



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>

Princeton University



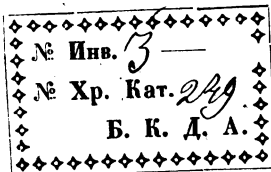
32101 073395608



Ф. 323

И. Епифановичъ.

00077



ЗАПИСКИ

ПО ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ.

И. ЕПИФАНОВИЧА.

(Составлены примынительно къ программѣ для духовныхъ семинарій).

Новочеркасскъ.

Типографія Н. И. Рѣдичкина.

1888.

Bx511
.E63

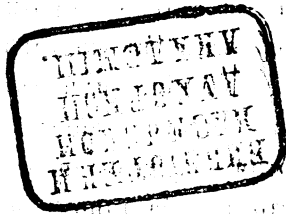
Дозволено цензурою. Г. Новочеркасскъ. 15 Февраля 1887
года. Цензоръ, протоіерей В. Золотаревъ.



Печатаны приложеніемъ къ „Донскимъ Епархіальнымъ Вѣ-
домостямъ“ за 1887 и 1888 годы.

1133 R16848 8500013234

Digitized by Google



ЗАПИСКИ

ПО

ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

Понятіе объ обличительномъ богословіи.—Православнымъ обличительнымъ богословіемъ называется наука, занимающаяся критическимъ обзорѣніемъ, съ точки зрѣнія православной церкви, главнѣйшихъ современныхъ инославныхъ вѣроученій, чтобы опровергнуть всё несогласіа ихъ съ этою церковію.

Задача обличительнаго богословія и его значеніе.—Главная задача обличительнаго богословія состоитъ въ томъ, чтобы молодыхъ людей, готовящихся быть пастырями истиннаго стада Христова, сдѣлать болѣе искусными къ прохожденію своего высокаго служенія. Извѣстно, что православное догматическое богословіе знакомитъ ихъ только съ догматами православной церкви; догматовъ же различныхъ инославныхъ вѣроисповѣданій оно не касается, или же если и касается, то только слегка, такъ сказать, между прочимъ. А между тѣмъ православная церковь, какъ извѣстно, окружена со всѣхъ сторонъ различными противниками, ко-

торые всѣми силами возстаютъ противъ сохраненнаго ею отъ апостольскихъ временъ въ чистотѣ и неповрежденности догматическаго ея ученія, и нерѣдко распространяютъ свои заблужденія между православными, увлекая ихъ лестью своего ученія. Поэтому пастырю церкви, какъ стражу истиннаго стада Христова, обязанному не только утверждать своихъ пасомыхъ въ истинахъ православной вѣры и нравственности, но и отражать всякія нападенія неправовѣрующихъ, очевидно, кромѣ знанія догматическаго богословія, еще необходимо и знаніе догматическихъ заблужденій всякихъ инославныхъ исповѣданій, времени и обстоятельствъ ихъ возникновенія, а равно и тѣхъ основаній, которыми неправомыслящіе думаютъ оправдать свои отступленія отъ православной церкви; другими словами, — необходимо знаніе обличительнаго богословія. Въ противномъ случаѣ онъ не въ состояніи будетъ исполнить и завѣщанія свят. апостола, по которому пастырю церкви не только *подобаетъ быть держащемуся вѣрнаго словесе по ученію, чтобы утѣшати во здравіи ученихъ, но и быть сильнымъ противящимся обличати и заграждати уста непокоривыхъ, суесловцевъ и умомъ прельщенныхъ, учащихъ, яже не подобаетъ* (Тит. I, 9 — 11). А такъ какъ, чрезъ сопоставленіе ученія отступниковъ отъ православія съ ученіемъ православной церкви самые догматы этой послѣдней могутъ представляться каждому не только яснѣе, но и убѣдительнѣе, то очевидно, что обличительное богословіе, относясь къ православно-догматическому богословію, какъ необходимая и ближайшая часть къ своему цѣлому ⁽¹⁾, непосредственно служитъ съ одной стороны къ твердому и ясному уразумѣнію его, а съ другой — чрезъ критическое разсмотрѣніе инославныхъ вѣроученій съ ихъ основаніями, оно даетъ оружіе противъ

(1) Въ кругу богословскихъ наукъ обличительное богословіе является наукою прикладною или вспомогательною къ догматическому богословію.

враговъ истинной церкви. — Но будучи необходимымъ для пастырей церкви, обличительное богословіе въ значительной степени необходимо и для вѣждаго вѣрующаго. По слову свят. апостола, каждый православный христіанинъ обязанъ соблюдать въ чистотѣ свою вѣру и не быть *младенцемъ, влающею и скитающею всякимъ вѣтромъ ученія, во лжи чловчестный, въ коварствѣ козней мизнія* (Евее. IV, 14). Но сдѣлать это онъ легко можетъ только при знаніи особенностей и заблужденій различныхъ не православныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, каковое знаніе и даетъ обличительное богословіе.

Объемъ обличительнаго богословія. — Изъ представленнаго понятія объ обличительномъ богословіи видно, что оно будетъ разсматривать: а) только главнѣйшія не православныя христіанскія вѣроисповѣданія, существующія въ настоящее время. Это значитъ, что оно не только не берется разсматривать дожныя религіи (языческой, магометанской и новоудейской) и различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, претендующихъ на названіе христіанскихъ, но на самомъ дѣлѣ не имѣющихъ ничего общаго съ христіанствомъ (каковы, на примѣръ, философія секты и общества, выродившіяся изъ реформации), но не будетъ разсматривать даже и тѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій и сектъ, которыя, хотя и могли бы называться христіанскими и существовали въ извѣстное время, но не существуютъ теперь или, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ теперь никакого отношенія къ православной церкви (иелагіане, аріане, монофизиты и другіе); б) въ самыхъ инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ, будетъ разсматривать главнымъ образомъ догматическія отклоненія ихъ отъ ученія православной церкви; изъ другихъ же особенностей — только главнѣйшія, т. е. тѣ, которыя имѣютъ существенное значеніе и особенно важное вліяніе на вѣру и нравственность людей, при-

надлежащихъ въ извѣстному неправославному исповѣданію. Такое огривиченіе объема обличительнаго богословія вызывается необходимостью, именно — крайнею ограниченностію времени, назначеннаго для прохожденія его въ дуковныхъ семинаріяхъ (одинъ урокъ въ недѣлю).

Раздѣленіе.—Хотя внѣ православія существуетъ много инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, тѣмъ не менѣе всѣ они обыкновенно сводятся въ двумъ слѣдующимъ, какъ главнымъ, именно: А) римскому и Б) протестантскому. Последнее въ свою очередь подраздѣляется на три отдѣльныя другъ отъ другъ вѣтви: а) лютеранское, б) реформатское и в) англиканское. Въ силу этого обличительное богословіе можетъ быть раздѣлено на двѣ части, изъ которыхъ послѣдняя будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ.

Часть первая.

А) РИМСКОЕ ВѢРОИСПОВѢДАНІЕ.

Краткая исторія постепеннаго отпаденія Римской церкви отъ единой вселенской церкви.—Съ самаго начала христіанской исторіи христіанскій міръ раздѣлялся на двѣ главныя части: восточную и западную. Къ первой — причислялись церкви: Египетскія, Малоазійскія и собственно греческія; къ послѣдней — Римская, Испанская, Галлианская, Британская и Карфагенская. Восточная половина христіанскаго міра, по преобладающему составу населенія, языку, нравамъ и характеру цивилизаціи, называлась преимущественно греческою, западная — латинскою.

Такъ какъ Божественному Провидѣнію угодно, чтобы языческіе народы съ принятіемъ христіанства не теряли своихъ естественныхъ особенностей, самостоятельно выработанныхъ ими до его принятія, то естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что каждый изъ древнихъ цивилизован-

ныхъ народовъ усвоилъ его себѣ не одинаково. Именно, въ то время какъ восточная церковь, унаслѣдовавъ отъ древнихъ грековъ склонность къ всестороннему гармоническому развитію, не допустила въ себѣ преобладанія ни практической, ни теоретической стороны христіанства, западная или латинская, сообразно съ практическимъ характеромъ древнихъ римлянъ, впала въ односторонность: она поняла христіанство практически; грубо, даже, можно сказать, материалистически. Историческая задача древняго Рима, — обладать всѣмъ міромъ, — не была забыта и оставлена Римомъ, сдѣлавшимся христіанскимъ. Сначала, можно сказать, бессознательно, а потомъ уже и вполне сознательно, римская церковь, въ лицѣ своихъ представителей. — папъ ⁽²⁾, стала систематически стремиться въ подчиненію себѣ всѣхъ церквей, не только западныхъ, но и восточныхъ, не смотря на то, что подобное стремленіе было несообразно какъ съ духомъ христіанства (Матѳ. XX, 26 — 27), такъ и съ равенствомъ всѣхъ частныхъ церквей, основанномъ на равенствѣ богодарованныхъ правъ ихъ представителямъ — епископамъ ⁽³⁾. И надобно правду сказать, — было не мало историческихъ причинъ, способствовавшихъ постепенному возвышенію римскаго епископа надъ подобными же ему западными епископами. Такъ, не упоминая уже о географической разобщенности, дальности разстоянія востока отъ запада, особенностяхъ племеннаго состава, языка, преданій, нравовъ, воззрѣній и народныхъ характеровъ, препятствовавшихъ непрерывному братскому общенію западныхъ хри-

⁽²⁾ Слово папа — значитъ отецъ. Въ древности это имя давалось каждому епископу, какъ духовному отцу своей паствы.

⁽³⁾ Если же нѣкоторымъ церквямъ усвоилось особенное преимущество чести, то это дѣлалось или во вниманіе къ городамъ, въ которыхъ онѣ находились (Римская), или же ради прешытка духовныхъ дарованій въ ихъ представителяхъ (во II вѣкѣ — Александрійская — при евангелистѣ Маркѣ, въ III в. — Кесарійская — при св. Григоріѣ чудотворцѣ, Карфагенская — при св. Клиріанѣ).

стіанъ съ восточными; — общенію, сглаживающему рѣзвія особенности и удерживающему отъ крайностей, увлеченій, — слѣдующія обстоятельства много способствовали возвышенію Римскаго епископа между его собратіями на западѣ:

1) Римская церковь, послѣ разрушенія Іерусалима и разсѣянія тамошней христіанской общины, была самою видною, выдающеюся церковію въ цѣломъ христіанскомъ мірѣ: а) на западѣ она была замѣчательна тѣмъ, что въ Римѣ провели послѣдніе дни своей жизни и мученически скончались два первоверховныхъ апостола — Петръ и Павелъ; къ ихъ гробницамъ христіане шли со всѣхъ сторонъ для поклоненія; б) Римская церковь была *единственною, основанною апостолами, церковію* и матерью многихъ западныхъ церквей; въ силу этого она съ давнихъ поръ пользовалась тамъ огромнымъ уваженіемъ и славой; в) кромѣ того, она была и самою богатою церковію; въ то время, какъ во всѣхъ другихъ мѣстахъ христіанства, на первыхъ порахъ, принимались большею частію люди бѣдные и незнатные, въ Римской церкви было много лицъ изъ знатныхъ и вліятельныхъ фамилій, даже близкихъ къ императорскому трону; влѣдствіе этого здѣсь была полная возможность помогать своимъ братіямъ о Христѣ, какъ ближнимъ, такъ и дальнимъ, не только совѣтомъ и деньгами или другими вещественными пособіями, но и вліяніемъ при дворѣ и ходатайствомъ; г) притомъ, Римъ былъ столицею имперіи и средоточіемъ верховной гражданской власти и суда; естественно поэтому, что онъ пользовался особымъ уваженіемъ во всѣхъ областяхъ всесвѣтной монархіи; а это уваженіе легко могло быть перенесено христіанами на Римскаго папу, какъ такое духовное лице, которое въ своей христіанской средѣ легко могло выполнять всѣ виды дѣятельности высшей правительственной власти.

2) Римъ былъ мѣстомъ мученической божчины многихъ

выдающихся христіанскихъ пастырей и исповѣдниковъ, которыхъ, вслѣдъ за Игнатіемъ Богоносцемъ, сюда приводили съ разныхъ сторонъ имперіи на разнообразную смерть. Да и сами Римскіе христіане, а особенно ихъ пастыри, какъ больше другихъ подвергавшіеся въ это время гоненіямъ за Христа, часто обнаруживали такую твердость въ вѣрѣ, что добрая молва о нихъ далеко распространялась и возбуждала во многихъ стремленіе къ соревонованію.

3) Въ то время какъ на востокѣ, въ греческомъ народѣ склонномъ къ философскимъ изслѣдованіямъ, появлялись многообразныя ереси, Римская церковь была чужда ихъ и твердо держалась православія; а это, понятно, много возвеличивало ее въ глазахъ христіанъ, тѣмъ болѣе, что религіозныя волненія, которыя происходили тамъ въ первые вѣка, были дѣломъ по большей части стекавшихся туда приверженцевъ всѣхъ партій и направлений. И такъ какъ, кромѣ того, Римская церковь въ дѣлахъ, касавшихся церковнаго устройства, богослуженія и благочинія обнаруживала въ это время замѣчательно вѣрный взглядъ на дѣло и строгую послѣдовательность, то понятно, что ея преданіе, ея заявленія съ теченіемъ времени одерживали верхъ и принимались многими церквами.

Все это, вмѣстѣ взятое, уже въ первые три вѣка ставило Римскаго папу на такую высоту, на которой онъ могъ назваться стражемъ всей церкви.

Само собою разумѣется, что всѣ эти обстоятельства, дававшія какъ бы особыя преимущества въ церкви Римскому папѣ, были чисто человѣческаго, историческаго происхожденія.

Совсѣмъ иначе посмотрѣли на эти, благопріятныя для Римскаго папскаго престола, обстоятельства Римскіе папы, съ давнихъ поръ понявшіе свое видное положеніе. Имъ показалось, что случайное возвышеніе Римской каведры

опирается на божественномъ правѣ. И вотъ нѣкоторые изъ нихъ, вслѣдствіе недостатка христіанскаго смиренія и полной богословской образованности (4), стали мечтать о приобрѣтеніи полного (абсолютнаго) господства не только надъ западными церквами и ихъ предстоятелями — епископами, но и надъ восточными, подобно тому, какъ нѣкогда языческій Римъ обладалъ всѣмъ древнимъ міромъ. Такъ, во II вѣкѣ, Римскій папа Викторъ, по вопросу о времени празднованія Пасхи, настоятельно сталъ требовать отъ Малоазійскихъ епископовъ, чтобы они слѣдовали въ этомъ дѣлѣ обычаю Римской церкви, грозя въ противномъ случаѣ церковнымъ отлученіемъ. Въ III-мъ вѣкѣ, по случаю спора о крещеніи еретиковъ, обращавшихся въ православіе, папа Стефанъ, назвавшій себя уже *епископомъ епископовъ*, съ подобною же притязательностію отнесся къ Карфагенской церкви: онъ гордо отвергъ постановленія двухъ Африканскихъ соборовъ о перекрещиваніи еретиковъ, и тоже грозилъ отлучить отъ церкви всѣхъ, не соглашавшихся съ его мнѣніемъ. Само собою разумѣется, что подобныя властолюбивыя притязанія не могли быть терпимы въ древней церкви, одушевленной духомъ братской любви и свободы, — и папамъ данъ былъ рѣшительный отпоръ. Не только восточные епископы, но и здравомыслящіе западные — единодушно обличили папъ за ихъ высокомеріе и гордость. Это сдѣлалъ по отношенію къ Виктору — Поликарпъ Ефесскій и св. Иринеи Ліонскій, а по отношенію къ Стефану — св. Кипріанъ Карфагенскій и Фирмилианъ Каппадокійскій. Папамъ было замѣчено, что никто изъ епископовъ не долженъ усвоить себѣ имени и власти „епископа епископовъ“, или перваго между ними; относиться высокомерно къ другимъ равнымъ епископамъ и дѣлать имъ предписанія и повелѣ-

(4) Западъ не обладалъ въ то время самостоятельной богословскою образованностію и всѣ богословскія знанія получалъ съ востока.

нія; собственною властію отлучать отъ церковнаго общенія цѣлыя церкви, подвергая чрезъ то и самихъ себя опасности лишиться церковнаго общенія.

Изъ вышеуказанныхъ взаимныхъ отношеній между Римскими папами и восточными епископами ясно видно, что папы, даже въ самое раннее время существованія церкви христіанской, выдѣляли свою церковь и самихъ себя изъ ряда другихъ церквей и епископовъ, приписывая только своей церкви и въ частности самимъ себѣ право непогрѣшима рѣшать всѣ церковныя вопросы, возникающіе въ ней. Такимъ образомъ, вопреки словамъ Христа Спасителя, Который общалъ Свое непосредственное присутствіе, а равно и присутствіе Св. Духа только всѣмъ апостоламъ, и стало быть всей церкви, Римская церковь приписала только себѣ, по выраженію одного богослова (А. С. Хомякова), „исключительную привилегію на обладаніе Святымъ Духомъ“, изнеда чрезъ то весь Востокъ въ положеніе „илотовъ“⁽⁵⁾ въ дѣлахъ вѣры и ученія“. Ясное дѣло, что она поступила такъ, слѣдуя не заповѣдямъ Христа, а духу лжи. Непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры, благочестія и церковнаго благочинія принадлежитъ и можетъ принадлежать только всей церкви Христовой или церкви вселенской. Съ другой стороны, изъ указанныхъ взаимныхъ отношеній папъ и восточныхъ епископовъ отърывается также и то, что папы, уже даже во II вѣкѣ христіанской эры (по замѣчанію другаго богослова — Н. Бѣляева), обнаружили явное притязаніе на исключительную непогрѣшимость въ церкви, — притязаніе, повлекшее за собою въ концѣ концовъ раздѣленіе церквей.

Съ IV вѣка значеніе Римскаго папы еще болѣе увеличилось вслѣдствіе перенесенія Константиномъ Великимъ

(5) Илоты — рабы въ древней Греціи.

столицы изъ Рима въ Византію. Тогда папа, единственный на западѣ съ обширною властію, какъ столичный епископъ и какъ духовный отецъ новообращенныхъ вѣрующихъ изъ варварскихъ племенъ, вторгавшихся въ разрушавшуюся западную Римскую имперію, представлялся въ сознаніи тамошнихъ христіанъ владыкою церкви и западной имперіи. Но вмѣстѣ съ перенесеніемъ столицы въ Византію стало увеличиваться и значеніе Константинопольскаго епископа. Константинополь былъ названъ новымъ Римомъ и за него епископомъ, получившимъ титулъ патріарха, вторымъ⁽⁶⁾, четвертымъ⁽⁷⁾ и шестымъ⁽⁸⁾ вселенскими соборами признаны права чести, равныя съ правами Римскаго епископа. Это папамъ очень не понравилось. Они стали смотрѣть на Константинопольскихъ патріарховъ, какъ на своихъ соперниковъ и подвизаться всякимъ случаемъ къ униженію ихъ. Таковыхъ случаевъ было, къ сожалѣнію, немало. Столеновенія напимѣрь Константинопольскихъ патріарховъ съ императорскими и другими старѣйшими епископами востока (напимѣрь Александрійскимъ) подавали папамъ поводъ вмѣшиваться въ дѣла востока и принимать, смотря по обстоятельствамъ, то ту, то другую сторону. Разумѣется, папы при этомъ преусердно старались утвердить за собою авторитетъ высшихъ судей и рѣшителей всякаго спора.

Въ то же время, вмѣстѣ съ ослабленіемъ правительственной власти на западѣ воевѣтной имперіи, благодаря различнымъ обстоятельствамъ и между прочимъ тому, что сами Римскіе императоры жили не въ Римѣ, а въ Равеннѣ или Медіоланѣ, папа сдѣлался для Римскихъ гражданъ фактическимъ государемъ. Стекавшія же къ нему въ это тревожное время съ разныхъ сторонъ отъ подвѣдомственныхъ ему церковей значительныя богатства, заставляли поклоняться ему даже императорскій дворъ.

(6) Правило 3. (7) Правило 28. (8) Правило 36.

Такое возвышеніе Римскаго папы, несогласное съ духомъ христіанства, повлекло за собою упадокъ нравственности въ западной церковной іерархіи. И это естественно. Въ той мѣрѣ, въ какой умножались почести и богатство Римскихъ папъ, сами они все болѣе и болѣе увлекались духомъ міра и свѣта. Имъ стали во всемъ подражать другіе епископы, а отъ нихъ это же направленіе быстро сообщилося и низшему духовенству. Само собою разумѣется, что при такомъ порядкѣ вещей притязанія папъ на первенство и полное обладаніе всею церковію увеличились еще болѣе. Такъ, легаты Льва Великаго на Халкидонскомъ соборѣ (451 г.), пользуясь тѣмъ, что восточная церковь была ослаблена монофизитскими спорами, публично заявили, что Римская церковь, какъ глава всѣхъ церквей, должна быть признана рѣшительницею всякихъ споровъ, возникающихъ въ христіанствѣ. Но особенно ясно эти притязанія обнаружались въ VI вѣкѣ, по случаю усвоенія императоромъ Юстиніаномъ Константинопольскому патриарху св. Іоанну Постнику титула „вселенскаго“. Назвавъ этотъ титулъ антихристіанскимъ (Григорій Великій), папы, со времени Бонифація III (607 г.), присвоили его себѣ однимъ и уже не въ смыслѣ почетнаго титула, какъ это было на востокѣ, а въ смыслѣ всемірнаго главенства и владычества надъ церквами Божиими и ихъ предстоятелями.

2. Въ VIII и IX вѣкахъ открылись новыя обстоятельства, способствовавшія возвышенію Римскихъ папъ на западѣ Европы, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружались и болѣе рѣшительныя притязанія ихъ на главенство въ церкви. Сюда нужно отнести: съ одной стороны иконоборческія волненія на востокѣ, давшія папамъ поводъ отдѣлиться и сдѣлаться совершенно независимыми отъ Византійскихъ императоровъ, а съ другой — сближеніе папъ съ франкскою династією Каролинговъ. Папы — Захарія и Стефанъ, воспользовавшись

обстоятельствами, своимъ авторитетомъ незаконно утвердили за родоначальникомъ этой династии, Пипиномъ Короткимъ королевское достоинство, а папа Левъ III на сына его Карла Великаго возложилъ корону западной Римской имперіи, не имѣя на то никакого права⁽⁹⁾. Это обстоятельство было чрезвычайно важно для папъ: оно дало имъ право говорить, что они фактическіе раздаватели коронъ. Кромѣ того, Каролинги, въ благодарность, подарили папѣ обширныя земли въ Италіи (такъ называемый Равенскій экзархатъ) и объявили себя ревностными сынами и усердными защитниками Римской церкви. Такимъ образомъ папы сдѣлались не только духовными, но и свѣтскими владыками и мало по малу утвердили, съ теченіемъ времени, свое вліяніе надъ сильнѣйшими государствами Западной Европы. Все это окончательно утвердило папъ въ той мысли, что они „замѣстники Христа, тѣнь Бога на землѣ, преемники апостола Петра въ его княжескомъ, приматскомъ достоинствѣ надъ всею церковію“; они поэтому имѣютъ право рѣшать всѣ вопросы въ церкви; ихъ голоса ценятся грѣшимъ. Утвержденію подобныхъ папскихъ притязаній въ мысляхъ западныхъ христіанъ весьма много способствовали и такъ называемыя лжеисидоровы дежретали или различныя подложныя документы, распространенныя на западѣ, въ ихъ пользу въ VIII и IX вѣкахъ.

Такимъ образомъ не было подготовлено пути обнаруженію папскихъ притязаній. Нуженъ былъ только честолюбивый и твердый характеръ, чтобы со всею ясностію высказать ихъ, — и онъ явился въ лицѣ папы Николая I; нуженъ былъ случай, чтобы приступить въ этому, — и онъ представился въ несчастной, хотя и невольной, тридцатилѣтней борьбѣ двухъ Константинопольскихъ патріарховъ —

(9) Право дѣлать это принадлежало Византійскому императору.

Игнатіи и Фотіи. Это было въ половинѣ IX вѣка. За малолѣтствомъ греческаго императора Михаила III, государствомъ управлялъ его дядя Варда, человекъ даровитый, но очень порочный; подъ покровительствомъ котораго господствовало всякое нечестіе и всевозможные пороки при Византійскомъ дворѣ. Патріархъ того времени — Игнатій (происходившій изъ царской фамилии), сильно возставалъ противъ его нечестія; и наконецъ, узнавъ, что самъ Варда женился на своей близкой родственницѣ, публично не допустилъ его (въ день Богоявленія Господня) къ св. причащенію. Раздраженный этимъ, правитель свергнулъ его съ кафедры и, съ согласія клира, избралъ на его мѣсто Фотія, человека ученаго, уважаемаго, важнаго государственнаго сановника, могущаго, при такихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ, со славою занимать патріаршій престолъ. Но Игнатій не думалъ отказываться отъ своего сана. Говорятъ, что, оставляя по неволѣ кафедру, онъ наложилъ запрещеніе на новаго патріарха Фотія и на всѣхъ, признавшихъ его патріархомъ. Кроме того, оказалось много недовольныхъ какъ въ законнымъ низложеніемъ Игнатія, человека благочестиваго, такъ и тѣмъ, что Фотій избранъ былъ въ патріархи пожило высшихъ духовныхъ лицъ, почти прямо изъ свѣтскихъ людей; и въ самое короткое время (6 дней) прошли всѣ низшія церковныя степени. Вслѣдствіе этого явились партіи, началась вражда, для прекращенія которой рѣшились созвать соборъ (861 г.) и, по обычаю, пригласить на него папу. Къ сожалѣнію, вошли въ сношеніе не съ такимъ человекомъ, который могъ дать только совѣтъ и помощь. Папа Николай I-й вдругъ представляетъ себя верховнымъ судьей въ этомъ дѣлѣ; принимаетъ то одну, то другую сторону, дѣйствуетъ чрезъ посланія и своихъ легатовъ, то утверждаетъ, то отвергаетъ опредѣленія соборовъ, созываемыхъ по дѣлу двухъ патріарховъ, — и все для того,

чтобы доказать, что „Римская церковь, въ силу преимущества, полученнаго апостоломъ Петромъ отъ самаго Христа, есть глава всѣхъ другихъ церквей, и что поэтому каждый долженъ свято и ненарушимо содержать всѣ ея опредѣленія“ (10), что какъ „не отъ людей, но отъ Бога апостолъ Петръ получилъ преимущество власти надъ всею церковію, то и архіереи Римскіе суть верховные судии всякаго духовнаго дѣла“ (11). Не вполне вѣрши этому и на западъ; тѣмъ болѣе не могли и не хотѣли принять законными такія притязанія на востокъ: часъ раздѣленія церквей приближался. Въ усиленію этой распри открылся еще новый поводъ, по случаю обращенія болгаръ въ христіанство при царѣ ихъ Борисѣ, около половины IX-го вѣка. Такъ какъ христіанская вѣра была проповѣдана и утверждена въ Болгаріи греческими проповѣдниками, посланными туда главнымъ образомъ Фотіемъ, то само собою разумѣется, что въ церковномъ отношеніи новая церковь стала въ зависимость отъ Константинопольскаго патріарха. Узнавъ объ этомъ, папа Николай посѣдшилъ послать въ Болгарію своихъ миссіонеровъ, чтобы подчинить эту область своей власти. Ловкимъ папскимъ миссіонерамъ, не брезгавшимъ никакими средствами для достиженія своей цѣли, конечно, не трудно было только что обращенныхъ болгаръ отвлечь отъ ученія и обрядовъ православной церкви: многіе изъ нихъ приняли латинскіе догматы и обряды. Патріархъ Фотій, видя отторженіе новыхъ членовъ своей церкви и увлеченіе ихъ западными заблужденіями, увѣдомилъ всѣхъ восточныхъ патріарховъ и епископовъ окружнымъ посланіемъ о нанесенной ему обидѣ и о новыхъ догматахъ, проповѣдуемыхъ въ Болгаріи Римскими миссіонерами. Затѣмъ, для утвержденія и защищенія церковныхъ постановленій, и для уничтоженія

(10) Письмо папы Николая къ Фотію. (11) Письмо его же къ императору Михаилу.

Римских замысловъ, собранъ былъ въ Константинополь многочисленный соборъ (въ 867 г.), на которомъ Римская церковь была обличена въ пяти заблужденіяхъ (постъ въ субботу; разрѣшеніе въ первую недѣлю Великаго поста на сыръ, яйца и молоко; безженство священниковъ; предоставленіе права помазывать св. муромъ однимъ епископамъ, и прибавленіе къ символу вѣру слова „и отъ Сына“—по латыни—*Filioque*), а папа Николай объявленъ недостойнымъ престола и преданъ анаемъ. Получивъ опредѣленія этого собора, утвержденнаго тысячею подписей, папа вызвалъ знатнѣйшихъ епископовъ своей церкви къ защищенію ея противъ греческой и съ своей стороны предаль анаемъ Фотія. Этимъ положено было начало раздѣленію церквей въ 867 году.

Въ X вѣкѣ не было отрывныхъ преній между восткомъ и западомъ; но въ половинѣ XI вѣка (1053 г.) Константинопольскій патріархъ Михаилъ Керуларій, въ соединеніи съ Львомъ, митрополитомъ Болгарскимъ, снова возвысилъ гласъ противъ нововведеній, распространившихся на западѣ, между прочимъ, противъ употребленія въ евхаристіи оцрѣснововъ. Императоръ Константинъ Мономахъ, изъ политическихъ расчетовъ, усердно старался о примиреніи папы съ патріархомъ. Но когда легаты Льва IX (съ кардиналомъ Гумбертомъ во главѣ), прибывъ въ Константинополь, гордо и начальнически потребовали, чтобы на востокѣ были приняты постановленія папскаго двора, всенародно проповѣдывали латинскіе догматы и наконецъ положили буллу, въ которой произносились проклятія на Константинопольскаго патріарха и на всю восточную церковь, на престолѣ въ Софійскомъ соборѣ (16 Мая 1054 г.); тогда уже всенародно произнесена была анаежа и на западную церковь. Съ тѣхъ поръ Римская церковь (ставшая называть себя *католической*) находится въ отдѣленіи отъ

православной. Тридентскій соборъ (созванный въ 1545 году и окончившійся въ 1564 г.), который возвелъ на степень догматовъ и оградилъ знаеюмо даже такія мѣввія, которыя до него составляли предметъ произвольнаго вѣрованія, и котораго правила и постановленія признаны папою Піемъ IV (при немъ закончился Тридентскій соборъ) навсегда неизмѣнными, — сдѣлалъ примиреніе первой почти невозможнымъ.

Главнѣйшія отступленія Римской церкви отъ православной въ ученіи. Перечень ихъ. — Римская или западная церковь, со времени своего отдѣленія отъ православной, внесла въ составъ своего вѣроученія еще нѣсколько новыхъ догматовъ. Въ настоящее время она разнится отъ православной въ слѣдующихъ пунктахъ христіанскаго вѣроученія: 1) объ источникахъ церковнаго ученія — св. писаніи и св. преданіи; 2) объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына; 3) о первородномъ грѣхѣ и непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы; 4) объ оправданіи и спасеніи человѣка, о сверхдолжныхъ дѣлахъ и соврошницѣ святыхъ; 5) о церкви и ея устройствѣ, главенствѣ папы въ церкви и его личной непогрѣшимости; 6) о всѣхъ семи таинствахъ, и 7) о загробной судьбѣ человѣка. А такъ какъ вѣроученіе имѣетъ существенное вліяніе на нравственную дѣятельность человѣка и послѣдняя собственно есть точный логическій выводъ изъ перваго, то естественно, что съ измѣненіемъ у католиковъ вѣроученія въ главнѣйшихъ пунктахъ христіанства, измѣнился весьма значительно и взглядъ ихъ на нравственность. Такимъ образомъ вромѣ вѣроученія Римская церковь отличается отъ православной еще и своимъ правоученіемъ. Особенности эти, допущенныя у себя Римскою церковію, мы теперь и рассмотримъ.)

I. *Объ источникахъ церковнаго ученія — св. писаніи и св. преданіи.* — Относительно источниковъ церковнаго ученія

Римская церковь въ общемъ вполне согласна съ православною: и та и другая таковымъ источникомъ признають божественное откровеніе или св. писаніе и св. преданіе. Но одинъ изъ этихъ источниковъ, именно св. писаніе, Римская церковь нѣсколько расширяеть, когда апокрифическія или неканоническія книги ветхаго завіта (12) признають каноническими. Правда, въ отличіе ихъ отъ послѣднихъ, она называетъ ихъ *второканоническими* и такимъ образомъ какъ бы относитъ къ другому разряду св. книгъ; но, не смотря на это, она считаетъ эти книги имѣющими точно такую же важность, какъ и каноническія. Въ этомъ главнѣйшемъ и состоитъ ея отступленіе отъ православной церкви относительно св. писанія.

Произошло это отступленіе слѣдующимъ образомъ. Въ началѣ вся церковь Христова пользовалась не только каноническими, но и не каноническими книгами ветхаго завіта. Это видно изъ того, что древніе св. отцы и писатели церкви, приводя иногда въ своихъ твореніяхъ выдержки изъ этихъ книгъ, сопровождали ихъ слова: „говорить писаніе, ~~или~~ ~~созорить~~ ~~се~~ ~~писаніе“~~. Такимъ образомъ они и не каноническія книги Библии считали какъ бы каноническими. (Явленіе это объясняется съ одной стороны тѣмъ, что христіанская церковь искони уважала неканоническія книги, хотя и не наравнѣ съ каноническими, а съ другой — тѣмъ, что въ первые вѣка между христіанами была въ употребленіи только греческая Библия, извѣстная подъ именемъ перевода 70 толковниковъ, въ которой, какъ извѣстно, неканоническія книги соединены съ каноническими въ одинъ кодексъ.) Только впоследствии, когда еврейская Би-

(12) Книги эти слѣдующія: 1) книга пророка Варуха, 2) Товита, 3) Иудей, 4) Премудрости Соломоновой, 5) Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 6) двѣ книги Маккавейскія, 7) книга трехъ отроковъ, исторія о Сусаннѣ, исторія о Вилѣ и змѣи и 8) вся книга Есфирь, не исключая мѣсть, не означенныхъ сче- томъ стиховъ.

ля, въ которой было только 22 книги, стала известна между христианами, отцы и учителя церкви начали постоянно и строго отличать каноническія книги отъ неканоническихъ. Это дѣлаютъ на западѣ: блаженный Іеронимъ, (Иларій Пиктавійскій, Руфинъ Авилейскій), блаженный Августинъ и другіе. По свидѣтельству напримѣръ блаженнаго Августина, очень уважаемаго католиками, „неканоническія книги“ были присоединены къ каноническимъ не для утвержденія (аuctoritatem) вѣры, но для „разширенія свѣдѣній, для приумноженія познаній“. Равнымъ образомъ и блаженный Іеронимъ говоритъ о нихъ, какъ о книгахъ, назначенныхъ „для назиданія народа наряду съ жизнеописаніями мучениковъ, но не для подтвержденія догматовъ“. А если такъ, то нельзя не придти въ заключенію, что на западѣ на первыхъ порахъ неканоническія книги признаны были каноническими по ошибкѣ, невѣжеству. (какъ не отдѣленные другъ отъ друга въ отреческомъ (Александрійскомъ) кодексѣ). Къ сожалѣнію, Римская церковь, не смотря на указанія своихъ отцевъ и писателей, не признала этой своей ошибки и не исправляла ее. Такимъ образомъ случайная частная ошибка, благодаря невѣжеству, повторяясь все чаще и чаще, мало по малу распространялась и укоренялась; съ теченіемъ же времени она сдѣлалась уже явленіемъ вполне обычнымъ, — стала обычаемъ. Обычай же, какъ известно, со временемъ пріобрѣтаютъ силу и становятся законами. Послѣ этого уже оказывается необходимымъ подыскать основанія для оправданія того, что стало закономъ. Тоже случилось и въ данномъ случаѣ. Когда вышеуказанная ошибка, широко распространившись, получила, наконецъ, силу обычая, — то она перешла въ практику церкви и мало по малу окончательно узаконилась въ ней. Затѣмъ уже подысканы были основанія для нея. Формы только ради, она утверждена была де-

кретами Римскихъ папъ, а въ XVI вѣкѣ, на Тридентскомъ соборѣ, даже ограждена анаемомъ отъ всякихъ попомолженій въ нарушеніе ея (13).

Легко мысль этого судить, какого рода будутъ основанія, приводимыя Римскими католиками для оправданія указаннаго заблужденія своей церкви. Въ защиту ошибки, фальшивыя и лживыя можно привести столько же фактовъ и данныхъ. У католиковъ дѣйствительно такъ и случилось. Въ защиту, на примѣръ, ученія (своей церкви объ апокрифическихъ книгахъ) ветхаго завета, указавъ богодухновенныхъ, имѣющихъ равное достоинство съ каноническими, они ссылаются: на блаженнаго Августина († 430 г.), папъ Иннокентія I († 417 г.) и Геласія († 496 г.), древніе переводы Библіи, въ которыхъ каноническія и неканоническія книги ветхаго завета соединены вмѣстѣ и на Африканскіе соборы: Иппонійскій (прав. 36) и Карфагенскій (прав. 38). Но что же? Взглядъ блаженнаго Августина на неканоническія книги, не благоприятствующій католикамъ, мы уже видѣли. Остается, поэтому, только добавить къ сказанному, что если блаженный Августинъ называетъ ихъ иногда въ своихъ твореніяхъ каноническими, то зато самъ же и объясняетъ, что онъ это дѣлаетъ, слѣдуя своему личному мнѣнію, а не взгляду вселенской церкви, или же, что слово *каноническій* онъ понимаетъ въ широкомъ смыслѣ слова.

Такъ, сказавъ на примѣръ въ одномъ мѣстѣ: „хотя іудеи не почитаютъ Маккавейскихъ книгъ *каноническими*, но церковь признаетъ ихъ каноническими“, онъ въ другомъ мѣстѣ пишетъ: „писанія, называемаго Маккавейскимъ; іудеи не почитаютъ наравнѣ съ закономъ, пророками и псалма-

(13) Таковъ, замѣтимъ кстати, историческій ходъ всѣхъ латинскихъ нововведеній. Именно: сначала появляется частная ошибка, которая потомъ, распространявшись и утвердившись, получаетъ силу обычая; обычай переходитъ въ церковную практику и въ концѣ концовъ узаконяется; затѣмъ уже подыскиваются основанія для оправданія того, что стало закономъ.

ми; но церковь признала его *небеспользуемым, если будешь читать или слушать его здравомысленно*“). (Говорить послѣ этого о значеніи въ данномъ случаѣ свидѣтельствъ папъ — Иннокентія I и Геласія, современниковъ блаженнаго Августина, очевидно, нѣтъ надобности). Еще слабѣе ссылва нтъ на нѣкоторые древніе переводы Библии (Италійскій), въ которыхъ неканоническія и каноническія книги соединены вмѣстѣ. И въ нашей церкви переводъ 70-ти толковниковъ представляетъ тоже явленіе. Однако же, это никогда не давало повода ни одному православному неканоническія книги считать каноническими. Что же касается, наконецъ, помѣстныхъ Африканскихъ соборовъ — Иппонійскаго и Карфагенскаго, въ правилахъ которыхъ неканоническія книги называются каноническими, то надобно замѣтить, что эти церкви во времена блаженнаго Августина находились подъ его непосредственнымъ вліяніемъ. Отсюда естественно заключить, что если они употребляли слово „каноническій“ по отношенію къ апокрифическимъ книгамъ ветхаго завета, то въ смыслъ блаженнаго Августина. (Что это таже, можно видѣть и изъ самыхъ правилъ указанныхъ соборовъ, текстъ которыхъ гласитъ: „*Да не читается ничто въ церкви подъ именемъ божественныхъ писаній, вромѣ писаній каноническихъ. Каноническія же писанія суть сіи: Бытіе, Исходъ....*“). Ибо мы пріяли отъ отцевъ, что сіи книги *читати подобаетъ въ церкви*“. Впрочемъ, если бы даже вышеупомянутые Африканскіе соборы слово „каноническій“ употребляли въ строгомъ, общепринятомъ смыслѣ и по отношенію къ неканоническимъ книгамъ Библии, то авторитетъ ихъ, какъ соборовъ помѣстныхъ, не можетъ имѣть значенія закона для всей вселенской церкви. ~~Последняя же, какъ извѣстно, всегда думала иначе.~~

3) Но на этомъ своемъ заблужденіи Римская церковь не остановилась. Она совершенно запретила мірянамъ читать

Библию, (Правда, это она сдѣлала не сразу, а съ благо-разумною постепенностью.) Такъ, сначала она формально запретила только переводить Библию на живые народныя языки (на Тулузскомъ соборѣ въ XIII вѣкѣ), каковое за-прещеніе повтаралось потомъ много разъ различными па-пами. Въ XVI же вѣкѣ, на Тридентскомъ соборѣ, она канонизовала переводъ Библии на мертвый латинскій языкъ, называемый Вульгатою, т. е. потребовала отъ всѣхъ сво-ихъ членовъ признанія его вполне достаточнымъ и соот-вѣтствующимъ какъ цѣлямъ религіознаго образованія, такъ и для богослужебнаго употребленія. Затѣмъ уже дѣло до-шло и до совершеннаго изыятія св. писанія изъ рукъ на-рода. По мнѣнію папъ, знакомство мірянъ съ Библиею при-носитъ больше вреда, чѣмъ пользы; отсюда будто бы воз-никають ереси и расколы. Недавно же скончавшійся папа Пій IX (предшественникъ нынѣшняго папы Льва XIII) всѣ библейскія общества, заботящіяся о распространеніи въ массахъ народа Библии на понятныхъ языкахъ, призналъ большимъ зломъ, чѣмъ моровое повѣтріе или чума, а въ своемъ *силлабусѣ* ⁽¹⁴⁾ оныя осудилъ ихъ наравнѣ съ социализмомъ и коммунизмомъ. Казалось бы, что подобнаго яв-ленія никакъ нельзя ожидать отъ церкви христіанской, хо-тя бы то и частной. Самъ Спаситель требовалъ отъ Своихъ послѣдователей *испытанія писаній* (Іоан. V, 39). Только изъ слова Божія человекъ можетъ почерпнуть истинныя свѣдѣнія о Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ, о спасеніи чрезъ Христа рода человѣческаго и т. д., т. е. о самыхъ важныхъ, дорогихъ для человека истинахъ. Какъ же поэ-тому христіанину не обращаться къ этому первоисточнику своей вѣры и своего спасенія? Но что кажется вполне ес-тественнымъ и необходимымъ для православнаго, то пока-

(14) Сиλλαбусъ—реестръ, списокъ. Такъ называется прѣдвѣщеніе къ *энци-кликѣ* или *огульному посланію* папы Пія IX.

залось далеко не таковымъ для католика. Римская церковь съ давняго времени стала на совершенно ложный путь, когда въ лицѣ своего папы, — котораго она признала Христовымъ намѣстникомъ, княземъ апостоловъ и главою церкви, — начала стремиться къ обладанію, въ господству надъ всѣми церквами. Но на это не было ни малѣйшаго основанія въ словѣ Божіемъ; напротивъ, было много противнаго этому. А между тѣмъ стремленіе, страсть къ обладанію понравилась католическому духовенству и мало по малу укоренилась въ немъ. Создалась цѣлая система, такъ называемая, папская. Она основана была между прочимъ на не правильномъ толкованіи нѣкоторыхъ жѣсть св. писанія. Нужно было поэтому или отстаивать свою систему, какъ говорится, всѣми правдами и неправдами, или же отказаться отъ нея. Но послѣднее было не по вкусу римскому духовенству. Оно уже вкусило плодовъ безусловнаго господства надъ массами народа. И вотъ оно сочло за лучшее установить своего рода монополію на право разумнаго назиданія словомъ Божиимъ только самому себѣ. Съ другой стороны, если бы Библія была у народа на понятномъ для него языкѣ и онъ читалъ бы ее, то у него естественно долженъ былъ бы родиться вопросъ: когда же именно Христосъ сдѣлалъ апостола Петра княземъ другихъ апостоловъ? Откуда и какимъ образомъ могли перейти въ папамъ такіа обширныя и исключительныя полномочія, которыхъ Спаситель не давалъ ни апостолу Петру, ни кому либо другому? Чтобы подобные вопросы не возникали предъ сознаніемъ римско-католиковъ и не грозили бы гибелью папству, папы и позаботились сдѣлать для мірянъ невозможнымъ чтеніе Библіи. Отсюда обязательное употребленіе при богослуженіи Вульгаты, отсюда запрещеніе переводить ее на живые языки, безусловное осужденіе библейскихъ обществъ и тому подобное. Всякому очевидна неосновательность и крайность

этих римских законоположений. Всякому очевидно, что если тотъ или другой переводъ Библии несовершенъ (таковъ между прочимъ и переводъ Вульгаты), то нужно позаботиться объ исправленіи и усовершенствованіи его и только. И такъ, ради житейскихъ выгодъ своего клира Римская церковь обрекла своихъ мірянъ на религиозное невѣжество. Для нея дѣйствительно гораздо безопаснѣе, если міряне повѣрятъ ей на слово относительно божественнаго происхождения папской власти и въ Библию заглядывать не станутъ.

Такимъ образомъ Римская церковь стеснила области свободнаго изслѣдованія для мірянина-католика: она отняла у него св. писаніе и оставила ему одно св. преданіе. Положимъ, и это послѣднее есть тоже слово Божіе, только не записанное, а устно переданное церкви для храненія. Но если католическая церковь не постѣснилась отнять у народа Библию ради своихъ честолюбивыхъ и корыстныхъ цѣлей, то невольно у всякаго можетъ явиться вопросъ: дала ли она народу св. преданіе въ чистомъ, не поврежденномъ видѣ, или же въ искаженномъ? Къ сожалѣнію, на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только отрицательный отвѣтъ. А почему — понятно. Св. преданіе есть такое же слово Божіе, какъ и св. писаніе. Одинъ и тотъ же Богъ есть виновникъ того и другаго. А если такъ, то между ними не должно быть никакого противорѣчія: о чемъ извѣстнымъ образомъ говорить одно, о томъ точно также должно говорить и другое. Если же Римская церковь изъяла Библию изъ рукъ народа (потому собственно, что въ ней нѣтъ основаній для папской системы), то, давъ въ его руки св. преданіе, она, конечно, многое въ немъ должна была поддѣлать, измѣнить, сообразно своимъ идеямъ. Она такъ и сдѣлала. Въ настоящее время относительно св. преданія она разнится съ православною церковію въ слѣдующихъ пунктахъ:

тахъ: а) устное преданіе и церковное опредѣленіе (свое конечно) признаетъ источникомъ вѣры, не подчиненнымъ св. писанію и даже высшимъ его; б) вселенскихъ соборовъ считаетъ не 7, а 20; в) декреты папъ считаетъ такимъ же источникомъ вѣроученія, какъ и опредѣленія вселенскихъ соборовъ, или даже какъ само св. писаніе; г) изъ 85 апостольскихъ правилъ принимаетъ только первые 50; д) съ правилами перваго вселенскаго собора соединяетъ правила Сардійскаго собора и вромѣ того 6 правилъ Никейскаго собора принимаетъ въ измѣненномъ видѣ; е) отвергаетъ: 3-е правило втораго вселенскаго собора, 7 и 8 правила третьяго вселенскаго собора, 28 правило четвертаго вселенскаго собора; ж) не признаетъ правилъ пятаго и шестаго вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ говорится или о равенствѣ власти Римскаго папы съ прочими патріархами или о неимѣяемости Никее-Цареградскаго символа; з) не признаетъ правилъ помѣстныхъ соборовъ—Карагешскаго и 2-хъ Константинопольскихъ, бывшихъ при Фотіѣ и въ его защиту и пользу; и) нѣкоторыхъ отеческихъ правилъ, признанныхъ православною церковію каноническими (напр. правилъ св. Василія Великаго и др., находящихся въ „Книгѣ правилъ“) и утвержденныхъ на шестомъ вселенскомъ соборѣ, не признаетъ въ этомъ достоинствѣ; і) измѣнила Никео-Цареградскій символъ; к) допустила много отступленій отъ уставовъ древней церкви о богослуженіяхъ и вообще практикѣ древней вселенской церкви, и л) наконецъ, много мѣста въ твореніяхъ св. отцовъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, не согласныя съ папскою теоріею, она поддѣляла сообразно своимъ цѣлямъ. Само собою разумѣется, что представляя народу право читать только св. преданіе, Римская церковь съ теченіемъ времени и тутъ допустила значительныя ограниченія. Такъ, простому народу она совѣтуетъ читать преимущественно легенды или сказанія о жизни, дѣяніяхъ

или явленныхъ различныхъ римско-католическихъ святыхъ, приспособленныхъ къ задачамъ и цѣлямъ Римской курии. Всего же болѣе въ настоящее время оно заботится о томъ, чтобы привить своимъ пасомымъ мысль о необходимости слѣпо, безъ разсужденій, повиноваться папѣ и его духовенству, такъ какъ это будто бы можетъ замѣнить для чловека-христианина всѣ его заботы о своемъ спасеніи. Эта тенденція повела даже къ грубѣйшей поддѣлкѣ катехизисовъ, принятыхъ въ католическихъ странахъ въ качествѣ учебниковъ назадъ тому лѣтъ сто и болѣе. Напримѣръ: „на вопросъ: что необходимо для спасенія“, — пишетъ одинъ отечественный богословъ (Бѣляевъ), — „катехизисы прежде отвѣчали: необходимо имѣть вѣру, т. е. содержать евангельское ученіе“. Въ новыхъ же изданіяхъ этихъ катехизисовъ говорится уже не о содержаніи христіанскихъ догматовъ, а о долѣ повиновенія папѣ, слово: „вѣровать“ замѣнено выраженіемъ: „повиноваться папѣ“.

При подобномъ отношеніи Римской церкви къ источникамъ вѣроученія нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ явленіи, что она во многомъ существенно разнится отъ православной церкви.

7. II. О личномъ свойствѣ Св. Духа. — По ученію православной церкви, личное свойство Святаго Духа состоитъ въ томъ, что Онъ „предвѣчно исходитъ отъ Бога Отца“ (Православный катехизисъ). Это ученіе ея имѣетъ для себя основаніе въ прямомъ и ясномъ изреченіи самаго Спасителя: *егда прїдетъ Утѣшитель, Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истинны, иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуеетъ о Мнѣ* (Іоан. 15, 26), — и сохранилось въ ней отъ временъ апостольскихъ. Оно было въ древности настолько общезвѣстнымъ и несомнѣннымъ, что отцы второго вселенскаго собора, разсуждая преимущественно о существѣ Свят. Духа, по случаю ереси Македонія, не только

не нашли нужнымъ сдѣлать какое нибудь поясненіе къ догмату объ исхожденіи Свят. Духа, но и выразили его въ символѣ вѣры прямо словами Спасителя: *исше отъ Отца исходящаго*, сказавъ между прочимъ далѣе, что Духу Святому принадлежитъ Божеское достоинство и поклоненіе не съ однимъ только Отцемъ, но и съ Сыномъ.

Въ такомъ видѣ ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа было довольно долго общимъ достояніемъ всей церкви. Но въ седьмомъ вѣкѣ, или, — если вѣрить показаніямъ латинянъ, — даже съ пятого, нѣкоторые западные ученые начали неправильно выражаться объ этомъ догматѣ, говоря, что Духъ Святой исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына (15). (Вслѣдствіе чего именно, нѣкоторые западные ученые стали такъ выражаться о Св. Духѣ: того ли, что не въ мѣру увлеклись попыткою уяснить для человѣческаго разума тайну Свят. Троицы по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мыслящимъ и любящимъ, серьезное начало второй положено было тамъ блаженнымъ Августиномъ, или же желаніемъ наглядно побороть арианскую ересь Готтовъ въ Испаніи, — съ достовѣрностію сказать не возможно. Можно только признать за весьма вѣроятное, что) слово — *исходитъ* на западѣ на первыхъ порахъ понимаемо было не въ одномъ и томъ же смыслѣ, по отношенію къ Отцу и Сыну, именно тамъ думали, что Духъ Святой предвѣчно исходитъ отъ Отца и только временно исходитъ или посылается въ міръ отъ Сына. Такъ, по крайней мѣрѣ, объяснилъ это гревсамъ восточный отецъ Максимъ исповѣдникъ († 662 г.), когда они пришли въ недоумѣніе по поводу этого новшества; также понималъ эти слова и писатель западной церкви Анастасій Библиотекаръ († 890 г.). Но съ теченіемъ времени подобное различіе между вѣчнымъ и временнымъ

(15) Впервые, какъ говорятъ, такое ученіе высказано было Исидоромъ Севильскимъ.

исхожденіемъ Свѣт. Духа было забыто. Въ вселеннѣмъ вѣнчѣ ученіе о вѣчномъ исхожденіи Свѣт. Духа и отъ Сына начинаютъ задицать (различныя) ученія въ Испаніи и Франціи, а въ началѣ девятаго вѣка (809 года) составилъ уже по этому поводу соборъ въ Ахенѣ, подъ личнымъ предсѣдательствомъ Карла Великаго. На этомъ соборѣ, вслѣдствіе равногласія присутствовавшихъ отцевъ и трудности вопроса, ничего не было постановлено о Свѣт. Духѣ. Но Карлъ Великій, желая показать свою власть въ церкви, отправилъ, по окончаніи собора, въ Римскому папѣ Леву III-му († 816 г.) посольство съ просьбою утвердить *недавно* *показавшееся* (запрет ехоты) ученіе о Свѣт. Духѣ и внести въ восьмой членъ символа вѣры слово *и отъ Сына* (Filioque). Папа Лев III-й не признавъ этого мнѣнія догматомъ, не указавъ просьбы и Карла Великаго, и повелѣвъ употреблять (символь вѣры) безъ всякой прибавки. Мало того, что бы на будущее время предохранить отъ сего символя отъ всякихъ поштокъ въ измѣненію его, Лев III приказалъ вырѣзать его на двухъ серебряныхъ доскахъ (на одной — по гречески, а на другой — по латыни) безъ всякаго прибавленія, и поместилъ эти доски въ храмъ св. Петра при гробницѣ апостоловъ Петра и Павла съ надписью: «я, Левъ, положи въ полюбви въ православной вѣрѣ и для охраненія ея». Юзъ сомалвнью, эти жѣры папскаго противодѣйствія не повели ни въ чему. По настоянію Карла Великаго, въ странахъ ему подвластныхъ продолжали пѣть есмь воль вѣры во время литургіи съ словами *и отъ Сына*. Благодаря этому, новый догматъ сталъ распространяться на западъ очень быстро. Во второй половинѣ девятаго вѣка Римскіе миссіонеры, посланные папою въ Болгарію для подчиненія ея Римскому престолу, проповѣдывали тамъ уже искаженный символъ вѣры. Тогда-то знаменитый ревнитель православія, Константинопольскій патріархъ Фетій, откры-

то обличить латинянъ въ этомъ ихъ нововведеніи. Почти въ тоже время и папа Іоаннъ VIII-й, осудилъ внесеніе въ символъ вѣры слова — „и отъ Сына“ и признавъ, что это сдѣлано было по безразсудству (879 г.). Несмотря на это; преемникъ его Адрианъ IV-й, врагъ Форія, ученею объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ возвелъ на степеню догмата. Съ этого собственно времени ученеіе это принято было, можно сказать, на всемъ западѣ (16).

Изъ представленнаго краткаго очерка исторіи латинскаго догмата видно, что Римская церковь, вводя его у себя, позволила себѣ сдѣлать двѣ совершенно неповолительныя вещи. Именно: съ одной стороны она извратила богооткровенное ученеіе о тайнѣ Св. Троицы, потому что, ученею объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“, признаеть два начала въ Божествѣ — Отца и Сына (17); между тѣмъ какъ нужно признавать только одно начало въ Божествѣ Отца; кроме того, приписывая личное свойство Отца Сыну, она смѣшиваетъ ипотасисы Свят. Троицы, т. е. смѣшиваетъ то, что во Святой Троицѣ должно быть строго различаемо. Съ другой стороны, она дерзнула это свое намышленіе внести въ Никео-Цареградскій символъ вѣры, тотъ самый символъ, который, по правиламъ третьяго и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ, сдѣлался неимѣннымъ образцомъ вѣры для всѣхъ христіанъ и на все времена. Очевидно, Римская церковь, исходя съ той почвы, на которой должна стоять истинная церковь Христова, и не вы строгого храненія божественнаго ученія Спасителя и Его апостоловъ и вѣрнаго слѣдованія ему, — и стала на путь грубо-раціоналистическую. Дѣйствительно, оказавъ, что древнее ученеіе вселен-

(16) Съ появленіемъ реформациі Гіюше не исчезло, но признано было догматомъ всеми протестантскими обществами.

(17) Правда, она называетъ Сына *второстепеннымъ* началомъ въ божествѣ, но это означаетъ, что, признавая, она возмущаетъ истинной.

своей церкви полнотой и светом? Св. Духъ не вѣрно, не полно, даже и то, чего нужно исправитъ, пополнить ученикъ во вѣнцѣхъ Исхожденія Св. Духа и отъ Отца, значить претягивать на себя ответственность ограниченнаго человеческого разума и божественнаго откровения. — Произведеніи ума безъ предѣльнаго и совершеннаго, — значить, по апостолу, горделивымъ и самочиннымъ возмущеніемъ возмущенъ (возсвѣвалъ) на разумъ Божій (II Кор. X, 5). — Не безуміе ли это? Объяснить тайну Св. Троицы такъ, что Сынъ рождается отъ Отца, а Духъ исходитъ отъ воли Божіей, или, что Сынъ есть самосознаніе Отца, а Духъ Святый — Его любовь, сознающая себя, и выдавать все это за истину, какъ дѣлаютъ католики, не значить ли высказывать дерзкое убѣжденіе, въ знаніи внутренней, современной жизни Божества, вопреки явному ученію слова Божія, что *Божія никтожежестьотъсына, только Духъ Божій* (I Кор. II, 11). Мало того. Говорить это не значить ли возобновлять старыя ереси (савеліанство и другія) рационалистическаго свойства, обезличивающія Божество, давныя давно осужденныя церковью? Далѣе, опредѣлять новыя догматы можетъ только всѣ церкви Христова на вселенскихъ соборахъ, да и то не иначе, какъ на основаніи божественнаго откровенія. Чего нѣтъ въ этомъ послѣднемъ, то не можетъ быть и догматомъ церкви, а можетъ быть только людскимъ мнѣніемъ. Когда же Римская церковь самочинно опредѣляетъ новый догматъ, не имѣющій для себя прямого и яснаго основанія ни въ свѣд. писаніи, ни въ св. преданіи, опредѣляетъ притомъ безъ участія прочихъ церквей, и свое собственное измышленіе насильно навязываетъ другимъ, явобы богооткровенную истину, вносить его даже во вселенскій символъ вѣры, то не будетъ ли это значить, что эта помѣстная церковь посягаетъ, съ одной стороны, на права самаго Бога, а съ другой — на права вселенской церкви, и

время, того гордо попирает ногами божественное требова-
ние братских отношений и близких? Положив, как по-
добному шагу, побудило ее чувство национальной, истинной
гордости. Но что значат мирскія предавія и стремленія
тамъ, гдѣ дѣло касается истинъ вѣры Христовой? Итальян-
цы, итальянцы, итальянцы — вотъ что обнаружилъ
Римская церковь, вмѣсто христіанскаго смиренія, любов-
наго братскаго общенія, со всѣми церквами и безусловнаго
сждованія божественному откровенію; никогда не провозгласила
новый догматъ иль новое поученіе Святаго Духа и оубо Свѣта
и внесла его во вселенскій символъ вѣры (18).

(18) Весьма характерно пишетъ по поводу этого латинскаго догмата А.
С. Фоминъ: «Вотъ что было. Съ времени своего основанія апостолами, цер-
ковь была одна. Это единство, обнимавшее весь въ то время извѣстный міръ,
связывавшее Британскіе острова и Испанію съ Египтомъ и Сирией, никогда не
было нарушено. Когда возникла ересь, тогда весь христіанскій міръ отпра-
жалъ своихъ представителей, своихъ высшихъ сановниковъ, на торжественныя
собранія, называемыя соборами. Вся церковь признавала, или отвергала, опреде-
ленія соборовъ, смотря по тому, находила ли ихъ сообразными или противными
своему гдѣ въ своемъ пониманіи, и приговаривала названіе соборовъ вселенскихъ
тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ признавала выраженіе своей вну-
тренней мысли. Соборъ вселенскій становился голосомъ церкви. Даже ереси не
нарушали этого божественнаго единства: онѣ носили характеръ заслуженной
личныхъ, а не расколовъ цѣлыхъ областей или епархій. Таковы были строй
церковной жизни, внутренній смыслъ котораго, дамы уже, столь совершенно
понятенъ для всего запада.»

1) II Перенесемъ теперь въ послѣдніе годы восьмитаго или въ начало девятаго
вѣка, и представимъ себѣ странника, пришедшаго съ востока въ одну изъ го-
родовъ Италіи или Франціи. Проникнутый сознаніемъ этого древняго единства,
вполнѣ увѣренный, что онъ находится въ средѣ братьевъ, входящихъ въ храмы,
чтобы освятить послѣдній день седмицы. Сосредоточенный въ благоу-
вѣрнѣе поминаніи и полнѣе любя, онъ слѣдитъ за богослуженіемъ и слы-
шивается въ дивныя молитвы, съ ранняго дѣтства радовавшія его сердце.
До чего драгоценны слова, возлюбимымъ другъ друга, да единомыслиемъ любовью: «О-
ца и Сына и Святаго Духа». Онъ прислушивается, Вотъ возмущается въ цер-
квѣ символъ вѣры христіанской и католической, тотъ символъ, которому всякія
христіанскія общины служатъ всею жизнью и за котораго, при слухѣ, обязаны
жертвовать жизнью. Онъ прислушивается. Да это символъ испорченный, какой-
то новый, неизвѣстный символъ! Наслушавъ его слышитъ, и не слышитъ ли онъ
него тяжелое обвиненіе? Онъ не доверяетъ слуху, начинаетъ сомнѣваться въ
своихъ чувствахъ. Онъ обидѣвается, проситъ объясненія. «Вы приходите на-
мъ: не забрелъ ли онъ въ сборище раскольниковъ, отвергнутыхъ истинною цер-
ковью? Онъ, нѣтъ! Онъ слышитъ голосъ самой истинной церкви. Цѣлый патри-
архатъ, и самый общирный, дѣльный міръ, отпалъ отъ единства... Сокрушенный,
странникъ стонетъ; его утѣшаетъ. «Мы вѣдь прибавили самую малость», — гово-
ритъ ему, какъ и теперь, твердятъ намъ латинцы, что «если малость, то она не
было прибавлять». — «Да это вопросъ чисто отвлеченнаго свойства». — «Почему
же знаете вы, что много прибавили?» — «Да это наше истинное преданіе.»

Послѣ всего сказаннаго, конечно, естественно ожидать, что и тѣ основанія, которыми католики думаютъ оправдать и доказать этотъ свой догматъ, будутъ чисто рационалистическаго свойства. Дѣйствительно, не находя въ св. писаніи ни одного мѣста, которое бы прямо и ясно говорило въ пользу ихъ догмата, латиняне выводятъ его при помощи весьма свободныхъ соображеній и умозаключеній изъ разныхъ мѣстъ слова Божія. И замѣчательное дѣло, указывая на эти мѣста, они приводятъ ихъ не цѣликомъ, а въ урѣзанномъ видѣ, выхватывая, такъ сказать, изъ нихъ то, что имъ болѣе или менѣе пригодно, и игнорируя остальное. Такъ, указывая на тотъ же самый текстъ, который приводить и наша православная церковь въ доказательство своего ученія объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного только Отца, латиняне останавливаются въ немъ прежде всего на словахъ „*исе отъ Отца исходитъ*“ и говорятъ, что эти слова не только не исключаютъ исхожденія Святаго Духа и отъ Сына, но, напротивъ, даже будто бы заключаютъ въ себѣ эту мысль, потому что Отецъ и Сынъ едино по существу, и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ. Но это соображеніе можетъ показаться основательнымъ только на

же могло оно найти мѣсто въ символѣ вселенскомъ, вопреки положительному опредѣленію вселенскаго собора, воспринявшаго *всѣхъ иривнѣніе въ символѣ*? — „Да это преданіе общецерковное, котораго смыслъ мы выразили, руководствуясь истиннымъ мнѣніемъ“. — „Однако твоего иривнѣнія мы не знаемъ; да и во всякомъ случаѣ, какимъ образомъ мѣстное мнѣніе могло найти мѣсто въ символѣ вселенскомъ? Не всей ли церкви, въ ея совокупности, дано разумнѣе божественныхъ истинъ? Или мы чѣмъ нибудь заслужили отлученіе отъ церкви? Вы не только не подумали обратиться къ намъ за совѣтомъ, вы даже не взяли на себя заботы предупредить насъ. Или мы уже тогда нѣчто уцѣли? Однако, не болѣе одного вѣка тому назадъ, востокъ произвелъ величайшаго изъ христианскихъ подвижниковъ, шестого бышаго, славнѣйшаго изъ ибгослововъ, Дамаскина! Да и теперь, между нами насчитываются исповѣдники вѣры, ученые, философы, исполненныя разумнаго христіанства, подвижники, которыхъ вся жизнь есть непрестанная молитва. За что же вы насъ отвергли? — Но, что бы ни говорилъ бдѣннй странникъ, а дѣло было сдѣлано: разрывъ совершился. Самымъ дѣйствіемъ своимъ (т. е. самодовольнымъ измѣненіемъ дѣла) Дамаскинъ мнѣ подразумнѣвать только заявлялъ, что въ его глазахъ весь востокъ былъ не болѣе какъ мѣръ илотель, онъ и началъ иривнѣніемъ иривнѣніемъ Дамаскина, а также иривнѣніемъ иривнѣніемъ иривнѣніемъ церкви. (Сочиненія, т. II, изд. 2-е, Москва, 1880 г., стр. 48—50).

