



По поводу статьи г. Владиславлева о книгѣ «философія отцовъ и учителей церкви».

Въ майской книжкѣ Журнала министерства народнаго просвѣщенія помѣщенъ разборъ моего сочиненія: «философія отцовъ и учителей церкви», сдѣланный г. Владиславлевымъ. Разборъ—довольно подробный, и г. критикъ говоритъ, что онъ пускается въ нѣкоторыя подробности въ интересъ самаго дѣла, а отнюдь не для укора автору (211); а потому увѣренъ, что при послѣдующихъ моихъ работахъ я не откажусь принять его замѣчанія во вниманіе (241).

Къ сожалѣнію, я не могу воспользоваться замѣчаніями г. критика, потому что мы расходимся съ нимъ въ убѣжденіяхъ, и притомъ не только въ частностяхъ, но и вообще:

I. Я старался извлекать мысли отцовъ изъ ихъ сочиненій, признанныхъ подлинными; а г. Владиславлевъ требуетъ разсужденія о подлинности и неподлинности сочиненій.

II. Я проводилъ ту мысль, что церковь всегда неизмѣнно держалась ученія преданнаго ей Христомъ и апостолами; а онъ хочетъ, чтобы я доказывалъ, что церковное ученіе до времени вселенскихъ соборовъ не имѣло строгой опредѣленности и измѣнялось.

III. Я хотѣлъ обратить особенное вниманіе на исобходимое; а онъ требуетъ, чтобы я съ такимъ же вниманіемъ разсматривалъ полезное и даже только любопытное.

Въ интересѣ также самаго дѣла, я считаю своею обязанностию отвѣтить г. критику, по возможности, на всѣ главные его замѣчанія.

I.

«Г. Сковорцовъ, пишеть авторъ критики, совсѣмъ обошелъ вопросъ объ источникахъ и тѣмъ лишилъ свой трудъ основы, на которой могло бы прочно возвыситься его зданіе. Указаніе и критика источниковъ есть главное въ сочиненіи, имѣющемъ притязаніе на историческій характеръ. И на этотъ пробѣлъ мы указываемъ не съ педантической точки зрѣнія, какъ бы считая разборъ источниковъ своего рода обрядомъ, неизбѣжнымъ для историка. Въ предметѣ, избранномъ г. Сковорцовымъ, разбора источниковъ обойдти нельзя. Отцамъ церкви, особенно первыхъ вѣковъ, приписывается много сочиненій, принадлежность которыхъ имъ, по меньшей мѣрѣ, сомнительна. Относительно жизни и дѣятельности отцовъ церкви существуетъ много апокрифическихъ сказаній». (211)!!.

Совершенно вѣрно, что я обошелъ вопросъ объ источникахъ; но не вѣрно, что я тѣмъ лишилъ свой трудъ основы. Даже скажу болѣе: если бы я взялся рѣшить вопросъ объ источникахъ, и положилъ въ основу зданія свое рѣшеніе, то это было бы самое непрочное зданіе.

Я согласенъ, что указаніе источниковъ есть главное въ сочиненіи, имѣющемъ притязаніе на историческій характеръ; но, кажется, въ моемъ сочиненіи нѣтъ недостатка въ подобныхъ указаніяхъ (что можно видѣть изъ цитатовъ сочиненія). Что же касается критики, то она необходима не въ такой степени, какой требуетъ г. Владиславлевъ; потому что въ историческомъ мірѣ есть вещи уже признанныя достовѣрными. Излагая философію отцовъ, я долженъ былъ позволить себѣ критику.

только тамъ, гдѣ нѣтъ прочихъ результатовъ критики, и я сдѣлалъ это (см. напр. статью объ Оригенѣ).

Самъ г. Владиславлевъ сравниваетъ сочиненіе съ здаціемъ. Если такъ, то я полагаю, что при составленіи книги о философіи отцовъ, я долженъ былъ поступить такъ, какъ поступаетъ архитекторъ при постройкѣ дома. Никто не требуетъ отъ архитектора, чтобы онъ самъ рубилъ лѣсъ, дѣлалъ кирпичъ, ковалъ желѣзо и т. п. Почему?—Потому что есть готовые матеріалы, изъ которыхъ строится домъ, и эти матеріалы могутъ быть приобрѣтены. Архитекторъ долженъ только сдѣлать хорошій выборъ матеріаловъ и распорядиться постройкой.

Если бы я издавалъ патристику, и въ ней обошелъ вопросъ объ источникахъ, если бы я тамъ «не опредѣлялъ мѣры достовѣрности и надежности свѣдѣній о сочиненіяхъ отцовъ, не опредѣлялъ мѣры подлинности сочиненій» (212); то г. Владиславлевъ имѣлъ бы полное право назвать это важнымъ пробѣломъ, лишившимъ мое здаціе основы. Но пиша философію отцовъ, я долженъ былъ пользоваться тѣми сочиненіями, которыя признаны *патристикою* подлинными; точно также какъ пишущій догматику не пускается въ разсужденія о подлинности книгъ св. Писанія, а пользуется результатами *библиологии*. И я надѣюсь, что г. Владиславлевъ не укажетъ въ моей книгѣ ни одного цитата изъ сочиненія неподлиннаго.

Тоже самое должно сказать и о жизни отцовъ. Кажется, что пишущему философію отцовъ не нужны не только апокрифическія сказанія о жизни ихъ, но и многія изъ тѣхъ сказаній, которыя признаны достовѣрными.—Каждая богословская наука пользуется жизнеописаніемъ св. отцовъ настолько, насколько это для нея необходимо. Церковная исторія разсматриваетъ тѣ событія въ жизни отца, которыя имѣли отношеніе къ церкви. Патристика должна представить отца какъ писателя, и

потому обратить вниманіе преимущественно на его литературную дѣятельность, а слѣд. и на такія событія его жизни, которыя могутъ проливать свѣтъ на самыя его сочиненія. Пишущій философію отцовъ долженъ еще болѣе сѣзуть рамку для ихъ біографіи. Ему нѣтъ большой нужды до отношеній отца къ гражданской власти, до его литературной дѣятельности, до его управленія клиромъ, «до установленнаго имъ порядка дисциплины церковной» (210). Онъ долженъ сказать объ его философской дѣятельности, и слѣд. сказать о томъ, что способствовало развитію и направленію этой дѣятельности. И въ моей книгѣ собраны всѣ подобныя свѣдѣнія; а если они иногда бываютъ очень кратки, то это по самой простой причинѣ,—потому, что подробнѣйшихъ свѣдѣній *нѣтъ*.

Въ подтвержденіе своей мысли о необходимости филологическихъ изслѣдованій въ такой книгѣ, какъ мол. г. Владиславлевъ представляетъ цѣлый рядъ сочиненій отеческихъ, которыя имѣютъ не одинаковую степень достовѣрности. «Попримемъ», пишетъ онъ, «для анализа и критики обширное. Возмемъ въ примѣръ сочиненія Іустина философа. Подъ его именемъ извѣстны: 1) *Ad graecos oratio*, 2) *Ad graecos cohortatio*, 3) *Apologia major et minor*, 4) *Dialogus cum Tryphone judaeo*, 5) *De monarchia* и разные отрывки изъ его сочиненій, напримѣръ: *De resurrectione*, отрывки сохранившіеся у Татиана, Иринея, Іоанна Антиохійскаго патріарха и другихъ. Прежде чѣмъ излагать мысли Іустина на основаніи этихъ сочиненій, должно рѣшить вопросъ: всѣ ли они имѣютъ одинаковую степень достовѣрности, и можно ли поручиться, что излагаемое, какъ мысль Іустина, дѣйствительно принадлежитъ ему? Можно ли, напримѣръ, *De monarchia*, *Ad graecos oratio* и *cohortatio* ставить наравнѣ съ апологіями и разговоромъ съ Трифономъ іудеемъ? Особенно этотъ вопросъ возникаетъ по поводу сочиненій Оригена, Иринея, Ипполита, пре-



имущественно же послѣдняго: кому изъ нихъ отнести *philosophumena*, или *κατὰ πάντων αἰρεσέων ἔλεγχος*? Вопросъ столь же любопытный, сколько и не рѣшенный. Разобрать вполне сочиненія Оригена и опредѣлить мѣру достовѣрности и надежности свѣдѣній, о немъ сообщаемыхъ, мѣру подлинности его сочиненій, которыя были иногда измѣняемы въ духѣ партій,— опять таки дѣло необыкновенно важное, по обширности вліянія этого великаго христіан. мыслителя. Если въ другихъ сочиненіяхъ разсужденіе объ источникахъ превращается въ простой обрядъ, то здѣсь это дѣло вполне серьезное, и отъ того или другаго рѣшенія его зависитъ судьба тѣхъ или другихъ выводовъ» (211, 212).

