

V.

Митрополитъ Филаретъ, какъ богословъ ¹⁾.

Филаретъ, митрополитъ московскій, въ исторіи русской церкви и, въ частности, въ исторіи русскаго богословія занимаетъ единственное мѣсто, имѣетъ исключительное значеніе, какое до него и послѣ него до нашихъ дней никому другому не выпало на долю. Въ теченіе десятилѣтій своей церковной дѣятельности онъ наполнялъ собою всю церковную жизнь, съ его именемъ были связаны все ея стороны, и до настоящаго времени его обширное наслѣдство еще не изжито, отъ него идутъ нити современныхъ церковныхъ движеній, его имя—среди церковныхъ дѣятелей—продолжаетъ оставаться самымъ извѣстнымъ, самымъ памятнымъ. Это была гениальная личность, необычайно одаренная, преимущественно, умомъ и волею. Умъ колоссальный, всеобъемлющій, способный одинаково и охватить цѣлое и уловить все частности, главное—свѣтлый, тонкій, здравый, неподражаемо надежный. И вмѣстѣ съ тѣмъ столь же колоссальная сила воли, неисчерпаемая энергія. Умъ не созерцательный, а практическій, воля твердая, дисциплинированная, опредѣляющаяся указаніями ума, а не порывами сердца.

Размѣры церковной и даже церковно-государственной дѣятельности Филарета изумительны. Съ трудомъ вѣришь, чтобы одинъ человекъ такъ много могъ сдѣлать. Къ нему стекались запросы, на которые едва успѣвала отвѣчать даже такая неусыпная энергія. Въ необъятной церковно-практической дѣятельности тонула богословская работа Филарета.

¹⁾ Прочитано 18 ноября въ академическомъ собраніи и 3 декабря на засѣданіи Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія. Печатается съ дополненіями.

Въ этой области, отвлекаемый архипастырскими заботами, онъ сдѣлалъ не столько, сколько бы могъ и хотѣлъ. Онъ, что наиболѣе важно, не оставилъ богословской системы, мысль о которой была у него. И при всемъ томъ, его богословское наслѣдство громадно.

Пунктомъ, на которомъ болѣе всего сосредоточивалось богословское вниманіе Филарета, былъ вопросъ объ источникахъ христіанскаго ученія, при рѣшеніи котораго онъ неутомимо выдвигалъ первенствующее значеніе слова Божія. Съ этимъ воззрѣніемъ тѣсно былъ связанъ его „подвигъ въ дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ“.

Я, чтобы не злоупотребить вниманіемъ почтеннаго собранія, и ограничусь въ своей рѣчи ученіемъ Филарета о словѣ Божіемъ, но это ученіе Филарета я изложу обстоятельно.

Я—поклонникъ, пламенный поклонникъ русскаго богословія. Я не могу не быть крайне внимательнымъ къ слову русскаго богослова, особенно—такого авторитетнаго, какъ Филаретъ. Я представляю его ученіе не такимъ, какимъ его кому-либо желательно было бы видѣть, а такимъ, каково оно на самомъ дѣлѣ. .

Вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣ, какъ историку русскаго богословія, слово всякаго русскаго богослова представляется въ исторической перспективѣ. И я не могу не начать своей рѣчи о богословіи Филарета указаніемъ на его предшественниковъ.

Въ своемъ ученіи о первенствующемъ значеніи слова Божія Филаретъ не былъ новаторомъ: до него уже сложилась довольно прочная традиція русскаго богословія.

Первымъ богословомъ, провозгласившимъ у насъ слово Божіе единымъ началомъ богословія, былъ славный архіеп. Теофанъ Прокоповичъ, родоначальникъ русской богословской науки. Во введеніи къ своему богословскому курсу, читанному въ бытность его ректоромъ кievской академіи (1712—1716): *Prolegomena de definitione, objecto, causa, portione, methodo et principiis theologiae*—онъ съ полною рѣшительностью заявилъ: *solum Dei verbum, solam sacram scripturam esse principium theologiae*. Позднѣе ¹⁾ Иринеи Фальковскіи,

¹⁾ Упомянемъ и Сильвестра (Лебединскаго), ректора казанской академіи († архіеп. астраханск. 1808), который въ своемъ *Compendium theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum* (Petropoli 1799; Mosquae 1805), исходя изъ признанія слова Божія единствен-

ректоръ той же академіи († епископомъ чигиринскимъ 1823) въ сокращенномъ изложеніи системы Теофанової: *Christianae, orthodoxae, dogmatico-polemicae theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Prokopowicz ejusque continuatoribus adornatae—Compendium* (Mosquae 1802, 1810; Petropoli 1827) съ тою же опредѣленностью повторилъ тезисы Теофана: *sola sacra scriptura, seu solum Dei verbum, est principium theologiae* (Proleg. § 12). *Testimonia patrum non sunt eloquiis Dei aequiparanda, sed generant tantum humanam fidem.*

Изъ числа многочисленныхъ богослововъ, слѣдовавшихъ по путямъ Теофана, отмѣченъ печатью самобытнаго авторитета знаменитѣйшій іерархъ русской церкви, митрополитъ московскій Платонъ (Левшинъ). Онъ „ввелъ въ наше богословіе великорусскій элементъ“ и вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ глубочайшую и послѣдовательную христіанскую философію, хотя онъ и неизвѣстенъ, къ стыду нашему, съ этой стороны. О словѣ Божіемъ Платонъ писалъ слѣдующее. „Вѣра наша на единомъ словѣ Божіемъ, какъ на неподвижномъ основаніи, утверждаться должна; а никакимъ образомъ на однихъ человѣческихъ опредѣленіяхъ, потому что *всякъ человекъ ложь, глаголъ же Господень пребываетъ вѣкъ*. Что должно разумѣть о церковныхъ преданіяхъ? Должно ли ихъ принимать, и человѣку христіанину имъ повиноваться за совѣсть? А чрезъ *преданія* разумѣемъ *нѣкоторыя опредѣленія или въ церкви принятыя обряды въ св. Писаніи прямо не показанныя, но однакожъ отъ апостоловъ или отъ другихъ отцевъ безъ писанія церкви сообщенныя и преданныя*. Должно принимать только такія преданія, которыя бы на св. Писаніи неотмѣнно имѣли утвержденіе, хотя чрезъ правильное, какъ говорится, заключеніе, понеже много въ писаніяхъ есть, что не говорится, а разумѣется, какъ напр. дѣтей крещеніе, хотя о томъ въ св. Писаніи нигдѣ прямо не объявляется, только весьма оттуду доказать можно: или по крайней мѣрѣ такія припи-

нймъ и собственнымъ принципомъ богословія (*cum sacra scriptura sit unicum et proprium theologiae principium*), значеніе свитоотеческой письменности формулируетъ въ тезисѣ: *testimonia patrum non sunt eloquiis Dei comparanda, adeoque nec principium theologiae primum apodicticum, ingenerans fidem divinam, sed tantum ratio secundaria et probabilis, humanam fidem generans; et quae potius illustrationis gratia usurpanda, quam ad confirmandum.*

мать должно, которыя бѣ слову Божию не противны были: понежели когда апостолы что-нибудь предали безъ писанія, то несомнѣнно не противно тому, что въ писаніи церкви сообщили. Духъ Св., по котораго движенію учили и писали апостолы, самъ себѣ противенъ быть не можетъ, что самое явственно объявляетъ Павелъ 2 Кор. X, 11, и за такія преданія могутъ почестся напр. строеніе церковей на востокъ, вся церковная утварь, кажденія, предъ крещеніемъ заклинанія, масломъ помазанія, прежде причащенія чтеніе правила, пощеніе, вечерня, утренняя, различные праздники, а въ праздникахъ различные обряды, посты. Всѣ такія и прочія преданія должны содержимы быть: понеже они не только слову Божию не противны, но и служатъ къ церкви украшенію и пользѣ. Иначе же никакъ не можно принять: ежели напр. человѣкъ будетъ приказывать и опредѣлять то, что совсѣмъ Божию слову противно: понеже, ежели индѣ, то здѣсь наипаче сбудется то Божіе угроженіе, что написано во Апокалип. гл. XXII, 18. Да ктомуужъ такими преданіями нагло слово Божіе уничтожается, и заповѣдь Божія разоряется, за что жестоко изобличалъ Иисусъ Христосъ фарисеевъ, Мѣ. XV, 6, и въ семь-то премного погрѣшаютъ суевѣры и паписты“ (VIII, 121—123).

Начатое ученымъ Теофаномъ Прокоповичемъ и утвержденное авторитетнымъ Илатономъ, ученіе о первенствующемъ значеніи слова Божія стало прочнымъ достояніемъ русскаго богословія. Мы его встрѣчаемъ и у св. Тихона Задонскаго. Насколько ученіе о первенствующемъ значеніи слова Божія упрочилось въ русскомъ богословіи, мы можемъ судить по богословскимъ системамъ іеромонаховъ Макарія (Петровича) и Ювеналія (Медвѣдскаго). Іеромонахъ Макарій (родомъ сербъ), ректоръ тверской семинаріи (†1766) въ своемъ трудѣ: „*Догматическая богословія*, или Православное ученіе восточной церкви, содержащее все, что христіанину, своего спасенія ищущему, знать и дѣлать надлежитъ, собранное изъ священнаго писанія, святыхъ отецъ и системъ богословскихъ и порядочно расположенное для пользы и употребленія юношеству въ 1780 году“ (напечатано въ томѣ первомъ „*Собранія всѣхъ сочиненій* бывшаго Московскаго Славено-Греко-Латинскаго Академіи Проповѣдника, потомъ Префекта и Философіи учителя, а наконецъ Желтикова Монастыря Архимав-

дрита, Тверской Семинаріи Ректора и священной богословіи учителя Макарія“, М. 1786) писалъ: „Преданія, уставленныя отъ первенствующія церкви, соборовъ и святыхъ отецъ принимать надлежитъ, которыя основаніе имѣють въ писаніи... Мы баснями и суевѣріями исполненныя преданія не принимаемъ, но тѣ только, кои божію слову сходны“... Перу скромнаго хутынскаго іеромонаха Ювеналія принадлежитъ работа: „Христіанская богословія для желающихъ въ благочестіи вышшаго успѣха, предложенная іеромонахомъ Ювеналіемъ“—написана въ 1797 и напечатана въ 1806 году. Здѣсь мы читаемъ: „Богословіи первѣйшее основаніе есть едино токмо Священное Писаніе“ (I, 132). И далѣе: „Спросишь: что должно разумѣть о церковныхъ преданіяхъ и святыхъ отецъ писаніяхъ? *Отвѣтъ*ую: какъ святыхъ отецъ писанія, такъ и церковныя преданія слову Божію, въ Св. Писаніи находящѣмуся, согласныя и у древнѣйшихъ церковныхъ писателей въ свои сочиненія внесенныя, хотя принимать должно: однако смѣшивать, или сравнивать съ словомъ Божіимъ никакъ не надобно. Понеже иное есть слово Божіе, а иное святыхъ отецъ писанія и церковныя преданія. *Святыхъ отецъ писанія* суть книги, ихъ трудами сочиненныя, содержація въ себѣ или изъясненія слова Божія, или особенныя проповѣди, на основаніи онаго къ народу сказанныя, или другія вещи, о которыхъ надобность церковная и польза общая тогда требовала. *Преданія церковныя* разумѣются такія отъ Христа и апостоловъ учиненныя завѣщанія, кои явственно въ Св. Писаніи не обрѣтаются, но живымъ гласомъ токмо вѣрнымъ сообщенныя и въ церкви содержимыя: однако оныя, буде о нужныхъ для спасенія вещахъ ученіе въ себѣ содержать, то безъ сомнѣнія *по силѣ*, чрезъ правильное заключеніе, въ Св. Писаніи *находятся*; а буде не находятся, то не столь нужное въ тѣхъ ученіе заключается, чтобъ уже безъ знанія того спастися нельзя, но о вещахъ среднихъ, которыхъ никакъ съ догматами и заповѣдями, въ Св. Писаніи обрѣтающимися, сравнить не можно. И потому какъ преданія, такъ и святыхъ отецъ писанія въ приличныхъ мѣстахъ употреблять можно, а иногда и должно. Однако изъ нихъ свидѣтельства, истиннѣ божественной согласныя, приводить, не для доказательства и придачи къ слову Божію; но токмо для объясненія, дабы показать, что такъ и древніе оныя

учители, такъ и первенствующая церковь, наше учение подтверждающія, божественныя Священнаго Писанія изреченія разумѣли и толковали, какъ и мы нынѣ“ (I, 136—137).

Въ своемъ богословскомъ ученіи м. Филаретъ слѣдовалъ русской традиціи и, ближе всего, богословію своего „учителя“, „благодѣтеля“ и „предшественника“ Платона. М. Филаретъ былъ вѣрнымъ ученикомъ Платона, несмотря на то, что ученикъ, огорчившій, при первыхъ шагахъ своей карьеры, нѣжную привязанность своего благодѣтеля—какъ бы безсердечною и расчетливою разлукою съ нимъ, и въ богословіи, повидимому, не ставилъ для себя прямою задачею быть продолжателемъ Платона. „Странное дѣло—писалъ Филаретъ архим. Антонію въ 1847 г.—упало на мои руки. Дозволить ли напечатать нѣкоторые катихизисы владыки Платона, о которыхъ Цензурный Комитетъ усумнился, потому что въ нѣкоторыхъ не помѣщена молитва Господня, въ нѣкоторыхъ говорится только о двухъ или трехъ таинствахъ ¹⁾, встрѣчается выраженіе: *священный-обрядъ*, которое прилагаетъ онъ къ таинствамъ Крещенія и Евхаристіи, полагая Священное Писаніе основаніемъ ученія вѣры, онъ умалчиваетъ о преданіяхъ? Не удобно оставить сіи неточности, на которыя нынѣшній вѣкъ не просто смотритъ: но и трудно коснуться худыми руками дѣла хорошихъ рукъ“.

М. Филаретъ въ своемъ воззрѣніи на слово Божіе стоялъ на почвѣ традиціи русскаго богословія,—и онъ разработалъ этотъ пунктъ русскаго богословія съ свойственною ему тщательностью, наложилъ на него печать своего высокаго авторитета.