первый поверхностный взгляд. Въ самомъ дѣлѣ, хотя вѣрно то, что Отецъ и Сынъ, будучи едино по существу, имѣютъ все общимъ между собою, но только то, что касается ихъ божественной природы или естества, но не свойствъ личныхъ. Въ противномъ случаѣ мы не различимъ лицъ Святой Троицы, а содемъ ихъ, т. е. впадемъ въ савеллианскую ересь. Поэтому, когда говорится, что Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Духа Святаго, то Отецъ разумеется здѣсь какъ лицо, съ своимъ личнымъ свойствомъ, отличное отъ Сына и Святаго Духа. А если такъ, то ясно, что когда рѣчь заходитъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, то въ имени Отца нельзя подразумѣвать Сына, который едино съ Отцемъ по существу, но не по личности. Если же допустить, что словами „*иже отъ Отца исходитъ*“ предполагается исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, то, придерживаясь логики латинянъ, можно придти въ великимъ крайностямъ. Тогда на примѣръ слова „*иже отъ Отца рождается*“ будутъ предполагать мысль, что Сынъ, рождаясь отъ Отца, рождается отъ самаго Себя и отъ Св. Духа, потому что природа ихъ одна и таже, и т. п. Равнымъ образомъ тогда непонятно будетъ, почему Спаситель, говоря объ исхожденіи Святаго Духа, не выразился: *иже отъ Насъ исходитъ*, на что указывалъ латинянамъ еще Маркъ Евсевій на Флорентійскомъ соборѣ.

Указываютъ также католики и на слова изъ того же текста: *ега же. Азъ пошлю...* и рассуждаютъ: если Духъ посылается отъ Сына, то, слѣдовательно, отъ Него и исходить, потому что въ противномъ случаѣ Сынъ и не могъ бы послать Духа. — Разсужденіе опять совершенно неслѣдовательное. Мысль, что посланіе однимъ лицомъ, другаго обязательно предполагаетъ исхожденіе его отъ посылающаго, не только ничѣмъ не оправдывается, но еще оказывается въ противорѣчій съ словомъ Божіимъ, которое говоритъ,

что и Сынъ посылается отъ Свят. Духа (Ис. XLVIII, 16; LXI, 1; Лук, IV, 18), а не отъ одного Отца, между тѣмъ предвѣдное рожденіе Сына исключительно приписывается Отцу (Ис. II, 7; СІХ, 3; Иоан. I, 14—18; III, 16; I Иоан. V, 20; Рим, VIII, 32) и нигдѣ Св. Духу. Противно подобное католическое разужденіе и ученію древнихъ знаменитыхъ св. отцевъ и учителей церкви. Они утверждаютъ, что Сынъ посылается отъ Себя Св. Духа, равно какъ и Самъ отъ Него посылается, собственно по единству Ихъ природы, вслѣдствіе чего если дѣлаетъ что либо одно лицо Свят. Троицы, то обязательно участвуютъ въ этомъ дѣлѣ и всѣ прочія. Впрочемъ, можно указать и особую причину, по которой Сынъ Божій представляется въ св. писаніи посылающимъ въ міръ Свят. Духа. Она состоитъ въ томъ, что Іисусъ Христосъ своими искупительными страданіями за роль человѣческой приобрѣлъ предъ лицемъ Божиимъ право ниспосылать въ міръ Св. Духа, съ Его благодатными дарами для оправданія и освященія людей (Иоан. VII, 39).

Ссылаются еще латиняне и на слѣдующее изреченіе Спасителя къ апостоламъ: *еще много имамъ благодати вамъ, но не можете носити нынѣ. Егда же придетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину; не отъ Себе бо благодати имать, но елика аще услышитъ, благодати имать, и яждущая возвеститъ вамъ. Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего приметъ, и возвеститъ вамъ. Вся елика имать Отецъ, Моя суть; сего ради рыхъ, яко отъ Моего приметъ, и возвеститъ вамъ* (Иоан. XVI, 12—15) и въ немъ, по общему своему, останавливаются только на словахъ: *отъ Моего приметъ, и вся, елика имать Отецъ, моя суть*. Первыя, по общему значенію, значать отъ Меня Духъ Святый нисходитъ или имѣетъ свое вѣчное вностажное бытіе, а вторыя заключаютъ въ себѣ такой смыслъ: если все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Сыну, то Духъ Святый

долженъ исходить и отъ Сына, потому что это свойство принадлежит Отцу. Но какъ не очевидна нелѣпость подобнаго разсужденія? Кто напримеръ безъ предубѣжденія прочитаетъ вышеприведенный текстъ, тотъ ясно увидитъ, что выраженіе *отъ Моего приметъ* относится къ учению Иисуса Христа, потому что вслѣдъ за этими словами стоятъ слова *и возвѣститъ вамъ*, равно какъ и раньше говорится о Духѣ Святомъ, что Онъ, когда явится по обещанію Спасителя на землю, то будетъ для апостоловъ наставникомъ вмѣсто Его самого, имѣющаго оставить ихъ. Наставленіе же на всякую истину и возвышеніе будущаго, безспорно, относится не къ вѣчному происхожденію уности Святаго Духа, а къ вѣшной дѣятельности Божіей, которая обща для всѣхъ лицъ Св. Троицы. Само самою разумѣется, что здѣсь слово *приметъ* по отношенію къ Свят. Духу нужно понимать прилично божеству, т. е., что это выраженіе не то значитъ, будтобы Духъ Святой не зналъ или не имѣлъ прежде того, что имѣлъ получить отъ Сына, а то, что Онъ будетъ продолжать учене Іисуса Христа, *вспомынетъ* апостоламъ все, что Онъ сказалъ имъ (Іоан. XIV, 26) и выполнитъ все то, что Онъ имѣлъ сказать имъ, но чего они не могли тогда вмѣстить. Такъ понимали это и св. отцы и учителя церкви. Но если слова *отъ Моего приметъ* понимать въ латинскомъ смыслѣ, то, принимая во вниманіе, что глаголь *приметъ* стоитъ въ будущемъ времени, мы по необходимости столкнемся съ невозможнымъ предположеніемъ, что Духъ Святой только имѣлъ получить свое личное бытіе по вознесеніи Іисуса Христа на небо, а раньше этого времени не существовалъ. Если же согласимся съ католиками, что глаголомъ *приметъ* выражается настоящее или прошедшее время, то должны будемъ согласиться, что и два другіе глагола — *прославитъ* и *возвѣститъ*, находящіеся въ связи съ нимъ, стоятъ въ томъ же времени. Но тогда получится очевидная нелѣпость.

Еще въ большихъ неясностяхъ можно придти, если
 начать толковать совместно съ католиками слова Спасителя:
quia omnia unum sunt, et deo и заключать: Отецъ
 имѣетъ свойство изводить Духа Святаго, следовательно Его
 изводитъ и Сынъ. Допустить возможность подобнаго вы-
 сужденія, необходимо допустить возможность и слѣдующихъ:
 Отецъ имѣетъ свойство не отъ кого не рождаться, следовательно
 имѣетъ это свойство и Сынъ; Отецъ рождаетъ
 Сына, следовательно и Сынъ имѣетъ свойство рождать са-
 мого Себя и т. п. словомъ; если придерживавшся логики
 католиковъ, то можно придти къ ниспроверженію многихъ
 существенныхъ догматовъ христіанства. Во избежаніе по-
 добнаго сужденія, эти слова Спасителя нужно понимать съ
 ограниченіемъ, именно: все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и
 Сынъ имѣетъ и Духъ Святой, но только по существу и
 божеству, что же касается ихъ личнаго свойства, то они
 принадлежатъ исключительно каждому лицу порознь и дру-
 гому не сообщающимися. Такъ понимали это и св. отцы церкви.
 Кроме вышеуказанныхъ мѣстъ св. писанія, католики
 ссылаются еще на оправданіе своего новаго догмата еще и на
 нѣкоторыя другія (Галат. IV, 6; Римл. VIII, 9; Іоан. XX,
 20); но такъ какъ и сами они считаютъ ихъ не главными
 и имѣютъ въ виду, что въ размотруемыхъ нами, то мы оста-
 вимъ ихъ безъ разбора и займемсл рѣшеніемъ вопроса:
 чѣмъ католики стараются оправдать свою произвольную
 вставку во всемірскій символъ вѣры (49).

4

(49) Основаніемъ св. преданія, употребляемыхъ католиками въ пользу
 догмата о. Філопе не приводимъ и не разбираемъ, но такъ простой предикъ,
 что это оказывается излишнимъ послѣ разбора ихъ основаній, заимствованныхъ
 изъ св. писанія: послѣ основаній въ св. писаніи не можетъ быть и въ св.
 преданіи. Кроме того, при разборѣ ихъ, пришлось бы постоянно повторять, что
 ссылки ихъ на св. преданіе или также произвольны, какъ и на св. писаніе, или
 же, что еще того хуже, что все болѣе или менѣе истинны и вѣстны, служащій въ
 пользу ихъ догмата, окончательно поддѣльны или. Это послѣднее доказано оче-
 видно, и въ новейшее время разлагается даже нѣкоторые ученые римско-ка-
 толиками. Противъ этого латинскаго догмата приведены были еще въ XVII сто-

(Не находя ясных и твердых оснований для своего
учения объ происхожденіи Св. Духа и о отч. Сына, а въ свѣдѣ-
нствѣ, идѣ въ твореніяхъ святи. отцевъ и учителей церкви,
западныя богословы, отходятъ отъ вѣрныя Римскою
церковію, добавленія къ символу вѣры слова *Filioque* о отч.
дущица, доложеріямъ: а) для церкви восточной, которая
есть *столпъ и утвержденіе истины* (М. Тим. II, 14), а вост-
дѣ быдѣ и будетъ дозволено прибавить что-либо къ символу
вѣры, если это окажется необходимымъ; б) будетъ вѣру
жить въ уясненію едн. существеннаго ученія (или дѣ) защи-
щенію егѣ отъ различныхъ вѣруженій, какъ это она въ
доказаніи вѣрности надрифтѣ на первомъ вселенскомъ собо-
рѣ въ Никее сарійскій символъ ученія о Сынѣ Божіемъ,
протичъ арианъ) или же дополненію Никейскій символъ
ученіемъ о божествѣ Свн Духа, противъ Маведонія; б) что
прибавленіе слова *Filioque* г) *Сынъ* сдѣлано для во-
ясненія ученія о Свѣт. Духѣ (и в), что хотя начало егѣму
положено въ Испаніи и оттуда перешло въ Галлію и Гер-
манію, но въ послѣдствіи было одобрено и принято не только
въ Римскою церковію, но и восточною на соборахъ т) *Милан-
скомъ* и *Флорентійскомъ* (1057) (въ в) и отъ восточны
на. На это отвѣчаемъ: Нѣтъ и не можетъ быть спору о
томъ, что свѣт. вселенная церковь всегда имѣла и будетъ
имѣть право дѣлать поясненія или дополненія къ догма-
тамъ вѣры, если это окажется необходимымъ; а) но съ дру-
гой стороны безспорно и то, что она не можетъ вносить
какія бы то ни было добавленія собственно въ символъ вѣ-
ры, если не хочетъ противорѣчитьъ себѣ самой. Дѣло въ
томъ, что всякое добавленіе къ символу вѣры она запрети-
ла 7 правиломъ третьяго вселенскаго собора. (Божественнаго,
лѣтніи, весьма многосуденнаго, дадннхъ для отеческихъ твореній, нашіи отече-
ственннхъ богословахъ: Адамъ, Зеринианъ и. Теофиломъ, Прокопичемъ,
Сочиненія вѣдѣ, не смотря на особннхъ любовь, каждаго въ полемикѣ, под-
сидѣ поръ на одновѣрннхъ, и въ восточной церкви, отъ аналит. дѣланнхъ

ва 481 г.) и никеевское запрещение подтверждено было и впоследствии вселенскими выборами. Именно вслѣдствіе этой, а не другой канонической вѣрныи, и притом не вводи въ символъ вѣры своихъ опредѣленій вселенскіе соборы третій и четвертый постановленія о лицѣ Иисуса Христа и Пресвятой Дѣвы Маріи, противъ Несторія; четвертый же не слѣдуетъ соединять двумя естественными лицами Иисуса Христа противъ Евтихія; пятый — о нового изложеніи вѣры, противъ Феодора Мопсуестскаго, и Евдорита и заблужденій Оригена и шестой — о постановленіи о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Иисусѣ Христѣ, противъ монофелитовъ, и седьмой — о египетскомъ опредѣленіи почитаній св. жизни, и противъ иконоборцевъ, гласитъ: «въ обыкновѣніи болѣе и каждаго истощаніемъ суммфла. т. н. а. если жакъ; то ясно, что Римскія церковь и епископство совершили неправо, а иногда возволили себѣ дѣлать добавленіе къ вимнолу вѣры, и даже не прибавивъ себѣ атомъ достаточную церковь. отъ вѣры явля глѣт дн. о. м. т. н. а.

Что дополнение суммфла вѣры словами отца и сына есть дѣло величайшее и противное на мѣрѣ отцевъ собора, составившихъ этотъ символъ, и на отцѣ указывалъ хатинианъ еще Маркъ Митрополитъ Елевскій, на Флорентійскомъ соборѣ. Обративъ тогда вниманіе присутствовавшихъ на составъ Никеевскаго Царьградскаго символа и прочитавъ слова его: «вѣрую и въ Духа Святаго, Господа, соизвоющаго, иже отъ Отца исходящаго, иже съ Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима», — блаженный святитель сказалъ слѣдующія слова, справедливость которыхъ признали тогда и сами католики: «Если бы св. соборъ признавалъ исхождение Св. Духа и отъ Сына, то почему же онъ не сказалъ: „отъ Отца и Сына исходящаго, бои совн. Никее; спокланяема и славима“? Такъ слѣдовало бы назвать, если бы такъ было мнѣніе собора. А такъ какъ отцы не упоминали о Сынѣ въ первыхъ словахъ восьмага члена символа вѣры, когда

хотѣли опредѣлить вину исхожденія, а въ вторыхъ, когда хотѣли показывать равенствіе и единоуція, упоминаючи то очевидно, что они не признавали исхожденія Свѣт. Духа и отъ Сына, потому что въ противномъ случаѣ неopusили бы этого, ни особенно тогда, когда составляли изложеніе догмата. А что изложеніе это есть совершеннѣйшее, а не полусовершенное, такъ какъ вы говорите, это видно изъ того, что на однихъ и въ послѣдующихъ соборахъ не прибавлять ни неопредѣленнаго изъясненія, ни не прибавить похощенія отъ Свѣт. Духа. Напротивъ эти соборы въобразилили запретили это своими опредѣленіями, такъ бы пророчески предвидѣли то, что имѣла случиться у насъ. И такъ, латинское прибавленіе въ откровѣніи и въ какомъ случаѣ не можетъ служить обидѣніемъ его умѣнія, но въ исхожденіи Свѣт. Духа. Дѣйствительно, сказать: Духъ Свѣтый исходить отъ Отца и Сына, значитъ сказать и въ противномъ въ свѣтъ правилъ здравого смысла, такъ какъ извѣстно, что Отецъ и Сынъ суть два лица въ Богѣ, различія между собою, а не одно и то же.

Множе насаснодъшнихъ вселенскихъ соборовъ — Лионскаго (1274 года) и Флорентійскаго (1437 г.), на которыхъ букто бы состоялось соглашеніе восточной церкви съ западною относительно ученія объ исхожденіи Свѣт. Духа, отъ Сына, то они спорба уничтожить, а чѣмъ утверждаютъ латинское изовведеніе. И въ самомъ дѣлѣ, обавѣти собора были вовсе не вселенскіе, потому что происходили совершенно незаконно и не были приняты всею православною церковію ни въ свое время, ни послѣ.

Такъ, на Лионскомъ соборѣ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ со стороны грековъ былъ императоръ-узурпаторъ Михаилъ Палеологъ, котораго политическія обстоятельства заставляли дать какаго-либо клятвенное обѣщаніе по подчинить ему восточную церковь⁽²⁰⁾. Для исполненія его, они, вблаготѣ-

(20) Только при соблюденіи этого условія пала обѣщаніе оказать ему свою помощь противъ его противника.

временно позаботился силою и обманом низложить съ прет-
стола нѣсколькихъ патріарховъ ⁽²¹⁾, несогласавшихся на
измѣну православію, и, отправляясь на соборъ, везъ съ
собою только своихъ соумышленниковъ. Однако жъ этого
императоръ, соглашавшійся на измѣну православію ради
спасенія своей имперіи, въ своихъ письмахъ къ собору
просилъ, чтобы восточной церкви дозволено было употребле-
вать символъ вѣры безъ всякой прибавки. Коимъ образомъ
это мнимое единеніе тѣмъ, что императоръ скоро послѣ
того скончавшійся, не было удостоено православною цер-
ковію погребенія, а Константинопольскій соборъ (1285 г.)
произнесъ анафему на папу и на всѣ латинскія постано-
вленія.

На Флорентійскомъ соборѣ нѣкоторые изъ присутство-
вавшихъ грековъ (числомъ 12, а по другимъ—17) согласи-
лись на соединеніе церквей и на принятіе римскаго при-
званія къ символу. Но почему? Съ одной стороны пото-
му, что этого желалъ и этого добивался императоръ Іоаннъ
Палеологъ, которому папа обѣщала помощь противъ турокъ
только подъ условіемъ полной покорности Римскому пре-
столу, а съ другой—потому, что папа Евгений IV, обѣщав-
шій давать грекамъ содержание отъ себя во все время со-
бора, изменилъ своему слову, когда замѣтилъ твердость
ихъ въ православіи и велѣлъ выдавать имъ такое скудное
пособіе, что они дошли до крайней бѣдности и не имѣли
возможности возвратиться въ отечество. Но не смотря на
это, важнѣйшіе греческіе пастыри не подписали определе-
ній Флорентійскаго собора. Въ числѣ ихъ былъ и знамени-
тый Маркъ, митрополитъ Евесскій, представлявшій собою
двухъ патріарховъ. Въ заключеніе же всего, восточные па-
триархи: Иерусалимскій, Антиохійскій и Александрійскій,
услышавъ обо всемъ происходившемъ во Флоренціи, собра-

(21) Антоній Пергамскій, Исидоръ

ли ~~своем соборѣ~~ (въ Константинополѣ, въ 1443 года) и на немъ отвергли все опредѣленія Флорентійскаго собора, а также отлучили отъ церкви всехъ его приверженцевъ. Точно также поступили православные и въ другихъ странахъ. Можно ли, послѣ всего этого, утверждать, что вставка въ символъ слова „и ~~отъ Отца~~“ единодушно одобрена на Флорентійскомъ соборѣ между прочими и православными восточными, когда даже актъ этого собора о соединеніи церквей начинался словами: „Богъ Отецъ есть единокъ ~~приниман~~“, а Духъ Святый ~~имѣетъ~~ *имѣетъ* ~~прислану~~ *прислану* ~~отъ Отца~~“, и когда папа Евгеній IV, не найдя на актъ подписи Марка Евескаго, съ горестью воскликнулъ: „Итакъ, мы ничего не сдѣлали!“

III. *О первородномъ грѣхѣ и непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи.* — Ученіе о первородномъ грѣхѣ, которое нынѣ Римская церковь преподааетъ какъ догматъ, обязательный для каждаго вѣрнаго католика, не есть древнее ученіе вселенной церкви. Оно выработывалось въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ, начиная съ пятаго вѣка, когда возникли споры по поводу ереси Пелагія, и вполнѣ закончено лишь въ нашемъ столѣтіи (въ 1854 г.), хотя надлежаще сформировалось уже въ эпохѣ Тридентскаго собора. Не отвергая ни факта паденія прародителей, ни тѣхъ слѣдствій, которыя, по словамъ Библии, онъ повлекъ за собою какъ для самихъ праотцевъ, такъ и для ихъ потомковъ (Быт. III, 7—13, 16—19, 22—23; I Кор. II, 14; Рим. VII, 18—23; V, 12), Римская церковь тѣмъ не менѣе относительно сущности прародительскаго грѣха проповѣдуетъ совершенно своеобразное ученіе. Именно: она учитъ, что грѣхопаденіе прародителей лишило ихъ сверхъестественной благодати, или, какъ выражается римскій катихизисъ, „первобытной правоты“ и только. (На вопросъ: какъ это такъ? католическіе богословы отвѣчаютъ Ансель-

монотеистическую теорию от первоначальной и единственной в составлении прародителей и следствиями или падением. Оущиреть этой теории, коротко можно передать в следующих словах: «Богъ, создавши человека изъ души и тѣла, оная двухъ противоположныхъ и потому не могущихъ не противоборствовать одна другой частей (разумна и чувственности), уничтожилъ этотъ дуализмъ человеческого существа отъ тѣмъ, что сообщилъ прародителю сверхъестественный „благодатный даръ праведности“ (42), который до паденія собственно и удерживалъ душу и тѣло въ гармоніи, уничтожалъ между ними раздоръ. Источникомъ раздора являлся въ чувственности, похоти (*concupiscentia*), но этотъ элементъ парализовался до паденія дѣйствіемъ благодати, которая была своего рода „уздой“ для плоти (Белларминъ). Чрезъ паденіе человекъ лишился этого „благодатнаго дара“, а это повлекло за собою освобожденіе находившейся до того времени въ связанномъ состояніи „естественной“ силности плоти болѣе ко злу, тѣмъ къ добру, или похоти и нѣкоторое потемнѣніе души. — А если мы спросимъ какъ же намъ смотрѣть на все известныя несовершенства нашей природы, которыя мы привыкли считать слѣдствіемъ прародительска-

(42) Когда именно Богъ сообщилъ этотъ сверхъестественный благодатный даръ праведности, — вопросъ этотъ рѣшается у католическихъ богослововъ различно: одни говорятъ, что въ самый моментъ творенія ихъ (Тома Аквината), а другіе, что спустя нѣкоторое время послѣ творенія (Дуисъ-Скотъ). Последнее мнѣніе въ наши дни заступилъ себя между католическими писателями не находить. Символическія же книги католиковъ или ничего не говорятъ объ этомъ, или выражаются неопредѣленно: духомъ св. Въ римскомъ катихизисѣ мы привыкъ читаемъ: „Богъ создалъ изъ персти земной человека, облеченнаго плотию и усмотрѣнаго таинствомъ, чтобы онъ былъ безсмертнымъ и чуждымъ страданій не по самой природѣ своей, а по божественному благоволенію. Что касается до души, то Богъ создалъ ея по образу и по подобію Своему, и далъ ему свободное произволеніе; кромѣ того всѣ движенія духа и стремленія, умѣрилъ въ немъ такимъ образомъ, чтобы они никогда не выходили изъ повиновенія разуму. Тогда онъ придалъ ему удивительный даръ первоначальной правды“. Первое правило 5 засѣданія Тридентскаго собора гласитъ: „Кто не признаетъ, что первый человекъ Адамъ, преступивъ въ разсудкѣ Божію, тотчасъ потерялъ святость и праведность, которыя были ему дарованы,.... анаема да будетъ“.

го грѣха, кто получилъ потѣшу, что видѣнедостатки и нем
совершенства, и сдѣлавшая съ собою въ безблагодатнымъ
какъ наиримѣръ безпорядочная мужественность; тупость ума,
необходимости умереть и т. д. и по царевому възрѣнію
есть только естественные недостатки и несовершенства,
простое естественное зло. Мы не ведуть необходимо ко грѣ-
ху, до паденія они были чисто естественными свойствами,
вложенными въ человека самимъ Богомъ; они не были
грѣховными, ни по своему происхожденію, ни по своему
дѣйствию; они были простыми естественнымъ несовершен-
ствомъ, вложеннымъ въ нашу природу божественною прее-
мудростію для того, чтобы люди въ своемъ постоянномъ
Богопреданномъ терпѣніи и самообладаніемъ доказали
свою вѣрность и т. д. и имъ за службу своей правды
чистое, невозмутимое блаженство (Берляге). Теперь легко
судить, какая разница существуетъ въ данномъ случаѣ
между православнымъ ученіемъ и римско-католическимъ.
По католическому ученію, первобытное состояніе прародителей
было состояніемъ сверхъестественнымъ, и благодатнымъ; съ
падениемъ ихъ, они лишились только этой благодати, а то же
природа ихъ, възглядъ сама по себѣ, осталась нисколько не
поврежденною: ни одна изъ естественныхъ способно-
стей не была потеряна, равнымъ образомъ ни одна изъ
нихъ не сдѣлалась дурною; потомки Адама и Евы облада-
ютъ еще тѣми существенными преимуществами, какими об-
ладали сами прародители по выходѣ изъ рукъ своего Твор-
ца; однимъ словомъ, образъ Божій въ человѣкѣ и послѣ
его грѣхопаденія остался нисколько не поврежденнымъ. Раз-
личіе такимъ образомъ между состояніемъ первобытнымъ,
невиннымъ, когда человѣкъ обладалъ „святостію и право-
тою, дарованными ему“ отъ Бога (опред. Тридент. собора,
засѣд. 5, прав. 1) и современнымъ, грѣховнымъ, — „только
формальное“ (Берляге). По православному же ученію, со-

стояние прародителей до их паденія было не только благо-
датное, но и естественное. Первый человекъ вышелъ изъ
рукавъ своего творца вполне совершеннымъ какъ по душѣ,
такъ и по тѣлу: (Быт. I, 31); «безъ всякихъ недостатковъ,
о которыхъ говоритъ Римская церковь. Паденіе прародите-
лей повлекло за собою не только лишеніе ихъ особенной
сверхъестественной благодати, но и порчу, поврежденіе
всѣхъ силъ ихъ души (Быт. III, 7) и тѣла (19) или, что тоже,
потемнѣніе, искаженіе въ нихъ образа Божія, а также и
всѣ упоминаемыя въ словѣ Божіемъ послѣдствія для ихъ
тѣла и внѣшняго благосостоянія (Быт. III, 16—19; 22—
23). Отсюда, изъ этого сопоставленія католическаго ученія
съ православнымъ о прародительскомъ грѣхѣ ясно, что
Римская церковь, проповѣдая его, погрѣшаетъ противъ истины
въ слѣдующемъ: а) Допуская, что въ человѣческой
природѣ духъ есть начало добра, а тѣло — источникъ зла,
она весьма близко подходитъ къ заблужденіямъ древняго
манейства и противорѣчитъ какъ ученію слова Божія,
которое говоритъ: *«и видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се
добра зело»* (Быт. I, 31); такъ и вѣрованію древней вселен-
ной церкви. б) Предполагая, что природа прародителей
до ихъ паденія, разсматриваемая сама по себѣ, независимо
отъ сообщенной ей сверхъестественной благодати, вполне
тождественна съ настоящимъ ея состояніемъ, католическая
доктрина должна была допустить, что и въ первобытномъ
состояніи челоѣка его природѣ свойственна была борьба
духовнаго съ чувственнымъ и похотію. Но если такъ, — что,
какъ извѣстно, вполне произвольно, — то отчего же она не
переноситъ на первобытную челоѣческую природу нашихъ
недуговъ, страданій и смерти, какъ это сдѣлали пелагіане,
а признаетъ все это слѣдствіемъ грѣха (Трид. соб., засѣд.
5, прав. 2)? Гдѣ же тутъ послѣдовательность? Мало того.
Даже по представленію всѣхъ людей, первобытное состояніе

— состояние счастья, блаженства, состояние нормальное, не поврежденное; нынешнее же состояние — неестественное, не нормальное и поврежденное. Можно ли смешивать одно съ другимъ? Логично ли это будетъ? (в) Признавая, что человекъ, чрезъ грѣхъ первоуродный, ничего не потерялъ изъ даровъ естественныхъ“ (Парроне), такъ что первая его послѣ грѣхопаденія, нисколько не сдѣлалась хуже, чѣмъ, какою она была до паденія, и что наклонность къ грѣху и неизбежность смерти для всѣхъ людей есть сдѣдствіе неопытческой ограниченности. Римская церковь, очевидно, не возвращаетъ взглядъ древней вселенской церкви, и должиъ согласный и съ словомъ Божиимъ, на грѣхопаденіе прародителей и его сдѣдствія, какъ по отношению къ нимъ самимъ, такъ и ихъ потомкамъ и примыкаетъ къ пелагианской или, по крайней мѣрѣ, къ полупелагианской ереси, осужденной церковію (главнымъ образомъ западною), еще въ V-мъ вѣкѣ. Кроме того, она противорѣчитъ и здравому разуму. Дѣйствительно, нельзя представить, чтобы человекъ — существо разумно-свободное, — обладалъ сверхъестественною праведностію, самъ будучи въ ней совершенно безучастнымъ; еще труднѣе представить, чтобы грѣхъ, возникшій внутри человека, и притомъ настолько сильный, что могъ отвергнуть сверхъестественную благодать, — не произвелъ въ немъ никакихъ существенныхъ поврежденій, а только лишилъ его этой благодати. (г) Далѣе, уча, что прародительскій грѣхъ состоитъ только въ утратѣ первоуитной праведности, такъ что разница между состоящемъ первоуитнымъ и грѣховнымъ собственно формальная, римско-католическая церковь естественно должна извратить христіанскіе догматы объ искупленіи и освященіи человека-грѣшника. И въ самомъ дѣлѣ, если люди раздуются нынѣ безъ всякой помощи своей природы, то они, можно сказать, не нуждаются ни въ искупительныхъ страданіяхъ и смерти Христа Спасителя,

ля (очевидно, эти заслуги Иисуса Христа будут если и не совѣтны и лишними, то по крайней мѣрѣ не цѣлесообразными), ни въ освященіи благодати Св. Духа; они нуждаются только въ возвращеніи той сверхъестественной благодати, которая была потеряна чрезъ грѣхъ въ рай праотцевъ. (д) Наконецъ, католическая теорія о первородномъ грѣхѣ, превращающая действительный наследственный грѣхъ въ одну юридическую вину и осужденіе, тяготящая на всѣхъ людяхъ только потому, что всѣ они находятся въ родственной связи съ праотцами, высказываетъ на благодать и ея дѣйствія грубо-внѣшній взглядъ; а потому и не въ состояніи объяснить факта грѣхопаденія, какъ свободнаго поступка праотцевъ. Что на благодать католическая церковь смотритъ въ высшей степени не рационально, это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ ея катихизиса и очень почитаемаго писателя богослова, кардинала Беллармина. Вотъ что читаемъ въ римскомъ катихизисѣ: „первый человекъ утратилъ первобытную правоту, которою, какъ бы нѣкоторою уздой, удерживались страсти“. Белларминъ выражается еще яснѣе: „совершенства перваго человека не были видрены и вложены въ его природу, въ качества даровъ естественныхъ; напротивъ они были пришиты и преданы ему чисто внѣшнимъ образомъ, въ качества даровъ сверхъестественныхъ“. Но если такъ понимать дѣйствія благодати въ первобытномъ человекѣ, то какъ могло произойти его грѣхопаденіе? Если самъ Богъ поддерживалъ въ немъ равновѣсіе между его низшими и высшими стремленіями, если благодать удерживала плоть въ повиновеніи духу какъ бы уздой, то отчего, не смотря на это, въ актѣ паденія низшія силы удержали верхъ надъ высшими? На это можно отвѣчать двоякимъ образомъ: это произошло или оттого, что благодать, направлявшая волю человека къ добру, вдругъ оказалась безсильною продолжать далее свою

дѣятельность, — что несообразно съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, — или же, что она, по неизвѣстнымъ для насъ причинамъ, оставила человека и предоста-
вила его самому себѣ. Но послѣднее мнѣніе неизбѣжно ве-
детъ къ предположенію, что причина этого кроется въ Бо-
гѣ: Онъ де настоящій виновникъ зла въ мірѣ. — (что уже
не только очевидная и грубая нелѣпость, но и безумная
ересь. Тамъ не менѣе католицизмъ склоняется къ этому
послѣднему мнѣнію.

Итакъ, отступленіе Римской церкви во взглядѣ на
прародительскій грѣхъ отъ богооткровеннаго ученія древней
церкви и попытка исправить его по своему крайнему раз-
умію понесли должное наказаніе: въ результатѣ получи-
лась, вмѣсто мудраго ученія, нелѣпость. Такъ всегда бы-
ваетъ и будетъ, потому что одинъ только Богъ въ собст-
венномъ смыслѣ премудръ (Рим. XIV, 26; I Тим. I, 17; и
т. д.) и *немудрое Божіе премудрѣе челоувѣковъ* (I Кор. I, 25).

90. ~~Но если католическое ученіе о первородномъ грѣхѣ,~~
въ высшей степени сродное съ древнимъ пелагианствомъ,
оказывается, какъ мы видѣли, исполненнымъ многихъ су-
щественныхъ промаховъ и противорѣчій, какъ и это по-
слѣднее, то оно, конечно, должно бы заслуживать порица-
нія и отверженія отъ всякой церкви Христовой. Но на-
дѣль вышло не такъ. Римская церковь протерпѣла его до
должнаго отрицанія первороднаго грѣха, возрѣсствъ въ 1854
году, новый догматъ о *непорочномъ зачатіи* (*immaculata
conscriptio*) Пресвятой Дѣвы⁽²³⁾. Ученіе объ этомъ, прав-
да, не новое. Первый, пустившій въ ходъ мысль объ изъ-
ятіи Богоматери отъ первороднаго грѣха, былъ *Пасхазій
Радбертъ*, жившій въ IX вѣкѣ. Но лишь только эта мысль

относится отъ *Божественнаго Амвросіа* (тѣмъ же онъ же отъ *ВН*
(23) То есть, она думаетъ, что хотя Богоматерь родилась естественнымъ
образомъ отъ *Иоакима и Анны* (тѣмъ же *Ед.* и *отъ естественному пребыванію* *Бла-*
годати, не было причастно первородному грѣху, распространяющемуся отъ *Ада-*
ма и Евы въ всѣхъ, безъ исключенія, нѣтъ потомствъ *(Лук. 1, 28)* (100)

стала входить въ билу, какъ встрѣтила себя сильнѣйшій
отпоръ въ лицѣ знаменитаго *Бернарда Клервоскаго* (24) и
долго не могла быть объявлена ученіемъ церкви, догма-
томъ, хотя было не мало папъ (Сикстъ IV-й, Павелъ V-й,
Григорій XIV-й и Александръ VII-й), которые вполне со-
чувствовали ей и раздѣляли ее. Только папа Пій IX-й рѣ-
шился предвзять это въ 1854 году, не задумавшись надъ
тѣмъ, что чрезъ это онъ долженъ былъ порвать связь съ
ученіемъ о первородномъ грѣхѣ не только восточной цер-
кви, но и древней западной, и равно навлечь на себя
осужденіе папъ той, такъ и другой. Мало того! Прямыхъ
слѣдствіемъ новаго догмата было то, что почитаніе Дѣвы
Маріи у католиковъ увеличилось въ своемъ составѣ и сдѣ-
лалось нечиняемымъ Богопочитаніемъ. По современному уче-
нію Римской церкви, Пресвятая Дѣва достойна не только
призванія, но и истиннаго железя, т. е. служенія, осно-
ваннаго на словесахъ въ Евангелии надъ самимъ Богомъ;
на свидѣніи, что Царьходатайство дѣйствительно ходатай-
ства Иисуса Христа; на любви, обращающей Пресвятую Дѣ-
ву какъ бы въ непосредственную цѣль всякой благотвори-
тельной дѣятельности. Такая честь, по ихъ мнѣнію, должна
быть воздаваема ей потому, что она соревновала нашему
спасенію, что она есть посредница, какъ и Иисусъ Хри-
стосъ есть посредникъ, что она есть увѣнчаніе Св. Трои-
цы (Петте 28).

(24) Въ то время Бернардъ въ Лионскихъ монахахъ, которые устано-
вили было у себя праздникъ въ честь непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы,
царственамъ дѣва не имѣетъ надобности въ ложномъ прославленіи. Гово-
рится, что должно дождаться зачатія, которое предшествовало рожденію, воз-
дѣланъ потому что если бы не предшествовало зачатію, то и рожденіе не было
бы (прославленію). Ни у того, ни у того, если бы эти дѣла были бы: той же самой дѣвѣ
потребовалъ такого же чествованія отца и матери Св. Дѣвы Маріи? Равно мо-
гутъ потребоваться чествованія для Св. дѣвоу и предвзятости да безнечности. О ВР

Он отъ 1828 г. хотѣлъ быть православною священникомъ послѣдней церкви
въ Парижѣ, но прежде былъ ученикъ католическаго аббата. Стало быть онъ
лицо весьма компетентное въ дѣлѣ передачи римско-католическаго ученія.

Ничего похожего, какъ известно, нѣтъ въ православной церкви. Правда, и она никого изъ святыхъ такъ не почитаетъ, и ни предъ кѣмъ изъ нихъ такъ не благоговѣетъ, какъ предъ Дѣвою Марією, Пресвятою Матерью Господа: она называетъ Ее честнѣйшею херувимомъ (имѣетъ сравненно славнѣйшею серафимомъ) и призываетъ Ее въ молитвахъ своихъ при всякой службѣ, вѣруя, что представительство Ея за людей предъ Богомъ имѣетъ особую силу. Но, относясь такъ къ Пресвятой Богородицѣ (и стало быть, видѣя Ее въ нѣкоторомъ смыслѣ изъ лика святыхъ), пратростаршии церкви учить, что и Она — обыкновенный человѣкъ, рожденная, какъ и все люди, съ первобытнымъ грѣхомъ (Исид. I, 7), почему и умершая естественною смертію. Да, ее вѣрованію, Она была только предъобщена Духомъ Святымъ отъ этого грѣха, чтобы быть достойною сдѣлаться матерью Христа Спасителя, и онъ

Нѣмъ же однако католическіе богословы думаютъ оправдать этотъ новыи догматъ своей церкви, противный не только св. писанію и св. преданію, но и здравому разуму — Тѣмъ, прежде всего, что онъ будто бы имѣетъ для себя достаточныя основанія въ самомъ свящ. писаніи. Въ немъ, говорятъ они, находятся слѣдующія мѣста: *и сражду положу между тобою и между женою, и между степенемъ твоимъ и степенемъ твоимъ: твой якою блости будешь (съ еврейскаго — сотретъ) главу, и ты блости будешь съ пяту* (Быт. III, 15) и *радуйся Благодатная (гр. kecharitomeni): Господь съ Тобою: благословенна Ты, съ женою* (Лук. I, 28).

Кромѣ того, говорятъ они, Пресвятой Дѣвѣ Маріи, какъ перворожденной дочери Божіей, возстановительница рода человеческого, матери Сына Божія, прилично быть честию частною первородному грѣху, и что этого требуетъ большая слава и честь Ея, какъ Богородицы. Но все это не служить въ ихъ пользу. Въ самомъ дѣлѣ, въ III главѣ 15

въ таинствахъ. Но какъ совершается (человѣкомъ) это усво-
еніе заслугъ Христовыхъ при помощи божественной благо-
дати? На этотъ вопросъ Римская церковь отвѣчаетъ въ выс-
шей степени своеобразнымъ ученіемъ. Она утверждаетъ,
что человѣкъ самъ, чрезъ свои добрыя дѣла, которыя онъ
будто бы легко можетъ творить самостоятельно, т. е. безъ
помощи Божіей, *заслуживаетъ* у Бога *предварительную бла-*
годать. Последняя производитъ въ немъ вѣру, необходимую
для спасенія, и потому что безъ вѣры невозможно ни отпе-
литься отъ грѣховъ чрезъ крещеніе, ни пользоваться раз-
личными дарами божественной благодати, подаваемыми въ
прочихъ таинствахъ церкви. Отсюда ясно, что по римско-
католическому ученію первостепенное значеніе въ вопросѣ
спасенія человѣка имѣютъ его *дѣла*, хотя признается
необходимою и вѣра. Отсюда ясно также и то, что это ученіе
всобщено и утверждается на нигилистической же доктринѣ о
востановленіи людей до и послѣ ихъ паденія и есть собственно
точной логической выводъ изъ нея. Въ самомъ дѣлѣ,
если грѣхъ паденія нимало не повредилъ природы праотцевъ
и велика эта не поврежденная же природа они передали ея
всѣмъ своимъ потомкамъ, то люди вообще настолько силь-
ны, что сама собою могутъ дѣлать добро, и угодное Богу.
нельзя же думать что такое ученіе оказывается въ противорѣ-
чій съ яснымъ и яснымъ ученіемъ слова Божія о полномъ
безсиліи естественнаго (человѣка) въ дѣланіи добра (Римл.
МІІ, 18 — 23); *и это ясно* зато оно согласно съ основными тенден-
ціями Римской церкви *и опирается* на папскую буллу
Unigenitus (27), *и потому она* которая открыто проповѣдуетъ полупела-
гианство; зато оно ведетъ въ весьма важнымъ, матеріально-
полезнымъ для папства, выводами. Именно, — спрашиваютъ
католическіе богословы, — если человѣкъ можетъ творить доб-

(27) Папскія буллы обыкновенно называются по тѣмъ словамъ, которыми
заключаются.

редугодное Богу; можетъ *дослужить* себѣ благодать и въ
ру, что отъ при-поможи божественной благодати они, конечно,
могъ, почемъ много натворилъ добрыхъ дѣлъ, — такъ много,
что ими не только покроется даже нечеловѣкъ предъ Богомъ,
но даже *покажется* и *иногда* *миллионами* ихъ. Это дѣла
уже *сверхдолжныя*. Но чѣмъ праведнѣе, и святѣе онъ будетъ
человѣкъ, тѣмъ болѣе онъ натворитъ *дѣлъ* *сверхдолжныхъ*
дѣлъ. А такъ какъ они не нужны ни для единихъ грѣшныхъ,
ни для Бога, и то и въ нихъ, какъ въ сдѣланныхъ нуже, об-
разуется *сокровищница* *святыхъ*, откуда, какъ и въ всякой
сокровищницѣ, они могутъ быть заимствуемы и прощаемы
тѣмъ, кто къ нимъ нуждается, т. е. людьми грѣшными,
неоправданными. Кому же естественнѣе распорядиться бо-
гатствами этой сокровищницы, и какъ не намъ божественному Хри-
стову на землѣ и видимой главѣ церкви? *И вотъ*
онъ *сталъ* *совершать* *чисто* *банкирскія* *операции* *искупать*
сверхдолжныя *добрыя* *дѣла* *святыхъ* *тѣмъ*, *что* *они* *не* *на-*
творили *въ* *достаточномъ* *количествѣ*, *потребномъ* *для* *своего*
спасенія. Это называется у католиковъ — *доказъ индულген-*
цій. Такимъ образомъ въ церкви Христовой — это святынище
въры — перенесенъ, по мѣткому замѣчанію Хомякова, — *пол-*
ный *механизмъ* *банкирскаго* *дома*. При помощи духовныхъ
юрисконсультовъ папскаго Рима, католики, — *вооружившись*
счетною *книгою* *съ* *дебетомъ* *въ* *видѣ* *прѣхана* *и* *кредитомъ*
въ *видѣ* *добрыхъ* *дѣлъ*, *ведутъ* *дѣла* *въ* *тягбу* *съ* *Богомъ* *и*
въ *Римскомъ* *наказу* *находитъ* *себѣ* *благопріятнаго* *судію*.
Предъ *нимъ* *онъ* *не* *проиграетъ* *своей* *тягбы*. *И* *онъ* *въ*
этомъ *Позво* *комившись* *съ* *римско-католическимъ* *ученіемъ* *объ*
оправданіи *и* *спасеніи* *человѣка*, *знаетъ* *теперь* *не* *трудно*
будетъ *указати* *на* *какое* *существенное* *отличіе* *его* *отъ* *право-*
славнаго, *такъ* *и* *тѣ* *дунцы*, *которые* *ясно* *говорятъ* *о* *его*
несостоятельности. И дѣйствительно, будучи вполне соглас-
ною съ православною церковію относительно испустильнѣ,

го дѣла Христа Спасителя (побужденіе въ которомъ была
любовь Божія къ своему творенію); Римская церковь поддѣ
лаетъ что у Бога близки и другое побужденіе къ искупле
нію людей, оно это, если можно такъ выразиться, юридиче
ское *обязательство* въ пользу со стороны Бога. Правда, въ сто
блѣзномъ мнѣніи ирѣдвѣ не говорится ни въ какомъ юридическомъ
книжкѣ, ни въ богословскихъ системахъ. Но это ничего
не значитъ. Чрезвычайное умаленіе Римскою церковію но
бупительныхъ заслугъ Иисуса Христа, простирающіеся буди
то бы только на грѣшнѣ людей, или вину ихъ предъ Богомъ,
(какіе припомнимы римско-католической догматико-менорач
номъ зачатіи Богоматери), но не на слѣдствія этой вины,
какіе юридическія отношенія человека къ Богу, и правнѣу
емца у себя не же не говорятъ объ этомъ какъ нельзя не
нѣтъ. Дѣйствительно, если паденіе прародителей съ точки
зрѣнія римско-католической церкви, какъ мы видѣли, не
можетъ быть объяснено иначе, какъ допущеніемъ мысли,
что она произошла съ соизволенія, или, что тоже, по воли
Бога, то ясно, что Богъ и *долженъ*, *обязанъ* быть исправитъ
свою вину. Далѣе, по православному ученію, спасеніе лю
дей совершено въ Христомъ помимо всякаго ихъ участія
въ этомъ, вливаемъ дѣлѣ (объективное), чтобы воснудель
саиникъ людей, сдѣлалось ихъ дѣяніемъ (стало и субъек
тивнымъ); для этого требуется свободное и сознательное
усвоеніе ими заслугъ Иисуса Христа. Усвоеніе же это со
вершается чрезъ вѣру, сопровождаемую раскаяніемъ во грѣ
хахъ или, однимъ словомъ чрезъ покаянную вѣру и добры
дѣла, какъ естественные плоды или проявленія покаянной
вѣры, въ чемъ бы они ни состояли. А такъ какъ естествен
ный человекъ не можетъ самъ по себѣ ни истинно вѣро
вать, ни каяться, какъ должно, то божественная благодать,
дѣлающая для него возможнымъ и то, и другое, и самымъ
дѣломъ подающая начало его спасенію, призываетъ *даромъ*

Иисуса Христа, почему и у них не можетъ быть сверхдобра въ добрыхъ дѣлахъ, а стало бытъ и никакой совроной видъ святыхъ. — Въ заключеніе сказано бытъ, что ни какой совроной видъ святыхъ, ни сокровищницы святыхъ, ради которой католики собственно и выдумали свою сложную теорію по спасеніи челоука, не можетъ бытъ легко подтверждена слѣдующими соображеніями. Во первыхъ оцѣлу къ которой призываются и къ которой должны стремиться христіане — это уподобленіе Богу, существу всесовершенному (Мат. V, 48). А если такъ, ни то можетъ ли челоукъ совершить что либо сверхъ должное? Не будетъ ли онъ, наоборотъ, вѣчнымъ должникомъ предъ Богомъ? Въд даже ой такой великой святой, какъ ап. Павелъ, не считалъ себя одостишимъ совершенства (Филип. III, 13 и 14). То Притомъ, не совершить что нибудь сверхъ должное — значить не только исполнить въ точности евангельскій законъ, требованія котораго безпредѣльны, но и сдѣлать болѣе, чѣмъ несколько оныхъ требуетъ; другими словами: означить не только въ своемъ совершенствованіи дойти до Бога — существа всесовершеннаго и безпредѣльнаго, но даже и превзойти Его. Не это ли развѣ не будетъ безуміемъ? Во вторыхъ известны слова Спасителя: *взвѣду Отца небснаго обителю мною и сущю* (Іоанн. XIV, 2). Они показываютъ, что для всякаго челоука, а особливо съ его стараніями, и дѣлами, будетъ соответствующая награда. Добрыя дѣла святыхъ, такимъ образомъ, ни когда не могутъ быть названы ненужными для нихъ самихъ или излишними.

Будъ Католической церкви идея устройствъ, а боиматъ о главенствѣ Римскаго епископа и его тинной непогрѣшимости (ex cathedra). — Въ области римско-католическаго богословія ученіе о церкви и ея устройствѣ имѣетъ весьма важное, мож-

но сказать, первостепенное значеніе. Это потому, что оно является исходным пунктомъ такъ называемой папской или ультрамонтанской системы, т. е. совокупности всѣхъ тѣхъ догматическихъ и другихъ особенностей, которыми римская церковь отличается отъ православной и которая, находясь въ самой тѣсной, родственной связи между собою, суть ничто иное, какъ естественные, строго логическіе выводы изъ этого пункта. Представляется поэтому необходимою войти, насколько это для насъ возможно, въ обстоятельное разсмотрѣніе этого основнаго и исходнаго начала римско-католической или папской системы.

Суть этого „краеугольнаго камня“ католичества (Перроне) заключается въ томъ, что церковь римская, будучи вполне согласною съ православною относительно происхожденія, пространства, состава и цѣли церкви, отличается отъ этой послѣдней своимъ ученіемъ о видимой главѣ церкви — папѣ и ея личной непогрѣшимости, какъ учителя вѣры и благочестія, неизбежно повлекшимъ за собою измѣненіе почти всего древняго божественнаго строя церкви ^(2A). Вотъ подробности этого ученія. Господь Иисусъ Христосъ, — учать римскіе католики, — бывшій во время Своей земной жизни видимою верховною главою основанной Имъ церкви, послѣ

2A. Католическіе катихизисы свое ученіе о церкви излагаютъ довольно свободно и неопредѣленно, можно сказать, даже небрежно. Самымъ обстоятельнымъ въ этомъ отношеніи оказывается вѣнскій катихизисъ д — ра Вапплера, одобренный папою Пиемъ IX. Вотъ его слова: „Церковь католическая есть совокупность правовѣрующихъ христіанъ на землѣ, которые исповѣдуютъ единую вѣру, пользуются одними средствами къ спасенію и признавая одну верховную главу, римскаго папу, составляютъ одно общество“. Болѣе же ранніе катихизисы, напримѣръ римскій, изданія 1709 года, и другіе ничего не говорятъ о папскомъ главенствѣ. „По общему обычаю святыхъ писаній“, читаемъ въ римскомъ катихизисѣ, „словомъ церковь — пользовались для обозначенія совокупности христіанъ и собраній только вѣрующихъ, которые именно вѣроу призваны къ свѣту истины и познанію Бога, дабы, отвергнувъ отъ себя тьму невѣденія и заблужденій, благочестиво и свято вознаманивъ и отъ всего сердца служили истинному и живому Богу; во чтобы выразить этого предметъ — предложено, скажемъ словами св: Августина: „Церковь есть совокупность христіане, разсыпанные по всему міру“. Не новый ли это знакъ, что римскій догматъ о папскомъ главенствѣ въ церкви вовсе не божественнаго происхожденія?

Своего вознесения на небо, остается на всегда ея невидимую главою. Но чтобы церковь не оставалась и послѣ вознесения Его безъ видимой главы, Онъ поставилъ на землѣ Своёго *намѣстника* (*vicarium*) — св. апостола Петра, которому и вручилъ главенство и всю полноту Своей власти надъ всѣми вѣрующими. Какъ лицо божественное, и потому непогрѣшимое, Иисусъ Христосъ передалъ Своему намѣстнику и это Свое качество. А такъ какъ церковь Христова должна непоколебимо существовать на землѣ до кончины міра, то и образъ правденія въ ней долженъ быть всегда одинъ и тотъ же. Въ силу этого, послѣ смерти апостола Петра, его мѣсто, съ его правами и преимуществами, долженъ былъ занять другой вѣрующій, который также былъ бы видимою главою церкви и намѣстникомъ Иисуса Христа. Занять это мѣсто могъ, и дѣйствительно занялъ, только верховный первосвященникъ (*pontifex maximus*) римской церкви, на томъ основаніи, что апостолъ Петръ 25 лѣтъ былъ епископомъ этой церкви и скончался въ Римѣ. Римскій папа поэтому, какъ „намѣстникъ Божій“ (Инноцентій III), „воплощеніе Бога“ на землѣ⁽²⁹⁾, „виде-Богъ“ (Бедляриндъ), есть глава церкви и неограниченный монархъ ея, есть полномочный распорядитель и раздаватель божественной благодати, совершающей спасеніе вѣрующихъ, есть единственное и исключительное орудіе дѣйствій Святаго Духа⁽³⁰⁾. Духъ Божій дѣйствуетъ только чрезъ папу. Только папа есть епископъ въ собственномъ смыслѣ (*episcopus ecclesiae universalis*) и имѣетъ свою власть непосредственно отъ Иисуса

(²⁹) Епископъ Авиньонскій Добрейль на Ватиканскомъ соборѣ сказалъ: „Богъ воплотился три раза: во Христѣ, въ евхаристіи и въ Ватиканѣ — въ образѣ самаго Ця IX“.

(³⁰) Въ знакъ своей особенной власти, римскіе папы во время торжественныхъ своихъ священнодѣйствій носятъ тиару, т. е. митру, украшенную сверху тремя коронами. По объясненію некоторыхъ римскихъ богослововъ, три короны на епископской митрѣ папы наглядно показываютъ, что онъ неограниченно царствуетъ: на землѣ, въ чистилищѣ и на небѣ.

Христа. Поэтому онъ выше всѣхъ соборовъ, даже вселенскихъ. Постановленія соборовъ получаютъ силу законовъ только послѣ утверждѣнія ихъ папою. Безъ этого утверждѣнія они не имѣютъ ровно никакого значенія въ церкви. Вотъ почему и всѣ іерархическія лица, не исключая и самихъ „князей церкви“ — кардиналовъ, суть не боги, какъ только наместники, викарии или делегаты папы (31). Своими іерархическими правами и властію они пользуются настолько, насколько это позволитъ папа. Поэтому-то даже епископы католическіе, какъ рабы папы, при своемъ посвященіи сначала клянутся въ вѣрности и безусловномъ послушаніи папѣ и клятвенно обѣщаются „защищать, приумножать и распространять права, понести, преимуществва и авторитетъ св. римской церкви, государя своего папы и преемниковъ его; еретиковъ же, схизматиковъ и противящихся папѣ сколько возможно гнать и преслѣдовать“, а потомъ уже провозносятъ исповѣданіе вѣры. Само собою разумѣется, что еще въ большей зависимости и рабствѣ отъ папы находятся низшіе члены церковной іерархіи. Безусловной покорности папѣ во всѣхъ отношеніяхъ и достоюдолжному взгляду на его высокое достоинство и величіе іерархическія лица должны научить и своихъ пасомыхъ. Послѣдніе обязательно должны вѣровать, что безъ папы нѣтъ церкви, нѣтъ и спасенія. (Въ наученіи этому и состоитъ главная обязанность лицъ іерархическаго служенія (32).) А такъ какъ это дѣло, очевидно, не изъ трудныхъ, то богословской образованности отъ католической іерархіи ни въ старину не требовалось (33), ни да-

(31) Даже въ нашемъ столѣтіи католическіе епископы на своихъ грамотахъ пишутъ: „Божією и св. апостольскаго престола милостію епископовъ“.

(32) Іерархія поэтому составляетъ у католиковъ *церковь учащую* или *церковь въ собственномъ смыслѣ*.

(33) Какъ не велики были въ старину требованія относительно богословскаго образованія католической іерархіи, можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ папы Иннокентія III. „Для мірянъ, пишетъ онъ въ своихъ комментаріяхъ, до-

же нынѣ не особенно требуется. Удѣль же простыхъ мірянъ — полное редигозное не вѣжество ⁽³⁴⁾. Кратко сказать, церковь, какъ общество вѣрующихъ, клира и епископовъ, есть поистинѣ „рабыня папы“ [Кайетанъ] ⁽³⁵⁾; обяванна безпрекословно принимать все то, чему онъ учитъ, во что обявываетъ вѣровать, что выдаетъ за догматы. „Церковь, — пришетъ римско-католическое свѣтло — кардиналъ Велларминъ, — должна принимать всякое учене, какое папѣ угодно. будетъ предписать ей; о какомъ нибудь изслѣдованіи не можетъ быть и рѣчи; безъ всякаго разсужденія, не смотрѣвши; церковь должна вѣрить, что все, чему учитъ папа, безусловно истинно, что порелъваетъ — безусловно хорошо, что запрещаетъ — безусловно худо и вредно. Еслибы даже папа точно погрѣшилъ (напр. предписалъ грѣхъ и осудилъ добродѣтель); то и тогда церковь обявана считать грѣхъ за благо, а добродѣтель — за зло“ ⁽³⁶⁾. Итакъ въ римской церкви все папа и все отъ папы. „Ключи“ царства Божія находятся въ его полномъ распоряженіи и онъ отверзаетъ и затворяетъ двери этого царства по своему произволу“ (Бѣ-

вольно знать, что есть Богъ, награждающій всѣхъ добрыхъ, а въ остальномъ *implicite* (подразумѣвательно) вѣровать всему, во что вѣруетъ церковь. Напротивъ епископы и исповѣданіи (духовники) должны отчетливо знать члены апостольскаго исповѣданія; прочіе же духовнымъ, если они не особенно дарованы, — довольно знать столько же, сколько и мірянамъ, развѣ только съ прибавленіемъ того, что въ таинства причащенія предлагается тѣло Христова“.

(34) Мірянамъ еще будою Александра IV запрещено было, подъ угрозой отлученія и опасенія попасть въ концѣ концовъ въ когти инквизиціи, читать Библию на родномъ языкѣ и вести бесѣды, какъ частно, такъ и публично, о предметахъ вѣры.

(35) „Всѣ крещенные суть подданные папы и подлежатъ его суду“, учить папа Бонифацій VIII.

(36) На Римскомъ соборѣ въ 1854 году епископы обращались къ папѣ съ такими и подобными словами: „когда ты говоришь, мы слышимъ голосъ самаго Петра; когда ты опредѣляешь, мы внимаемъ глаголашъ самаго Христа; запечатлѣвая твои слова въ сердцахъ, мы повинуемся самому Богу“. Потому-то Янусъ, обсуждая римско-католическія теоріи, замѣтилъ: „Богъ опозилъ, ибо вмѣсто Его на землѣ править всегда бодрствующій и не ошибающійся викарій... Остается только одинъ шагъ до того, чтобы самъ папа обявилъ себя за воплощеннаго, вочеловѣчившагося Господа“. Горькая пропія, но какъ вѣрно она характеризуетъ ультрамонтанство!

лаевъ). Устройство церкви, такимъ образомъ, вполне справедливо /уцѣдляется католическими богословами пирамидѣ, широкое основание которой составляетъ мірѣне, среднюю — іерархія, а вершину — папа. Последний тяготеетъ надъ всею пирамидою или церковію. При такомъ представленіи, строй церкви получаетъ дѣйствительно видимую цѣльность, стройность и законченность. Но зато какъ мало онъ похожъ на царство Божіе (духовное) на землѣ, и какъ близокъ онъ къ устройству царствъ земныхъ, политическихъ! О внутренней жизни этого царства по духу и завѣту Христову, о внутреннемъ его единствѣ здѣсь, очевидно, не можетъ быть и рѣчи.

Чтобы видѣть, насколько справедливо только что изложенное римско-католическое ученіе о церкви и ея устройствѣ, намъ нужно подвергнуть тщательному разсмотрѣнію два слѣдующіе его пункта: а) о главенствѣ папы въ церкви, основанномъ якобы на намѣстничествѣ ап. Петра и б) о непогрѣшимости папы. Разсмотрѣніе перваго пункта требуетъ рѣшенія трехъ слѣдующихъ вопросовъ: 1) должна ли быть въ церкви Христовой, кромѣ главы невидимой — Господа нашего Иисуса Христа, еще глава видимая, или, иначе сказать, нужно ли средоточіе церковнаго единства и власти въ одномъ іерархическомъ лицѣ, живущемъ на землѣ? 2) назначилъ ли Иисусъ Христосъ такую главою своей церкви апостола Петра и былъ ли онъ дѣйствительно такою главою? и 3) можетъ ли быть преемникомъ апостола Петра въ этомъ достоинствѣ, — если бы даже и было оно, — римскій епископъ? — Начнемъ съ перваго: нужна ли видимая глава въ церкви, при существованіи невидимой — Иисуса Христа?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить даже краткій очеркъ устройства Христомъ Спасителемъ своей церкви на землѣ. Очеркъ этотъ заключается въ слѣдующихъ Его словахъ: *дадеся ми важна власть на небеси и на зем-*

ми. *Идите, убо научите вся языки и проч. и се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Матѣ. XXVIII, 18 — 20). Изъ этихъ словъ Спасителя очевидно для всякаго: а) что только Ему одному принадлежитъ въ церкви верховная власть; *дидеся ми всука власть на небеси и на земли*; б) что Онъ не уступаетъ и не уступить ее никому до конца міра и навсегда останется единственною главою церкви: *се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка*; в) что такъ должны признавать и исповѣдывать всѣ церкви и народы, безъ всякаго исключенія: *идите научите вся языки, учаще ихъ блюсти вся елика заповѣди въ вамъ*. Такъ это и поняли святые апостолы, что и доказали своею дѣятельностію. Именно: всѣ дѣла, касающіяся вѣры, нравственности или церковнаго устройства, они рѣшали только сообща, на соборѣ (Дѣян. I, 24; VI, 6). Самыя же опредѣленія свои они выдавали не иначе, какъ за опредѣленія съ соизволенія Св. Духа: *изволися Духу Святому и намъ* (Дѣян. XV, 28), говорили они, — намъ, а не мнѣ, не тому или другому главному апостолу, не какою либо видимою главою церкви. Слѣдуя примѣру св. апостоловъ, св. церковь рѣшить всѣ дѣла, касающіяся вѣры и благочестія, предоставляла не одному какому либо епископу или патріарху, а цѣлому собранію пастырей, соединившихся подъ единою главою церкви — Иисусомъ Христомъ, при руководствѣ Св. Духа. Такимъ образомъ средоточіемъ единства и власти церковной были только соборы; каждый епископъ былъ главою только ввѣренной ему церкви и управлялъ ею по соборнымъ правиламъ, но ни одинъ и никогда, за исключеніемъ римскаго папы, не имѣлъ даже и притязанія на то, чтобы быть видимою главою всей церкви. И такъ въ церкви Христовой, кромѣ главы невидимой — самаго Спасителя, нѣтъ и не должно быть никакой главы видимой (см. еще: Іоан. XVIII, 36; Лук. XXII, 25—26; Рим. XII, 7).

2) Былъ ли назначенъ апостолъ Петръ видимою главою церкви?

Римско-католики говорятъ, что апостолъ Петръ былъ поставленъ на землѣ видимою главою церкв и самимъ Иисусомъ Христомъ и въ доказательство этого приводятъ слѣдующія Его слова: а) *Азъ тебѣ (Петру) глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ камени созиждоу церковь мою* (Матѳея XVI, 18); б) *И дамъ ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесахъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесахъ* (— 19); в) *Троекратный вопросъ, обращенный къ апостолу Петру: любиши ли мя наче стихъ?* и порученіе ему: *паси агнцы моя, паси овцы моя* (Іоан. XXI, 15 — 17); г) *Азъ молихся о тебѣ (Петръ), да неоскуднѣетъ въра твоя: и ты никогда обращай утверди братію твою* (Лук. XXII, 32). Ссылаются еще католики и на нѣкоторые мѣста изъ Дѣяній апостольскихъ (I, 15 — 28; II, 14; IX, 32; X, XV, 7 — 11) и изъ всего этого выводятъ заключеніе о главенствѣ и верховной власти апостола Петра надъ прочими апостолами и надъ всею церковію. Но справедливо ли это заключеніе?

Прежде всего замѣтимъ, что если бы всѣ вышеуказанныя мѣста имѣли то значеніе, какое придаютъ имъ римско-католическіе богословы, то св. отцы и учителя церкви, конечно, объясняли бы ихъ точно также; но они объясняютъ ихъ совсѣмъ иначе и притомъ различно; а такое разногласіе ихъ естественно ведетъ къ той мысли, что древняя вселенская церковь не находила въ означенныхъ мѣстахъ даже и намека на догматъ о главенствѣ св. апостола Петра, а слѣдовательно и всякаго изъ его преемниковъ. Въ противномъ случаѣ, конечно, было бы неестественно разногласно требовать такихъ мѣста св. писанія, на которыхъ, какъ говорятъ латиняне, утверждается догматъ, составляю-

щій основаніе и краеугольный камень всей системы христіанства (Перроне).

Перейдемъ теперь къ подробному разсмотрѣнію указанныхъ мѣстъ св. писанія.