Между сочиненіями, приписываемыми Іустину, и даже тѣми, которыя поименованы г. Владиславцевымъ, дѣйствительно есть сочиненія неподлинныя. Такого *Oratio ad graecos*. Прежніе издатели твореній Іустина думали видѣть въ этой *речи* ту книгу противъ эллиновъ, въ которой, по свидѣтельству древнихъ церковныхъ историковъ, Іустинъ «обширно разсуждалъ о весьма многихъ вопросахъ, составляющихъ предметъ изслѣдованій какъ у христіанъ, такъ и эллискихъ философовъ и говорилъ о природѣ демоновъ». (*Hist. Eusev. IV, 18. Cat. sacr. eccl. scrip. [Hieronimi, c. 23]*). Но такъ какъ въ *Oratio ad graecos* нѣтъ обширнаго разсужденія о поименованныхъ предметахъ, то повѣйшіе ученые отнесли это сочиненіе къ разряду *неподлинныхъ*.

Но не таково сочиненіе: *Cohortatio ad graecos*. Объ немъ свидѣлствуютъ Евсевій, Іеронимъ и Фотій, и свидѣлствуютъ весьма ясно. Фотій, напр., приводя одно мѣсто изъ Стефана Гобара (писат. VI вѣка), говоритъ, что оно заимствовано у Іустина мученика, и представляетъ его собственныя слова, которыя буквально находятся въ дошедшемъ до насъ *Увѣщаніи къ эллинамъ*. (См. *Biblioth. Phot. c. 232*.



Sohort. Just. с. 23). Серьезныхъ возраженій противъ подлинности этого сочиненія Іустина не было. Если критики указывали на то, что древніе писатели называютъ сочиненіе *ἐλεγχος* (обличеніе), а не *λόγος παρηγοητικός* (увѣщаніе); то это мало-важное различіе объясняется тѣмъ, что господствующій характеръ увѣщанія къ эллинамъ составляетъ *обличеніе*, на что указываютъ частое повтореніе слова *ἐλεγχος*.

De monarchia есть сочиненіе не подлинное; потому что Евсевій, говоря о сочиненіи Іустина о *единовластительствѣ Божіемъ*, прибавляетъ, что это единовластительство св. Іустинъ доказываетъ не только изъ св. Писанія, но и изъ сочиненій эллинскихъ (Hist. IV, 18); въ дошедшемъ же до насъ сочиненіи *de monarchia* нѣтъ ни одного слова изъ св. Писанія. Притомъ же здѣсь проводятся такія мысли, которыхъ не принималъ Іустинъ: говорится, наприм., что многобожіе произошло отъ обоготворенія извѣстныхъ героев; но Іустинъ всегда держался той вѣры, что языческіе боги суть демоны, произшедшіе отъ сѣйшенія ангеловъ съ человѣческими женами.

Нѣтакже отрывокъ о *возкресеніи*, сохраненный св. Іоанномъ Дамаскинскимъ. Въ этомъ отрывкѣ изъ потеряннаго сочиненія Іустина нѣтъ ничего такого, что противорѣчило бы мыслямъ или слогу того лица, коему онъ приписывается; а потому нѣтъ никакого основанія заподозрить свидѣтельство Дамаскина¹⁾.

Желалъ бы я теперь, чтобъ обращено было вниманіе на мои цитаты: есть ли здѣсь хоть одна ссылка на сочиненіе *De monarchia* или *Oratio ad graecos*. Если бы я не обращалъ вниманія на то, подлинно ли неподлинно извѣстное сочиненіе; то скорѣе всего поцитовалъ бы посланіе къ *Дионету*, которое въ продолженіи цѣлаго столѣтія (17-го) ученые приписывали Іустину.

¹⁾ Справиться о всѣхъ упомянутыхъ сочиненіяхъ можно въ IV томѣ *Полнаго собранія*, издаваемого редакціею Православнаго Обзорнія.



И даже имѣть надобность въ подобномъ сочиненіи, потому что въ немъ весьма ясно и подробно говорится о божествѣ Слова, и слѣд. я могъ бы пополнить изъ него и больше объяснить ученіе Іустина объ этомъ предметѣ. Но я не взялъ изъ него ни одной строчки, потому что новѣйшіе критики признали это сочиненіе не принадлежащимъ Іустину.

Сочиненіе *φιλοσοφούμενα* или *κατὰ πατρῶν αἵρεσεων ἔλεγχος* дѣйствительно было извѣстно съ именемъ Оригена; но было, *а не есть*. Критика уже давно доказала, что оно не можетъ принадлежать Оригену (см. Patr. v. Möler); потому что Оригенъ не былъ епископомъ, а въ началѣ 1-й книги филосо, фуменовъ авторъ говоритъ, что къ написанію опроверженія ересей побуждало его званіе *епископа* и учителя. — Но послѣ того, какъ найденъ манускриптъ 14 столѣтія, имѣвшій названіе *ὁ ἔλεγχος κατὰ πατρῶν αἵρεσεων*, послѣ того какъ найдена на Веровомъ полѣ старинная каеэдра Ипполита (5-го вѣка), на которой были поименованы его сочиненія и въ числѣ поименованныхъ было *ὁ ἔλεγχος κατὰ πατρῶν αἵρεσεων*, — вопросъ о томъ, кому принадлежать философумены, рѣшенъ окончательно. 1) Уже доказано, что никто изъ древнихъ писателей не говоритъ, чтобы Оригенъ писалъ опроверженіе всѣхъ ересей; но объ Ипполитѣ это свидѣлствуютъ Евсевій (Hist. VI, 22), Епифаній кипрскій (Haer. XI 33) и Фотій (Biblioth. XXI). 2) Въ самомъ сочиненіи есть указаніе на то, что оно принадлежитъ Ипполиту; въ 9-й книгѣ говорится, что жилище автора близъ Рима, и что онъ есть сочленъ римскаго священства. Но изъ исторіи извѣстно, что Ипполитъ принадлежалъ къ числу шести епископовъ, которые управляли городами, находящимися близъ Рима, и составляли часть такъ называемой римской церкви; именно онъ управлялъ Порто-томъ, а потому и назывался въ древности *episcopus portu-pensis*. 3) Самъ авторъ часто ссылается въ своемъ сочиненіи



на первые главы, называя ихъ философуменами, потому что въ этихъ первыхъ главахъ содержится опроверженіе системъ языческихъ философовъ.—Все эти данныя привели ученыхъ къ тому вѣрному заключенію, что шесть съ половиною книгъ парижской рукописи (отъ половины 4-й до 10-й) служатъ продолженіемъ и заключеніемъ того самаго творенія, первая книга котораго (т. е. 1, 2, 3 я и начало 4-й) печатались между твореніями Оригена подъ названіемъ философуменовъ (См. сочиненіе Бунзена Hippolitus und seine Zeit, Leipz. 1852, а также Патролог. Магона 1865 г.).

О сочиненіяхъ Оригена дѣйствительно было много разсужденій и споровъ, которые даже до сихъ поръ не окончены. Но дѣло касалось не подлинности или неподлинности сочиненій, а того, въ какой мѣрѣ они испорчены и какъ добиться истиннаго смысла въ испорченныхъ мѣстахъ. Согласенъ, что въ этомъ случаѣ нельзя довольствоваться патристическими свидѣніями; потому что патристика не входитъ въ частности до такой степени, чтобы разбирать каждую фразу, чѣмъ либо замѣчательную. Но если бы г. Владиславлевъ внимательно прочиталъ мою статью объ Оригенѣ, то нашелъ бы и подлинный текстъ, и критику, и сравненія, и предположенія, словомъ—все то, чего онъ требовалъ отъ другихъ статей.

