и всѣ бѣдствія въ жизни человѣчества, обновитъ всю человѣческую природу; въ египетскомъ мифѣ объ Озирисѣ и Изидѣ—въ образѣ Гора, побѣдителя злаго бога Сета, брата-убійцы Озириса; въ греческомъ мифѣ о Гераклѣ, освободителѣ прикованнаго Прометея. Помимо этихъ неоспоримыхъ данныхъ въ самыхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, чаянія избавителя языческими народами подтверждаются нѣкоторыми общеисторическими данными—именно существовавшими среди язычества предъ временемъ пришествія Христа напряженными ожиданіями явленія какого-то необыкновеннаго человѣка, который сдѣлается политическимъ или духовнымъ владыкою міра. Въ объясненіи этихъ ожиданій авторъ не соглашается съ тѣми богословами, которые видятъ здѣсь одно лишь вліяніе іудейства. Не отрицая вліянія іудейской мессіанской идеи „на обрисовку характера и личности избавителя“, ожидавшагося языч-

никами, онъ не допускаетъ такого вліянія на самую идею избавленія, и доказательство самостоятельности развитія этой идеи видитъ въ томъ, что она существовала уже въ древнѣйшихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ язычества, когда вліяніе на него іудейства, судя по историческимъ даннымъ, едва ли могло еще быть. По справедливому мнѣнію автора, „происхожденіе этой идеи въ язычествѣ въ источникѣ своемъ таково же, какъ и происхожденіе мессіанской идеи въ іудействѣ“,—именно она ведетъ свое начало отъ того же обѣтованія о сѣмени жены, которое дано было согрѣшившему пра-родителю, только обѣтованіе это было искажено, какъ и все прочее, шедшее отъ первоначальнаго откровенія, а въ ученіи ветхозавѣтныхъ пророковъ получило правильное раскрытіе, хотя въ массѣ іудейскаго народа образъ Мессіи-избавителя матеріализировался почти въ той же мѣрѣ, какъ и у языческихъ народовъ.

Кромѣ вышензложенныхъ статей, должно упомянуть еще о небольшихъ статьяхъ проф. *М. М. Таръева* „О дѣйствительности Христова воскресенія,—отвѣтъ прот. В. Лаврскому“, проф. *Д. И. Богдашевскаго* „О церкви. По поводу современныхъ религіозныхъ запросовъ“, и прот. *Н. Колтикова* „О мірѣ невидимомъ—ангелахъ и злыхъ духахъ“. Первая статья представляетъ горячую апологію противъ клеветническаго обвиненія, взведеннаго прот. Лаврскимъ, будто проф. Таръевъ въ своей прошлогодней статьѣ „Воскресеніе Христова и его нравственное значеніе“ отрицаетъ дѣйствительность воскресенія Христа и представляетъ его только кажущимся, мнимымъ. Двѣ послѣднія статьи представляютъ популярныя чтенія, предложенныя въ собраніи Кіевского религіозно-просвѣтительнаго Общества, и въ научномъ отношеніи не даютъ чего-либо оригинальнаго и новаго.

П. Лепорскій.



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. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, 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. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
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