а) Первое и самое главное доказательство догмата о главенствѣ апостола Петра, римско-католики находятъ въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: *ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою* (Матѣ, XVI, 18). Но въ этихъ словахъ св. отцы и учителя церкви подъ именемъ камня, на которомъ создается церковь, разумѣютъ: одни исповѣданіе апостола Петра, потому что христіанская церковь создается на исповѣданіи Иисуса Христа, Сыномъ Божиимъ (Иларій, Григорій, Златоустъ и другіе). „На семъ камени, — говоритъ, на примѣръ, св. Златоустъ, — т. е. на сей вѣрѣ и на семъ исповѣданіи“ (бес. 54 на Матѣ.). Другіе — Самаго Спасителя (Иеронимъ, Феодоритъ, Августинъ). Вотъ напр., слова бл. Августина, на котораго латиняне, особенно, любятъ ссылаться, какъ на главнаго будто бы защитника всѣхъ римскихъ догматовъ: „*И ты еси Петръ, говоритъ Христосъ, и на семъ камени, который ты исповѣдалъ, который ты позналъ исповѣдуя: Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго — созижду церковь мою. На Мнѣ созижду тебя, а не на тебѣ созижду Меня* (т. е. Мое тѣло, Мою церковь). Ибо тѣ, которые хотѣли созидать челоуѣковъ на основаніи челоуѣковъ, говорили: *азъ, убо, есмь Давидовъ, азъ же Кифинъ, т. е. Петровъ*“ (I Кор, I, 12). Если же нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви, и разумѣли подъ словомъ камень собственно апостола Петра (Дертудіанъ, Оригенъ, Кирилл ант., Феофилактъ), на которомъ создается церковь, то оиить не его одного въ собственномъ смыслѣ, а его или какъ перваго между апостолами, или же столько и другихъ сколько и его. И это вполне справедливо, потому что и прочіе апостолы также называются въ св. писаніи основа-

ціями или камнями, на которыхъ воздвигается церковь. Апостоль Павелъ на примѣръ говоритъ, что церковь наздана на основаніи апостолъ и пророкъ (Ефес. II, 20), а св. Іоаннъ Богословъ замѣчаетъ, что стѣна града (Іерусалима), ниога дащаго ея небде, отъ Бога (т. е. церкви), имееть основаній двадцать, и на нихъ именъ дванадцять апостоловъ величкихъ (Апок. XXI, 10 — 14). Коренное же основаніе, или краугольный камень, на которомъ держатся бже св. апостолы, / такъ и вся церковь, есть единъ Господь и Спаситель нашъ: осмотрѣнія бо много нѣтъ, асе, можетъ положить ти, паче дежащаго, еже есть Іисусъ Христовъ (I Кор. III, 11). Впрочемъ, для безпристрастныхъ это видно даже изъ прямого буквального смысла рассматриваемаго нами текста. Христовъ Спаситель говоритъ, что если святой апостоль Петръ и послужитъ основаніемъ для церкви, иавъ это ни было при первой, его проговѣди въ день Пятидесятницы, по вся таеи, виждителемъ церкви, будетъ Онъ Самъ: созидася, что церковь принадлежитъ и будетъ постоянно принадлежать только Ему одному: созидася церкве моеи. Такимъ образомъ первое слово св. писанія, приводимое латинянами въ доказательство главенства апостола Петра, имѣетъ совершенно не тотъ смыслъ, какой они даютъ ему,

б) Въ дальнѣйшемъ обфгованіи, ключи и власти вазать и рѣшить на земли, данномъ Іисусомъ Христомъ апостолу Петру (Мате. XVI, 19), римско-католаки также нахоятъ доказательство верховной власти апостола Петра надъ прочими апостолами и церковію. Но опять несправедливо. Въ самомъ дѣлѣ, кому, не очевидно, что подъ ключами нельзя разумѣть никакой особенной власти, отдѣльной отъ той, какая дается въ словахъ: вязать и рѣшить? По мнѣнію даже многихъ изъ западныхъ писателей, — это не болѣе, какъ плеоназмъ, употребленный для большей полноты ино-сказанія. Поэтому вся власть, обфганная апостолу Петру,

заключается въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: *и ося, елика аще сояжеши на земли...* и проч. Но эту же власть и въ такихъ же словахъ Иисусъ Христосъ даровалъ и прочимъ своимъ ученикамъ: *елика аще сояжете на земли, будутъ соязани на небеси...* и проч. (Матѳ. XVIII, 18). Это было прежде воскресенія, а послѣ воскресенія Онъ даровалъ ту же власть всемъ имъ, когда дунулъ и сказалъ: *примате Духъ Святъ. Иже отпустите грѣхи, отпустятся имъ и иже держите, держатся* (Іван. XX, 22—23). Въ этотъ то послѣдній разъ собственно и даны были апостоламъ ключи царствія небеснаго, т. е. власть взять и рѣшить грѣхи на землѣ, а прежде она была всемъ имъ только общана, какъ и апостолу Петру⁽⁸⁷⁾.

(87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (94) (95) (96) (97) (98) (99) (100) (101) (102) (103) (104) (105) (106) (107) (108) (109) (110) (111) (112) (113) (114) (115) (116) (117) (118) (119) (120) (121) (122) (123) (124) (125) (126) (127) (128) (129) (130) (131) (132) (133) (134) (135) (136) (137) (138) (139) (140) (141) (142) (143) (144) (145) (146) (147) (148) (149) (150) (151) (152) (153) (154) (155) (156) (157) (158) (159) (160) (161) (162) (163) (164) (165) (166) (167) (168) (169) (170) (171) (172) (173) (174) (175) (176) (177) (178) (179) (180) (181) (182) (183) (184) (185) (186) (187) (188) (189) (190) (191) (192) (193) (194) (195) (196) (197) (198) (199) (200) (201) (202) (203) (204) (205) (206) (207) (208) (209) (210) (211) (212) (213) (214) (215) (216) (217) (218) (219) (220) (221) (222) (223) (224) (225) (226) (227) (228) (229) (230) (231) (232) (233) (234) (235) (236) (237) (238) (239) (240) (241) (242) (243) (244) (245) (246) (247) (248) (249) (250) (251) (252) (253) (254) (255) (256) (257) (258) (259) (260) (261) (262) (263) (264) (265) (266) (267) (268) (269) (270) (271) (272) (273) (274) (275) (276) (277) (278) (279) (280) (281) (282) (283) (284) (285) (286) (287) (288) (289) (290) (291) (292) (293) (294) (295) (296) (297) (298) (299) (300) (301) (302) (303) (304) (305) (306) (307) (308) (309) (310) (311) (312) (313) (314) (315) (316) (317) (318) (319) (320) (321) (322) (323) (324) (325) (326) (327) (328) (329) (330) (331) (332) (333) (334) (335) (336) (337) (338) (339) (340) (341) (342) (343) (344) (345) (346) (347) (348) (349) (350) (351) (352) (353) (354) (355) (356) (357) (358) (359) (360) (361) (362) (363) (364) (365) (366) (367) (368) (369) (370) (371) (372) (373) (374) (375) (376) (377) (378) (379) (380) (381) (382) (383) (384) (385) (386) (387) (388) (389) (390) (391) (392) (393) (394) (395) (396) (397) (398) (399) (400) (401) (402) (403) (404) (405) (406) (407) (408) (409) (410) (411) (412) (413) (414) (415) (416) (417) (418) (419) (420) (421) (422) (423) (424) (425) (426) (427) (428) (429) (430) (431) (432) (433) (434) (435) (436) (437) (438) (439) (440) (441) (442) (443) (444) (445) (446) (447) (448) (449) (450) (451) (452) (453) (454) (455) (456) (457) (458) (459) (460) (461) (462) (463) (464) (465) (466) (467) (468) (469) (470) (471) (472) (473) (474) (475) (476) (477) (478) (479) (480) (481) (482) (483) (484) (485) (486) (487) (488) (489) (490) (491) (492) (493) (494) (495) (496) (497) (498) (499) (500) (501) (502) (503) (504) (505) (506) (507) (508) (509) (510) (511) (512) (513) (514) (515) (516) (517) (518) (519) (520) (521) (522) (523) (524) (525) (526) (527) (528) (529) (530) (531) (532) (533) (534) (535) (536) (537) (538) (539) (540) (541) (542) (543) (544) (545) (546) (547) (548) (549) (550) (551) (552) (553) (554) (555) (556) (557) (558) (559) (560) (561) (562) (563) (564) (565) (566) (567) (568) (569) (570) (571) (572) (573) (574) (575) (576) (577) (578) (579) (580) (581) (582) (583) (584) (585) (586) (587) (588) (589) (590) (591) (592) (593) (594) (595) (596) (597) (598) (599) (600) (601) (602) (603) (604) (605) (606) (607) (608) (609) (610) (611) (612) (613) (614) (615) (616) (617) (618) (619) (620) (621) (622) (623) (624) (625) (626) (627) (628) (629) (630) (631) (632) (633) (634) (635) (636) (637) (638) (639) (640) (641) (642) (643) (644) (645) (646) (647) (648) (649) (650) (651) (652) (653) (654) (655) (656) (657) (658) (659) (660) (661) (662) (663) (664) (665) (666) (667) (668) (669) (670) (671) (672) (673) (674) (675) (676) (677) (678) (679) (680) (681) (682) (683) (684) (685) (686) (687) (688) (689) (690) (691) (692) (693) (694) (695) (696) (697) (698) (699) (700) (701) (702) (703) (704) (705) (706) (707) (708) (709) (710) (711) (712) (713) (714) (715) (716) (717) (718) (719) (720) (721) (722) (723) (724) (725) (726) (727) (728) (729) (730) (731) (732) (733) (734) (735) (736) (737) (738) (739) (740) (741) (742) (743) (744) (745) (746) (747) (748) (749) (750) (751) (752) (753) (754) (755) (756) (757) (758) (759) (760) (761) (762) (763) (764) (765) (766) (767) (768) (769) (770) (771) (772) (773) (774) (775) (776) (777) (778) (779) (780) (781) (782) (783) (784) (785) (786) (787) (788) (789) (790) (791) (792) (793) (794) (795) (796) (797) (798) (799) (800) (801) (802) (803) (804) (805) (806) (807) (808) (809) (810) (811) (812) (813) (814) (815) (816) (817) (818) (819) (820) (821) (822) (823) (824) (825) (826) (827) (828) (829) (830) (831) (832) (833) (834) (835) (836) (837) (838) (839) (840) (841) (842) (843) (844) (845) (846) (847) (848) (849) (850) (851) (852) (853) (854) (855) (856) (857) (858) (859) (860) (861) (862) (863) (864) (865) (866) (867) (868) (869) (870) (871) (872) (873) (874) (875) (876) (877) (878) (879) (880) (881) (882) (883) (884) (885) (886) (887) (888) (889) (890) (891) (892) (893) (894) (895) (896) (897) (898) (899) (900) (901) (902) (903) (904) (905) (906) (907) (908) (909) (910) (911) (912) (913) (914) (915) (916) (917) (918) (919) (920) (921) (922) (923) (924) (925) (926) (927) (928) (929) (930) (931) (932) (933) (934) (935) (936) (937) (938) (939) (940) (941) (942) (943) (944) (945) (946) (947) (948) (949) (950) (951) (952) (953) (954) (955) (956) (957) (958) (959) (960) (961) (962) (963) (964) (965) (966) (967) (968) (969) (970) (971) (972) (973) (974) (975) (976) (977) (978) (979) (980) (981) (982) (983) (984) (985) (986) (987) (988) (989) (990) (991) (992) (993) (994) (995) (996) (997) (998) (999) (1000)

(87) Такъ объясняетъ это мѣсто и римскій богословъ Дюпенъ.

метей Спасителя (Марк. XIV, 31). Но сбылось по предсказанію Господа. И вотъ при милостивомъ вопросѣ Иисуса Христа *любимши ли мя вы сие?* — св. апостолы Петръ, собственнымъ опытомъ дознавши человеческую слабость, уже не хвалится своею любовью къ Спасителю сравнительно съ прочими. Его учениками, а только ссылается на свою искренность, на всевѣденіе Господа, на ту скорбь и слезы, на вѣнъ постыженья его послѣ встрѣченія съ Христомъ: *люблю тя, вѣси, яко люблю тя*, говоритъ онъ Ему; *оскорбля же Петра, яко рече ему братіе: любимши ли мя и многола ему: Господи, ты вся вѣси: ты вѣси, яко люблю тя* (Иоан. XXI, 17). Вслѣдъ за этими словами онъ окончательно возстановленъ въ апостольскомъ санѣ: *пасты овцы моя*, повторилъ ему Спаситель. Такъ изъясняютъ это мѣсто в св. отцы и учителя церкви (Августинъ, Амвросій, Златоустъ, Епифаній, Кирилль Александрійскій и др.).

г) Для доказательства справедливости своего ученія о главенствѣ первоверховнаго апостола римско-католики ссылаются еще на слѣдующія слова, сказанныя къ нему Спасителемъ: *Азъ молюся о тебѣ, да неоскудѣетъ вѣра твоя; и ты никогда обращай утверди братію твою* (Лук. XXII, 32); — и говорятъ, что здѣсь Спаситель поручаетъ апостоловъ попеченію апостола Петра, какъ главы. Но и это невѣрно. Если взять во вниманіе предыдущіе слова Спасителя къ апостоламъ: *все вы соблазнитесь о мнѣ въ ночь сію* (Матѣ. XXVI, 31); *Симоне, Симоне, се сатана проситъ васъ, дабы съязъ, яко пшеницу* (Лук. XXII, 31), и отзывъ апостола Петра о преимущественной его вѣрѣ предъ прочими апостолами, вмѣстѣ съ предсказаніемъ Иисуса Христа о паденіи его, то нельзя не видѣть, что Спаситель молился здѣсь не для того, чтобы обнаружить преимущества вѣры Петровой, но потому, что предвидѣлъ оскудѣніе ея, и для того, чтобы окончательно не оскудѣла. Такимъ образомъ сло-

ва: Иисуса Христа къ апостолу Петру: *«ты якоже»* *«обращая утверди братію твою»*; — имѣють слѣдующій смыслъ: „ты поколеблешся, — какъ бы такъ говорить Спаситель, — въ вѣрѣ и паденіи, — однако обратишься къ ней и возстанешь; тогда потщися ревностно и непоколебимымъ исповѣданіемъ истины показать спасительный примеръ другимъ, колеблющимся въ вѣрѣ“ (Разгов. между испит. и увѣрен.). Такой смыслъ этимъ естественнѣе, отъ неумѣстно было бы поручать допеченію апостола Петра другихъ апостоловъ въ то время, когда Спаситель предвидѣлъ и предсказалъ его паденіе.

Такимъ образомъ мы разсмотрѣли всѣ главнѣйшія мѣста изъ Евангелій, на которыхъ римско католики основываютъ свое ученіе о главенствѣ и верховной власти апостола Петра. Всякому понятно, какъ несправедливы тѣ заключенія, какія они выводятъ изъ этихъ мѣстъ. (Нѣ будемъ останавливаться на другихъ мѣстахъ Евангелія (Іоан. I, 42; Матѣ. XVII, 27), изъ которыхъ латиняне еще съ большими натяжками выводятъ свои заключенія) и перейдемъ къ разсмотрѣнію также главнѣйшихъ мѣстъ, приводимыхъ ими изъ Дѣяній апостольскихъ. Вотъ эти мѣста:

1) Дѣян. I, 15 — 26. Апостолъ Петръ, говорятъ, первый подалъ совѣтъ объ избраніи кого нибудь изъ учениковъ на апостольскую должность вмѣсто отпавшаго Іуды⁽³⁸⁾. Но

⁽³⁸⁾ Латиняне забываютъ, что понятія: первый и главный вовсе не тождественныя. Въ ряду апостоловъ кадобно же было кого либо считать первымъ. Если же св. апостолъ Петръ во многихъ случаяхъ выступаетъ первымъ въ той или другой рѣчи, въ той или другой дѣятельности, то это просто происходитъ отъ его живости, подвижности иди, выражаясь по ученому, отъ его сангвиническаго темперамента. Этимъ же именно объясняется и то, почему ап. Петръ говоритъ или дѣйствуетъ иногда не впопадъ. Такъ напр. послѣ исповѣданія Христа Спасителя Сыномъ Бога живаго и удостоенія отъ Него за это титула блаженнаго и обѣщанія дать ему ключи царствія небеснаго, апостолъ начинаетъ перечислять Христу по поводу Его предсказанія о своихъ страданіяхъ, смерти и воскресеніи, за что получаетъ не лестный эпитетъ „сатаны“ (Матѣ. XVI, 23); въ Капернаумѣ, когда подошли къ Петру сборщики подати на храмъ и спросили его: Учитель вашъ не дастъ ли динархмы? — онъ, не подумавъ, отвѣчалъ да; хотя не могъ не знать, что у его Божественнаго Учителя не было ни динара:

натого, что апостолъ Петръ первый предложилъ свое мнѣніе объ этомъ, еще не слѣдуетъ, чтобы онъ имѣлъ какую-нибудь власть надъ апостолами, или былъ ихъ главою. Напротивъ, изъ того обстоятельства, что для опредѣленія новаго лица на апостольское служеніе понадобилось мнѣніе всего собранія вѣрующіихъ (120 человекъ), а не власть одного какого-нибудь апостола, что для жребія доставили двухъ учениковъ и молились о нихъ все апостолы, а не одинъ который-нибудь изъ нихъ, — видно совершенное равенство ихъ власти, и что въ ихъ распоряженіи не было никакой власти.

(2) Дѣян. 15 глава. На соборѣ Иерусалимскомъ Петръ, говоритъ, первый подаетъ свое мнѣніе. Но отсюда опять не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ главою апостоловъ. Напротивъ, и этотъ случай показываетъ, что они, обладая одинаковою властію съ прочими апостолами. Въ самомъ дѣлѣ: а) апостолы — Павелъ и Варнава посланы были не къ Петру для разрѣшенія спора, вознишаго въ Антиохійской церкви, отъ носительнаго обрѣзанія и обрѣзаннаго изъ язычниковъ, но, какъ говорится въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, *и апостолы положи старцемъ*. (— XV, 2); б) прежде чѣмъ апостолъ Петръ высказалъ свое мнѣніе, было *долго разсужденіе*; в) первымъ рѣшителемъ спора апостолъ Петръ явился потому, что дѣло по иудейски ближе всего касалось его, какъ перваго проповѣдника Евангелія между язычниками (Дѣян. XV, 7); г) принято было мнѣніе апостола Якова, а не Петра; д) наконецъ, рѣшеніе апостольскаго собора выска-

— въ послѣдствіи со стороны послѣдняго посланы были Искъ на море, чтобы чудеснымъ образомъ изъ рта пойманной рыбы получать статырь для уплаты подати на храмъ за Христа и за себя (Матѣ. XXII, 24—27). Кроме того, онъ торжественно общается, не отрекаться отъ Христа... и отрекается трижды; рубитъ ухо у Малха, не дождавшись отъѣзда Христова. Даже послѣ сошествія Св. Духа, ап. Петръ однажды лицемѣритъ предъ толпою, за что получаетъ публичное обличеніе отъ апостола Павла и... молчитъ, не думая заступаться за свои мнѣнія права (Гал. II, 31—36). — Кстати замѣтимъ, что этого послѣдняго обстоятельства очень недолгоблѣваютъ католическіе богословы и всячески стараются его обойти.

зано не отъ лица апостола Петра, или другого кого, ибудь
изъ апостоловъ, а отъ всѣхъ ихъ вмѣстѣ, при утвержденіи
небеснаго посредника — Св. Духа. *Тогда изволися Апосто-*
ламъ и старцамъ со всею церковію... (Дѣян. XV, 22). *Изво-*
лися Духу Святому и намъ (— 28), — вотъ форма опреде-
ленія апостольскаго собора! Какъ не похожа она на пап-
скую: *volumus et iubemus* (39).

Таковы доказательства римскихъ богослововъ въ поль-
зу главенства апостола Петра и его верховной власти надъ
апостолами. Всѣ они подвержены одному (главному, подрывающему у насъ всякое достоинство) недостатку: въ за-
ключеніи вездѣ вынодится болѣе, чѣмъ содержится въ тек-
стѣ. Но иначе и быть не можетъ, потому что ни въ Еван-
геліяхъ, ни въ Дѣаніяхъ и посланіяхъ апостольскихъ нѣтъ
ни слова о приматствѣ, главенствѣ или верховной власти
св. Петра надъ апостолами; не говоримъ уже о монарше-
ствѣ, вилжествѣ и намѣстничествѣ Іисуса Христа и т. п.
титулахъ, приписываемыхъ римско-католиками св. апостолу
Петру. Напротивъ, какъ изъ свидѣтельствъ самихъ апосто-
ловъ, такъ и изъ ихъ дѣйствій и взаимнаго отношенія
между собою, видно совершенно иное.

Такъ, самъ апостолъ Петръ въ своихъ посланіяхъ не
только нигдѣ не говоритъ о себѣ, какъ о принявшемъ отъ
Іисуса Христа верховную власть надъ апостолами, но и
явно высказываетъ, что по духовной власти онъ равенъ съ
ними, когда, называетъ себя сопастыремъ и свидѣдемъ
страданій Христовыхъ (I Петр. V, 1), — апостола Павла —
братомъ возлюбленнымъ (II Петр. III, 15) и одного только
Іисуса Христа — Пастыреначальникомъ (I Петр. V, 4). Апо-
столъ Павелъ ни въ одномъ мѣстѣ, гдѣ онъ перечисляетъ

(39) Пана Бонифаций, получивъ отъ императора Фои титулъ „военскаго“, опредѣляя на своемъ соборѣ не признавать епископами тѣхъ, избраніе которыхъ не будетъ утверждено словами папы: *volumus et iubemus*.

различныя служенія въ церкви и различныя степени церковной іерархіи (I Кор. XII, 27 — 30; Ефес. IV, II), не упоминаетъ о видимой главѣ церкви — апостолъ Петръ и называетъ главою церкви одного Іасуса Христа (Ефес. I, 22 — 23; IV, 15 — 16; V, 23; Колос. I, 18; II, 10). Въ посланіи же къ Галатамъ (II, 9) онъ приписываетъ особенную важность въ числѣ апостоловъ не одному Петру, а тремъ апостоламъ: Іакову, Петру и Іоанну, и трехъ ихъ вмѣстѣ называетъ столпами церкви.

Далѣе, латиняне не могутъ указать ни одного случая, чтобы апостолъ Петръ одинъ сдѣлалъ какое нибудь важное, касающееся всей церкви, постановленіе. Напротивъ, всѣ важныя опредѣленія относительно вѣры, благочестія и церковнаго благочинія, были дѣломъ всѣхъ апостоловъ. Такъ, семь діаконовъ были избраны и поставлены всѣми апостолами (Дѣян. VI, 2—6); съ общаго также согласія — Іакова, Кифы и Іоанна апостолъ Павелъ признанъ въ апостольскомъ званіи (Гал. II, 9); съ общаго согласія старѣйшинъ было дозволено апостолу Павлу совершить обрядъ очищенія (Дѣян. XXI, 18 — 24). Мало того. Изъ нѣкоторыхъ случаевъ даже видно, что апостолъ Петръ не только не повелѣвалъ, но и самъ повиновался другимъ апостоламъ и подлежалъ отвѣтственности предъ ними. Такъ онъ былъ посланъ въ Самарію для возложенія рукъ на принявшихъ крещеніе (Дѣян. VIII, 14 — 17); давалъ отчетъ предъ собраніемъ апостоловъ и старцевъ въ томъ, что крестилъ языческаго сотника Корнилія, и его мѣднія нѣкоторое время не принимали: *презираюся съ нимъ* (Дѣян. XI, 2); однажды даже былъ обличенъ апостоломъ Павломъ за нѣкоторый видъ лицемѣрія (Гал. II, 11 — 16). Все это такіе случаи, которые прямо отвергаютъ даже всякое предположеніе о главенствѣ и верховной власти апостола Петра.

Итакъ, Христосъ Спаситель не поставлялъ видимой

главы для управления церковью и апостоль Петръ не былъ главою апостоловъ и всей церкви.

Но допустимъ, что апостоль Петръ былъ тѣмъ, чѣмъ хотятъ латиняне, допустимъ, что онъ былъ намѣстникомъ Христовымъ и имѣлъ ту же самую власть надъ апостолами по вознесеніи Иисуса Христа, какую имѣлъ надъ ними самъ Спаситель, обитая на землѣ. Но какое отношеніе имѣеть все это къ римскимъ папамъ? Между тѣмъ католики всѣми силами стараются распространить какъ дѣйствительныя, такъ и мнимыя преимущества апостола Петра на римскихъ епископовъ. Вотъ доказательства, приводимыя ими въ пользу своего мнѣнія:

1) Апостоль Петръ, глава церкви, былъ епископомъ въ Римѣ въ теченіи 25 лѣтъ, а папа есть его преемникъ; следовательно папа есть глава церкви. — Но этотъ доводъ нельзя признать состоятельнымъ. Невозможно допустить, чтобы апостоль Петръ былъ епископомъ въ Римѣ 25 лѣтъ; какъ думаютъ Бароній и другіе, основывающіе свое мнѣніе на сказаніи Евсевія и бл. Иеронима. Это мнѣніе отвергаютъ даже нѣкоторые изъ ученыхъ и безпристрастныхъ римско-католиковъ (Генр. Валезій, Ант. Пачусъ и друг.), — и отвергаютъ совершенно основательно. Трудно даже представить себѣ, чтобы апостоль Петръ, отличавшійся особенною ревностію въ дѣлѣ распространенія церкви Христовой, рѣшился цѣлыхъ 25 лѣтъ своей жизни провести въ Римѣ. Если бы этотъ апостоль и захотѣлъ гдѣ нибудь пробытъ долгое время и основать каедрѣ вселенскаго епископа, то спорѣ сдѣлалъ бы это не въ Римѣ, а тамъ, куда посланъ былъ для проповѣди; а онъ посланъ былъ къ иудеямъ, какъ апостоль Павель къ язычникамъ (Гал. II, 7), и следовательно основалъ бы свою каедрѣ въ Иерусалимѣ или въ другомъ какомъ нибудь городѣ Палестины. Но это было бы несообразно со всеобщемою апостольскою властію ап. Петра.

Каждый апостоль, въ силу своего званія, былъ епископомъ церкви безъ всякаго опредѣленія, т. е. не одного какого нибудь города или селенія, а всей церкви; потому что Иисусъ Христосъ послалъ ихъ непосредственно во весь міръ; слѣдовательно апостоль Петръ не могъ быть въ собственномъ смыслѣ епископомъ ни церкви римской, ни какой нибудь другой. Епископомъ въ собственномъ смыслѣ и притомъ безъ уменьшенія апостольской власти, по свидѣтельству древней церкви (Евсевія, Епифанія), сдѣланъ былъ только одинъ изъ апостоловъ — Іаковъ, изъ уваженія къ церкви іерусалимской. Предполагать, на основаніи этого примѣра, чтобы и апостоль Петръ съ апостольскимъ званіемъ соединялъ епископское званіе въ Римѣ, хотя и не невозможно, но совершенно неосновательно. Въ самомъ дѣлѣ: а) если бы апостоль Петръ съ такого давняго времени имѣлъ свое пребываніе въ Римѣ, то апостоль Павелъ, пиша посланіе къ римлянамъ (см. 60 г.), не могъ бы не упомянуть объ апостолѣ Петрѣ между лицами, которыхъ онъ повелѣвалъ привѣтствовать (Римл. XVI гл.). Но этого мало. Если бы апостоль Петръ основалъ церковь въ Римѣ и былъ тамъ ея епископомъ, то апостоль Павелъ и не писалъ бы къ римлянамъ, потому что апостоль Петръ сумѣлъ бы и самъ уничтожить возникшія тамъ недоразумѣнія и неурядица. б) По свидѣтельству преданія (Ириней, Епифаній), апостолы Петръ и Павелъ поставили въ Римѣ одного за другимъ трехъ епископовъ: Лина, Анаклета и Климента, потому что сами не оставались въ Римѣ, а ходили въ разныя страны для проповѣданія слова о спасеніи. Изъ всего этого слѣдуетъ, что апостоль Петръ не былъ римскимъ епископомъ въ собственномъ смыслѣ, что самымъ главнымъ въ своей дѣятельности онъ всегда считалъ апостольское служеніе; епископство же какъ по отношенію къ Риму, такъ и въ другимъ церквамъ вселенной принадлежалъ

поэтому вольствие его апостольства. Если же так, то если ап. Петръ не былъ римскимъ епископомъ въ собственномъ смыслѣ слова, то римскій папа не апостольскій (что не требуетъ ни доказательствъ), что ясно, что папа не можетъ и не долженъ усвоить себѣ, по преемству, апостольское достоинство и называться главою церкви.

2) Апостоль Петръ, глава церкви, — говорятъ католики, — скончался въ Римѣ, — а по естественному порядку вещей преемника должно искать тамъ, гдѣ предшественникъ послѣ смерти оставлялъ свое достоинство; следовательно преемникомъ достоинства апостола Петра нужно признать римскаго папу. (Но это положительно несправедливо. Личное достоинство всегда остается личнымъ, и никакое мѣсто не можетъ усвоить его себѣ, не нарушая справедливости; въ противномъ случаѣ каждый городъ сдѣлался бы столицей, въ которомъ государь посѣщаетъ свои области, окончивъ жизнь свою (например у насъ Таварюкъ, въ которомъ скончался Императоръ Александръ І-й). Кроме того, если судить и заключать такъ, какъ судятъ и заключаютъ католики, то слѣдуетъ сказать, что главенство въ церкви должно принадлежать Иерусалимскому патриарху; потому что въ Иерусалимѣ умеръ первый истинный глава церкви — Иисусъ Христосъ.)

3) Въ продолженіи XVIII вѣковъ, — говорятъ еще католики, — ни одинъ изъ епископовъ не выдвигалъ себя за намѣстника Петрова, и главу церкви, — кромѣ римскаго. — Это правда. Но это то и показываетъ, что всѣ другіе епископы свои держались въ предѣлахъ умѣренности и не помнили слова Спасителя: *иже аще хоцетъ въ насъ быти первымъ, буди оамъ рабъ* (Матѣ. XX, 27); римскій же епископъ захватилъ свой догмъ и нарушилъ заповѣдь Господа.

4) Римскіе папы, — говорятъ наконецъ католики, — отъ начала христіанства показывали въ дѣлахъ свою власть надъ

другими деревьями, (Викторъ — надъ малоазійскими, въ спорѣ о времени праздн. аніа, Пасхи; Стефанъ — надъ африканскими, по случаю постановленія двухъ Карфагенскихъ соборовъ о крещеніи еретиковъ и при обращеніи ихъ въ драг. вродавіе; Юлій — въ дѣлѣ св. Афанасія; Иннокентій — въ дѣлѣ св. Златоуста), И это несправедливо. До конца перваго вѣка оставались въ живыхъ два апостола: евангелистъ Іоаннъ Богословъ и Симонъ Зидотъ. Ужели же кто нибудь согласится съ тѣмъ, чтобы Лицъ, Анаклетъ и Климентъ, первые преемники ап. Петра на римской кафедрѣ, были въ качествѣ главы церкви, начальниками самихъ апостоловъ? Напротивъ извѣстно, что ближайшіе къ апостольскимъ временамъ римскіе папы не только не присвоивали себѣ никакого главенства, но и самое первенство приписывали іерусалимскому епископу. Такъ, Климентъ римскій въ заглавіи своего письма къ ап. Іакову, епископу іерусалимскому, называетъ его *domine mi*, (тогда какъ римскаго епископа обыкновенно называли *domine frater*), епископомъ епископовъ, и приписываетъ ему попоченіе во всѣхъ церквахъ. Что же касается того, какъ поступали римскіе епископы впоследствии, то ихъ дѣйствія можно назвать: или слѣдствіями высокопрія, тогда въ обличеннаго предстоителемъ другихъ церквей (какъ достучки Виктора и Стефана) или дѣйствіями ревности по правому дѣлу, — ревности, которою отличались и прочіе епископы, напр. св. Афанасій и особенно св. Кириакъ, принимавшій самое дѣятельное участіе въ дѣлахъ церквей: римской, испанской, англійской и другихъ. Такимъ образомъ, всѣ доказательства принодимыя католиками въ пользу своего ученія, о переходѣ лучшыхъ нравъ отъ преимущественно ап. Петра къ папѣ, оказываются несостоятельными. Но это еще не все. Не лишнимъ будетъ замѣтить, что хотя вообще вполнѣ ясно, что высшій можетъ передавать

свои права низшему, но зато въ данномъ случаѣ совершенно непонятно, какимъ образомъ чрезвычайныя полномочія въ церкви, если бы онѣ даже и были даны Христомъ ап. Петру, передаются папамъ? Извѣстно, что для удостовѣренія въ передачѣ казыхъ бы то ни было полномочій всегда существовали и будутъ существовать какія нибудь внѣшнія посредства. Въ данномъ случаѣ, для передачи полномочій папѣ, по православному воззрѣнiю, должны бы существовать: а) власть выше папы и б) какой нибудь видимый знакъ или таинственное священнодѣйствiе. Но ничего подобнаго у католиковъ нѣтъ. Если въ папы избирается епископъ, то онъ только восходитъ на папскій тронъ и коронуется; если же избраннымъ оказывается пресвитеръ, то онъ, предварительно своего коронованія, рукополагается въ епископскій санъ епископами же. Спрашивается: чѣмъ же католики удостовѣряются въ томъ, что къ новоизбранному и коронованному папѣ переходятъ отъ ап. Петра всѣ его полномочія въ церкви, не исключая и непогрѣшимости? Если бы папа еще при жизни своей избиралъ и рукополагалъ себя преемника, тогда эта передача правъ еще была бы понятна и естественна. Но этого, какъ извѣстно, не бываетъ. Папа вдругъ и притомъ самъ собою дѣлается папою. Не самозванство ли это? Для устранения подобнаго недоразумѣнiя, латиняне, правда, приводятъ объясненiе; но оно таково рода, что съ нимъ не согласится ни одинъ здравомыслящій человекъ. Именно, говорить, что чрезъ самый актъ избранiя низводятся на новаго папу всѣ благодатныя права и полномочія. Но если такъ, то непонятно, во первыхъ, какимъ образомъ простое избранiе можетъ сдѣлаться церковнымъ таинствомъ? Ничего подобнаго въ церкви еще не бывало; мало того, въ низведенiи благодатныхъ даровъ на пана участвовали бы въ такомъ случаѣ и миряне, по крайней мѣрѣ это исполнѣ имѣло бы мѣсто въ старину, (т. е.

до времени папы Григорія VII, живш. въ концѣ XI вѣка), когда они еще не были окончательно устранены отъ великаго дѣла избранія папы; во вторыхъ, избиратели папы — члены конклава ⁽⁴⁰⁾ — кардиналы не могутъ передать новоизбранному того, чего сами не имѣютъ; въ третьихъ, избиратели, какъ общество, всегда выше избираемаго лица въ томъ смыслѣ, что они, облекая новоизбраннаго своими полномочіями, могутъ, въ случаѣ не исполненія имъ своихъ обязательствъ, привлечь его къ отвѣту, судить и лишать этихъ полномочій. Но въ такомъ случаѣ папа, очевидно, не выше собора даже однихъ напр. кардиналовъ, а лицо подчиненное ему; въ такомъ случаѣ о главенствѣ папы въ церкви уже, конечно, не можетъ быть и рѣчи; другими словами: папская система, при такомъ представленіи сущности дѣла, надаётъ сама собою, какъ лукавое измышленіе меловѣческаго ума. Чувствуя это, католики иногда прибегаютъ и къ другому объясненію, — высказанному и принятому еще въ средніе вѣка, — что со смертію папы благодатные дары, почивавшіе на немъ, подобно скрытой тендеотѣ, помогаются церковію (собственно епископами), а съ избраніемъ новаго папы опять съ церкви переходятъ на него, сосредоточиваются и появляются въ немъ. Но и тутъ непонятно: какимъ образомъ власть папы съ его смертію передается епископамъ, а потомъ, съ избраніемъ новаго папы, она отъ нихъ переходитъ къ папѣ безъ всякаго внѣшняго посредства? Наконецъ, католики представляютъ и еще одно объясненіе, но также несостоятельное, какъ и предыдущія. Именно говорятъ, что самый обрядъ коронованія папы слѣдуетъ считать таинствомъ, низводящимъ на него

(40) Конклавъ (отъ con и clavis) — комната, запертая на ключъ. Такъ называется иноподобное изолированное помѣщеніе, въ которомъ кардиналы обыкновенно избираютъ изъ своей среды новаго папу, и не выходятъ изъ него до тѣхъ поръ, пока не сдѣлаютъ своего дѣла — не выберутъ папу.

особенные (благодатные) дары, сообщающіе ему главенство и непогрѣшимость. Но это уже будетъ самопосвященіемъ, т. е. такимъ дѣйствиемъ, для котораго нѣтъ ни малѣйшаго основанія ни въ св. писаніи, ни въ церковной практикѣ.

Итакъ римскій папа — не намѣстникъ Христовъ и не облеченъ никакими чрезвычайными правами и преимуществами въ церкви. Если же католики думаютъ иначе, то это ихъ самообольщеніе, самообманъ.

Но папа, по католическому ученію, какъ мы видѣли, есть не только глава церкви, какъ намѣстникъ Христовъ, но и обладаетъ еще личною непогрѣшимостью. Поэтому, чтобы исполнѣ закончить трактатъ о церкви и папѣ, какъ ея главѣ, намъ остается сдѣлать еще несколько замѣчаній относительно папской непогрѣшимости.

Притязанія папы на личную непогрѣшимость замѣчаются, какъ мы уже имѣли случай видѣть, очень рано, даже во второмъ вѣкѣ христіанской эры (см. стр. 9). Но до окончательнаго раздѣленія церкви папы, можно сказать, только мечтали о ней. Съ этого же времени ихъ мечты мало по малу превратились въ дѣйствительность: папскую непогрѣшимость хотя, правда, иногда и оспариваютъ не только отдѣльныя личности, но даже и соборы (напр. Констанцкій и Базельскій), но въ сознаніи большинства католиковъ она окончательно утверждается (*1). Понятно почему. Ученіе о папской непогрѣшимости находится въ самой тѣсной связи съ догматомъ о главенствѣ папы, въ это вре-

(*1) Первый папа, опубликовавшій свои притязанія на непогрѣшимость въ кривой, но ясной и рѣзкой формѣ, былъ Григорій VII Гильдебрантъ († 1085 года). Вотъ его слова. „Папа непогрѣшимъ. Его воля, и разсужденію, и суду подлежать всё царства міра сего. Онъ имѣетъ власть отлучать царей отъ общенія вѣрныхъ. Онъ можетъ разрѣшать поданныхъ отъ присяги и повинненія государямъ. Поданные должны возставать противъ государей своихъ, отлученныхъ папою и ополчаться противъ нихъ. Въсѣмъ его позволенія ни одинъ соборъ не можетъ называться вселенскимъ. Его суда никто не можетъ отвергать, а онъ одинъ можетъ отвергать всякій судъ. Судить его самаго никто не можетъ.. Предавать проклятію апостольскій престолъ (т. е. папу) никто не можетъ“.

ма уже утвердившись, — есть неизбежный, строгологический
выход из него. В грамоты дний, если наша епть *намыом-*
ника Христова, воплощеніе Бога на землю, глице Богъ и въ
силу этого глава церкви, то ему не можетъ быть отложено
въ томъ, что бесспорно принадлежить церкви: рѣды онъ (ея
глава. Не оно, смотря на это, дождать о гаянкой непогрѣ-
шимости: онеъ долгое время: обиль догматомъ въ римской
церкви, такъ сказать, *de facto*, но не *de jure*. Папы все
не рѣшались объявить его догматомъ, боясь серьезныхъ
возраженій со стороны своихъ *подданныхъ*. Только Пій IX
на Ватиканскомъ соборѣ въ 1870 году, наперекоръ слову
Божію, общечеловѣческому сознанію, здравому смыслу и
показаніямъ исторіи, торжественно объявилъ себя и всѣхъ
римскихъ папъ *непогрѣшимыми* (42). Правда, онъ значи-

(42) Вотъ подлинный текстъ Ватиканскаго опредѣленія, авторомъ кото-
раго былъ генералъ иезуитскаго ордена или *черный папа*, какъ его иначе на-
зываютъ, паптеръ Бекса (т. 1887 г.), *Тгарло держасы преданія, дошедшаго до*
насъ отъ начала Христовой вѣры, мы (т. е. папа), съ согласія священнаго со-
бора, во славу Бога Спасителя нашего, въ возвышеніи католической религіи и
ко спасенію христіанскихъ народовъ, учимъ и объявляемъ, какъ Богомъ откры-
тое вѣроопредѣленіе, что когда римскій папа говорить съ своей кафедрѣ (ex
cathedra), т. е. когда исполняя свое служеніе, какъ паптеръ и учитель всѣхъ
христіанъ, въ силу своей апостольской власти, опредѣляетъ, что такое-то уче-
ніе, относительно вѣры, и нравственности, должна содержать, вся церковь, то
онъ, при божественной, объявленной ему въ лицѣ Петра, помощи, обладаетъ тою
непогрѣшимостью, которою Божественный Спаситель благоволитъ надѣлать свою
церковь, для опредѣленія ученія, относительно вѣры и нравственности, и что
поэтому такія опредѣленія римскаго папы — сами по себѣ, а не по соглашію цер-
кви, неизмѣнны. А если бы кто дерзнулъ, — отчего да сохранить Богу, — этому
нашему опредѣленію противорѣчить, тогъ да будетъ анаеомъ" (4 заѣкъ, 4 гл.).
Замѣтательно, что, хотя прежде обнародованія этого документа, его самымъ
тщательнымъ образомъ разсматривали и обсуждали многочисленные комитеты и
комиссіи, тѣмъ не менѣе въ немъ существуетъ много промазовъ, явно бросаю-
щихся въ глаза православному даже при первомъ взглядѣ на него. Такъ, лич-
ная папская неогрѣшимость названа въ немъ догматомъ: а) основаннымъ на
св. преданіи, сохранившемъ будтобы въ церкви отъ начала Христовой вѣры,
(такого преданія вселенская церковь, какъ извѣстно, не знала и не знаетъ), б)
открытымъ самимъ Богомъ (въ божественномъ откровеніи, объ этомъ нѣтъ
ни слова), в) обнародованнымъ въ славу Христа Спасителя (чѣмъ же это мож-
но доказать? и не набоботы ли?), г) въ возвышеніи католической церкви, (па-
пы развѣ?), д) ко спасенію людей (какимъ это образомъ? и не мого ли здѣсь
сказано?) и е) съ ея властію собора. Чтѣ ни поименіе, то ложъ. Последнее кро-
къ того заключаетъ въ себѣ еще внутреннее противорѣчіе: непогрѣшимый папа
имѣетъ опредѣленіе о своей непогрѣшимости" съ согласіемъ собора и въ этомъ
же опредѣленіи отрицаетъ, между въ согласіи церкви, т. е. тогъ, что выде со-
бора. — И смѣютъ же люди называть такое вѣроопредѣленіе открытымъ самимъ
Богомъ и

тельно ограничить требованія своихъ предшественниковъ относительно папской непогрѣшимости. Онъ напр. не рискнулъ претендовать на безусловную непогрѣшимость во всѣхъ отношеніяхъ, какъ это дѣлали его предшественники. Онъ благоразумно отказался отъ непогрѣшимости въ отношеніяхъ: естествонаучномъ, социальномъ, экономическомъ и даже нравственномъ и т. под. Онъ стоитъ только за свою непогрѣшимость *ex cathedra* и объ ней одной ведетъ рѣчь въ Ватиканскомъ вѣроопредѣленіи. — Что же это за непогрѣшимость? Ватиканскій соборъ не даетъ на это надлежащаго разъясненія. Онъ пишетъ: „когда римскій папа говоритъ съ своей кафедры (*ex cathedra*), т. е. когда исполняя свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ, опредѣляетъ, что такое то ученіе относительно вѣры и нравственности должна содержать церковь, то онъ обладаетъ непогрѣшимостью, которою Спаситель благоволилъ надѣлать Свою церковь“. Отсюда ясно, что папа непогрѣшимъ только въ дѣлахъ вѣры и нравственности и притомъ только тогда, когда онъ, какъ вселенскій епископъ, исполняетъ свое служеніе. Но естественно спросить: можетъ ли папа называться вселенскимъ учителемъ вѣры и нравственности въ католическомъ смыслѣ, т. е. изрекать новыя опредѣленія относительно вѣры и нравственности? Конечно нѣтъ, потому что папа не Богъ, и не Христосъ во плоти и даже не апостолъ, а просто епископъ. А между тѣмъ только лицу божественному принадлежитъ и можетъ принадлежать право опредѣлять что либо новое относительно вѣры и нравственности въ церкви, но не человѣческому. Причина понятна. Христіанство — дѣло Божіе, а не человѣческое. Потому-то и апостолы называли себя только слугами Христовыми, обязанными въ точности исполнять Его волю; ничего новаго, незаповѣданнаго имъ Христомъ, они не вносили въ область христіанскаго вѣроученія или нра-

воученія. Такъ известно, что когда потребовалось рѣшить вопросъ объ отношеніи вѣрующаго въ обрядовому закону Моисееву, вопросъ, касающійся всей церкви, то она одна изъ апостоловъ, не смотря на свою богодухновенность, не рѣшилась самостоятельно сдѣлать это; она созванъ была на соборъ. Это потому, что только всей церкви, въ совокупности взятой, какъ обладающей при содѣйствіи Св. Духа истинною святостію, обѣщана была Христомъ истинная непогрѣшимость. Стало бытъ только церковь непогрѣшима, потому что свята, а не тотъ или другой членъ ея. Говорить же послѣ этого, что папѣ принадлежитъ право непогрѣшимо опредѣлять новое ученіе относительно вѣры и нравственности, значить предполагать одно изъ двухъ: или что Христосъ Спаситель, по какимъ либо непредвидѣннымъ для Него обстоятельствамъ, не все открылъ Своей церкви, что ей необходимо было знать для спасенія ея чадь, почему и оказывается необходимымъ время отъ времени восполнить этотъ Его недостатокъ Его *наместнику*, или что папѣ принадлежитъ возвышеннѣйшая нравственная святость, благодаря которой онъ удостоивается особеннаго приближенія къ Богу и особенныхъ отъ Него откровеній. Но первое предположеніе есть ничто иное, какъ дерзкое и грубое богохульство, низводящее Христа и христіанство въ область явленій ограниченныхъ, несовершенныхъ, человѣческихъ, а второе — очевидное противорѣчіе слову Божию, здравому разуму и свидѣтельству исторіи. Дѣйствительно, св. писаніе ясно говоритъ о Богѣ, что Онъ есть существо святое, чуждое всякаго несовершенства: *Богъ святъ есть, и тмы въ немъ нѣтъ; ни единый* (I Иоанна I, 5), или: *будите совершенны, якоже Отець вашъ небесный совершенъ есть* (Матѣ. V, 48); о человѣкѣ же оно выражается, какъ о существѣ грѣшномъ: *нѣтъ человекъ праведенъ на земли, иже сотворитъ благо; иже не согрѣшитъ* (Еккл. VII, 21), *лице речежъ,*

яко вѣрять не оумомъ, себѣ трепещемъ, и истинны вѣрсты въ насъ (Св. Иоанн. Ц. 8), много открытаемъ вою (Гак. III, 2): Разумъ человеческій, какъ въ известно, не вполне согласуется съ вѣрнымъ ученіемъ о божественнаго откровенія. Что же касается исторіи, то она свидѣтельствуетъ, что были на прѣдѣлѣхъ престолѣхъ и такія личности, въ которыхъ по своей безнравственности и злодѣйствамъ, превосходили многихъ своихъ сверстниковъ въ этомъ отношеніи. Таковы напр. папы св. св. Александръ III Борджіа, ^{Св. св.} Иоаннъ XXIII и др. Даже въ нашемъ столѣтіи жили папы св. св. Льва XII и Григорія XVI была далеко не безупрочна въ нравственномъ отношеніи. Если же принять во вниманіе, что сама римская церковь осудила папу Либертіуса за отступничество отъ православнаго вѣданія Гониміи за моноевелитство, что между ними были люди не вѣрующіе и явные материалисты, то непогрѣшимость папъ, даже учителей вѣрныи нравственности оже можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Самод собою разумѣется, что послѣ всего сказаннаго, папѣ въ силу нужды много говорить о предметѣ папской непогрѣшимости. Достаточно будетъ замѣтить, что католическая церковь слишкомъ расширяетъ область папской непогрѣшимости въ этомъ отношеніи. По ея ученію, личная непогрѣшимость папы простирается на все, что относится въ откровенному ученію о вѣрѣ и нравственности, именно: на ученія, выведенныя изъ откровенія и стоящія съ нимъ въ связи, на разрѣшенія сомнѣній и споровъ по предметамъ вѣрныи нравственности, на обличеніе еретическихъ заблужденій, и наконецъ, вообще на установленіе и опредѣленіе всего, относящагося къ вѣчному спасенію вѣрующіихъ (Катихизисъ д-ра Вапшера). Между тѣмъ по православному ученію, предметъ непогрѣшимости церкви составляютъ только истинны божественнаго откровенія (Преосвящ. Макарій), такъ что когда мы говоримъ, что ученіе церкви непогрѣшимо, то мы не утвержда-

даже ничего больше, как именно то, что оно неизменно,
— тоже самое, какое было предано ей вначале, какъ уче-
ние Божіе. Поэтому только „положительное изложение дог-
мата“ въ томъ или другомъ „православномъ“ *сторизисложении*
должно быть рассматриваемо, какъ *выражение неограни-
ченного учения церкви*, а *объясненія или допавательствя*, кото-
рыми оно иногда можетъ сопровождаться, сами по себѣ
должны быть принимаемы съ большимъ или меньшимъ ува-
женіемъ, только какъ памятники современнаго *произложе-
нія развитія богословской науки* (проф. И. П. Цельцовъ). Но
ясно ли отсюда „само по себѣ, гдѣ истина?“ *иннагъ гхнава*

Кромѣ того возникаетъ еще вопросъ: по какимъ имен-
но признакамъ можно узнать, когда папа дѣйствуетъ какъ
учитель всѣхъ христіанъ и говоритъ ex cathedra? Ватикан-
скій соборъ, какъ уже замѣчано было, оставилъ это безъ
всякаго объясненія. А между тѣмъ знать это весьма важно
и положительно необходимо для каждаго католика. Дѣло
въ томъ, что папы, по учению католическихъ богослововъ,
могутъ говорить и говорить не только какъ пастыри и учи-
тели всѣхъ христіанъ, но и какъ частныя лица, невзытныя
отъ заблужденій. Чѣмъ же увѣрится католикъ, что папа
искренне извѣстенъ, положимъ, учене, ex cathedra, а не
какъ частное лицо? Ради ясности приведемъ нѣсколько при-
мѣровъ. Такъ папа Гонорій Г открыто соглашается съ мнѣ-
ніемъ Константинопольскаго патріарха Сергія относительно
единой воли во Христѣ, а Левъ II выражается объ
этомъ поступкѣ Гонорія, что онъ „покушался низвергнуть
правую вѣру“, — Адрианъ же II прямо винить его въ ере-
си. Или: Левъ III, не смотря на просьбу Карла Великаго,
не соглашается внести въ символъ вѣры прибавленія „и отъ
Сына“ и запрещаетъ христіанамъ дѣлать это, а Бенедиктъ
VIII не только вноситъ (ок. 1014 г.) эту прибавку въ сим-
воль, но и, исходящее Св. Духа „и отъ Сына“ объявляетъ

догматомъ. Или: Павелъ III утверждаетъ статутъ ордена иезуитовъ. Его преемники подтверждаютъ всѣ дарованныя иезуитамъ права и привилегіи, отзываясь о нихъ очень кородно и видя въ нихъ твердую вѣру и благочестія. Климентъ XIV, напротивъ, уничтожаетъ даже самый орденъ иезуитовъ, какъ учрежденіе вредное и позорное для церкви. Пій же VII снова восстанавливаетъ иезуитскій орденъ со всѣми его правами и преимуществами. Кто изъ папъ во всѣхъ этихъ случаяхъ говорилъ *ex cathedra* и кто какъ частное лицо? Для рѣшенія этого вопроса у католиковъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Искъ богословы очень много объ этомъ говорили и спорили, но не пришли ни къ чему положительному. Наиболее серьезнымъ и заслуживающимъ уваженія изъ всѣхъ высказаннымъ ими мнѣній было то, что папа тогда говоритъ *ex cathedra*, когда находится въ согласіи съ *епископатомъ* ⁽⁴³⁾. Было уважено для этого даже необходимое наименьшее число епископовъ, именно 100. Но потомъ нашли и это неудобнымъ, такъ какъ надская непогрѣшимость поставилась чрезъ это въ зависимость отъ согласія папы съ мнѣніемъ хотя бы то извѣстнаго количества епископовъ и такимъ образомъ существенно ограничивалась. Въ концѣ концовъ между католическими богословами произошло такое раздѣленіе, и такая раздоголосица по

(43) На сколько папы нуждаются въ своемъ согласіи съ епископатоу или церковно уучащею и насколько они дорожатъ этимъ согласіемъ или единствомъ съ нею, — это можно видѣть изъ слѣд. факта. Изъ 764 отцевъ, явившихся на Ватиканскій соборъ, 163 оставили Римъ подъ различными предлогами рѣше составленія опредѣленія о папской непогрѣшимости, чтобы спасти свою свѣдѣсть, не раздражая папу; 81 не участвовали въ голосованіи; 91 воздержались отъ подачи своего голоса; 61 заявили условное согласіе; 85 были прогивъ папской непогрѣшимости и только 283 дали безусловное согласіе на Ватиканское опредѣленіе, т. е. какъ разъ почти то количество отцевъ, которое получало содержание отъ папы, — и, не смотря на-это, папа, ничего сумняся, объявилъ догматомъ ученіе о своей непогрѣшимости. Если же принять къ свѣдѣнію, что у католиковъ опредѣленіе того или другаго пункта христіанскаго вѣрующія или правоученія совершается обыкновенно посредствомъ *баллотировки*, какъ будто бы дѣло шло у нихъ о самыхъ юбилейныхъ житейскихъ и притомъ сѣбрныхъ предметахъ, а не о Божественной истинѣ, то иллюстрація папской непогрѣшимости будетъ полною; не требующею никакихъ комментарій.

данному предмету, что одинъ изъ нихъ (Пихлеръ) не шутя просилъ папу Пія IX положить конецъ спорамъ путемъ опредѣленія *ex cathedra*. Такимъ образомъ до сихъ поръ у католиковъ нѣтъ опредѣленныхъ указаній, когда именно папа говоритъ *ex cathedra* и когда нѣтъ. Впрочемъ это папамъ положительно на руку. Благодаря отсутствію на этотъ счетъ какихъ бы то ни было точныхъ указаній, они легко могутъ извращиваться и оправдывать любое изъ папскихъ дѣйствій, сказавши, что оно было дѣломъ частнымъ, а не *ex cathedra*. Но такихъ уловокъ не позволяли себѣ даже древніе язычники, которые отлично знали, когда и при какихъ условіяхъ ихъ напр. пророчествовать.

§ VI. *О таинствахъ.* — (Ученіе о таинствахъ находится въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о церкви, потому что жизнь церкви проявляется главнымъ образомъ въ благодатномъ освященіи вѣрующаго чрезъ таинства. А такъ какъ древнее вселенское ученіе о церкви и ея устройствѣ подверглось у католиковъ, какъ мы видѣли, весьма значительному измѣненію (точнѣе — извращенію), то это неизбежно должно было сказаться и въ ихъ взглядѣ на таинства. Такъ дѣйствительно и случилось.) Соглашаясь съ православною церковію въ общемъ возрѣніи на таинства, именно, что онѣ суть извѣстные священнодѣйствія, имѣющія божественное происхожденіе, которыя въ видимомъ знакѣ или священномъ дѣйствіи необходимо заключаютъ невидимую благодать Божію и сообщаютъ вѣрующимъ не благодать вообще, а извѣстные опредѣленные дары благодати, что онѣ должны быть совершаемы только лицами священной іерархіи, имѣющими на то благодатныя полномочія, и что число ихъ седмичное; равнымъ образомъ и въ томъ, что дѣйствительность и дѣйственность таинствъ зависитъ отъ совершенія ихъ установленнымъ церковію образомъ, (почему всѣ таин-

ства римской церкви и признаются православною). Римская церковь расходится съ нами по всем прочим и расходится очень существенно. Она напр. внесла въ свое учение на таинства: *opus operatum, intentio interna* и непременнаго посредствования или образа совершения изъ всѣхъ семи таинствъ.

Подъ именемъ *opus operatum* у римской церкви разумется учение о спасительномъ дѣйстви таинства даже на *пассивно* или что тоже, на *недостойно* принимающихъ ихъ (см. опред. Тридентскаго собора — *opus operatum, id est passive operatum*). По мнѣнью ея богослововъ (44), таинство есть проводникъ или, точнѣе, каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать, *помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія*. Чтобы то или другое таинство благотворно подѣйствовало на человека, для этого требуются только извѣстныя внѣшнія средства, напр., чтобы было лицо, совершающее таинство, чтобы были произнесены извѣстныя слова и т. п., и только. Человѣкъ можетъ даже невѣровать въ таинство, къ которому приступаетъ или можетъ совершенно равнодушно относиться къ нему, и все таки онъ получитъ спасающую благодать. Отъ него въ данномъ случаѣ ничего не требуется, кромѣ самаго акта приступающаго къ таинству. (45)

Такое учение римско-католической церкви положительно невѣрно. Оно во 1 проповѣдуетъ чисто механическое воззрѣнiе на дѣйствія благодати. Божественная дѣятельность представляется здѣсь необходимо и безусловно привязанною къ извѣстному процессу внѣшней человѣческой дѣятельно-

(44) Первый, высказавшій мысль объ *opus operatum* былъ Альбертъ Велльскъ, ерцъ-епископъ везувійскій, епископъ везувійскій, епископъ везувійскій. Въ особенности Дуэстъ Скогъ, ясно и рѣшительно изложившій учение о немъ. Тридентскій соборъ возложилъ *opus operatum* на степень догмата.

(45) Римскій католикъ, односказывая о *opus operatum* и признавая, такъ же, ничто не можетъ помѣшать дѣйствіямъ благодати, если сами приступающіе къ таинствамъ не будутъ нуждаться духовными благами и пропитаться ими.

стам, и въ известному поворненіи известнаго дѣйствія. Это очень сильно напоминаетъ собою древнюю явическую магію. Во 2-хъ словахъ ясно говорить противъ него! Но ученію навра Спасителя, только дотъ человекъ спасетя, ново рдѣ въру иметъ и крестится; и а цнае те иметъ, которы тт осужденъ будетъ (Марк. XVI, 15), кога бы онъ и крестился съ св. ан. Павель; и ристудяющимъ въ таинству причащенія, сдать такое наставленіе: *да манушаетъ ченоатки ае; ба, и тако, отъ алба да яста, и отъ чаши да пьетъ*. Почему жъ Новому, что *касе аме яста; жавъ сей, или пята, чашу. Господню, недостойно; повименъ будетъ ттму и крат: ви. Господи. Яды; бо м тай недостойно; судъ себѣ яста и пьетъ, не; разсудя жтла Господня.* (I Кор. XI, 27—29). Св. апостоль никогда не сказалъ бы этихъ словъ; если бы можно было приступать въ таинству недостойно или пассивно. Но хотя описъ оретатимъ есть ученіе ложное, зато оно вполне гармонизируетъ съ папскою теоріею и есть естественный логическій выводъ изъ нея. Въ самомъ дѣлѣ, если папа есть неисчерпаемый источникъ и полномочный раздатель благодати въсвѣ върующимъ безъ исключенія по своему изволенію а это изволеніе вовсе не требуетъ отъ папскихъ поданныхъ разумной и твердой въры, но одного только безусловнаго послушанія его велѣніямъ, то ясно, что въра, какъ известное внутреннее настроеніе человека христіанина, должна была потерять у католиковъ свое великое значеніе и сдѣлаться чѣмъ-то случайнымъ, условнымъ, даже ненужнымъ. И дѣйствительно, вѣды то несомнѣнная истина, что всякое приказаніе можетъ быть точно исполнено кѣмъ бы то ни было и по мимо его добраго расположенія. А такъ какъ папство привыкло смотреть на христіанство съ чисто външей, практической стороны, то неудивительно, что въ исполненіе его велѣній католиками, навра, относительно пользования таинствами, оно нашло нужнымъ на

туть дарами благодати. *Opus operatum* есть такимъ образомъ своего рода «последнее слово» папской системы. Сущность ученія объ интенци (*intentio interna*) заключается въ слѣдующемъ: таинство бываетъ действительно по отношенію къ вѣрующему только тогда, когда совершитель его — епископъ или священникъ — имѣетъ глубокое внутреннее намѣреніе (*intentio interna*) извѣсть на вѣрующаго извѣстные дары благодати и вѣруетъ, что это будетъ имъ сдѣлано. — Такое ученіе, какъ и *opus operatum*, очевидно, нехристианское ученіе. Оно есть естественное логическое послѣдствіе общаго римско-католическаго взгляда на папу, а вслѣдъ за нимъ и на римскую іерархію, какъ на полновластныхъ раздавателей даровъ Св. Духа по своему усмотрѣнію. Совершитель таинства является у нихъ не органомъ или орудіемъ только благодати, а носителемъ и, можно сказать, источникомъ ея. Стало быть, какъ въ *opus operatum* благодать представляется механически необходимо привязанною къ внѣшней сторонѣ или формѣ совершенія таинства, такъ здѣсь къ внутренней — къ намѣренію совершителя или точнѣе, къ его личности. Хочетъ священникъ преподавать вѣрующему благодать въ таинствѣ — преподавать, не хочетъ — нѣтъ, — въ послѣднемъ случаѣ вѣрующій получаетъ одинъ только внѣшній знакъ; другими словами, совершитель таинства можетъ, если ему угодно, обмануть христианина. Развѣ это согласно съ духомъ христианства ⁽⁴⁶⁾?

Объ образѣ совершенія таинства ⁽⁴⁷⁾, именно: а) крещенія.

Въ православной церкви, свято сохраняющей вѣстоль-

(46) Справедливость требуетъ замѣтить, что, къ чести католиковъ, интенція еще не получала у нихъ значенія господствующаго ученія, догмата, подобно *opus operatum*, и до сихъ поръ остается у нихъ лишь мнѣніемъ; но это мнѣніе тѣмъ не менѣе вполне гармонируетъ съ папскою системою и наглядно проявляется у нихъ въ формулѣ совершенія некоторыхъ таинствъ (напр. «я крещу» и проч.).

(47) Большая часть нововведеній относительно образа совершенія таинствъ сдѣлана была римскою церковію, по желанію папъ, въ мрачные, невѣжественные средніе вѣка, преимущественно въ XIII.

ское преданіе, священникъ вкрестить человека во имя Св. Троицы, трижды погружая его въ чистую естественную воду и произнося слова: „крещается рабъ Божій N во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Св. Духа, аминь; нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ, аминь“. Въ этихъ словахъ православной церкви (формулы крещенія) выражается та мысль, что совершитель таинства есть только орудіе, служитель благодати, и только. Римская же церковь позволила себѣ сдѣлать измѣненія: а) въ древней формулѣ крещенія и б) въ самомъ способѣ совершенія этого таинства.

Священникъ римской церкви, совершая таинство крещенія, произноситъ: „я крещу тебя N во имя Отца, и Сына и Св. Духа. Аминь“. Такой формулы крещенія не знала христіанская древность (тогда какъ православная упоминается еще въ 49 правилѣ апостольскихъ постановленій). Кроме того въ ней слишкомъ ясно высказывается мысль объ особенномъ значеніи совершителя таинства, мысль враждебная единенію и церковному миру (I Кор. I, 11—13); между тѣмъ какъ совершителемъ таинства въ собственномъ смыслѣ нужно считать одного Іисуса Христа. Наконецъ эта форма не имѣетъ для себя основанія въ св. писаніи. Самъ Спаситель, исцѣляя больныхъ или прощая людямъ ихъ грѣхи, никогда не говорилъ отъ Своего лица, а выражался такъ: „прощаются тебѣ грѣси“ (Лук. VII, 48). Равнымъ образомъ не сказалъ Онъ: „Васъ я крещу Духомъ Святымъ, но имате креститися; этимъ Христось научаетъ людей смиренномудрію“ (Златоустъ, бесѣда 1 я на Дѣянія апост.). — Впрочемъ въ данномъ случаѣ католики имѣютъ свидѣтеля противъ своего отступленія отъ древняго обычая даже въ лицѣ блаж. Августина, наиболѣе уважаемаго ими изъ западныхъ отцевъ и учителей церкви. Бл. Августинъ, словно предвидя это ихъ нововведеніе, въ осужденіе его говорить: „Благій Врачъ не только современныхъ больныхъ

исцѣлялъ; но и будущиѣхъ предвидѣлъ; ибо имѣли явиться люди, которые станутъ говорить: я отпускаю грѣхи, я оправдываю, я освящаю, я врачевываю всякаго, кого только вращу“.

Въ способѣ совершенія таинства крещенія римская церковь отличается отъ православной тѣмъ, что совершаетъ его чрезъ обливаніе или окропленіе. Такой способъ крещенія утвердился у нея не ранѣе XIII вѣка.⁽⁴⁸⁾ до этого же времени какъ на востокѣ, такъ и на западѣ крестили чрезъ троекратное погруженіе.⁽⁴⁹⁾ Обычай этотъ ничѣмъ не можетъ быть оправданъ. Всѣ причины, придуманныя латинянами въ защиту его, какъ то: удобство крестить такъ, слабость крещаемыхъ дѣтей, стыдливость женщинъ-восприемницъ, холодность воды въ сѣверныхъ странахъ и наконецъ то, что въ первые вѣка иногда крестили не чрезъ погруженіе, — оказываются, даже при первомъ взглядѣ на нихъ, далеко не таковыми, чтобы на основаніи ихъ можно было отмѣнять древній обычай, освященный даже примѣромъ Христа Спасителя. Самое серьезное изъ нихъ есть, безспорно, ссылка на допущеніе обливательнаго крещенія въ древней церкви. Но это, какъ извѣстно, было исключеніемъ. Такъ крестили только больныхъ, которыхъ нельзя было крестить иначе. Исключеніе же развѣ можно возводить въ общее правило? А что древняя церковь очень долева была отъ мысли давать этому способу крещенія значеніе общаго правила, это ясно можно видѣть изъ того, что еще въ третьемъ вѣкѣ обливательное крещеніе подверглось въ ней нареванію и что крещенныхъ такимъ способомъ она не позво-

⁽⁴⁸⁾ По свидѣтельству Фомы Аквината, на западѣ еще въ XIII столѣтіи повсемѣстно совершали крещеніе чрезъ погруженіе въ водѣ, а не чрезъ обливаніе или окропленіе.