Мысли Филарета можно резюмировать въ слѣдующихъ тезисахъ. „1) Св. писаніе есть главный и первый, по сравненію съ церковнымъ преданіемъ, источникъ вѣроученія и правоученія христіанскаго, такъ что ему подчиняется и имъ

1) Что здѣсь однако мы далеки отъ протестантизма и по мысли самаго Филарета, объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующее мѣсто изъ трактата—академическихъ лекцій Филарета „*Историко-догматическое обозрѣніе ученія о таинствахъ* (1819)“: „Вообще новые греческіе и наши богословы, раздѣляя таинства на важнѣйшія и менѣе важныя и относя къ послѣднимъ пять таинствъ, отвергаемыхъ протестантами, занимаютъ какъ бы середину между католическими богословами, кои говорятъ, что таинства всѣ равны, и протестантами, кои принимаютъ только два таинства“.

повѣряется св. преданіе. 2) Св. писаніе есть самый главный критерій ученія и дѣятельности христіанъ, рѣшитель правосты и православія ихъ мнѣній и нравственности ихъ дѣйствій. 3) Св. писаніе заключаетъ въ себѣ все необходимое для спасенія христіанина, такъ что св. преданіе служить только для изъясненія св. писанія. 4) Св. писаніе необходимо для каждого христіанина“ ¹⁾.

Въ *Изложеніи разности между восточною и западною церковію въ ученіи вѣры* (1811) написано слѣдующее. „Единый чистый и достаточный источникъ ученія Вѣры есть откровенное слово Божіе, содержащееся въ Священномъ Писаніи... Предположеніе о несовершенствѣ Св. Писанія, очевидно, клонится къ тому, чтобъ дать болѣе важности преданіямъ человѣческимъ. Но какъ нѣтъ члена Вѣры, который бы не былъ открытъ въ Св. Писаніи, можемъ умудрити во спасеніе (2 Тим. III, 15), такъ его молчаніе о какомъ-либо преданіи показываетъ токмо то, что сіе преданіе не есть членъ Вѣры. Впрочемъ, преданіе не отдѣльное, а въ совокупности съ Св. Писаніемъ, можетъ быть признаваемо вспомогательнымъ источникомъ ученія христіанскаго. (Въ противоположность этому, католическое ученіе гласитъ: Священное Писаніе не есть достаточный источникъ спасительнаго ученія; ибо въ христіанствѣ многое нужно знать и такое, чего нѣтъ въ Св. Писаніи, какъ, напр., что Пасху должно праздновать въ день недѣльный). Все, нужное ко спасенію, излагается въ Св. Писаніи съ такою ясностію, что каждый, читающій его съ искреннимъ желаніемъ просвѣтиться, можетъ разумѣть оное... Просвѣщенные толкователи Св. Писанія, конечно, полезны для христіанъ мало просвѣщенныхъ. Но мысль, что для извлеченія изъ него членовъ Вѣры потребенъ нѣкій самовластный истолкователь, унижаетъ достоинство слова Божія и покоряетъ Вѣру слову человѣческому. (Напротивъ, по католичеству: Св. Писаніе такъ темно, что его нельзя разумѣть безъ истолкованія; ибо многія изреченія его допускаютъ различное изъясненіе). Каждый имѣетъ не токмо право, но и обязанность, по возможности, читать Св. Писаніе на вразумительномъ для него языкѣ и поучаться изъ онаго. (По католичеству:

¹⁾ И. Н. Корсунскій *О подвигахъ Филарета М. М. въ дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ*, стр. 242—246.

Мірскіе на природномъ языкѣ не должны читать Св. Писанія; ибо, читая, могутъ впасть въ заблужденіе). (Это) положеніе Римской Церкви, подъ видомъ остереженія отъ заблужденія, заграждаетъ надежнѣйшій путь къ просвѣщенію въ Вѣрѣ¹⁾.—Св. Писаніе, какъ слово Самого Бога, есть единый верховный судья распрей и рѣшитель недоумѣній въ Вѣрѣ. (По католичеству: Папа Римскій есть верховный и непогрѣшительный судья распрей и рѣшитель недоумѣній, касающихся до Вѣры). Свящ. Писаніемъ повѣряются опредѣленія Соборовъ, такъ что никакой Соборъ не можетъ установить члена Вѣры, который бы не былъ доказанъ изъ Св. Писанія. Сего правила всегда держалась древняя Церковь... Единъ Иисусъ Христосъ, яко сердцецѣдецъ, знаетъ общества, которыя истинно собираются во имя Его. Ибо мы не иначе можемъ объ нихъ судить, какъ на основаніи уже извѣстнаго слова Божія; безъ сей же осторожности мы могли бы покориться опредѣленіямъ и тѣхъ Соборовъ, которые, подъ именемъ Христіанства, можетъ собирать суемудріе, или властолюбіе. (По католичеству: Соборы имѣютъ равную непогрѣшительность съ Св. Писаніемъ, ибо на нихъ присутствуетъ Иисусъ Христосъ). Св. Писанію подчиняются и имъ повѣряются преданія; но преданія о членахъ Вѣры, которыхъ бы не находилось въ ономъ совѣмъ, не должны быть принимаемы; ибо Св. Писаніе на многихъ мѣстахъ запрещаетъ прибавлять что-либо къ содержащемуся въ ономъ ученію. (По католическому ученію: Преданія неписанныя должны быть принимаемы съ такимъ же благоговѣніемъ, какъ и писанное слово Божіе, и могутъ содержать члены Вѣры, необходимые для спасенія). Ученіе христіанское распространялось преданіемъ и писаніемъ совокупно, и потребное для сохраненія онаго число Св. книгъ Новаго Завѣта постепенно пополнялось. Но когда въ сихъ книгахъ Церковь получила всеобщее и достаточное правило Вѣры (Фил. III, 16), тогда допускать не написанное слово Божіе, равносильное писанному, значить подвергать себя опасности „разорять заповѣдь Божію за преданіе человѣческое“ (Мѡ. XV, 6).

¹⁾ Специально отвергается заблужденіе, что, будто, „священное писаніе предано Богомъ не народу, а сословію пастырей и учителей“ въ Собр. мн. и отв. III, 59.

Обзорніе богословскихъ наукъ въ отношеніи къ преподаванію ихъ въ высшихъ духовныхъ училищахъ (1814) содержитъ взглядъ Филарета на значеніе слова Божія для богословія. „Откровенное слово Божіе съ того времени, какъ не могло болѣе безъ поврежденія и утраты быть сохраняемо преданіемъ, заключено и постепенно предложено для всеобщаго разумѣнія въ Священномъ Писаніи, которое потому и есть корень, на коемъ утверждаются и отъ коего получаютъ жизнь и силу всѣ отрасли богословскихъ познаній. Но какъ 1) образъ и порядокъ, въ которомъ предлагается въ Священномъ Писаніи слово о Богѣ, есть болѣе повѣствовательный и собирательный, нежели изслѣдовательный и систематическій; и потому 2) не все то, что содержится въ Священномъ Писаніи по необходимости входитъ въ составъ Богословскаго ученія; кромѣ того 3) какъ не всѣ части Священнаго Писанія равно вразумительны, частію по своему содержанію, частію по своей древности; еще же 4) по сему послѣднему обстоятельству не вдругъ открываются въ ономъ тѣ примѣненія откровенныхъ истинъ, какія свойственны потребностямъ настоящихъ временъ: то и нужно было извлечь изъ Священнаго Писанія, и совокупить въ правильный составъ (систему) необходимѣйшія и употребительнѣйшія истины, съ направленіемъ ихъ къ той же цѣли, къ какой назначено само Богодуховенное Писаніе... Слово Божіе должно быть непрестанно во устахъ каждаго христіанина, кольми паче посвятившаго себя въ особенности въ служеніе вѣры и Церкви. Въ ономъ должно сосредоточиваться всякое человеческое ученіе. Отъ него должны заимствовать духъ и свѣтъ всѣ науки“.

Разговоры между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи христіанскомъ (1815) исходнымъ пунктомъ берутъ фактъ принадлежности каждаго вѣрующаго къ тому или другому христіанскому обществу. „Но нынѣ многія общества, между собою различныя, собираются во имя Христова“. Гдѣ же „истинная христіанская Церковь“? Въ Церкви, въ каждомъ церковномъ обществѣ дѣйствуетъ принципъ власти: вѣрующій долженъ повиноваться Церкви. Но повиновеніе не можетъ быть слѣпымъ. Всякая власть отъ Бога. Повиновеніе надлежитъ единственно Богу. *Повиноватися подобаетъ Богови паче, нежели человѣкамъ* (Дѣян. V, 29). Чтобы повиноваться

Церкви, церковному обществу, вѣрующему должно удосто-
вѣриться, что власть Церкви надъ нимъ угодна Богу. Пови-
новатися подобаеъ Богу паче, нежели челоувѣкамъ: это зна-
чить, что христіане, чувствуя себя обязанными повиноватся
какой-либо на землѣ власти, должны повиноватся ей дотолѣ,
доколѣ она не требуетъ отъ нихъ того, что Богъ запрещаетъ.
Гдѣ же заключаются требованія Церкви и гдѣ запрещенія
Бога? Требования Церкви содержатся въ церковныхъ
догматахъ, опредѣленіе: въ Никейско-Цареградскомъ Сим-
волѣ, а запрещенія Божіи въ словѣ Божіемъ. Итакъ, во-
просъ о церковномъ авторитетѣ сводится къ провѣркѣ требо-
ваній Никейско-Цареградскаго символа вѣры словомъ Божі-
имъ. Нужно спрашивать такъ: „находитесь ли въ Символѣ
Восточной Церкви что-нибудь такое, что не есть чистая
истина Богомъ откровенная?“ Оправданіе Восточной Церкви,
какъ и всякаго другого церковнаго общества, должно быть
въ томъ, что „все содержащееся въ Символѣ Восточныя
Церкви есть чистая истина Богомъ откровенная“. Но гдѣ
ручательство въ истинности самого критерія испытанія цер-
ковной правовѣрности? Ручательство въ томъ, что сама Цер-
ковь (Восточная) признаетъ этотъ критерій, руководится въ
своей жизнедѣятельности принципомъ вѣрности слову Бо-
жію. Доказательство того, что критерій выбранъ вѣрно, и
доказательство того, что Восточная Церковь отвѣчаетъ этому
критерію—эти доказательства совпадаютъ. Церковь *хочетъ*
быть вѣрною слову Божію, и она въ дѣйствительности своихъ
догматическихъ опредѣленій остается ему вѣрною. „Всѣ, не
только истины, но даже всѣ важнѣйшія слова и выраженія,
содержащіяся въ Символѣ Восточныя Церкви, взяты изъ
С. Писанія, которое содержитъ чистую истину Богомъ откro-
венную. Одно слово: *Каѳоличѣскаю*, по славянскому
переводу, *Соборную*, не столь близко, какъ прочія, произве-
дено быть можетъ изъ С. Писанія: но сіе слово содержитъ
въ себѣ не столько сущность, сколько изъясненіе догмата“. Отъ
испытанія по указанному критерію освобождается нрав-
ственно-практическое ученіе Восточной Церкви („десять запо-
вѣдей“), такъ какъ „Церковь Восточная предоставляетъ
истолкованіе закона собственному разсужденію и совѣсти“
христіанина, и при помощи токмо Церковныхъ Учителей,
и подъ руководствомъ Слова Божія“. Въ области жизни

самъ христiанинъ отсылается Церковію къ живому источнику слова Божія, къ внутреннему общенію со Христомъ. Равнымъ образомъ, приведенную формулу, что Церкви должно повиноваться дотолѣ, доколѣ она не требуетъ отъ насъ того, что Богъ запрещаетъ, нѣтъ нужды осложнять дополненіемъ: „(доколѣ она не требуетъ того, что Богъ запрещаетъ), и не запрещаетъ того, что Богъ повелѣваетъ“. Тутъ могла бы идти рѣчь не о нравственномъ ученіи Церкви, а объ ученіи догматическомъ. „Что принадлежитъ до нравственнаго ученія Восточной Церкви“, то, какъ уже сказано, „никакому сомнѣнію“ не можетъ быть мѣста. „Но что касается до ученія вѣры“, то можно, повидимому, спросить, „не исключаетъ ли Восточная Церковь изъ своего Символа нѣкоторыхъ важныхъ истинъ, и такимъ образомъ не запрещаетъ ли вѣрить тому, чему Богъ вѣрить повелѣваетъ“. Этотъ вопросъ очень легко устраняется простымъ указаніемъ на положительную форму церковно-догматическихъ опредѣленій. „Само собою разумѣется, что Символь запрещаетъ вѣрить тому, что противоположно содержащимся въ немъ истинамъ; какъ напримѣръ, что Богъ не есть троицень. Ибо всякая истина включаетъ то, что ей противоположно. Кромѣ же сего, Восточный Символь ничего не запрещаетъ и не исключаетъ. Ты говоришь въ немъ: *вѣрую, исповѣдую*; но ни однажды не говоришь: *не вѣрую, обязуюсь не исповѣдывать*... Можешь вѣрить и тому, о чемъ „Восточный Символь“ не говоритъ, но что, яснымъ или сокровеннымъ образомъ, заключается въ С. Писаніи, а слѣдственно и есть въ духѣ сего Символа. Напримѣръ: ты говоришь въ Символѣ: *исповѣдую едино крещеніе*; а не говоришь: *исповѣдую таинство тѣла и крови Христовой*. Однако можешь и долженъ вѣрить послѣднему вмѣстѣ съ первымъ... Поелику Символь, утверждая извѣстныя истины, не исключаетъ, или не опровергаетъ чрезъ то другихъ, которыя отъ слова до слова не держатся въ немъ: то слѣдственно и не запрещаетъ онъ вѣрить ничему такому, чему Богъ вѣрить повелѣваетъ“. Подъ вопросомъ остаются лишь положительныя церковныя вѣроопредѣленія; остается лишь опасеніе, не требуетъ ли Церковь того, что Богъ въ писаніи запрещаетъ. И это опасеніе, какъ видѣли, устраняется тѣмъ, что и въ своихъ положительныхъ опредѣленіяхъ Церковь слѣдуетъ слову Божию.