Что касается, наконецъ, св. Иринея, то онъ просто, какъ говорятъ, подъ руку попалъ г. Владиславлеву. Никто никогда не приписывалъ Иринею философуменовъ (можетъ быть епископу Каію?); никто не сомнѣвался и въ подлинности сочиненія Иринея «противъ ересей». Одинъ только Землеръ возражалъ, или лучше—хотѣлъ возражать противъ этой подлинности; но его на первомъ же шагу остановили. (См. Patr. v. Möler).

Далѣе г. Владиславлевъ представляетъ нѣкоторые мѣста изъ отеческихъ твореній, требующія, по его мнѣнію, фило-



логического разбора. Такъ, для разъясненія вопроса о томъ, какъ думалъ Іустинъ о происхожденіи міра, онъ почитаетъ важнымъ слѣдующее мѣсто: *καὶ πρὸτα τὴν ἀρχὴν ἀρχᾶν ἐκτὸς ὁρατοῦν ἤσαν, αὐτὴν ἑξ ἀβύσσου ὕλης δι' ἀνθρώπου διδοσμεθα.* (Апол. 1, 10), т. е. Богъ, по благодати своей, въ началѣ все устроилъ изъ безобразнаго вещества для человѣковъ. «Мѣсто», говоритъ г. критикъ, «рѣшительное, и остается возражать только противъ подлинности его, что рѣшено можетъ быть только новою провѣркою рукописей, или же можно попытаться сдѣлать въ этотъ текстъ нѣкоторыя вставки, на что ужъ и были попытки, и что совершенно произвольно на филологическій взглядъ. Къ сожалѣнію, авторъ не обратилъ на него вниманія и даже ни единымъ словомъ не упомянулъ о немъ, такъ что рѣшительный выводъ его представляется сомнительнымъ» (216).

А по моему мнѣнію, возражать противъ подлинности этого мѣста, свѣрять, для разъясненія его, рукописи, пытаться дѣлать вставки,—значило бы изъ простаго дѣлать мудреное. Мысль о томъ, что Богъ устроилъ міръ изъ безобразнаго вещества, т. е. изъ хаоса, есть мысль самая простая и обыкновенная, которая встрѣчается у каждаго писателя церковнаго, разсуждавшаго о твореніи міра подъ руководствомъ слова Божія. Сила въ томъ, что въ такихъ случаяхъ говорится не о первоначальномъ твореніи, но объ образованіи міра изъ первосозданнаго Богомъ же вещества. Но на первыхъ строкахъ первой книги писанія сказано, что Богъ прежде всего сотворилъ хаосъ, а потомъ уже изъ этого хаоса изводилъ предметы міра: *земля же бы невидима и неупроена, и тма вергу бездны* и проч.

Отцы церкви, жившіе позже періода апологетовъ, писали цѣлыя разсужденія на эти слова писанія, и всегда видѣли въ нихъ такой же смыслъ, какой видѣлъ Іустинъ. «По-



чему, спрашивать Василій Великій во 2-мъ словѣ на Шестодневъ, «земля названа невидимою? Потому, отвѣчаютъ поддѣлывающіеся поцѣ истину, что здѣсь разумѣется совѣщаніе Богу матеріа, которая по своей природѣ невидима и неустроена. Но такое уместованіе нечестиво; мы должны вѣрить, что Богъ, прежде нежели существовало что нибудь изъ видимаго нмѣ, подвижнись привести въ бытіе несущее, вмѣстѣ и помыслить, каковы должны быть міръ, и произвести матерію, соответственную формѣ міра... Земля, по силѣ вложенной въ нее Создателемъ, хотя готова бытъ породить все, что видимъ теперь, однакоже ожидала приличнаго времени, чтобы, по Божію повелѣнію, произвести на свѣтъ своя порожденія».

«Все, что создано Богомъ въ началѣ, говоритъ Григорій Нисскій, приводится въ бытіе въ продолженіи шести дней. Въ писаніи сказано: «земля же бѣ невидима и неустроена». Изъ этого явствуетъ, что все было создано вмѣстѣ и не было еще ни одной вещи въ отдѣльности. Земля, такъ сказать, была и не была. Если земля была невидима, то конечно и безцвѣтна, ~~и~~ безцвѣтностію нераздѣльно понятіе объ отсутствіи образа». (См. о Шестодневѣ). Бл. Августинъ строилъ на этой ~~идеѣ~~ о твореніи цѣлую теорію первоначальнаго происхожденія души. «Въ писаніи», гов. онъ, «сказано: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*. Эти слова показываютъ, что было все создано въ хаотическомъ состояніи, а потомъ уже изъ этого хаоса Богъ изводилъ предметы міра. Неужели же Богъ издуну образовалъ изъ этой, созданной Имъ матеріи? Нѣтъ; ибо въ такомъ случаѣ душа была бы тѣлесна. Итакъ надобно думать, что вмѣстѣ съ матеріей были созданы и духовныя субстанціи, и изъ этихъ-то субстанцій Богъ образовалъ въ послѣдствіи духовный міръ». (*De anima et ejus orig.* 11, 3. III, 4. *De gen. ad lit.* VII, 12. 20).



Эти мѣста я выписалъ для того, чтобы показать, что были отцы церкви, которые о вышеприведенныхъ словахъ писанія философствовали. Но Іустинъ не философствовалъ. Онъ только высказалъ мысль, взятую имъ изъ писанія, и указалъ на истинный ея источникъ: «намъ предано», пишетъ онъ, «мы научены, убѣждены и вѣруемъ, что Богъ, по благодати своей, въ началѣ все устроилъ изъ безобразнаго вещества для человековъ». Какія же могутъ быть тутъ возраженія? Какая нужда въ повѣрѣй рукописей, вставкахъ (которыя впрочемъ, я не знаю, дѣлалъ ли кто)?

«Сомнительны также», продолжаетъ г. Владиславлевъ, «пріемъ, какому слѣдуетъ авторъ при изложеніи мнѣнія Іустина о душѣ, и тотъ выводъ, который представляется, по крайней мѣрѣ, изъ его словъ... Онъ примыкаетъ къ Земишу, который одно мѣсто изъ отрывка «о воскресеніи души» (?) объясняетъ такъ: то правда, что въ отрывкѣ о воскресеніи душа называется частію и дыханіемъ Божества; но эту мысль апологетъ высказываетъ не отъ своего лица, а отъ лица еретиковъ... Положимъ, Земишъ вѣрно объяснилъ мѣсто. Но вѣдь есть еще другія мѣста въ сочиненіяхъ Іустина, которыя оставлять безъ вниманія нельзя. Такъ, въ разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ душа прямо называется частію божественнаго ума, и съ этимъ названіемъ Іустинъ вполне соглашается. (Dial. сор. 4). Въ другомъ мѣстѣ тогоже разговора отождествляется съ *ζωτικὸν πνεῦμα*, которое присутствіемъ своимъ оживляетъ душу и исчезновеніемъ своимъ причиняетъ ей смерть. (Dial. сор. 6)... Г. Скворцовъ не входитъ въ разъясненіе этихъ мѣстъ; онъ не заботится противопоставить имъ другія мѣста изъ сочиненій Іустина, которыя могли бы служить имъ противовѣсомъ, но приводитъ довольно странное соображеніе: «если Іустинъ», говоритъ онъ (24), «въ разговорѣ съ Трифономъ соглашается признать душу частію Божества, то это

Такой взгляд на слова Земина (см. скобки и цитаты), приведенныя мною, и слова Иустина заставляют меня войти въ объясненіе того, что казалось мнѣ не требующимъ объясненія, особенно когда я, на первыхъ страницахъ статьи объ Иустинѣ, кратко, разсказалъ исторію его образованія.