⁽⁴⁹⁾ Даже и въ настоящее время въ Миланѣ, въ церкви св. Амвросія Медіоланскаго, гдѣ сохранилась древняя крещальня отъ времени упомянутого св. отца, католики крестятъ чрезъ погруженіе и именно троекратное, впрочемъ съ погруженіемъ только головы младенца, но не всего тѣла.

ляла возводить на степень пресвитера (Неоцесарійскаго собора, прав. 12).

б) *Муропомазанія*. Относительно таинства муропомазанія или конфирмаціи римская церковь разногласит съ православною въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) совершителями таинства она считаетъ однихъ только епископовъ; 2) совершаетъ его съ руковоложеніемъ сверхъ помазанія св. муромъ одного чела и употребляетъ иную, чѣмъ православная церковь, словесную форму; наконецъ 3) совершаетъ его надъ младенцами не вѣдѣть за крещеніемъ, а подостиженіи ими по крайней мѣрѣ семилѣтняго возраста.

Противъ прѣдлага разногласія римской церкви съ православною слѣдуетъ замѣтить, что какъ въ древности право освящать муро для таинства принадлежало однимъ епископамъ (Каро. соб. 318 г., прав. 6), такъ равнымъ же образомъ издавна власть совершать самое таинство была усвояема и епископамъ, какъ преемникамъ апостоловъ, которые непосредственно совершали это таинство (Дѣян. VIII, 14—17; XVIII, 6); и пресвитерамъ, какъ принимающимъ ее чрезъ рукоположеніе отъ епископа, вмѣстѣ съ властію вообще совершать всѣ таинства, за исключеніемъ одного священства. Въ доказательство этой истины достаточно уважать на свидѣтельство постановленій апостольскихъ (вн. 7, гл. 22) и тѣхъ изъ отцевъ церкви, на которыхъ ссылаются сами католики, какъ-то: на бл. Иеронима и св. Іоанна Златоуста, единогласно выражающихся, что епископъ по отношенію къ священнодѣйствіямъ ничѣмъ другимъ не отличается отъ пресвитера, какъ только одною хиротонією, т. е. властію совершать таинство священства. Кромѣ того во всѣхъ неправославныхъ христіанскихъ обществахъ, издавна существующихъ на востоцѣ, муропомазаніе преподаетъ ея какъ епископами, такъ и пресвитерами. Наконецъ сама римская церковь, усвоивъ съ IX вѣка власть совершать кон-

фирмацію: однимъ епископамъ, и нерѣдко находила нужнымъ, какъ и въ настоящее время иногда находитъ, позволять совершать ее и священникамъ, только не въ томъ и не при рукоположеніи ихъ; а лишь въ некоторыхъ, и то въ послѣдствіи времени, по требованію обстоятельствъ.

Относительно способа совершенія таинства муропомазанія у католиковъ слѣдуетъ замѣтить, что а) рукоположеніе для низведенія на вращенныхъ Духа Святаго апостоли употребляли только на первыхъ порахъ, а потомъ замѣнили его помазаніемъ св. муромъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ не только св. отцы (Діонисій архіепископъ, Кипріанъ), но и сами римскіе папы (Ивнокентій III, Евгеній IV) и даже цѣлый соборъ западныхъ епископовъ, бывшій въ Майнцѣ въ 1549 г. Если же сами апостоли возложеніе рукъ замѣнили муропомазаніемъ, то употребляютъ ихъ вмѣстѣ, какъ это дѣлаютъ нынѣ латиняне, значитъ недоумѣвать избранному самими же апостолами знаку для преподанія благодати таинства. б) Слова произносимыя латинянами при совершеніи этого таинства: „знаменую тебя знаменіемъ креста и утверждаю муромъ спасенія, во имя Отца, и Сына и Св. Духа, аминь“, вошли у нихъ въ употребленіе вранѣе XV вѣка. Кромѣ того выраженіе въ этихъ словахъ: „знаменую тебя знаменіемъ креста“ не имѣетъ никакого отношенія къ внутреннему дѣйствию муропомазанія; выраженіе „утверждаю муромъ спасенія“ также не обозначаетъ въ точности сущности этого таинства, а слова: „во имя Отца, и Сына и Св. Духа“ въ отношеніи къ таинству муропомазанія не имѣютъ особаго, частнѣйшаго значенія. Однимъ словомъ человекъ не католикъ, присутствующему при совершеніи конфирмаціи и слышащему слова: „знаменую тебя знаменіемъ креста и утверждаю муромъ спасенія, во имя Отца, и Сына и Св. Духа“, очень легко можетъ показаться, что совершается не таинство муропомазанія, а

накое-то другое священнодействие. — Ничего подобного не может быть сказано о православной словесной формѣ таинства миропомазанія („днать дара Духа Святаго, аминь“). Взятая изъ словъ апостольскихъ (II Кор. I, 21—22; Ефес. I, 13—14; IV, 30), она прямо указываетъ на сущность таинства — низведение Св. Духа. Его дарованіе или обученіе, или запечатлѣніе и, вромѣ того, подобно формѣ крещенія, она примичиве для смиреннаго совершителя таинства, какъ служебнаго орудія вседѣйствующаго Святаго Духа.⁽⁵⁰⁾

Обычай римской церкви, чтобы таинство миропомазанія или конфирмаціи совершалось надъ младенцами не тотчасъ послѣ крещенія ихъ, а по достиженіи ими по крайней мѣрѣ семилѣтняго возраста, для того, чтобы они могли пристудитъ къ нему съ полнымъ сознаніемъ и съ достаточными свѣдѣніями въ основныхъ истинахъ вѣры и „помнили, какъ совершено надъ ними это таинство“, (краткій рим.-кат. катихизисъ, изд. 7; Вильна, 1883 г.), также нельзя признать основательнымъ. Дѣло прежде всего въ томъ, что такого обычая не знала древняя вселенская церковь. Такъ, не горюя о всѣхъ тѣхъ случаяхъ изъ апостольской практики, записанныхъ въ св. новозавѣтныхъ книгахъ, когда сами апостолы, чрезъ таинственное возложеніе своихъ рукъ, чрезъ которое преподавали вѣрующимъ тотчасъ послѣ ихъ крещенія благодатные дары Святаго Духа, возвращающіе и уврѣпляющіе въ жизни духовной, преподаваемые нынѣ въ

⁽⁵⁰⁾ Не лишнимъ считаемъ замѣтить, что внѣшняя сторона католической конфирмаціи сопровождается еще епископскимъ удареніемъ конфирмуемаго по лавитѣ съ словами: „миръ съ тобою“. По объясненію краткаго римско-католическаго катихизиса, „удареніе и эти слова должны напоминать намъ (т. е. католикамъ), что мы обязаны терпѣливо переносить обиды для имени Христова и жить въ мирѣ со всѣми“. Обычай этотъ возникъ не ранѣе эпохи рыцарства и заимствованъ изъ чина посвященія въ рыцари; кромѣ того онъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ таинству миропомазанія. Поэтому римская церковь сдѣлала бы весьма хорошо, если бы исключила его изъ чина совершенія этого таинства.

таинствѣ муропомазанія (Дѣян. VIII, 14—17; XIX, 5—6; Ефес. IV, 30), достаточно замѣтить, что не только св. отцы и учителя церкви (Кириллъ Иерусал., Тертуліанъ и др.) свидѣтельствуютъ о совершеніи въ древности таинства муропомазанія непосредственно за крещеніемъ, но и сами римскіе писатели (Либерманъ, Перроне) сознаются, что такъ было въ продолженіе двѣнадцати вѣковъ даже въ римской церкви ⁽⁵¹⁾, а не только на всемъ востокѣ. Наконецъ, представляемое католиками (въ катихизисахъ) основаніе въ пользу того, что дѣтей нужно муропомазывать между 7-мъ и 12 годами ихъ жизни, есть такого рода соображеніе, что на основаніи его слѣдовало бы и крестить ихъ не ранѣе этого возраста,—а между тѣмъ сама римская церковь креститъ младенцевъ по вѣрѣ и обѣтамъ ихъ воспріемниковъ. Кстати замѣтимъ, что обыкновеніе это вызвано было крайнею необходимостью. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ того какъ римскою церковію запрещено было священникамъ совершать таинство муропомазанія, что ей оставалось дѣлать, какъ не учить, что конфирмація должна быть совершаема не тотчасъ послѣ крещенія младенца, а по истеченіи по крайней мѣрѣ семи лѣтъ? Вѣдь епископская епархія не приходъ, и епископъ, естественно, не могъ поспѣвать всюду своевременно для совершенія этого таинства. За то сколько не только дѣтей, но даже и стариковъ умирало и умираетъ у нихъ, (напр. въ нашихъ западныхъ губерніяхъ), не удостоившись принять въ себя даровъ Духа Святаго, необходимыхъ для истинно-христіанской жизни!

9. в) *Eucharistia*. Въ таинствѣ причащенія римско-католическая церковь отличается отъ православной: а) введеніемъ опрѣснковъ вмѣсто кваснаго хлѣба, б) ученіемъ о

⁽⁵¹⁾ Въ XII вѣкѣ на Парижскомъ соборѣ было постановлено: „священники да внушаютъ родителямъ представлять дѣтей къ муропомазанію, и что таинство муропомазанія должно принимать послѣ крещенія“.

времени и пресуществления св. даровъ на литургіи послѣ словъ Христовыхъ, а не послѣ призванія Св. Духа и благословенія св. даровъ, в) опущеніемъ молитвы призванія Св. Духа, г) лишеніемъ чаши мірянъ и д) недопущеніемъ младенцевъ ко св. причащенію.

Въ православной церкви хлѣбъ для таинства евхаристіи употребляется вясный, а у римско-католической пресный (опрѣсноки). Прѣсный хлѣбъ для этого таинства впервые стали употреблять еретики перваго вѣва евіониты. Въ VII вѣкѣ употребленіе опрѣсноковъ встрѣчается уже въ нѣкоторыхъ испанскихъ церквахъ, откуда оно довольно быстро распространилось и въ другихъ мѣстахъ запада. Въ XI в. папа Левъ IX († 1054 г.) уже отстаиваетъ законность его противъ обличеній константинопольскаго патріарха Михаила Керуларія и утверждаетъ, что обычай совершать таинство на опрѣснокахъ восходитъ за тысячу двадцать лѣтъ, т. е. къ году смерти Спасителя. Въ XV вѣкѣ на Флорентійскомъ соборѣ, въ видахъ возможнаго соединенія церквей, католики признали одинаково годнымъ для евхаристіи, какъ вясный хлѣбъ, такъ и опрѣсночный. Тѣмъ не менѣе въ настоящее время они учатъ, что „хлѣбъ, употребляемый для жертвы, долженъ быть безъ закваски, по уставу римской церкви“ (Катих. Стацевича). Этотъ сравнительно поздній свой обычай, они стараются защитить и оправдать тѣмъ, что будто бы самъ Спаситель установилъ таинство причащенія *въ первый день опрѣсночный* (Матѳея XXVI, 17), а потому и употребилъ прѣсный, а не вясный хлѣбъ. Но извѣстно, что Иисусъ Христосъ установилъ таинство причащенія *прежде еврейскаго праздника пасхи*, какъ говоритъ евангелистъ Іоаннъ (XIII, 1—2) или за день до іудейской пасхи, какъ свидѣлствуютъ еванг. Матѳеи (XXVI, 2) и Маркъ (XIV, 1), т. е. тогда, когда у евреевъ не было, да и не могло быть опрѣсноковъ, потому что по-

слѣдніе закономъ приказано было имъ имѣть и употреблять только въ теченіи пасхальной недѣли, начинавшейся съ вечера 14 Нисана (Исх. XII, 6—8, 15—16, 18—19; Левит. XXIII, 5—7; Чис. XXVIII, 17—18). А между тѣмъ Христось, уже послѣ тайной вечери своей, совершенной Имъ вечеромъ 13 Нисана, былъ схваченъ ночью и на другой день — въ пятницу, на канунъ пасхи, (Иоан. XVIII, 28; XIX, 14), былъ приведенъ къ Пилату; осужденъ, распятъ, умеръ на крестѣ и погребенъ въ пятницу же, стало быть еще *до акушениа* евреями пасхи и *отрѣсноковъ* (пятница была тогда у евреевъ только приготовительнымъ днемъ къ пасхѣ). При томъ же ни одинъ изъ евангелистовъ не говоритъ, чтобы Исусъ Христось взялъ для установленія таинства евхаристіи отрѣсновъ, а напротивъ все они единогласно утверждаютъ, что Онъ употребилъ *хлѣбъ*, по гр. *artos* (отъ *aero*, поднимаю), очевидно кислый. Само собою разумѣется, что св. евангелисты, знавшіе объ отрѣснокахъ и умѣвшіе назвать ихъ, сумѣли бы правильно выразиться, если бы онѣ были дѣйствительно употреблены Спасителемъ при установленіи Имъ таинства евхаристіи. Тоже самое относительно евхаристическаго хлѣба утверждаетъ и ап. Павелъ, научившійся совершать это таинство отъ самаго Господа (I Кор. XI, 23 — 29). Равнымъ образомъ гдѣ ни говорится въ св. новозавѣтныхъ книгъ о евхаристическомъ хлѣбѣ, вездѣ онъ называется *artosомъ*, т. е. вяснымъ хлѣбомъ (Дѣян. II, 42—46; XX, 7; I Кор. X, 16—17 и др.). Мало того. Извѣстно, что съ первыхъ же дней существованія христіанства, во Христу обратились многія тысячи евреевъ. Какъ христіане, они участвовали въ таинствѣ евхаристіи. (Дѣян. II, 22, 41, 42. — 46). Но если бы это таинство совершалось тогда на отрѣснокахъ, то они или вовсе не принимали бы въ немъ участія, по крайней мѣрѣ до того времени, когда на Иерусалимскомъ соборѣ рѣшено

было, что изъ ветхозавѣтнаго закона должно быть обязательнымъ для христіанъ и что нѣтъ,—или же возникли бы по этому поводу недоумѣнія, споры, по которымъ гдѣ нибудь было бы упомянуто. Но ничего подобнаго не было. Навонецъ же менѣе важно и то, что на квасномъ хлѣбѣ совершаемо было это таинство въ древней церкви и во всея послѣдующія времена. Это ясно видно между прочимъ изъ того, что вещество для таинства въ старину обыкновенно заимствовалось изъ приношеній народа, который, естественно, приносилъ такой хлѣбъ, каковой употреблялъ у себя дома, т. е. квасный, тѣмъ болѣе, что онъ предназначался и для вечери любви и для помощи бѣднымъ (I Кор. XI, 21—22). Съ этимъ соглашаются и сами католики. „Въ старину, читаемъ напр. въ католическомъ катихизисѣ Стацевича, каждый приносилъ хлѣбъ и вино для жертвы, которую потомъ и приобщался“. Кардиналъ же Бона утверждалъ въ свое время, что причиною латинскаго нововведенія относительно евхаристическаго хлѣба было охлажденіе христіанъ въ приношеніи для евхаристіи хлѣбовъ, по древнему обычаю.

Особенность возврѣнія римско-католической церкви относительно времени пресуществленія св. даровъ на литургіи заключается въ томъ, что она исключила изъ литургіи благословеніе, т. е. призваніе Св. Духа для пресуществленія евхаристическихъ даровъ въ тѣло и кровь Христову и вѣруетъ, что это пресуществленіе происходитъ во время произнесенія словъ Спасителя: *примите, ядите: сіе есть тѣло мое.... пейте отъ нея вси; сія бо есть кровь моя....* Такое отношеніе римской церкви къ древней литургіи и такое вѣрованіе ея, возникшія, благодаря схоластикамъ, въ XV вѣкѣ и утвердившіяся въ XV, нельзя признать справедливыми. Дѣло въ томъ, что все это не оправдывается ни св. писаніемъ, ни св. преданіемъ. Слова Спасителя:

сіе творите въ мое воспоминаніе, непосредственно сказанныя Имъ вслѣдъ за словомъ: *пріимите, ядите... пійте...*, даютъ ясно видѣть, что характеръ евхаристическаго священнодѣйствія долженъ быть воспоминательный; наковнымъ качествомъ дѣйствительно и отличаются наши литургіи. Если же въ евангельскомъ разсказѣ о тайной вечери ничего не говорится о призваніи Св. Духа, то это ни мало не служитъ въ пользу латинскаго ученія. По словамъ евангелистовъ, Господь, предварительно предложенія ученикамъ тѣла Своего подъ видомъ хлѣба, *благословилъ* этотъ прелѣдній и прежде чѣмъ подалъ имъ чашу съ словами: *пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя,* Онъ также *воздалъ хвалу* Богу. Все это ясно показываетъ, что Иисусъ Христосъ, предварительно предложенія ученикамъ тѣла и крови Своей подъ видомъ хлѣба и вина, обратился къ Богу съ молитвою. Если же относительно даннаго случая церковь должна подражать нашему Спасителю, — на чемъ и настаиваютъ католики, — то она должна также, по Его примѣру, и обращаться къ Богу съ молитвою въ лицѣ своихъ священнослужителей о пресуществленіи предложенныхъ даровъ силою Духа Святаго. — Практика древней церкви также говоритъ противъ римско-католиковъ. Всѣ древнѣйшія литургіи (апостола Іакова, брата Господня, евангелиста Марка, Климента Римскаго, *Василія Вел., Іоанна Злат. и изложенная въ постановленіяхъ апостольскихъ), такъ составлены, что слова Спасителя: *пріимите, ядите* и проч. входятъ въ составъ всего священнослуженія въ видѣ историческаго воспоминанія, и непосредственно за ними слѣдуетъ особенная молитва и благословеніе, чѣмъ и совершается таинство. Равнымъ образомъ свидѣтельствуютъ противъ латинянъ и отцы церкви: Іустинъ муч., Кириллъ Іерусалимскій, Григорій Нисскій, Амвросій, Кипріанъ, Василій Великій, Златоустъ и др. Св. Кириллъ Іерусалимскій

напр. прямо говорить: „освятить себя духовными дарами, молимъ человеколюбца Бога, да ниспошлетъ Св. Духа на предлежащіе дары: да сотворить хлѣбъ сей тѣло Христово, а вино — кровь Христову. Ибо всеконечно то, чего воснется Духъ Святой, освящается и прелажается“.

Въ православной церкви, согласно заповѣди Спасителя (Мате. XXVI, 26 — 27), всѣ вѣрующіе, какъ духовные, такъ и міряне, причащаются таинства евхаристіи подъ обоими видами — хлѣба и вина. У католиковъ же этого таинства причащаются подъ двумя видами только священнослужители, „тѣмъ же изъ присутствующихъ при литургіи, кои желаютъ также причаститься, священникъ даетъ причастіе подъ однимъ только видомъ хлѣба, слѣдуя въ томъ обыкновенію, всегда существовавшему въ церкви, впрочемъ не вообще, а въ нѣкоторыхъ только случаяхъ“ (Катих. Стацевича). Такой обычай, существовавшій въ церкви, по словамъ катихизиса о. Стацевича, „всегда не вообще, а въ нѣкоторыхъ только случаяхъ“ (какъ это согласить между собою?), на самомъ дѣлѣ вошелъ у нихъ въ довольно обширное употребленіе въ XIII вѣкѣ, потому что еще въ XII вѣкѣ нѣкоторые католическіе писатели (Рупертъ, Бернардъ клервос. и Петръ Абеляръ) свидѣтельствуютъ о причащеніи мірянъ подъ обоими видами; въ XV вѣкѣ, по распоряженію соборовъ: Констанцкаго, Базельскаго и Тридентскаго, онъ сдѣлался обязательнымъ для всѣхъ римскихъ католиковъ-мірянъ, почему и распространился съ тѣхъ поръ во всей римской церкви. Уже такое позднее появленіе этого обычая говорить не въ его пользу. Чѣмъ же однако католики оправдываютъ его?

Тѣмъ, прежде всего, что на причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами нѣтъ будто бы повелѣнія Господня и что слова Его: *пійте отъ нея* (чаши) *вси* относятся только къ апостоламъ и ихъ преемникамъ — священ-

послужителямъ. — Но это не вѣрно. Христосъ Спаситель *отъ ночи, отъ юже преданъ бываше,* установилъ таинство евхаристіи подъ обоими видами нераздѣльно, и какъ жужать отъ хлѣба, такъ и пить отъ чаши заповѣдалъ всѣмъ въ Его воспоминаніе (I Корин. XI, 23—26), никого не отдѣливъ и не отринувъ при этомъ и, стало быть, оставивъ во всей силѣ слова, еще прежде сказанныя Имъ, *иудеямъ: аще не съесте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крове его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пійй мою кровь, имате животъ вѣчный.* (Иоан. VI, 53—54). Св. апостолы, руководимые Духомъ Святимъ, къ себѣ самимъ и къ своимъ преемникамъ относили только повелѣніе Господа совершать таинство евхаристіи въ Его воспоминаніе; заповѣдь же причащаться евхаристіи подъ обоими видами отнесли ко всѣмъ вѣрующимъ, почему преподавали и повелѣли преподавать это таинство всѣмъ имъ подъ обоими видами. *Да вкушаетъ человекъ себе, — пиетъ. ап. Павелъ, — и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да пиетъ: Ядый бо и пійй недостоинъ, судъ себѣ ястъ и пиетъ.* (I Кор. X, 15 — 16, 21; XI, 20 — 29). Свидѣтельства св. отцевъ и учителей церкви (Иустина муч., Иринея, Кирилла Дерус. и Златоуста), а также чинъ всѣхъ древнихъ литургій отъ ап. Павла до Григорія Двоеслова ясно показываютъ, что отъ начала христіанства евхаристія во всемъ христіанскомъ мірѣ была преподаваема всѣмъ вѣрующимъ не подъ однимъ, но подъ двумя видами. Мало того, есть свидѣтельства самихъ папъ (Льва Вел. и Геласія, жив. въ V в.), что причащеніе нѣкоторыхъ христіанъ, допущенное по мѣстамъ въ западной церкви, однимъ тѣломъ Спасителя и не причащеніе крови Его считалось великимъ поруганіемъ святыни, раздѣленіемъ единого таинства и было строго запрещено. Далѣе, въ оправданіе своего нововведенія латиняне говорятъ, что „въ позднѣйшее время обыкновеніе причащать мѣранъ

подъ однимъ видомъ хлѣба у католиковъ римскихъ приня-
то повсемѣстно; ~~для сохранения таинственной чаши отъ~~
разлитія и по причинѣ многихъ другихъ неудобствъ“ (Ка-
тихиз. Стадевича). Что это за „многія другія неудобства“
катихизисъ не говоритъ. Въ богословскихъ же католиче-
скихъ системахъ онѣ указываются; это — трудность сохра-
нить видъ вина для больныхъ, особенно въ странахъ жар-
кихъ и холодныхъ, естественное отвращеніе нѣкоторыхъ
отъ вина и т. под. Но слабость ихъ очевидна для всякаго.
Чувствуя вѣроятно это, западные богословы придумали
другія объясненія для оправданія своего нововведенія. Такъ
напр. они стали говорить, что и подъ однимъ видомъ хлѣ-
ба вполне преподается ширянамъ таинство евхаристіи, по-
тому что „гдѣ есть тѣло Иисуса Христа, тамъ непременно
и кровь Его, и гдѣ кровь, тамъ непременно и тѣло; ибо
одушевленная, живая кровь не можетъ существовать от-
дѣльно, что на языкѣ богословскомъ именуется сопутстви-
емъ (concomitantia)“ (Катих. Стадевича). Но такое ум-
ствование неумѣстно; когда мы положительно знаемъ, что
Господу угодно было установить евхаристію не подъ од-
нимъ видомъ хлѣба, чтобы подъ этимъ видомъ преподава-
лась вѣрующимъ и кровь Его, но подъ двумя, такъ чтобы
подъ видомъ хлѣба преподавалось именно тѣло Его, а подъ
видомъ вина—кровь Его, какъ и принимаютъ это таинство
сами пастыри римской церкви; въ противномъ случаѣ по-
чему они для себя находятъ недостаточнымъ причащеніе
подъ однимъ видомъ? Наконецъ указываютъ римско-католи-
ки еще на литургію преждеосвященныхъ даровъ у право-
славныхъ, когда будто бы преподается евхаристія подъ од-
нимъ видомъ хлѣба. Но всякому, знающему чинъ преждео-
священной литургіи православной церкви, извѣстно, что въ
преждеосвященныхъ дарахъ тѣло Господа бываетъ напоено
Его кровію. Такимъ образомъ, обычай латинской церкви

причащать мирянъ подъ однимъ видомъ хлѣба не оправдывается ни св. писаніемъ, ни исторією, ни умственными соображеніями (52).

Въ то время, какъ православная церковь причащает и младенцевъ, ради вѣры приносящихъ ихъ и ради сообщенной имъ въ таинствахъ крещенія и миропомазанія благодати, во освященіе душъ и тѣлъ ихъ, по ученію римско-католической церкви, дѣтей вовсе не слѣдуетъ допускать къ причащенію таинства евхаристіи до тѣхъ поръ, пока они не сдѣлаются вполне способными къ тому. Явленіе это вполне естественное у римско-католической церкви, послѣ того, какъ она лишила мирянъ права причащаться крови Христовой подъ видомъ вина. Дѣло въ томъ, что младенцы неспособны ѣсть хлѣба, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ преподается у нея въ таинствѣ; поэтому ей оставалось одно: совсѣмъ лишить ихъ причащенія, что и сдѣлано было сначала въ Галліи въ XII вѣкѣ. (при парижскомъ епископѣ Одопѣ въ 1175 г.), а затѣмъ въ Германіи, Швейцаріи и другихъ странахъ римско-католическаго вѣроисповѣданія.

Въ оправданіе этого поздняго нововведенія своей церкви католическіе богословы говорятъ, что къ великому таинству причащенія могутъ достойно приступить только сознательно приготовившіеся. Но если такъ, то, во избѣжаніе обвиненія въ непослѣдовательности, они должны бы и кре-

(52) Главнымъ побужденіемъ къ лишенію мирянъ чаши, хотя это и не высказывается католическими учеными, было у нихъ извѣстное крайнее возрѣніе на католическую іерархію и на пасомыхъ и ихъ взаимное отношеніе. „Почему Римъ,—говоритъ Хомяковъ, выясняя значеніе католическаго установленія причащать мирянъ подъ однимъ видомъ хлѣба,—почему Римъ такъ крѣпко держится за свое схизматическое нововведеніе, и почему затѣмилъ въ дорогой крови несчастную Богемію, натравивъ на нее во времена гусситовъ всю Германію и весь латинскій міръ? Простая случайность послужила поводомъ къ измѣненію, введенному въ евхаристію; но въ немъ (измѣненіи) оказывался символическій смыслъ. По мнѣнію древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть воевое вещество, а кровь есть жизнь. Итакъ: важдь, миряне, тѣло, вещество, ибо вы не болѣе, какъ вещественное тѣло церкви. А намъ, церковникамъ — кровь, ибо мы жизнь церкви“.

стать младенцев не раиѣ развитія у нихъ сознанія, — чего они однако же не дѣлають. — Говорять еще католики, что въ св. писаніи нѣтъ прямого предписанія причащать младенцевъ. Это правда. Но въ св. писаніи нѣтъ яснаго, особаго повелѣнія и крестить ихъ; а между тѣмъ сами же католики крестятъ младенцевъ. Если же къ принятію крещенія младенцы способны и достойны, на основаніи словъ Спасителя (Лук. XVIII, 15 — 16); то они же достойны и причащенія тѣла и крови Господа нашего; Который ясно сказалъ о всѣхъ людяхъ: *еще не снѣсте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крове его, живота не имате въ себѣ* (Иоан. VI, 53). Слѣдовательно и дѣти имѣють полное право на причащеніе. Кромѣ того находили же католики возможнымъ и законнымъ причащать дѣтей въ теченіе цѣлыхъ двѣнадцати вѣковъ.

Итакъ, послѣ всего сказаннаго о таинствѣ причащенія, ясно, что оно совершается и преподается въ православной церкви гораздо правильнѣе, чѣмъ въ римско-католической.

(г) Покаяніа: *удовлетвореніе* (satisfactio) и *индульгенція*. — Въ таинствѣ покаянія римско-католическая церковь отличается отъ православной ученіемъ о такъ называемыхъ *удовлетвореніяхъ* и *индульгенціяхъ*.

„Подъ словомъ удовлетвореніе разумѣется то, что въ видѣ наказанія или епитиміи, духовникъ налагаетъ на исповѣдующагося, для заглаженія грѣховъ и избѣжанія ихъ“ (Крат. рим.-кат. катих.). Отсюда ясно, что удовлетвореніе — это тоже, что епитиміи у православной церкви, но съ тою существенною разницею, что у православной церкви епитиміи суть только исправительныя или врачебныя средства отъ грѣховъ; а у римской онѣ — наказанія въ собственномъ смыслѣ, которыя будто бы должны временно понести кающійся грѣшникъ, чтобы удовлетворить за грѣхи

свои оскорбленной правдѣ Божіей. Удовлетвореніе въ покаяніи, по католическому ученію, существенно необходимо: „кто добровольно не совершилъ удовлетворенія, тотъ былъ бы виновенъ въ тяжкомъ грѣхѣ“ (Брат. рим.-кат. катик.). Это удовлетвореніе совершается двояко: его приноситъ или самъ грѣшникъ за себя, исполняя епитимію, или чрезъ другихъ — усваяя себѣ излишекъ заслугъ Христа и святыхъ Его (индальгенціи). Кто же не успѣетъ принести этого удовлетворенія за себя (лично или чрезъ другихъ) здѣсь на землѣ, тотъ долженъ будетъ принести его за громомъ, въ чистилищѣ.

Въ основаніе такого своего ученія объ епитиміяхъ, какъ удовлетвореніяхъ за грѣхи правдѣ Божіей, римско-католики полагаютъ ту мысль, что въ таинствѣ покаянія дается будто бы не полное разрѣшеніе отъ грѣховъ, именно, что Богъ, прощая кающемуся вслѣдствіе священническаго разрѣшенія, всѣ его грѣхи и вѣчныя наказанія за нихъ, не всегда прощаетъ временныя наказанія, что и подтверждается будто бы примѣрами: Адама (Бытія III, 10; Премуд. X, 1); Моисея, Аарона (Числ. XX, 11 — 12, 24; Втор. XXXII, 49 — 51) и особенно Давида (II Цар. XII, 13), а также требованіемъ Іоанна Крестителя отъ грѣшниковъ, приходившихъ къ нему креститься, плодовъ, достойныхъ покаянія (Мате. III, 7 — 8) и т. под. Говорятъ еще также католики, что древняя церковь не разрѣшала безъ епитимій грѣховъ, особенно тяжкихъ, а нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви (Тертуллианъ, Кипріанъ и Амвросій) прямо называли епитиміи удовлетвореніями.

На это отвѣтимъ. Основная мысль католиковъ, что въ таинствѣ покаянія, послѣ священническаго разрѣшенія, отпускаются грѣхи и вѣчныя наказанія за нихъ, но не всегда отпускаются временныя, вслѣдствіе чего на грѣшникѣ остается своего рода долгъ, для погашенія котораго онъ

долженъ принести правдѣ Божіей надлежащее удовлетвореніе, не можетъ быть признана состоятельною. Уже то обстоятельство, что Богъ не всегда отпускаетъ людямъ временныя наказанія за ихъ грѣхи, другими словами, что Онъ не всегда наказываетъ ихъ, и что сама римская церковь не всегда и не всѣхъ чадъ своихъ подвергаетъ епитиміи, говоритъ довольно ясно, что епитиміи не могутъ служить удовлетвореніями правдѣ Божіей за грѣхи людей. И въ самомъ дѣлѣ, если бы взглядъ римской церкви на епитиміи былъ справедливъ, тогда ей слѣдовало бы требовать удовлетворенія за всѣ грѣхи, какъ большіе, такъ и малые, (и отъ всѣхъ рѣшительно людей, не исключая и обращающихся къ христіанству) и заботиться лишь о томъ, чтобы наказанія, налагаемыя ею на грѣшниковъ, соответствовали ихъ винѣ. Но этого она, какъ извѣстно, не дѣлаетъ; (отъ крестящихся же она никогда не требовала, какъ и нынѣ не требуетъ, никакого удовлетворенія правдѣ Божіей за ихъ прежніе грѣхи. Ясное дѣло, она находитъ раскаяніе крестящагося грѣшника вполне достаточнымъ для заглаженія всякой его вины предъ Богомъ. Почему же для христіанъ оно оказывается у нея недостаточнымъ?) Основаній для такого возрѣнія ея нѣтъ ни въ словѣ Божіемъ, ни въ практикѣ вселенской церкви. Дѣйствительно, древняя вселенская церковь вѣрила, какъ и нынѣ вѣритъ православная церковь, что въ таинствѣ покаянія, при искреннемъ раскаяніи вѣрующаго въ своихъ грѣхахъ, отпускаются ему, въ силу священническаго разрѣшенія, всѣ вообще грѣхи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякія наказанія за нихъ. Св. церковь слѣдуетъ въ этомъ случаѣ примѣру Христа Спасителя, который какъ самъ отпустилъ грѣхи Маріи Магдалинѣ, блудницѣ и разслабленному безъ всякой епитиміи за ихъ искреннее раскаяніе, такъ и въ притчахъ о мытарѣ и фарисеѣ и блудномъ сынѣ представилъ мытаря и блуднаго сына прощен-

ными и оправданными помимо всякаго наказанія. Другое дѣло говорить, что епитиміи необходимы какъ средства удерживать человѣка отъ грѣховъ и приучать его къ благочестивой жизни. Но тогда они уже не будутъ наказаніями для удовлетворенія правдъ Божіей за грѣхи людей. „Согрѣшилъ ты,—пишетъ св. Златоустъ,—обратись къ церкви, принеси покаяніе... Здѣсь врачевница, а не судилище; здѣсь подають прощеніе грѣховъ, а не истязуютъ“.

Напрасно указываютъ католики въ доказательство своего ученія объ удовлетвореніи на примѣры: Адама, Моисея, Аарона и Давида, которымъ Богъ хотя и простилъ грѣхи, но опредѣлилъ временныя наказанія. Эти примѣры не идутъ къ дѣлу. Надъ всѣми этими лицами не было совершено таинство покаянія, потому что его не было для чадъ ветхозавѣтной церкви въ такой силѣ, какъ оно существуетъ для чадъ новозавѣтной. Власть вязать и рѣшить (Матѣ. XVIII, 18) или удерживать и отпускать грѣхи дарована Иисусомъ Христомъ лишь пастырямъ новозавѣтной церкви. Ветхозавѣтные священники не имѣли этой власти.—Никакой не имѣетъ силы и указаніе латинянь на примѣръ Іоанна Крестителя, требовавшаго отъ кающихся грѣшниковъ плодовъ, достойныхъ покаянія. Подъ этими плодами разумѣлись отнюдь не наказанія для удовлетворенія правдъ Божіей за прежніе грѣхи, а добрыя дѣла, которыя бы свидѣтельствовали объ искренности раскаянія грѣшниковъ. Это, какъ нельзя больше, открывается изъ объясненія самимъ Іоанномъ Крестителемъ своихъ требованій: всѣ они относятся только къ будущему каившихся грѣшниковъ, — къ тому, чтобы они, перемѣнивъ свой прежній порочный образъ жизни, исполняли бы впредь свои обязанности и дѣйствовали благочестиво.

Врачевствомъ отъ грѣховъ, а не удовлетвореніями за грѣхи вѣчной правдѣ, считала епитиміи и вся древняя церковь. Это доказываютъ правила св. вселенскихъ и помѣст-

ныхъ соборовъ: ни въ одномъ изъ нихъ онѣ не называются удовлетвореніями за грѣхи. Тоже самое ученіе объ епитиміяхъ излагали и св. отцы и учителя церкви въ своихъ сочиненіяхъ. Если же въ некоторые изъ древнихъ западныхъ отцевъ и учителей церкви, именно: Тертуліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ, иногда и называли епитиміи удовлетвореніями, то не въ томъ смыслѣ, будто епитиміи служатъ сами по себѣ какою либо искупительною цѣною или жертвою за грѣхи для божественнаго правосудія, а въ томъ, что онѣ, какъ отеческія наказанія, возбуждаютъ въ грѣшникахъ истинное раскаяніе, и даютъ имъ случай выразить и засвидѣтельствовать предъ Богомъ всю истинность и глубину этого раскаянія, чѣмъ и умилоуливается Отецъ небесный, что и удовлетворнетъ Его. Такъ напр. Тертуліанъ, говоря о необходимости исповѣди, совершавшейся всенародно въ первенствующей церкви и предписывавшей грѣшникамъ разныя степени епитимій, называетъ ихъ удовлетвореніями, но тутъ же прибавляетъ, что только „раскаяніемъ умилоуливается Богъ“.

Наконецъ, несправедливость ученія римской церкви о значеніи епитимій, какъ удовлетвореній, открывается и изъ того, что оно противно христіанскому ученію объ удовлетвореніи, принесенномъ правдѣ Божіей за грѣхи людей Христомъ Спасителемъ. Слово Божіе ясно учитъ, что полное и совершенное удовлетвореніе правдѣ Божіей за воѣ грѣхи рода человѣческаго принесъ однажды навсегда Христосъ Спаситель; что Онъ претерпѣлъ всю тяжесть страданій, какимъ должны были подвергнуться грѣшники за свои безаконія (Рим. III, 25; Ис. LIII, 5 и др.) и содѣлался вѣчнымъ первосвященникомъ, который *спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ него къ Богу, всегда живъ съй, во еже ходатайствовати о нихъ* (Евр. VII, 25). Утверждать послѣ этого, что епитиміи суть наказанія въ собственномъ смы-

слѣ, хотя и временныя, и что ихъ долженъ потерѣть кающійся, чтобы принести за свои грѣхи и въ второе удовлетвореніе правдѣ Божіей, значить выразить одно изъ двухъ: или а) что удовлетвореніе, принесенное Иисусомъ Христомъ правдѣ Божіей за грѣхи всего рода человѣческаго, недостаточно, такъ что его надобно восполнять страданіями самихъ кающихся, или б) что правда Божія за одни и тѣже грѣхи наказываетъ два раза, принимаетъ двукратное удовлетвореніе, т. е. и въ лицѣ Спасителя и въ лицѣ кающихся христіанъ. Но и то и другое предположеніе, очевидно, ложны и не признаются истинными самими римско-католиками.

Кромѣ своеобразнаго взгляда на епитиміи, какъ на удовлетворенія или уплату правдѣ Божіей за грѣхи, римско-католическая церковь отличается отъ православной по отношенію къ таинству покаянія еще допущеніемъ у себя такъ называемыхъ индульгенцій. ~~Еще въ тѣ времена~~, читаемъ въ римско-католическомъ катихизисѣ Стадевича, когда церковныя епитиміи существовали въ полной силѣ, бывали случаи, что епископы, тронутые усердіемъ кающагося, или по ходатайству мучениковъ, отпускали кающемуся часть возложеннаго на него церковнаго наказанія, сокращая или время, или строгость епитиміи. Потомъ (на западѣ въ концѣ VIII столѣтія) стали обыкновенно замѣнять тяжкія епитиміи дѣлами менѣе трудными, какъ-то: милостынями, строеніемъ церквей, путешествіемъ къ святымъ мѣстамъ, службою на войнѣ противъ враговъ христіанства; все это названо было послабленіемъ или вообще индульгенціями (Indulgentia, слово лат. — снисхожденіе, льгота; по русски можно это назвать церковнымъ облегченіемъ, отпускомъ). ~~Слѣдовательно~~, индульгенція есть отпущеніе не грѣховъ, а только облегченіе церковныхъ епитимій, должныхъ за грѣхи, по древнимъ церковнымъ канонамъ; самые же грѣхи прощаются не иначе, какъ таинствомъ покаянія.

Индульгенція бываетъ или полная, когда отпускается вся епитимія; или частная, когда прощается только нѣкоторая часть ея, напримѣръ: сорокъ, сто дней, семь лѣтъ, имѣя въ виду время прежнихъ каноническихъ епитимій.

Власть раздавать индульгенціи принадлежитъ собственно одному папѣ, какъ главѣ церкви, который награждаетъ сими духовными сокровищами тѣхъ, кои читаютъ вабожно предписанныя молитвы, въ опредѣленные дни исповѣдываются и приобщаются св. Таинъ; присутствуютъ при известнѣхъ церковныхъ службахъ, посѣщаютъ въ нѣкоторые дни опредѣленныя церкви; ходятъ на поклоненіе святымъ мѣстамъ или мощамъ, творятъ милостыню и другія добрыя дѣла⁴⁾. Въ знавъ того, что известному человѣку отпущено наказание за грѣхи или дана индульгенція, ему выдается отъ имени папы надлежащая письменная грамота. Индульгенціи даются римскою церковію не только для живыхъ, но и для умершихъ, не только за грѣхи совершенные, но и за имѣющія быть совершенными;—и даются потому, что есть будто бы сокровищница сверхъ должныхъ дѣлъ или заслугъ Христа Спасителя и святыхъ, богатствомъ которой распоряжается римскій папа, какъ глава церкви.

Но что нѣтъ и не можетъ быть никакой сокровищницы святыхъ—это мы уже видѣли [см. стр. 56].⁽⁵³⁾ Стало быть существенная и единственная опора индульгенцій на самомъ дѣлѣ оказывается миеомъ, созданіемъ воображенія католическихъ богослововъ. Поэтому въ данномъ случаѣ мы только посмотримъ, чѣмъ, какими данными римская церковь

⁽⁵³⁾ Къ сказанному тамъ, приведемъ слѣдующія мѣста св. писанія, яко говорящія противъ возможности бытія сокровищницы святыхъ: *Братъ не избавитъ: избавитъ ли человекъ? не дастъ Богу измыны (выкупа) за ся (тѣхъ болѣе слѣдовательно за другихъ), и цѣну избавленія души своея (Ис. ХСVIII 8). Гда сотворите вая новельныя вая, иголите, яко раби некланяющы есмы: яко, еже должны быхомъ сотворити, сотворилохомъ (Лук. XVII, 10).*

оправдываетъ свою раздачу индульгенцій всѣмъ, желающимъ получить ихъ ⁽⁵⁴⁾.

Свою щедрую раздачу индульгенцій римская церковь оправдываетъ тѣмъ, что на это ее уполномочиваютъ будто бы: власть, данная Христомъ ап. Петру ввязать и рѣшить не только въ таинства покаянія, но и внѣ его (Мате. XVI, 19) и примѣръ древней церкви. — Но эти ссылки ее нельзя признать состоятельными. Положимъ то вѣрно, что ап. Петру были обѣщаны ключи царства небеснаго или власть вязать и рѣшить; но на самомъ дѣлѣ она дана была Христомъ не одному Петру, а всѣмъ апостоламъ, равно какъ и ихъ преемникамъ — пастырямъ церкви (Мате. XVIII, 18; Иоан. XX, 22 — 23). Это разъ. Во 2, какъ св. апостолы, такъ и ихъ преемники — пастыри церкви, предоставленною имъ божественною властію разрѣшать грѣшниковъ или освобождать ихъ отъ грѣховъ и наказаній за грѣхи, могутъ пользоваться только во имя или въ силу заслугъ Іисуса Христа, сказавшаго апостоламъ: *якоже поволя мя Отець и азъ посылаю вы... примите Духъ Святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ: и имже держите, держатся* (Иоан. XX, 21 — 23). О заслугахъ святыхъ здѣсь нѣтъ ни слова. Слѣдовательно, разрѣшать грѣшниковъ въ силу этихъ заслугъ пастыри церкви не имѣютъ никакого права. Въ 3, разрѣшать отъ грѣховъ или отъ наказаній за нихъ силою Духа Святаго пастыри церкви могутъ только при соблюденіи самими кающимися извѣстныхъ условій, т. е. въ таинствѣ или чрезъ таинство покаянія. Стало бытъ разрѣшать отъ грѣховъ или наказаній за нихъ всѣхъ тѣхъ людей, которые еще не воспользовались благодатною силою этого та-

(54) Въ Галиціи такъ называемые *z martwych wstancy*, т. е. воскресіе изъ мертвыхъ, принадлежащіе къ іезуитскому ордену, продаютъ даже православнымъ индульгенціи на всю жизнь за 30 руб., съ условіемъ, чтобы купившіе ихъ ежедневно читали бы извѣстныя католическія молитвы на польскомъ языкѣ и не ходили бы въ православныя храмы, но въ костелы.

инства, или если и воспользовались, то безъ должнаго внутренняго расположенія, пастыри церкви также не имѣютъ права. Еще менѣе права имѣютъ они продавать индульгенціи на отпущеніе наказаній за грѣхи будущіе или же бросать ихъ въ толпу съ ватиканскаго балкона, какъ это дѣлаютъ папы въ дни юбилейныхъ торжествъ или вступленій своихъ на престоль, изъ состраданія къ бѣднякамъ, не могущимъ выкупить ихъ, при чемъ эти грамоты могутъ попасть въ руки схизматиковъ, цѣвѣрующихъ или просто спекуляторовъ, продающихъ ихъ, какъ рѣдкость, за большую подчасъ цѣну. Наконецъ въ 4, папы положительно не имѣютъ никакого права давать индульгенціи въ пользу умершихъ, находящихся въ мнимомъ чистилищѣ, которые уже не могутъ ни приступать къ таинству покаянія, ни исполнить условій, требуемыхъ отъ кающихся. Въ настоящее время даже сами римскіе богословы сознаются, что власть папы давать индульгенціи въ пользу умершихъ основывается не на словахъ Спасителя къ ап. Петру: *и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небеси*, (но не въ чистилищѣ), какъ эти слова они толковали въ старину, но на правѣ папы, какъ главы церкви, ходатайствовать предъ Богомъ за всѣхъ вѣрующихъ (55). Въ этомъ правѣ молиться за умершихъ папамъ никто и никогда не отказывалъ и не отказываетъ. Но во 1-хъ такимъ же правомъ надѣлены и всѣ пастыри церкви. Во 2-хъ, опытъ свидѣтельствуетъ, что не всякое ходатайство папы предъ Богомъ (напр. во время бездождія, холеры, чумы и т. п.) бываетъ исполняемо Имъ. Кто же можетъ поручиться, что ходатайство папы за из

(55) Вотъ нѣкъ соображенія относительно права папы давать индульгенціи въ пользу умершихъ: „всѣ молитвы за умершихъ, приношенія безкровной жертвы, милосергія и другія добрыя дѣла полезны для умершихъ: почему же не могутъ быть полезны для нихъ преизбыточествующія заслуги Иисуса Христа и святыхъ, прилагаемая къ нимъ *per modum suffragii*, въ качествѣ представительства, т. е. чрезъ предложеніе атихъ заслугъ напою Богу?“

вѣстныхъ умершихъ людей обязательно будетъ принято Богомъ? Не лучше ли было бы римскому папѣ, подобно папѣ-стырямъ православной церкви, только молиться за умершихъ, особенно при совершеніи литургіи, возложивъ все свое упованіе на милосердіе Божіе и предоставляя власти самаго Бога внимать или не внимать этимъ молитвамъ, чѣмъ самоувѣренно выдавать росписку въ томъ, что душа извѣстнаго человѣка переведена изъ чистилища въ рай?

Не болѣе состоятельна ссылка римскихъ католиковъ въ пользу ученія объ индульгенціяхъ и на примѣръ древней церкви. Въ самомъ дѣлѣ: а) если ап. Павелъ снялъ съ каринесскаго грѣшника наложенную имъ на него епитимію, то это вовсе не значить, чтобы онъ далъ ему индульгенцію. Какъ видно изъ словъ св. апостола, извѣстная епитимія была наложена имъ на него не для удовлетворенія правдѣ Божіей за его грѣхи, а для увраченія отъ грѣховъ — *да духъ спасется*, — равнымъ образомъ и снята съ него не раяѣе, какъ онъ искренно раскаялся (2 Кор. II, 6—7). Не ясно ли это показываетъ, что индульгенціи въ римскомъ смыслѣ здѣсь и въ поминѣ не было? б) Если во дни Тертуллиана и св. Кипріана церковь не рѣдко, по ходатайству мучениковъ и исповѣдниковъ, освобождала грѣшниковъ отъ епитимій, ими заслуженныхъ, то и это не свидѣтельствуетъ, чтобы она являла здѣсь свою власть давать индульгенціи. Почему? Потому, что хотя предстоятели тогдашнихъ церквей и много уважали св. страдальцевъ за вѣру Христову, и изъ уваженія въ ихъ предстательству иногда принимали отпадшихъ, но во всякомъ случаѣ существеннымъ условіемъ для этого принятія было ихъ раскаяніе и исправленіе. „Можетъ Господь, говоритъ св. Кипріанъ, подробно разсуждавшій объ этомъ предметѣ; можетъ милостиво прощать, по молитвамъ мучениковъ чрезъ посредство священниковъ, но только кающемуся, трудящемуся, просящему, — тому, кто бу-

детъ творить молитвы отъ всего сердца, плавать истиннымъ плачемъ и слезами покаянія, преклонять Господа въ помилованію постоянными добрыми дѣлами“. Наконецъ, в) если древняя церковь, налагая епитиміи или временныя наказанія, нерѣдко облегчала ихъ, то и это вовсе не подтверждаетъ римско-католическаго ученія объ индульгенціяхъ. Дѣло въ томъ, что правила Анкирскаго и другихъ соборовъ, на которыя ссылаются католики, какъ на подтверждающія ихъ ученіе объ индульгенціяхъ, говорятъ противъ него, а не за него. Что это такъ, довольно прочесть слѣдующее правило Анкирскаго собора: „епископы да имѣють власть, испытавъ образъ обращенія, челоуѣколюбовати, или большее время покаянія приложить. Паче же всего, да испытуется житіе предшествовавшее искушенію и послѣдовавшее за онымъ и тако да размѣряется челоуѣколюбіе“ (пр. I, сн. 7). Тоже самое подтверждаетъ I вселенскій соборъ и правила св. Василія Вел., Григорія Нисскаго и другихъ. А если такъ, то не ясно ли отсюда, что древняя церковь смотрѣла на епитиміи не какъ на удовлетворенія, а какъ на исправительныя мѣры, почему, въ случаѣ надобности, напр. исправленія или не исправленія грѣшника, не только облегчала ихъ или совсѣмъ снимала, но иногда и увеличивала? Достойно вниманія здѣсь также и то, что въ древности снисхожденіе къ вающимъ дѣлалось не вдругъ по наложеніи на нихъ епитиміи, (у римско-католиковъ, какъ извѣстно, индульгенція дается иногда и раньше наложенія епитиміи, напр. въ дни юбилейныхъ торжествъ), а по прошествіи, довольно продолжительнаго времени, въ теченіе котораго грѣшникъ успѣвалъ опытомъ дознать какъ тяжесть своей вины и наложенной на него епитиміи, такъ и искренно раскаялся. Не менѣе замѣчательно также и то, что въ древности было въ обычаѣ разрѣшать отъ церковнаго наказанія и допускать въ св. причащенію всякаго грѣшника

ка, находящагося въ опасности умереть; въ случаѣ же его выздоровленія, опять заставлятъ его нести наложенную на него прежде епитимію. Все это не служитъ ли яснымъ доказательствомъ того, что древняя церковь не смотрѣла на епитиміи не какъ на удовлетворенія правдѣ Божіей, которыя легко и съ удобствомъ могли бы быть замѣнены заслугами Христа Спасителя и святыхъ, а какъ на мѣры исправительныя отъ которыхъ освобождало грѣшника одно только его дѣйствительное раскаяніе?

Итакъ ученіе римской церкви объ индульгенціяхъ не имѣетъ для себя основаній ни въ св. писаніи, ни въ св. преданіи и потому не должно быть называемо догматомъ Христовой церкви.—Если же принять въ расчетъ, что индульгенціи оказывались и оказываются вредными по отношенію къ христіанской жизни, именно: что онѣ подрываютъ искреннее раскаяніе во грѣхахъ, безъ разбора отнимаютъ у грѣшниковъ цѣлительныя средства, необходимыя для уврачеванія ихъ духовныхъ болѣзней, обольщаютъ народъ, легкостію примиренія съ Богомъ и съ церковію и чрезъ все это способствовали и способствуютъ великой порчѣ нравовъ,—въ чемъ сознаются и сами историки римской церкви,—то нельзя не видѣть въ нихъ печальнаго послѣдствія папской системы, возникшаго и развившагося въ римской церкви *сквернаго ради прибытка* (Тит. I, 11).

// д) *Брака; безусловная нерасторжимость брака.*—Существенное отличіе ученія римской церкви относительно таинства брака отъ ученія церкви православной заключается въ томъ, что католическая церковь признаетъ безусловную нерасторжимость брака, даже въ случаѣ прелюбодѣянія одного изъ супруговъ. Такое ученіе ея ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Такъ, хотя католическіе богословы и говорятъ, что „Иисусъ Христосъ возстановилъ бракъ въ первобытное состояніе его, образуя изъ него соединеніе одного

мужа съ одною женою — соединеніе такое, что двѣ души должны нѣкоторымъ образомъ существовать въ одномъ тѣлѣ;—соединеніе столь нераздѣльное, что одна только смерть можетъ расторгнуть вѣрнія узы его“ (кат. Стадевича), но подобное разсужденіе относительно брака идетъ въ разрѣзъ съ ученіемъ Спасителя о томъ же предметѣ. Извѣстно, что когда фарисеи, искушая Его, спросили: *еще дозволитъ ли человекъ пустить жену свою по всякой винѣ?* Онъ отвѣтилъ имъ: *нѣсте ли члв. яко сотворивый исконно, мужской полъ и женскій сотворилъ я есть? И рече: сего ради оставитъ человекъ отца своего и мать, и прилькнется къ женѣ своей; и будутъ оба въ плоть одну. Якоже кптому нѣста два, но плоть едина: еже убо Божъ совета, человекъ да не разлучатъ.* Когда же они замѣтили Ему на это: *Морсей заповѣда намъ дати книгу распустную, и отпустить ю, то Онъ сказалъ имъ: Морсей по жестосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены ваша: изначала же не бысть тако. Глаголю же вамъ, яко иже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и ожинится иною, прелюбы творитъ* (Матѣ. XIX, 3—9; см. еще V, 31—32). Не ясно ли отсюда, что, кромѣ смерти, можетъ разлучить супруговъ еще и невѣрность одного изъ нихъ другому? И это вполнѣ естественно. Бракъ всецѣло зиждется на взаимной искренней любви лицъ, вступившихъ въ супружескій союзъ. Не можетъ ли любовь имѣть мѣсто тамъ, гдѣ существуетъ невѣрность одного изъ супруговъ? „Въ смыслѣ христіанскомъ прелюбодѣяніе есть смерть брака“ (Хомяковъ). Какъ же можно поэтому, вопреки словамъ Спасителя и здраваго смысла, настаивать на нерасторжимости брака даже въ случаѣ прелюбодѣянія? Вѣдь бракъ въ такомъ случаѣ легко можетъ превратиться въ гражданское рабство. Кромѣ того, въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя нѣтъ даже и намека на разлученіе только супруговъ въ случаѣ невѣрности одного изъ

нихъ другому безъ права невинному вступить въ новый брачный союзъ, какъ ихъ толкуютъ католики; въ нихъ, очевидно, рѣчь идетъ о *разводѣ*, а не о разлученіи, потому что упоминается о *книжѣ распустной* или о разводномъ письмѣ, дававшемся именно при расторженіи супружескаго союза (Втор. XXIV, 1 — 3; Ис. L, 1, Іер. III, 8). Явленіе это происходитъ у евреевъ въ случаѣ развода даже и въ настоящее время. Равнымъ образомъ правила соборовъ и св. отцевъ также допускаютъ расторжимость брака въ случаѣ невѣрности одного изъ членовъ супружеской четы, хотя и замѣчаютъ, что союзъ разведенныхъ лицъ можетъ оставаться въ полной силѣ, если они примирятся между собою и снова пожелаютъ жить вмѣстѣ (Неокес. соб. пр. 8; Карол. соб. пр. 115; Василій Велик. пр. 9, 21, 39, 48; VI всел. соб. пр. 87] ⁽⁵⁶⁾).

Священства: безбрачіе духовенства и смѣшеніе степеней священства (кардиналы—діаконы). — Въ ученіи о таинствѣ священства римско-католическая церковь отличается отъ православной тѣмъ, а) что съ XI вѣка совершенно запретила брачное состояніе своему приходскому духовенству, чрезъ что въ нѣкоторой степени опорочила бракъ какъ та-

(56) Относительно брака у римскихъ католиковъ существуетъ еще слѣд. особенность: „церковь римская не имѣетъ опредѣленнаго ученія относительно совершителя сего таинства, и ея теологи ведутъ споры между собою о томъ, священникъ-ли есть совершитель сего таинства, или это суть сами супруги, супружескій союзъ коихъ имѣетъ характеръ таинства, коль скоро они суть чада церкви. Тридентскій соборъ уклонился разрѣшить прямо этотъ вопросъ и изъяснилъ только, что священникъ есть необходимый *свидѣтель* для того, чтобы супружескій союзъ былъ разсматриваемъ, какъ законный, съ точки зрѣнія религіозной“ (В. Гетте). Особенность эта отчасти видна и изъ римско-католическаго катихизиса о. Стадевича. Въ немъ между прочимъ читаемъ, что *всѣмъ* прочтенія священникомъ „супружескаго клятвеннаго общанія“, онъ „обращается къ присутствующимъ и проситъ ихъ, въ случаѣ нужды свидѣтельствовать о истинѣ и законности *заключеннаго* брака сего и тутъ же, именемъ церкви, утверждаетъ оный, говоря: „Итакъ, что Богъ сочиталъ, того человекъ да не разлучаетъ (Матѣ XIX, 6), и поему бракъ между вами *заключенный*, я, властію католической церкви, утверждаю и благословляю: во имя Отца, и Сына и Святаго Духа. Аминь“.

вство и б) тѣмъ, что допустила у себя смѣшеніе степеней священства.

Относительно первой особенности замѣтимъ, что самое время возникновенія на западѣ общаго правила — не возводить на степень священника и діакона никого, не давагоа обѣта всегдашняго дѣвства, показываетъ его чисто чедовѣческое происхождение. Въ самомъ дѣлѣ, ни Спаситель, ни апостолы не осуждали брачнаго состоянія, а напротивъ: похваляли, хотя и не дѣлали его обязательнымъ для всѣхъ. Двое изъ апостоловъ несомнѣнно сами были женаты (Петръ и Филиппъ — діаконъ (Матѣ. VIII, 14; Дѣян. XXI, 8—9). Ап. Павелъ о епископахъ или пресвитерахъ и діаконахъ выражается, что *имъ подобаетъ быти единыя жены мужемъ* (I Тим. III, 2, 4 и 12). Если же еще въ первыя времена лицамъ священнаго сана дозволялось удалиться отъ брака, (что видно изъ 51 правила св. апостоловъ), то только ради *подвига воздержанія*, а не вслѣдствіе *знушенія бракомъ*, (что проповѣдывали нѣкоторые еретики еще во времена апостольскія). И вслѣдствіи времени, когда ни поднимался вопросъ о бракѣ священнослужителей, — въ частныхъ ли разсужденіяхъ св. отцевъ, или на соборахъ, — бракъ священниковъ и діаконѣвъ всегда былъ утверждаемъ (Неофес. соб. пр. I; I вселен. соб. пр. 3; VI всел. соб. пр. 3, 6 и 18). Мало того, даже и добровольное оставленіе жѣнъ либо изъ *еникъ* своей жены ради подвига благочестія, но безъ ея согласія, считалось великимъ преступленіемъ. — Вообще же надобно сказать, что римская церковь, предписывая безбрачіе своему духовенству, забываетъ слова самаго Господа, что *не вси вмощаютъ словесе сего, но имже дано есть* (Матѣ. XIX, 11). Съ другой стороны законъ о безбрачіи католическаго духовенства или *целибатъ*, легшій на немъ тяжкимъ бременемъ, существенно необходимъ для *единства* римской церкви. „Онъ даетъ папамъ армію преданныхъ слугъ, не-

знающихъ узъ родства и народности, непризнающихъ надъ собою законовъ общества и государства, но всецѣло преданныхъ одному лицу болѣе или менѣе искренно и слѣпо“ (Прот. А. А. Лебедевъ). Вотъ причина, почему папы такъ ревниво оберегаютъ целибатъ и ни за что не хотятъ поступиться имъ.

Вторая особенность римской церкви, касающаяся такъ или иначе ученія о таинствѣ священства, есть смѣшеніе степеней духовенства. Послѣднихъ у нея немало: Такъ, кромѣ богоучрежденныхъ степеней священства: епископской, пресвитерской и діакопской и имѣющихъ чисто историческое происхожденіе степеней: архіепископской, митрополитской и патриаршей, съ ихъ правами и преимуществами, у нихъ есть еще и такъ называемые князья церкви — кардиналы. (О папѣ, главѣ римской церкви, — ужъ и не говоримъ). Послѣдніе стоятъ у нея выше не только архіепископовъ и митрополитовъ, но даже и патриарховъ⁽⁵⁷⁾. Вотъ эти-то кардиналы, стоящіе въ іерархической лѣстницѣ, всѣ безъ исключенія, выше даже патриарховъ, раздѣляются: на епископовъ, священниковъ и діаконовъ и при торжественныхъ службахъ исправляютъ обязанности, сообразныя съ своею степенью — діакона, священника или епископа. Такое смѣшеніе степеней священства ничѣмъ не можетъ быть оправдано, потому что для него нѣтъ ни малѣйшаго основанія ни въ св. писаніи, ни въ св. преданіи. Оно всецѣло есть дѣло честолюбиваго самоволія римскихъ папъ, желавшихъ, чтобы и у нихъ, по примѣру германскихъ императоровъ, былъ придворный штатъ съ князьями во главѣ.

ж) *Елеосвященія*: освященіе елея епископомъ и совершеніе таинства надъ умирающими. — Въ таинствѣ елеосвя-

(57) Патриархи у католиковъ часто не имѣютъ даже простыхъ епархій и существуютъ, кажется, только для однихъ торжественныхъ папскихъ церемоній, ради возвеличенія папской персоны.

щенія католики отличаются отъ православной церкви въ двухъ пунктахъ: они учатъ, а) что елей для таинства долженъ быть освященъ епископомъ и б) что самое таинство должно быть совершаемо не надъ тяжело больными, какъ учить ап. Іаковъ (V, 14 — 15) и какъ поступаетъ православная церковь, а надъ умирающими; цѣль елеосвященія заключается поэтому главнымъ образомъ не въ исцѣленіи больного, но въ приготовленіи его къ мирной и безбоязненной кончинѣ, — „къ укрѣпленію его въ страданіяхъ и борьбѣ съ ужасами смерти“ (Катих. Стацевича); выздоровленіе больного — исключеніе. Сообразно съ такимъ воззрѣніемъ на таинство, они и называютъ его „последнимъ помазаніемъ“ (*extrema unctio*) или „помазаніемъ на исходъ души“ (*unctio exentium*). Въ обличеніе этихъ римско-католическихъ особенностей достаточно будетъ замѣтить, что онѣ появились у нихъ не ранѣе XII вѣка и не имѣютъ для себя никакого основанія. Въ самомъ дѣлѣ, ни въ заповѣди св. ап. Іакова объ елеосвященіи, ни въ чинѣ елеосвященія, употребляющемся издавна въ православной церкви, ни въ древнемъ чинѣ самой римской церкви, какъ онъ изложенъ у папы Григорія Великаго, нѣтъ ни малѣйшаго намека на предсмертное напутствіе больного, а говорится только объ исцѣленіи его отъ болѣзни и объ отпущеніи ему грѣховъ; равнымъ образомъ нѣтъ нигдѣ ни малѣйшаго намека на то, чтобы право освящать елей для таинства принадлежало только епископамъ. Мало того. Извѣстно, что древняя вселенская церковь считала предсмертнымъ напутствіемъ для вѣрующихъ не таинство елеосвященія, какъ въ позднѣйшее время стала считать римская церковь, но таинство тѣла и крови Господней съ предшествующимъ ему таинствомъ покаянія, что видно изъ правилъ св. соборовъ и св. отцевъ (I вселен. соб. прав. 13; Григор. Нисск. канон. пос. къ Литою, прав. 7).