Критерій слова Божія, такимъ образомъ, не знаетъ никакихъ исключеній. Но слово Божіе есть органъ внутренняго общенія вѣрующаго съ Богомъ, есть знаменіе непосредственнаго соединенія его съ Духомъ Христовымъ. Это—внутренній критерій, который и остается самымъ послѣднимъ рѣшителемъ церковнаго вопроса. По этому критерию опредѣляется не только общій духъ Вселенской Церкви, одинаково свойственный „двумъ великимъ церквамъ, Восточной и Западной“, но и „особенный духъ“ каждой изъ нихъ, въ частности, духъ Восточной Церкви. И это, послѣднее, самое конкретное „испытаніе можетъ ограничено быть симъ вопросомъ: преподааетъ ли Церковь, въ которой ты находишься, чистое ученіе, руководствующее къ соединенію съ Духомъ Христовымъ?“ Но такъ какъ „чистое ученіе“ есть то, „которое содержитъ одну истину безъ примѣшенія лжи“, и такъ какъ не „можетъ быть ложь въ томъ ученіи, которое не обязываетъ вѣрить ничему такому, чему Богъ запрещаетъ вѣрить, и не исключаетъ ничего такого, чему Богъ вѣрить повелѣваетъ“; то „на мѣсто вопроса: преподаетъ ли Церковь чистое ученіе? можно поставить слѣдующій: точно ли Церковь въ ученіи своемъ не обязываетъ вѣрить ничему такому, чему Богъ запрещаетъ вѣрить, и не исключаетъ ничего такого, чему Богъ вѣрить повелѣваетъ?“ Это тотъ же вопросъ, на который уже данъ отвѣтъ.

Критерій слова Божія, какъ единаго чистаго источника христіанской истины, оставляетъ широкое мѣсто для вѣроопредѣлительной дѣятельности церкви, не имѣя ничего общаго съ крайностями индивидуалистическаго субъективизма. Съ этой точки зрѣнія догматическая дѣятельность церкви совершается по „слѣдующему закону: общее вѣроисповѣданіе и постановленіе Вселенской Церкви опредѣляется изъ слова Божія общимъ согласіемъ Вселенской Церкви чрезъ посредство ея учителей,—частныя церкви могутъ дѣлать токмо частныя для себя установленія, относящіяся до благочинія церковнаго, а не касающіяся основанія христіанства“. Значеніе Вселенской Церкви въ отличіе отъ частныхъ церквей въ томъ, что Вселенской Церкви *врата адавы не одолѣють*, тогда какъ „частныя церкви могутъ колебаться и падать“. Однако „полная мѣра и внутренній составъ“ Вселенской Церкви, которая есть *единое великое тѣло* Христа

Иисуса, — „вѣдомы только“ главѣ—Христу. „Намъ же извѣстны различныя части Его (тѣла), и болѣе наружный образъ, распростертый по пространству и времени. Стараясь объять сей образъ во все время Христіанства, я представляю себя оный по частямъ... Въ видимомъ семъ образѣ или *видимой Церкви* находится *невидимое тѣло Христово*, или *невидимая Церковь*, *Церковь славная*, *неимущая скверны или порока*, или *ничто отъ таковыхъ*. Но коея вся слава *внутрь*, и которой посему я, чисто и раздѣльно, не вижу, но въ которую, послѣдуя символу, *втрюю*. Облекающая же невидимую, видимая Церковь, частію, открываетъ чистоту невидимой, дабы все могли обрѣтать и сію и соединяться съ нею, частію сокрываетъ ея славу“. Отсюда слѣдуютъ два важныхъ вывода: отрицательный и положительный. Такъ какъ полная мѣра и внутренній составъ Вселенской Церкви вѣдомы Единому Богу, то отдѣльный вѣрующій не можетъ „производить судъ надъ нѣкоторыми церквями“. Однако это не исключаетъ преданности вѣрующаго своей помѣстной (Православной) церкви. Самая дѣйствительность духовнаго возрожденія свидѣтельствуешь объ истинности Православной Церкви, о томъ, что она вводитъ вѣрующихъ въ лоно Вселенской Церкви. Коллеблющемуся и сомнѣвающемуся приходится выслушать упрекъ въ противорѣчій голосу собственной совѣсти. „Ты признаешь, что посредствомъ крещенія ты содѣлался членомъ тѣла Христова въ то же время, какъ содѣлался членомъ Церкви Восточной: и опять не знаешь, къ какой Церкви принадлежишь, а только еще выбираешь, къ какой бы лучше присоединиться. Не подобно ли сіе тому, какъ естли бы членъ отторгся отъ мѣста, которое занималъ въ тѣлѣ, и сталъ искать себя новаго мѣста? Тѣмъ самымъ дѣйствіемъ, которымъ ты вступилъ въ союзъ съ Церковію Греко-Россійскою, ты насажденъ, яко членъ, въ тѣлѣ Христовомъ: не ясно ли, что въ оной видимой Церкви таинственно находится невидимое тѣло Христово, или какъ бы часть сего тѣла, составляемаго изъ вѣрующихъ всехъ временъ и мѣсть? Подумай же, что тебѣ приличнѣе: стараться ли вѣрою пребывать въ семъ духовномъ общеніи святыхъ? или съ недоувѣрчивостію искать иной наружной церкви, которая была бы тебѣ по мысли? Черезъ посредство частной церкви Греко-Россійской ты соединенъ со всеобщю Церковію Божіею: и

теперь возстаешь противъ первой сомнѣніями ума и чуждыми любви расположеніями сердца. Не подобно ли сіе тому, какъ естли бы персть умыслилъ отсѣчь отъ тѣла руку, или другую большую часть? Союзъ между частями одного тѣла можетъ быть разрушенъ токмо смертію, или цѣлаго, или нѣкоторыхъ частей. Ты готовъ разрушить союзъ твой съ Греко-Россійскою Церковію, съ которою былъ едино тѣло во Христі. Неужели ты могъ увѣрить себя, что вся сія Церковь поражена смертію,—сія Церковь, которая была для тебя подательницею жизни въ принятыхъ отъ нея тобою таинствахъ?“

Въ книгѣ *Бесѣды къ глаголемому старообрядцу* (1834) излагаются, по поводу Стоглаваго собора, общія правила сужденій объ авторитетѣ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ. На вопросъ: „кого надлежитъ слушать?“ дается отвѣтъ: „для познанія истины и для спасенія души должно слушать, во-первыхъ, Священнаго Писанія, Пророческаго и Апостольскаго, во-вторыхъ, святыхъ древнихъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, и, въ-третьихъ, святыхъ Отцевъ, въ ихъ писаніяхъ и въ достовѣрныхъ о нихъ преданіяхъ“. Въ частности, о помѣстныхъ соборахъ далѣе сказано: „1) Помѣстному Собору, какому бы то ни было, должно повиноваться, естли постановленія его не противны слову Божію, прежнимъ принятымъ всею православною Церковію Соборамъ и ученію святыхъ Отець. 2) Естли въ постановленіяхъ Помѣстнаго Собора находится статья, несогласная съ словомъ Божіимъ: то повиноваться должно, безъ сомнѣнія, слову Божію, а не сей статьѣ“ 1).

1) Этимъ исчерпывается сказанное въ обозрѣваемомъ отрывкѣ о словѣ Божіемъ; но въ виду важности вопроса о соборахъ приводимъ и послѣдующее. „3) Естли въ постановленіяхъ Помѣстнаго Собора находится статья, несогласная съ прочими, всею православною церковію принятыми Соборами: то должно повиноваться постановленіямъ, принятымъ всею церковію, преимущественно предъ статьею, не многими составленною. 4) Естли въ постановленіяхъ Помѣстнаго Собора находится статья, которая отмѣнена послѣдующимъ большимъ и важнѣйшимъ Соборомъ: то постановленію большаго и важнѣйшаго Собора повиноваться должно преимущественно предъ статьею меньшаго Собора.—Истина сихъ правилъ довольно очевидна. Естли бы ты усумнился: можетъ ли послѣдующій Соборъ отмѣнять положеніе предшествовавшаго: сіе сомнѣніе не трудно разрѣшить примѣрами изъ древнихъ Соборовъ. Помѣстнаго Ап-

На тему о св. писаніи и преданіи Филаретомъ произнесено 1838 г. сентября 13 слово (по освященіи храма Живоначальныя Троицы въ Московскомъ Даниловъ монастырѣ), отвѣчавшее живымъ, конкретнымъ запросамъ времени. „Съ тѣхъ поръ, какъ—читаемъ здѣсь—ученіе Христіанское заключено въ священныя книги, Святая Церковь, для вѣрнаго и неизмѣннаго сохраненія сего ученія, имѣеть обычай и правило, не только мысли сего ученія на непреодольномъ свидѣтельствѣ Богодухновеннаго Писанія утверждать, но и самыя слова и выраженія, для означенія важнѣйшихъ предметовъ и частей ученія заимствовать изъ того же чистаго источника Писанія. Такъ, если тщательно разберете Символь Православной Вѣры, и сравните его съ Священнымъ Писаніемъ: то найдете, что Святые Отцы Никейскаго и Константинопольскаго Вселенскихъ Соборовъ изобразили въ немъ догматы Вѣры не своими словами и выраженіями, но взятыми изъ Священнаго Писанія, и такимъ образомъ Символь Вѣры имѣеть для насъ сугубую важность; ибо не только въ немъ изрекають истину Отцы Церкви, но и само Священное Писаніе, само слово Божіе говоритъ ихъ устами. Подобно сему и въ ученіи о преданіяхъ самое сіе понятіе, и самое наименованіе *преданія* заимствуется изъ Священнаго Писанія.

Но главнѣйшимъ основаніемъ сего ученія можно принять слѣдующее изреченіе того же Апостола: *тѣже убо, братіе, стойте и держите преданія, имѣ же научистесь, или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. II, 15).

Вотъ вмѣстѣ и ученіе для разумнія, и ученіе для исполненія, и заповѣдь о преданіяхъ, и введеніе въ познаніе преданій. *Стойте и держите преданія*, т. е. твердо и постоянно соблюдайте: вотъ заповѣдь, выраженіе непремѣнной обязан-

кирскаго Собора правило 10 позволяло діакону вступить въ бракъ, если онъ прежде рукоположенія объявилъ, что онъ расположенъ вступить въ оный. Но сіе отмѣнено 6 правиломъ шестаго Вселенскаго Собора, какъ именно сказано въ Кормчей книгѣ, въ толкованіи сего послѣдняго правила: *се же правило таковое отвергаемъ и отнюдь утражняемъ*. Также и 15 правило Новокесарійскаго Собора, о седми діаконахъ для города, отмѣнено 16 правиломъ шестаго Вселенскаго Собора. Въ толкованіи сего послѣдняго правила даже сдѣлано замѣчаніе, что *не добръ разумѣши того Собора отцы*“.

ности, соблюдать преданія. *Преданія, имже научистесь или словомъ, или посланіемъ нашимъ*: вотъ, вмѣстѣ съ наименованіемъ преданій, руководство къ истолкованію сего наименованія. *Преданіями* называетъ Апостоль все то, чему отъ него *научились* Христіане, яко отъ Апостола, относительно вѣры, священноначалія, Богослуженія, благочинія церковнаго и правильности жизни. Далѣе онъ различаетъ два вида преданія: преданіе посредствомъ *посланія*, или писанное преданіе, и преданіе посредствомъ *слова*, или неписанное преданіе. Но какъ преданіе писанное простѣе и обычнѣе означается наименованіемъ Священнаго Писанія: то наименованіе преданія обыкновенно употребляется для означенія того, чему не посредствомъ Священнаго Писанія, но посредствомъ слова и примѣра мы научились отъ Святыхъ Апостоловъ и Святыхъ Отецъ.

Достойно примѣчанія, что Апостоль нераздѣльно и равно заповѣдуетъ держаться и преданій посредствомъ *слова*, и преданій посредствомъ *посланія*, или иначе сказать, велитъ нераздѣльно и равно держаться и Священнаго Писанія и священннхъ преданій. Преданія и Богодухновенное Писаніе стоятъ у него рядомъ; онъ требуетъ отъ насъ не меньшаго вниманія и ревности къ преданіямъ, какъ и къ Богодухновенному Писанію. Нужно ли болѣе сего, для удостовѣренія о важности преданій, и для побужденія къ вѣрному соблюденію оныхъ? Здѣсь могъ быть и конецъ ученію о преданіяхъ, если бы мы, подобно непосредственнымъ ученикамъ Апостоловъ, имѣли предъ глазами и непосредственное Апостольское и потому несомнѣнно истинное, преданіе.

Но уже христіанскія преданія прошли чрезъ многія страны, народы, языки, чрезъ многія вѣки. Къ первоначальнымъ преданіямъ Апостольскимъ присоединились преданія Отеческія разныхъ степеней древности. Въ нѣкоторыхъ частяхъ преданій оказалось разнообразіе, простирающееся до противорѣчій. Сдѣлалось нужно изслѣдованіе подлинности и достоинства преданій,—изслѣдованіе, не всегда удобное и не всякому доступное. Для удостовѣренія въ подлинности и достоинствѣ преданій, всего лучше было бы съ точностію знать ихъ начало: но оно нерѣдко скрывается въ туманной дали прошедшаго. Теперь что дѣлать?

Прежде, нежели скажемъ, что доляно дѣлать,—посмотримъ, что дѣлаютъ. Одни обращаютъ все вниманіе на то,

что въ преданіяхъ есть темнаго и недостовернаго, и отсюда выводятъ догадку, не суть ли оныя дѣла, если не просто человѣческое, то, по крайней мѣрѣ, преданное Провидѣніемъ произволу людей и случайностямъ временъ, и не позволительно ли освободить себя отъ дальней заботы о преданіяхъ, тогда какъ *имамы извѣстнѣйшее Пророческое и Апостольское слово въ Богодухновенномъ писаніи, могущее умудрити во спасеніе, да совершенъ будетъ Божій человекъ, на всякое дѣло благое уготованъ*. Другіе, обращая вниманіе только вообще на заповѣдь соблюдать преданія, безъ изслѣдованія, безъ разсужденія, слѣпо держать преданія, какъ-нибудь упавшія на ихъ руки, не стараясь дознать ихъ подлинность, достоинство и чистоту. Что же должно дѣлать? Должно остерегаться обѣихъ крайностей, теперь указанныхъ.

Священное Писаніе начато чрезъ Моисея. Какъ же до того, въ продолженіи столь многихъ вѣковъ отъ начала міра, сохранялась и распространялась истинная вѣра, и учреждалось сообразное съ нею Богослуженіе?—По преданію. Слѣдственно преданіе было точно такое же орудіе Божіе ко спасенію человѣковъ, какъ и Священное Писаніе.

Священное Писаніе Новаго Завѣта начато чрезъ Евангелиста Матѳея, спустя восемь лѣтъ по вознесеніи Господнемъ на небо. Гдѣ же до того было Евангеліе, основаніе догматовъ, ученіе жизни, уставъ Богослуженія, законы управленія церковнаго? Въ преданіи. Богодухновенное Писаніе, по свидѣтельству одного изъ священныхъ писателей, именно, святаго Евангелиста Луки, есть только продолженіе и неизмѣннѣе особеннымъ устройеніемъ Духа Божія упроченный видъ преданія. Лук. I, 2, 3.