Извѣстно, что изучая философію, Іустинъ переходилъ изъ одной школы въ другую. «Прежде всего», пишетъ онъ, я отдалъ себя въ руководство стояка; но когда, проживъ съ нимъ довольно времени, я замѣтилъ, что познаніе мое о Богѣ нисколько не возрасло, то долженъ былъ оставить стояка, и обратился къ перипатетику. Перипатетикъ потерялъ нѣсколько дней мое присутствіе, но потомъ потребовалъ отъ меня денегъ за уроки. Это мнѣ не понравилось, и потому я оставилъ и перипатетика, почитая его недостойнымъ имени философа. Но такъ какъ моя душа жаждала узнать то, что составляетъ сущность и главнѣйшій предметъ философіи, то я пришелъ къ знаменитому диазофеицу, челоу, рече, богу, дившемуся своею мудростію. Когда я объявилъ ему о своемъ намѣреніи сдѣлаться его слушателемъ, то онъ спросилъ меня:



«я учился ли ты музыкѣ, астрономіи, геометріи? На этотъ вопросъ, разумѣется, я долженъ былъ отвѣчать отрицательно; и пифагореецъ не принялъ меня въ число своихъ учениковъ. Опечаленный отказомъ, я рѣшился попытать еще платониковъ, потому что они пользовались великою славою. Я познакомился съ однимъ изъ знаменитыхъ платониковъ, занимался съ нимъ очень долго, и дѣлалъ быстрые успѣхи въ философіи. Сильно восхищало меня Платоново ученіе о безтѣлесномъ, и теорія идей придавала крылья моей мысли; въ скоромъ времени, казалось, я сдѣлался мудрецомъ, и въ своемъ безразсудствѣ надѣялся скоро созерцать самого Бога.—Находясь въ такомъ расположеніи духа, я вздумалъ отправиться въ одно мѣсто неподлежу отъ моря, чтобы удалиться отъ всякаго сѣвѣда человѣческаго. Когда я приблизился къ этому мѣсту, то представился мнѣ иѣкій почтенный старецъ, который, узнавъ во мнѣ философа, вступилъ со мною въ разговоръ о философіи и философскихъ предметахъ... (Dial. с. 1, 2).

Этотъ старецъ предлагалъ Іустину разные вопросы, на которые послѣдній отвѣчалъ какъ платоникъ. Были вопросы и о душѣ. Какое сродство, напр. спрашивалъ старецъ, имѣемъ мы съ Богомъ? Развѣ душа божественна, безсмертна и есть часть этого верховнаго Ума? Совершенно такъ, отвѣчалъ Іустинъ (ib. с. 4). Что терпятъ тѣ, кои признаны недостойными созерцанія Бога? Они заключаются, какъ бы въ узы, въ тѣла иѣкоторыхъ животныхъ, и это ихъ наказаніе (ib.) Если душа безсмертна, то не есть ли она и безначальна? Но мнѣнію нѣкоторыхъ платониковъ, она безначальна и безсмертна. (с. 5). Но когда старецъ доказалъ ему несостоятельность мнѣній философскихъ и раскрылъ предъ нимъ все величіе ученія христіанскаго, заключающагося въ свящ. книгахъ; то Іустинъ отказался и отъ платоническихъ идей, не гармонировавшихъ съ христіанскими. «Послѣ бесѣды съ старцемъ»,

пишетъ онъ, «въ сердцѣ моемъ возгорѣлся огонь, и меня объела любовь къ пророкамъ и тѣмъ мужамъ, которые суть други Христовы; и размышляя съ самимъ собою о словахъ ихъ, я увидѣлъ, что только эта философія есть единая, твердая и полезная. Желалъ бы я, чтобы и всѣ были одной мысли со мною, и не отвращались отъ ученія Спасителя» (ib. с. 9).

Послѣ этого можно сдѣлать такой вопросъ: что, если бы какого нибудь православнаго христіанина, но перешедшаго изъ католичества, начали изобличать въ неправославіи на томъ основаніи, что онъ нѣкогда признавалъ Духа Святаго исходящимъ отъ Отца и Сына? Нѣтъ, отвѣчать бы онъ, я разсуждалъ тогда какъ католикъ, а теперь разсуждаю какъ православный; тогда я вѣрилъ, что Духъ Святый исходитъ отъ Отца и Сына, а теперь исповѣдую, что Онъ исходитъ отъ Отца. Если же подобный отвѣтъ исполнѣ удовлетворителенъ; то почему не удовлетворителенъ отвѣтъ Земнина, когда онъ, нашедши въ сочиненіяхъ Іустина мысль, высказанную имъ до принятія христіанства, говоритъ, что это было убѣжденіемъ платоническаго философа, а не христіанина? Г. Владиславлевъ, какъ видно, не обратилъ должнаго вниманія на содержаніе первыхъ главъ «Разговора Іустина съ Трифономъ». Хотя Іустинъ написалъ это сочиненіе будучи уже христіаниномъ; но въ первыхъ главахъ говоритъ о томъ, что было съ нимъ до принятія христіанской вѣры, т. е. пересказываетъ исторію своего образованія и разговоръ съ старцемъ на берегу моря. Не обративъ, говорю, должнаго вниманія на содержаніе первыхъ главъ, г. критикъ выставляетъ мнѣ на видъ еще нѣсколько мѣстъ, въ которыхъ говорится будто бы противъ меня, — не подозревая того, что онъ беретъ ихъ изъ того же самаго Разговора Іустина съ старцемъ, на который указывалъ и я. Эти мѣста еще болѣе подтверждаютъ мою мысль; они должны бы еще болѣе убѣдить г. Влади-



славлева, что ко мнѣ никакъ не могутъ быть приложены слѣдующія слова его: «*г. Сковорода неожиданно спускаетъ свой флагъ*».

Наконцѣ г. Владиславлевъ почитаетъ важнымъ недостаткомъ то, что я иногда не буквально приводилъ мѣста изъ отеческихъ писаній и дѣлалъ пропуски. — Если я не всегда обращался къ анализу текстовъ, то вовсе не потому, что хотѣлъ «отдѣлаться одними только соображеніями и притомъ косвенными» (225). Иногда, дѣйствительно, я собираю въ одно мысли, разбѣяныя по цѣлой главѣ, и привожу ихъ свободно; но это дѣлаю только тогда, когда дѣло не въ словѣ, а въ мысли. Если я сказалъ, что Богъ слишкомъ блестящъ для нашихъ глазъ, вмѣсто того чтобы сказать: «онъ свѣтлѣе самаго зрѣнія» (227); то, я думаю, отъ этого мысль не только ничего не потеряла, но еще сдѣлалась яснѣе. Если я пропустилъ мысль Минуція о томъ, что «роскошь ослабляетъ духъ, а щедрость укрѣпляетъ его»; то это сдѣлалъ по той весьма простой причинѣ, что эти слова могутъ быть замѣчательны для церковной исторіи, или же нравственнаго богословія, — но я не видѣлъ въ нихъ тѣхъ попытокъ, которыя дѣлали отцы для того, чтобы или изъ начала разума объяснить предметы вѣры, или же при свѣтѣ откровенія созерцать предметы знанія (см. опред. философіи отцовъ).

II.

Другая идея, проводимая г. критикомъ, есть та, что «не должно оправдывать отцовъ церкви». Каждый христіанскій писатель періода апологетовъ могъ имѣть свои частныя мнѣнія о предметахъ вѣры, не подвергаясь опасности быть заподозреннымъ въ ереси. «Авторъ беретъ за неблагодарную задачу», пишетъ г. Владиславлевъ, «давать церковный тонъ мнѣніямъ отцовъ» (235). Теперь церковь уже высказалась устами

своихъ вселенскихъ учителей и вселенскихъ соборовъ; но что сказать о 2-мъ вѣкѣ по Р. Х., когда сама церковь еще недостаточно утвердилась, когда догматы ея еще не были формулированы, еще не выработались съ ясностію, и когда о руководствѣ церкви, подобномъ теперешнему, не могло быть и рѣчи? (213. 234) Права судить умершихъ членовъ церкви никогда собою не присвоиваета, такъ какъ это значило бы предварять послѣдній судъ Божій. Притомъ поэтому пришлось бы осудить въ ереси всѣхъ отцовъ II, III и даже IV вѣковъ. Въ словеніяхъ Іустина несомнѣнно есть мнѣнія, въ послѣдствіи осужденныя церковію; тоже и у Климента, Ириней, Афанасія александрійскаго, Григорія Богослова и многихъ другихъ. Теперь, взявъ въ одну руку какую-нибудь символическую книгу нашей церкви, а въ другую любое твореніе первыхъ вѣковъ, мы нашли бы достаточно матеріала для обвиненія въ ереси. Но никто не дѣлаетъ этого (246). Въ догматическомъ отношеніи творенія апологетовъ суть памятники, свидѣтельствующіе о степени развитія христіанскаго догмата въ то время; памятники уклоненій, которыя были неизбежны и для 'Несомнѣнно-христіанской мысли въ новой ея области' (210). Они не канонизованы церковію, и не признаны за источники вѣроученія» (215).