195-10-5
VII. Въ ученіи о загробной судьбѣ чловѣка — ученіе о чистилищѣ. — Особенность ученія римско-католической церкви относительно состоянія душъ, перешедшихъ въ загробную жизнь, состоитъ въ томъ, что кромѣ рая и ада, куда отходятъ души умершихъ, она признаетъ еще чистилище. Такъ называетъ она особое мѣсто или состояніе очищенія, въ которомъ души умершихъ людей, не получившихъ при жизни разрѣшенія отъ какихъ нибудь легкихъ, прощительныхъ грѣховъ, или же хотя и получившихъ разрѣшеніе, но не понесшихъ временнаго наказанія за нихъ для удовлетворенія правдѣ Божіей, терпятъ мученія до тѣмъ поръ, пока совершенно не очистятся отъ грѣховъ, т. е. пока не искупятъ чрезъ свои мученія сдѣланныхъ ими легкихъ грѣховъ и не получаютъ прощенія. Этими то душамъ, очищающимся въ чистилищѣ, весьма много помогаютъ молитвы о нихъ церкви, милостыня и особенно приношенія безкровной жертвы.

Несправедливость этого ученія католиковъ не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Во первыхъ, оно не имѣетъ для себя никакого основанія въ св. писаніи. Въ самомъ дѣлѣ, въ словѣ Божіемъ нѣтъ даже и рѣчи о чистилищѣ. Тѣ же мѣста, на которыя обыкновенно указываютъ католики, какъ на основаніе своего ученія, о немъ, имѣютъ совершенно другой смыслъ. Такъ во II Маккавейской книгѣ (XII, 43—46) говорится только о похвальномъ поступкѣ Іуды Маккавея, именно, что онъ *принесъ за убитыхъ воиновъ умилоостивительную жертву, да разрѣшатся отъ грѣха*, но нѣтъ ни слова о чистилищѣ, какъ среднемъ состояніи душъ и о чистилищномъ огнѣ. Замѣчаніе же писателя книги Маккавейской, что Іуда сдѣлалъ это *помышляя о воскресеніи*, заставляетъ думать, что онъ имѣлъ въ виду послѣдній судъ, а не что нибудь другое. Важнѣйшее же изъ новозавѣтныхъ мѣстъ читается такъ: *аще ли кто*

назидаетъ на основаніи селъ, золото, серебро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе: кождо дѣло явно будетъ: день бо явитъ, зане огнемъ открывається: и кождо дѣло, яково жесть, оны искуситъ. И его же аще дѣло пребудетъ, евоже награда, мзду прииметъ; а его же дѣло сгоритъ, отщитится: самъ же спасетъ, такожде якоже отемъ... (I Кор. III, 12 — 15). Но очевидно, что и въ этомъ яснѣйшемъ, по мнѣнію римско-католиковъ, довазательствѣ ихъ ученія о чистилищѣ, нѣтъ яснаго даже и упоминанія о немъ. Апостоль различаетъ здѣсь два рода дѣятельности: *золото, серебро, каменіе честное* — дѣятельность добрую; *дрова, сѣно, тростіе* — дѣла низвія или неправедныя. Въ настоящее время нельзя съ полною ясностію отличить эти дѣятельности одну отъ другой. Различіе добра и зла вполнѣ откроется только въ послѣдствіи; это, какъ говоритъ апостоль, *день явитъ* (по гр. *i imera dilosi*), т. е. день извѣстный, опредѣленный, — *день Господа* (*imera Kiriu*), какъ читается въ многихъ смислахъ. Каковъ же иной это день, какъ не день послѣдняго суда и всеобщаго воздаянія? Этотъ день покажетъ елѣдующее: чье дѣло не сгоритъ въ огнѣ этого страшнаго дня, тотъ получитъ мзду, награду; а чье дѣло сгоритъ, тотъ получитъ не награду, но наказаніе, *отщитится* (по гр. *zithisetae*), потерпитъ уронъ, потеряетъ то, что могъ получить; но оны *спасетъ* (по греч. *sothisetae*), сохранится и пребудетъ во вѣки въ мученіи. Вотъ самое естественное объясненіе словъ св. апостола. Въ нихъ нѣтъ и указанія на чистилище.

Во 2-хъ, несправедлива та мысль католиковъ, будто показавшіеся грѣшники непремѣнно должны принести нѣчто-торое удовлетвореніе правдѣ Божіей въ здѣшней жизни или въ загробной, вонеся какое вибудь наказаніе. Дѣло въ томъ, что полное и даже преизбыточное удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣха всѣхъ людей принесъ однажды навсегда

Христосъ Спаситель, взявшій на Себя и всѣ грѣхи людей и всѣ казни за нихъ. Людямъ поэтому остается только усвоить себѣ Его заслуги чрезъ покаяніе, вѣру и добрыя дѣла. Если же, по ученію православной церкви, нѣкоторые грѣшники подвергаются мученіямъ послѣ своей смерти, не смотря на принесенное ими предъ смертію покаяніе, то это происходитъ оттого, что они не успѣли вполне усвоить себѣ заслугъ Христовыхъ—по слабости ли вѣры, недостаточности покаянія или необнаруженіи ихъ самымъ дѣломъ въ жизни, но не по другой каибѣ побудь причинѣ.

Въ 3-хъ, несправедлива и та мысль римско-католиковъ, будто грѣшники, находящіеся въ чистилищѣ, могутъ очиститься отъ грѣховъ и удовлетворить правдѣ Божіей чрезъ самыя свои мученія тамъ. Какъ бы ни былъ понимаемъ чистилищный огонь—въ смыслѣ ли буквальномъ или метафорическомъ, во всякомъ случаѣ онъ недостаточенъ для этой цѣли. И въ самомъ дѣлѣ, если это огонь дѣйствительный, матеріальный, то онъ не можетъ очистить душу отъ нравственныхъ сквернъ; если же это огонь метафорическій, т. е. постоянное терзаніе души, происходящее отъ сознанія своихъ грѣховъ, то и онъ не можетъ принести грѣшной душѣ никакой пользы. Это потому, что въ загробной жизни нѣтъ мѣста ни для покаянія, ни для заслугъ, съ чѣмъ вполне согласны и сами католики. А пока чело-вѣкъ будетъ оставаться во грѣхахъ, до тѣхъ поръ онъ будетъ чадомъ гнѣва и осужденія Божиа.

Въ 4-хъ, ученіе католиковъ, что душамъ, очищающимся въ чистилищѣ чрезъ самыя свои мученія, весьма много помогаютъ молитвы за нихъ живыхъ, милостыни и особенно приношенія безкровной жертвы, облегчая эти мученія, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Дѣйствительно, если по ихъ вѣрованію души грѣшныхъ людей должны оставаться въ чистилищѣ до тѣхъ поръ, пока чрезъ самыя

свои страданія не очистятся отъ грѣховъ и не принесутъ надеждащаго удовлетворенія правдѣ Божіей, то молитвы за нихъ живыхъ, милостыня и приношеніе безкровной жертвы, облегчая эти страданія, дѣлаютъ ихъ зато болѣе продолжительными и такимъ образомъ оставляютъ грѣшниковъ въ чистилищѣ на большее время, чѣмъ на какое имъ было опредѣлено правосудіемъ Божиимъ. Полезны ли онѣ въ такомъ случаѣ?

Наконецъ, нельзя не замѣтать, что ученіе о чистилищѣ никакъ нельзя согласить съ ученіемъ объ индульгенціяхъ. Если отъ воли папы зависитъ освобожденіе изъ чистилища любой страдающей души, то естественно спросить: почему же онъ имѣетъ жестокость оставлять тамъ въ мукахъ хотя бы то одну христіанскую душу? Какъ пастырь стада Христова, онъ долженъ проявлять истинную христіанскую любовь ко всѣмъ людямъ, особенно къ своимъ по вѣрѣ. Стало бытъ онъ обязанъ возсылать свои молитвы къ Богу за всѣхъ умершихъ христіанъ и такимъ образомъ избавлять ихъ отъ узъ чистилища. А въ такомъ случаѣ оно оказывается совершенно бесполезнымъ и излишнимъ.

Примѣчаніе Кроме вышеизложенныхъ разностей римской церкви отъ православной, въ католичествѣ есть еще не мало другихъ отступленій отъ христіанской древности, изъ которыхъ однѣ несогласны или съ духомъ христіанства, съ священнымъ писаніемъ или съ обычаями и постановленіями древней церкви, а другія — странны и соблазнительны. Такъ: 1) храмы у католиковъ устроются алтарями не на востокъ, откуда воссиялъ свѣтъ Христовой вѣры и гдѣ совершенно наше спасеніе, — какъ это дѣлается у православныхъ, — а на западъ; чтобы наглядно показать, что глава церкви и неограниченный властитель надъ душами и тѣлами латинянъ — папа — живетъ въ Римѣ, находящемся на западѣ. 2) Престолы въ католическихъ храмахъ устроются обыкновенно примкнутыми къ стѣнѣ и притомъ открытыми, тогда какъ въ древности они устроились среди

алтаря и отъ храма отдѣлялись рѣшетками или иконостасами. 3) Въ алтарь у католиковъ дозволяется входить всякому, часто безъ всякой нужды, даже женщинамъ; послѣднія тамъ позволяютъ себѣ сидѣть на ступенькахъ, ведущихъ къ престолу, причемъ иногда опираются на самый престолъ; въ древности же дозволялось входить въ алтарь только людямъ освященнымъ, а входъ мирянамъ былъ воспрещенъ. 4) Дозволяется устроить временно престолы даже въ частныхъ домахъ и служить на нихъ литургію. 5) Дозволяется совершать литургію одновременно на нѣсколькихъ престолахъ въ одномъ и томъ же храмѣ, причемъ, во избѣжаніе явнаго беспорядка и безобразія, узаконено, чтобы только на главномъ престолѣ она совершаема была громко, вслухъ, а на прочихъ тихо, шепотомъ. Эти послѣднія литургіи называются у нихъ *missae privatae* и совершались первоначально за упокой, по просьбѣ частныхъ лицъ. 6) По окончаніи литургіи церковнослужитель становится на самый престолъ, чтобы снять свѣчи, а римскій епископъ, въ день своего коронованія на папство, ради внушенія своимъ подданнымъ особаго уваженія къ своей личности, не только становится, но и садится на немъ нѣсколько разъ и, сидя на престолѣ же, на особомъ сѣдалищѣ, принимаетъ повеленіе отъ всѣхъ служащихъ съ нимъ іерархическихъ лицъ. Какое неуваженіе къ святынь, на которой священнодѣйствуется тѣло и кровь Христова! 7) Во время совершенія литургіи не папа подходитъ къ св. тѣлу и крови Христовой для причащенія ими, а на оборотъ — къ его особѣ подносятъ св. тайны. При этомъ папа причащается съ странными предосторожностями: боясь отравленія, онъ требуетъ, чтобы одинъ изъ служащихъ напередъ испробовалъ находящееся въ чашѣ, послѣ чего пьетъ изъ нея при посредствѣ металлической трубочки. 8) Папа носитъ на ногахъ туфли съ вышитымъ на нихъ изображеніемъ креста Христова, въ которому (и къ туфлѣ разумѣется) прикладываются всѣ католики, за исключеніемъ однихъ кардиналовъ, при всякомъ своемъ представленіи папѣ. 9) Употребляютъ въ храмахъ статуи какъ святыхъ, такъ и Христа Спасителя и Его Пречистой Матери, и одѣваютъ ихъ въ платья,

перѣдею модница, надѣваютъ имъ на руки браслеты, на шею фермуары, даютъ имъ въ руки вышитыя батистовыя платочки и т. под., и такимъ образомъ представляютъ изъ нихъ обыкновенныхъ людей этого грѣшнаго міра. 10) Солдаты пацскіе во время торжественныхъ богослуженій стоятъ въ церкви въ киверахъ на головѣ и съ оружіемъ въ рукахъ; оружіемъ же воздаютъ они честь св. дарамъ и другой святыни. 11) Крестное знаменіе совершаютъ отъ лѣвой руки къ правой, безъ всякаго перстосложенія, простертою ладонью, что несогласно съ древнимъ обычаемъ даже западныхъ христіанъ, которые до XIII вѣка осѣняли себя при крестномъ знаменіи тремя первыми перстами правой руки, по православному сложенными и притомъ отъ правой руки къ лѣвой, какъ это и до нынѣ соблюдается у православныхъ христіанъ. 12) Постятся въ субботу вмѣсто среды, вопреки апостольскому постановленію (апостол. прав. 64) и древнему обычаю собственной церкви. 13) Великій постъ начинаютъ съ среды первой недѣли, а въ первые два дня ѣдятъ сыръ, яйца, молоко и мясо (*carneval*); соблюдаютъ его, равно какъ и прочіе посты не такъ строго, какъ положено уставомъ. 14) Не признаютъ и не содержатъ поста, называемаго у насъ Петровымъ, а вмѣсто него, вопреки древнему обычаю, постятся въ понедѣльникъ, вторникъ и среду предъ празникомъ Вознесенія Господня, называя эти дни крестовыми. 15) Не запрещаютъ вѣнчанія браковъ и въ Великій постъ. 16) По входѣ въ церковь начертываютъ на землѣ или на полу крестъ и такъ оставляютъ его на поправіе; въ древности же такое изображеніе креста строго было запрещено даже гражданскими законами. 17) Во время богослуженія въ церкви католики сидятъ на стульяхъ и скамейкахъ, за которыя притомъ платятъ деньги (не вездѣ, правда), не смотря на то, что Спаситель представляетъ Своихъ послѣдователей *стоящими* во время молиты (Марк. XI, 25), и что въ первенствующей церкви сидѣніе во время молитвы на самомъ западѣ справедливо считалось не заповѣданнымъ ни Иисусомъ Христомъ, ни апостолами, и кромѣ того неприличнымъ. 18) При совершеніи богослуженія употребляютъ органы и дру-

гій музыкальнѣя орудія, тогда какъ апостолы славили Господа *живымъ голосомъ* (Ефесеямъ V, 19; Колос. III, 1V) и первенствующая христіанская церковь никогда не сопро-вождала пѣніи музыкою. 19) Богослуженіе совершаютъ исклю-чительно на *латинскомъ* языкѣ, непонятномъ мірянамъ, тогда какъ въ древности оно всегда совершалось на обще-употребительномъ, народномъ языкѣ. 20) Вечерня, повече-ріе, утренняя, первый, третій, шестой и девятый часы, за исключеніемъ навечерій большихъ праздниковъ, совершают-ся духовенствомъ только въ кафедральныхъ и монастыр-скихъ церквахъ, а въ прочихъ случаяхъ — частнымъ обра-зомъ у себя дома: какъ будто міряне недостойны назидать-ся этими службами! 21) Установили у себя, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ праздниковъ — праздникъ *Божьяго тѣла* (въ память истребленія альбигойцевъ). Ради этого праздни-ка у нихъ составлена особая служба, состоящая главнымъ образомъ въ томъ, что освященный опрѣсокъ кладется между двухъ круглыхъ стеклушекъ, утвержденныхъ въ сре-динѣ плоскаго, великолѣпно устроеннаго изъ драгоценныхъ металловъ, сосуда (въ большинствѣ случаевъ въ видѣ сол-нечнаго диска, отъ котораго идутъ лучи во всѣ стороны), называемаго *монстранціями* и съ великою торжественностію носится по улицамъ большихъ городовъ. Само собою раз-умѣется, что при этомъ самую великую христіанскую свя-тыню (освященный опрѣсокъ) могутъ видѣть и различные иновѣрцы, чего древняя церковь избѣгала весьма тща-тельнымъ образомъ. 22) Установили праздникъ „сердца Иису-са“, а папы въ новѣйшее время уполномочили писателей римской церкви учить, что сердце Иисуса достойно покло-ненія само по себѣ. 23) Епископовъ, священниковъ и діа-коновъ рукополагаютъ, а церковниковъ посвящаютъ не во всякое время, когда окажется въ нихъ нужда, но только четыре раза въ году по субботамъ, именно: послѣ первой недѣли Великаго поста, Пятидесятницы, Воздвиженія креста Господня и послѣ третьей недѣли Рождественскаго по-ста. 24) Въ таинствѣ священства, кромѣ рукоположенія ввели еще врученіе св. сосудовъ и помазаніе рукъ священ-никовъ елеемъ оглашенныхъ, а рукъ и головы епископовъ —

ов. муромъ и повимають это какъ необходимую принадлежность священнодѣйствія. 25) Устаповили должность пени-тенциарія или великаго духовника, къ которому кающіеся обращаются за разрѣшеніемъ тяжкихъ грѣховъ. Пенитенциарій получаетъ отъ папы длинный жезлъ, прикасаясь концемъ котораго къ кающимся или слегка ударяя, разрѣшаетъ ихъ отъ грѣховъ. Такіе жезлы находятся въ кармелитскомъ монастырѣ въ м. Бердичевѣ, Киевской губерніи и въ Бѣльницкомъ костелѣ Могилевской губерніи. 26) Въ богослужебныхъ книгахъ католической церкви замѣчается характерное отсутствіе молитвъ за государей и за начальствующихъ, поставляемыхъ Промысломъ для устроенія временнаго благоденствія народовъ, тогда какъ на это существуетъ прямая заповѣдь апостола (I Тим. II, 1 — 2). 27) Освящая церковные колокола, омываютъ ихъ св. водою, помазываютъ св. елеемъ, употребляемымъ въ таинствѣ елеосвященія, и св. муромъ, даютъ имъ имена, употребляютъ при этомъ воспріемниковъ, и такимъ образомъ совершаютъ вкратцѣ *надъ колоколами* крещеніе, муропомазаніе и елеосвященіе. 28) Употребляютъ (съ 1582 г.) такъ называемое григоріанское лѣтосчисленіе или новый стиль, по которому праздникъ Пасхи бываетъ и не въ то время, какое назначено для этого св. апостолами, и указано первымъ вселенскимъ соборомъ. 29) При торжественномъ богослуженіи обязанности діаконовъ и иподіаконовъ весьма часто исправляютъ священники, только въ діаконскихъ облаченіяхъ. 30) Духовные засѣдаютъ въ парламентахъ въ качествѣ депутатовъ, защищаютъ свои интересы въ судебныхъ палатахъ въ качествѣ адвокатовъ, посѣщаютъ зрѣлища и пиры, бываютъ на гуляньяхъ, тогда какъ это запрещено имъ древними церковными правилами. 31) Священнослужители стригутъ волосы на головѣ, брѣютъ бороду и усы, въ ушахъ носятъ иногда серги, на рукахъ кольца, что несогласно съ духомъ постановленій древней церкви и т. п.

~~Общая замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви.~~ — Известно, что нравственное ученіе известной церкви, народа или общества есть всегда точный логическій выводъ изъ ихъ теоретическаго или догматическаго ученія.

Латинская церковь не составила собою исключенія въ это-го общаго правила. Ея отступленія отъ православія въ догматическомъ отношеніи сказались ясно и въ ея правоученіи. Правда, въ римско-католическихъ катихизисахъ, употребляемыхъ католиками у насъ на Руси, напр. о. Стацевича, это ясно не проглядываетъ. За весьма немногими исключеніями здѣсь проповѣдуется вполне православное правоученіе. Но это объясняется непослѣдовательностію римско-католиковъ, живущихъ въ русскомъ государствѣ. У нихъ, какъ напр. въ катихизисѣ о. Стацевича, многія догматическія крайности латинскаго запада или сглажены, или даже благоразумно игнорируются (напр. въ немъ нѣтъ ни слова объ ультрамонтантскомъ взглядѣ на паденіе и искушеніе человѣка, объ *opus operatum* и даже о новомъ догматѣ личной папской непогрѣшимости *ex cathedra*). Не то мы видимъ на самомъ западѣ въ государствахъ чисто католическихъ, напр. Италіи, Испаніи, Франціи и Австріи и друг. Всѣ нововведенія римской церкви, извѣстныя подъ общимъ именемъ папской системы, тамъ приняты, а потому и всѣ практическія слѣдствія, вытекающія изъ нихъ, тамъ наглядно проявляются. Представляется поэтому необходимымъ обратить вниманіе, хотя въ общихъ чертахъ, на эту систему, чтобы имѣть возможность судить надлежащимъ образомъ о тѣхъ естественныхъ слѣдствіяхъ по отношенію къ нравственному ученію, которыя изъ нея вытекаютъ.

Папская система возникла и развилась на западѣ собственно благодаря тому обстоятельству, что христіанство понято и усвоено было тамъ, какъ объ этомъ уже было замѣчено (стр. 5), одностороннимъ образомъ, именно; практически, грубо, даже матеріалистически, вслѣдствіе чего стремленія и задачи древняго языческаго Рима не были забыты и Римомъ, принявшимъ христіанство. Полное обладаніе всѣмъ міромъ, по подобію самодержавныхъ римскихъ

императоровъ, — вотъ та идея, которую римское духовенство съ папою во главѣ стало энергично и систематически преслѣдовать, особенно со времени раздѣленія церквей. Осу- ществить ее для него было тѣмъ легче и естественнѣе, что всѣ народы Западной Европы приняли христіанство отъ римскихъ проповѣдниковъ, короче — изъ Рима. Для этого стоило только папѣ и его духовенству начать неуклонно твердить вновь принявшимъ христіанство народамъ, съ каждыиъ разомъ все смѣлѣе и смѣлѣе, все настойчивѣе и настойчивѣе, что папа — намѣстникъ Божій или Христосъ на землѣ, что ему принадлежитъ неограниченное право раздавать дари благодати, совершающей наше спасеніе, ко- му онъ хочетъ, принадлежитъ непогрѣшимость, полная власть не только на землѣ, но и на небѣ, не только въ дѣлахъ вѣры и церкви, но и въ дѣлахъ гражданскихъ, по- литическихъ и т. д. и т. д. Это и было сдѣлано. Благодаря подобному ученію, папа явился въ сознаниіи католиковъ какъ такое лицо, которое все знаетъ за всѣхъ, думаетъ и рѣшаетъ за всѣхъ. Его опредѣленіямъ дается одинаковое значеніе съ опредѣленіями св. писанія или даже онѣ призна- ются столпами выше его. Выводы отсюда по отношенію къ нравственной жизни сдѣланы были невѣроятные, поразительные, но исполнѣ логичные и естественные. Въ силу взгляда на папу какъ на особое лице, въ рукахъ котораго находится абсолютная власть жизни и смерти, всѣхъ вѣру- ющихъ католиковъ, послѣдніе обязывались ни болѣе, ни менѣе какъ безусловно повиноваться папѣ, слушаться его во всемъ, что онъ ни скажетъ. Мѣста для живой, созна- тельной вѣры въ Бога и Христа Спасителя такимъ обра- зомъ здѣсь не оставлялось, можно сказать, никакого. И это естественно. Зачѣмъ въ самомъ дѣлѣ эта вѣра, требующая во всякомъ случаѣ отъ человѣка не малой доли труда въ отношеніи напр. знакомства съ истинами вѣры и усвоенія

ихъ, когда можно обойтись и безъ этого, оказавъ полное повиновеніе папѣ, какъ намѣстнику Божію? Вѣдь папа по римско католическому ученію замѣняетъ католику Христа, служить для него посредникомъ предъ Богомъ, общается и даетъ ему спасеніе, а больше вѣрующему ничего и не нужно. Итакъ для католика папа замѣнилъ собою Бога. И это вполне понятно. Въ самомъ дѣлѣ, если всякій благо-разумный крестьянинъ считаетъ излишнимъ обращаться къ господину, находящемуся въ чужихъ краяхъ, въ то время какъ въ его имѣніи находится управляющій, снабженный отъ него всѣми полномочіями, то естественно и католику обращаться къ папѣ, а не къ Христу, полнота власти Котораго почиваетъ на папѣ. Правда, католика учатъ вѣрить, что „Иисусъ Христосъ есть истинный Богъ“, но эта вѣра дозволяется ему потому, что безъ нея нельзя учить, что „божественный авторитетъ Христа пребываетъ въ церкви въ лицѣ папы“; другими словами, ему дозволяется вѣрить въ божество Иисуса Христа, но настолько, насколько это необходимо, чтобы успокоиться въ папѣ. Вмѣстѣ же съ этимъ успокоеніемъ католикъ избавляется отъ тяжелой обязанности, заповѣданной словомъ Божіимъ, *одтлывать свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ*. Для своего спасенія ему достаточно исполнить, и притомъ чисто внѣшнимъ образомъ, папскую волю или получить индульгенцію отъ имени папы (58). Само собою разумѣется, что съ паденіемъ у католика вѣры въ Бога, какъ христіанской добродѣтели, падаютъ или получаютъ иной смыслъ и остальные бого-словскія добродѣтели: надежда и любовь къ Богу, — онѣ также переносятся на папу; къ Богу же онѣ относятся у католика такъ сказать между прочимъ. Но это еще не все.

(58) Простой народъ, слѣдуя стариннѣ, вѣрить и донынѣ, что индульгенціи избавляютъ не только отъ наказаній за грѣхи здѣсь на землѣ или въ чистилищѣ, но и отъ грѣховъ.

Человѣку-христіанину естественно обращаться для своего наученія къ источнику христіанства — къ св. писанію. Но это естественное и законное стремленіе его показалось опаснымъ для папы, несообразнымъ съ его планами: католикъ могъ сличить образъ папы съ образомъ Христа, изображеннымъ въ новомъ завѣтѣ и отстраниться отъ папы. И вотъ папа простеръ свою святотатственную руку на слово Божіе, возбранилъ чтеніе его народу и обрекъ этотъ послѣдній на полное религіозное невѣжество. Но и это еще не все. Папа и его духовенство, какъ видимыя посредники между Богомъ и людьми, создали изъ себя въ глазахъ мірянъ своего рода правительство, а ихъ превратили въ подданныхъ. Разумѣется послѣдніе не принимали и не могли принимать никакого участія въ дѣлахъ перваго: даже общественная молитва или богослуженіе совершалось и совершается у католиковъ на латинскомъ языкѣ, понятномъ одному только духовенству; другими словами, правительство у католиковъ сносится съ высшею властію (Богомъ) на своемъ правительственномъ языкѣ (молится), народъ же остается чуждымъ даже такого проявленія христіанскаго братскаго общенія и христіанской любви какъ общая молитва. Далѣе, чтобы привести въ должное соотвѣтствіе систему папства съ христіанствомъ, католики (собственно духовенство) измыслили совершенно новыя, невѣдомыя древнему христіанству, теоріи о паденіи и спасеніи челоуѣка, вывели отсюда своеобразный взглядъ на дѣла челоуѣка и ихъ значеніе въ дѣлѣ его спасенія (именно придали имъ видъ заслуги или удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи), создали на основаніи такого взгляда на дѣла ученіе о сверх-должныхъ дѣлахъ и сокровищницѣ святыхъ; изъ которой будто бы можно заимствовать столько добрыхъ дѣлъ, сколько потребуется для спасенія любого грѣшника, измыслили индульгенціи, освобождающія отъ наказаній за грѣхи даже

въ чистилищѣ, также выдуманномъ изъ за дукавой цѣди — страхомъ кары въ немъ за неисполненіе велѣній папы и его духовенства держать народъ въ повиновеніи. Изобрѣтеніе же индульгенцій оказалось дѣломъ очень пріятнымъ и полезнымъ какъ для мірянъ, такъ и для духовенства: для первыхъ благодаря имъ въ весьма значительной степени облегчалось дѣло спасенія, а для вторыхъ онѣ служили неизсякаемымъ источникомъ матеріальныхъ благъ. Каковой изъ этого вышелъ результатъ для нравственной жизни и говорить нечего, — это всемъ хорошо извѣстно (и кромѣ того объ этомъ уже было кратко сказано, см. стр. 114).

Въ довершеніе же всего, для полнаго и окончательнаго подчиненія души и тѣла католиковъ папѣ и его духовенству, — для чего требовалось ни болѣе, ни менѣе какъ убить въ нихъ всякую самостоятельность и горячее отношеніе къ христіанской религіи, довести ихъ до пассивнаго состоянія, въ которомъ они механически исполняли бы религиозные обряды и рабски подчинились церковной дисциплинѣ, — короче, превратить ихъ въ дрессированныхъ животныхъ, — пущены были въ ходъ такіа мѣры, какъ насиліе всякаго рода, инквизиція съ ея пытками и вострами, религиозныя войны противъ еретиковъ, всяческія преслѣдованія опасныхъ папству личностей и въ довершеніе всего учрежденіе ордена иезуитовъ⁽⁵⁹⁾. Хорошо вышколенные дружины иезуитовъ всегда являлись самымъ надежнымъ олотомъ для папства и католичества въ его худшемъ смыслѣ противъ всякихъ нападеній или изобидченій. А такъ какъ собственно иезуиты вполне разработали монашескую систему и довели ее до послѣднихъ ея выводовъ, а относи-

⁽⁵⁹⁾ О томъ, что люди, напечатанные вышеприведенными взглядами на папу и на все дѣло своего спасенія будутъ весьма склонны къ фанатизму и что сама римская церковь пропитана имъ до мозга костей, объ этомъ говорить не будемъ, такъ какъ это само само разумѣется и кромѣ того хорошо всемъ извѣстно изъ исторіи.

тельно нравственности явились учителями: католиковъ и создали массу системъ по нравственному богословію, которыми они руководствуются и по настоящее время, и такъ какъ кроме того они всегда играли первостепенную роль въ жизни католичества, заправляя всѣми дѣлами римской церкви, то намъ нельзя обойти молчаніемъ ихъ правоученія и не сказать о немъ нѣсколькихъ словъ.

Хотя иезуиты признаютъ волю Божию закономъ для себя и все дѣлаютъ *ad maiorem gloriam Dei*, т. е. во имя Божіей и для славы Божіей, но такъ какъ истолкователемъ этой воли для нихъ является римскій папа, который хотя и называется верховнымъ владыкою всѣхъ христіанъ, но на самомъ дѣлѣ находится въ полной опекѣ у *римской курии* (папскаго двора), заправляемой, какъ извѣстно, иезуитами, то ясно, что въ концѣ концовъ истолкователями какъ воли Божіей, такъ и человѣческихъ дѣйствій, согласныхъ или несогласныхъ съ нею, являются сами же иезуиты. Поставивъ же для себя задачу въ томъ, чтобы сохранить въ цѣлости римско-католическую форму христіанства и подчинить этой формѣ, если можно, весь міръ и употребляя для этого всякія средства, иезуиты на самомъ дѣлѣ чудовищнѣйшимъ образомъ попираютъ нравственный божественный законъ во имя закона же. Это явленіе оказалось возможнымъ потому, что нравственный законъ, всегда неизмѣнный по своему содержанію, чтобы быть охотно исполняемымъ людьми, нуждается въ двухъ санкціяхъ, неотдѣлимыхъ одна отъ другой: внутренней или свидѣтельствѣ нравственнаго чувства и внѣшней или божественномъ авторитетѣ. Стремясь подчинить волю католика внѣшнему, якобы непогрѣшиму, божественному авторитету въ лицѣ папы и сдѣлать изъ нея вполне послушное орудіе папской воли, иезуиты, разумеется, должны были заботиться не о томъ, чтобы духомъ заповѣднаго закона возбудить и уси-

лить это чувство въ римскихъ католикахъ до того, чтобы при его помощи и при свѣтѣ слова Божія они могли чувствовать и ясно сознавать, что въ каждомъ актѣ ихъ дѣятельности есть добро и что — зло, что составляетъ ихъ обязанность и что — грѣхъ, за что томъ, чтобы ослабить, угасить это чувство и замѣнить его различными внѣшними предписаніями, которыми бы, однако же, наилучшимъ образомъ достигалась цѣль ордена. Отсюда понятно, что іезуиты, оставивъ безъ вниманія, подобно древнимъ фарисеямъ, самую сущность божественнаго закона, *судъ, милость и веру* (Матѳ. XXIII, 22), стали заботиться только о томъ, чтобы предусмотрѣть каждый возможный случай въ жизни человѣка и выработать для его поведенія подробныя, точныя и обстоятельныя правила (казуистика). Благодаря этому обстоятельству нравственность ~~ихъ~~ сдѣлалась внѣшнею въ собственномъ смыслѣ слова. Но такъ какъ вытравить нравственное чувство изъ природы человѣческой оказалось дѣломъ непосильнымъ (~~доказано было~~) и такъ какъ они видѣли, что благодаря этому чувству люди, не одушевленные истинною любовью къ Богу и къ ближнимъ, находятъ для себя внѣшній законъ игомъ тяжелымъ и неудобноносимымъ, а одушевленные удаляются и отъ самихъ іезуитовъ и отъ ихъ цѣли, то богословы ~~этого ордена~~ и стали стремиться къ тому, чтобы вѣрующіе, *подъ видомъ исполненія нравственнаго закона* въ сущности *привыкли нарушать* его, но не подозрѣвали бы этого и всегда были покорны имъ. Приемы, къ которымъ прибѣгади и прибѣгаютъ іезуиты для произведенія такой метаморфозы: съ христіанскою нравственностію, т. е. чтобы люди, нарушая нравственный законъ, были убѣждены, что въ точности исполняютъ его, состоятъ въ слѣдующемъ:

1) Предлагая вѣрующимъ положительныя евангельскія требованія или заповѣда, они заботятся не о томъ, чтобы

эти вѣрующіе понимали и исполняли ихъ согласно съ духомъ евангельскимъ и по образцу, указанному Христомъ; но о томъ, чтобы такъ или иначе извинить ихъ нарушеніе, а равно облегчить и упростить ихъ исполненіе. Напр. основную евангельскую заповѣдь о любви къ Богу они приравняли къ обыкновеннымъ предписаніямъ закона, въ родѣ: подавай милостыню, неукради, соблюдай посты и т. п. При этомъ самую любовь къ Богу они понимаютъ не какъ настроеніе, которое должно постоянно одушевлять человѣка и служить для него источникомъ нравственно доброй дѣятельности, а какъ временный порывъ души къ Богу, минутное умиленіе предъ Богомъ, или буквально: *вызываніе, или возбужденіе въ себѣ акта любви (elicerе actum amoris)*. Поэтому для нихъ оказались возможными даже такіе вопросы: въ какой мѣрѣ, когда, сколько разъ въ жизни, при какихъ обстоятельствахъ я долженъ любить Бога? Въ рѣшеніи ихъ авторитетные отцы разошлись между собою: одни наприм. думаютъ, что достаточно *полюбить Бога одинъ разъ въ каждой пяти лѣтъ*, другіе, что *можно ограничиться и однимъ разомъ въ жизни*, особенно предъ смертію (Бузенбаумъ), третьи, наконецъ, полагающіе, что можно оправдаться предъ Богомъ разнообразными, мнимоблагочестивыми упражненіями (наприм. такъ называемыми *devotions à la S-te Vierge* — обѣтами въ честь Св. Дѣвы, — числомъ до 100, изъ которыхъ каждое порознь якобы избавляетъ отъ суда и отверзаетъ двери рая), такой актъ любви *не находятъ необходимымъ даже и предъ смертію* (Пинтеро, Сирмондъ, Лемуанъ). Само собою разумѣется, что если іезуиты позволяютъ себѣ такъ безцеремонно обращаться съ основною заповѣдію божественнаго закона, то еще съ меньшею сдержанностію и уваженіемъ они отнесутся къ обыкновеннымъ гражданскимъ законамъ. И дѣйствительно, относительно моральныхъ они учатъ, что ихъ *можно не исполнять*, если

напр. большинство согражданъ не исполняетъ или совсѣмъ не принимаетъ ихъ, или повидимому не намѣревается принять.

2) Говоря о положительныхъ запрещеніяхъ евангельскаго закона или о грѣхахъ, іезуитскіе богословы заботятся главнымъ образомъ о томъ, чтобы какъ можно больше расширить область такъ называемыхъ *простительныхъ грѣховъ*, т. е. такихъ грѣховъ, которые, по іезуитскимъ понятіямъ, не требуютъ очищенія чрезъ таинство покаянія и потому не могутъ считаться грѣхами въ собственномъ смыслѣ, хотя самое существованіе ихъ предполагаетъ намѣренное нарушеніе закона. Къ числу такихъ грѣховъ они относятъ: суетные помыслы, желанія и вожделнія, не переходящія въ дѣла, расточительность, лѣность, невоздержность въ ѣдѣ и питѣ, алчность къ деньгамъ и т. п. Но и то, что они признаютъ тяжкимъ или смертнымъ грѣхомъ, требующимъ покаянія и удовлетворенія, у нихъ легко превращается въ простительный грѣхъ, коль скоро къ нему можетъ быть примѣнено одно изъ восьми условій, совершающихъ это превращеніе; напр. „если погрѣши шій усматривалъ злостность своего поступка какъ бы въ дремотѣ, или если онъ, согрѣшивъ, послѣ того внимательно обсудилъ дѣло и убѣдился, что не впалъ бы въ грѣхъ, если бы поступокъ его, съ самаго начала, представился ему въ настоящемъ его видѣ; или, если погрѣшившій сомнѣвается, дѣйствительно ли онъ внутренно соизволилъ на дурное дѣло“ и т. п. (Бузецбаумъ). Очевидно, что при помощи подобныхъ „если“ вслѣдъ, даже самый ужасный грѣшникъ легко можетъ извинить себя и любой свой грѣхъ сдѣлать какъ бы и не грѣхомъ.

3) *Приучаютъ прямо ко ласивости*, утверждая, что можно, не грѣша, свривать правду или говорить что либо въ одномъ смыслѣ и въ то же время цодраумѣвать про

себя другой снотолъ (такъ называемыя *подразумываемыя изьятiя*—*restrictiones mentales* и *двуслымя*—*aequivoca*). Вотъ для примѣра нѣсколько общихъ иезуитскихъ правилъ; сюда относящихся: а) „*подсудимый не обязанъ въ призна- нiю, по крайней мѣрѣ не грѣшить смертно, не признаваясь въ важныхъ уголовныхъ дѣлахъ, если онъ питаетъ надежду спастись бѣготомъ*; и если не угрожаетъ отъ этого вреда обществу“; б) „*свидѣтель не обязанъ давать показанiе, если показанiе его можетъ причинить существенный ущербъ ему самому или ближнимъ его; онъ даже грѣшить, когда отыскиваетъ правду, которую долженъ былъ бы скрыть*“; в) „*во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ дозволяется скрывать правду, можно прибѣгнуть къ двуслыменнымъ выраженiямъ, что не считается ложью; ибо произносимыя слова, если только принимать ихъ въ известномъ смыслѣ (который, разумѣется, остается тайною для слушающаго), или въ связи съ подразумеваемою оговоркою (которой слушающiй также не знаетъ), содержатъ въ себѣ правду*“; г) „*присяга влечетъ совѣсть въ томъ лишь случаѣ, когда присягающiй дѣйствительно имѣетъ про себя намѣренiе присягнуть, если же онъ, не имѣя такого намѣренiя, произноситъ лишь формулу присяги, то онъ не считается присягнувшимъ и не влечется присягою*“ и т. п.

Само собою разумѣется, что благочестивые оо. иезуиты писали эти и подобныя правила не для того, чтобы онѣ находились только въ ихъ учебникахъ по нравственному богословiю. Напротивъ; какъ сами они руководствовались ими въ самыхъ широкихъ разиѣрахъ во всѣхъ случаяхъ своей, весьма разнообразной, житейской практики, такъ и другихъ учили тому же.

Конецъ боязе толкую и развращающую сердце нравствен- ную ложь проповѣдуютъ иезуиты во всѣхъ тѣхъ случа- яхъ, когда считаютъ нужнымъ то порицать, то извинять

одно и тоже нравственно нехорошее дѣйствіе, взявъ въ ос-
нову для этого соображеніе напр. о томъ: съ какимъ на-
мѣреніемъ преступникъ совершалъ его, или съ какою точ-
ки зрѣнія онъ смотрѣлъ на объектъ своего преступленія.
Напримѣръ: прелюбодѣйная связь не ради прелюбодѣянія,
а ради чадородія, не есть что либо нравственно недозво-
ленное, такъ какъ чадородіе есть не злостная, а добрая
цѣль. Или: тотъ не воощунствуетъ, кто даетъ обѣтъ подать
милостыню; если успѣеть благополучно кончить поединокъ,
совершить воровство; если только, выходя на поединокъ
или на воровство, извѣстное лицо имѣетъ въ виду сохра-
нить свою жизнь или не попасться въ воровствѣ, такъ какъ
сохраненіе своей жизни и добраго имени есть дѣло позво-
лительное. Или: преступная связь съ замужнею красавицею
получаетъ разную степень преступности, смотря потому, на
что при этомъ обращается вниманіе: на замужество ли этой
женщины, или на ея красоту; въ послѣднемъ случаѣ намѣ-
реніе направлено не къ нарушенію супружеской вѣрности;
которая лишь косвенно оскорбляется въ данномъ случаѣ; а
гдѣ нѣтъ прямого намѣренія нарушить ту или другую за-
повѣдь, тамъ нѣтъ и грѣха противъ этой заповѣди. Такъ
учить италіанскій епископъ Альфосъ Лигуарій и выдаетъ
все это за *правдоподобное ученіе*, т. е. такое, слѣдуя кото-
рому христіанинъ не грѣшитъ. Римская церковь, причи-
сливъ его къ лику свитыхъ, санкціонировала между про-
чимъ и это его ученіе, хотя и косвеннымъ образомъ. Лег-
ко судить теперь, послѣ всего сказаннаго, почему все то,
что на языкѣ простыкъ смертыкъ называется убійствомъ,
воровствомъ, клеветою, предательствомъ и проч., на языкѣ
оо. іезуитовъ называется „законнымъ огражденіемъ своей
жизни, здоровья, чести и имени“, или превращается въ
„законное самовознагражденіе“. Равнымъ образомъ теперь
всякому понятно, что извѣстный, осуждаемый всѣми здравъ

вомыслящими людьми. принципъ — *цель освящает или оправдывает средства* — считается и долженъ по праву считаться принципомъ собственно иезуитскимъ, хотя онъ, такъ формулированный, нигдѣ не встрѣчается въ ихъ сочиненіяхъ и хотя они на словахъ обыкновенно отказываются отъ него.

4) Самый же обыкновенный и употребительный способъ полнѣйшаго извращенія нравственнаго закона, практикуемый иезуитами, состоитъ въ такъ называемомъ *пробабиллизмъ* или *правдоподобіи*. Сущность пробабиллизма заключается въ слѣдующемъ правилѣ: „кто въ своихъ дѣйствіяхъ руководствуется правдоподобнымъ мнѣніемъ (*opinio probabilis*), тотъ можетъ быть спокоенъ, ибо ни въ какомъ случаѣ не грѣшитъ. Правдоподобнымъ же признается всякое мнѣніе, основанное на доводахъ сколько нибудь уважительныхъ, т. е. если имѣть за себя авторитъ нѣсколькихъ мужей благочестивыхъ, мудрыхъ и опытныхъ, или даже одного такого мужа“. Вся ложь и безнравственность пробабиллизма заключается въ томъ, что онъ, во первыхъ, учитъ католиковъ сообразовать свои дѣйствія не съ нравственнымъ закономъ Божиимъ, а съ мнѣніями оо. иезуитовъ и притомъ не съ истинными мнѣніями, — оо. иезуиты даже не рискуютъ называть ихъ таиъ, — а только съ *похожими* на правду или правдоподобными, во вторыхъ, увѣряетъ, будто человекъ, слѣдующій какому бы то ни было правдоподобному мнѣнію, хотя бы было много другихъ правдоподобныхъ мнѣній, даже прямо противоположныхъ ему, т. е. считающихъ извѣстное дѣйствіе грѣхомъ смертнымъ, и въ томъ числѣ не мало правдоподобнѣйшихъ, „ни въ какомъ случаѣ не грѣшитъ, потому что дѣйствуетъ въ предѣлахъ правдоподобія“. Онъ можетъ погрѣшить только въ томъ единственно случаѣ, когда будетъ слѣдовать мнѣнію, осужденному папою. Что въ выборѣ правдоподобныхъ мнѣній

человѣкъ вполне свободенъ и можетъ ничѣмъ не стѣсниться; можетъ наприм. „руководствоваться своими выгодами и слѣдовать на практикѣ тому, которое наименѣе его стѣсняетъ и наиболѣе ему благоприятствуетъ“, — это составляетъ общее правило пробабализма. Насколько пробабализмъ самъ по себѣ безнравствененъ и вреденъ, это прекрасно можно видѣть изъ тѣхъ приговоровъ, которые произнесли объ иезуитской нравственности Ю. О. Самаринъ и папа Климентъ XIV. Первый, послѣ тщательнаго пересмотра многихъ иезуитскихъ курсовъ „нравственнаго богословія“, далъ о нихъ такой отзывъ: „сжѣло можно сказать, что нѣтъ такого преступленія, котораго бы они ни извинили, нѣтъ такого порока, начиная съ грубѣйшихъ и кончая самыми утонченными, нѣтъ той слабости, для которой бы они ни придумали благовиднаго оправданія и поблажки. Разверните любой курсъ ихъ нравственнаго богословія, — это, въ полномъ смыслѣ слова, справочная книга; въ которой всякій можетъ отыскать по алфавитному указателю именно то, что ему нужно для усмысленія своей совѣсти“ (60). Климентъ же XIV, безспорно, очень хорошо знавшій иезуитовъ, въ своей буллѣ, уничтожающей самое существованіе ихъ ордена, обвиняетъ ихъ: „въ нарушеніи мира и согласія въ латинской церкви; въ возстаніяхъ противъ другихъ монашескихъ орденовъ, пастырей церкви, академій, университетовъ, коллегій, училищъ и даже государей, — и притомъ такихъ, которые дозволяли имъ водворяться въ своихъ державахъ, — въ распространеніи ученія, совершенно противнаго православію (то есть даже съ рамской точки зрѣнія) и доброй нравственности, въ любостыжаніи и алчности къ

(60) Примѣры правдоподобныхъ мнѣній: для знатныхъ и богатыхъ, для духовныхъ лицъ, купцовъ, ремесленниковъ, судей, воровъ, сидѣльниковъ, пьяницъ и обжоръ, непотребныхъ жеманницъ и т. п., *жюльетъ читатъ въ сочиненіи Ю. О. Самарина* — „Иезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи“, Москва, 1886 года, стр. 194 — 206.

земнымъ благамъ, въ неизбѣжномъ вмѣдательствѣ въ дѣла политикъ и государственнаго управленія, въ устраненіи обрядовъ, освященныхъ церковію, и въ допущеніи и превратномъ объясненіи языческихъ суевѣрій. Словомъ, по свидѣтельству того же пана, не было почти такого тяжкаго обвиненія, которое бы на нихъ не пало“ (Самаринъ).



Часть вторая.

№ 185

В) ПРОТЕСТАНТСТВО.

Общая причина, вызвавшая реформационныя движенія въ латинской церкви. Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ съ особыми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи; общее свойство сихъ вѣроученій.— На протестантство нельзя смотрѣть какъ на случайное явленіе въ латинской церкви. Реформационныя движенія въ ней были явленіемъ не только воли естественнаго, но, слѣдуетъ сказать, даже неизбѣжнаго. Дѣло въ томъ, что въ римской церкви утвердилось одно изъ серьезнѣйшихъ заблужденій—ученіе о папѣ какъ намѣстникѣ Христовомъ, и главѣ церкви, или, что тоже, главѣ всѣхъ христіанъ. Въ силу такого взгляда на папу, (къ)его личности отнесены были такія права и преимущества, которыя могли принадлежать или личности божественной, или особому высшему учрежденію съ божественнымъ авторитетомъ — вселенской

церкви, именно: право издавать новыя опредѣленія относительно вѣры, нравственности и церковной дисциплины, и вмѣстѣ съ тѣмъ распорядиться участію людей не только въ настоящей жизни, но и въ будущей, по своему усмотрѣнію. Въ силу этого папа замѣнилъ собою для католиковъ все, даже самаго Бога. Папскимъ опредѣленіямъ католики стали придавать чисто божественное свойство — называть ихъ непогрѣжимыми. Все это было, конечно, великимъ заблужденіемъ, великою крайностію. Крайность же, заблужденіе способны только породить другія крайности и заблужденія. Такъ произошло и въ данномъ случаѣ. Папа сталъ пользоваться своимъ высокимъ положеніемъ и своими правами: сталъ издавать различные законы и требовать отъ католиковъ такого же отношенія къ нимъ, какъ и къ божественнымъ, т. е. безусловнаго послушанія. (Эти законы или опредѣленія относительно вѣры, а равно и ихъ несостоятельность, намъ уже извѣстны; поэтому нѣтъ нужды даже перечислять ихъ здѣсь; для нашей цѣли достаточно будетъ только замѣтить, что папа, издавая ихъ, утверждалъ, что онъ это дѣлаетъ вполне законно, какъ лицо, унаслѣдовавшее свои права и преимущества, свой высшій, божественный авторитетъ отъ апостола Петра, поставленнаго якобы Христомъ главою церкви и облеченнаго Имъ всѣми этими преимуществами.) Разумѣется, подобныя притязанія нуждались въ подтвержденіи. Но ихъ нигдѣ не было: ни въ свящ. писаніи, ни въ св. предапіи. А ихъ нужно было найти тамъ во чтобы то ни стало; въ противномъ случаѣ падало само собою все величественное зданіе папства. И вотъ католическое духовенство, особенно заинтересованное въ этомъ, стало утверждать, что основанія ученія о главенствѣ папы находятся въ св. писаніи, — для чего католическимъ ученымъ пришлось только указать на нѣкоторыя подходящія сюда мѣста изъ него и путемъ ловкихъ сооб-

раженій и выводовъ добыть требуемое заключеніе. Тоже самое сдѣлали и съ св. преданіемъ. За недостаткомъ же въ немъ прямыхъ и ясныхъ указаній, поддѣлали нѣкоторые изъ нихъ сообразно съ своими цѣлями или же просто выдумали. Также безцеремонно они поступили и съ свидѣтельствами исторіи. И имъ вполне вѣрили, потому что, кромѣ лицъ духовныхъ, ученыхъ людей въ то время не было. А чтобы вполне упрочить за папами право издавать новыя вѣроопредѣленія или догматы, сдѣланы были и фактическіе опыты въ этомъ родѣ. Первое крупное папское нововведеніе въ области вѣроученія было ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Въ этомъ дѣлѣ римская помѣстная церковь присвоила себѣ исключительное право на непогрѣшимость, право, принадлежащее только вселенской церкви. При этомъ съ восточными христіанами поступлено было не какъ съ равноправными братьями, а какъ съ рабами, „илотами“ — по выраженію Хомякова, — ихъ даже не извѣстили объ этомъ нововведеніи. А такъ какъ въ этомъ, равно какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, римская церковь поступила слѣдуя собственно не божественному откровенію, а соображеніямъ и измышленіямъ человѣческаго разума, то ясно, что въ основѣ ея религиозно-нравственной жизни легъ грубо-эпоистическій рационализмъ. Правда, этотъ рационализмъ прикрытъ былъ папскимъ деспотизмомъ, старавшимся подавить всевозможными средствами все, противное папству, даже частную мысль, но все таки онъ былъ въ сущности ничѣмъ инымъ, какъ рационализмомъ. И онъ принесъ свои плоды. Ужасная нравственная распущенность, образецъ которой подавали сами папы и ихъ духовенство, суевѣрія всякаго рода и невѣжество воцарились на всемъ западѣ. Даже монастыри, (служившіе прежде разсадниками мудрости и убѣжищами энергическаго ученаго труда на пользу церкви,) превратились въ своего рода вертепы, гдѣ

люди, отрешіеся отъ міра и всѣхъ его прелестей, жила привольно, весело и беззаботно. Разумѣется, такой порядокъ вещей не могъ долго продолжаться. То адѣсь, то тамъ стали появляться благоразумные и честные люди, которые, вида, что церкви грозитъ серьезная опасность, начали громко говорить о необходимости преобразованія ея „во главѣ и въ членахъ“ и требовать этого (Салонарелла, Виклефъ, Іоаннъ Гусъ, Іеронимъ Пражскій и др.). За это дѣло преобразованія церкви брались даже нѣкоторые западные соборы (Константскій, Базельскій). Но папа былъ еще очень силенъ на западѣ. Отдѣльными личностями большою частію погибли на кострахъ, а попытки соборовъ, встрѣтивъ сильныя препятствія къ осуществленію своихъ добрыхъ намѣреній въ нападѣхъ и ихъ приверженцахъ, кончились ничѣмъ. Между тѣмъ число недовольныхъ неформальнымъ положеніемъ латинской церкви все болѣе и болѣе возросло, не смотря на всѣ мѣры папскаго противодействія (отлученіе отъ церкви, интердиктъ, строгая цензура съ ея индексомъ запрещенныхъ книгъ, инквизиція, крестовые походы). Труды гуманистовъ (Рейхлинъ, Эразмъ Роттердамскій, Ульрихъ фонъ-Гутенъ), благодаря книгопечатанію, окончательно подготовили почву къ возстанію противъ Рима. Недовольство папствомъ и духовенствомъ во всѣхъ католическихъ странахъ возрасло до самой высшей степени. Недоставало, наконецъ, только повода и смѣлыхъ, энергичныхъ людей, чтобы возмущеніе противъ Рима сдѣлалось открытымъ и повсемѣстнымъ. Въ началѣ XVI в. появилсь и то и другое. По повелѣнію папы Льва X, крайне нуждавшагося въ деньгахъ вслѣдствіе своей чрезмѣрной расточительности, въ Германіи и другихъ странахъ запада, духовенство (доминиканцы) стали продавать индульгенціи, не только избавляющія отъ навазаній за грѣхи (какъ теперь), но и отъ грѣховъ помимо таинства покаянія ⁽⁶¹⁾. Это произвело великій

⁽⁶¹⁾ Вотъ форма индульгенцій папы Льва X. „Во первыхъ разрешаю тебѣ отъ всякой церковной клятвы, каковой бы ты могъ быть достоинъ, также и

соблазнъ въ церкви. Нѣмецъ Мартинъ Лютеръ, монахъ августинскаго ордена (у этого ордена отвято было папою, дарованное раньше, право исключительной продажи индугельціи), возмущенный до глубины души нахальною продажей индугельціи въ Саксоніи Тецелемъ, съ жаромъ возсталъ противъ нихъ и написалъ 95 тезисовъ, которые и прибилъ (1517 года) къ дверямъ Виртембергскаго храма, въ которомъ проповѣдывалъ. Благодаря книгопечатанію, тезисы, а равно и отвѣты Лютера на возраженія доминиканцевъ, быстро распространились по всей Европѣ и вездѣ произвели сильныя волненія. Успѣхъ ободрилъ Лютера. Онъ сталъ дѣйствовать рѣшительнѣе и мало по малу возсталъ не только противъ авторитета папы, дающаго индугельціи, но и противъ авторитета церкви. Послѣ неудачныхъ попытокъ со стороны Рима склонить его на свою сторону, онъ привлеченъ былъ къ суду, и только вступничество свѣтской власти, которой его ученіе очень нравилось (секуляризація, главенство въ церкви) спасло его отъ вѣрной смерти. Въ концѣ концовъ послѣдовалъ расколъ или формальное отдѣленіе Лютера и его послѣдователей отъ католической церкви въ 1520 году. Не смотря на мѣры, принятыя противъ Лютера и его приверженцевъ со стороны свѣтскихъ католическихъ властей, его ученіе распространялось въ Германіи все болѣе и болѣе. Видя это, духовные и свѣтскіе католическіе князья (Баварскій, Австрійскій, Майнцкій и др.) на Шпейерскомъ сеймѣ (1529 г.) постановили просить императора Карла V принять серьезныя мѣры противъ самозванныхъ реформаторовъ церкви и распространенія ими своего ученія. Съ сво-

отъ всѣхъ грѣховъ и преступленій, понмиѣ тобою учиненныхъ, какъ бы они велики ни были. Притомъ же отпускаю тебѣ наказаніе, какое ты по справедливости *въ чистилищѣ* терцѣть бы долженъ. И снова дѣлаю тебя участникомъ церковному таинству, и поставлю тебя въ то безгрѣшное состояніе, въ которомъ ты былъ вскорѣ послѣ твоего крещанія, такъ что когда ты умрешь, адвы врата должны быть тогда заперты, дабы ты могъ идти прямо въ царство небесное“.

ей стороны сѣверные нѣмецкіе князья и нѣкоторые имперскіе города, сочувствовавшіе реформѣ, *протестовали* противъ этого рѣшенія на томъ же сеймѣ; за это приверженцы реформы получили общее названіе *протестантовъ*.

И надобно замѣтить, что не въ одной только Германіи происходило возстаніе противъ папства. Мысли Лютера быстро проникли и за предѣлы Германіи и вездѣ произвели тоже явленіе, что и въ Германіи. Однимъ словомъ, протестантство появилось вездѣ, гдѣ только было католичество, не исключая и самой Италіи. Въ послѣдней, идеямъ Лютера сочувствовали даже нѣкоторые изъ кардиналовъ (Контарани, Мароне, Бембо, Садоletz). Но въ нѣкоторыхъ католическихъ государствахъ, напримѣръ: въ Испаніи, Италіи и Польшѣ, протестантство, благодаря энергичнымъ и быстрымъ мѣрамъ, принятымъ папствомъ (возстановленіе инквизиціи со всѣми ея правами и ужасными средствами, учрежденіе ордена іезуитовъ), было скоро подавлено и даже совсѣмъ уничтожено. Гораздо долѣе протестантство (собственно реформатство) продержалось во Франціи, гдѣ этому много способствовало, съ одной стороны, появленіе во главѣ протестантовъ энергичныхъ и смѣлыхъ людей (Генрихъ Наварскій, Колиньи), а съ другой — дарованіе имъ свободы вѣроисповѣданія (Нантскій эдиктъ 1595 г.). Но съ теченіемъ времени оно и тамъ было почти совсѣмъ подавлено (отмѣна Нантскаго эдикта, драгонады). Въ другихъ же государствахъ, напр.: въ Швеціи съ Норвегіей, Даніи, Пруссіи и различныхъ мелкихъ княжествахъ Сѣверной Германіи оно сдѣлалось вполне господствующимъ вѣроисповѣданіемъ. По имени своего основателя — Лютера — оно стало называться *лютеранскимъ*.

Но не однимъ только Лютеромъ и не въ одной только Германіи положено было начало особаго отъ Рима религіознаго общества съ особымъ вѣроученіемъ. Одновремен-

но съ Лютеромъ производили реформу римско-католической церкви Цвингли и Кальвинъ въ Швейцаріи и образовали тамъ особое общество вѣрующихъ, отличное отъ лютеранскаго, хотя и не такъ значительное по числу членовъ какъ это послѣднее. Нѣсколькими годами позже произвелъ подобную же реформу римской церкви и Генрихъ VIII въ Англіи ⁽⁶²⁾.

Такимъ образомъ съ самаго начала появленія реформации на западѣ отчетливо выступили на сцену три главные ея вида, довольно рѣзко отличные одинъ отъ другаго: *лютеранство*, часто называемое протестантствомъ, *кальвинизмъ*, или реформатство и *англиканство*, или епископальная церковь.

Что же такое протестантство по своей сущности? Въ чемъ состоитъ общее свойство всѣхъ протестантскихъ вѣроученій? Послѣ всего сказаннаго, отвѣчать на эти вопросы не трудно. Какъ мы видѣли, въ основѣ латинства легъ рационализмъ, прикрывшій себя маскою папскаго деспотизма. Рано или поздно этотъ рационализмъ долженъ былъ показать себя въ настоящемъ видѣ. И онъ обнаружилъ себя въ видѣ дерзкаго протеста противъ папскаго насилія и деспотизма, протеста *за права разума и мнимо воззрѣнія* ⁽⁶³⁾. А такъ какъ папа въ своихъ притязаніяхъ и въ

⁽⁶²⁾ О мелкихъ протестантскихъ сектахъ, возникшихъ въ протестантствѣ на первыхъ же порахъ его существованія, мы и не упоминаемъ. Желаящіе могутъ читать о нихъ въ сочиненіи И. Розова: „Очерки исторіи церкви римской и другихъ христіанскихъ обществъ на западѣ отъ начала реформации до настоящаго времени“, изд. 2-е, Черниговъ, 1886 г., стр. 48—56.

⁽⁶³⁾ Не лишнимъ будетъ замѣтить, что слова: *протестантство, реформа, свобода изсмѣдованія* ни мало не характеризуютъ себою сущности протестантства. Въ самомъ дѣлѣ, *актъ протеста* по вопросамъ вѣры, предъявленный защитниками идей Лютера противъ заблужденій римской церкви, не есть исключительная принадлежность протестантства. Апостолы и мученики протестовали напр. противъ заблужденій иудейства и язычества; отцы церкви — противъ ересей; церковь — противъ заблужденій каждаго вѣка; однако же никто не называетъ ихъ протестантами. Суть протестантства и не въ *реформѣ*, потому что церковь всегда реформировала свои обряды и правила и все таки не сдѣлалась чрезъ это протестантскою. Наконецъ, протестантство состоитъ и не въ *свободѣ изсмѣдованія*, потому что апостолы не только дозволяли его, но даже

проявленіяхъ своего деспотизма опирался якобы на авторитетъ церкви, основанный главнымъ образомъ на преданіи, то естественно, что протестантство, отвергнувъ, во имя правъ личности на разумное пониманіе всего, папскій авторитетъ, отвергло вмѣстѣ съ тѣмъ авторитетъ церкви, отвергло и свящ. преданіе. Другими словами: протестантство, актомъ своего протеста противъ римской церкви, выразило свое сомнѣніе въ существованіи въ ней живаго догматическаго преданія, или, что тоже, непрерывности апостольскаго преданія, — короче: усумнилось въ существованіи самой церкви, стало отрицать ее. Но такъ какъ однимъ отрицаніемъ жить нельзя, а нужно дать вмѣсто его что нибудь положительное, то протестантство явилось на самомъ дѣлѣ ничѣмъ инымъ, какъ попыткою создать *философскую религію* подъ благовиднымъ предлогомъ возвращенія къ первобытнотй чистотѣ истинной Христовой церкви. — И такъ, протестантство есть міръ отрицающій другой міръ. И дѣйствительно, вся жизнь его состоитъ и можетъ состоять только въ отрицаніи. Повятно — почему. Будучи сводомъ ученій, выработанныхъ произволомъ нѣсколькихъ ученыхъ и подерживаемое апатичнымъ невѣжествомъ нѣсколькихъ милліоновъ невѣждъ, оно стоитъ и будетъ стоять только до тѣхъ поръ, пока въ немъ будетъ ощущаться надобность, какъ средствъ для противодѣйствія напору нанетна. Какъ скоро же этотъ напоръ прекратится хотя на незначительное время, — протестантство станетъ немедленно разлагаться на отдѣльные частныя мнѣнія, что и подтверждается вполне его исторіею. (Это явленіе особенно ясно замѣчается въ настоящее время).

вѣнчали христіанамъ въ обязанность; см. отимъ при помощи свободнаго изслѣдованія защищали важнѣйшія истины христіанства (св. Афанасій въ борьбѣ съ аrianствомъ); наконецъ, свободное изслѣдованіе, такъ или иначе понятое, составляетъ основаніе истинной вѣры.

Отдѣлъ первый.

Вѣроученіе лютеранское.

11/ *Символическія книги сего вѣроученія.* — Было уже сказано, что лютеранство явилось какъ протестъ противъ папскаго деспотизма, недозволившаго никакого изслѣдованія въ области религіи и требовавшаго слѣплаго и полнаго повиновенія, — протестъ во имя правъ личности на свободное изслѣдованіе въ этой области. Но чтобы этотъ протестъ могъ имѣть успѣхъ, для этого необходимо было Лютеру въ своей борьбѣ съ папою опереться на такой авторитетъ, который бы признали непреложнымъ — и самъ папа и всѣ христіане. Таковымъ оказалось, по взгляду Лютера, одно свящ. писаніе, какъ чистое слово Божіе, источникъ христіанства. Но это то слово Божіе было недоступно для католиковъ-мірянъ; имъ предлагались одни лишь поученія, якобы на немъ основанныя, но часто представлявшія собою произвольное, превратное толкованіе его, подобно съ извѣстными цѣлями папства. Толкованіе это выдавалось за подлинное толкованіе церкви. Поэтому-то Лютеръ, возставъ противъ Рима, утверждалъ, что папа поступилъ не какъ послѣдователь Христовъ, а какъ врагъ Его, когда исхитилъ свящ. писаніе изъ рукъ народа и намѣренно придалъ ему во многихъ случаяхъ извращенное, неправильное толкованіе, ради своихъ корыстныхъ цѣлей. Нужно-де возвратить его народу. Пусть онъ свободно читаетъ его и назидается имъ. Изъ этого чтенія ни въ какомъ случаѣ не произойдетъ образованія новыхъ сектъ и ересей. Папа напрасно опасается этого. Тотъ же Духъ Святій, Который руководилъ съ писателями при написаніи ими свящ. книгъ, научитъ вѣрующіихъ правильно понимать все, находящееся въ нихъ. Такъ думалъ и училъ Лютеръ, такъ онъ и сдѣлалъ, давъ въ руки народу Библію; но не такъ вышло на дѣлѣ.