Вы хотите все утверждать на незыблемомъ основаніи Священнаго Писанія. Очень хорошо. Такъ и должно. Между тѣмъ откуда извѣстно вамъ, какія книги суть священныя, и почему та или другая изъ нихъ точно принадлежитъ къ числу священныхъ? Сіе извѣстно большею частію изъ преданія. Итакъ самое Священное Писаніе пользуется пособіемъ преданія.

Если такъ важно истинное преданіе, прежде писанія, и вмѣстѣ съ писаніемъ: то когда же могла бы уменьшиться его важность? Развѣ тогда, когда писаніе, ставъ на мѣсто преданія, сказало бы намъ, что уже не нужно заботиться о

преданіи? Но писаніе говоритъ противное сему: *стойте и держите преданія, иже научитесь или словомъ, или посланіемъ.*

Впрочемъ, если даже Апостоловъ должно было испытывать въ томъ, истинные ли они Апостолы, какъ сіе видно изъ того, что въ Откровеніи Святаго Іоанна Самъ Господь одобряетъ дѣло Ангела Ефесскія Церкви, *искусившаго глаголющіяся быти Апостолы и обрѣтшаго ихъ ложныхъ:* то кольми паче послѣ Апостоловъ, чрезъ столь многія руки, чрезъ столь многіе вѣки прошедшія преданія, нужно испытывать, суть ли онѣ истинныя Апостольскія и Святоотеческія, и не подверглись ли неправымъ измѣненіямъ, и чуждымъ примѣненіямъ. Безъ сей осторожности наше служеніе Богу можетъ подвергнуться тому же осужденію, которымъ Господь поразилъ фарисеевъ и книжниковъ іудейскихъ, державшихъ преданія старецъ: Мар. VII, 7. 8.

Спросятъ, можетъ быть: какъ же предохранить себя отъ сего осужденія? Какъ испытать преданія, и отличить несомнительное? Надежнѣйшее для сего, и удобнѣйшее къ употребленію правило изъ приведеннаго теперь изреченія Господня. Испытай преданіе посредствомъ слова Божія и посредствомъ заповѣдей Божіихъ. Если преданіе противрѣчитъ слову Божію; если оно ведетъ тебя къ нарушенію заповѣди Божіей: то знай, что это человѣческое, не истинное преданіе, что такое преданіе соблюдалъ бы ты *всуге*, между тѣмъ какъ нарушеніе заповѣди Божіей осудило бы тебя.

Другое правило для испытанія преданій можно извлечь изъ слѣдующаго изреченія святаго Апостола Павла къ Тимоею: 1 Тим. III, 15. Если церковь есть столпъ и утвержденіе истины: то въ ней должно искать истины и ею можно повѣрять требующую дознанія истину, и особенно истину преданій, которыхъ Церковь есть вѣрное хранилище“...

Въ *Пространномъ Катихизисѣ* изданій ранѣе 1839 года о преданіи нѣтъ рѣчи, а въ изданіи этого года и послѣдующихъ ¹⁾ о преданіи сказано слѣдующее. На вопросъ: „должно ли соблюдать священное преданіе и тогда, когда мы имѣемъ священное Писаніе?“ дается отвѣтъ: „Должно соблюдать

¹⁾ См. И. Н. Кореуцкаго *Судьбы катихизисовъ Филарета М. М. въ Русск. Вѣст.* 1883 г.

преданіе, съ Божественнымъ откровеніемъ и съ священнымъ Писаніемъ согласное“... И за вопросомъ: „для чего и нынѣ нужно преданіе?“ слѣдуетъ отвѣтъ: „для руководства къ правильному разумѣнію священнаго Писанія, для правильного совершенія таинствъ и для соблюденія священныхъ обрядовъ въ чистотѣ первоначальнаго ихъ установленія“.

Къ тому же вопросу объ отношеніи писанія къ преданію Филаретъ возвращается въ *Замѣчаніяхъ на Руководство къ Герменевтикѣ*, составленное архимандритомъ Аѳанасіемъ (1841—1842).

„Мысль, что въ „Св. Писаніи не все догматы содержатся“, если разумѣть догматы въ строгомъ смыслѣ, несправедлива; а если и не въ строгомъ смыслѣ, то не довольно опредѣленна, и въ сей неопредѣленности можетъ вести къ заключеніямъ, оскорбительнымъ для достоинства Св. Писанія.

Мысль, что догматы, которые содержатся въ Св. Писаніи, „намѣренно прикрыты нѣкоторою темнотою“, не доказана, въ пространствѣ своемъ несправедлива и оскорбительна для достоинства Св. Писанія. Духъ Св. изглаголадь Св. Писаніе, чтобы просвѣщать, а не затмѣвать.

Чтобы понять темное въ Св. Писаніи, сочинитель совѣтуетъ обратиться къ церковнымъ правиламъ, богослужебнымъ книгамъ и отцамъ Церкви. Хорошо и благонамѣренно: но пропущено весьма важное, именно то, что отъ темныхъ мѣстъ Св. Писанія надобно обратиться къ яснымъ мѣстамъ того же Писанія. Если богослужебныя книги рѣшатъ дѣло: то западный христіанинъ, по сему началу, по своей богослужебной книгѣ вѣчно читать будетъ и долженъ: *Filioque*, и слѣдственно никогда не обратится къ православію. Надобно высшее начало, которымъ бы показывалось и то, въ которой Церкви богослужебныя книги сохранили чистоту догматовъ: сіе начало въ Св. Писаніи. Къ нему, *яко свѣтилию сіяюще* (2 Петр. I, 19), обращаться велитъ Апостоль и всегда обращались святыя соборы и святыя отцы Церкви. Важность книгъ богослужебныхъ различныхъ степеней. Важность литургій св. Апостола Іакова, св. Василія и св. Златоустаго, совсѣмъ не то, что нѣкоторыхъ церковныхъ нѣнопѣній, которыхъ составители и къ святымъ не причислены Церковію. Въ основательномъ и осторожномъ ученіи необходимо различіе.

Мысль, что Св. Писаніе не излагаетъ образца здраваго ученія, несправедлива и несообразна съ достоинствомъ слова Божія.

„Священное Писаніе верховнымъ судіею въ дѣлахъ вѣры поставляетъ Церковь. Именно Самъ Господь говоритъ: *повѣждь церкви*“ и проч. Здѣсь доказательство не точно: потому что приведенное изреченіе Господне произнесено не о догматахъ, а о грѣхахъ: *аще согрѣшишь къ тебѣ братъ твой*. А самое положеніе односторонне: потому что оставлена безъ вниманія другая важная сторона дѣла, именно, что судъ въ дѣлахъ вѣры принадлежитъ слову Божію. *Испытайте писанія,—и та суть свидѣтельствующія о мнѣ* и проч., и святая Церковь въ послѣдованіи недѣли православія говоритъ, что еретики и раскольники подвергаютъ себя суду пресвятаго слова Божія. Тамъ же сказано: „преданія и писанія, божественному откровенію согласная, приѣмлемъ и утверждаемъ“.

Положеніе, что разумъ не можетъ быть началомъ разумѣнія Св. Писанія, справедливо и православно. Но положеніе, что и само Св. Писаніе не можетъ быть началомъ или пробнымъ камнемъ истиннаго разумѣнія Св. Писанія, требуетъ изслѣдованія.

Мысль, что такъ думаютъ лютеране, не есть еще признакъ ложнаго мнѣнія, потому что не всѣ положенія, принимаемая лютеранами, ложны. Лютеране погрѣшаютъ въ томъ, что для разумѣнія Св. Писанія не приѣмлютъ въ руководство толкованій св. Церкви и св. отецъ, а не въ томъ, что одно мѣсто Священнаго Писанія объясняютъ другимъ, болѣе яснымъ ¹⁾.

¹⁾ Авторъ *Замѣчаній* далѣе ссылается на авторитетъ Св. Синода. „Да будетъ позволено спросить: для чего святѣйшій Синодъ въ утвержденномъ имъ изданіи славянской Библии напечаталъ указанія сличительныхъ текстовъ Св. Писанія, если не для того, чтобы встрѣтившій въ одномъ текстѣ что-либо неясное, или неполное, для объясненія могъ обратиться къ другому о томъ же предметѣ тексту, болѣе ясному, или болѣе полному? Но чтобы сіе не показалось одною догадкою, посмотримъ, что самъ святѣйшій Синодъ говоритъ о семъ предметѣ въ своемъ предисловіи къ славянской Библии. „Параллелизмомъ нарицается разныхъ Св. Писанія мѣстъ между собою согласныхъ сношеніе, на тотъ конецъ установленное, да темнѣйшая въ яснѣйшихъ явленнѣйша будутъ, и яже сумнительная мнятся, та несумнительна покажутся. И сіе не есть новое

Отвергнуть правило: изъяснять неясное мѣсто Св. Писанія другимъ болѣе яснымъ, значило бы лишить истину сильнаго средства и оружія... Сокращенная Герменевтика лучше удовлетворила бы истинѣ и православію, если бы начало Герменевтики опредѣлила такъ: истинный и законный истолкователь неясныхъ мѣстъ Священнаго Писанія есть: 1) само Священное Писаніе, въ мѣстахъ онаго болѣе ясныхъ и полныхъ, и кунно 2) церковное преданіе, заключенное въ символахъ, догматахъ, правилахъ и толкованіяхъ св. соборовъ и св. отецъ. Первая часть сего положенія нужна для того, между прочимъ, чтобы можно было толкователю вразумлять и неприемлющихъ еще преданій; а вторая для того, чтобы поставить преграду своевольнымъ толкованіямъ раціоналистовъ, и другихъ, особенно новѣйшихъ сектъ“.

Въ „Замѣчаніяхъ м. Филарета на Конспектъ введенія въ православное Богословіе и на Конспектъ православной Догматики“ заслуживаютъ вниманія его сужденія о мѣстѣ ученія о св. церкви въ системѣ православнаго богословія. Легко видѣть, что и этотъ вопросъ имѣетъ ближайшее отношеніе къ основному вопросу объ источникахъ христіанскаго убѣжденія, и что то или другое рѣшеніе его открываетъ путь къ разному пониманію самыхъ основаній христіанства.

„За ученіемъ о источникахъ христіанскія вѣры въ Конспектѣ (введенія въ православное Богословіе) слѣдуетъ ученіе о св. Церкви, какъ *учительницѣ* вѣры. Но далѣе, въ Конспектѣ православной Догматики, послѣ догматовъ о Богѣ и о Христѣ, назначается изложить *понятіе о Церкви вообще, Церкви новозавѣтной, Божественное учрежденіе, ея свойства.*

Изъ сличенія сихъ частей Конспекта открывается затрудненіе въ предполагаемомъ ходѣ ученія.

изобрѣтеніе, но древнѣйшихъ святыхъ отцовъ. Святый Климентъ Александрійскій въ книгѣ I Строматовъ сице глаголетъ: писанія объясняются иными пакы подобными писаніями. Святый Иринеи: доводы, рече, въ писаніяхъ сущія не могутъ объяснитися, аще не съ самыхъ писаній“. Итакъ правило: изъяснять Священное Писаніе согласно съ ясными мѣстами онаго, принявъ и торжественно проповѣдалъ Божію милостію святѣйшій правительствующій Синодъ, признавая оное не новымъ изобрѣтеніемъ, но преданіемъ древнѣйшихъ святыхъ отецъ. Слѣдственно Сокращенная Герменевтика напрасно признаетъ оное заблужденіемъ лютеранскимъ“.

Въ порядкѣ ли понятій, прежде говорить о Церкви, какъ о учительницѣ, а далеко послѣ представлять первое и общее о ней понятіе?

Правда, Конспектъ и во введеніи назначаетъ изложить понятіе о Церкви *общее и частныя*: но въ такомъ случаѣ одно и то же ученіе предложено будетъ дважды въ двухъ мѣстахъ.

Съ какою силою предложится ученіе о Церкви, какъ учительницѣ, когда еще не дано понятія о ея божественномъ учрежденіи и о ея свойствахъ? И можно ли основательно изложить ученіе о божественномъ учрежденіи христіанской Церкви, когда не изложено ученіе о Христѣ?

Св. Кирилль Іерусалимскій и св. Іоаннь Дамаскинъ не находили необходимымъ предлагать ученіе о Церкви прежде ученія о Богѣ.

Вселенскій символъ вѣры предложилъ ученіе о Церкви послѣ ученія о Богѣ и о Христѣ.

Сей порядокъ соблюденъ въ Православномъ Исповѣданіи Петра Могилы.

Древніе и новыя учителя восточной Церкви держались сего порядка. Долго держались его и богословы римской Церкви.

Не въ давнее время богословы римской Церкви стали предлагать ученіе о Церкви и о папѣ прежде ученія о Богѣ и о Христѣ, примѣтно стараясь тѣмъ усилить частное ученіе своего вѣроисповѣданія и дать ученію о Церкви и о папѣ первѣйшую важность, а не вторичную, послѣ догматовъ о Богѣ и о Христѣ.

Посему предлагается на совѣщаніе, нужно ли, чтобы православная система Богословія подражала сему западному нововведенію? При изложеніи ученія о священномъ преданіи, нужно, и довольно, сказать вкратцѣ о Церкви, какъ о сокровище-хранительницѣ онаго. Затѣмъ, какъ скорѣе хорошо опредѣлены и указаны *источники, въ которыхъ содержится священное преданіе*, что въ Конспектѣ и назначено: то сего достаточно, чтобы твердою ногою идти далѣе въ богословскомъ ученіи. Документы готовы: Священное Писаніе, писанія святыхъ отецъ, опредѣленія Соборовъ. Излагайте догматы, черпайте изъ сихъ источниковъ доводы, — ученіе о Церкви придетъ въ своемъ мѣстѣ, которое назначилъ оному символъ вѣры“.

Въ *новыяхъ* „замѣчаніяхъ“ на присоединенное къ исправленному „Конспекту“ объясненіе сдѣлано по тому же вопросу добавленіе.

„Въ приложенномъ къ исправленному по замѣчаніямъ Конспекту введенія въ православное Богословіе и догматическаго Богословія объясненіи, отвѣтствуется на предложенный въ замѣчаніяхъ вопросъ: надобно ли ученіе о Церкви предлагать прежде ученія о Богѣ и о Христѣ? И отвѣтствуется утвердительно.