Послѣ того, что сказалъ г. Владиславлевъ въ началѣ своей статьи, я, признаюсь, не могъ ожидать подобныхъ мыслей отъ него. Прежде онъ доказывалъ «необходимость освободиться отъ всякой иностранной зависимости, потому что западный умъ воспитанъ въ католичество и протестантствѣ» (209, 210), а теперь самъ какъ будто проводитъ западныя идеи, и притомъ чисто рационалистическія идеи протестантовъ, подобныхъ Гингефельду, Мейеру, Бауру. Нашъ символъ говоритъ: «вѣрую во едину святую соборную и апостольскую церковь»; а изъ словъ г. Владиславлева можно—пожалуй—заключить, что онъ не допускаетъ ни апостольскаго происхожденія церкви, ни единства и чистоты ея ученія, ни власти церковной.



Догматъ не былъ формулированъ*. А символъ вѣры, который существовалъ въ церкви съ самыхъ первыхъ временъ, развѣ не есть формулированіе догмата? Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что символъ, извѣстный подъ именемъ «апостольскаго», не былъ писанъ апостолами, и что первоначально символъ не имѣлъ того вида, въ какомъ является позже.*Но никто не доказалъ и никто не можетъ доказать, что вовсе не было символа въ первенствующей церкви. Почему не можетъ доказать? Потому, что и первенствующая церковь была обуравана ересями, которыя, какъ говоритъ Климентъ Александрійскій, суть «не иное что какъ уклоненіе отъ закона церковнаго, или правилъ вѣры, начертанныхъ въ церкви» (Str. VII, 15).

У св. Иринея находимъ изложеніе вѣры, которое онъ представлялъ въ доказательство того, что ученіе церкви ведетъ свое начало отъ апостоловъ, а чрезъ нихъ отъ Іисуса Христа, и что еретики не могутъ сказать ничего подобнаго о своихъ умышленіяхъ (Contr. haer. III, 4). Тертуліанъ называетъ подобное изложеніе истиннъ вѣры правиломъ (*regula*), которое не было какою либо тайною, сообщаемую немногими лицамъ, но было извѣстно каждому христіанину. По его свидѣтельству, пастыри церкви заставляли готовящихся къ крещенію учить на память это правило, въ продолженіи цѣлой недѣли объясняли оное, и потомъ требовали публичнаго исповѣданія вѣры (Tract. de Pœnit. 19) ¹⁾. Св. Кипріанъ представляетъ изложеніе вѣры, называя оное *символомъ*, и говорить, что этотъ символъ служить доказательствомъ единства церкви, не смотря на разнообразіе ея членовъ (De unit. eccl. V, 6; VI, 7) Климентъ Александрійскій называетъ его *кан-*

¹⁾ Regula fidei, hoc omne, est una omnino, sola immobilis et inreformabilis (de praescr. 17).



номъ *исконовнымъ*. съ которымъ долженъ соображаться каждый христианинъ, изъясняя писаніе (Str. VII, 15)*. — Всѣ были убѣждены, говоритъ Исандеръ, «что ученіе этого символа ведетъ свое начало отъ апостольскаго преданія, что оно есть то самое ученіе, которое было проповѣдано апостолами устно и письменно» (Allg. Gesch. d. chr. Relig. 1, 354). Этотъ символъ былъ, какъ говорить, именно тотъ *пароль*, посредствомъ котораго христіане должны были узнавать своихъ и отличать ихъ отъ язычниковъ и еретиковъ (Revue gramm. 1865).

Можно согласиться, что символы различныхъ церквей и различныхъ временъ не совершенно сходны были между собою, т. е. одни были короче, а другіе пространнѣе; но никто не можетъ доказать, что они различались между собою въ *сущностномъ*. Изъ всѣхъ древнихъ символовъ, дошедшихъ до насъ, нѣтъ ни одного, въ которомъ не было бы сказано, наприимѣръ, что Иисусъ Христосъ есть едиnorodный Сынъ Божій, Богъ и Господь, — въ которомъ не стояли бы слова: *вѣрую во единого Бога, Творца небу и земли* (см. сравненіе символовъ, сдѣланное Мишле, *Revue gramm. et franc.* 1865). И это весьма естественно: потому что символъ есть торжественное, какъ выражается Мишле, опроверженіе ересей, *обнародованное съ точки зрѣнія церковной*; каждая часть его получила свое развитіе по вызову обстоятельствъ и потребностей времени. Такъ, по свидѣтельству Руфина, выраженія «невидимый и безстрастный», которыя встрѣчаются въ символѣ аквилейскомъ, и которыхъ нѣтъ ни въ восточномъ, ни въ римскомъ символѣ, введены по случаю ереси савелліанъ (Eupros. in synod. 156). Но ереси, нападавшія на ученіе о лицѣ Іисуса Христа и осмаривавшія догматъ творенія, были извѣстны съ самой глубокой древности; ибо еще во времена апостольскія церковь боролась съ гностиками, которые почитали міръ слишкомъ несовершеннымъ для того, чтобы выйти ему изъ



рукъ Божіихъ, а Іисуса Христа причисляли къ низшему ряду божественныхъ эманаций. Слѣдовательно, никакъ нельзя утверждать, что отцы церкви, подобные Іустину, могли, если бы и хотѣли, противорѣчить догмату о Сынѣ Божіемъ (213).

«Церковь никогда не присвоивала себѣ права судить умершихъ». Если бы г. критикъ сказалъ, что церковь никогда не присвоивала себѣ права осуждать умершихъ на вѣчную гибель, то это было бы совершенно справедливо. Но право судить умершихъ, т. е. отлучать отъ общества вѣрующихъ, или *анаематствовать*, церковь всегда имѣла и выражала. Только надобно всегда помнить, что она дѣлала это не для того, чтобы предварить судъ Божій, а для того, чтобы, такъ сказать, предварить судъ человѣческій, т. е. чтобы предостеречь вѣрныхъ отъ знакомства съ сочиненіями людей, признавшихъ неправославными. Церковь, говорю, всегда имѣла такое право, и на это можно найти множество историческихъ доказательствъ. Если нужно, то и я приведу нѣсколько.

Валентинъ, Маркіонъ и Василидъ послѣ смерти осуждены церковію. Побужденіемъ къ созванію V вселенскаго собора былъ вопросъ о заблужденіяхъ трехъ давно умершихъ епископовъ: Θεодора мопсуэстскаго, Θεодорита кирскаго и Ивы эдесскаго, изъ которыхъ два послѣдніе умерли въ мирѣ съ церковію, а первый, хотя былъ осужденъ на IV вселенскомъ соборѣ, но осужденъ также и послѣ смерти, потому что соборъ былъ въ 451-мъ году, а Θεодоръ умеръ въ 428-мъ. На V-мъ всел. соборѣ даже былъ предложенъ вопросъ: должно ли судить умершихъ, и православные пастыри отвѣчали на этотъ вопросъ утвердительно, указывая на примѣры Аполлинарія, Евтихія и другихъ, — и единогласно анаематствовали поименованныхъ епископовъ, какъ приверженцевъ несторіанизма.

Если бы кто, слѣдуя западнымъ писателямъ, не приписывалъ большой важности этому собору; то я приведу свидѣ-

тельство VI-го вселенскаго собора (трулльскаго), который, какъ извѣстно (см. собор. прав. въ русск. перев. правило 2-е), подтвердилъ опредѣленія кареагенскаго и африканскаго соборовъ, произнесшихъ анаѣму на умершихъ ¹⁾).