Въ пониманіи различныхъ мѣстъ св. писанія произошло разногласіе даже среди друзей и ближайшихъ помощниковъ реформатора и притомъ на самыхъ первыхъ порахъ существованія реформациі. Изъ этого обстоятельства самозванымъ реформаторомъ, въ томъ числѣ, разумѣется, и Лютеру, стало ясно, что нельзя предоставить полнѣйшей свободы всѣмъ и каждому въ дѣлѣ пониманія и толкованія св. писанія, иначе, вмѣсто ожидаемаго единства, получится величайшій раздоръ и разногласіе среди вѣрующіхъ; нужно поэтому установить хотя нѣкоторое ограниченіе этой свободы, ввести ее въ должныя границы, рамки. Это было действительно дѣломъ необходимымъ, неотложнымъ, хотя и совсѣмъ не согласующимся съ основнымъ положеніемъ лютеранства о личной безграничной свободѣ вѣрующаго. И вотъ реформаторы придумываютъ благовидный предлогъ въ ограниченію той самой личной свободы вѣрующаго, ради которой возстали противъ Рима. Они воображаютъ такъ: хотя вѣрующій и можетъ и долженъ руководствоваться въ своей жизни однимъ св. писаніемъ, въ которомъ дано все необходимое для человѣка во всей полнотѣ; можетъ свободно понимать его; но такъ какъ оно довольно обширно по объему и кромѣ того не представляетъ собою строго систематическаго изложенія христіанскихъ истинъ, а между тѣмъ краткое и притомъ систематическое изложеніе всей сущности христіанства необходимо для лицъ простыхъ, неученыхъ, которымъ и некогда и не подъ силу самимъ добывать его изъ св. писанія, то очевидно, что имъ нужно дать готовые образцы вѣры или символы. Такимъ образомъ лютеране, на первыхъ же порахъ своего существованія, приняли къ мысли о необходимости имѣть у себя символическія книги. Правда, они никогда не придавали, да и не могли придать имъ такого значенія, какое придастъ имъ напр. православная церковь; смотрящая на нихъ какъ на

образцы и источники правой вѣры, сохранившейся въ церкви отъ временъ апостольскихъ во всей чистотѣ и неповрежденности; но во всякомъ случаѣ они допустили ихъ у себя; одно изъ ихъ направленій, известное подъ именемъ ортодоксальнаго, требовало отъ лютеранъ, чтобы они строго держались буквы символическихъ книгъ, не смотря на то, что даже сами авторы этихъ книгъ находили въ нихъ различнаго рода погрѣшности и исправляли эти послѣднія. Благодаря именно символическимъ книгамъ, лютеранство легко можно отличить отъ реформатства, англиканства, анабаптизма и т. п.

Символическія книги лютеранъ двоякаго рода. Однѣ изъ нихъ заимствованы ими изъ римско-католической церкви, именно символы: такъ называемый апостольскій, никео-цареградскій со вставкою *Filioque* и Аѳанасіевъ; а другія составлены ими самими, съ цѣлю формулировать свое ученіе, чтобы его можно было отличить отъ вѣроученія католиковъ, реформатовъ и т. п. Къ числу этихъ послѣднихъ относятся:

1) *Аугсбургское исповѣданіе* (*confessio augustana*). — Такъ названа собственно апологія лютеранства, написанная Меланхтономъ, и названа потому, что была подана отъ имени всѣхъ протестантовъ императору Карлу V на аугсбургскомъ сеймѣ, созванномъ для умиротворенія Германіи, взволнованной религіозными смутами. Поставивъ себѣ задачей показать католикамъ, что въ лютеранскомъ ученіи нѣтъ ничего противнаго св. писанію и подлинному ученію церкви. Меланхтонъ въ первой части исповѣданія, совершенно спокойнымъ тономъ, излагаетъ основныя пункты лютеранскаго вѣроученія о Богѣ, грѣхѣ, оправданіи, церкви и таинствахъ, а во второй — полемически разсматриваетъ католическое ученіе о причащеніи мірянъ, объ евхаристіи, какъ жертвѣ, о безбрачій духовенства, призываніи святыхъ,

постахъ, монашествѣ и о власти ключей и меча (т. е. духовной и свѣтской). О тѣхъ же пунктахъ, которые новели собственно къ раздору, именно: объ индульгенціяхъ, о власти папы, чистилищѣ, свещ. писаніи и преданіи, онъ говоритъ здѣсь или только мимоходомъ, вскользь или совсѣмъ умалчиваетъ. Впрочемъ это сочиненіе Меланхтона нельзя назвать вполне самостоятельнымъ. Еще во время приготовленій къ аугсбургскому сейму, постоянный покровитель протестантовъ саксонскій курфирстъ Іоаннъ поручилъ Лютеру, Меланхтону и другимъ протестантскимъ богословамъ изложить пункты разногласія между протестантами и католиками. Порученіе это исполнено было главнымъ образомъ Лютеромъ. Вотъ этотъ-то трудъ, извѣстный подъ именемъ *нивабахскихъ членовъ*, и легъ въ основу аугсбургскаго исповѣданія.

2) *Апология аугсбургскаго исповѣданія*. — Подъ этимъ именемъ извѣстно другое произведеніе Меланхтона, написанное имъ въ промежутки засѣданій аугсбургскаго сейма въ качествѣ антикритики на сдѣланныя католиками возраженія противъ аугсбургскаго исповѣданія. Тонъ этого сочиненія уже довольно рѣзкій. Въ немъ авторъ, разбирая пункты за пунктомъ возраженія католиковъ, защищаетъ ученіе лютеранъ. Сочиненіе это, состоящее изъ XIV объемистыхъ главъ, сначала имѣло у лютеранъ значеніе частнаго труда, но на шмальвальденскомъ сеймѣ (1537 г.) было признано символическимъ.

3) *Шмальвальденскіе члены*. — Появленіе этой небольшой книги, содержащей въ себѣ тоже, что и аугсбургское исповѣданіе, вызвано было слѣдующими обстоятельствами. На аугсбургскомъ сеймѣ было постановлено употребить противъ лютеранъ строгія мѣры, если въ теченіе года они не принесутъ должнаго раскаянія. Въ виду этой угрозы, германскіе лютеранскіе князья, собравшись на сеймъ Шмаль-

кальденъ постановили не уступать католикамъ и отражать силу силою. Тутъ же на сеймѣ пришла протестантамъ въ голову мысль—апеллировать на дѣйствія папы и аугсбургскаго сейма вселенскому собору, который одинъ, по ихъ мнѣнію, при тогдашнихъ обстоятельствахъ, могъ прекратить религіозныя распри. Папа (Павелъ III), хотя и очень неохотно, но обѣщалъ созвать соборъ въ Мантуѣ. Изложить лютеранское исповѣданіе вѣры, для представленія его предстоящему собору, взялся Лютеръ. Онъ написалъ сочиненіе, въ которомъ изложилъ тѣ же пункты лютеранскаго вѣроученія, которые находятся въ аугсбургскомъ исповѣданіи. Послѣ одобренія его лютеранскими богословами, оно представлено было на разсмотрѣніе и утвержденіе новаго сейма въ Шмалькальденѣ въ 1537 году, отчего и получило названіе шмалькальденскихъ членовъ. Особенность его та, что въ немъ приносится со стороны лютеранъ жалоба собору на возни папскаго двора, и кромѣ того соборъ предупреждается, что лютеране не намѣрены ни въ какомъ случаѣ возвращаться къ повиновенію папамъ.

4) *Большой и малый катихизисы Лютера*, написанные имъ послѣ обозрѣнія саксонскихъ приходоу въ 1528 и 1529 годахъ. Чуждые полемики, они представляютъ собою изъясненіе символа вѣры, молитвы Господней и заповѣдей. Малый катихизисъ написанъ для простаго народа, а большой—для народныхъ учителей и проповѣдниковъ.

5) *Образецъ согласія (formula concordiae)*. Это трудъ шести лютеранскихъ богослововъ, поставившихъ себѣ задачею, съ одной стороны, примирить различныя партіи въ лютеранствѣ, вражда между которыми особенно усилилась послѣ смерти Лютера и грозила гибелью для лютеранства, примирить чрезъ приведеніе къ одной нормѣ всего разнообразія ихъ возрѣній по спорнымъ вопросамъ, а съ другой—оградить лютеранство отъ всякихъ чуждыхъ ему при- мѣсей, наиримѣрь: кальвинизма, анабаптизма и т. п.

55. Всѣ вышеприменованныя символическія книги признаются всѣми лютеранами.

(Догматическія заблужденія лютеранскаго вѣроученія. Перечень ихъ. — Предметъ, съ котораго Лютеръ и его помощники начали исправленіе заблужденій римско-католической церкви, былъ, какъ извѣстно, индульгенціи. Такъ какъ католики свое ученіе объ индульгенціяхъ защищали, съ одной стороны, необходимою для человѣка-грѣшника удовлетворять правдѣ Божіей за свои грѣхи, а съ другой — возможностью замѣнить это удовлетвореніе не только заслугами Христа Спасителя, но и излишествомъ добрыхъ дѣлъ святыхъ, право же папы производить эту замѣну — его главенствомъ въ церкви, то германскіе реформаторы, вообще весьма мало знающыя съ ученіемъ вселенской, православной церкви, какъ воспитанные въ католичествомъ, отвергая индульгенціи, конечно, должны были коснуться и тѣхъ основаній, на которыхъ ученіе о нихъ было построено. А такъ какъ всѣ эти основанія были фальшивы, то преобразователи католицизма, взявшись за дѣло реформы съ страшною запальчивостію, но безъ надлежащаго знанія, сами вездѣ падали въ противоположную крайность. Именно: отвергая необходимость удовлетворенія правдѣ Божіей со стороны самаго человѣка, они извратили взглядъ церкви на состояніе падшаго человѣка и дѣло его спасенія; устраняя возможность замѣны этого удовлетворенія заслугами, между прочимъ, святыхъ, — расторгли союзъ земной церкви съ небесною; а отрицая папскій авторитетъ — исказили взглядъ на церковь и на источники ея вѣроученія, послѣ чего мало по-малу отвергли все, что не подходило подъ эти ихъ общія основныя положенія. Вслѣдствіе этого оказалось, что лютеранство, явившись прямою противоположностію католицизму, погрѣшило и погрѣшаетъ до нынѣ, сравнительно съ ученіемъ православной церкви, въ слѣдующихъ пунктахъ

своего вѣроученія: а) о свящ. писаніи, какъ единственномъ источникѣ и единственномъ правилѣ вѣры; б) о состояніи чловѣка по паденіи и объ оправданіи его вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ; в) о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, естественно повлекшемъ за собою отрицаніе іерархіи; г) о таинствахъ; и д) объ отношеніи между церковію земною и небесною. Все эти пункты лютеранскаго вѣроученія мы теперь и попытаемся рассмотреть.

а) *Священное писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры; отверженіе лютеранами св. преданія.* — Какъ извѣстно, протестантство есть прямая противоположность римскому католицизму. Въ католичествѣ же отношеніе къ источникамъ христіанскаго вѣроученія — свящ. писанію и св. преданію было весьма ненормальное, неестественное. Измысливъ папскую систему и стараясь отстоять ея существованіе чѣмъ и какъ ни попало, католичество въ лицѣ своихъ папъ возбранило мірянамъ чтеніе св. писанія и предоставило имъ одно только преданіе. Въ сожалѣнію и это послѣднее не было подлиннымъ непогрѣдимымъ преданіемъ вселенской церкви. Оно было искажено, поддѣлано соответственно цѣлямъ папства, было поэтому по характеру своему не столько церковнымъ, сколько государственнымъ. Чтобы этия крайности никто изъ католиковъ, незаинтересованныхъ непосредственно въ системѣ папства, не замѣчалъ и не возставалъ противъ нихъ, папы потребовали отъ всѣхъ своихъ подданныхъ безусловнаго послушанія себѣ во всемъ, ссылаясь на основаніе этого своего требованія на свой якобы непогрѣшимый, божественный авторитетъ. Въ какии крайности, къ какому небреженію по отношенію къ свщ. писанію повело все это римско-католиковъ, можно видѣть изъ того, что даже высшія іерархическія лица — епископы не всегда были знакомы съ нимъ. Какъ, рассказываютъ на прим. объ одномъ нѣмец-

12

комъ князь-епископъ, который, получивъ случайно въ свои руки Библию и прочитавъ изъ нея немногое, произнесъ о ней такое сужденіе: „я незнаю, что это за книга, только въ ней слишкомъ много противнаго намъ“ (64). О низшихъ іерархическихъ лицахъ и особенно о церковныхъ клирикахъ послѣ этого, очевидно, и говорить нечего. Какъ слѣдствіе всего этого установилось странное воззрѣніе, что чтеніе слова Божія — дѣло не совсѣмъ похвальное даже для ученыхъ монаховъ. И многіе изъ нихъ не читали его или начали читать сравнительно поздно. О Лютерѣ на примѣръ известно, что онъ впервые взялъ въ руки Библию только на 20 году своей жизни. Съ другими это происходило еще позже (сотрудникъ Лютера на первыхъ порахъ его дѣятельности д — ръ Карлштадтъ началъ знакомиться съ Библиею не ранѣе 30 лѣтъ). Въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ — университетахъ — о Библии ничего не говорили (65). Богословіе въ университетахъ было въ упадкѣ. Оно состояло въ изученіи различныхъ бесплодныхъ тонкостей схоластики, преданій римской церкви и языческихъ, уважаемыхъ схоластиками, писателей, напр. Аристотеля. Благодаря такому положенію вещей, религиозное невѣжество доходило до невозможнаго, — до того, что въ Римѣ, на примѣръ, часто смѣшивали Христа съ Меркуріемъ, Мадонну съ Венерой и устраивали въ честь Virgilія, Горация, Платона и Аристотеля религиозныя процессіи. Подобное невѣжество было на руку папамъ и они преусердно его поддерживали. Оттого ученые люди того времени, если и рѣшались переводить св. книги на живые языки, то дѣлали это только украдкою; потому то и Лютеръ, живя въ августинскомъ монастырѣ до

(64) Розовъ. „Очерки исторіи церкви римской“, стр. 27.

(65) Рассказываютъ объ одномъ изъ преподавателей того времени, что онъ сообщалъ своимъ слушателямъ, какъ жилось, что есть книга, называемая Евангеліемъ, въ которой есть нѣчто противное папству и католичеству. Еп. Хрисановъ. „Характеръ протестантства“, Сиб., 1868 г., стр. 46—47.

своего окончательнаго разрыва съ Римомъ, скрывалъ отъ стороннихъ людей свои занятія Библией. При такомъ порядкѣ вещей Библия на понятномъ языкѣ была дѣйствительно вещью весьма опасною для папства. При ея помощи, папство легко могло быть обличено въ присвоеніи себѣ чужихъ правъ и преимуществъ и окончательно лишиться ихъ. Именно изъ боязни этого, папы, какъ извѣстно, и приурочили только самимъ себѣ исключительное право распоряжаться смысломъ свящ. писанія по своему усмотрѣнію. На эти-то, рѣзко бросающіяся въ глаза, крайности и обратили прежде всего свое вниманіе протестанты и напали на нихъ съ особенною силою и усердіемъ. Эти крайности имъ показались нетерпимымъ явленіемъ въ обществѣ, называющемъ себя христіанскимъ. Они совершенно основательно думали, что человѣкъ, носящій имя христіанина, долженъ знать Христа и Его великое дѣло спасенія людей, знать не по очевидно измышленнымъ преданіямъ, а по первоисточнику, т. е. по Евангелію или вообще по свящ. писанію. Имъ было ясно до очевидности, что если выдвинуть свящ. писаніе на первый планъ, какъ безспорно обладающее божественнымъ авторитетъ и по сознанію латинянъ, и дать его въ руки народа на понятномъ языкѣ, то это значитъ нанести серьезное пораженіе Риму, жившему главнымъ образомъ преданіемъ. Вотъ почему Лютеръ, въ противоположность католицизму, объявляетъ св. писаніе *единственнымъ источникомъ религіознаго знанія и единственнымъ правиломъ вѣры.*

Но отнесшись такъ къ св. писанію, Лютеръ, разумѣется, долженъ былъ иначе, чѣмъ латиняне, взглянуть и на св. преданіе. Къ сожалѣнію, не вѣдая ничего объ истинномъ преданіи вселенской церкви и зная одно только преданіе римской церкви, во многомъ искаженное, онъ вооружается *вообще противъ преданія*, вмѣсто того, чтобы воз-

стать только противъ *частныхъ и ложныхъ преданій*, введенныхъ у себя римскою церковію. Умеченный страшною борьбою, онъ даже и не замѣчаетъ, что именно это, огуломъ отвергаемое имъ, св. преданіе предаетъ св. писанію всю его силу, утверждая его подлинность и неповрежденность. Это было новою крайностію, новымъ заблужденіемъ Лютера, которое, въ свою очередь, повлекло за собою новое заблужденіе. Именно, отвергнувъ св. преданіе и давъ народу св. писаніе на понятномъ языкѣ, Лютеръ долженъ былъ предоставить каждому вѣрующему право понимать и изъяснять его по своему личному разумнію, т. е. предоставить здѣсь полнѣйшій произволъ, который, понятное дѣло, могъ повести только къ раздѣленію протестантскаго общества на безчисленное множество отдѣльныхъ обществъ и частныхъ мнѣній, но не къ объединенію его. Правда, желая предупредить это печальное явленіе, Лютеръ говорилъ, что св. писаніе нужно пояснять св. же писаніемъ; но онъ на этомъ, да на введеніи символическихъ книгъ въ свое общество, какъ извѣстно, и остановился, т. е. въ сущности предоставивъ право каждому протестанту свои собственные мысли, болѣе или менѣе разумныя, приписывать Богу. Самообольщенію и въ концѣ концовъ самообожанію открытъ былъ такимъ образомъ широкій просторъ. Протестантъ могъ отвергать въ св. писаніи, и при томъ на самомъ законномъ основаніи, все, что найдетъ въ немъ несогласнымъ съ своимъ разумомъ, или же могъ доискиваться въ немъ того смысла, который *кажется ему здравымъ.* Судьею безграничной и всеовершенной мысли Божіей является такимъ образомъ ограниченный человѣкъ; — Итакъ, *раціонализмъ* въ протестантствѣ оказывается неизбежнымъ явленіемъ при такой постановкѣ дѣла. Лютеръ, понятное дѣло, этого не ожидалъ. Онъ думалъ уничтожить одного абсолютнаго и непогрѣшимаго пана, но вмѣсто того самъ

создалъ весьма великое множество такихъ же папъ, только имѣющихъ гораздо меньше правъ на свое положеніе, чѣмъ римскій папа.)

Но и этимъ еще не закончились тѣ реформы, которыя произвелъ Лютеръ въ католическомъ возврѣннѣ на источники христіанскаго вѣрученія. Онъ возвысилъ значеніе св. писанія въ глазахъ своихъ послѣдователей и въ тоже время показалъ на самомъ себѣ примѣръ вполне пристрастнаго и совершенно безцеремоннаго обращенія съ нимъ. (Странное явленіе это, впрочемъ, вполне идяотно при возврѣннѣ на протестанство какъ на противоположность католичеству. Дѣло въ томъ, что въ католичествѣ значеніе св. писанія было унижено; богодуховенность его, по католическимъ теоріямъ, простиралась только на мысли, но не на отдѣльныя слова и цѣлыя выраженія, что вполне гармонировало съ ихъ системою, основанною на новозымышленныхъ преданіяхъ. Лютеръ развирять и утверждаетъ догматы богодуховенности, но не доводитъ этого дѣла до конца.) И это вполне естественно. Св. писаніе было у него собственно средствомъ для успѣшной борьбы съ Римомъ, но не главнымъ и не единственнымъ началомъ ⁽⁶⁶⁾. Главное, что имѣлъ въ виду Лютеръ — это отстаивать личную свободу вѣрующаго, ипоранную всецѣло деспотизмомъ папы. Когда цѣль была достигнута, папское иго свергнуто; то св. писаніе и должно было занять въ догматической системѣ лютеранства подобающее (служебное) мѣсто, уступивъ первенство другому началу — личной оправдывающей вѣрѣ. А такъ какъ это послѣднее начало не только не находило для себя достаточныхъ основаній въ св. писаніи, но даже и опровер-

(66) Кстати замѣтимъ, что новѣйшіе лютеранскіе богословы, ясно увидѣвшіе это, назвали этотъ принципъ лютеранства, въ старину считайшійся у нихъ главнымъ и единственнымъ, формальнымъ и при томъ второстепеннымъ; перво-степенное же мѣсто занялъ въ ихъ догматикѣ материальный принципъ, — принципъ объ оправданіи вѣрою.

галось имъ, то Лютеръ и не сталъ церемониться съ нимъ. Онъ самъ первый началъ отдавать предпочтеніе одной книгѣ св. писанія предъ другою; также сталъ совѣтовать дѣлать и другимъ. Такъ, изъ евангелій онъ совѣтовалъ читать преимущественно Іоанново, а изъ апостольскихъ посланій — посланія апост. Павла, какъ учителя христіанской свободы. Посланія же ап. Петра и особенно ап. Іакова за ихъ практической характеръ, и главнымъ образомъ за выраженіе: *вѣра безъ дѣлъ мертва* (Іак. II, 21), онъ называлъ слабыми, *соломенными*. Отвергалъ онъ также и Аповалиписисъ, потому что нашелъ въ немъ слѣдующее выраженіе, не гармонировавшее съ его основнымъ положеніемъ: *благжеи творящии заповѣди Его, да будетъ область имъ на древо животное* (XXII, 14). Точно также онъ поступилъ и съ нѣкоторыми ветхозавѣтными книгами (Екклесіастомъ, книгою Премудрости и др.). Наконецъ Лютеръ не стѣснялся иногда отыскивать противорѣчія въ самомъ св. писаніи. Для него важно было только одно, чтобы св. книги сходились въ томъ, что онъ признавалъ главнымъ и существеннымъ, т. е. въ ученіи объ оправданіи вѣрою. „Что мнѣ за дѣло, говорилъ онъ, что въ евангеліяхъ находится несогласіе? Я всегда готовъ допустить его. Нужно только, чтобы онѣ были согласны въ существенномъ, а онѣ дѣйствительно согласно свидѣтельствуютъ, что Христосъ умертвилъ мой грѣхъ“. Отсюда ясно, что, по взгляду Лютера, св. писаніе богодухновенно, но только въ цѣломъ, а не въ частяхъ. „Слово Божіе въ писаніи, но писаніе не слово Божіе“, — таково, имъ самымъ кратко сформулированное, воззрѣніе его на письменный источникъ христіанской вѣры.

(Ближайшіе, впрочемъ, къ Лютеру лютеранскіе богословы были нѣсколько иныхъ взглядовъ на св. писаніе. По ихъ мнѣнію, св. писатели были въ рукахъ Духа Святаго *тростью книжника скорописца*. Богодухновенность, поэто-

му, св. писанія, по ихъ мнѣнію, простиралась не только на мысль, но и на ви́шнюю форму мысли — слова, мало того: даже на подстрочные и надстрочные еврейскіе знаки. Но такой взглядъ не могъ держаться долго. Неопредѣленности и шаткости возрѣній на св. писаніе у самихъ реформаторовъ, съ одной стороны, а съ другой — и это главное — подчиненіе его другому началу — свободной личной вѣры, естественно располагавшей лютеранъ къ произволу въ пониманіи слова Божія, были причиною того, что у нихъ возникъ мало по-малу и успѣшно распространился раціоналистическій взглядъ на Библию, продолжавшій тамъ господствовать до послѣдняго времени. Только въ наши дни лютеране начинаютъ возвращаться къ своимъ прежнимъ взглядамъ на свящ. писаніе, но, разумѣется, напрасно думаютъ найдти твердую точку опоры для этого въ возрѣніи на него самаго Лютера.

Послѣ всего сказаннаго намъ уже очень легко указать, какъ тѣ различія, которыя существуютъ между лютеранскимъ и православнымъ ученіемъ объ источникѣ христіанскаго вѣроученія, такъ и составить себѣ общее понятіе о приемахъ, къ которымъ вообще прибѣгали и прибѣгаютъ лютеране для доказательства своихъ положеній. Именно, въ то время какъ по православному ученію источникомъ христіанской вѣры является божественное откровеніе вообще, т. е. св. писаніе и св. преданіе, при чемъ послѣднее, какъ продолжающее жить въ церкви, является истолкователемъ смысла перваго и стало быть элементомъ сдерживающимъ человѣческій разумъ въ его замашкахъ придать то или другое свободное пониманіе тому или иному мѣсту св. писанія, лютеранство, въ противоположность католичеству, признаетъ только одинъ видъ божественнаго откровенія — св. писаніе и отвергаетъ св. преданіе, разрѣшая вмѣстѣ съ тѣмъ каждому протестанту свободно пони-

мать его по своему усмотрѣнію. Что касается пріемовъ лютеранъ при доказываніи ими своихъ положеній, то они, по видимому, должны бы быть прямо противоположными католическимъ. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Хотя основныя пункты лютеранскаго вѣроученія и слагались подъ вліяніемъ протеста противъ ложныхъ воззрѣній католичества, но доказывались они по существу также, какъ и латинскіе догматы (не даромъ же протестанство возникло изъ латинства и училось у него), т. е. приводились изъ св. писанія и свободно истолковывались, при помощи различныхъ разсудочныхъ соображеній и выводовъ, всѣ тѣ мѣста, которыя оказывались годными для доказательства извѣстнаго положенія, а все то, что противорѣчило ему или подвергалось сомнѣнію, или просто оставлялось безъ вниманія. Такъ дѣлается у нихъ и по настоящее время. Примѣры подобнаго выдѣленія изъ свящ. писанія различныхъ мѣстъ, годныхъ для подтвержденія того или другаго протестантскаго положенія (собственно заблужденія) особенно замѣтны въ наши дни и сказываются въ подчеркиваніяхъ текстовъ въ тѣхъ изданіяхъ свящ. писанія, которыя затѣваются различными заграничными библейскими обществами, заботящимися о распространеніи якобы свѣта христіанскаго просвѣщенія (т. е. раціонализма) среди православнаго простонародья, почему и продающія ихъ по дешевымъ цѣнамъ при посредствѣ своихъ агентовъ преимущественно въ южныхъ окрайпахъ нашего отечества, усердно такимъ образомъ сѣяли и поддерживая у насъ различныя раціоналистическія сѣты, въ родѣ — шунды, анабаптизма, молоканства и т. под. (Подобасть ли такъ поступать людямъ, называющимъ себя истинными христіанами?)

Что дѣйствительно лютеранскія доказательства въ пользу различныхъ положеній ихъ вѣроученія отличаются только что указанными свойствами, это ясно можно видѣть и

изъ слѣдующаго главнаго довода въ пользу ихъ взгляда на св. писаніе: какъ на единственный источникъ и правило вѣры, свободно всѣми понимаемый. Господь, — говорятъ они, сказалъ: *Почитайте писаній, яко вы живите въ нихъ имѣти животъ вѣчный* (Іоан. V, 39) и этими словами указалъ какъ на одинъ только источникъ вѣры — св. писаніе (по не-преданію), такъ и на то, что его нужно понимать и истолковывать согласно съ личнымъ усмотрѣніемъ cadaго. Но эти слова Спасителя на самомъ дѣлѣ не заключаютъ въ себѣ ничего подобнаго. Они сказаны были Спасителемъ къ иудеямъ, соблазвившимся исцѣленіемъ разслабленнаго, совершеннымъ Имъ въ субботу. Собственно самое чудо должно бы вразумить иудеевъ, что совершеніе добраго дѣла въ субботу нельзя считать нарушеніемъ закона о субботѣ. Но вышло не то. Потому-то Спаситель и обличаетъ ихъ собственнымъ ихъ образомъ мыслей. Такъ какъ они не вѣрятъ ни Его чудесамъ, ни свидѣтельству о Немъ святаго Іоанна Крестителя и полагаются на одни св. писанія, думая имѣть чрезъ нихъ жизнь вѣчную (значитъ въ данную минуту еще не имѣютъ ея), то Спаситель и совѣтуетъ имъ изслѣдовать писанія (ветхозавѣтныя), которыя ни свидѣлствуютъ о Немъ, какъ о Мессіи. Такимъ образомъ въ этомъ текстѣ нѣтъ рѣчи ни о томъ, что св. писаніе должно служить для христіанина единственнымъ источникомъ вѣры, ни о томъ, что они имѣютъ право свободно толковать его. (Другія мѣста (Псаломъ XVIII, 8; II Тимоѣ. III, 16—17; Матѣ. XV, 9; Колос. II, 8; Гал. I, 8—9; I Тим. VI, 3—4; II Сол. III, 14; Іоан. XX, 31; Апок. XXII, 18) страдаютъ тавими же недостатками, какъ и это.)

Вообще же противъ лютеранъ, отвергающихъ св. преданіе и признающихъ источникомъ вѣры одно св. писаніе, нужно сказать слѣдующее. Христосъ Спаситель и Его св. апостолы, какъ извѣстно, проповѣдывали откровенное уче-

ніе сначала только устно; путемъ же устной передачи отъ однихъ къ другимъ это ученіе и распространялось мало помалу какъ при апостолахъ, такъ и послѣ нихъ. Стало быть на первыхъ порахъ существованія церкви Христовой свящ. преданіе было единственнымъ источникомъ и единственнымъ средствомъ распространенія и сохраненія въ чистотѣ Христовой вѣры. Но и послѣ того, какъ явилось св. писаніе, оно не сдѣлалось и не могло сдѣлаться излишнимъ. Это очевидно, во первыхъ, изъ того, что далеко не всѣ апостолы оставили послѣ себя писанія; большинство изъ нихъ распространяло ученіе Христово устно. Во вторыхъ, апостольскія писанія (появившіяся въ разное время и по различнымъ обстоятельствамъ), сдѣлались извѣстными среди христіанъ не тотчасъ послѣ своего появленія. Было не мало христіанскихъ народовъ даже во второй половинѣ II вѣка, которые руководствовались однимъ преданіемъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ св. Ириней Ліонскій. Въ третьихъ, тѣ изъ апостоловъ, которые оставили послѣ себя писанія, сами въ нихъ же замѣчали, что они изложили въ нихъ не все необходимое для христіанъ, а только то, что они считали нужнымъ написать, сообразно извѣстнымъ обстоятельствамъ (Іоан. XXI, 25). Все же прочее они отлагали до личныхъ свиданій и устной бесѣды (II Іоан. I, 12; III Іоан. I, 13—14). Даже и апостоль Павель, написавшій больше всѣхъ прочихъ апостоловъ, и тотъ иногда выражался: *о прочихъ же, егда прииду, устрою* (I Корин. XI, 34). Мало того. Тотъ же апостоль не только не считалъ излишнимъ свящ. преданія, но даже совѣтовалъ христіанамъ, къ которымъ писалъ уже, пользоваться имъ. *Братіе, стойте, и держите преданія, имже научистесь или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (II Солун. II, 15), писалъ онъ къ солунянамъ. *Образъ имъй здравыхъ словесъ, пишетъ онъ же къ Тимофею; имже отъ мене слышавъ еси, въ вѣрѣ и люб-*

ом, яже о Христь Исусъ (II Тимоѳ. I, 13). И яже слышалъ есмь отъ мене многими свидѣтели, сія предаждь вѣрнымиъ человекомъ; иже довольни будутъ и имъ научити (II Тимоѳ. II, 2) Съ другой стороны, тотъ же ап. Павелъ хвалить коринѳянь за памятованіе и храненіе его преданій, очевидно не писанныхъ. *Хвалю вы, братіе, яко вся моя помните, и яже предахъ вамъ, преданіе держите* (I Кор. XI, 2) Въ четвертыхъ, само даже св. писаніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ многимъ обязано было свящ. преданію. Св. Лука, напримѣръ, написалъ свое евангеліе по преданію отъ учениковъ Христовыхъ. Въ пятыхъ, св. преданіе необходимо для опредѣленія канона свящ. книгъ. Безъ его помощи вопросъ о томъ, — какія именно книги нужно считать каноническими изъ числа претендовавшихъ на это названіе и какія нѣтъ, очевидно, правильно рѣшенъ быть не можетъ. Само слово Божіе этотъ вопросъ оставляетъ открытымъ. Наконецъ, въ шестыхъ, св. писаніе, какъ извѣстно, не вездѣ ясное и удобопонятное само по себѣ (II Петр. III, 16), легко можетъ подвергнуться искаженію и т. под., коль скоро право толковать его будетъ предоставлено каждому человѣку. Это доказали своими дѣйствіями всѣ еретики, находившіе основанія для своихъ еретическихъ мнѣній въ свящ. писаніи. Тоже самое подтвердили и протестанты. Послѣдніе не только позволяли себѣ извращать смыслъ того или другаго мѣста св. писанія для подтвержденія имъ своихъ предзанятыхъ мыслей, но даже отвергать ту или другую св. книгу, туть или другой догматъ; спорамъ, раздѣленіямъ и заблужденіямъ у нихъ не было и нѣтъ конца. Чтобы подобнаго прискорбнаго явленія не было, для этого необходимо, чтобы каждый человѣкъ въ дѣлѣ пониманія и толкованія свящ. писанія подчинялся голосу св. преданія, хранимаго церковію.

Итакъ, ясно послѣ всего сказаннаго, что св. преданіе

есть устный источник божественнаго откровенія. Отрицающій его, отрицаетъ основанную Христомъ и распро­страненную апостолами церковь и самъ думаетъ основать ее для себя своими собственными слабыми силами и ограни­ченными средствами.

Впрочемъ слѣдуетъ замѣтить, что протестантство, от­вергая преданіе, на самомъ дѣлѣ не обходится безъ него. Дѣйствительно, только сравнительно небольшое количество ученыхъ протестантовъ-богослововъ можетъ дать себѣ ле­гкій отчетъ: почему они отдають предпочтеніе Лютеровымъ, напри­мѣръ, возрѣвнѣямъ предъ Кальвиновыми. Неученые же, каковыхъ вездѣ большинство, держатся лютеранства просто потому, что получили его по наслѣдству отъ роди­телей и держатся его въ томъ именно видѣ, въ какомъ по­лучили. Новое дѣло, протестанты живутъ преданіемъ, толь­ко незаконнымъ, т. е. не древнимъ, божественнаго проис­хожденія, а новѣйшимъ, человѣческаго происхожденія ⁽⁶⁷⁾

(67) Ученіе о состояніи челоука по паденіи, и объ оправданіи его: отъроу, безъ добрыхъ дѣлъ. — Лютеранское уче­ніе о состояніи челоука по паденіи, и объ оправданіи его вѣроу, безъ добрыхъ дѣлъ, обязано своимъ появленіемъ собственно: неправильной постановкѣ ученія объ этомъ въ римско-католической церкви. Но вѣрованію этой послѣдней, какъ мы видѣли, челоукъ чрезъ грѣхопаденіе только по­терялъ (оттолкнулъ) сверхъестественную благодать, которая до его паденія сдерживала естественныя его силы и спо­собности въ гармоническомъ отношеніи между собою, не

(67) Кстати замѣтимъ, что протестантство, ратуя противъ Рима за свобо­ду изслѣдованія источниковъ христіанства, поступило на самомъ дѣлѣ ничуть не лучше его. Оно, напри­мѣръ, нисколько не расширило сферы свободнаго из­слѣдованія вѣрующаго, какъ естественно было ожидать. Наоборотъ, оно только своеобразно сократило число тѣхъ несомнѣнныхъ данныхъ, которыя позволяетъ подвергать свободному изслѣдованію вѣрующаго. Такъ, подобно Риму, который, отнявъ у народа св. писаніе, оставилъ ему только преданіе, протестантство ли­шило народъ преданія и оставило ему одно писаніе.

позволяя, плоти возставать противъ духа; съ отнятіемъ же этой благодати, естественная склонность человѣка болѣе ко злу, чѣмъ къ добру, уже ничѣмъ не сдерживаемая, возобладала въ немъ и произвела нѣкоторое потемнѣніе его души. Сообразно съ такимъ взглядомъ на паденіе человѣка, она и на спасеніе его посмотрѣла: какъ на возвращеніе ему Богомъ потерянной имъ сверхъестественной благодати, благодаря искупительнымъ заслугамъ Христа. Эту-то благодать онъ будто бы заслуживаетъ главнымъ образомъ своими дѣлами, а при ея помощи можетъ натворить ихъ болѣе, чѣмъ сколько требуется для его спасенія (откуда содрогнища святыхъ и индольгенціи). Столкнувшись съ такимъ крайнимъ ученіемъ католиковъ, Лютеръ и его послѣдователи высказали ученіе какъ разъ противоположное. Именно, признавъ, что состояніе невинности человѣка было состояніемъ естественнымъ, о состояніемъ совершенной: самой по себѣ (а не по благодати) человѣческой природы, въ силы которой, шрекрасно Богомъ устроенныя, находились въ полной гармоніи между собою, они поняли паденіе какъ глубочайшее извращеніе всей человѣческой природы, какъ существенную порчу, извращеніе и почти полное уничтоженіе всѣхъ силъ души: человѣка, сдѣлавшихся неспособными къ своимъ нормальнымъ отправленіямъ, — короче: что чрезъ паденіе человѣкъ лишился не только подобія (какъ у католиковъ), но и образа Божія. По выраженію Лютера, онъ сталъ въ нравственномъ отношеніи солянымъ столпомъ, въ который была превращена Лотова жена, камнемъ, истуканомъ. Самъ онъ, поэтому, какъ потерявшій свою свободу⁽⁶⁸⁾, дѣйствовать не можетъ, если бы даже и хотѣлъ. За него

⁽⁶⁸⁾ Замѣательно, что когда противъ этого крайняго ученія Лютера сталъ известный гуманистъ Эразмъ Роттердамскій съ своею книгою de libero arbitrio, то Лютеръ написалъ свою книгу de seruo arbitrio, въ которой доказывалъ, что допускать свободу въ человѣкѣ значить уничтожать и идею провидѣнія и идею искупленія.

дѣйствуетъ благодать или сверхъестественная сила Божія. Она же подается всякому человѣку, коль скоро онъ, услышавъ евангельскую проповѣдь о спасеніи, призываетъ свою грѣховность и виновность предъ Богомъ, свое полное безсиліе исполнить божественный законъ и чрезъ то спастись, и твердо *утверждаетъ*, что примиренъ съ Богомъ чрезъ Иисуса Христа. Поданная человѣку, она вмѣняетъ ему заслуги Христовы, оправдываетъ его, или точнѣе: объявляетъ его праведнымъ и святымъ, хотя онъ на самомъ дѣлѣ и не бываетъ таковымъ; она же производитъ въ немъ и всѣ его добрыя дѣла, во свидѣтельство его вѣры, но безъ всякаго съ его стороны участія, къ которому онъ положительно не способенъ вслѣдствіе своего полного безсилія. Такимъ образомъ, по Лютеру, человѣкъ спасается исключительно вѣрою, но не дѣлами.

Но такое ученіе Лютера какъ о паденіи человѣка, съ предшествовавшимъ ему невиннымъ его состояніемъ, такъ и о спасеніи его вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ нельзя признать состоятельнымъ. Не вѣрно прежде всего его ученіе о паденіи человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы понять прародительскій грѣхъ не какъ внѣшнюю только вину человѣка предъ Богомъ, но какъ внутреннее разстройство человеческой природы, Лютеръ, какъ мы видѣли, долженъ былъ сначала допустить ту мысль, что первозданный человѣкъ былъ святъ и праведенъ по самой своей природѣ, а затѣмъ и ту, что чрезъ свой грѣхъ онъ извратилъ эту свою природу, почти совсѣмъ измѣнилъ ее въ самой ея сущности. Но подобное ученіе не имѣетъ для себя прямыхъ и ясныхъ основаній въ св. писаніи. Напротивъ, послѣднее, какъ извѣстно, свидѣтельствуетъ, что праотцы послѣ своего грѣхопаденія слышали голосъ Божій, понимали Его слова, были не только пощажены Имъ (чего не удостоился діаволь), но и получили обѣтованіе о спасеніи чрезъ грядущаго Иску-

пителя. Кроме того, оно представляет Бога непрерывно и разнообразно промышляющимъ о людяхъ (откровения, заповѣди и т. п.) въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ и въ концѣ концовъ совершающимъ спасеніе ихъ. Наконецъ, само слово Божіе и прямо не учило бы о человѣкѣ, какъ существѣ разумно-свободномъ, стремящемся въ счастію, блаженству. Все это, конечно, было бы невозможнымъ, если бы человѣкъ чрезъ грѣхъ сдѣлался тѣмъ же, чѣмъ сдѣлался диаволь. (Далѣе, лютеранское ученіе о паденіи человѣка оказывается выдуманнмъ безъ всякой надобности: реформаторамъ достаточно было бы устранить крайности латинства и твердо стать на почву слова Божія и ученія церкви. А между тѣмъ, ^{какъ въ видѣ} высказавъ его, Лютеръ очутился въ ^{самомъ} затруднительномъ положеніи: изъ ~~этого~~ его ученія съ логическою необходимостью возникали вопросы, на которые онъ не могъ дать отвѣта. Именно: если человѣкъ до своего паденія былъ святъ и совершенъ по самой своей природѣ, то какъ понять возможность его паденія; а главное, какъ понять то, что, не смотря на свое совершенство, онъ не только ~~валя~~, но и извратилъ всю свою природу, такъ что она сдѣлалась негодною ни къ чему доброму? Далѣе, если совершенная человѣческая природа, находящаяся всегда въ зависимости отъ Бога, могла, благодаря грѣху, мгновенно и при томъ такъ сильно измѣниться, то не произошло ли все это при участіи самаго Творца, т. е. не было ли какъ первобытное совершенство человѣка, такъ и измѣненіе его въ состояніе совершенно противоположное — дѣломъ одной воли Божіей или безусловнаго Божественнаго предопредѣленія? Наконецъ, если бы падшій человѣкъ дѣйствительно настолько повредилъ всѣ силы своей природы (умъ, волю, чувство), что онѣ оказались негодными къ своимъ естественнымъ отправленіямъ, то какъ возможно было бы тогда его искушеніе или спасеніе?

Впрочемъ, лютеранскіе богословы XVI вѣка отчасти сами же замѣтили тѣ крайности, въ которыя они попали, благодаря своему учению о прародительскомъ грѣхѣ, и поэтому постарались ихъ сгладить или уничтожить. Такъ, естественно возникшее на ряду съ учениемъ о паденіи учение о безусловномъ предопредѣленіи было скоро отвергнуто ими и сохранилось у однихъ только кальвинистовъ. Такъ, дажде, мысль о грѣховной порчѣ чловѣческой природы въ самомъ ея корнѣ или существѣ, была совершенно отвергнута ими и замѣнена учениемъ, что первородный грѣхъ, хотя и состоитъ въ лишеніи ~~всего рода~~ совершенствъ, съ какими созданы были ~~какъ низшія, такъ и особенно высшія способности~~ чловѣкъ, но не есть совершенное или абсолютное лишеніе ихъ; оное есть только утрата того свѣта, которымъ одаренъ былъ умъ первобытнаго чловѣка, отвращеніе воли отъ Бога и ея бевсиліе, а также полнѣйшее отвращеніе сердца отъ высшаго блага. Наконецъ, предположеніе о томъ, что свободы въ смыслѣ стремленія въ добру и дѣланію его въ падшемъ чловѣкѣ нѣтъ, было болѣе или менѣе умѣрено и смягчено признаваемъ за волю чловѣка возможности и силы совершать дѣла праведности, если не духовной, то по крайней мѣрѣ гражданской или житейской.

Не болѣе состоятельно и учение лютеранъ объ оправданіи чловѣка одною вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ, учение, составляющее собою основной и исходный пунктъ лютеранской догматики (равно какъ и реформатской) ⁽⁶⁹⁾.

(69) Достояно вниманія, что на учение объ оправданіи чловѣка вѣрою, какъ на главный принципъ или основной и исходный пунктъ лютеранства, лютеранскіе богословы обратили свое вниманіе лишь въ наше столѣтіе и дали ему названіе *матеріальнаго принципа лютеранства*; раньше же этого времени сами лютеране думали, что такимъ пунктомъ было у нихъ учение о *св. писаніи*, какъ *единственномъ источникѣ и правилѣ вѣры*. А между тѣмъ на учение объ оправданіи вѣрою, какъ на главный, основной пунктъ лютеранской догматики, указывали еще Лютеръ, когда въ своей, такъ называемой, застольной рѣчи сказавъ: „если падеть наше учение объ оправданіи, то пропадетъ все дѣло реформа-

Прежде всего нельзя не указать здѣсь на то, что это учение является загадочнымъ какъ само по себѣ, такъ особенно въ виду заявленія, сдѣланнаго лютеранами (Меланхтономъ) католикамъ еще на аугсбургскомъ сеймѣ, что добрыя дѣла они не отвергаютъ и того обстоятельства, что самъ Лютеръ писалъ даже цѣлые трактаты о значеніи добрыхъ дѣлъ. Вѣдь въ вѣрѣ человекъ, по словамъ Лютера, не способенъ самъ по себѣ; если же она у него есть, то она есть дѣло благодати, т. е. даръ Божій. Какъ же онъ можетъ заслужить свое спасеніе и спастись тѣмъ, что не есть его дѣло и что, между прочимъ, ваято само по себѣ, явно впечатлѣно ничтожествомъ и безсиліемъ?

Чтобы уяснить себѣ это загадочное ученіе лютеранъ и вѣрно намѣтить его существенные недостатки, сопоставимъ его съ православнымъ ученіемъ. Сдѣлать это не бесполезно, между прочимъ, а въ виду того, что есть люди, которые ученіе объ оправданіи вѣрою осмѣливаются проповѣдывать у насъ, православныхъ, и выдавать его за новое, совершенно будто бы не извѣстное намъ ученіе ап. Павла (лордъ Редсток!).

По православному ученію, человекъ, извратившій чрезъ грѣхопаденіе всѣ свои силы и способности, полученныя имъ отъ Бога совершенными, т. е. безъ всякихъ недостатковъ, и потому сдѣлавшійся не способнымъ самостоятельно устроить свое спасеніе, оказался способнымъ принять его, воспользоваться имъ, воль скоро оно будетъ ему подано. Спасеніе это Богъ, по своему бевонечному милосердію, и предлагаетъ людямъ. Именно, примиривъ съ Собою міръ чрезъ искушительныя заслуги Своего единороднаго Сына, Богъ начинаетъ дѣло спасенія падшаго человека тѣмъ, что

ціи". Равнымъ образомъ весьма ясно указывали на него и „шмалькальденскіе члены“ въ слѣдующихъ словахъ: „то самое существенное, что мы одною вѣрою оправдываемся“.

даруетъ ему евангеліе или слово о спасеніи, которое есть собственно первое орудіе спасающей благодати. Достигая до слуха людскаго чрезъ какое бы то ни было посредство, и представляя сознанию и чувству естественнаго человѣка, съ одной стороны, божественное лице Христа, какъ образецъ истиннаго добра и Его великое дѣло примиренія людей съ Богомъ, а съ другой—зло, какъ его создало въ себѣ человечество, оно, будучи *силою Божіею во спасеніе всякому вѣрующему* (Рим. I, 16), производитъ въ немъ, при его собственномъ согласіи и содѣйствіи, покаяніе и вѣру или однимъ словомъ покаянную вѣру. Эта покаянная вѣра, по которой человѣкъ удостоивается оправданія и освященія, т. е. таинствъ — крещенія и миропомазанія, понимается православною церковію какъ нѣчто сложное, постепенно, а не вдругъ возникающее; именно, въ составъ понятія о ней входятъ, какъ ея составныя части: а) вѣра, какъ личное *довѣріе* ко всѣмъ словамъ и дѣламъ Спасителя какъ правдивымъ, искреннимъ, непреложнымъ (вѣра историческая); б) *надежда* на силу Его крестныхъ заслугъ и на всѣ Его обѣтованія и въ частности на обѣтованіе Имъ Святаго Духа Своимъ послѣдователямъ и на торжество, съ Его помощію, добра надъ зломъ во времени и въ вѣчности; и в) *любовь* или всецѣлая личная преданность человѣка лицу Спасителя міра и Его дѣлу въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и дѣлахъ. Такъ понимаемая вѣра, очевидно, становится въ человѣкѣ, имѣющемъ ее, живою силою, обязательно требующею свойственнаго себѣ проявленія во вѣѣ или въ добрыхъ дѣлахъ. Стало быть, по православному ученію, истинная христіанская спасающая вѣра не мыслима безъ добрыхъ дѣлъ, равно какъ и наоборотъ — истинныя христіанскія дѣла невозможны безъ вѣры. Соответственно этой вѣрѣ и неразлучно связанномъ съ нею добрымъ дѣламъ, проявляемымъ христіаниномъ въ теченіе всей его жизни, онъ

и будетъ нѣкогда судимъ въ послѣдній день міра и получить должное воздаяніе,—однимъ словомъ—*спасется*.

Не таково по существу лютеранское ученіе объ оправданіи человѣка одною вѣрою, хотя и имѣеть съ нимъ нѣкоторое видимое сходство. Символическія книги лютеранъ, говоря о ней какъ о дѣлѣ благодати или дарѣ Божіемъ, и указывая на три причины оправданія человѣка: слово Божіе, Духа Святаго и свободу человѣка, соглашающуюся съ словомъ Божіимъ и не противящуюся ему; тѣмъ не менѣе признають человѣка положительно неспособнымъ къ содѣйствію божественной благодати, призывающей его ко спасенію. Самъ Богъ, ужасая и вмѣстѣ утѣшая грѣшника словомъ Своимъ, оправдываетъ его, т. е. объявляетъ оправданнымъ, но безъ всякаго съ его стороны участія. Лишь послѣ этого человѣкъ принимаетъ участіе, становится содѣйствующимъ Богу въ своемъ дальнѣйшемъ оправданіи, производимымъ Духомъ Святымъ ⁽⁷⁰⁾. И хотя всякій христіанинъ, возрожденный Духомъ Святымъ, содѣйствуя Богу въ дѣлѣ своего оправданія, обязанъ творить добрыя дѣла изъ чувства благодарности и ради повиновенія Богу, тѣмъ не менѣе эти дѣла его не имѣють никакого значенія для полученія имъ вѣчнаго спасенія; и когда идетъ рѣчь объ этомъ послѣднемъ спасеніи, то о добрыхъ дѣлахъ человѣка не слѣдуетъ и упоминать; потому что онѣ не суть средства къ спасенію и христіанинъ не долженъ дѣлать ихъ съ цѣлію получить награду въ вѣчной жизни; вѣчная блаженная жизнь приобрѣтается одною вѣрою.—Таково ученіе символическихъ книгъ лютеранства объ оправданіи человѣка вѣрою, очевидно исполненное многихъ промаховъ и противорѣчій

(70) Въ чемъ и какъ проявляется это содѣйствіе человѣка божественной благодати въ дѣлѣ его спасенія, символическія книги лютеранъ не говорятъ. И не мудрено. Очень трудно сказать объ этомъ что нибудь определенное, особенно послѣ того, какъ уже сказано въ нихъ, что благодать, производящая въ человѣкѣ вѣру, производитъ въ немъ и добрыя дѣла, во свидѣтельство его вѣры.

(человѣкъ не способенъ ни къ чему доброму и содѣйствуетъ Богу въ дѣлѣ своего спасенія; объявъ, какъ христіанинъ, творить добрыя дѣла и онъ не имѣютъ для него никакого значенія и т. п.). Впрочемъ, существованіе въ немъ различныхъ недостатковъ явленіе вполне естественное. Какъ извѣстно, лютеранское ученіе объ оправданіи вѣрою, возникло какъ реакція противъ католическаго ученія объ оправданіи человѣка главнымъ образомъ его дѣлами, на которыя католики смотрѣли часто внѣшнимъ образомъ, т. е. не требовали для проявленія ихъ, какъ необходимаго условія, добраго внутренняго настроенія. Возставая противъ этой крайности и впадая въ другую, противоположную, основатель лютеранства, говоря, что человѣкъ оправдывается вѣрою, хотѣлъ собственно выразить ту мысль, что ничто внѣшнее и никакое внѣшнее посредство не имѣетъ значенія въ дѣлѣ спасенія, что все тутъ опредѣляется внутреннимъ, непосредственнымъ отношеніемъ человѣка къ спасающей благодати. (Вѣрующей посредствомъ своей вѣры, т. е. внутренняго, невидимаго акта, соединяется съ Божествомъ, проникается Имъ, подобно тому, какъ раскаленное желѣзо проникается огнемъ, и тѣмъ спасается.) На спасеніе, поэтому, нельзя смотрѣть какъ на нечто внѣшнее; оно есть состояніе собственно сердца человѣка, — есть такое дѣло, о которомъ знаетъ только внутренній человѣкъ.) Но если таковъ смыслъ этого основнаго лютеранскаго догмата, то ясно, что онъ вноситъ въ область религіозныхъ отношеній Бога къ человѣку и человѣка къ Богу поляризирую субъективизмъ или личную, ничѣмъ не ограниченную свободу, чѣмъ существенно и отличается отъ православнаго ученія о томъ же предметѣ ⁽⁷¹⁾. Это во первыхъ. Во вторыхъ, если всемо-

(71) Замѣчательно, что православная церковь, налагая строгое дѣло спасенія Богомъ человѣка, говоритъ не о томъ, чѣмъ и какъ человѣкъ спасается, — какъ это дѣлаютъ католики и протестанты, — а о томъ, какъ Богъ совершаетъ

трѣтся въ лютеранское ученіе объ оправдывающей вѣрѣ; то не трудно замѣтить, что ей вполне прилично названіе мысленной вѣры. И дѣйствительно, по Лютеру, стоитъ только человѣку прикоснуться *мыслию* въ идеѣ Христа, чтобы быть блаженнымъ; *стоитъ быть увѣреннымъ* въ полученіи блаженства, чтобы *дѣйствительно обладать имъ*. Христосъ, твердитъ онъ, есть мой дѣйствительный Спаситель, коль скоро Его заслуги становятся предметомъ моего чувства или, точнѣе, моей мысли. Боротко суть вышерведенныхъ разсужденій Лютера объ оправданіи можно передать такъ: „мысли о дѣлѣ спасенія и оно будетъ твоимъ достояніемъ“.

Таковъ внутренній смыслъ главнѣйшаго изъ протестантскихъ догматовъ. Очевидно, что кромѣ односторонняго воззрѣнія на спасающую человѣка вѣру (крайній субъектизмъ и теоретическій характеръ ея), этотъ догматъ отличается, сравнительно съ ученіемъ православной церкви, еще отрицаніемъ всякаго значенія добрыхъ дѣлъ человѣка для рѣшенія его судьбы на страшномъ судѣ.

Не трудно теперь замѣтить его существенные недостатки. Такъ, новое начало вѣры и жизни, указанное въ немъ Лютеромъ, ~~есть отвлеченное и мечтательное начало~~. Въ самомъ дѣлѣ, ~~человѣческой мыслительной способности~~ здѣсь усюается очень много, можно сказать даже все. А между тѣмъ ~~человѣкъ~~ состоитъ не изъ одного только ума; у него есть и другія способности. Кромѣ того, такое воззрѣніе напоминаетъ себѣ древній гностицизмъ, съ которымъ боролась еще апостольская церковь. Дѣйствительно, какъ у гностиковъ во всемъ вѣдѣніи (гносисѣ) требовалась полная свобода дѣятельности, въ силу чего у нихъ христі-

~~спасеніе~~ ~~человѣка~~. При такой постановкѣ дѣла, у православныхъ, конечно, и рѣчи не можетъ быть о томъ: чѣмъ *заслуживаетъ* человѣкъ у Бога свое спасеніе—вѣрою или дѣлами? тогда какъ, у католиковъ и протестантовъ, одинаково стоящихъ на утилитарно-раціоналистической почвѣ, это вопросъ естественный и даже ~~требованный~~.

атскимъ требованіямъ не придавалось никакого значенія, такъ точно и у протестантовъ во имя вѣры прощается человѣку рѣшительно все. Съ другой стороны, это начало есть начало величайшаго личнаго произвола. И подлинно, если въ дѣлѣ вѣры человѣка ничто внѣшнее, никакое посредство не можетъ имѣть мѣста, то ясно, что все дѣло его спасенія есть дѣло личнаго сознанія, совѣсти, личныхъ убѣжденій. (Сказать что нибудь определенное объ этомъ сознаніи или объ этихъ убѣжденіяхъ нѣтъ ни для кого никакой возможности, потому что онѣ—дѣло внутренней психической жизни человѣка.) Развитію человѣческаго самоувѣренія открывается такимъ образомъ въ протестанствѣ, благодаря этому догмату, широчайшій просторъ. Понятно послѣ этого, почему ни одна изъ формъ христіанскаго религіознаго сознанія не способствуетъ такъ много развитію различныхъ философскихъ системъ съ чисто пантеистическимъ характеромъ, какъ протестанство. (Полагая въ свою основу произвольно мечтательное начало, оно, подъ видомъ преданности волѣ Искупителя и Духу благодати, мало по малу приводитъ своихъ приверженцевъ къ самообожанію человѣка, его разума. Путь такой метаморфозы ясенъ. Остановившись исключительно на своемъ личномъ, внутреннемъ бытіи, протестантъ естественно замыкался въ немъ и мысленно строилъ цѣлый міръ, перенося въ себя и внѣшнюю природу и само Божество.)

Далѣе, нельзя не указать и на слѣдующую крайность разсматриваемаго лютеранскаго догмата. Такъ какъ, по Лютеру, человѣку все прощается за одно сочувствіе дѣлу искупленія, то выходитъ, что средствами своего спасенія человѣкъ можетъ овладѣвать также легко, какъ легко его мысль овладѣваетъ какою нибудь книгою или доктриною. Такое возрѣніе, конечно, очень лестно для человѣческаго чувства. Потому-то имъ такъ и восхищаются протестанты

и съ гордостію указываютъ на него. Но подобное возрѣ-
 ніе, бесспорно, фальшивое возрѣніе. Успокоивая совѣсть
 человѣка, уводя славу спасенія одному Богу, оно, вопреки
 ожиданіямъ протестантовъ, не приводитъ ихъ въ смиренію,
 а скорѣе въ гордость, о чемъ свидѣлствуютъ различныя
 философскія системы: чистое нѣмецкаго происхожденія, въ
 которыхъ основное Лютерано начало доведено строго логи-
 чески до послѣднихъ выводовъ. Это разѣ. Во вторыхъ, ес-
 ли спасеніе совершается такъ легко, то что же остается
 въ этомъ дѣлѣ на долю самаго человѣка, когда даже и
 самая вѣра есть произведеніе благодати? Не обазывается ли
 онъ просто празднымъ зрителемъ дѣйствій въ немъ благо-
 дати, превращаясь такимъ образомъ въ пассивное орудіе,
 въ бездушный механизмъ? Но что всего важнѣе въ данномъ
 разѣ, такъ это то, что этотъ главный догматъ лютеранства
 рѣшительно противорѣчитъ слову Божию.

Дѣйствительно, слово Божіе даетъ ясно видѣть, что од-
 на вѣра, въ смыслѣ признанія существенныхъ религіозныхъ
 истинъ, недостаточна для спасенія. Такою вѣрою облада-
 ютъ не только люди (Мате. VII, 21; Рим. II, 13; Іаков. II,
 24), но даже и бѣсы (Іаков. II, 19), однако же ни тѣ, ни
 другіе не наследуютъ царства Божія. Мало того, даже об-
 ладавіе даромъ языковъ, пророчества, знаніемъ всякихъ
 тайнъ и вѣрою, могущею горы переставлять, безъ любви,
 т. е. безъ добрыхъ дѣлъ, ни къ чему не служитъ (I Кор.
 XIII, 1 — 3). Только вѣра проявляющаяся въ добрыхъ дѣ-
 лахъ, т. е. когда онъ суть естественныя слѣдствія нравст-
 венно добраго настроенія, есть вѣра живая, а не мертвая
 (Іаков. II, 17, 18 и 26); только соблюдающій заповѣди Гос-
 пода истинно Его любить (Іоан. XIV, 21). И на страш-
 номъ судѣ Христовомъ всѣ люди получаютъ воздавіе не по
 одной вѣрѣ, а и по дѣламъ (Мате. XVI, 27; Ефес. VI, 8;
 Римл. II, 6).

Легко теперь судить послѣ всего сказаннаго, что лютеране совершенно напрасно ссылаются для оправданія своего ученія о личной спасающей вѣрѣ на вѣкорныя мѣста св. писанія, повидимому, благоприятствующія имъ. Въ нихъ заключается вовсе не тотъ смыслъ, какой они придаютъ имъ. Такъ, хотя у ап. Павла, котораго протестанты считаютъ главнымъ провозвѣстителемъ своего крайняго ученія о вѣрѣ, и находятся слѣдующія мѣста: *удѣйтесь, яко не оправдится человекъ отъ дѣлъ закона, но только вѣрою Иисусъ Христовою: и мы во Христа Иисуса вѣровахомъ, да оправдимся отъ вѣры Христовы, а не отъ дѣлъ закона: неже не оправдится отъ дѣлъ закона вса плоть* (Галат. II, 16); *мыслимъ вѣрою оправдаться человеку, безъ дѣлъ закона* (Рим. III, 28); *не дѣлающему, вѣрующему же во оправдывающаго неспасива, имѣяется вѣра его въ правду* (—IV, 5), но чтобы правильно судить объ ихъ смыслѣ, нужно читать ихъ не отрывочно, но въ контекстѣ, а главное — принимать во вниманіе обстоятельства, побудившія св. апостола къ написанію ихъ. Кто это сдѣлаетъ, тотъ ясно увидитъ, что ап. Павелъ имѣлъ въ виду, съ одной стороны, иудеевъ, порывшихся своимъ происхожденіемъ отъ Авраамъ и думавшихъ, что Мессія—Христосъ принесъ спасеніе только имъ однимъ, усвоить которое можно только чрезъ точное исполненіе закона Моисеева, а съ другой—язычниковъ, которые, своимъ владичествомъ надъ вселенной, своею философіею и своими дѣлами, сообразными съ требованіями естественнаго закона, не хотѣли сравнять себя съ отверженными Богомъ иудеями и утверждали, что евангельская благодать составляетъ достоинство только ихъ однихъ. Принимая во вниманіе эти и имъ подобныя мысли, распространявшіяся все болѣе и болѣе среди христианъ римскаго и галатскаго апостола и цѣлеть къ нимъ, что они ошибаются, тогда думаютъ, что человекъ-грѣшникъ спасается на самомъ дѣ-

лѣ своими дѣлами, сообразными съ закономъ: (положительный законъ Моисеевъ, какъ известно, и данъ былъ людямъ для того, чтобы они сознали свое малозначительное состояние); онъ спасается не дѣлами закона, но вѣрою въ Искупителя мира — Иисуса Христа. Эта вѣра, не есть его собственное дѣло, а чистый даръ Божій, дѣло благодати Божией; человекъ, поэтому, оправдывается *благодатию* Божіею, оправдывается *шунѣ*, безъ всякой съ своей стороны заслуги. Таковъ ходъ мыслей у св. апостола. Стало бытъ, когда онъ говоритъ, что человекъ оправдывается не дѣлами, но вѣрою, то онъ разумѣетъ собственно дѣла иудеевъ и язычниковъ, сообразныя съ ихъ закономъ и совершаемыя ими безъ вѣры во Христа и внѣ церкви Христовой, а вовсе не тѣ дѣла, которыя совершаются человекомъ по обращеніи къ христіанству, являются сообразными съ вѣрою Христовою и суть естественныя плоды ея или проявленія. Кроме того, святой апостолъ, говоря объ оправданіи человека грѣшника безъ дѣлъ, имѣетъ въ виду не то оправданіе, котораго удостоивается вступающій въ царство благодати Христовой чрезъ крещеніе, и которое дѣйствительно подается по одной вѣрѣ во Христа, безъ дѣлъ, а то, которое, по окончаніи земнаго поприща, каждый человекъ желаетъ получить на страшномъ судѣ Христовомъ. Последнее же, по свидѣтельству того же апостола, будетъ совершенно сообразно съ дѣлами каждаго человека (Рим. II, 6). Къ этому слѣдуетъ прибавить, что подъ вѣрою, оправдывающею человека безъ дѣлъ, апостолъ разумѣетъ не разсудочное только признаніе релігіозныхъ истинъ, какъ думаютъ протестанты, но вѣру, какъ живую силу, проявляющуюся въ дѣлахъ любви или въ добрыхъ дѣлахъ. Это ясно видно изъ слѣдующихъ его словъ: *о Христѣ Иисусѣ ни обрѣзаніе ни можешь, ни необрѣзаніе, но вѣра, любовію послѣдствуетеся* (Галат. V, 6). Наконецъ, и то нужно сказать, что

ад. Павелъ, вопреки мнѣнію протестантовъ, вовсе не думаетъ умалять значенія добрыхъ дѣлъ въ дѣлѣ спасенія человѣка; напротивъ, онъ считаетъ ихъ существенно необходимыми для христіанъ. Доказательствомъ этого служатъ всѣ его посланія, въ которыхъ онъ постоянно убѣждаетъ вѣрующаго *обучать себе къ благочестію* (I Тим. IV, 7), *благотворитися въ дѣлахъ добрыхъ* (— VI, 18), *избыточествовать и плодоносить во всякомъ дѣлѣ блазѣ* (II Коринтжан. IX, 8; Колос. I, 10; 2-ое посл. Гал. VI, 10; II Сол. II, 17; Тит. III, 1; Евр. XIII, 21), объясняя, что это необходимо потому, что всѣмъ намъ придется явиться на судъ Христовъ, на которомъ каждый получитъ соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое (II Кор. V, 10).

Итакъ, основной лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою не есть истинно христіанскій догматъ. Какъ возникновеніе его (реакція католическому ученію объ оправданіи человѣка дѣлами), такъ и несообразность съ здравыми соображеніями ума и словомъ Божиимъ ясно и неопровержимо подтверждаютъ это.

В) Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ; отрицаніе іерархіи. — Призвавъ исходнымъ пунктомъ своего вѣроученія начало личной вѣры, благодаря которой человѣкъ-христіанинъ прямо и непосредственно соединяется со Христомъ и получаетъ дары невидимой благодати, Лютеръ, въ силу логики, долженъ былъ измѣнить почти всю христіанскую догматику. (Въ большинствѣ случаевъ ~~онъ~~ это и сдѣлалъ.)