Въ подтвержденіе сего представляется черта, положенная въ опредѣленіи православнаго Богословія: *по разуму православно-каволической Церкви*. Но это доказательство не рѣшительное. Опредѣленіе учебное не есть непреложное: *Разумъ истинны, яже по благочестію* (Тит. I, 1): вотъ Апостольское опредѣленіе православнаго Богословія, въ которомъ упомянуть о Церкви не найдено нужнымъ. И опредѣленіе, начинающее Конспектъ, будетъ твердо, вѣрно и способно ко всемъ потребнымъ выводамъ, если будетъ выражено такъ: православное Богословіе есть систематическое изложеніе христіанской вѣры по истинному разуму Священнаго Писанія и Священнаго Преданія. Симвъ опредѣленіемъ не только отличается православное Богословіе отъ неправославнаго, но и обличаетъ неправославное, не основанное на истинномъ разумѣ Писанія и на Преданіи. Если же принять удовлетворительнымъ опредѣленіе, что православное Богословіе есть изложеніе вѣры по разуму православныя Церкви: то западные богословы вправѣ признать также удовлетворительнымъ свое опредѣленіе, что римско-католическое богословіе есть изложеніе вѣры, по разуму римско-католической Церкви, а такимъ образомъ православное и неправославное Богословіе были бы поставлены въ равное положеніе, какъ будто одно не лучше другого“ и т. д.

Выше приведены сужденія изъ *Замѣчаній на Конспектъ введенія въ православное Богословіе*. Они продолжаются въ *Замѣчаніяхъ на Конспектъ православной Догматики*. „Подъ именемъ догмата,—читаемъ здѣсь,—Конспектъ различаетъ два вида: 1) *Всякое христіанское ученіе, откровенное Самимъ Богомъ*. 2) *Преподаваемое Церковью*. Раздѣленіе сіе не представляетъ правильности. Логика говоритъ, что раздѣляемыя части не должны заключаться одна въ другой. А здѣсь

второе понятіе заключается въ первомъ. Ибо *христіанское ученіе, преподаваемое Церковію*, есть не иное, какъ *откровенное Самимъ Богомъ*, и сохраненное посредствомъ Священнаго Писанія и Преданія. Если мысль была различить: 1) христіанское ученіе откровенное Богомъ и заключенное въ Священномъ Писаніи, и 2) сохраняемое Преданіемъ и преподаваемое Церковію: то нужно указать и на союзъ того и другого ученія. Ученіе Священнаго Писанія изъясняется преданіемъ, то-есть опредѣленіями соборовъ и толкованіями святыхъ отецъ; и ученіе Преданія взаимно должно быть соглашаемо съ Священнымъ Писаніемъ. Такъ поступали святые Соборы и святые отцы“...

М. Филаретъ касался вопроса о словѣ Божіемъ, какъ единомъ чистомъ источникѣ христіанскаго ученія, и въ письмахъ. Такъ въ письмѣ (1849 ноября 11) архимандриту Алексію, впослѣдствіи архіепископу тверскому, онъ писалъ, возвращая адресату „сочиненіе о ангелахъ хранителяхъ“ (напечатано въ *Прибавл. къ Твор. св. отц.* 1849, VIII): „Не по модѣ ли мы богословствуемъ? Прежде утверждались на Священномъ Писаніи и мало вниманія обращали на преданія. Потомъ съ силою замѣтили сей недостатокъ; слова: православіе, преданіе, стали звучать чаще и сливаться въ одинъ звукъ; и начали богословствовать по преданію, оставляя иногда позади Священное Писаніе, а нѣкоторые и унижали Писаніе. Новозавѣтные священные писатели писали по сошествіи на нихъ Святаго Духа, и они свидѣтельствовали и о ветхозавѣтныхъ, что отъ Святаго Духа просвѣщаемы глаголаша святіи Божіи челоувѣцы. Такъ ли вѣрно можно опредѣлить минуту, когда церковный писатель сдѣлался святымъ, и слѣдственно не просто писателемъ, подверженнымъ обыкновеннымъ недостаткамъ челоувѣческимъ? Церковь, конечно, думала о семъ вопросѣ, и учить признавать преданія, съ откровеніемъ Божіимъ согласныя. И потому не правильнѣе ли основывать ученіе главнымъ образомъ на Священномъ Писаніи, а преданіемъ дополнять, объяснять, защищать отъ неправомыслящихъ?“

Въ письмѣ къ архим. Антонію (1857 г. янв. 23) Филаретъ писалъ „о словѣ святителя Димитрія о Божіей Матери: поклоняюся твоему *безгрѣшному зачатію* отъ святыхъ родителей“ слѣдующее: „Слова святителя Димитрія можно по-

нимать о зачатіи чистомъ отъ произвольнаго грѣха, ибо сіе было послѣ долгой честной жизни, въ старости, не по желанію плоти, но въ послушаніи предреченію ангела. Но вѣроятно и то, что онъ понималъ оныя такъ, какъ о семъ мудрствуютъ нынѣ на западѣ. Онъ получилъ первоначальное образованіе такъ, что въ семъ болѣе участвовали западные наставники и западныя книги. Встрѣченное мнѣніе, ознаменованное благоговѣніемъ къ Божіей Матери, могло быть принято по чувству сего же благоговѣнія, тогда какъ не приходило на мысль строго изслѣдовать оное въ отношеніи къ догмату искупленія рода человѣческаго отъ первороднаго грѣха единственно кровію воплощеннаго Сына Божія.—При семъ вспоминаю разговоръ мой съ пустынскимъ архимандритомъ Игнатіемъ (т. е. Сергіевой пустыни архимандритомъ, позднѣе епископомъ, Игнатіемъ Брянчаниновымъ). Книгу *о подражаніи Христу* онъ такъ не одобрялъ, что запрещалъ читать. Я возразилъ ему, что святитель Димитрій приводитъ слова сей книги, оговариваясь, что Тома Кемпійскій хотя иностранный купецъ, но приноситъ добрый товаръ. Архимандритъ отвѣчалъ мнѣ: мы не знаемъ, когда святитель Димитрій введенъ былъ въ благодатное достоинство святаго отца, и, можетъ быть, указанное мною написалъ еще тогда, когда былъ просто благочестивымъ писателемъ или проповѣдникомъ. И св. Варсонофій Великій говорилъ, что святые отцы подъ охраненіемъ благодати Божіей писали чистую истину: однако между тѣмъ иногда, не оградивъ себя молитвою, писали мнѣнія, слышанныя отъ наставниковъ, не строго испытанныя, которыя читающій безъ оскорбленія святыхъ отцовъ можетъ, и долженъ, отложить въ сторону, не обязываясь принять оныя“.

Въ рѣчи на открытіе Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія (1863 г. сентября 17) Филаретъ высказалъ въ краткой формулѣ какъ бы итогъ своихъ многолѣтнихъ размышленій по коренному вопросу христіанскаго богословія. „Мудрость христіанская должна быть чиста. Ея чистый источникъ есть Богъ,—Его слово, заключенное въ священныя писанія, уясненное церковными опредѣленіями, ученіемъ и духовными опытами Богомудрыхъ мужей“.

Такъ устойчиво и послѣдовательно въ теченіе болѣе, чѣмъ пятидесяти лѣтъ, великій богословъ стоялъ на стражѣ той величайшей христіанской истины, что единый чистый и достаточный источникъ ученія Вѣры есть Богъ, Его слово, содержащееся въ Священномъ Писаніи, уясняемое церковными опредѣленіями, ученіемъ и духовными опытами Богомудрыхъ мужей. Въ неразрывной связи съ этимъ высокимъ воззрѣніемъ на слово Божіе стоятъ труды Филарета по переводу Библии на русскій языкъ — дѣло всей его жизни. Все это служеніе слову Божію онъ совершалъ въ тяжелой борьбѣ съ временными латинствующими теченіями въ русскомъ обществѣ и церкви, и оно было для него духовнымъ подвигомъ, равныхъ которому по вложенной энергіи и понесеннымъ ударамъ со стороны противниковъ мало представляетъ всемірная исторія. Служеніе этой истинѣ требовало силъ не менѣе, чѣмъ геніальныхъ, и энергіи геронческой: она настолько духовно высока и чужда примѣси человѣческихъ соображеній, что даже иные поклонники Филарета въ наши дни стараются будто извинить этого духовнаго колосса, поправить его ученіе, защитить отъ нареканій въ протестантизмъ. Конечно, и Филаретъ свое ученіе не всегда выражалъ съ одинаковою точностью, и его ученіе имѣетъ свою исторію, какъ о томъ достаточно свидѣлствуютъ судьбы его катихизисовъ. Но въ послѣднемъ итогѣ, его воззрѣніе на слово Божіе, какъ на источникъ христіанскаго знанія, направленное своимъ остриемъ противъ крайностей католицизма, не грѣшитъ ошибками протестантизма, хотя нѣкоторое совпаденіе съ инославіемъ, въ частности, съ протестантизмомъ само по себѣ, какъ это добросовѣстно заявлено Филаретомъ, не нуждается въ извиненіи. „Мысль, что такъ думаютъ лютеране, не есть еще признакъ ложнаго мнѣнія, потому что не всѣ положенія, принимаемая лютеранами“ — какъ, разумѣется, и католиками — „ложны“. Вотъ мужественное слово! Колебаніе между католичествомъ и протестантизмомъ, вѣчное опасеніе сблизиться съ тою или другою стороною, есть признакъ духовной робости. Нужно искать истины, только истины, не боясь никакихъ сблизеній. Разъ навсегда нужно признать лишеннымъ всякой силы это возраженіе: такъ думаютъ католики! такъ думаютъ протестанты! Если мы, православные, совпадаемъ въ той или другой

истинѣ съ католиками или, даже, лютеранами, тѣмъ лучше для нихъ—для католиковъ, для лютеранъ, и нѣтъ въ томъ никакой бѣды для насъ. Отъ того, что есть ложнаго въ протестантствѣ, воззрѣніе Филарета далеко. Значеніе церкви, ея необходимость для христіанскаго познанія признается имъ рѣшительно. Какъ духовное рожденіе въ крещеніи, такъ и слово Божіе мы принимаемъ отъ церкви, и только отъ церкви. Словомъ Божіимъ мы считаемъ то, что церковь выдаетъ за слово Божіе—ни болѣе, ни менѣе. Нѣтъ мѣста для личныхъ сомнѣній въ канонѣ священныхъ книгъ, нѣтъ основаній для практическихъ выводовъ по вопросу о подлинности священныхъ писаній: здѣсь вся сила принадлежитъ голосу церкви. Равнымъ образомъ, и понимаемъ мы слово Божіе по церковному „правилу вѣры“, по догматической нормѣ. Въ этомъ отличіе православія отъ крайняго протестантскаго индивидуализма. Но еще важнѣе отличіе отъ католицизма. Католицизмъ утверждаетъ, что вѣрующіе получаютъ отъ церкви, отъ ея органовъ, въ ея опредѣленіяхъ—всю истину, сполна, такъ что истина исчерпывается церковными формулами: это католики называютъ церковнымъ учительствомъ. Напротивъ, по православному воззрѣнію, церковь, возвращая вѣрующаго въ водѣ крещенія и въ церковномъ назиданіи, приводитъ его къ слову Божію, какъ источнику непосредственнаго наученія отъ Бога, интимнаго общенія съ Отцомъ Небеснымъ. Въ католичествѣ вѣрующій всегда остается рабомъ, въ православіи церковь рождается и возвращается свободный сынъ Отца Небеснаго. Церковь не требуетъ рабскаго повиновенія: она сама свидѣтельствуется словомъ Божіимъ. Рождая и возвращая вѣрующаго и вручая ему своимъ незамѣнимымъ авторитетомъ слово Божіе, она затѣмъ въ интимномъ опытѣ вѣрующаго находитъ свое послѣднее подтвержденіе, свои глубочайшіе корни. Въ этомъ незыблемая правда проповѣданнаго Филаретомъ ученія.

Въ его воззрѣніи есть лишь формальная неточность. Опъ ошибочно настаивалъ, что церковные догматы даже по буквѣ заимствованы изъ слова Божія. Кромѣ приведенныхъ мѣстъ, еще укажемъ его слова изъ *Замѣчаній на Конспектъ введенія въ православное Богословіе*: „Все выраженія въ Никейско-цареградскомъ символѣ взяты изъ

Тареев М. М. [Памяти великого святителя. К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета [Дроздова], митрополита Московского. 1867—Ноября 19—1917]. V. Митрополит Филарет как богослов // Богословский вестник 1918. Т. 1. № 3/4/5. С. 81—97 (2-я пагин.).

— 81 —

Священнаго Писанія“. Съ этимъ нельзя согласиться. Важнѣйшій терминъ этого символа „единосуціе“ намѣренно взятъ не изъ слова Божія. Основные термины вѣроопредѣленій IV и VI соборовъ — тоже. И не только въ буквѣ дѣло. Самое назначеніе догматическаго опредѣленія, какъ церковнаго правила вѣры, какъ законообязательной абстракціи религіознаго опыта, не совпадаетъ съ значеніемъ слова Божія, какъ источника интимнаго и конкретно-опытнаго религіознаго вѣдѣнія. Но это лишь формальная неточность. Что церковь имѣетъ свои специфическія задачи, которыя недоступны внутреннему христіанству, что церковная жизнь имѣетъ свои особенности, дѣлающія ее незамѣнимой личнымъ христіанствомъ, это не ведетъ ни къ малѣйшему ущербу христіанства лучшаго. Въ частности, ~~каждое~~ назначеніе догматическаго опредѣленія, какъ *церковной* нормы религіозной мысли, какъ условія церковнаго *единства*, ни мало не ослабляетъ значенія слова Божія, какъ источника религіозно-интимнаго вѣдѣнія: слово Божіе служитъ единственнымъ *содержаніемъ*, которымъ наполняется догматическая формула. Съ устраненіемъ указанной формальной неточности, сохраняется вся существенная правда ученія Филарета о словѣ Божіемъ. Формально, т. е. въ словесной формулѣ догмата, въ его абстрактныхъ понятіяхъ, выступающихъ за грани слова Божія и непосредственнаго опыта, церковное ученіе по существу, со стороны содержанія догмата, неодолимо направляется къ слову Божію и непосредственному личному опыту: церковь и въ догматической дѣятельности своей свидѣтельствуется, со стороны содержанія, словомъ Божіимъ. Единственно въ словѣ Божіемъ критерій для отличенія истиннаго собора отъ ложнаго и догматическаго опредѣленія соборнаго отъ опредѣленій недогматическихъ (каноническихъ, литургическихъ).