Не трудно найти историческія доказательства и на то, что церковь всегда смотрѣла на писанія св. отцовъ какъ на источникъ преданія, какъ на руководство къ изученію слова Божія; потому что каждый соборъ поставлялъ обязанностію, прежде всего, благоговѣнно почитать память лицъ, писавшихъ въ духѣ вѣры православной. Но я думаю, что самымъ сильнымъ доказательствомъ этого для г. критика будутъ его собственныя слова; ибо въ началѣ своей статьи г. Владиславлевъ сказалъ слѣдующее: «никогда авторитетъ отцовъ не имѣлъ такой силы, какъ въ византийскій періодъ. Ихъ голосъ имѣлъ обязательность для вѣрующихъ не меньшую, чѣмъ вселенскіе соборы» (204). Если г. критикъ говорилъ прежде о силѣ авторитета отцовъ и обязательности ихъ голоса для вѣрующихъ; то на какомъ основаніи онъ теперь почитаетъ возможнымъ отыскать еретическія заблужденія у такихъ отцовъ церкви, которые на вселенскихъ соборахъ признаны столпами право-

¹⁾ Представляю самый латинскій текстъ соборныхъ опредѣленій.

Patres concilii intelligentes, quod Geminus Victor christianus ex hac vita discedens Fortunatum quendam presbyterum testamenti suorum filiorum tutorem nominasset, atque ita, juxta decretum concilii alienus olim hac de re in Africa sub antecessoribus celebrati, poenam excommunicationis incurisset; ipsum Geminum defunctum, eo quod presbyterum a cultu Dei ad secularia avocasset, excommunicatum esse denunciant, ideoque pro defuncto sacrificium offerri, nomen apud altare nominari severe admodum interdiciunt: ipsamque antecessorum suorum decretum hac synodali constitutione confirmant. (Conc. afric. 1, sub Steph. Papa, 257. Vid. concil. Binii t. 1, p. 163).—Definitum est, ut si quis episcopus haereticus, aut graecos, sive sint consanguinei, sive a consanguinitate alieni, haeredes ecclesiae praetulerit, etiam post mortem ei dicatur anathema, et nomen ejus inter Dei sacerdotes minime referatur. (Conc. carthag. canon LXXXIV).

славія? Что можно найти похожаго на ересь у Григорія Богослова, противъ правовѣрія котораго никто и не заикался, котораго сочиненія признаны образцомъ богословія?

Послѣ всего этого представляется вопросъ: основательно ли я оправдываю отцовъ? Не дѣлаю ли натяжку? По мнѣнію г. критика, дѣлаю.

«Конечно», пишетъ онъ, «было бы несправедливо считать мысль Іустина (о Богѣ Словѣ) тождественною съ аріанскою, но есть вѣтъ основанія считать ее близкою къ аріанской идеѣ: потому что онъ Сына Божія называетъ перворожденнымъ, а также говоритъ, что хотя онъ и былъ человѣкомъ, тѣмъ не менѣе за мудрость достоинъ именоваться Сыномъ Божиимъ» (213). Иначе сказать: г. критикъ почитаетъ близкими къ аріанской идеѣ слѣдующіе тексты св. писанія: *перворожденъ всей твари; тѣмъ же и Богъ его превознесе, и дарова ему имя, еже намъ всякаго имени, и т. п.*

Считалъ ли Іустинъ Духа Божія лицомъ св. Троицы, единоправнымъ и единосущнымъ Отцу и Сыну? «Отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно», говоритъ г. Владиславлевъ, «нельзя: ибо, во первыхъ, у Іустина смѣшивается дѣятельность того и другаго; а во вторыхъ, Духъ Святый называется главой ангеловъ, что несомнѣнно далеко отъ усвоенія ему божественной природы. Если онъ почиталъ Слово и Духа находящимися въ служебномъ отношеніи къ Богу Отцу, то изъ этого само собою слѣдуетъ, что онъ считалъ Духа Святаго главой ангеловъ, какъ служебныхъ духовъ» (214). Какъ же, послѣ этого, г. Владиславлевъ объяснитъ тексты, подобные слѣдующимъ: *спихахъ съ небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца, или: смирилъ себе, послушавъ бггъ даже до смерти, или: шашъ ѿ Сынъ бжгъ, бжгъ чашъ ѿ силъ, яже пострада, послушанію* и т. п.? Какъ онъ понимаетъ выраженіе Спасителя о Духѣ Святомъ: *еюже Азъ посто*

самъ? Неужели въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ писанія онъ видитъ отрицаніе единосущія Сына Божія и Духа Св. съ Богомъ Отцомъ и между собою?

Изъ этихъ двухъ замѣчаній г. критика уже можно видѣть, какъ онъ относится къ дѣлу. Но почитаю обязанностію сказать нѣсколько словъ еще противъ двухъ его замѣчаній: одно я долженъ разсмотрѣть потому, что авторъ считаетъ его важнымъ и говорить много; а другое потому, что авторъ, хотя и мало говорить, но заговаривается.

Въ своей книгѣ я сказалъ (стр. 208), что похвала Климента Платону (за мысль о твореніи міра) не заслуженная; потому что слова Платона, въ которыхъ Климентъ видитъ мысль о твореніи міра изъ ничего, далеко не заключаютъ въ себѣ этой мысли. Г. Владиславлевъ замѣчаетъ на это слѣдующее: «откровенно говоря, мы искали и не нашли у Климента этой похвалы. Въ V-й книгѣ *Στρωματέων* есть одно мѣсто, которое указываетъ на Платоновское мнѣніе о происхожденіи міра отъ Отца или Бога; но только при искусственномъ толкованіи его можно объяснить слова Климента въ смыслѣ творенія изъ ничего: καὶ οὕτως Πλάτων ἄντικρος εἰρηκε ποτερον ἢν ἀρχὴν ἔχων γενέσεως οὐδεμίαν, ἢ γεγονεν ἀπ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, ὁρχτος τε γαρ ὡν ἀπτος ἐστὶν ἀπτος τε ὡν, καὶ σῶμα ἔχει... οὐ μόνον γενητὸν τε ἔδειξε τὸν κοσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι σημαίνει ¹⁾... патера δὲ αὐτοῦ κακλῆσθαι, ὡς αὖ ἐκ μόνου γενημένου καὶ ἐκ μὴ οὐτος ²⁾. Вѣроятно, г. Скворцова сбило съ толку выраженіе ἐκ μὴ οὐτος, и что міръ называется γενητος. Но γενητος значить собственно происшедшій, произойти же міръ могъ и изъ матеріи, какъ и изъ ничего; ἐκ μὴ οὐτος не значить ничего, особенно на Платоновскомъ языкѣ, истолкованіемъ котораго занимается тутъ Кли-

¹⁾ Пропущены г. Владиславлевымъ слова: καθάπερ οἶόν

²⁾ Не поставлено слово ἀποστάτος



ментъ. Какъ преподавателю философіи въ высшемъ учебномъ заведеніи, автору, конечно, извѣстно, что на языкѣ Платона $\mu\eta\ \delta\upsilon$ означаетъ матерію; не употребляя выраженія $\epsilon\lambda\eta$, которое является уже позднѣе въ смыслѣ *матеріи*, Платонъ обозначаетъ ее весьма часто первымъ именемъ. Говоря про міѣніе Платона о происхожденіи міра изъ $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$, Климентъ, конечно, не могъ думать о произведеніи его изъ ничего (231).

Хотя я *никогда* не преподавалъ философіи, но знаю, что $\mu\eta\ \delta\upsilon$ имѣетъ у Платона и другія значенія, какъ это можно видѣть въ діалогахъ *Парменидъ* и *Софистъ*. Въ Парменидѣ Платонъ разсуждаетъ о томъ, что такое бытіе и небытіе, и $\mu\eta\ \delta\upsilon$, о которомъ здѣсь такъ пространно говорится, вовсе не значитъ матеріи, а служитъ выраженіемъ логическаго начала разности въ содержаніи идей, начала, которое сопоставляется съ другимъ началомъ тождества, обозначаемаго словомъ бытіе. Слѣдовательно $\mu\eta\ \delta\upsilon$ собственно означаетъ *несущее*, и только въ несобственномъ смыслѣ можетъ означать матерію; а потому-то и начали послѣ употреблять вмѣсто $\mu\eta\ \delta\upsilon$ — $\epsilon\lambda\eta$, такъ какъ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ не прямо выражаетъ понятіе матеріи.