Прежде всего его основной догматъ о спасеніи вѣрою столкнулся съ существовавшимъ взглядомъ на церковь, — и не могъ не столкнуться. По общему убѣжденію истинныхъ христіанъ, церковь есть *общество вѣрующихъ*, установленное Христомъ. Какъ общество, состоящее изъ людей и имѣющее свою цѣль и освященіе ихъ и усовершенствованіе

по пути къ царствію небесному, оно не могло обойтись безъ высшихъ средствъ. Эти средства и даны были Иисусомъ Христомъ и состояли: въ ученіи (законъ вѣры и дѣятельности), священнодѣйствіяхъ (таинствахъ) и управленіи; а равно и въ лицахъ, особеннымъ образомъ облгодатствованныхъ и уполномоченныхъ возвѣщать и извѣщать Богоданное ученіе вѣры и нравственности, священнодѣйствовать для освященія вѣрующихъ и управлять и направлять ими: Лица, на все это уполномоченныя, образовали собою такъ называемую священную іерархію. Все же это, учрежденное Христомъ въ церкви, и имѣвшее цѣлю единеніе христіанъ между собою и ихъ спасеніе, было, конечно, вѣдимою, видимую стороною въ церкви. Но эта то вѣдима, видимая сторона въ церкви и не соответствовала основному лютеранскому догмату. Коль скоро человѣкъ спасается одною невидимою, субъективною или личною вѣрою, то вѣтъ никакой надобности въ какихъ бы то ни было видимыхъ, объективныхъ учрежденіяхъ. Если самъ Богъ спасаетъ вѣрующихъ безъ всякаго участія съ ихъ стороны, то зачѣмъ нужно это условіе—принадлежать къ видимой церкви? Вѣдь такая принадлежность или непринадлежность ничего въ дѣлу спасенія человѣка не можетъ ни прибавить, ни убавить. И вотъ Лютеръ приходитъ въ отрицанію видимой стороны церкви и создаетъ своеобразное ученіе о церкви, какъ *невидимой*. (На созданіе этого ученія въ весьма значительной мѣрѣ повліяли также и крайности, существовавшія въ то время въ римской церкви.

Какъ извѣстно, римско-католическая церковь по своему устройству походила гораздо болѣе на царство мірское, политическое, чѣмъ на *царство Божіе*, царство духовное на землѣ. Во главѣ его стоялъ папа, который представлялся латинянамъ не столько высшимъ іерархическимъ лицомъ, сколько носителемъ благодати въ церковномъ смыслѣ,

сколько владыкою. И въ той мѣрѣ, въ какой римская церковь перестала быть *церковною* и сдѣлалась своего рода *монархіею*, она и въ своемъ устройствѣ приняла чисто мирской характеръ, именно: создала изъ іерархіи своего рода правительство съ неограниченною властію, а міряне превратила въ подданныхъ, обязанныхъ слѣпо повиноваться ей. Міряне, поэтому, не были въ ней свободными и сознательными членами церкви; они составляли собою въ ней не болѣе, какъ безсознательную массу. Ставъ государствомъ, римская церковь начала употреблять для охраненія своего ученія и внутренняго благосостоянія отъ всякихъ врановъ, а также и для исправленія заблуждающихся и средства чисто внѣшняго, состоящаго въ болѣе или менѣе тяжелыхъ наказаніяхъ (удовлетворенія и особенно кары инквизиціи). Такова была римская церковь въ средніе вѣка.

Обративъ вниманіе на эти крайности римско-католической церкви и стараясь устранить ихъ, Лютеръ самъ впасть въ неменьшую крайность: онъ отвергъ не только папскую власть съ ея злоупотребленіями, но и богоучрежденную іерархію, отвергъ не только гнетъ и насиліе, господствовавшіе въ римской церкви, но и самое понятіе о церкви, какъ видимомъ учрежденіи. Взвѣсивъ всего этого, отвергнутаго имъ, онъ строитъ понятіе о церкви какъ *невидимой*, не могущей быть наблюдаемою, свободной отъ всякихъ внѣшнихъ условій жизни. „Церковь невидима, — разсуждаетъ онъ, — потому что жизни върующаго есть результатъ непосредственныхъ воздѣйствій на него Духа Благодати. Нѣтъ и не должно быть никакого внѣшняго средства между благодатию и сердцемъ върующаго (т. е. іерархіи), ни дѣйствій, чрезъ посредство которыхъ можно было бы получить благодать. Всѣ върующіе равноправны и всѣ одинаково самостоятельно приражаются своимъ духомъ къ божественнымъ благодатнымъ силамъ. Какъ это проис-

ходить, видно не видеть и не знать, потому что: *Духъ, видяше дощитъ, дышетъ, и маетъ еси слышати, но не еси, откуда приидитъ, ни како идетъ.* (Иоаннъ III, 8). Этого евернуственна, невидима црковь, и только она одна, и есть црковь святая и неогрбимая, потому что управляется непосредственно Духомъ благодати, Который животворить ея собою, очищаетъ отъ всякой скверны, невидимо освбщаетъ недостойныхъ членовъ. Что же касается до цркви видимо, до видимаго общества вбрующихъ, то это не болве, какъ црковная масса. Ея устройство — челоѳическаго, а не божественнаго происхожденя; самое бытiе ея — дѣла случая. Истинная же црковь Христова только скрывается въ эту массу людей, принадлежащихъ къ известному вбрушюваню“.

Отсюда ясно, что лютеранское учение о цркви, сравнительно съ православнымъ, оказывается одностороннимъ. Существенная разница между ними заключается въ томъ, что лютеране, признавая свою црковь невидимою и всѣхъ людей равноправными въ ней, отрицаютъ священную iерархiю, какъ учрежденiе будто бы чисто челоѳическое и притомъ случайное.

Но (немного нужно сообразительности, чтобы видѣть, какъ не право такое ученiе). Прежде всего естественно возникаютъ вопросы: что такое эта невидимая црковь, какова ея внутренняя жизнь и въ чемъ состоитъ сущность этой жизни? На все это ни у Лютера, ни у его послѣдователей нѣтъ примаго и яснаго отвѣта, да и не можетъ быть по самому существу дѣла. И въ самомъ дѣлѣ, если общество вбрующихся — только видимая масса, а не составляетъ собою цркви, если не видимый вбрующiй, состоящiй въ плоти и крови, принадлежитъ къ ней, а какой то другой невидимый челоѳкъ, или лучше — его духъ, его сердце, отрбшенное отъ всякихъ дѣйствительныхъ внѣшнихъ проявленiй; если

нѣтъ никакого видимаго посредства между этимъ вѣрующимъ и Богомъ, то церкви въ собственномъ смыслѣ слова нѣтъ, нѣтъ ея по крайней мѣрѣ для людей, живущихъ въ тѣлѣ на землѣ. Она въ какой-то другой области, совершенно недоступной для простиыхъ смертныхъ. Никто изъ этихъ послѣднихъ не можетъ даже знать — принадлежать ли она къ ней или нѣтъ. Понятное дѣло, что такому отвлеченному воззрѣнію на церковь очень легко было превратиться въ послѣдствіи у протестантскихъ мистиковъ въ „небесное всеобъемлющее тѣло Христа“ или въ „царство чистой мысли“ въ философскихъ системахъ (Гегель, Шлейермахеръ).

Правда, еще самъ Лютеръ замѣтилъ вышеуказанную крайность своего ученія о церкви и пытался устранить ее. Самъ собою возникающій вопросъ о томъ: по какимъ именно признакамъ можно отличить истинную церковь отъ ложной, если невидимая церковь не поддается никакому чувственному наблюденію? заставилъ его признать, на ряду съ церковію невидимую, еще церковь видимую, какъ ея внѣшнее выраженіе или проявленіе. Такимъ внѣшнимъ выраженіемъ невидимой церкви служатъ у него употребленіе евангелія и нѣкоторыхъ таинствъ (крещенія и евхаристіи). Но очевидно, что подобная уступка Лютера есть непослѣдовательность, противорѣчіе его основному началу и здоровой логикѣ вообще. Дѣйствительно, если видимая церковь не есть церковь въ собственномъ смыслѣ, то она не нужна, а если безъ нея не можетъ обойтись невидимая церковь, то ясно, что воззрѣніе Лютера на нее — ложное воззрѣніе. На самомъ же дѣлѣ церковь нельзя считать исключительно ни видимою только, ни невидимую. Церковь въ одно и тоже время и видима и невидима. Она видима потому, что видимымъ образомъ была основана Христомъ для совершенія спасенія людей, видимо преподаетъ Его божественное ученіе, видимымъ образомъ совершаетъ таинства и управляетъ чрезъ

видимую же богоучрежденную іерархію. Невидимую же она называется потому, что невидимо управляется своею невидимую главою—Христомъ, освящается и животворяется невидимымъ Духомъ благодати и кромѣ того состоитъ изъ членовъ, которые или уже отошли на небо и потому невидимы на землѣ, или, хотя и живутъ на ней, но, какъ праведники, видимы только одному Богу. Раздѣлять стало быть церковь на двѣ половины дѣло неестественное. Коль скоро же допущено это неестественное раздѣленіе, то понятіе церкви неизбежно должно превратиться въ пустой абстрактъ, а внѣшній бытъ церкви потерять всякое значеніе. (Такъ дѣйствительно и случилось у протестантовъ. Отрѣшившись отъ всего видимаго, они все болѣе и болѣе сосредоточивались въ самихъ себѣ, въ области личной мысли, думая, что этимъ путемъ они соединяются съ Духомъ благодати. Но они ошиблись. Божественную благодать они въ концѣ концовъ признали своею собственною силою, произведеніемъ своего собственного духа, внѣ котораго нѣтъ никого и ничего. Идеально-пантеистическій рационализмъ нашего времени является такимъ образомъ естественнымъ слѣдствіемъ указанныхъ Лютеровыхъ воззрѣній.)

Послѣ всего сказаннаго, конечно, вполнѣ естественно прѣдти къ предположенію, что и всѣ ссылки лютеранъ на св. писаніе, сдѣланныя ими для оправданія своего ученія о церкви, будутъ несостоятельны. Такъ, напрасно они говорятъ прежде всего, что ни Іисусъ Христосъ, ни Его апостолы не дали никакого опредѣленнаго устройства церкви, не установили никакого вида управленія обществомъ вѣрующихъ. Іисусъ Христосъ, вопреки ихъ мнѣнію, установилъ опредѣленный видъ управленія церковію — іерархическій. Для доказательства этого достаточно указать на то, что являясь ученикамъ по воскресеніи Своемъ въ теченіе сорока дней и говоря имъ о *царствѣ Божіемъ* (Дѣян. I, 3), т. е.

объ устройствѣ общества вѣрующихъ, Онъ не всему обществу, а только однимъ апостоламъ предоставилъ право: а) учить людей вѣрѣ — *идите научите вся языки, уаще ихъ блости вся, елика заповѣдахъ аамъ* (Матѣ. XXVIII, 19 — 20), б) совершать таинства — *идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына и Св. Духа* (Матѣя XXVIII, 19), *сие* (т. е. таинство евхаристіи) *творите въ мое воспоминаніе* (Лука XXII, 19) и в) руководить людей къ спасенію — *якоже посла мя Отець, и азъ посылаю вы* (Іоан. XX, 21). Поэтому-то святые апостолы, какъ только представлялся случай, и высказывали, что не общество вѣрующихъ, но самъ Господь призвалъ ихъ на дѣло служенія Ему (Галат. I, 1), и что не общество вѣрующихъ, но они имѣютъ право проповѣдывать людямъ слово Божіе (Дѣянія VI, 2; I Кор. IX, 16), совершать таинства (I Кор. IV, 1) и давать повелѣнія церквамъ, какъ уполномоченные на то самимъ Спасителемъ (Дѣян. XV, 28; II Корин. XIII, 10; I Сол. IV, 2; II Кор. V, 18).

Что касается апостоловъ, то они дѣйствительно не дали обществу вѣрующихъ во Христа никакого опредѣленнаго устройства. Но этого имъ и не нужно было дѣлать. Какъ *служители* новаго завѣта (II Кор. III, 6; IV, 1), они только обязаны были сохранить и преемственно передать другимъ для той же дѣли, тотъ самый порядокъ или строй церкви, какой учрежденъ былъ Спасителемъ. Такъ они и сдѣлали. Какъ извѣстно, право учить, священнодѣйствовать и управлять вѣрующими, согласно желанію Іисуса Христа, не должно было окончиться съ апостолами, но продолжаться до кончины міра въ лицѣ только преемльщавъ ихъ служенія (Матѣ. XXVIII, 18—20; Іоанна XIV, 16). Поэтому св. апостолы и передали свои права, но, съ одной стороны, не по волѣ общества вѣрующихъ, а съ другой — не обществу вѣрующихъ. Все это ясно видно изъ дѣйствій св. апо-

столель. Когда, напр., св. ап. Павелъ и Варнава, проходя съ проповѣдію ю Христвъ малоазійскіе города: Иконію, Листру и Антиохію писидійскую, основали въ нихъ церкви или общества вѣрующихъ, то не оставили ихъ безъ всякаго устройства, равно какъ и не имъ самимъ предоставили право какъ нибудь устроиться, но сами рукоположили *пресвитеры на всѣ церкви* (Дѣян. XIV, 23). Равнымъ образомъ, когда св. Павелъ увидѣлъ, что ему selber долже оставаться въ Ефесѣ и Критѣ, то онъ не бросилъ тамошняа общества вѣрующихъ на произволъ судьбы, но самъ рукоположилъ имъ въ епископы Тимофея и Тита (I Тим. I, 3; Тит. I, 5) и этимъ послѣднимъ, а не обществу вѣрующихъ ефеслянъ и критянъ, поручилъ и другихъ возводить на различныя степени священства (I Тим. V, 22; Тит. I, 5). Правда, что вѣрно, что каждое лицо, поставленное тѣмъ или другимъ апостоломъ въ священноначальника, предназначалось только для известнаго общества вѣрующихъ (I Петра V, 2); но и при такомъ значеніи эти именно лица, а не все общество вѣрующихъ, по преемству отъ св. апостоловъ силою Духа Святаго (I Тим. IV, 14; II Тим. I, 6; Тит. I, 5), а не въ силу крещенія, и не по избранію или полномочію отъ общества вѣрующихъ, имѣли право учить другихъ истинамъ вѣры (II Тимоѣ. II, 15; IV, 2; Титу I, 9), священнодѣйствовать для нихъ (Iак. V, 14; I Тим. V, 22; Тит. I, 5) и управлять ими, — однимъ словомъ — *пасты ихъ* (I Петра V, 2).

Далѣе, неословательно ссылаются протестанты и на слѣдующія мѣста св. писанія, которыми думаютъ оправдать свое ученіе о священствѣ всѣхъ христіанъ и въ то же время отвергнуть церковную іерархію: *вы (т. е. христіане) родъ избранъ, царское священіе, языкъ святъ, люди обновленія* (I Пет. II, 9) и *сотворила есть царь (т. е. Христось) цари и ерети. Богу и Отцу своему* (Апок. I, 6; XX, 6). Словъ

ва эти хотя и свидетельствуютъ о всеобщемъ священствѣ христіанъ, но нисколько не говорятъ противъ существованія въ церкви церковной іерархіи. Дѣло въ томъ, что іерархическое достоинство священныхъ лицъ основывается не на всеобщемъ священствѣ, которое равно принадлежитъ всемъ христіанамъ, но на волѣ Іисуса Христа. Ему угодно было совершить наше спасеніе; Ему же угодно было, чтобы усвоеніе этого спасенія совершалось при посредствѣ пастырей церкви (Ефес. IV, 11—13). Явленіе, подобное указанному въ вышеприведенныхъ текстахъ, было и въ ветхомъ заветѣ. Хотя тамъ всѣ іудеи называются царствомъ священниковъ (Исх. XIX, 6), но по волѣ Божіей у нихъ всегда были три извѣстныхъ іерархическихъ степеней священства. Но чтобы окончательно убѣдиться въ неправотѣ лютеранъ въ данномъ случаѣ, стоитъ только прочесть указываемыя ими мѣста: не отрывочно, какъ они ихъ читаютъ, а въ цѣломъ составѣ рѣчи (I Петр. II, 3—9; Апокал. I, 9). Тогда ясно будетъ, что ап. Петръ и Іоаннъ называютъ въ нихъ всѣхъ вѣрующіихъ во Христа священствомъ, священіемъ, іереями Божіими въ томъ только смыслѣ, что они, какъ усноволенные Богу Духомъ Святымъ, имѣютъ право непосредственно возносить къ Нему свои молитвы и такимъ образомъ священнодѣйствовать за себ. Такъ понимала эти мѣста и древняя св. церковь, какъ свидетельствуютъ объ этомъ св. отцы и учителя церкви (Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Златоустъ, Августинъ, Левъ Великій); такъ понимали ихъ и сами апостолы; потому что называя всѣхъ христіанъ священниками, называютъ ихъ и царями, тогда какъ не всѣ они цари въ собственномъ смыслѣ. Но о чемъ говорится въ несобственномъ смыслѣ, тому справедливо ли придавать прямое, буквальное значеніе?

Не оправдываетъ, наконецъ, лютеранъ и смыслъ ихъ на исторію. Сознаваясь въ томъ, что во времена апостольска

скія ; правительственная власть въ церкви, благодаря особымъ обстоятельствамъ, действительно сосредоточена была въ рукахъ апостоловъ, они утверждаютъ, что по смерти ихъ она уничтожилась, и что до половины III вѣка право управленія принадлежало всемъ вѣрующимъ, между которыми такъ называемые пастыри (ecclesiastici) не имѣли никакихъ особенныхъ правъ и преимуществъ. Но съ этого времени, когда епископы, увлеченные честолюбіемъ, убѣдили христіанъ, что служители новозавѣтной церкви наследовали въ своемъ достоинствѣ, правахъ и преимуществахъ ветхозавѣтному священству. сърой церкви измѣнился, — явилась іерархія.

(Но откуда это извѣстно? Допускать подобное предположеніе не значить ли утверждать, что Иисусъ Христосъ, общавшій сдѣлать Свою церковь непобедимую (Маттея XVI, 18) и пребывавшій съ нею вмѣстѣ съ Св. Духомъ *во все дни до скончанія вѣка* (Матт. XXVIII, 20; Іоан. XIV, 16), скоро навсегда оставилъ ее, когда дозволилъ появиться въ ней такому злоупотребленію? А возможно ли это, когда Господь есть самая истина. (Іоанна XIV, 6), а святители всѣхъ временъ главною цѣлю своей дѣятельности считали сохраненіе въ чистотѣ и неповрежденности переданнаго имъ апостолами Христовя ученія? Конечно нѣтъ.) Лютеране (Москвеймъ) обыкновенно указываютъ на св. Кипріана и современныхъ ему святителей, какъ на вѣковниковъ церемъны въ церковномъ управленіи, на положительныхъ доказательствъ на это никакихъ не представляютъ. И естественно. Вѣроятно ли въ самомъ дѣлѣ, чтобы св. Кипріанъ и другіе святители, жившіе во время одного изъ ужасныхъ гоненій и страшной моровой язвы, погнались, вопреки завету Спасителя, за какими-то преимуществами, которыхъ ежeminутно они могли лишиться? Почему исторія ничего не говоритъ о согласеніи епископовъ, рѣшительно всѣхъ

странъ, въ которыхъ тогда было христіанство, на такой шагъ? Отчего общество вѣрующихъ не вступилось за свои права противъ различныхъ честолюбцевъ, дерзнувшихъ вводить въ церкви выдуманный ими порядокъ вещей? Почему, наконецъ, внутренніе враги церкви — еретики и раскольники, — недостатка въ которыхъ въ то время не было, и которые имѣли несчастный обычай даже въ корешекъ, бившемъ въ церкви, видѣть худое, — не только не подняли своего обвиненія противъ святителей, вадумавшихъ ради своихъ эгоистическихъ цѣлей, измѣнить устройство церкви, заведенное самимъ Основателемъ ея, но даже и не уважали на это обстоятельство въ оправданіе своего разрыва съ нею?

Ученіе о таинствахъ вообще. Ученіе о числѣ таинствъ. — Своеобразное ученіе Лютера о церкви неизбежно должно было повлечь за собою измѣненіе всего строя ея, если только Лютеръ хотѣлъ быть вѣрнымъ себѣ и посадовительнымъ. Это вполне понятно. Жизнь церкви, какъ известно, состоитъ въ освященіи людей чрезъ таинства. А такъ какъ, по Лютеру, церковь и ея жизнь невидимы, свободны отъ всякихъ вѣнскихъ условій жизни, то ясно, что прежнее церковное воззрѣніе на таинства у него должно было существенно измѣниться, тѣмъ болѣе, что у католиковъ, какъ известно, оно было не безъ крайности. Лютеръ это и дѣлаетъ: въ противоположность римско-католическому взгляду на таинства, крайность котораго выразилась въ *opus operatum*, Лютеръ смотритъ на таинства только какъ на знаки нашего общенія со Христомъ, напоминающіе намъ о нашемъ благодатномъ состояніи. Такимъ образомъ, по Лютеру, таинства имѣютъ только символическое значеніе. Вся суть ихъ заключается въ напоминаніи вѣрующимъ о спасеніи, разъ навсегда совершенномъ Иисусомъ Христомъ. Желать кромѣ этого еще особые благодатные дѣйствія, значить унижать заслуги Спасителя. По Лютеру, какъ из-

известно, достаточно только быть увѣреннымъ, что спасеніе есть и что оно касается насъ, чтобы обладать имъ. А такъ какъ эта увѣренность безъ внѣшнихъ напоминаній естественно слабѣетъ, то намъ и даны Христомъ таинства, какъ символическія дѣйствія, чтобы оживлять ее и чтобы радовать наше сердце мыслию объ искупленіи и прощеніи грѣховъ, о божественной къ намъ милости. Такимъ образомъ вся сила таинства, по Лютеру, заключается въ личной вѣрѣ или увѣренности; для ея развитія и даётся таинство. Если совершаемое известное священнодѣйствіе не возбуждаетъ въ христіанинѣ сообразныхъ съ нимъ мыслей и чувствованій, если въ моментъ принятія самого таинства у него нѣтъ вѣры въ Искушителя и Его дѣло, то нѣтъ для него и таинства; оно превращается въ пустую формальность и богохульство. Оно вводитъ человѣка въ благодатное общеніе со Христомъ, но чрезъ его же собственную мысль, чрезъ его личное чувство, чрезъ его воспоминаніе о заслугахъ Христа. Таково возрѣніе Лютера на существо таинства и его дѣйственность; таково же оно и у всѣхъ протестантовъ.

Что сказать о нёмъ? То, конечно, что его нельзя признать правильнымъ, такъ какъ оно, помимо своей очевидной крайности (а) несогласія съ основнымъ началомъ — при допущеніи его, таинства, какъ внѣшнія средства единенія человѣка съ Богомъ, излишни; б) таинство есть простой знакъ и сообщаетъ благодать], несогласно съ словомъ Божиимъ. Последнее даётъ намъ ясно видѣть, что таинства — не символы или только знаки божественныхъ обѣтованій, служащіе для возбужденія вѣры, но „орудія, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатию на приступающихъ къ онымъ“ (Посланіе восточн. патріарховъ). Эту мысль оно рельефно выражаетъ особенно въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорить о плодахъ какого нибудь таинства. Такъ, напримѣръ,

о таинствѣ крещенія въ немъ читаемъ: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. III, 5), или: *Христосъ возлюбилъ церковь, и себе предалъ за ню: да освятитъ ю, очистивъ банею водною въ глаголь* (Ефес. V, 25); о таинствѣ мѣропомазанія: *тогда апостоли возложиша руцѣ на ня* (самарянъ) *и пріѣхаша Духа Святаго* (Дѣянія VIII, 17); о таинствѣ причащенія: *ядый мою плоть, и пійи мою кровь, имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. VI, 54); о таинствѣ священства: *не неради о своемъ дарованіи живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (I Тим. IV, 14; сн. II Тим. I, 6) и пр. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, очевидно, выражается мысль, что вода, наприм., въ таинствѣ крещенія, при невидимомъ наитіи отъ Св. Духа, возрождаетъ человѣка, очищаетъ его отъ грѣховъ; что возложеніе рукъ или мѣропомазаніе сообщаетъ вѣрующимъ Духа Святаго или благодать, освящающую человѣка для доброй дѣятельности; что самое тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ евхаристіи доставляютъ христіанамъ жизнь вѣчную; что возложеніе рукъ въ таинствѣ священства сообщаетъ рукоположенному особый даръ благодати; словомъ, что каждое таинство необходимо дѣйствуетъ на человѣка благодатию, когда только ему преподается. Отсюда же естественно открывается несправедливость и того лютеранскаго вѣроученія, что дѣйствительность и дѣйственность таинства зависятъ отъ вѣры и расположенія лицъ, принимающихъ его. Если благодатная сила таинства бываетъ, такъ сказать, связана съ извѣстнымъ видимымъ знакомъ, то ясно, что она будетъ дѣйствовать независимо отъ личнаго состоянія человѣка, приступающаго къ нему. Это, впрочемъ, отчасти признаютъ и сами лютеране, потому что крестятъ младенцевъ, которые, понятно, не могутъ имѣть собственной вѣры. Но особенно ясно и сильно сви-

дѣтельствуеъ противъ лютеранъ въ данномъ случаѣ св. ап. Павелъ, когда говоритъ, что христіане, недостойно приступающіе къ таинству евхаристіи, судь-себѣ ядятъ и пьютъ (I Кор. XI, 29). Конечно, онъ никогда бы такъ не выразился, если бы думалъ, согласно съ лютеранами, что человѣкъ, принимающій таинство безъ вѣры и надлежащаго расположенія, получаетъ одинъ только внѣшній знакъ.

Но своеобразностію воззрѣнія Лютера на существо таинствъ, и условія ихъ дѣйственности не ограничивается особенность его ученія о таинствахъ вообще. Онъ неизбѣжно долженъ былъ сократить число таинствъ. Большая часть таинствъ христіанской церкви (миропомазаніе, покаяніе, священство, бракъ и едосвященіе) дѣйствительно не согласуется ни съ главнымъ его началомъ, ни съ воззрѣніемъ на таинства. Непосредственно, наиримѣръ, они не могутъ возбуждать вѣру въ Искупителя и Его великое дѣло; они предполагаютъ вѣру во Христа и даются только по этой вѣрѣ. И вотъ Лютеръ исключилъ изъ числа таинствъ цѣлыхъ 5 таинствъ и оставилъ у себя только 2—крещеніе и причащеніе. Правда, въ свое оправданіе онъ указываетъ на то, что ни въ свящ. писаніи, ни въ отеческихъ твореніяхъ всѣ семь таинствъ церкви прямо не перечисляются и что формула „таинствъ церковныхъ семь“ появилась не ранѣе XII вѣка. Но такое оправданіе ни къ чему не ведетъ. Если въ св. писаніи дѣйствительно нигдѣ не говорится, что таинствъ семь, то въ немъ также нигдѣ не сказано, что ихъ только два, или три, или одно. Въ св. же преданіи, которое есть тоже божественное откровеніе, только не записанное апостолами, а устно переданное, находимъ упоминаніе о всѣхъ семи таинствахъ. И если въ твореніяхъ св. отцевъ и учителей церкви нигдѣ прямо не сказано, что „таинствъ семь“, равнымъ образомъ нигдѣ нарочито не излагается ученія о всѣхъ семи таинствахъ, то надобно не за-

бывать, съ одной стороны, что отцы церкви имѣли обычай охранять таинства молчаніемъ, какъ свидѣтельствуется объ этомъ св. Василій Великій, а съ другой, — что они излагали ученіе о нихъ только по требованію обстоятельствъ, и потому говорили только о тѣхъ, о которыхъ нужно было. Изъ снесенія же между собою тѣхъ мѣстъ изъ ихъ твореній, въ которыхъ говорится о таинствахъ, можно ясно видѣть, что они насчитывали ихъ ни болѣе, ни менѣе, какъ семь. Существованіе же именно семи извѣстныхъ таинствъ не только въ церкви римской, но даже и въ обществахъ еретическихъ, отдѣлившихся отъ православной церкви въ IV и V вѣкѣ (несторіантъ, монофизитовъ), дѣлаетъ ученіе вселенской церкви относительно количества таинствъ вполнѣ безспорнымъ.

О томъ, что совершеніе таинствъ Лютеръ долженъ былъ предоставить всемъ вѣрующимъ и только ради удобства возложить это дѣло на нѣкоторыхъ членовъ общины; называемыхъ обыкновенно пасторами, — каковой порядокъ сохраняется у его послѣдователей до нынѣ; — и говорить нечего, — это ясно само собою и логически вытекаетъ изъ его взгляда на церковь. Равнымъ образомъ нѣтъ нужды доказывать несостоятельность подобнаго новшества, такъ какъ это уже было сдѣлано при разборѣ лютеранскаго ученія о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ.

Ученіе о таинствахъ въ частности: 1) О крещеніи. — Отъ Лютерова воззрѣнія на таинства вообще перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію его взгляда на каждое изъ нихъ въ частности. Начнемъ съ крещенія. По ученію Лютера, крещеніе есть истинное таинство, потому что оно ясно заповѣдано Спасителемъ. Но оно не доставляетъ вѣрующему во Христа совершеннаго очищенія отъ всѣхъ грѣховъ (первороднаго и личныхъ), какъ учить православная церковь, а только служитъ символомъ или внѣшнимъ знакомъ прощенья.

нія ихъ ему. Черезъ прещеніе изменяются только отношенія человека къ Богу: изъ отверженнаго онъ становится сыномъ Божиимъ, имѣющимъ надежду на вѣчную жизнь и участникомъ въ дарахъ благодати, которые получаютъ или не черезъ самое таинство, а невидимымъ образомъ и въ всѣхъ вѣчныхъ условіяхъ; природа же его ни мало не измѣняется, и грѣхъ по прежнему продолжаетъ царствовать въ немъ.

Такое ученіе о дѣйствіяхъ таинства крещенія не только не согласно съ словомъ Божиимъ, которое ясно учитъ, что черезъ крещеніе человекъ возрождается для новой жизни (Еван. III, 4—6), очищается отъ грѣховъ и становится святымъ (Дѣян. II, 38; I Кор. VI, 11); но и съ здравымъ разумомъ. Именно, по ученію разума, вполне согласному съ божественнымъ откровеніемъ, Богъ есть существо свѣтѣйшее, чуждое всякаго нравственнаго недостатка. Теперь, если предположимъ, что Богъ только прощаетъ человеку грѣхи, а не очищаетъ его отъ нихъ, то естественно спросить: почему Онъ такъ дѣлаетъ? Сказать, что Онъ не можетъ ихъ очистить или не хочетъ, значитъ сказать безсмыслицу; другого же отвѣта нельзя дать. Кроме того, если Богъ признаетъ людей праведными и святыми, когда на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, то истиненъ ли Онъ? Затѣмъ, какимъ образомъ Богъ, будучи святымъ, можетъ вступать въ общеніе съ людьми, находящимися во грѣхахъ? Съ другой стороны и лютеране учатъ согласно съ нами, что Христосъ есть нашъ искупитель, новый Адамъ, глава церкви. А если такъ, и если параллель, указанная апостоломъ, между прародителемъ Адамомъ и Христомъ, новымъ Адамомъ, вѣрна, то нужно признать, что какъ отъ перваго Адама грѣхъ и смерть дѣйствительно распространились на всѣхъ его потомковъ, такъ отъ втораго Адама — Христа дѣйствительно сообщается его послѣдователямъ черезъ благодатное возрож-

деніе праведность и жизнь. И если Христосъ — глава церкви — безспорно святъ, то и тѣло Его — церковь или вѣрующіе должны обладать тѣмъ же качествомъ. Наполеонъ, противъ лютеранъ въ данномъ случаѣ, говоритъ и понятіе о возстановленіи чловѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если до паденія чловѣкъ былъ дѣйствительно девичень, праведенъ и святъ, а съ паденіемъ потерялъ все это, то возстановить его не значитъ ли возвратитъ въ прежнее состояніе? Въ противномъ случаѣ, конечно, нельзя будетъ назвать чловѣка возстановленнымъ, оправданнымъ, если онъ будетъ оставаться во грѣхахъ и они будутъ только прощены ему и совѣсь прикрыты праведностію Христовою. — Не упоминаемъ уже о томъ, что ученіе, подобное Лютерову, о тринствѣ крещенія, было давно осуждено церковію въ лицѣ еретика Превла, ученика Оригена, Мессалианъ и друг.

О муропомазаніи. — Но если крещеніе Лютеръ признавалъ таинствомъ, то на муропомазаніе онъ смотрѣлъ совершенно иначе, и естѣственно. По ученію православной церкви, равно какъ и римской, чрезъ таинство муропомазанія чловѣкъ получаетъ благодатные дары Св. Духа, освящающіе и увѣрляющіе его въ духовной жизни. Такое ученіе не согласовалось ни съ его взглядомъ на оправданіе чловѣка вѣрою, ни съ его возрѣніемъ на таинства. Последнія, по его мнѣнію, даны намъ для того, чтобы воспитывать въ насъ увѣренность въ исполненіи божественныхъ обѣтованій о нашемъ спасеніи — и только. А такъ какъ чрезъ крещеніе чловѣкъ получаетъ прощеніе грѣховъ и увѣренность въ томъ, что онъ есть сынъ благодати, причащаясь ея, то муропомазаніе, какъ отдѣльное отъ крещенія таинство, подающее вѣрующему силы для христіанской благочестивой жизни, будетъ очевидно лишнимъ. На что въ самомъ дѣлѣ еще особое священнодѣйствіе для себиченія извѣстныхъ благодатныхъ даровъ, когда чловѣкъ въ

силу крещения, сдѣлался причастникомъ самаго Духа благодати, и когда добрые дѣла производить не самъ онъ, а живущій въ немъ Духъ благодати ⁽⁷²⁾. Въ силу этихъ соображеній, Лютеръ отвергъ муропомазаніе, какъ таинство и превратилъ его, вопреки ясному ученію новозавѣтнаго писанія (I Иоан. II, 20 и 27; II Кор. I, 21—22) и практикъ всей древней церкви, въ простой благочестивый обрядъ, сохраняемый лютеранами до нынѣ подъ именемъ *конфирмаціи* и являющийся на самомъ дѣлѣ не болѣе, какъ публичнымъ экзаменомъ отрока-христіанина въ знаніи вѣры, совершаемомъ съ торжественною обстановкой. Лютеръ, очевидно, руководствовался въ данномъ случаѣ своимъ одностороннимъ началомъ личной спасающей вѣры.

Безполезны, поэтому, ссылки лютеранъ для оправданія своего взгляда на таинство муропомазанія на то, что апостолы чрезъ возложеніе рукъ на крещенныхъ сообщали имъ будто бы только чрезвычайные дары Св. Духа, необходимые въ тогдашней церкви ради особенныхъ обстоятельствъ ея существованія, но не обыкновенные — для укрѣпленія крещенныхъ въ доброй жизни, почему-де съ теченіемъ времени все это должно было прекратиться. Кто со вниманіемъ читалъ слово Божіе, тотъ знаетъ, что обыкновенный въ то время даръ пророчества или языковъ былъ достоинствомъ далеко не всѣхъ вѣрующихъ. А между тѣмъ апостолы считали необходимымъ низводить Святаго Духа чрезъ возложеніе своихъ рукъ рѣшительно на всѣхъ крещенныхъ (Дѣян. VIII, 17; XIX, 6; см. Евр. VI, 2), чего, конечно, они не дѣлали бы, если бы имѣли въ виду сообщать имъ только чрез-

(72) Лютеране обыкновенно мало обращаютъ вниманія на ту, хорошо известную православнымъ, истину, обстоятельно раскрытую св. отцами въ ихъ твореніяхъ, что въ каждомъ изъ таинствъ сообщаются вѣрующимъ только известные дары благодати, направленные къ удовлетворенію именно известныхъ потребностей челоука, а не благодать вообще. Недостаточно живое сознаніе лютеранами этой, весьма важной, истины и повело ихъ, между многими другими причинами, къ отрицанію цѣлыхъ пяти таинствъ.

выдаются дары. Однако уже этого обстоятельства вполне достаточно, чтобы видеть, что через руководство апостолы общались върующимъ не только чрезвычайныя, но и обыкновенныя, освящающіе дары Св. Духа. Но апостолы и сами дѣлали строгое различіе между тѣми и другими благодѣтельными дарами. Это очевидно изъ образа ихъ выраженій. Когда они, напримеръ, говорятъ о дарахъ чрезвычайныхъ, то или называютъ ихъ *дарованіями Духа* (I Кор. XII, 7—11), или же къ словамъ: *получимъ Духа Святаго*, прибавляютъ: *и станемъ говорить многими языками и пророцествовать* (Дѣян. XIX, 6); когда же они говорятъ объ обыкновенныхъ дарахъ, то просто замѣчаютъ: *и приняли Духа Святаго* (Дѣян. VIII, 17). А это тотъ самый Духъ Святой, Котораго Спаситель общалъ: ниспослать въ лицѣ апостоловъ всей церкви для пребыванія Его въ ней во вѣкъ и для освященія ея членовъ (Іоан. XIV, 16—17; Рим. VIII, 9).

И 3) О причащеніи или евхаристіи. — Во взглядѣ своемъ на таинства — крещенія и миропомазанія Лютеръ, ~~во вѣдѣннѣ~~, былъ вѣренъ и своему главному началу и возвращенію на таинства. Онъ отвергъ послѣднее, какъ таинство и призналъ только первое, но не болѣе, какъ въ качествѣ простаго символическаго знака того, что грѣхи прощены и что благодать дѣйствуетъ, но не чрезъ него, а какъ угодно Духу благодати. Въ ученіи же о таинствѣ евхаристіи онъ сильно колеблется и не остается вѣрнымъ ни своему началу личной спасающей вѣры, ни ев. писанію (стало быть и вѣрованію вселенской церкви), ни даже своему взгляду на таинства. И дѣйствительно, тогда какъ наша православная церковь (равно какъ и римско-католическая) вѣруетъ, что въ таинствѣ причащенія подъ видомъ хлѣба и вина върующій вкушаетъ истинное тѣло и кровь Господа, Лютеръ учитъ, что евхаристія, хотя и должна быть признава таинствомъ, такъ какъ видъ хлѣба и вина напоминаетъ намъ о

голдосской жертвы, — самомъ главномъ и важномъ предметѣ нашей вѣры, — но только не въ православномъ смыслѣ, потому что пресуществленіе даровъ, по нему, есть выдуманная складасиния и евхаристія, не имѣетъ и не можетъ имѣть значенія жертвы. Евхаристія, рассуждаетъ онъ, вовсе не повтореніе голдосской жертвы, потому что агнецъ, разъ закланный, не закалается вновь, а хлѣбъ и вино не превращаются въ тѣло и кровь Христову, но остаются тѣмъ же, чѣмъ были до пресуществленія. Однако же онъ не отвергаетъ дѣйствительнаго присутствія Спасителя въ таинствѣ евхаристіи, какъ этого естественно было ожидать. Хригосъ, говоритъ онъ, невидимо присутствуетъ здѣсь Своимъ тѣломъ — *in pane, cum pane et sub pane* (въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ хлѣбомъ). Такимъ образомъ евхаристія является у него не символомъ только или видимымъ знакомъ общенія вѣрующаго со Христомъ, но дѣйствительнымъ общеніемъ съ Нимъ чрезъ видимое посредство хлѣба и вина. Ясно, что Лютеръ оказывается здѣсь вполне непослѣдовательнымъ. Онъ очевидно, устранился послѣдовательнаго развитія своихъ мыслей относительно таинства причащенія и пожелалъ остаться съ тѣмъ возрѣніемъ на присутствіе въ немъ Христа, съ которымъ онъ сроднился съ дѣтства и которое кромѣ того согласно съ словомъ Божиимъ. Въ этомъ только и можно найти объясненіе того, почему онъ, не смотря на неоднократно указываемую ему самими протестантами его непослѣдовательность въ данномъ пунктѣ, все таки стоялъ на своемъ и, будучи не въ состояніи отвѣтить имъ что либо, только грубо твердилъ, что тутъ нужно „не рассуждать, а вѣрить, вѣрить, вѣрить“, или же повторять съ раздраженіемъ: „сказано: сіе есть тѣло мое“.

Впрочемъ, не смотря на это, послѣдователи Лютера не разъ пытались отстоять взглядъ своего учителя на таинство причащенія и приводили въ пользу его не мало, по-

видимому, научных данных. Вотъ важнѣйшіе изъ нихъ. Ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Іисуса Христа въ таинствѣ евхаристіи, говорятъ они, выдуманно на западѣ въ IX вѣкѣ аббатомъ Пасхазіемъ Радбертомъ; возведено на степень догмата только въ XIII вѣкѣ на четвертомъ латеранскомъ соборѣ, который впервые и употребилъ въ своихъ актахъ слово: *пресуществленіе* ⁽⁷³⁾, что это пресуществленіе не нужно, потому что и безъ него Христосъ сопребываетъ своимъ тѣломъ и кровію съ веществомъ таинства; что его и не бываетъ, потому что наши чувства и послѣ освященія евхаристическихъ даровъ свидѣтельствуютъ о нихъ, какъ о хлѣбѣ и винѣ ⁽⁷⁴⁾. Но кому не очевидна вся неосновательность подобныхъ разглагольствій? Кто не знаетъ, напр., что мысль о предложении хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову въ таинствѣ евхаристіи находится во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, несомнѣнно принадлежащихъ апостоламъ, встрѣчается у западныхъ отцевъ и писателей церкви, жившихъ ранѣе IX вѣка, — не говоря уже о восточныхъ, — напр.: у Тертуліана, св. Амвросія Медиоланскаго, бл. Августина, св. Григорія Двоеслова и другихъ? Далѣе, хотя то вѣрно, что слово: *пресуществленіе* появилось сравнительно поздно, но это еще не даетъ никакого права утверждать, что и самаго догмата, выраженаго этимъ словомъ, раньше не было. Онъ, бесспорно, былъ. Если же съ извѣстнаго времени стало употребляться въ церкви слово: „пресуществленіе, какъ пра-

⁽⁷³⁾ На востокъ слово: „пресуществленіе“ стало употребляться съ XV в.

⁽⁷⁴⁾ Нѣкоторые изъ латеранъ нашего времени къ этому еще добавляют, что дѣйствительное пребываніе Христа человѣческимъ естествомъ въ таинствѣ даже невозможно, потому что оно, по свидѣтельству св. апостоловъ, пребываетъ въ небесной славіи, сидитъ одесную Отца, превращая такимъ образомъ евхаристію въ простое символическое дѣйствіе или, какъ выражается одинъ изъ нашихъ богослововъ (Хомяковъ), въ „простые поминки, сопровождаемые драматической обстановкою“.

⁽⁷⁵⁾ Впервые слово: „пресуществленіе“ было употреблено Гильдебертомъ турскимъ, жившимъ въ XII вѣкѣ, а не на четвертомъ латеранскомъ соборѣ.

вильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, то это свидѣтельствуеъ только о томъ, что церковь не перестаетъ заботиться о выработкѣ богословскаго языка или, что тоже, богословской терминологіи и потому не стѣсняется время отъ времени замѣнять одни выраженія или слова другими, какъ скоро окажется, что новый терминъ яснѣе и точнѣе выражаетъ мысль извѣстнаго догмата, чѣмъ старый. Читавшіе церковную исторію знаютъ это очень хорошо ⁽⁷⁶⁾. Что касается мысли о ненадобности пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, потому что Христосъ якобы и безъ того присутствуетъ своею человѣческою природою въ таинствѣ,—мысли, предполагающей вездѣприсутствіе тѣла Христова и допускаемой лютеранами,—то она явно нелѣпа и противна слову Божію. Въ самомъ дѣлѣ, мыслимая ли вещь, чтобы человѣческая природа Спасителя, оставаясь человѣческою, обладала вездѣприсутствіемъ, свойствомъ истинно божественнымъ? И слово Божіе дѣйствительно подтверждаетъ, что Христосъ и послѣ своего прославленія былъ по тѣлу не вездѣсущъ (Матѣ. XXVIII, 5—6; сп. Марк. XVI, 6—7; Иоан. XX, 17 и 19; Дѣян. I, 11; III, 21). (Наконецъ, такая мысль противна здравому христіанскому смыслу. Коль скоро Христосъ по тѣлу своему вездѣприсущъ, то Его воплощеніе отъ Дѣвы совершенно извращается, оказывается напраснымъ, (Христосъ, зачавшись въ утробѣ Дѣвы Маріи—зачался въ утробахъ всѣхъ женщинъ, даже у животныхъ, родился одновременно отъ всѣхъ ихъ и т. п.), Его смерть и схождение во адъ — явленіемъ призрачнымъ, недѣйствительнымъ и т. п. Словомъ совершенно извращаются существенные христіанскіе догматы. Самое даже причащеніе при подобномъ лютеранскомъ ученіи оказывается излишнимъ, потому что человѣкъ всегда можетъ причащаться

(76) Напр. термины — *существо*, *гностась* впервые употреблены для испроверженія ереси Савелліа, *единосущень*—ереси Арія и друг.).

Христа, по крайней мѣрѣ всякій разъ, когда ѣсть и пьеть. — Что же касается, наконецъ, ссылки лютеранъ на недѣйствительность пресуществленія, подтверждаемую будто бы показаніями чувствъ, то она незаслуживаетъ даже и опроверженія. Черезъ нее лютеране, очевидно, показываютъ, что они хорошо знаютъ существо Божіе и сущность матеріи, духъ и тѣло. Но не будетъ ли это кичливостью слѣпотствующаго ума? И можно ли о вещахъ духовныхъ судить по показанію чувствъ?

Въ заключеніе разсмотрѣнія лютеранскаго ученія о таинствѣ евхаристіи замѣтимъ, что отвергнувъ пресуществленіе, они должны были отвергнуть и неизбѣжно вытекающіе отсюда выводы, именно: о значеніи евхаристіи, какъ жертвы, неотдѣлимой по существу своему отъ голгоѣской, о необходимости воздавать божественное поклоненіе освященнымъ евхаристическимъ дарамъ даже и внѣ таинства, какъ истинному тѣлу и крови Спасителя, нераздѣльнымъ отъ Его божества, и причащеніе ими умирающихъ. Съ паденіемъ главнаго положенія, неизбѣжно падаютъ и сдѣланные изъ него выводы (77).

(4) *О покаяніи.* — Относительно таинства покаянія Лютеръ былъ различныхъ взглядовъ. Такъ, сначала онъ включилъ его въ число признанныхъ имъ таинствъ, потому что видѣлъ въ немъ полное согласіе съ своимъ взглядомъ на таинства. По нему, оно имѣетъ цѣлю отпущеніе грѣховъ черезъ вѣру во Христа; кромѣ того оно способно воснѣтъвать вѣру и укрѣплять надежду въ исполненіи божественныхъ обѣтованій. Потомъ счелъ нужнымъ ослабить его значеніе и измѣнить его форму, именно уничтожить устное исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ и оставить одно

(77) Лютеране, считая евхаристію простымъ воспоминаніемъ голгоѣской жертвы, на первыхъ порахъ совершали ее разъ въ годъ — въ великій четвертокъ. Впоследствии они измѣнили этотъ свой обычай и стали литургію совершать чаще.

тайное, внутреннее исповѣданіе ихъ предъ однимъ Богомъ. Зачѣмъ это открытое исповѣданіе, разсуждаетъ онъ, когда дѣло спасенія есть дѣло внутренней вѣры, личнаго чувства и личныя убѣжденій? Зачѣмъ это посредство священника, если не для того, чтобы властвовать надъ совѣстію ближняго? Въ силу этихъ соображеній онъ въ концѣ концовъ вычерпнулъ его изъ свиска своихъ тайнствъ. — Одно уже это колебаніе Лютера, говорить не въ его пользу. И дѣйствительно, самъ Господь далъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ имъ преемникамъ, право отпускатъ или не отпускатъ людямъ грѣхи еякою Духа Святаго, смотря по тому, кто чего достоинъ. Онъ сказалъ имъ: *Якоже посла мя Отець, и азъ посылаю вы. Примите Духъ Святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся* (Іоан. ХХ, 21—23). То есть, подобно тому какъ самъ Христосъ, Богъ во плоти, не объявлялъ только отпущеніе грѣховъ (что имѣло мѣсто въ ветхомъ заветѣ, напр. пророкъ Наоанъ объявлялъ Давиду прощеніе грѣховъ — II Цар. XII, 13), а на самомъ дѣлѣ прощаль ихъ людямъ (да утѣште, яко власть иметъ Сынъ человеческій на земли отпущати грѣхи, сказалъ, напр., Онъ по поводу исцѣленія Имъ разслабленнаго — Марк. II, 7—11; Лук. V, 20—24), такъ ту же самую власть вручалъ Онъ апостоламъ и ихъ преемникамъ. Такъ дѣйствительно и повали это свят. апостолы, что видно изъ ихъ дѣйствій (ап. Павелъ, напр., предалъ коринтскаго грѣшника *сатанѣ во изможденіе плоти, да духъ спасется* — I Кор. V, 1—6, — а равно богохульниковъ Именея и Александра — I Тим. I, 20); также поняли это и св. отцы и писатели церкви, о чемъ свидѣлствуютъ ихъ многочисленныя писанія. Но могли ли св. апостолы и особенно ихъ преемники, какъ необладавшіе сердцевѣденіемъ, правильно пользоваться богодарованнымъ имъ правомъ — отпускатъ или неотпускатъ грѣхи вѣрующимъ, если эти послѣдніе сами не

откроютъ имъ на исповѣди своихъ дѣлъ, обстоятельствъ, побужденій и цѣли при ихъ совершеніи? Итакъ, вопреки мнѣнію Лютера, не только покаяніе нужно считать истиннымъ таинствомъ, но и исповѣдь, какъ существенную его принадлежность, признавать учрежденіемъ божественнымъ. Возраженіе же лютеранъ, что разслабленный, грѣшница, омывшая ноги Спасителя слезами, блудный сынъ, разбойникъ появившійся на крестѣ, мытарь Закхей и мытарь, пришедшій въ церковь помолиться, получили прощеніе грѣховъ безъ исповѣди, ничего не говоритъ противъ необходимости ея, потому что указанныя лица получили прощеніе непосредственно или отъ Бога Отца или отъ Иисуса Христа, но не чрезъ посредство священника. Равнымъ образомъ невѣрно и то ихъ мнѣніе, будто бы во времена апостольскія исповѣдь была неизвѣстна и появилась впервые лишь въ III вѣкѣ по поводу новаціанскаго раскола. Въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ разсказывается, что когда семь сыновей іудейскаго первосвященника Скевы, рѣшившіеся, по примѣру другихъ заклинателей, изгнать злаго духа изъ одного бѣсноватаго именемъ „Иисуса, котораго Павелъ проповѣдуетъ“, подверглись за это страшному избиенію со стороны бѣсноватаго, то мнози отъ отровавшихъ прихождаху исповѣдующе и сказующе дѣла своя (Дѣян. XIX, 18); а у апост. Іакова, послѣ призыванія, чтобы больные христіане призывали къ себѣ пресвитеровъ церковныхъ, читаемъ: *исповѣдайте убо другъ другу согрѣшенія, и молитесь другъ за друга, яко да исцѣлѣете* (Іак. V, 16). Изъ перваго мѣста ясно видно, что во времена апостольскія христіане подробно исповѣдывали грѣхи свои предъ строителями таинъ *Божіихъ* (I Кор. IV, 1), а изъ втораго, что исповѣдь въ это время была настолько общеизвѣстна среди христіанъ, что апостоль не нашель нужнымъ давать относительно ея подробныхъ наставленій, а только напомнилъ христіанамъ о великой силѣ и пользѣ ея.

(5) *О священствѣ.*—Противъ таинства священства Лютеръ возставадь съ особеннымъ усердіемъ и страстнымъ негодованіемъ. Почему—понятно. Въ церкви Христовой чрезъ таинство священства немногіе вѣрующіе поставляются учителями, священнодѣйствователями и управителями; и хотя между священными или іерархическими лицами есть, какъ извѣстно, значительное различіе, но во всякомъ случаѣ всѣ они рѣзко выдѣляются изъ массы остальныхъ членовъ церкви — паствы. Такое явленіе прямо противорѣчило какъ общему взгляду Лютера на таинства, такъ и особенно его взгляду на церковь, какъ невидимую, состоящую изъ равноправныхъ членовъ. Если таинства существуютъ только для того, чтобы возбуждать въ христіанахъ вѣру и чрезъ нее возводить ихъ въ непосредственное общеніе со Христомъ, то ясно, что такого таинства, которое не соответствовало бы этой цѣли, напр., которое поставляло бы посредниковъ между Христомъ и христіаниномъ, отдѣляя такимъ образомъ послѣднихъ отъ Перваго, не должно быть; оно, очевидно, не возбуждало бы вѣру, а подавляло бы ее. Лютеръ такъ и думалъ. Потому то онъ и училъ, что „тайна священства есть общее достояніе вѣрующихъ и, что въ царствѣ благодати каждый дѣлается священникомъ съ того самого момента, какъ вступилъ въ него и что если для чего нужны священныя лица, вліяющія на народъ, то развѣ для возбужденія вѣры, которое достигается обыкновеннымъ проповѣдничествомъ и объясненіемъ евангелія“.—Въ силу этого у Лютера и его послѣдователей священникъ превратился въ простаго учителя и проповѣдника, а таинство священства въ публичное призваніе извѣстнаго лица въ этой должности (ординація). Впрочемъ была еще одна причина, благодаря которой Лютеръ отвергъ таинство священства и сталъ учить о равноправности всѣхъ христіанъ. Именно, удачно отнявъ у Рима чрезъ свое возстаніе противъ него почти

половину его духовныхъ подданныхъ, Лютеръ назвалъ это общество, — уже своихъ послѣдователей, — церковію. Но такъ какъ самъ онъ былъ только простымъ священникомъ, то, разумеется, никого не могъ посвятить ни въ одну изъ церковныхъ степеней. Что же ему повтому оставалось дѣлать, какъ не учить, что таинства священства нѣтъ и никогда не было, что существующій у нихъ — лютеранъ — способъ избирать священнослужителей — есть простой обрядъ, и что дѣло служенія спасенію вѣрующихъ или священнослужительство есть только званіе, одинаково принадлежащее, въ силу крещенія, каждому вѣрующему во Христа?

Такимъ образомъ Лютеръ и его послѣдователи, разставъ на рационалистическую почву и потому порвавъ живую связь съ церковію, должны были удалиться отъ ея духа и жизни все далѣе и далѣе. Этимъ объясняется, почему они оказываются очень часто въ противорѣчій съ словомъ Божиимъ, — тѣмъ самымъ словомъ Божиимъ, которое они признаютъ единственнымъ источникомъ и правиломъ своей вѣры. Такъ произошло и въ данномъ случаѣ. Отстаивая, напр., мнимую правильность своего взгляда на таинство священства, они указываютъ главнымъ образомъ на то, что въ св. писаніи священство нигдѣ не представляется таинствомъ. Но каждому, читавшему его безъ предубѣжденія, извѣстно, что св. апостолы, исполняя волю Спасителя, выбирали изъ вѣрующихъ преемниковъ себѣ и чрезъ рукоположеніе поставляли ихъ въ различныя священнослужительскія степени. *Не на ради о своемъ дарованіи живущемъ въ тебѣ*, пишетъ св. ап. Павелъ къ епископу Ефесв. Тимофею, *все дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (I Тим. IV, 14), или: *вспоминаю тебѣ возрѣвати даръ Божій живущій въ тебѣ возложениемъ руку мою* (II Тим. I, 6). Въ этихъ словахъ апостоль, очевидно, говоритъ объ особомъ дарѣ благодати, востоянно живущемъ въ Тимоѣѣ, слѣдовательно

не о чрезвычайномъ дарованіи, а равно и не о томъ, котораго каждый вѣрующій удостоивается въ таинствѣ крещенія, потому что апостоль указывалъ здѣсь на то внѣшнее дѣйствіе, чрезъ которое этотъ даръ былъ сообщенъ Тимооею (руководженіе). Далѣе апостолы рукоположили пресвитеровъ для всѣхъ малоазійскихъ церквей (Дѣян. XIV, 23); они же рукоположили и семь первыхъ діаконовъ, которыхъ вѣрующіе выбрали изъ среды себя, какъ мужей извѣстныхъ, *исполненныхъ Св. Духа* и мудрости (Дѣян. VI, 3 — 6). Кромѣ того замѣчательно, что апостолы, при всякомъ удобномъ случаѣ старались внушить вѣрующимъ мысль, что на различныя священныя степени ставить самъ Духъ Святый (Дѣян. XX, 28). — Они какъ бы предвидѣли лютеранское вольномысліе. — Въ заключеніе замѣтимъ, что само слово Божіе называетъ священство *таинствомъ*. Ап. Павелъ въ посланіи къ Тимооею, перечисливъ качества, которыми должны обладать, какъ епископы, такъ и діаконы, о послѣднихъ между прочимъ выражается, что имъ *подобаетъ быти... имущимъ таинство вѣры въ чистой совѣсти* (I Тим. III, 8 и 9). Этими словами онъ хотѣлъ показать діаконамъ, что и ихъ степень — не мало важная въ церкви, почему и нужно имъ свой санъ, какъ даръ Божій, таинствомъ вѣры вручаемый, содержать въ чистой совѣсти. Въ выраженіи *таинство вѣры* нельзя видѣть указанія на непостижимые догматы, называемые обыкновенно тайнами, ни на совокупность догматовъ вообще, иначе называемыхъ просто вѣрою, какъ думаютъ лютеране, потому что: а) непостижимыхъ догматовъ много, а апостоль употребляетъ единственное число и б) что храненіе вѣры, какъ совокупности догматовъ, есть дѣло собственно епископовъ. Если же принять въ свѣдѣнію, что и всѣ христіане обязаны сохранять истины вѣры въ чистой совѣсти, то положеніе, что подъ таинствомъ вѣры нужно понимать діаконовство, станетъ еще очевиднѣе.

6) *О бракѣ.* — Бракъ, по Лютеру, хотя и долженъ быть уважаемъ христіанами, какъ учрежденіе божественное, но не можетъ быть признанъ новозавѣтнымъ таинствомъ. Судя такъ о немъ, Лютеръ, разумѣется, выходитъ изъ своего односторонняго начала личной вѣры. „Я рѣшительно не понимаю, — говоритъ онъ, — какимъ образомъ бракъ обратился въ таинственное дѣйствіе. Какое онъ имѣетъ отношеніе къ моей увѣренности въ спасеніи? Какимъ образомъ онъ развиваетъ во мнѣ вѣру въ Искушителя? Что общаго между нимъ и этою увѣренностію“? По его мнѣнію, признаніе брака таинствомъ давало только поводъ римскому духовенству вмѣшиваться въ частную жизнь вѣрующихъ и злоупотреблять этимъ. Къ тому же, благодаря безбрачію приходскаго католическаго духовенства и другимъ причинамъ, безнравственность была очень широко распространена въ то время на западѣ и не считалась зломъ. Лютеръ задумалъ, такъ сказать, однимъ ударомъ уничтожить всѣ эти ненормальности и возвысить значеніе брака, и вотъ онъ отвергъ его, какъ церковное таинство, оставивъ за нимъ значеніе простаго благословенія. Само собою разумѣется, что онъ достигъ не своей цѣли, а того, чего все не ожидалъ. Бракъ, низведенный имъ на степень животнаго сочетанія съ уничтоженіемъ всѣхъ церковныхъ законовъ относительно его (о степеняхъ родства, развода), довольно скоро принесъ соотвѣтствующіе плоды. Упадокъ семейнаго начала, — этой основы доброй нравственности и гражданственности, — повлекъ за собою упадокъ нѣмецкихъ (лютеранскихъ) обществъ въ религіозномъ и политическомъ отношеніяхъ, что особенно ясно, какъ извѣстно, сказывается нынѣ въ многочисленныхъ антирелигіозныхъ и антиправительственныхъ проявленіяхъ въ ихъ жизни.

Чѣмъ же Лютеръ думаетъ оправдать свой взглядъ на бракъ? Тѣмъ, что слова апостола о тайнѣ брака, о союзѣ

мужа съ женою по образу союза Христа съ церковію, есть будто бы не болѣе, какъ простое сравненіе. Но стоитъ только внимательно прочесть указанныя имъ слова апостола, чтобы видѣть всю несостоятельность его мнѣнія. *Оставитъ человекъ, — пишетъ апостолъ, — отца своего и матеръ, и прильпится къ женѣ своей, и будетъ два въ плоть едину. Тайна сія велика есть; азъ же глаголю во Христа, и во церковь* (Ефес. V, 31 — 32). Здѣсь апостолъ хотя и приводитъ слова Бытописателя, но относитъ ихъ не къ Адаму и Евѣ, а къ мужу и женѣ христіанамъ, потому что: а) выражается: *оставитъ человекъ отца своего и матеръ*, — что къ Адаму неприменимо, или: *тайна сія велика есть*, а не бысть; б) раньше этого апостолъ убѣждаетъ ко взаимной любви супруговъ-христіанъ (Ефес. V, 22 и 29), и в) наконецъ, самъ Спаситель относитъ эти слова ко всякому законному браку (Матѣ. XIX, 5). А что подъ *тайною великою* нужно разумѣть не союзъ между Христомъ и церковію, — какъ думаетъ Лютеръ, — но союзъ между мужемъ и женою, за это ручаются: а) строй рѣчи, потому что выраженіе — *тайна сія* указываетъ на только что сказанныя слова: *оставитъ человекъ отца своего и матеръ свою, и прильпится къ женѣ своей, и будетъ два въ плоть едину*; б) связь рѣчи: апостолъ, внушая мужьямъ, чтобы они любили своихъ женъ, указываетъ побужденіе къ этому въ томъ, что союзъ ихъ есть весьма важное дѣло, какъ образъ союза Христа съ церковію и в) то еще, что такъ понимали это мѣсто св. отцы и учителя церкви (св. Игнатій Богоносецъ, Тертуллианъ, Климентъ Александрійскій, Златоустъ, Иеронимъ, Августинъ, Левъ Великій и другіе).

Кстати замѣтимъ, что Лютеръ, назвавшій бракъ дѣломъ плоти, имѣлъ на это и свою особую причину. Какъ извѣстно, онъ былъ монахъ и священникъ. Его званіе и санъ требовали отъ него строгаго соблюденія данныхъ имъ обѣ-

говъ, въ томъ числѣ и безбрачія. Нарушеніе имъ этого послѣдняго было бы тяжкимъ грѣхомъ — отрѣченіемъ отъ прежней вѣры (I Тим. V, 11—12) и должно было повлечь за собою изверженіе его изъ сана. Но, не смотря на все это Лютеру захотѣлось жениться, и онъ женился. Какъ же ему было не сказать, что бракъ — не таинство и не дѣло церкви, а дѣло плоти?!...)

7) *О елеосвященіи.* — Елеосвященіе Лютеръ признаетъ только простымъ обрядомъ, наслѣдованнымъ отъ отцевъ, но не таинствомъ. Это потому, что по его мнѣнію елеосвященіе, какъ имѣющее цѣлю исцѣленіе отъ болѣзней, но не утвержденіе въ вѣрѣ или напоминавіе объ искупительныхъ заслугахъ Христа, не можеть быть символомъ оправданія или таинствомъ. „Что же касается, — говоритъ Лютеръ, — до врачевства тѣлеснаго, то оно дается по силѣ вѣры, безъ всякаго таинства“. Въ словахъ апостола: *и молитва вѣры спасеть болящую* (Іак. V, 14), онъ напрасно ищетъ оправданія своей мысли. Позднѣйшіе лютеране (Розенмюллеръ), толкуя слова ап. Іакова: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя, и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеомъ, во имя Господне. И молитва вѣры спасеть болящаго, и воздвигнетъ его Господь: и аще грѣхъ сотворилъ есть, отпустятся ему* (Іак. V, 14—15), на которыхъ, какъ извѣстно, утверждается таинство елеосвященія по ученію православной церкви, думаютъ, что св. апостолъ говоритъ здѣсь или объ обыкновенномъ лечебномъ средствѣ противъ болѣзней, или же о чрезвычайномъ дарѣ исцѣленій. Но и то и другое объясненіе одинаково несостоятельно. Несостоятельно первое, потому что: а) апостолъ совѣтуетъ при всякой серьезной болѣзни обращаться къ елеосвященію; между тѣмъ едей, какъ бы ни была велика его цѣлительная сила, ни въ какомъ случаѣ не можеть быть названъ универсальнымъ средствомъ противъ

болѣзней; б) помавать больного масломъ всего естественнаго было бы роднымъ или врачу, но не пресвитеру; в) сила исцѣленія приписывается не одному елею, но главнымъ образомъ вѣрѣ, и г) наконецъ, вмѣстѣ съ исцѣленіемъ отъ болѣзни соединяется прощеніе грѣховъ, что уже не относится и не можетъ относиться къ области естественнаго врачеванія. Невѣрно и второе, потому что даръ чудеснаго врачеванія: а) не былъ, какъ извѣстно, принадлежностію священниковъ, въ которыхъ апостолъ совѣтуетъ обращаться больнымъ, а достоиніемъ непогихъ вѣрующихъ всякаго званія и состоянія (I Кор. XII, 7 — 12 и др.); б) не связывъ былъ непремѣнно ни съ какимъ опредѣленнымъ видимымъ знавомъ (Мар. XVI, 18; Дѣян. III, 6; XXVIII, 8 — 9), наковымъ у апостола является елей, и в) не простирался на отпущеніе грѣховъ; право отпущать грѣхи принадлежало только апостоламъ и ихъ преемникамъ — епископамъ и пресвитерамъ.)