По существу возрѣніе Филарета на слово Божіе въ примѣненіи къ церковному преданію правильно и плодотворно во всѣхъ отношеніяхъ, не исключая историко-догматическаго, — и однако центръ его тяжести лежитъ не въ этомъ. Паеосъ ученія Филарета о словѣ Божіемъ, вдохновившій его на подвигъ цѣлой жизни, лежитъ въ мистической оцѣнкѣ слова Божія, какъ органа непосредственнаго общенія вѣрующаго съ Отцомъ Небеснымъ. „Словомъ Божіимъ все

сотворено, и все сотворенное держится силою Слова Божія“, такъ читаемъ въ *Возглашеніи къ христоролюбивымъ читателямъ, при первомъ изданіи Евангелія на русскомъ нарѣчій* (1819). „Для человѣка Слово Божіе есть негнѣнное сѣмя“ отъ котораго онъ возрождается изъ естественной въ блаженную жизнь, есть хлѣбъ, которымъ онъ духовно живетъ, и вода, которою утоляетъ духовную жажду; есть свѣтильникъ, сіяющій въ темномъ мѣстѣ, пока придетъ разсвѣтъ и заря взойдетъ въ сердцѣ, и есть самый дневный свѣтъ, то есть, живое и блаженное познаніе Бога и чудеса Его во времени и въ вѣчности. Безъ Слова Божія человѣкъ мраченъ, глупъ, жаждущъ и мертвъ духовно. По сей необходимости Слова Божія для истиннаго и лучшаго существованія человѣка, Всеблагій Богъ, отъ самаго начала міра, многократно и многообразно говорилъ отцамъ чрезъ пророковъ; а наконецъ говорилъ Онъ намъ самымъ Ипостаснымъ Своимъ Словомъ, Единороднымъ Сыномъ Своимъ, Иисусомъ Христомъ. И дабы слово Его, открытое нѣкоторымъ, въ нѣкоторыя времена, было для всѣхъ, и навсегда: Онъ повелѣлъ Бороухновеннымъ мужамъ написать оное въ священныхъ книгахъ“...

Цѣнность ученія о словѣ Божіемъ, какъ единомъ чистомъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, не въ рационалистическомъ отличіи одной буквы отъ другой, буквы писанія отъ буквы преданія, не въ научномъ значеніи подлинности изначальнаго памятника, а въ духовно-мистическомъ значеніи христіанской личности: ученіе о цѣнности слова Божія есть ученіе о цѣнности христіанской личности, живущей въ непосредственномъ общеніи съ Отцомъ Небеснымъ. Воззрѣніе Филарета на слово Божіе углубляется всѣмъ его ученіемъ о тайнѣ христіанской личности, къ которому оно ведетъ, какъ своимъ корнямъ. „Тайна христіанской души есть Божія“: такъ писалъ Филаретъ въ одномъ изъ писемъ къ архим. Антонію (№ 3: I, 4). Тайна христіанской личности ¹⁾ есть тайна человѣческаго сердца, тайна его непосредственнаго общенія съ Отцомъ Небеснымъ, тайна свободной любви. Конечно,

¹⁾ М. Филаретъ никогда не забывалъ благоговѣнія или уваженія къ человѣческой личности. „Счетъ достаточенъ для овецъ: ученикамъ есть имена“—такова была его резолюція (III, 279) на донесеніи училищнаго начальства.

христіанская любовь имѣеть религіозный характеръ, она есть любовь отъ Бога, т. е. отъ вѣры. „Можеть ли быть чистое человѣколюбіе безъ чистой вѣры? Если спросятъ о человѣкѣ вѣрующемъ: откуда въ немъ чистое человѣколюбіе? отвѣтъ, по ученію Апостольскому, простъ: отъ чистой вѣры. *Вѣра бо чиста и нескверна предъ Богомъ и Отцомъ сія есть, еже посѣщати сирыхъ и вдовицъ въ скорбехъ ихъ.* Но если предположите чистое человѣколюбіе въ человѣкѣ, не имѣющемъ чистой вѣры: то спрашивается: откуда оно? Не знаю, какой можно было бы дать на сіе удовлетворительный отвѣтъ. Скажете ли: отъ природы? Но природа человѣка, поврежденная грѣхомъ, не производитъ чистаго добра собственною силою безъ особенной благодати Божіей, которая приѣмается только вѣрою. Скажете ли: отъ разума? Но онъ принадлежитъ къ той же поврежденной природѣ человѣка, и потому также не обѣщаетъ чистоты безъ благодати. Есть и въ поврежденной грѣхомъ природѣ человѣка расположеніе къ человѣколюбію; одобряетъ сіе расположеніе и необлагодатствованный разумъ: посему и природа и разумъ осудятъ нечеловѣколюбиваго; но возведутъ ли они человѣколюбіе на степень чистоты? Напримѣръ правило: *аще алчетъ врагъ твой, ухлѣби его: аще ли жаждетъ, напои его* (Рим. XII, 20)—изобрѣлъ ли бы разумъ? Обрадовалась ли бы оному природа? Не знаю. А то знаю достоверно, что природа и разумъ, неисправленные вѣрою, пьютъ кровь враговъ и пожираютъ ихъ трупы. Можеть и неуправляемый вѣрою сдѣлать иногда благодѣяніе врагу, изъ гордости, для славы великодушія; изъ удовольствія видѣть униженіе одолжаемаго, для предусматриваемой впереди выгоды собственной; слѣдственно изъ побужденій нечистыхъ. Но чистый законъ любви ко врагамъ только Господь Іисусъ изрекаетъ, только вѣра приѣмлетъ, только благодать дѣлаетъ любезнымъ и удобоисполнимымъ“ (IV, 123—124) и т. д. Однако духовная жизнь не есть лишь естественный результатъ вѣры: она есть результатъ вѣры въ томъ смыслѣ, что вѣра приготовляетъ почву для дѣйствія Св. Духа, она есть даръ Св. Духа. Посему духовная жизнь всецѣло обнимается вѣрою, подобно тому, какъ царская грамота всецѣло держится въ рукахъ посла; но она превышаетъ познавательную силу вѣры, ея сознательную сторону,—напротивъ, духовный опытъ самъ является

самобытнымъ корнемъ религіознаго вѣдѣнія. Религіозное вѣдѣніе, въ своемъ глубочайшемъ содержаніи, есть плодъ чистаго сердца. „Желаеть ли кто зрѣть Бога, и блаженствовать въ семъ созерчаніи? Пусть вступитъ на путь, къ сему ведущій; сей путь указанъ Иисусомъ Христомъ, Который самъ есть *путь* и вѣрнѣйшій путеуказатель; сей путь есть чистота или очищеніе сердца. *Блаженн чистій сердцемъ: яко тѣмъ Бога узрять*“ (Соч. III, 46). Въ самой послѣдней глубинѣ, любовь предшествуетъ гносису, свобода предваряетъ вѣдѣніе, вѣра имѣетъ характеръ творческой, основой всего, такимъ образомъ, является личность. Въ „словѣ въ недѣлю о Өомѣ“ проповѣдникъ такъ разсуждаетъ о первичномъ зарожденіи вѣры въ Воскресеніе.

„Всѣ Апостолы видѣли Господа: но до невѣроятности уничижительно было бы то для ихъ священнаго собора, если бы не было между ними ни одного, которому бы принадлежало возвышаемое Господомъ преимущественное блаженство—не видѣть и вѣровать. Не желаемъ видѣть, и не дерзаемъ воображать васъ, Богоблаженные Апостолы, лишенными какого-либо блаженства вѣрующихъ. Явите же намъ, вы сами, кто изъ васъ *блаженный, не видѣвшій и вѣровавшій?*— Смотрите, братія, не сіе ли самое открываетъ намъ Евангелистъ Іоаннъ, когда, повѣствуя о посѣщеніи гроба Господня, въ утро воскресенія, двумя учениками, пишетъ: *видѣ и другій ученикъ, пришедшій прежде ко гробу, и видѣ, и вѣрова.* Что видѣлъ онъ по входѣ во гробъ? Безъ сомнѣнія, то же, что видѣлъ первый ученикъ, именно Петръ: *видѣ ризы едины лежащія.* А чему повѣрилъ? Тому ли, что предъ тѣмъ, возвѣстила Магдалина: *взяша Господа отъ гроба, и не въмъ, гдѣ положиша Его?* Но чему тутъ было вѣрить? Тутъ нѣтъ никакой сокровенной истины, и одно явное невѣдѣніе. Чему же повѣрилъ ученикъ, его же любляше Иисусъ? Догадываюсь, и, думаю, по необходимости должно догадываться, что въ ту минуту, какъ онъ, вступивъ во гробъ, *видѣ ризы едины лежащія,* необыкновенно живая любовь необыкновеннымъ образомъ возбудила въ немъ вѣру; легкая мысль, что нельзя было представить случая, по которому бы ризы, обвивавшія тѣло Господне съ мастію, могли отдѣлиться отъ мертваго тѣла, подала ему великую мысль о воскресеніи; онъ не видалъ ничего болѣе, какъ отсутствіе погребеннаго Иисуса

изъ гроба, но во глубинѣ любящаго сердца ощутилъ, что живетъ Возлюбленный, несмотря на то, что къ вѣрованію въ воскресеніе Его даже познаніемъ Писанія не былъ приготовленъ: *видѣ и вѣрова: не убо вѣдяху писанія, яко подобаетъ Ему изъ мертвыхъ воскреснути*“ (Сочин. III, 26)...

Вотъ что, по ученію Филарета, служитъ глубочайшимъ органомъ религіознаго вѣдѣнія и духовной жизни—**душа** человѣка, его свободное сердце. И слово Божіе потому и составляетъ принципъ христіанскаго богословія, что оно есть пажить христіанской души. Въ неизреченныхъ движеніяхъ вѣрующаго сердца—послѣдняя опора христіанскаго духа.

Незамѣнимая цѣнность человѣческой личности, свобода духовной жизни: такова религіозная мысль приснопамятнаго Филарета...

Раскрытый основной пунктъ богословскаго ученія Филарета вставимъ въ общую схему его богословской системы, какъ она намѣчается намъ въ содержаніи его многочисленныхъ и разнообразныхъ сочиненій.

Въ исходномъ пунктѣ религіозное вѣдѣніе опирается на любовь. Вѣра утверждается на религіозномъ опытѣ, на духовной жизни и, именно, на любви. и съ другой стороны—она реализуется въ духовной жизни, въ любви.

„Въ соборномъ посланіи, то есть, въ ученіи, писанномъ въ руководство всѣмъ вообще членамъ Соборной или Вселенской Церкви, святыи Апостолъ Іаковъ оставилъ намъ чудное изреченіе о союзѣ вѣры съ человѣколюбіемъ. *Вѣра, говоритъ онъ, чиста и нескверна предъ Богомъ и Отцемъ сія есть, еже посѣщати сирыхъ и вдовицъ въ скорбехъ ихъ, и нескверна себе блюсти отъ міра.* Это почти все равно, какъ если бы сказано было, что чистая вѣра есть чистое человѣколюбіе и непорочность жизни“ (IV, 121). Эта неразрывность вѣры и человѣколюбія не то означаетъ, чтобы вѣра всецѣло поглощалась человѣколюбіемъ, исчезала въ немъ. „Апостолъ учитъ существу Христіанскія вѣры, и не думаетъ, какъ нѣкоторые нынѣ, пренебрегать догматъ, чтобы обратить все вниманіе на одну нравственность. Посему и предшествовавшее изреченіе не такъ должно разумѣть, какъ бы вся вѣра, благоугодная Богу, заключалась въ человѣ-

колюбіи; но такъ, что чистая вѣра есть купно и человѣколюбіе. Вѣра пребываетъ вѣрою; человѣколюбіе—человѣколюбиемъ: но между ними есть столь близкое отношеніе, столь неразрывная связь, что гдѣ есть чистая вѣра, тамъ непременно есть и чистое человѣколюбіе, какъ послѣдствіе. Каждый истинно вѣрующій долженъ быть истинно человѣколюбивымъ“ (IV, 121—122). Неразрывная связь между вѣрою и человѣколюбиемъ означаетъ, прежде всего, что послѣднее, какъ неразлучное послѣдствіе вѣры, свидѣтельствуетъ о наличности ея. „Если чистая вѣра есть купно чистое человѣколюбіе, или, что то же, человѣколюбіе есть неразлучное послѣдствіе чистой вѣры: то отсутствіе неразлучнаго послѣдствія по необходимости должно быть признакомъ отсутствія дѣйствующаго начала; и слѣдственно, гдѣ нѣтъ человѣколюбія, тамъ нельзя предполагать чистой вѣры; кто не имѣетъ человѣколюбія, тотъ не можетъ благонадежно увѣрять себя, что имѣетъ чистую вѣру“. Если онъ будетъ ссылаться на чистоту своего теоретическаго исповѣданія вѣры, то не трудно показать неосновательность его упованія. „Нѣтъ спора, что сія есть истинная Апостольская вѣра въ существѣ своихъ догматовъ: но можетъ быть сомнѣніе въ томъ, точно ли ты ее имѣешь, и какъ имѣешь. Поскольку ты имѣешь ее въ словѣ Божіемъ и въ Символѣ вѣры: потоплику она принадлежитъ Богу, Его Пророкамъ, Апостоламъ, Отцамъ Церкви, а еще не тебѣ. Когда имѣешь ее въ твоихъ мысляхъ и въ памяти: тогда начинаешь усваивать ее себѣ; но я еще боюсь за сію собственность, потому что твоя вѣра въ мысляхъ, можетъ быть, есть только еще задатокъ, по которому надлежитъ получить сокровище, то есть, живую силу вѣры. А какъ получить ее?—сердцемъ, какъ говоритъ Апостоль Павелъ: *сердцемъ вѣруется въ правду* (Рим. X, 10). Но если ты усвоилъ себѣ вѣру сердцемъ, то есть, въ глубинѣ души почувствовалъ ея достоинство, святость и силу, возлюбилъ ее, прилѣпился къ ней: то, вслѣдствіе сего, надлежитъ, по слову Апостола, *вселитися Христу вѣрою въ сердце* (Ефес. III, 17) твое, то есть, внести въ него Свою благодать, Свой свѣтъ, силу и жизнь, Свое мудрованіе, любовь и добродѣтель; и тогда ты возлюбишь всѣхъ человѣковъ,—иначе и быть не можетъ,—любовію Христовою; изъ любви и благодарности къ пострадавшему и умершему за тебя готовъ бу-

дешь пострадать и умереть за спасенныхъ Его любовію и искупленныхъ Его смертію; кратко сказать, по мѣрѣ совершенства въ вѣрѣ будешь совершенъ въ человѣколюбіи“ и пр. (IV, 122—123).