Теперь спрашивается: какъ Климентъ понималъ $\mu\eta\ \delta\upsilon$? Въ собственномъ смыслѣ, или несобственномъ? Разумѣлъ ли несущее или матерію?

Если бы Климентъ подъ словомъ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ разумѣлъ матерію, то не хвалилъ бы Платона. Г. Владиславлевъ говоритъ, что онъ искалъ и не нашелъ похвалы Платону. Похвала состоитъ въ томъ, что Климентъ почитаетъ Платона ближе всѣхъ философовъ стоящимъ въ христіанству: эта мысль нѣсколько разъ повторяется въ его Строматахъ. Даже если бы г. Владиславлевъ взялъ одной строчкой выше, то нашелъ бы фразу, въ которой говорится, что ученіе о происхожденіи міра нѣкоторые философы взяли у Моисея: $\text{Ναὶ αὖν γενητὸν εἶναι τὸν}$

κόσμον, ἐκ Μουσέως παραλαβόντες, εἰσαγμάτισαν αἱ φιλόσοφοι. Непосредственно послѣ этихъ словъ слѣдуетъ то, что приведено г. Владиславлевымъ.

Но можетъ быть, Климентъ иначе понималъ твореніе? Можетъ быть, онъ понималъ твореніе такъ, какъ Филонъ, который подъ словомъ *ничто* разумѣлъ нѣчто безобразное, безформенное и слѣд. *какъ бы* несуществующее?

Не могъ онъ такъ понимать, потому что вооружался противъ взгляда дуалистическаго. Онъ перфдко говоритъ, что міръ одолженъ своимъ существованіемъ Богу, что какъ весь міръ, такъ и мы—дѣло воли божественной: ἔργον τοῦ Θελήματος αὐτοῦ (Str. 1, II). Впрочемъ, если бы г. Владиславлевъ, передавая по гречески фразу Климента, не выпустилъ изъ нея нѣкоторыхъ словъ, то читатель могъ бы и въ этой фразѣ найти христіанскую мысль о твореніи. Тамъ сказано, что міръ произошелъ отъ Бога такъ, какъ происходитъ *сынъ отъ отца* (явно, что міръ, по мнѣнію Климента, обязанъ своимъ существованіемъ единственно волѣ Божіей); сказано также, что Богъ называется отцомъ міра потому, что міръ произошелъ отъ него одного и получилъ дѣйствительное бытіе изъ несущаго (ἐκ μὴ ὄντος ὑποσταντος).

Если этого недостаточно, то я приведу самыя ясныя слова Климента: «Господь, пишетъ онъ, есть Α и Ω, начало и конецъ. Имъ создана всяческая, и безъ него ничтоже бысть, еже бысть: οὕτως καὶ αὐτὸς εἶρηται ὁ Κύριος Α καὶ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγενετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγενετο οὐδὲ ἓν (Str. VI, 16. 812).

Если и этого недостаточно, то я приведу наконецъ *фактъ*. Я переводилъ слова ἐκ μὴ ὄντος ὑποσταντος; слѣдую спеціалистамъ по филологіи. Въ латинскомъ переводѣ, помѣщенномъ въ Curs. compl. Patr. (см. томъ IX страницу 135-ю, строку 20-ю), стоятъ ex nihilo creatum. Почему спеціалисты

*



перевели *ex nihilo*, а не *ex materia*? Потому что самъ Климентъ, даже въ той самой главѣ, изъ которой г. Владиславлевъ выписалъ греческій текстъ, говорить о томъ, какъ должно понимать слово *μή ἐν*. «Хотя философы (т. е. не только стоики, или Платонъ и Пифагоръ, но даже Аристотель перипатетикъ), полагаютъ матерію въ числѣ началъ, но допускаютъ не одно начало. Да знаютъ они, что объ оной (*ἐν*) матеріи, которую они называютъ лишенною качествъ и фигуры, сказано у Платона, что она есть нѣчто неопредѣленное (случайное и безпорядочное) или то, что не есть: *ἵστωσαν οὖν τὴν καλομένην ἔλην, ἅποιον καὶ ἀσχηματιστον λεγόμενῃ πρὸς αὐτῶν, καὶ τολμηροτέρων ἢδὲ μὴ ἐν πρὸς τοῦ Πλάτωνος εἰρησθαι* (с. XIV). Вотъ какъ переводится и понимается слово *μή ἐν*! Слѣдовательно не меня это слово сбilo съ толку, а преподавателя философіи въ высшемъ учебномъ заведеніи, г. Владиславлева.

Другое замѣчаніе автора статьи касается слѣдующихъ словъ моихъ: «если взять во вниманіе тѣ причины, которыя заставили Іустина излагать ученіе о Словѣ; то можно придти къ тому заключенію, что онъ «съ намѣреніемъ» допустилъ неопредѣленность. Указанныя выраженія находятся въ апологіяхъ и въ разговорѣ съ Трифономъ. Но апологіи, какъ извѣстно, онъ подавалъ императорамъ, которые никакъ не могли представить единого Бога въ Троицѣ. Трифонъ, какъ іудей, зналъ только одно лице—Творца; о Мессіи думалъ какъ о совершенномъ человѣкѣ, но не какъ о Богѣ. Предъ подобными людьми нужно было представить троичность Божества въ выраженіяхъ общепонятныхъ, и притомъ такихъ, которыя не приводили бы ни язычника, ни іудея къ мысли о многобожьи» (20, 21). Г. Владиславлевъ говорить: «предполагать въ Іустинѣ намѣреніе прикрасить ученіе въ столь важномъ для христіанства пунктѣ, потому только что онъ обращалъ его къ языческому императору,—по меньшей мѣрѣ странно. Не такой

былъ человѣкъ Іустинъ, чтобъ онъ допускалъ номѣренно какія либо измѣненія. Въ апологіяхъ онъ рѣзко противопоставляетъ классической религіи христіанскую, рѣзко выставляетъ на видъ, что въ первой страннаго и безнравственнаго, и мужественно проповѣдуетъ истиннаго Бога. И отъ этого мужа ожидать, чтобъ онъ изъ пенушной лести языческому уму сталъ низводить Сына Божія въ разрядъ пророковъ и человѣка! (214).

Мнѣ кажется, что отъ слова *неотрѣдѣнность* не близко до *прикрасъ*, а до *лести* бесконечно далеко. Я съ полнымъ правомъ могъ бы назвать подобное толкованіе словъ моихъ *по меньшей мѣрѣ страннымъ*; но я лучше предоставляю это на судъ читателя.

III.

«Въ ущербъ прочимъ сторонамъ сочиненій, все вниманіе автора обращено только на извѣстные догматическіе интересы. Въ Іустинѣ, напримѣръ, принесена имъ въ жертву не только литературная, но и политическая сторона... Читая нныя главы въ книгѣ г. Скворцова, можно подумать, что излагаемые писатели излагали курсы богословія... Въ чтеніи всѣ они принимаютъ однообразный видъ, и индивидуальность писателей скрывается отъ глазъ читателя» (237).

На это я долженъ сказать, что требованія г. Владислава совершенно справедливы, но только не отъ моей книги. Если бы я писалъ исторію христіанской литературы, то безъ всякаго сомнѣнія обратилъ бы особенное вниманіе на литературную сторону сочиненій. Если бы я писалъ церковную исторію, или хотъ исторію обличительнаго богословія, то могъ бы сказать и о политикѣ Іустина. Но я пишу философію отцовъ; слѣдовательно долженъ обратить вниманіе на тѣ предметы, о которыхъ они философствовали, — а такими предметами были по преимуществу догматы вѣры. Впрочемъ самъ

г. Владиславлевъ соглашается со мной; потому что немного далѣе онъ, какъ бы въ противорѣчіе себѣ, говорить слѣдующее: «озаглавивъ свой трудъ: философія отцовъ и учителей церкви, авторъ долженъ былъ знакомить насъ преимущественно съ философской стороною ихъ догматическаго ученія».