Но духовная жизнь не есть лишь неразлучное послѣдствіе вѣры: она, сверхъ того, образуетъ душу вѣры, дѣлаетъ ее живую, реальною. Подобно тому, какъ созданный изъ глины образъ человѣческой еще не былъ живымъ, пока Господь не вдохнулъ въ него дыханіе жизни, такъ и вѣра сама по себѣ есть лишь бездушный образъ, безжизненная мысль: образъ этотъ одушевляется духовною жизнью вѣрующаго, и именно любовью. Поэтому то не безразлично, въ какихъ послѣдствіяхъ обнаруживается вѣра: чтобы быть христіанскою вѣрою, она должна открыться въ любви. Вѣра становится живою только въ любви, а любовь есть духъ всей христіанской жизни, безъ котораго не имѣютъ христіанской силы никакія дѣла, никакіе подвиги.

„Ты вѣруешь, и надѣешься спастися вѣрою. Не оспориваю сеи надежды. Вѣрѣ спасеніе предоставляетъ въ удѣлъ Самъ Спаситель. *Вѣра твоя спасе тя* (Мѣ. IX, 22), часто говорилъ Онъ тѣмъ, надъ которыми совершалъ чудесныя исцѣленія. И всѣмъ безъ исключенія обѣщаль: *иже вѣру иметь и крестится, спасенъ будетъ* (Мр. XVI, 16). Но всякая ли вѣра одинакова? Нѣтъ ли различія между вѣрою и вѣрою? Какова, на примѣръ, та вѣра, которую столь ужасною похвалою хвалитъ Апостоль, когда говоритъ: *ты вѣруеши, яко Богъ единъ есть; добръ твариши; и бѣсы вѣрують и трепещуть* (Іак. II, 19). Кто можетъ быть доволенъ такою вѣрою? Какая же та вѣра, которая могла бы спасти человѣка?— *Вѣра, любовію послѣдствуема* (Гал. V, 6), опредѣляетъ Апостоль. Если нѣтъ любви: то вѣра не имѣетъ силы и успѣха. Вѣра безъ любви есть образъ безъ жизни: любовь, какъ дыханіе Святаго Духа, одушевляетъ вѣру и творитъ ее дѣятельною и спасительною. Если желаешь спасенъ быть вѣрою: возлюби Того, въ Кого вѣруешь“ (II, 105).

Вѣра безъ любви ничто, а любовь не можетъ быть замѣнена никакимъ инымъ подвигомъ, или добрымъ дѣломъ. Она не можетъ быть замѣнена законническою правдою. „Ты живешь по закону. Въ семь, кажется, есть уже и любовь: ибо Самъ великій Наставникъ въ любви Божественной ска-

заль: *имѣяй заповѣди Моя, и соблюдаяй ихъ, той есть любяй Мя* (Іоан. XIV, 21). Но вникай, и разумѣй понетнѣ то, что говоритъ Истина. Какъ любовь собственно есть чувствованіе сердца; и какъ испытующій сердца Наставникъ провидитъ, что нѣкоторые слабые ученики помыслить, будто чувство сіе можетъ быть сохранено и безъ помощи дѣятельности, съ симъ чувствомъ сообразной: то, предупреждая сіе превращеніе истинной любви во мнимую, и поучая *любить дѣломъ и истиною* (1 Іоан. III, 18), Онъ говоритъ, что *любяцій Его есть тотъ, кто имѣетъ заповѣди Его, и соблюдаетъ ихъ*. А того совсѣмъ не могъ сказать исполненный любви Наставникъ, будто для учениковъ Его довольно только внѣшно исполнять дѣла Его заповѣдей, и будто сіе вмѣнится имъ вмѣсто любви къ Нему, хотя бы они ея и не чувствовали: подобно какъ любящему дѣтей родителю не свойственно сказать своимъ дѣтямъ, что онъ позволяетъ и не любитъ себя, только бы они дѣлали, что онъ прикажетъ. И что значить безъ любви соблюденіе заповѣдей?“ и т. д. (II, 105—106). Необходимо для любви покаяніе, но и покаяніе не бываетъ спасительнымъ безъ любви: только „истинная любовь даетъ спасительную силу покаянію“ (ib. 107). „Ты молишься. Кто не похвалитъ и сего духовнаго упражненія? Но и о семъ вопрошаю: какою молитвою ты молишься? Ибо есть и суетная молитва, о которой сказано: *приближаются Мнѣ людіе сіи усты своими, и уединяи чтуть Мя: сердце же ихъ далече отстоитъ отъ Мене; все же чтуть Мя* (Мѣ. XV, 8. 9)... Не должны ли мы признать себя несмысленными болѣе самыхъ дѣтей, когда думаемъ нашими хладными, безъ вниманія, безъ любви, безъ сердца произносимыми прошеніями что-либо получить отъ Отца небеснаго, Который именно *зритъ на сердце*, вмѣсто того, что *человѣкъ зритъ на лице* (1 Цар. XVI, 7)?... Любовь къ Богу все обращаетъ въ средства къ нашему спасенію и блаженству: безъ нея всѣ средства не достигаютъ сей цѣли. Не будетъ свѣтить свѣтильникъ безъ елея: и молитва не озаритъ духа безъ любви. Не взыдетъ безъ огня куреніе каддила: и молитва безъ любви не взыдетъ къ Богу“ (ib. 107—109).

Тѣмъ менѣе чудесныя явленія могутъ считаться подлинной сферой христіанства: не чудеса, а любовь есть первый плодъ Духа (1, 67. 72—73). Значеніе чрезвычайныхъ дарованій (I, 7),

нетлѣнія святыхъ мощей (II, 22—23) исчерпывается церковной пользой—назиданія и укрѣпленія вѣры: непосредственное обнаруженіе Духа Христова есть любовь.

И христіанская любовь никакъ не есть лишь любовь къ Богу, но она неизбежно есть и любовь къ ближнему. „Почему желаешь ты присвоить себѣ имя христіанина.—не по любви ли къ Богу? Но нѣтъ и любви къ Богу, если нѣтъ любви къ человѣкамъ. Какъ не можно стать на верхней степени высокой дѣйствицы, если не пройти нижнихъ степеней: такъ никто не можетъ сказать, что онъ достигъ высокой христіанской любви къ Богу, если онъ не шелъ къ ней по степенямъ любви къ человѣкамъ, и если кто сіе скажетъ о себѣ, то истинное христіанство назоветъ его не христіаниномъ, а лжецомъ 1 Іоан. IV, 20. Если ты подлинно христіанинъ, поклонникъ и послѣдователь Бога, изъ любви къ человѣкамъ ставшаго человѣкомъ и за нихъ пострадавшаго и умершаго, то тебѣ не долженъ быть не знакомъ и сей высочайшій законъ человѣколюбія: *болши сія любви никто же имать, да кто душу свою положитъ за други своя* (Іоан. XV, 13)“... (II, 358—359).

Итакъ вѣра и религіозное вѣдѣніе укореняются въ духовномъ опытѣ, ближайшимъ образомъ, въ любви, которая въ послѣднемъ фазисѣ есть дѣятельная любовь. Филаретъ съ одинаковымъ вниманіемъ отгѣняетъ значеніе въ христіанствѣ и вѣры и любви. И даже у него сильнѣе выдвигается коренное значеніе вѣры, чѣмъ самобытное и исходное положеніе любви. Тѣмъ не менѣе у него съ недопускающею колебаніи твердостью выяснена дѣятельная сторона вѣры, реализующейся въ любви, такъ что нужно признать вполне обеспеченнымъ антигностическое направленіе его богословствованія, которое, къ тому же, оказывается прочно засвидѣтельствованнымъ. Вѣра во всякомъ случаѣ не даетъ непосредственно познанія адекватнаго даруемой (по вѣрѣ) отъ Духа Святого духовной жизни, или любви, которая всегда оказывается „больше“ и, во всякомъ случаѣ, больше всякаго предварительнаго, или независимаго познанія, а послѣднее, также всегда, является частичнымъ. Полный расцвѣтъ вѣры достигается не въ гносисѣ, а въ дѣятельномъ, въ живомъ результатѣ вѣры, который имѣетъ объективный источникъ въ Духѣ Святомъ. Гностическое постиженіе не

только оказывается недоступнымъ, но и стремленіе къ нему признается уклоненіемъ отъ пути истины, пустымъ занятіемъ, безплоднымъ дѣломъ. Съ этой точки зрѣнія забота объ умноженіи догматовъ уподобляется тому, какъ если бы человѣкъ добровольно пожелалъ умноженія стѣсняющихъ его законовъ; напротивъ, освобождается самое широкое мѣсто для личныхъ мнѣній: самое главное, отвлекается вниманіе христіанина отъ умозрѣнія въ сторону живой жизни, снова сказать—отъ догматическихъ формулъ къ живому слову Божію, какъ слову жизни. „Не могу, Отець Ректорь,—писалъ Филаретъ къ ректору Академіи, въ послѣдствіи архіепископу тверскому, Алексію,—подать Вамъ помощи въ Вашемъ сраженіи съ мыслию о тричастномъ составѣ человѣка. Довольно необходимости сражаться съ врагами, съ ученіями противными догматамъ: какая нужда воевать противъ мнѣній, невраждебныхъ никакому истинному догмату?“ (№ 26) И еще ему же (№ 56): „Св. Апостоль говоритъ, что діаволь акн левъ рыкая ходитъ, искіи кого поглотити. Не довольно ли сего для остереженія вѣрующаго? Надобно ли еще доходить по намекамъ до подробностей діавольскаго распоряженія, утверждать, что діаволь приставляетъ злаго духа къ человѣку на всю жизнь, и, остановясь на семь, дать слышащему сіе ученіе вопросы: неужели этотъ приставникъ здѣсь теперь? Неужели святое Крещеніе ни мало не устраняетъ его? Неужели и святость святыхъ и данная имъ благодать не удаляетъ сего приставника приставленнаго, какъ говорятъ, на всю жизнь? Или преданіе лучше знаетъ діавола, нежели Апостоль, который говоритъ, что къ рожденному отъ Бога лукавый не прикасается“. И опять (66): „Видѣнія, имѣющія свою истину, не всегда удобно обращать въ общіе догматы“. Въ письмѣ къ архим. Антонію (1140) „о словѣ святителя Димитрія о Божіей Матери“, изъ котораго мы уже приводили выше одну выдержку, читаемъ (далѣе): „Разсужденія о зачатіи Божіей Матери писать нужно ли, и полезно ли, сомнѣваюсь. Кажется, у насъ довольно спокойно смотрять на вопросъ о семь. Не возбудитъ бы распрей, которыхъ разрѣшеніе трудно предвидѣть. Положимъ, что иной, остерегаясь, чтобы не поколебать догматъ искупленія, представляетъ рожденіе Божіей Матери чистымъ только отъ произвольнаго грѣха; а иной, благоговѣя къ Божіей Матери,

почитають оное чистымъ и отъ первороднаго грѣха, не имѣя того въ мысляхъ, какое отношеніе сего мнѣнія къ догмату искупленія. Богъ съ ними съ обоими. Если спросятъ насъ, мы будемъ говорить словами стихиръ на Благовѣщеніе: Сынъ Божій вселенъ въ утробу Пресвятыя Дѣвы *Дурломъ Святымъ предочищенною*.—Неужели святая церковь въ 1850 лѣтъ не успѣла еще установить своихъ догматовъ? Западная церковь, видно, такъ думаетъ, когда теперь провозглашаетъ новый догматъ, не бывшій прежде догматомъ. Православная церковь восточная довольствуется и спасается догматами, достаточно установленными на седьми вселенскихъ соборахъ.—Мнѣ кажется, благословно разсужденіе нѣкоторыхъ французскихъ епископовъ, которые говорили, что поднятый папою вопросъ церковь не рѣшила догматически, а оставила каждому свободно разсуждать о немъ безъ предосужденія своему православію и спасенію, и что посему нѣкоторые святые имѣли утвердительное объ ономъ мнѣніе, а нѣкоторые отрицательное; и слѣдственно, если утвердительное мнѣніе сдѣлать догматомъ, то противоположное сему отрицательное мнѣніе сдѣлается ересью, и окажутся святые съ еретическимъ мнѣніемъ. Что же съ ними дѣлать? Исключить ли изъ святыхъ признанныхъ уже святыми въ церкви? Признать ли, что люди съ еретическими мнѣніями могутъ быть святыми? На что добровольно производить сію неразрѣшимую запутанность? То есть, на что обранцать мнѣніе свободное въ догматъ?...

Въ „Бесѣдѣ въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы“ (V, 402—404) Филаретъ говоритъ о непостижимости тайны воплощенія. „Можно ли горстью исчерпать море? И если бы и возможно было сіе; потому что море имѣетъ предѣлы и мѣру глубины: то все не возможнымъ оставалось бы—малымъ сосудомъ разума человѣческаго исчерпать бездну премудрости Божіей, которой широта безпредѣльна и глубина безмѣрна. Посему премудро и праведно возбранено намъ дерзновеніе испытывать тайны Божіи; а повелѣно чтить оныя, и прилѣпляться къ нимъ вѣрою; и въ вѣрѣ положена для насъ надежда блаженства: блаженни не видѣвшіи, и вѣровавшіе (Іоан. XX, 29)“.

Въ христіанствѣ нѣтъ мѣста гностицизму и оккультизму. Христіанство есть жизнь въ общеніи со Христомъ, духов-

ная жизнь отъ Духа Святого. И практическая сторона христіанства чужда какъ магизма, такъ и отрѣшенности отъ жизни. Вѣра христіанская неразрывно связана съ любовью, которая неизбежно есть и любовь къ ближнему. Любовь же вчленяетъ христіанство въ систему жизни. Отвергнуться себя не значитъ отрѣшиться отъ жизни. „Отвергнуться себя не значитъ ли бросить свою душу и тѣло, какъ бросаютъ ничего нестоющую вѣнь, безъ вниманія, безъ попеченія? Нельзя такъ думать. Душа есть вещь очень дорого стоящая. Вѣрную оцѣнку ея можно слышать „въ словахъ евангелія: *какая польза человеку, аще пріобрѣщетъ міръ весь, и отщепитъ душу свою?* То есть: потеря души есть потеря столь великая, что цѣлымъ міромъ замѣнена быть не можетъ. Слѣдственно душа для человѣка дороже цѣлаго міра. Какъ ее бросить безъ вниманія? Нельзя думать и того, чтобы Господь повелѣвалъ намъ бросить безъ всякаго попеченія тѣло наше, если вспомнимъ, что Апостоль Его представляетъ, какъ образъ высшаго закона духовнаго, то попеченіе, по которому *никто же когда свою плоть возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю* (Еф. V, 29); что тѣло наше создалъ Богъ, и далъ намъ, какъ орудіе, для дѣйствованія въ тѣлесномъ мірѣ, чтобы въ употребленіи онаго въ свое время потребовать отъ насъ отчета, *да пріиметъ кійждо предъ сѣдницею Христовымъ, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. V, 10); что наконецъ тѣло не только должно беречь и образовать для дѣлъ нужныхъ, полезныхъ и добрыхъ въ мірѣ, но его можно употребить къ славѣ Божіей, по совѣту Апостола: *прославите Бога въ тѣлестехъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (1 Кор. VI, 20). Можно ли пренебрегать, какъ маловажное, то, чрезъ что можно прославлять Бога?— Итакъ, что же значитъ отвергнуться себя? Изъ сказаннаго, по необходимости, надлежитъ заключить, что сіе не значитъ бросить душу и тѣло безъ вниманія, безъ попеченія, но развѣ отвергнуть пристрастіе къ тѣлу и его удовольствіямъ, къ жизни временной и ея благополучію, и даже къ наслажденіямъ душевнымъ, почерпаемымъ изъ неочищенной природы, къ желаніямъ собственной воли, къ любимымъ понятіямъ собственнаго мудрованія. Что такое разумѣніе заповѣди самоотверженія есть правильное, сіе усмотрѣть можно изъ намѣренія, съ которымъ она произнесена. Какого намѣ-

ренія?—того, чтобы сдѣлать человѣка способнымъ идти за Христомъ. *Иже возметъ по Мягъ или, да отвержется себѣ*“. Христіанское самоотверженіе есть исключительно самоотверженіе ради Христа (III, 327—330).

Для христіанина неизбѣженъ путь самоотверженія, но это не значитъ, чтобы оно само по себѣ имѣло цѣнность. Весь міръ лежитъ въ злѣ, но это не значитъ, чтобы бѣгство изъ міра было путемъ спасенія. „Во всемъ земномъ есть нѣчто небесное“ (I, 254)—въ государствѣ съ его учрежденіями власти (II, 11—12; IV, 32; 552—553; V, 39—52), суда (I, 251—256), съ неизбѣжностью войны (V, 47—51), въ бракѣ. „Супружество имѣетъ важное значеніе по отношенію къ провидѣнію Божію, къ семейству и къ государству. Богъ, сотворивъ первыхъ человѣковъ, имъ самимъ и ихъ потомкамъ ввѣрилъ дальнѣйшее произведеніе людей на свѣтъ,— ввѣрилъ какъ бы продолженіе своего творческаго дѣйствія. Какой великій даръ!“ (*Собр. мн. и отв.* V, 69). „Радуйтесь, братія... Вы можете съ мирною совѣстію, согласно съ словомъ Христовымъ, избрать то, что можете *вмѣстить*, или святое дѣвство, или благословенный бракъ, не опасаясь тѣхъ, никѣмъ не благословенныхъ наставниковъ, которые мечтали своею заповѣдію разрушить всеродное благословеніе Божіе человѣкамъ: раститесь и множитесь, и наполните землю“ (V, 291) ¹⁾.

¹⁾ Филаретъ со всею рѣшительностью отвергалъ „мнѣніе, что вкушеніе отъ древа познанія добра и зла, первородный грѣхъ, паденіе первыхъ *человѣковъ*, есть не иное что, какъ супружеское совокупленіе Адама и Евы“. „Первый грѣхъ прародителей состоялъ собственно во вкушеніи плода запрещеннаго древа: а тяжесть сего грѣха въ неблагодарности и преслушаніи противъ Бога, и въ оскорбленіи тѣмъ Его величія... Совокупленіе же Адама съ Евою, какъ мужа съ женою, по изясненію св. Златоуста, началось уже по изгнаніи изъ рая... Посмотримъ на самое дѣйствіе грѣхопаденія, какъ описывается оно въ книгѣ Бытія. *И видѣ жена* и пр. Итакъ Ева согрѣшила прежде одна, а не вмѣстѣ съ мужемъ. Какъ же могъ бы написать сіе Моисей, если бы онъ писалъ историческое повѣствованіе, которое здѣсь найти желаютъ?... Къ чему же было бы въ семь случаевъ, и что могъ бы значить вопросъ: *что яко рече Богъ, да не ясте отъ асѣакаго древа райскаго?* Некуситель надежныя для своей цѣли могъ бы спросить: почему вы не исполняете сказаннаго вамъ Богомъ: *раститесь и множитесь?* Въ семь случаевъ и согрѣшившимъ прародителямъ следовало бы сказать въ свое оправданіе: мы сдѣлали то, что вело къ запо-

Христіанство совмѣстно со всѣми законными формами мірской жизни, давая имъ мѣсто наряду съ духовною жизнью. Христіанство даже содѣйствуетъ процвѣтанію природно-соціальной жизни (I, 118—121; V, 39—44; 47—51. Ср. *Отвѣтъ на письмо, которымъ предложено было написать разсужденіе о нравственныхъ причинахъ неимовѣрныхъ успѣховъ нашихъ въ настоящей войнѣ, 1813 г.*, и въ *Собр. мн. и отв.* томъ дополн. 1—12). И обратно, для церкви весьма важно содѣйствіе со стороны государства. Въ запискѣ „о постановленіяхъ церкви по предмету содѣйствія ей христіанскихъ правительствъ противъ ересей“ Филаретъ защищаетъ союзъ церкви съ государствомъ. „Христіанство въ первые вѣка распространялось, очевидно, не посредствомъ гоненій, а вопреки гоненіямъ, вслѣдствіе присущей ему божественной силы. Но и здѣсь промыслъ иногда избиралъ орудіями своими даже нѣкоторые изъ языческихъ императоровъ, которые миролюбивымъ расположеніемъ къ христіанству не мало способствовали его успѣхамъ. Напротивъ того, гонители хотя и не могли истребить вѣру Христову, но нерѣдко и весьма значительно останавливали ея распространеніе. Наконецъ, при торжествѣ церкви въ царствованіе Константина Великаго всѣ силы власти, направленные дотошъ противъ церкви, обращены къ защитѣ внутренняго и внѣшняго ея благоденствія. Христіанскіе императоры содѣйствовали ей искорененіемъ остатковъ идолопоклонства и низложеніемъ еретиковъ. Когда же слу-

вѣди: *раститесь и множитесь*, досель нами не исполненной и не извѣданной. Если *познать жену* было первое преступленіе, погубившее родъ человѣческій, то какъ могъ бы сказать апостоль, что *цѣстна женитба во вѣкъ и долге не скверно?* (Евр. XIII, 4). Это было бы несогласное противорѣчіе слова Божія самому себѣ.—Не мысль ли о несовершенствѣ рожденія дѣтей отъ падшаго человѣка привела къ мысли о томъ, что въ семь самомъ состоялъ первородный грѣхъ? Если это такъ, то здѣсь нѣтъ правильнаго логическаго заключенія. Рожденіе дѣтей несовершенно не отъ того, что въ семь состоялъ первородный грѣхъ, но отъ того, что предварительнымъ первороднымъ грѣхомъ поврежденъ человѣкъ во всѣхъ способностяхъ и явленіяхъ жизни. Чтобы говорить о семь обстоятельствѣ, подлежало бы испытать райскую жизнь бывшую, и ея возможное продолженіе безъ грѣхопаденія и сличить съ нынѣшней жизнью падшаго человѣка. За недостаткомъ сего, лучше не давать излишней пеналейной и небезопасной свободы своему любопытствующему мудрованію, а смиренно и послушно внимать слову Божію“. (Письма къ А. Н. М. № 124).

чилось, что ереси находили покровителейъ въ самихъ царяхъ, тогда онѣ разрастались такъ, что, напр., при вступленіи на константинопольскую кафедру св. Григорія Богослова, во всемъ Цареградѣ оставалась уже только одна часовня православная, а послѣ при содѣйствіи православныхъ императоровъ уже еретики удержали за собою только одну часовню. Вообще же содѣйствіе царей рѣшеніямъ соборовъ прекращало ереси, и наоборотъ, покровительство ересямъ угнетало христіанство. Императоры, покровительствовавшіе иконоборцевъ, возмутили всю церковь, и только тогда въ ней водворился опять всеобщій миръ, а ересь иконоборческая подавлена, когда сами цари и царицы усиленно стали тому содѣйствовать. Позднѣе, латинское владычество въ Цареградѣ и вообще на Востокѣ развѣ не повредило православію? И магометанское иго развѣ способствовало его распространенію? Теперь же, когда противники церкви безпрепятственно увлекаютъ слабыхъ въ ереси и расколь, не есть ли это прямое слѣдствіе усилившагося послабленія расколу отъ мѣстныхъ низшихъ властей, при равнодушіи и недостаткѣ покровительства вѣрѣ, нерѣдко и со стороны высшихъ? Неужели же отечество наше добровольно станетъ въ то положеніе, въ которое Востокъ поставленъ несчастными обстоятельствами невольнѣ?“ Далѣе авторъ обзрѣваетъ дѣятельность греческихъ императоровъ со времени св. Константина по церковнымъ дѣламъ и находитъ, что „за исключеніемъ Юліана Отступника, всѣ императоры сознавали пользу и необходимость законовъ, охраняющихъ правовѣріе и правовѣрныхъ“. Далѣе приводятся мнѣнія церковныхъ учителей (бл. Августина) и правила соборныя, изъ которыхъ видно, что „вся церковная исторія полна примѣрами того, что святители побуждали императоровъ къ дѣйствованію въ пользу церкви“. Въ нашемъ отечествѣ, по смыслу основныхъ законовъ, „благочестивѣйшіе цари суть верховные защитники и блюстители правовѣрія и всякаго въ церкви святой благочинія“. „И въ европейскихъ государствахъ вѣротерпимость имѣетъ предѣлы“ (Собр. мн. и отв. IV, 462—470).

Жизнь духовная и жизнь мірская имѣютъ точки соприкосновенія. Христіанство призвано заквасить весь міръ. Однако по образу дѣйствія христіанства на міръ и служенія соціально-историческаго міра христіанству связь сферы

лично-духовной и соціально-мірской не можетъ быть непрерывною. Онѣ не поглощаются одна другой, не сливаются до безразличія; онѣ сохраняють, при взаимодействіи, свою разнородность. Личное христіанское всепрощеніе и общественное правосудіе не могутъ быть замѣнены одно другимъ, существуютъ одно рядомъ съ другимъ (Сочин. III, 255—257). Христіанство не можетъ быть примѣнено къ устроенію соціально-мірской жизни. Эту мысль Филаретъ съ свойственною ему проникательностью взгляда и отчетливостью изложенія, высказалъ въ запискѣ съ мнѣніемъ „о тѣлесныхъ наказаніяхъ, съ христіанской точки зрѣнія“. „При разсмотрѣніи вопроса, — какое можетъ быть правильное воззрѣніе на тѣлесныя наказанія со стороны христіанства?—прежде всего надобно имѣть въ виду, что Христосъ Спаситель создалъ церковь, а не государство. Силою внутренняго благодатнаго закона, Онъ благоустроляетъ внутреннюю и внѣшнюю жизнь человѣковъ. Государство старается силою внѣшняго закона поставить въ порядокъ, и охранить въ порядкѣ частную жизнь человѣка и общественную жизнь государства. И посему государство не всегда можетъ слѣдовать высокимъ правиламъ христіанства, а имѣетъ свои правила, не становясь чрезъ то недостойнымъ государства. Напримѣръ, христіанство говоритъ: *хотящему судитися съ тобою, и (посредствомъ неправды въ судѣ) ризу твою взять, отпусти ему и срачицу* (Мѣ. V, 40). Но государство не можетъ сказать ограбленному: отдай грабителю и то, что еще не отнято у тебя. Съ такимъ правиломъ не могло бы устоять государство, въ которомъ есть и добрыя и злыя. Оно по необходимости говоритъ ограбленному: иди въ судъ: по суду грабитель (хитрый или наглый) долженъ возвратить отнятое, и быть облеченъ и наказанъ. Вотъ изреченіе Христа Спасителя, касающееся наказаній, опредѣленныхъ въ законѣ Моисеевомъ: слышасте, яко речено бысть: око за око, и зубъ за зубъ. Азъ же глаголю вамъ не противитися злу (Мѣ. V, 38, 39). То есть, по закону Моисееву выколотившій у другого глазъ долженъ быть наказанъ выколотившій глаза, выбившій зубъ выбившій зуба, но вы не противоборствуете дѣлающему вамъ зло, не воздавайте обидою за обиду, терпите великодушно, предоставляйте Богу отмщеніе. И вотъ опять правило, которому не можетъ слѣдовать законодательство государственное. Спаситель не

кодексъ уголовный исправляетъ, не о томъ говорить, чтобы измѣнить родъ и степень наказанія; Онъ преподаетъ духовный законъ: терпѣть и не домогаться наказанія за обиду. Итакъ вопросъ: объ употребленіи или неупотребленіи тѣлеснаго наказанія въ государствѣ, стоитъ въ сторонѣ отъ христіанства. Если государство можетъ отказаться отъ сего рода наказанія, находя достаточными болѣе кроткіе роды онаго: христіанство одобрить сію кротость. Если государство найдетъ неизбѣжнымъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, употребить тѣлесное наказаніе: христіанство не осудитъ сей строгости, только бы наказаніе было справедливо, а не чрезмѣрно“ (*Собр. мн. и отв.* V, 130—131).

Государство не должно видѣть въ Евангеліи внѣшній законъ соціального благоустроенія. Неизбѣженъ и обратный выводъ: церковь также должна имѣть свой духъ, отличный отъ государственнаго. „Со временъ равноапостольнаго Константина Государственная власть ограждала миръ церкви оплотомъ Государственныхъ законовъ. Потомъ, когда въ Римѣ Государственная власть ослабѣла, папы вздумали, не довольствуясь оборонительною помощію Государства, наступательно дѣйствовать на Государство, и слишкомъ много въ семь усилѣли. Наконецъ, возникло противодѣйствіе, и Государства, усиливаясь свергнуть папское иго, начали разрушать и охранительные для церкви оплоты. Предубѣжденные въ пользу Западной образованности перенесли такое дѣйствіе и туда, гдѣ церковь никогда не отягощала Государства, а всегда помогала ему.—Что же дѣлать въ такихъ обстоятельствахъ служителямъ церкви? Вспомнить, и въ дѣло употребить воспоминаніе, что Апостолы и древніе отцы церкви устроили и распространяли церковь, и разрушали взгроможденіе ересей не силою внѣшнихъ законовъ языческаго міра, но силою крѣпкой вѣры, любви и самопожертвованія“ (*Письма къ архіеп. Алекс.* № 225).

М. Тартевъ.