Справедливо и то, что рассматриваемые мною писатели между собою сходны. Но это неизбежное явленіе въ отеческой литературѣ; это даже составляетъ ся преимущество. При изложеніи философскихъ системъ, главное вниманіе должно быть обращено на различіе ихъ; потому что каждая система, если не исходитъ изъ другаго начала, то идетъ другимъ путемъ къ своей цѣли. Совсѣмъ не то—съ философіей отцовъ и учителей церкви. Всѣ они черпали свое ученіе изъ слова Божія, всѣ шли путемъ вѣрующаго знанія, для всѣхъ былъ руководителемъ символъ вѣры: существеннаго различія во взглядахъ при этомъ не могло быть.

Справедливо наконецъ, что ученіе отцовъ приведено мною въ систему; но несправедливо, что читатель можетъ подумать, будто эти отцы писали курсы богословія. Въ своей книгѣ я очень часто говорю, что такой-то отецъ церкви не писалъ системы, но что его философскія мысли, разбросанныя по всѣмъ его сочиненіямъ, могутъ составить нѣчто цѣлое только тогда, когда будутъ приведены въ систему.

Стремленіе обработать преимущественно догматическую сторону привело меня, по мнѣнію г. Владиславлева, къ тому:

1) Что я сходя и входилъ въ разсужденіе объ отношеніи отцовъ къ классической философіи; но однакожъ нигдѣ не поднималъ серьезно вопроса о томъ, каково было вліяніе этой философіи на отцовъ. Положимъ, трудно придти въ этомъ случаѣ къ твердымъ и доказаннымъ даннымъ, но предположительно вопросъ этотъ долженъ быть рѣшенъ, по крайней мѣрѣ, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ отеческихъ

писаній и путемъ сравнительнаго изученія. Было бы весьма любопытно узнать, что именно изъ частныхъ мнѣній этихъ писателей принадлежитъ имъ лично, и что вошло изъ умственнаго наслѣдія классическаго міра. Тогда мы увидѣли бы, что вліяніе классицизма на христіанскіе умы было велико и благотворно» (238).

Совершенно согласенъ, что вопросъ о вліяніи классической литературы на отцовъ весьма любопытенъ. И если бы я озаглавилъ свою книгу: «о вліяніи классической литературы на отцовъ церкви», то г. Владиславлевъ имѣлъ бы полное право требовать отъ меня серьезнаго рѣшенія этого вопроса. Но я пишу «философію отцовъ». Я долженъ былъ прежде всего изложить эту философію, объяснить ее и защитить; а вопросъ о вліяніи классической литературы на отцовъ, — дѣло для меня второстепенное. Притомъ же авторъ критики сознается, что трудно въ этомъ случаѣ придти къ доказаннымъ даннымъ, а можно дѣлать только предположенія. Какая же польза отъ этихъ предположеній? Та, что мы убѣдились бы въ благотворномъ вліяніи классицизма на отцовъ? Это интересно для тѣхъ, кто хочетъ провести идею о необходимости изученія классической литературы; а мы должны говорить о пользѣ изученія твореній отеческихъ. Намъ нужно главнымъ образомъ показывать связь ихъ съ священнымъ писаніемъ, а не съ классической литературой. — Наконецъ не могу не поставить г. Владиславлеву на видъ тѣхъ словъ его, которыя сказаны имъ въ началѣ статьи: «Творенія апологетовъ были первыми самостоятельными попытками уклониться отъ того направленія, которое сообщилъ греческой мысли Аристотель и школы, возникшія послѣ него (198). Апологеты смѣло шли съ своимъ ученіемъ на встрѣчу классицизму, не усиливаясь слишкомъ много скрапивать его сближеніемъ съ эллинскими преданіями

и возрѣніями» (199). Эти слова показываютъ, что самъ авторъ не признаетъ замѣчательнаго вліянія классицизма на отцовъ. Это доказывалъ и я въ своей книгѣ (см. введенеіе).

2) Я не выяснилъ значенія писателей и главной, занимающей ихъ мысли. «Конечно», говоритъ г. критикъ, «исслѣдованіе такой мысли можетъ даваться только послѣ тщательнаго труда; но это единственное средство разяснить себѣ значеніе разныхъ христіанскихъ писателей. Мы увидимъ тогда, какую услугу оказалъ церкви тотъ или другой писатель, чѣмъ расширилъ онъ область христіанской мысли... Іустинъ, напри-мѣръ, представлялъ собою эллискую партію въ христіанствѣ и пытался выяснитъ отношеніе ея къ партіи іудействовавшей. Оеофилъ велъ борьбу противъ общепринятыхъ популярныхъ религіозныхъ возрѣній. Климентъ хотѣлъ вывести мысль изъ области популярныхъ представленій въ сферу высшаго вѣдѣнія. Оригенъ старался образовать изъ христіанскихъ истинъ связную систему, давъ имъ логическія формы. Если мы опустимъ безъ вниманія эту сторону христіанскихъ писателей, то изученіе ихъ не будетъ имѣть смысла и должно потеряться въ массѣ однообразныхъ догматическихъ частности» (239).

Подобныя замѣчанія показываютъ, что г. критикъ не довольствуется тѣмъ, чтобы изъ бѣлаго сдѣлать черное, но старается даже отвергнуть существованіе того, что есть. Въ моей книгѣ нѣсколько страницъ занимаетъ разсужденіе о томъ, какъ Іустинъ смотрѣлъ на отношеніе языческой философіи къ свящ. книгамъ іудейскимъ и вообще къ христіанству. (См. стр. 3—10). О Оеофилѣ ясно сказано, что онъ обратилъ свое вниманіе главнымъ образомъ на то, чтобы представить во всей наготѣ языческія заблужденія; что онъ по преимуществу руководился чувствомъ и воображеніемъ, и главною цѣлю поставлялъ показать отношеніе порядка физическаго къ порядку религіозному. Есть у меня цѣлый рядъ статей, въ которыхъ



говорится о томъ, какъ Климентъ старался возводить вѣру на степень знанія (см. стр. 213—224); довольно подробно говорится и о гностикѣ (241—243), и потому г. критикъ несправедливо думаетъ, что я совершенно обошелъ отношеніе Климента къ гностицизму. Статья объ Оригенѣ начинается разсужденіемъ о томъ, что онъ былъ первымъ систематическимъ богословомъ, и проч.

3) Я не употреблялъ сравнительнаго приѣма. «Если изученіе писателя», пишетъ г. критикъ, «взятаго въ самомъ себѣ, есть первый шагъ къ знакомству съ его внутреннею фізіономіей, то сравнительное изученіе его съ современными и близкими ему писателями есть второй и столь же важный шагъ къ его пониманію. Г. Сиворцовъ совсѣмъ пренебрегъ этою стороною дѣла... Рядъ писателей является у него случайнымъ сборомъ, въ которомъ найдтись очень трудно. Читатель хотѣлъ бы знать, между какими изъ помянутыхъ писателей есть внутреннее сродство, чѣмъ кто заимствовалъ отъ другихъ, какая разность между ними въ пониманіи вопросовъ и въ направленіи, которому они слѣдуютъ въ своихъ отвѣтахъ... Невозможно также видѣть одно только индивидуальное различіе между писателями... Тутъ сказалось различіе крови, текшей въ ихъ жилахъ, и вліяніе обружавшаго ихъ общества» (240).

Рядъ писателей, представленный мною, не есть случайный сборъ. 1) Я поставилъ ихъ въ хронологическомъ порядкѣ; 2) старался показать и внутреннюю между ними связь, которая состоитъ въ томъ, что почти каждый апологетъ смотрѣлъ на своего предшественника какъ на ближайшаго учителя; 3) говорилъ и о разнообразіи ихъ дѣятельности (см. введ. X—XVI). Что же касается различія крови, текшей въ ихъ жилахъ, то я не всегда говорилъ объ этомъ различіи потому, что не всегда оно сказывалось. Въ жизни, напримѣръ, Татіана и Тертул-



хана ясно видно это различіе; но едвали можно сказать это о св. Принцѣ, который по мѣсту рожденія былъ грекъ, а по образу дѣятельности римлянинъ. — Впрочемъ мысль о сравнительномъ приѣмѣ есть мысль прекрасная, за которую я очень благодаренъ г. Владиславлению.

К. Скворцовъ.