19) *Отверженіе Лютеранами живой связи между церковію земною и небесною, имено: а) почитанія и призыванія святыхъ.* — Выходя изъ своего начала — дичной спасающей вѣры, Лютеръ измѣнилъ, какъ мы видѣли, прежній взглядъ на церковь и таинства. Но онъ на этомъ не остановился, да и не могъ остановиться, если хотѣлъ остаться вѣрнымъ себѣ и послѣдовательнымъ. Это, съ одной стороны, потому, что христіанскія истины вѣры находятся въ самой тѣсной связи между собою, такъ что затронувъ даже одну изъ нихъ, нельзя не затронуть и многихъ другихъ, а съ другой — потому, что идея его вѣры, въ смыслѣ субъективнаго, мысленнаго отношенія въ идеѣ искупленія, требовала уничтоженія рѣшительно всякаго посредства между вѣрующимъ и Христомъ. А между тѣмъ и за уничтоженіемъ значенія видимой іерархіи въ благодатномъ царствѣ Христовомъ оставались еще посредники между вѣрующими

и Спасителемъ, посредники высше, небесные. Это сонмы свят. ангеловъ и св. угодниковъ Божіихъ, ходатайствующіе предъ Богомъ, по ученію церкви, за вѣрующихъ, принадлежащихъ къ церкви земной, воинствующей. На этотъ разъ Лютеръ оказался вполне вѣрнымъ себѣ и послѣдовательнымъ, — онъ отвергъ почитаніе и призываніе святыхъ. Ему казалось, что даже и прославленные святые въ нѣкоторой мѣрѣ будутъ отдалять вѣрующихъ отъ Христа, подобно тому, какъ здѣсь на землѣ отдаляютъ ихъ отъ Него лица церковной іерархіи. Поэтому-то Лютеръ и настаиваетъ на мысли, что почитаніе святыхъ будетъ униженіемъ заслугъ Иисуса Христа, какъ единственнаго ходатая между Богомъ и людьми. Правда, Лютеръ не забываетъ, что церковь видитъ въ святыхъ облагодатствованныхъ людей и, почитая ихъ, почитаетъ собственно самаго Бога, силою Котораго они Ему благоугодили, но онъ находитъ нужнымъ отдѣлить божественную благодать отъ лицъ облагодатствованныхъ. Съ его точки зрѣнія это явленіе естественное. По нему, какъ извѣстно, все совершаетъ благодать, потому что самъ человѣкъ бессиленъ не только дѣлать, но даже желать добра; онъ можетъ только вѣрить въ дѣло своего спасенія, совершеннаго Христомъ, и въ этомъ его единственная заслуга. Призывать святыхъ въ молитвахъ, какъ нашихъ ходатаевъ и заступниковъ предъ Богомъ; по Лютеру, значить смѣшивать заслуги Христа съ человѣческими подвигами, которые сами по себѣ ничто, — съ человѣческой слабостію и бессиліемъ. Святые—это только замѣчательныя историческія лица, о которыхъ нужно воспоминать съ благоговѣніемъ, говорить съ уваженіемъ, но къ которымъ нельзя обращаться съ молитвою. Другими словами, святымъ, по Лютеру, нужно воздать почтеніе только гражданское, но не религиозное.

Что этотъ взглядъ Лютера на ученіе церкви о почи-

таніи и призваніи святыхъ несостоятеленъ, объ этомъ нѣтъ надобности говорить много послѣ того, какъ намъ уже извѣстна несостоятельность его главнаго положенія, изъ котораго онъ выведенъ. Поэтому въ данномъ случаѣ обратимъ вниманіе только на главнѣйшія основанія, заимствованныя лютеранами изъ св. писанія, которыми они думаютъ оправдать своего учителя. Вотъ на что они указываютъ для защиты своего ученія о ненадобности почитанія святыхъ. Самъ Богъ, говорятъ они, запретилъ религіозное почитаніе святыхъ, когда заповѣдалъ чрезъ пророка Моисея: *да не будутъ тебѣ боги инии развѣ мене* (Исхода XX, 3), *Господа Бога твоего да убоишися и тому единому послужиши* (Втор. VI, 13), и сказалъ чрезъ пророка Исаію: *славы моея иному не дамъ* (Ис. XLII, 8); равнымъ образомъ осудилъ его ап. Павелъ, когда написалъ: *единому премудрому Богу честь и слава* (I Тим. I, 17) и отвергъ св. ап. Петръ, когда не принялъ поклоненія отъ сотника Корнилія (Дѣян. X, 25 — 26). Но эти основанія имѣютъ силу только для лютеранъ, желающихъ во чтобы-то ни стало оправдать свое воззрѣніе, и потому не обращающихъ ни малѣйшаго вниманія ни на обстоятельство, сообразно которымъ сказаны вышеприведенныя слова, ни на то, что они взяты въ слишкомъ отрывочномъ видѣ и безъ контекста, вообще ни на что. Такъ, заповѣдь Божія: *да не будутъ тебѣ боги инии развѣ мене*, дана была іудеямъ съ тою цѣлію, чтобы предохранить ихъ отъ возможности впасть въ идолопоклонство. (Въ другой разъ эта заповѣдь выражена была такъ: *да не будутъ тебѣ боги инии предъ лицемъ моимъ* (Втор. V, 7). Слѣдовательно, Богъ хотѣлъ, чтобы іудеи никого и ничего не почитали за бога, кромѣ Его одного, не признавали бы идоловъ и только. О несоотвѣтствіи съ такимъ богопочитаніемъ почитанія святыхъ здѣсь, такимъ образомъ, нѣтъ и рѣчи. Тоже самое нужно сказать и

относительно другаго мѣста: изъ книгъ прор. Моисея. Послѣ словъ: *Господа Бога твоего да убожишия и тому единому послужиши*, непосредственно у него же чтваемъ: *и къ нему прильпѣши и именовъ его кленѣшися*. Добавленіе это показываетъ, что Господу не угодно, чтобы люди почитали когонибудь, кромѣ Его одного, такимъ почитаніемъ, которое прилично только Богу. Но развѣ православные не исповѣдуютъ, что они „никому другому не служатъ, а только одному въ Троицѣ Богу“ (Посланіе восточ. патр.), что святыхъ они извѣдана научились почитать не какъ боговъ какихънибудь, а какъ подражателей Христа, Его слугъ, друзей, сонаслѣдниковъ? Выраженіе: *славы моя никому не дамъ* у пророка непосредственно дополнено словами: *ниже добродѣтелей моихъ истуканнымъ*. Изъ этого добавленія ясно, что тотъ *идолъ*, которому Господь обѣщаль не дать Своей славы, есть истуканъ, идолъ, и что подъ славою Своею, которой Онъ не дастъ идоламъ, Онъ разумѣетъ славу Свою божественную (*славы Моёя*). Но когда же церковь учила, что святыхъ нужно почитать какъ Бога? Если же у ап. Павла чтваемъ: *царю вѣковъ невидимому, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава* (I Тим. I, 17), то у него же чтваемъ слѣдующее: *приглашаютъ добрыя пресвитеры съубыя чести да сподобляются* (I Тим. V, 17); или: *слава и честь и миръ всякому дѣлающему благое, Иудеямъ же презде и Еллинамъ* (Рим. II, 10). Сопоставленіе этихъ мѣстъ показываетъ, что въ первыхъ словахъ апостоль говоритъ о той чести и славѣ, которая свойственна только Богу. Но почитая святыхъ, христіане не воздаютъ имъ божественной чести. Вотъ что относительно этого читаемъ мы у бл. Августина: „Если мы, — говоритъ онъ, — строимъ надъ гробами святыхъ храмы, то не для нихъ, потому что почитаемъ эти храмы памятниками надъ умершими людьми, души коихъ живы Бога; если устроаемъ въ этихъ храмахъ жертвенни-

ки, то не для того, чтобы приносить жертву святымъ, а для совершенія жертвы единому Богу святыхъ и своему. При этой жертвѣ Богу поминаются и святые въ свое время и въ своемъ мѣстѣ, какъ побѣдившіе міръ своею вѣрою; но священнодѣйствующій, какъ служитель Божій, приносятъ жертву Богу, а не святымъ, хотя и священнодѣйствуетъ въ память ихъ".) Ничего не говоритъ въ пользу лютеранъ и ссылка ихъ на ап. Петра, который, когда епископъ Корнилій *паде на ногу его поклонися, воздвиже его млагола: востани, и азъ самъ человекъ есмь* (Дѣян. X, 25—26). По замѣчанію св. отцевъ (Златоуста, Василія Великаго, Григорія Двоеслова и друг.), апостоль такъ поступилъ или потому, что Корнилій, какъ язычникъ, незнавшій другаго почтенія, кромѣ воздаваемого имъ богамъ, хотѣлъ также почтить и апостола, или же, что апостоль отказался отъ подобающей ему чести по своему смиренію. Всякому непредубѣжденному очевидно, что такое объясненіе самое естественное.

Не болѣе состоятельны и ссылки лютеранъ, сдѣланныя ими для оправданія своего отрицанія призыванія святыхъ, именно: что въ св. писаніи нѣтъ будто бы ни заповѣди о томъ, что нужно призывать ихъ, ни примѣра, который бы показывалъ, что это можно дѣлать, ни указанія на то, что они могутъ услышать наши молитвы. Въ св. писаніи мы, напр., находимъ, что самъ Богъ повелѣлъ Авимелеху просить молитвъ за себя у Авраама (Быт. XX, 7); согрѣшившимъ друзьямъ Іова — просить молитвъ о себѣ у этого послѣдняго (Іова XLII, 8), что апост. Павелъ неоднократно просить молитвъ о себѣ у благочестивыхъ своихъ учениковъ (Рим. XV, 30; II Коринѣ. I, 10—11; Ефес. VI, 19; Кол. IV, 3; I Солун. V, 25), а ап. Іановъ убѣждаетъ молиться другъ за друга потому, что *много можетъ молитва праведнаго носителемъ ея* (Іак. V, 16). Правда, это все

примѣры молитвы живыхъ. Но развѣ для Бога мертвые не тоже, что и живые (Матѳ. XXII, 32)? Развѣ церковь земная и небесная не составляютъ собою одного тѣла, глава котораго—Христосъ (Ефес. I, 10, 20—23; V, 30)? Развѣ святые, ходатайство которыхъ за живыхъ имѣло при жизни ихъ великую силу, по отшествіи своемъ къ Богу теряютъ силу своихъ молитвъ, или перестаютъ любить своихъ ближнихъ—живущихъ, или же живые перестаютъ нуждаться въ ихъ содѣйствіи? Съ другой стороны, въ свящ. писаніи читаемъ, что скончавшіеся святые, наприм.: Моусей и Самуилъ, —по словамъ самаго Бога,—могутъ сильно ходатайствовать за людей (Иерем. XV, 1 и 5). Св. ап. Петръ пишетъ, что онъ *постарается, чтобы христіане и послѣ его отшествія всегда приводили на память* преподанное имъ ученіе (II Петр. I, 15). Спаситель сообщаетъ, что Авраамъ зналъ о событіяхъ, происшедшихъ послѣ его смерти (Лук. XVI, 29). Не показываютъ ли эти и подобныя мѣста (Дан. X, 11; Зах. I, 12; Тов. XII, 12; Матѳ. XVIII, 10; Лук. XVI, 27—28), что святые, въ томъ числѣ и ангелы (Лук. XV, 10 — *радость бываетъ предъ ангелы Божиими и о единомъ грѣшникѣ кающемся*) знаютъ состоянія и нужды людей и готовы имъ помогать по мѣрѣ возможности? Если мы, имѣя нужду въ государѣ по какому нибудь важному дѣлу, обращаемся не прямо къ нему, а чрезъ посредство людей близкихъ къ нему и намъ знакомыхъ, пользуемся, такъ называемою, протекціею ихъ, то отчего же намъ и въ дѣлахъ религиозныхъ не прибѣгать къ содѣйствію святыхъ? Если Богъ обѣщаль исполнить то, о чемъ святые, живущіе на землѣ, будутъ просить Его, то ужели Онъ откажетъ имъ въ исполненіи ихъ просьбы тогда, когда они будутъ у Него на небѣ? Въ Апокалипсисѣ разсказывается, что святые —люди и ангелы—творятъ молитвы предъ престоломъ Божиимъ (Апок. V, 8; VIII, 3 и 4). А между тѣмъ они по-

лучили отъ Бога все и не нуждаются ни въ чемъ. Не ясно ли отсюда, что они, прося Бога, просятъ не за себя и не для себя, а за живущихъ на землѣ и для пользы ихъ?

~~а)~~ б) *Отверженіе лютеранами почитанія св. мощей и св. иконъ.*—Если Лютеръ отвергъ почитаніе и^о призываніе святыхъ на томъ главномъ основаніи, что видѣлъ въ нихъ своего рода посредниковъ между Богомъ и вѣрующими, какое посредство исключалось его личною, непосредственною вѣрою; то тоже самое онъ долженъ былъ сдѣлать и по отношенію къ догматамъ о почитаніи оставшихъ святыхъ и св. иконъ. Въ почитаніи церковію св. мощей и св. иконъ обнаруживается, какъ извѣстно, вѣдѣнная, видимая сторона ея Богопочтенія. Въ католической церкви, которую только и зналъ Лютеръ, эта сторона Богопочтенія сильно выдвигалась въ ущербъ внутренней и кромѣ того не чужда была весьма многихъ злоупотребленій. (78). Повѣстно, что все это шло въ разрѣзъ съ его идеєю внутренняго, мысленнаго оправданія и спасенія. Поэтому то Лютеръ и сталъ говорить, что почитать св. мощи и св. иконы—значитъ смѣшивать представленіе о благодатныхъ силахъ съ представленіемъ о бездушнѣй матеріи, покровительствовать суевѣрію и всякаго рода злоупотребленіямъ и кромѣ того идти противъ Божественнаго откровенія, которое ничего не говоритъ объ этомъ почитаніи.—Но все это, конечно, не оправдываетъ ни Лютера, ни его последователей, которые остались вѣрными въ данномъ пунктѣ своему учителю.

Такъ, въ пользу отверженія лютеранами почитанія св.

(78) Лютеранскіе богословы первыхъ временъ увѣрили, что католическіе священные показывали народу: перо архангела Михаила, выпавшее у него изъ крыла во время борьбы съ дьяволомъ; частицу лѣстницы, видѣнной Іаковомъ во снѣ; рогъ, изъ котораго пилъ пророкъ Моисей; лучъ той звѣзды, которая вела вождь въ Вавелемъ; даже слезы Спасителя, пролитыя Имъ при гробѣ Лазаря и т. п. Впрочемъ и въ наши дни онѣ иногда показываютъ статуи Спасителя и Богородицы, увѣривъ простой народъ, что водосъ на нихъ чудесно вырастаютъ сами собою каждый годъ, или же показываютъ якобы чудотворныя иконы, плачущія о леденѣмъ жестокосердіи.

мощей ни мало не говорят по обстоятельству, что въ ветхомъ завѣтѣ останки святыхъ людей всегда погребались и никогда не вынимались изъ земли для почитанія (Бытія XLIX, 29; I, 26); что самъ Богъ, предавъ тѣло Моисея погребенію, оставилъ могилу его неизвѣстною (Втор. XXXIV, 6); что Спаситель сильно порицалъ іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ за ихъ усердіе соизидати гробницы пророкамъ и украшати памятники праведниковъ (Мате. XXIII, 29) и что христіане погребли тѣло первомученика Стефана съ великимъ плачемъ, но безъ почитанія (Дѣян. VIII, 2); на что они настойчиво указываютъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что въ ветхомъ завѣтѣ всѣхъ скончавшихся погребали. Такова была на это воля Божія (въ потъ лица твоего съищи глѣбъ твою; дондеже возвратиши въ землю, отъ нея же взятъ еси: яко земля еси, и въ землю отъидеши. Быт. III, 19). Съ другой стороны въ ветхомъ завѣтѣ до совершенія искупленія не было ни одного праведника въ состояніи прославленія (Евр. XI, 39—40). Кромѣ того народъ іудейскій былъ весьма склоненъ къ идолопоклонству. Дать ему возможность почитать мощи святыхъ и другіе ихъ останки, это значило бы дать ему возможность боготворить ихъ, впадать въ идолопоклонство. Такъ думаютъ и св. отцы. Вотъ что, напр., пишетъ св. Златоустъ относительно сохраненія въ неизвѣстности даже могилы прор. Моисея: „Канадъ тому причина, спрашиваетъ онъ, — что Моисею; послѣ безчисленныхъ трудовъ и бѣдствій, послѣ сороколѣтнихъ попеченій о народѣ, возбраненъ входъ въ ту землю, о которой было столько предсказаній и обѣтованій? Та, — отвѣчаетъ онъ, — что допущеніе Моисея въ обѣтованную землю не только не принесло бы пользы, но произвело бы большой вредъ, и для многихъ іудеевъ послужило бы соблазномъ. Если они за одно избавленіе изъ Египта, оставивши Бога, стали искать всего въ Моисеѣ, и ему

все приписывать; то до какого бы дошли нечестія, когда бы увидѣли, что онъ ввелъ ихъ въ землю обѣтованную? Посему то и мѣсто погребенія его осталось неизвѣстнымъ).

Далѣе, хотя Спаситель и сказала: *горе вамъ, книжники и фарисеи, лицемеры, яко зждете гробы пророческія и красите раки праведныхъ* (Матвея XXIII, 29), но не посредствомъ затѣмъ Онъ прибавилъ: *и малолете: аще быхдемъ были во дни отецъ нашихъ, не быхомъ убо общины имъ были въ крови пророкъ. Тѣмъ же сами свидѣтельствуете себѣ яко сынове есте избившихъ пророки: и вы исполните мѣру отецъ вашихъ* (—30—32). Отсюда ясно, что Спаситель осуждалъ вождей своего народа не за то, что они строили гробницы пророкамъ и украшали памятники праведниковъ, а за то, что они, дѣлая это и тѣмъ осуждая своихъ отцевъ за убійство пророковъ и праведниковъ, сами были не только не лучше ихъ, но даже превзошли ихъ, потому что очень усердно старались погубить самого І. Христа, уже признаннаго многими изъ іудеевъ за величайшаго изъ пророковъ.

Что же касается ссылки на то обстоятельство, что св. первомученика Стефана погребли *мужи благоговѣйные, и съплами великій плачь по немъ* (Дѣян. 8, 2), но не воздали его останкамъ надлежащаго почитанія, какое стали воздавать имъ впоследствии, то на это нужно отвѣтить, что такъ поступлено было первыми христіанами не потому, чтобы христіанское почитаніе св. мощей было противно истинному богочитанію, а потому, что на такое почитаніе ихъ не было тогда воли Божіей, какъ она была дана на это впоследствии.

Въ заключеніе разсужденій о почитаніи свят. мощей замѣтимъ, что хотя въ св. писаніи и нѣтъ прямой заповѣди о почитаніи останковъ святыхъ, то зато въ немъ заповѣдано почитать Бога; а кто почитаетъ святаго Бога, тотъ

будеть почитать и все святое, угодное Богу и Имъ прославленное. И если нетлѣнныя св. мощей и безчисленные чудеса, совершавшіяся и совершающіяся отъ нихъ, нельзя назвать ничѣмъ инымъ, какъ знаками особаго благоволенія Божія къ нимъ, то не воздавать имъ надлежащаго чествованія не значитъ ли неуважать святую благодатную силу Божию, въ нихъ и чрезъ нихъ дѣйствующую? Положимъ, то правда, что не всѣ, прибѣгающіе къ мощамъ святыхъ и другимъ ихъ останкамъ, получаютъ то, чего желаютъ, или о чемъ просятъ; но кто же виноватъ въ этомъ? Уже конечно не мощи святыхъ и другіе ихъ останки, а сами люди, прибѣгающіе къ нимъ или безъ надлежащей вѣры и усердія, или просящіе не о томъ, о чемъ должно, или же о томъ, что противно планамъ Божественнаго промысленія.

Если же римскіе священники, какъ время Лютера, такъ и нашего времени, не перестаютъ по мѣстамъ злоупотреблять вѣрою людей, въ мощи святыхъ и другіе ихъ останки, то это еще не даетъ права къ отверженію самого догмата. Мало ли чѣмъ люди злоупотребляютъ? Они, напр., однимъ и тѣмъ же языкомъ, по словамъ ап. Іакова, благословляютъ Бога и проклинаютъ людей, сотворенныхъ по подобію Божию (ИІ, 9), какъ свидѣлствуетъ ежедневный опытъ. Слѣдуетъ ли отсюда, выводить заключеніе, что языкъ человѣческій нужно уничтожить? Или еще примѣръ: Лютеране, какъ прежнихъ, такъ и нашихъ дней, вѣрующъ, что Духъ Святой есть третье лицо Св. Троицы, что первородный грѣхъ дѣйствительно существуетъ, что воскресеніе мертвыхъ, равно какъ и мученія адскія непременно будутъ и проч.; а между тѣмъ существуютъ же среди нихъ такіе, которые отвергаютъ все это, какъ выдумку (Эвальдъ, Газе, Аммонъ, Газенкамъ, Земмлеръ, Штраусъ, Бауръ и другіе). Разумно ли изъ за этого, печальнаго, злоупотребленія отвергать вышеоименованные догматы? Съ тѣхъ поръ какъ че-

ловѣкъ пѣль, злоупотребленія стали возможны относительно всякой истины; но сама истина не перестанетъ быть истинною, какъ бы ея ни злоупотребили: на то она и истина.

Не болѣе состоятельны и тѣ данныя, которыя лютеране приводятъ въ пользу отверженія или почитанія свят. иконъ. И дѣйствительно, главнѣйшее изъ нихъ заключается въ слѣдующемъ. Самъ Богъ, говорятъ они, запретилъ почитаніе всякихъ кумировъ и изображеній, когда далъ заповѣди: *не сотвори себѣ кумира, и всякаго подобія, елика на небесахъ, и елика на земли низу, и елика въ водахъ подъ землею: да не поклонимся имъ, ни послужимъ имъ.* (Исх. XX, 4). Но стоитъ только прочесть это мѣсто въ полномъ составѣ рѣчи, чтобы видѣть, что въ немъ нѣтъ никакого запрещенія относительно почитанія св. иконъ. Вотъ оно. *Азъ есмь Господь Богъ твой, изведый тя отъ земли египетскія, отъ дома работни. Да не будутъ тебѣ боги инии развѣ мене. Не сотвори себѣ кумира, и всякаго подобія... да не поклонимся имъ, ни послужимъ имъ: азъ бо есмь Господь Богъ твой. Богъ ревнитель* (— ст. 2 — 5). Отсюда видно, что Богъ, во первыхъ, запрещаетъ двѣять идоловъ и всякое подобіе собственно богамъ языческихъ и, во вторыхъ, воздавать имъ божеское почтеніе, приличное только одному Богу. Но православная церковь, чтя свят. иконы, чтитъ не ложныхъ боговъ, но Бога истиннаго и святыхъ Его, чтитъ не дерево и краски, но то, что на нихъ изображено. На седьмомъ вселенскомъ соборѣ церковь объявила, что ей, какъ живой личности, одушевленной Духомъ Божиимъ, предоставлено право прославлять Божественное величіе — словомъ, звукомъ и образомъ, — другими словами, подъ всякими символами, какіе любовь можетъ внушить единодушію христіанъ (Хомяковъ). Въ такомъ смысѣ почитаніе св. иконъ, (какъ одинъ изъ видовъ почитанія Бога истиннаго), не только нигдѣ не запре-

щено въ словѣ Божіемъ, но даже во многихъ мѣстахъ показано, что оно угодно Богу, какъ объ этомъ свидѣтельствуеъ напр. повелѣніе, данное Моисею, устроить ковчегъ завѣта, служившій для іудеевъ видимымъ знакомъ присутствія Іеговы, поставитъ изображенія двухъ херувимовъ во святомъ святыхъ, едѣлать подобныя же изображенія на завѣсѣ и на стѣнахъ свини, поклоняться предъ ковчегомъ, зажигать свѣтильники, курить омійиъ и т. п.

Также несостоятельна ссылка лютеранъ и на то обстоятельство, что когда древніе язычники укоряли христіанъ, что у нихъ нѣтъ никакихъ священныхъ изображеній, то защитники христіанства, не отвергая этого укора, замѣчали, что образъ Божій начертанъ въ душѣ каждаго чловѣка. Язычники, какъ извѣстно, признавая своихъ идоловъ за дѣйствительныхъ боговъ, укоряли христіанъ собственно съ своей языческой точки зрѣнія. Не замѣчая, наприм., у христіанъ ничего такого, что они привыкли видѣть у себя при всякой своей молитвѣ, — истукановъ (simulacra) или извѣстныхъ изваяній (nota), говорили, что христіане безбожники. Такъ понимаемыя изображенія христіане дѣйствительно отвергали; но это не значить, чтобы у нихъ не было никакихъ священныхъ изображеній. Исторія и преданіе церковное говорятъ, что онѣ были. Если же они скрывали ихъ отъ взоровъ язычниковъ, то по той же причинѣ, по которой умалчивали о своихъ таинствахъ, мѣстахъ богослужебныхъ собраній и т. п., т. е. изъ боязни, чтобы чтимые ими предметы не подверглись поруганію со стороны язычниковъ.

Что касается Эльвирскаго собора (305 г. въ Испаніи), который однимъ изъ своихъ правилъ (36) запретилъ употребленіе иковъ въ храмахъ, то надобно замѣтить: а) что своимъ запрещеніемъ онъ констатировалъ фактъ существованія и употребленія ихъ; б) что этимъ правиломъ запре-

щалося изображать собственно то, что христиане боготворят (quod colitur et adoratur), т. е., как догадываются, изображать Бога въ Его существѣ, которое невидимо и неизобразимо. — Впрочемъ есть основаніе думать, что такое правило было вызвано историческими обстоятельствами. Въ Иspanіи въ то время господствовало Діоклитіаново гоненіе на христианъ. Являлись, вторгаясь въ христианскіе храмы, обыкновенно ругались надъ священными изображеніями Господа и святыхъ Его. Чтобы не дать имъ возможности къ подобнымъ явленіямъ, и принято было на время указанное правило.

Къ сказанному не лишнимъ будетъ прибавить, что отрицаніе умщренія и почитанія св. иконъ — дѣло неблагоуразумное. Всѣмъ извѣстно, напр., что свойство человѣческой природы, въ силу котораго каждый человѣкъ желаетъ какъ можно чаще видѣть любимыхъ и уважаемыхъ имъ лицъ, оказывать имъ знаки своей любви и уваженія; за невозможностію же этого, онъ старается имѣть у себя изображенія ихъ, и на эти то изображенія переносить, по возможности, ту любовь и почтеніе, которыя онъ воздавалъ бы самимъ изображеннымъ. Такъ дѣлаетъ каждый человѣкъ съ изображеніями лицъ царствующаго дома, родителей, родственниковъ, друзей и т. п. Неестественно ли, поэтому, людямъ имѣть у себя изображенія Господа, Его Матери, святыхъ ангеловъ и св. людей и воздавать имъ надлежащее чествованіе, — такъ, чтобы честь, воздаваемая иконамъ, восходила къ первообразамъ, на нихъ изображеннымъ? Но это не все. Св. иконы, представляя намъ наглядное изображеніе различныхъ священныхъ лицъ и событій, напоминаютъ намъ многое, что иначе можетъ быть въ извѣстное время, напр. во время молитвы, мы и не вспомнили бы. Такъ, они напоминаютъ намъ о безчисленныхъ благодѣяніяхъ къ намъ Господа и святыхъ Его, о тѣхъ отношеніяхъ, которыя мы

должны имѣть къ нимъ, о тѣхъ высокихъ подвигахъ, которыми намъ нужно подражать. Такимъ образомъ они могутъ возбуждать и питать въ насъ чувства вѣры, надежды и любви и прочихъ христіанскихъ добродѣтелей. Другими словами, св. иконы — это книги, которыя съ одинаковымъ успѣхомъ могутъ читать, какъ образованные, такъ и необразованные, и назидаться этимъ чтеніемъ. Такого рода книги могутъ даже сильнѣе дѣйствовать на людей, чѣмъ обыкновенныя. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы читаемъ или слушаемъ читаемое о какомъ нибудь лицѣ или событіи, то намъ кажется, что это лицо или событіе находится гдѣ то вдали отъ насъ, — мы его только воображаемъ; но когда мы смотримъ на самыя изображенія, то намъ кажется, что изображаемое, какъ бы находится предъ нами въ дѣйствительности, и мы поражаемся имъ. Примѣръ св. князя Владиміра, поразившагося картиною страшнаго суда, служитъ тому доказательствомъ. — Можно ли послѣ всего сказаннаго говорить, что св. иконы не должны быть въ благоговѣнномъ употребленіи и почитаніи у христіанъ?

2) *в) Отверженіе лютеранами молитвъ за умершихъ.* — Православная церковь, какъ извѣстно, имѣетъ обычай возсылать свои молитвы къ престолу Всевышняго не только за живыхъ, но и за умершихъ, въ полной увѣренности, что эти молитвы ея очень полезны какъ тѣмъ, такъ и другимъ. Такъ она поступаетъ не только въ силу заповѣди, данной ей апостолами, но и въ силу того, что всѣ христіане, и живые и умершіе — безразлично, — составляютъ собою одинъ живой организмъ, глава котораго — Христось. Составляя же одно органическое цѣлое, члены его, и конечно, могутъ и должны пособлять другъ другу такъ или иначе, и такимъ образомъ поддерживать общую гармонію цѣлаго. Живые поэтому могутъ помогать умершимъ своими молитвами. Это ученіе православной церкви раздѣляетъ и католическая, но

только въ общемъ. Что же касается частностей, то она, какъ известно, оучить, что души людей, скончавшихся съ вѣрою и покаяніемъ, но не заслужившихъ почему либо полного прощенія грѣховъ си царствія небеснаго, отходятъ послѣ частнаго суда надъ ними, не въ садъ, какъ учить православная церковь, а въ чистилище. Тамъ они и мучатся до тѣхъ поръ, пока они не очистятся отъ грѣховъ чрезъ самыя свои страданія или не освободить ихъ оттуда папа чрезъ свое ходатайство предъ Богомъ. Видимымъ знакомъ того, что ходатайство его достигло своей цѣли служатъ у нея индульгенціи. Древнее вселенское ученіе о молитвахъ за умершихъ и такъ называемомъ нерѣшительномъ состояніи душъ по смерти у нихъ было, такимъ образомъ, окончательно извращено. Лютеръ поэтому вполне справедливо возсталъ противъ католическихъ крайностей—чистилищнаго огня и индульгенцій. Но онъ во время не остановился въ своемъ отрицаніи и самъ попалъ въ крайность, такъ какъ въ концѣ концовъ назвалъ все ученіе церкви о среднемъ состояніи душъ по смерти „ложью мамона“, т. е. выдумкою корыстолюбивъ священниковъ. Впрочемъ, придти къ такому заключенію ему было вполне естественно. Молитвы церкви за умершихъ, предполагающія посредниковъ между Богомъ и людьми, не мирилась съ его главнымъ, но одно-стороннимъ, основнымъ началомъ. Къ тому же онъ уже отвергъ значеніе евхаристіи, какъ жертвы за живыхъ и умершихъ, и уничтожилъ живую связь церкви земной съ небесною. Итакъ, главною причиною отверженія Лютеромъ древняго вѣрованія церкви о необходимости молиться за умершихъ—была вѣрность его своему матеріальному принципу. Чувъ же, однако, Лютеръ думаетъ оправдать свое отверженіе молитвъ за умершихъ помимо, конечно, того, что оно не можетъ гармонировать съ его основнымъ началомъ? Тѣмъ, что якобы въ св. писаніи нѣтъ заповѣди о необхо-

димости молитвеннаго поминовенія усопших; напротивъ-де показано, что такое поминовеніе противно ему. Но если провѣрить эти положенія, то окажется нѣсколько иное. Правда, въ словѣ Божиемъ нѣтъ прямой заповѣди молиться за умершихъ; но это еще не даетъ права отрицать этотъ догматъ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ св. писаніи нигдѣ ясно не заповѣдана молитва за умершихъ, то это сдѣлано, можно думать, потому, чтобы живущіе, надеясь на это сильное пособие, не облѣнились и не перестали заботиться о совершеніи своего спасенія со страхомъ и трепетомъ (Фил. II, 12). Зато въ немъ нигдѣ нѣтъ запрещенія молиться за скончавшихся. А это невольно приводитъ къ мысли, что такіа молитва Богу не противна и для людей не бесполезна. Предположеніе это дѣйствительно оправдывается самимъ св. писаніемъ. Такъ, въ немъ находимъ, что скончавшіеся люди, немогущіе сами собою умилостивить Бога, могутъ быть помилованы Его благодатію. *Аще кто узритъ брата своего, согрѣшающа грѣхъ не къ смерти, — читаемъ, напр., у св. Іоанна Богослова, — да проситъ, и дастъ ему жизнь, согрѣшающимъ не къ смерти. Есть грѣхъ къ смерти: не о томъ, малому, да молится* (I Иоан. V, 16). Самъ Спаситель говоритъ: *всякъ грѣхъ и хула отпустится человекуюму.... И аще аще речеть слово на Сына человековъ, отпустится ему: а аще речеть на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій.* (Матв. XII, 31—32). Равнымъ образомъ, въ св. писаніи читаемъ и то, что Спаситель имѣеть *ключи ада и смерти* (Апок. I, 18), а слѣдовательно и силу открывать затворы ада и освободить оттуда узниковъ. Но такъ какъ послѣ смерти нѣтъ мѣста ни для покаянія, ни для заслугъ, то ясно, что освобожденіе пѣнниковъ изъ узъ ада можетъ быть совершенно Господомъ только въ силу молитвъ церкви, благоволеній, приносимыхъ живыми за умершихъ (Сирая. VII, 36) и без-

кровной жертвы, совершаемой во оставленіе грѣховъ. (Мате. XXVI, 26 — 28). Но это не все. Въ словѣ Божіемъ показаны и случаи молитвеннаго обращенія къ Богу за умершихъ. Такъ, наприм., въ книгѣ пророка Варуха читаемъ: *Господи содержителю, Боже израильтей, не помани неправды отцевъ нашихъ* (III, 4—5). (У Иисуса, сына Сирахова, находимъ такое наставленіе: *благодати даянія предъ всякимъ живымъ да будетъ, и надъ мертвецемъ не возбрани благодати* (VII, 36). Здѣсь подъ *благодатию даянія* можно разумѣть или даръ алтарю, или милостыню нищему. Если понимать это выраженіе какъ даръ алтарю, то слова: *и надъ мертвецемъ не возбрани благодати* будутъ значить: принеси жертву за умершаго или, что тоже, помолись за него. Если же понимать его въ послѣднемъ смыслѣ, т. е. какъ милостыню ближнему, то тѣ же самыя слова получаютъ такой смыслъ: подай милостыню въ память умершаго. Какую бы изъ этихъ двухъ мыслей ни имѣлъ въ виду премудрый сынъ Сираховъ, во всякомъ случаѣ онъ ясно выражаетъ то, существовавшее въ его время въ церкви іудейской, ученіе, что живые могутъ и должны дѣлать добрыя дѣла въ память умершихъ. Такой же обычай былъ, можно думать, и во времена Моисея (Втор. XXVI, 14). Равнымъ образомъ было въ обычай у іудеевъ въ случаѣ преждевременной смерти налагать на себя постъ (I Цар. XXXI, 13; II Цар. I, 12; III, 35). Наковонецъ, во второй книгѣ Маккавейской говорится какъ о молитвѣ, принесенной Богу іудеями за павшихъ своихъ товарищей въ сраженіи съ Гордіемъ, военачальникомъ идузейскимъ, *да будетъ совершенно изглаженъ содланннй грѣхъ* (похищеніе убитыми вещей, посвященныхъ идоламъ іамнійскимъ), такъ и объ *умилостивительной жертвѣ за грѣхи*, принесенной въ Іерусалимскомъ храмѣ (II Мак. XII, 42—45).

Что касается мысли о противорѣчии догмата о поми-

повѣніи усобищихъ священ. писанію; то лютеране думаютъ оправдать ее слѣдующими мѣстами послѣдняго: *Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его* (Римлян. II, 6); *еже бо аще съестъ человекъ, тожде и пожеметъ* (Гал. VI, 7); *присметъ нійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блата; или зла* (II Кор. V, 10). Но если прочесть эти мѣста не отрывочно, какъ читаютъ лютеране, а въ цѣломъ составѣ рѣчи (Рим. II, 3—8; Гал. VIII, 7—10; II Кор. V, 10), то всякій увидитъ, что противорѣчія тутъ нивата нѣтъ, потому что эти мѣста относятся къ будущему пришествію Господа и страшному Его суду, когда никакое моленіе не принесетъ умвршимъ ни малѣйшей пользы. Ибо когда кончится торгъ, замѣчаетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, тогда уже поздно заниматься торговлею. *Ибо гдѣ тогда будутъ бѣднше? Гдѣ священнослужители? Гдѣ неалмошннн? Гдѣ милостннн? Гдѣ благотвореннн?* Но когда церковь учить молиться за умершихъ, то она совѣтуетъ дѣлать это раньше дня суднаго. При этомъ она утверждаетъ, что молитвы живыхъ за умершихъ будутъ полезны только тѣмъ изъ нихъ, которые предъ смертію положили начало своему спасенію своимъ покаяніемъ и, такъ сказать, заслужили эти молитвы (9).

Въ заключеніе не лишнимъ будетъ замѣтить, что если бы отсутствіе въ св. писаніи ясной заповѣди молиться за усопшихъ должно было вести къ опроверженію догмата объ этомъ, а догматъ этотъ дѣйствительно противорѣчилъ св. писанію, то Богъ не далъ бы людямъ случая молиться о нихъ; маго того, кто нибудь изъ пророковъ или изъ отцевъ и учителей церкви постарался бы разоблачить возникшій и умаренившійся обманъ. Между тѣмъ помяновеніе умершихъ, безспорно, ведетъ свое начало отъ св. апостоловъ, а изъ св. отцевъ церкви не только никто не думалъ объ уничтоженіи его, но всѣ утверждали его.

(9) Подробное опроверженіе всякихъ возраженій противъ этого догмата можно читать въ догматикѣ преосвященнаго Макарія, изд. 3, 1868 г., томъ 2, стр. 604—611.

Отдѣлъ второй.

Реформатское вѣроисповѣданіе или кальвинизмъ.

Заблужденія реформатскаго вѣроисповѣданія и во особеннѣйшій степени сравнительно съ лютеранскимъ. — Какъ извѣстно, реформатство въ Швейцаріи возникло почти одновременно съ лютеранствомъ въ Германіи. Причины, вызвавшія появленіе епо, были совершенно одинаковы съ причинами, повлекшими за собою возникновеніе лютеранства. И такъ какъ, кромѣ того, первый основатель реформы — Цвингли — находился даже въ добрыхъ взаимныхъ отношеніяхъ съ Лютеромъ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ своей дѣятельности, то неудивительно, что они во многомъ сошлись между собою, въ томъ числѣ и во взглядѣ на новое религіозное начало жизни, изъ за котораго они вступили въ борьбу съ Римомъ. Это главное начало, сроднившее между собою эти два вѣроученія и установившее между ними тѣсную, внутреннюю связь, начало, за которое одинаково страстно ратовали все реформаторы начала XVI вѣка, т. е. какъ Лютеръ съ Меланхтономъ, такъ и Цвингли съ Кальвиномъ; было, извѣстное уже намъ, ученіе объ оправданіи челоуѣка одною вѣроу, ученіе, направленное противъ католическаго формализма въ религіи, казавшагося реформаторамъ бездушнымъ и бесплоднымъ и имѣвшее цѣлю, отстранить право челоуѣка на разумное и свободное пониманіе предметовъ вѣры. — Но сойдясь между собою въ главномъ, въ принципѣ, швейцарскіе реформаторы разошлись съ германскими въ дальнѣйшемъ развитіи этого принципа и въ примѣненіи его къ различнымъ областямъ челоуѣческой жизни. Причины этого заключались въ самомъ характерѣ реформаторовъ; именно въ то время какъ германскіе реформаторы были болѣе людьми чувства, чѣмъ мысли, болѣе мистиками, поэтами, идеалистами, — швейцарскіе, наоборотъ, обладали

склонностию и способностию къ разсудочному анализу и къ сухому, но послѣдовательному, строго логическому раскрытію и изложенію своихъ мыслей. Естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что лютеранское вѣроученіе не было раскрыто вполне обстоятельно и во всѣхъ подробностяхъ; въ немъ напр. недоставало нѣкоторыхъ строго логическихъ выводовъ, недоставало и надлежащаго раскрытія ихъ и приложенія къ жизни. Наоборотъ, реформатское было обстоятельно развито, доведено до конца во всѣхъ подробностяхъ, хотя благодаря какъ личнымъ особенностямъ самихъ реформаторовъ, такъ и характеру горныхъ пастушескихъ племенъ, населявшихъ Швейцарію, и получило свою особую форму и свой особый характеръ. Въ системѣ Лютера находились два пункта, которые не были раскрыты имъ со всею возможною полнотою и основательностію, почему и вызывали въ умахъ мыслящихъ лютеранъ, начиная съ первыхъ временъ существованія лютеранства, массу недоумѣнныхъ вопросовъ. Это были какъ разъ тѣ самые пункты, на которыхъ остановились послѣ смерти Лютера сами лютеране съ цѣлію сгладить крайности своего ученія, неизбежно вытекающія изъ этихъ пунктовъ, именно: ученіе объ отношеніи благодати къ спасаемому человѣку и о таинствахъ, особенно о таинствѣ евхаристіи. Какъ извѣстно, Лютеръ началъ свою реформу римской церкви съ того, что призналъ въ падшемъ человѣкѣ потерю нравственно-свободной воли до полной невозможности самостоятельно дѣлать что бы то ни было. Какъ такой, падшій человѣкъ, разумѣется, не могъ свободно ни принимать, ни отвергать благодати Божію. Отсюда Лютеръ съ логическою необходимостью пришелъ къ признанію совершенной безусловности и непреоборимости за оправдывающею или спасающею благодатию; а это въ свою очередь повело его къ допущенію безусловнаго преддѣрѣвленія Божія, простирающагося съ одинаковою силою какъ на спа-

спасшихъ, такъ и на погибающихъ, какъ на добродѣтель, такъ и на порокъ, какъ на загробное блаженство, такъ и на мученія. Но это суровое и безотрадное ученіе, признанное на первыхъ порахъ не только Лютеромъ, но и Меланхтономъ, было въ послѣдствіи отвергнуто большинствомъ лютеранъ, хотя и послѣ долгой и упорной борьбы между такъ называемыми *смертниками* ⁽⁸⁰⁾, отвергавшими безусловное предопредѣленіе и *филианцистами*, допускавшими его. Вслѣдствіе этого ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ спасаемаго человѣка оказалось у лютеранъ незаконченнымъ, не доведеннымъ до послѣднихъ необходимыхъ выводовъ. То же самое случилось и съ ученіемъ ихъ о таинствѣ евхаристіи. Признать, что таинства суть не болѣе какъ знаки божественныхъ обѣтованій, возбуждающіе вѣру въ Исполнителя, которая одна спасаетъ, Лютеръ долженъ былъ и на таинство евхаристіи посмотрѣть какъ на символическое дѣйствіе, напоминающее вѣрующимъ о голгоусной жертвѣ, — этомъ самомъ главномъ пунктѣ христіанской вѣры. Въ силу этого онъ и отвергъ въ таинствѣ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Но сдѣлавъ это, онъ не раскнутъ отвергнуть дѣйствительное присутствіе І. Христа въ евхаристіи. И это потому, съ одной стороны, что объ этомъ ясно говорило слово Божіе, а съ другой потому, что онъ сроднился съ ученіемъ объ этомъ еще въ то время, когда 1
былъ католическимъ священникомъ. И вотъ онъ въ объясненіе своего взгляда на это таинство (*in, cum, sub pane*) 2
сталъ учить о вседѣприсутствіи тѣла Христа (*ubiquitas corporis Christi*), т. е. проповѣдывать вполне ложную мысль, противорѣчащую какъ слову Божію, такъ и здравому разуму. Эту то непоследовательность, незаконченность

⁽⁸⁰⁾ Такъ были названы сторонники Меланхтона за допущеніе ими нѣкотораго содѣйствія со стороны человеческой воли божественной благодати въ дѣлѣ спасенія ея человѣка.

въ лютеранскомъ ученіи относительно двухъ указанныкъ пунктовъ и восполнили швейцарскіе реформаторы, развивъ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и непреодолимой благодати и о символическомъ только присутствіи Христа въ таинствѣ евхаристіи. Во всѣхъ же прочихъ пунктахъ своего вѣроученія они по существу проповѣдуютъ то же, что и лютеране. На указанныя особенности реформатскаго вѣроученія сравнительно съ лютеранскимъ мы теперь и обратимъ свое вниманіе.

297. *Ученіе реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели и о благодати непреодолимой.* — Ученіе швейцарскихъ реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ однихъ людей къ блаженству, а другихъ къ погибели есть ничто иное, какъ точный логическій выводъ изъ общаго въсѣмъ протестантамъ ученія о паденіи чловѣка и слѣдствіяхъ его паденія. Какъ извѣстно, Цвингли съ Кальвиномъ, послѣ нѣкотораго колебанія, оставили лиху себя прежнее католическое ученіе о паденіи, или же приняли новое, высказанное Лютеромъ и вполне гармонизировавшееся съ основнымъ принципомъ личной спасающей вѣры, за который и они ратовали, рѣшились на послѣднее, т. е. признали, что чрезъ свое паденіе чловѣкъ лишился не только возможности дѣлать добро, но даже и желать его. Но если падшій чловѣкъ самъ по себѣ неспособенъ ни къ чему доброму, если онъ спасается единственно своею личною вѣрою, которая есть даръ Божій или, что то же, дѣло божественной благодати, то если его собственная дѣятельность не имѣетъ никакого значенія въ дѣлѣ его спасенія, то естественно спросить: почему же не всѣ люди спасаются? Гдѣ причина этого? Причина этого, очевидно, не можетъ заключаться въ чловѣкѣ, а только въ Богѣ. А если такъ, то ясно, что ученіе реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи и о

благодати непреодолимой, подаваемой только предопредѣленнымъ ко спасенію, будетъ ничѣмъ инымъ, какъ естественнымъ отвѣтомъ на поставленный вопросъ.

Сущность самаго ученія реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи и о благодати непреодолимой коротко можно передать въ слѣдующихъ словахъ. Богъ, какъ существо всесовершенное или безпредѣльное, не знаетъ для себя никакихъ ограниченій. Его воля, будучи всемогущей и безграничной; должна, повтому, безусловно царить надъ всѣмъ, въ томъ числѣ и надъ волями существъ тварныхъ, конечныхъ. Воля послѣднихъ существъ сравнительно съ волею Божіею одно полное ничтожество. Но при своей безграничной волѣ Богъ обладаетъ и безграничнымъ, всесовершеннымъ знаніемъ. Это божественное знаніе или всевѣдѣніе не отдѣлимо отъ Его воли. А если такъ, если Богъ знаетъ отъ вѣка все, что имѣло явиться впоследствии по Его волѣ, — то не знать этого Онъ не могъ, — то значить отъ Его воли и зависѣло все явившееся въ дѣйствительности. Стало быть, если одни изъ людей спасаются, а другіе погибаютъ, то причина этого заключается въ безусловной волѣ Божіей, причинѣ всѣхъ причинъ. Богъ, отъ вѣчности все предвидящій, отъ вѣка же, по одной Своей волѣ (слѣдовало бы сказать: по своему произволу), предопредѣлилъ, для проявленія своей милости и правды, какъ избраніе, спасеніе однихъ людей; такъ и отверженіе другихъ, какъ блаженную участь спасаемыхъ, такъ и мучительную участь погибающихъ. Сообразно съ такимъ своимъ избраніемъ, предопредѣленіемъ, Онъ однимъ — спасаемымъ — подаетъ Свою всемогущую благодать, которой они не могутъ противиться и которая, поэтому, есть для нихъ *благодать непреодолимая* (*gratia irresistibilis*); другимъ, погибающимъ, Онъ не только не подаетъ Своей благодати, не только попускаетъ зло, но и *движетъ* ихъ злѣю волею ⁽⁸¹⁾. Въ рѣшеніи вопроса о

⁽⁸¹⁾ Замѣчательно, что швейцарскіе реформаторы, желая избавить своего Бога отъ обвиненія въ произведеніи всякаго зла въ мірѣ, очень часто развива-

своемъ спасеніи человѣкъ такимъ образомъ нисколько не участвуетъ. Судьба его рѣшена еще до его рожденія. Спрашивать о причинѣ такой или иной судьбы людей нельзя, потому что эта причина кроется въ котѣвни Верховнаго Существа, стоящаго внѣ всякихъ тѣлѣстныхъ причинъ и законовъ (83). Но если человѣкъ призванъ къ вѣрѣ въ Бога, то онъ является избранникомъ Божиимъ; и когда скоро ему подается непреодолимая благодать, то онъ обязательно спасется. — Одинъ изъ швейцарскихъ реформаторовъ, именно Кальвинъ, видѣлъ въ безусловномъ предопредѣленіи даже отраду для вѣрующаго сердца, источникъ его утѣшеній и покоя. Вѣрующій, по нему, можетъ быть вполне спокосенъ на счетъ своего спасенія и нимало не долженъ сомнѣваться въ полученіи его. И подлинно, если спасеніе вѣрующаго предопредѣлено, если оно совершается *необходимо*, если подаваемая ему благодать преодолеваетъ въ немъ всѣ препятствія, то нѣтъ причины сомнѣваться ему въ своемъ спасеніи, нельзя не быть въ немъ неувѣреннымъ. Въдѣ въ вѣрующемъ дѣйствуетъ одна воля Божія, а она не знаетъ невозможностей. Ясно отсюда, что если Лютеръ съ Меланхтономъ считали грѣхомъ сомнѣніе въ своемъ спасеніи, то для Кальвина и Цвингли оно сдѣлалось положительнымъ невозможнымъ. Въ идеѣ о безусловномъ предопредѣленіи швейцарскіе реформаторы думали такимъ образомъ найти твер-

ли мысль, въ связи съ ученіемъ о предопредѣленіи, что зло есть средство къ дѣламъ добра. Жалкое оправданіе! Выходитъ, что Богъ дѣйствуетъ по иезуитскому принципу: „дѣло оправдываетъ средства“.

(83) Кстати замѣтимъ, что кальвинисты различныхъ сектъ (армиане и гомаристы), собравшіеся въ Дордрехтѣ (въ 1618 г.), хотя и утвердили догматъ о предопредѣленіи, но значительно смягчили его. Именно, они опредѣлили, что изъ всѣхъ, повинныхъ грѣху и осужденію, людей Богъ избираетъ однихъ, по Своей, конечно, безусловной волѣ, для проявленія въ нихъ Своей милости, почему и искупилъ ихъ чрезъ Своего Сына, и даруетъ имъ жизнь и благодать, благодаря которымъ и совершается необходимо ихъ спасеніе; всѣхъ же прочихъ людей, по той же Своей волѣ, Онъ предназначилъ для проявленія въ нихъ Своей правды, почему и лишилъ ихъ всѣхъ средствъ ко спасенію; они, поэтому, неизбежно и погибаютъ.

дую опору и подтвержденіе для своего ученія о вѣрѣ, оправдывающей человѣка.

Что сказать о представленномъ, сейчасъ ученіи кальвинистовъ? — То прежде всего, что ихъ ученіе, о безусловномъ предопредѣленіи Божиємъ однихъ людей къ спасенію, а другихъ къ гибели, причемъ только первымъ подается Богомъ непреодолимаа благодать, непременно приводящая ихъ къ спасенію, составляя собою рѣзкую, такъ сказать, выпуклую особенность реформатства, является на самомъ дѣлѣ возмутительнымъ для здраваго смысла и нравственнаго чувства человѣка-христіанина. Оно извращаетъ истинныя понятія, съ одной стороны, о Богѣ какъ существѣ святомъ, праведномъ и всеблагомъ, а съ другой — о человѣкѣ, какъ существѣ нравственно-свободномъ. Дѣйствительно, если Богъ по одной своей безконечной волѣ предопредѣляетъ людямъ разную судьбу и сообразно съ этимъ своимъ предопредѣленіемъ *дѣлаетъ* ихъ волею, то Онъ, очевидно, является виновникомъ не только добра, но и зла. Швейцарскіе реформаторы, правда, не боятся этого вывода, соглашаются съ нимъ, но сѣются доказать, что Богъ чрезъ это ни мало не лишается права на названіе всесовершеннаго существа. Дѣло въ томъ, разсуждаютъ они, что Богъ, будучи существомъ безпредѣльнымъ и творцомъ всего, не подчиненъ никакому закону. Поэтому, что Онъ ни совершилъ бы, хотя бы то на нашъ взглядъ и преступное дѣйствіе, зло, Его дѣйствіе не можетъ быть такъ названо. Онъ совершилъ простое дѣло и больше ничего. Иное дѣло человѣкъ. Для него существуетъ законъ, съ которымъ онъ долженъ собразовать свою дѣятельность. Поэтому, коль скоро человѣкъ нарушаетъ прямое велѣніе закона, то онъ творитъ грѣхъ, беззаконіе. Въ силу этого онъ является отвѣтственнымъ за него, подлежащимъ осужденію, наказанію. Но это объясненіе, очевидно, лишено надлежащаго смысла. — Далѣе, Богъ реформатовъ,

являясь для однихъ—избранныхъ, предопредѣленныхъ—источникомъ милости, щедротъ и благодати, для другихъ оказывается силою только карательною, губящею, страшною. Последніе и на свѣтъ являются только для того, чтобы вѣчно страдать, и страдать только потому, что таково опредѣленіе воли Божіей. Но если такъ, то не похоже ли реформатское Божество на древнюю языческую судьбу, фатумъ или рокъ, котораго трепетали даже сами боги, и отворотить опредѣленія котораго ничто не было въ силахъ? Съ другой стороны, этотъ виновникъ въ людяхъ какъ добра, такъ и зла, проявляющій въ отношеніи къ однимъ милость безъ правды, а по отношенію къ другимъ праведность безъ милости, не напоминаетъ ли собою магометова Аллаха, который, какъ извѣстно, есть конія съ восточнаго деспота? — Итакъ случайность, капризь, произволь, прихоть—вотъ мотивы для дѣятельности у реформатскаго Бога. Такой Богъ не можетъ быть не страшнымъ для человѣка, обыкновенно неимѣющаго никакихъ серьезныхъ данныхъ къ зачисленію себя въ разрядъ несомнѣнно избранныхъ, предопредѣленныхъ, получающихъ непреоборимую благодать, такъ какъ присутствіе ея въ человѣкѣ, какъ извѣстно, не бываетъ для него ощутимо, замѣтно. Неудивительно поэтому, что еще при жизни самихъ реформаторовъ появились въ основанномъ ими обществѣ такъ называемые *либертинцы*, которые для того, чтобы Божество не казалось имъ ужаснымъ, страннымъ, превратили его въ безличное пантеистическое начало, а вмѣстѣ съ тѣмъ, вопреки Кальвину, стали проповѣдывать полнѣйшую разнузданность человѣческой плоти.

Но, извративъ истинное возрѣніе на Божество, реформатство, уча о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ, возвращаетъ еще и здравое, вполне согласное съ словомъ Божіемъ, возрѣніе на человѣка. Последній является у него не болѣе, какъ пассивнымъ, страдательнымъ орудіемъ Боже-

ственной воли. Его личные, свободные желанія добра и всѣ свободныя и напряженныя усилія къ возможно-большому осуществленію его въ своей жизни обращаются въ ничто, — имъ не придается ни малѣйшаго значенія въ рѣшеніи его участи. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же о чело-вѣческой свободѣ такъ часто говорится въ св. писаніи, чуть ли не на каждой страницѣ? Да и есть ли она? Однимъ словомъ нельзя ниже трагтовать о чело-вѣкѣ, его высоко-мъ нравственномъ достоинствѣ и назначеніи, какъ это сдѣлали швейцарскіе реформаторы. Чело-вѣкъ у нихъ жалкое, пре-жалкое существо, вѣчно обманываемое своимъ собственнымъ сознаниемъ, ясно говорящимъ ему о его свободномъ произ-воленіи, о его нравственномъ достоинствѣ или недостойн-ствѣ. Естественно, поэтому, что іерархи восточной церкви, когда распространеніе реформатскаго ученія о безусловномъ предопредѣленіи и на востокѣ заставило ихъ произнести о немъ свой судъ, предали его анаемѣ на Іерусалимскомъ соборѣ (въ 1672 г.), а самихъ проповѣдниковъ его назвали худшими даже невѣрныхъ. «Вѣруемъ, писали они, что все-благій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ из-бралъ отъ вѣчности, а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому, впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ та-кимъ образомъ однихъ оправдать, а другихъ оставить и осу-дить безъ причины. Ибо это не свойственно Богу, общему всѣхъ и нелицепріятному Отцу, который *хочетъ всѣмъ чело-вѣкомъ спастися и въ разумъ истины прийти* (I Тим. II, 4); но поелику Онъ предвидѣлъ, что одни хорошо будутъ поль-зоваться своею свободною волею, а другіе— худо, то посему однихъ опредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ..... Но что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣ-ляемыхъ или осуждаемыхъ, это мы почитаемъ безуміемъ и нечестіемъ..... Не значить ли это произносить страшную

клевету на Бога? Не значить ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Богъ не причастенъ никакому злу, равно желаетъ спасенія всѣмъ, у Него нѣтъ мѣста лицепрятію; почему мы исповѣдуемъ, что Онъ справедливо передаетъ осужденію тѣхъ, которые остаются въ нечестіи по развращенной своей волѣ и нераскаянному сердцу; но никогда, никогда не называли и не назовемъ виновникомъ вѣчнаго наказанія и мученій, и какъ бы чловѣконенавистникомъ, Бога, Который Самъ изрекъ, что радость бываетъ на небѣ и о единомъ грѣшникѣ кающемся. Вѣрить такимъ образомъ или мыслить мы не дерзнемъ никогда, доколѣ имѣемъ сознаніе, — и тѣхъ, которые такъ говорятъ и думаютъ, мы предаемъ вѣчной анаемѣ и признаемъ худшими всѣхъ невѣрныхъ“ (Посл. восточн. патр. чл. 3).

Послѣ всего сказаннаго, конечно, нѣтъ надобности приводить и разсматривать тѣ весьма многочисленныя мѣста св. писанія, которыми опровергается реформатское ученіе какъ о безусловномъ предопредѣленіи Божию, такъ и о непреодолимой благодати ⁽⁸³⁾. Первое ученіе уже достаточно

⁽⁸³⁾ Объ условности предопредѣленія Божія ясно свидѣтельствуетъ образное изображеніе Спасителемъ будущаго страшнаго суда (Матѣ. XXV, 34 — 36, 41 — 43), а о предвѣднн Божіемъ, какъ причинѣ предопредѣленія, слѣд слова ап. Павла: *иже предвидѣ Богъ, тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына своего А иже предустави, тѣхъ и призва: а иже призва, оныхъ и оправда: а иже оправда, оныхъ и прослави* (Римлян. VIII, 29—30). О благодати, какъ силѣ Божіей, спасительной для всѣхъ людей, а не для нѣкоторыхъ только, и подаваемой людямъ въ силу заслугъ Христовыхъ, читаемъ у того же св. апостола: *явися благодать Божія, спасительная всемъ чловѣкомъ, наказующи насъ, да отвергшемся нечестія и мірскихъ похотей, цѣломудренно и праведно и благочестно поживемъ въ нынѣшнемъ вѣкѣ* (Тит. II, 11 — 12). А что эта благодать Божія не бываетъ непреодолима для чловѣка и что онъ можетъ упорно ей противиться, не смотря на всѣ ея мѣры, это засвидѣтельствовали въ ветхомъ завѣтѣ самъ Богъ, говоря объ іудеяхъ: *звалъ ихъ, и не послушаша мене: глаголахъ, и преслушаша, и сотвориша злое предо мною, и, яже не хотѣхъ, избраша* (Ис. LXVI, 4), а въ новомъ завѣтѣ — свят. первомученикъ Стефанъ въ рѣчи къ іудеямъ: *жестоковѣрнии, и необрзанныи сердца и уши, вы присно Духу Святому противитесь, якоже отцы ваши тако и вы* (Дѣян VII, 51). Тоже утверждаетъ и апост. Павелъ, когда, указывая христіанамъ на этотъ жалкій примѣръ іудеевъ, убѣждаетъ ихъ не противиться божественной благодати: *потщимся убо, — пишетъ онъ, — внити въ покой* (Божій), *да не кто въ ту же притчу противленія впадетъ* (Евр. IV, 11).

опровергнуто нами, а послѣднее есть ничто иное, какъ логическій выводъ изъ него; и если нѣтъ безусловнаго предопредѣленія, то конечно не можетъ быть и непреодолимой благодати. Поэтому въ заключеніе разсматриваемаго ученія реформатовъ обратимъ свое вниманіе только на то мѣсто св. писанія, на которое они указываютъ какъ на самое главное и неопровержимое будто бы доказательство правоты его. Вотъ оно: *еще не рождшимся имъ* (т. е. Исаву и Якову), *ни сотворившимъ что благо или зло*, Богъ сказалъ матери ихъ: *яко болій поработаетъ меншему..... Такова возлюбихъ, Исава же возненавидѣхъ*. И далѣе: *Моисеви малолетъ: помилую, его же еще помилую, и ущедрю, его же еще ущедрю..... Тъмже убо его же хоцетъ, милуетъ: а его же хоцетъ, ожесточаетъ* (Римлян. IX, 11—13, 15 и 18). Но это мѣсто вовсе не служитъ въ ихъ пользу. Дѣло въ томъ, во первыхъ, что во всей догматической части своего посланія къ римлянамъ, равно какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ своихъ посланіяхъ (напр. Ефес. I, 4), ап. Павелъ говоритъ собственно объ избраніи, предопредѣленіи, призваніи людей къ благодати и оправданію во Христѣ Иисусѣ. Это избраніе, предопредѣленіе, по апостолу, зависитъ отъ одной безпредѣльной благодати и милосердія Божія (II Тим. I, 9), а не отъ точнаго исполненія обрядоваго закона Моисеева, какъ думали римскіе и другіе іудеи, усвоившіе, въ силу такого своего воззрѣнія, только однимъ себѣ право на вступленіе въ благодатное царство и потому не распростирившіе этого права на язычниковъ. Опровергая это крайнее воззрѣніе іудеевъ и доказывая свою мысль, т. е. что Богъ призываетъ къ участию въ благодати и спасеніи всѣхъ людей, не исключая и язычниковъ, единственно по своей безконечной милости, св. апостоль указываетъ между прочимъ на извѣстные іудеямъ примѣры Исава и Якова, іудеевъ при Моисеѣ и Фараона, какъ на неопровержимое доказательство

того, что Богъ совершенно свободенъ въ раздаяніи своихъ даровъ и распредѣленіи различныхъ частей людямъ; но будучи одинаково *Отцемъ* всѣхъ людей, какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ (Матѳ. VI, 9; Рим. III, 29—30) и желая всѣмъ имъ *спастися и въ разумъ истины пріити* (I Тим. II, 4), Онъ призвалъ къ оправданію чрезъ Христа по одной своей милости *не токмо отъ іудей, но и отъ языкъ* (Рим. IX, 24). Безъ этой же милости Божіей люди ничего не могли бы сдѣлать для своего спасенія. Во вторыхъ, говоря, что Богъ сообщаетъ людямъ различные свои дары единственно по своей благодати, и что Онъ совершенно свободно назначаетъ людямъ различную участь еще до рожденія ихъ, апостоль не только не отвергаетъ мысли, что Богъ въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ по своему предвѣднію, но и предполагаетъ это, потому что въ этой же главѣ учитъ, что Богъ поступаетъ по правдѣ (Римл. IX, 14) и что Онъ если и ожесточаетъ нѣкоторыхъ людей и казнить ихъ (какъ Фараона), то только тѣхъ, которые свободно и не смотря на всѣ мѣры разумленія Божія, противятся Ему, — казнить наконецъ, по многомъ долготерпѣніи (—22). „Почему, спрашиваетъ св. Златоустъ, изъясняя IX главу посланія ап. Павла къ римлянамъ, одинъ (Іаковъ) любимъ, а другой (Исавъ) ненавидимъ? Почему одинъ служитъ, а другой принимаетъ услуги? Потому, что одинъ былъ пороченъ, а другой добръ; но когда еще и не родились они, одинъ былъ почтенъ, а другой осужденъ. Еще до рожденія ихъ, Богъ сказалъ: *яко болій пороботаетъ меншему*. Почему же Богъ сказалъ это? Потому что Онъ не ждетъ, какъ человекъ, окончанія дѣла дабы видѣть, кто добръ, кто нѣтъ; а напротивъ прежде сего знаетъ, кто пороченъ и кто нѣтъ.“

Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ част-

ности о таинствѣ еucharистіи. Придерживаясь началъ Лютера и Меланхтона, швейцарскіе реформаторы, какъ люди строгаго логическаго мышленія, въ своемъ взглядѣ на таинства развили и высказали то, что у Лютера не вполне было развито и досказано. Какъ мы видѣли, Лютеръ, говоря о таинствахъ, склонился къ той мысли, что благодать независима отъ внѣшнихъ благодатныхъ дѣйствій или таинствъ. Но онъ не развилъ какъ слѣдуетъ этой своей мысли и не высказалъ ее ясно и опредѣленно. По нему выходило, что благодать и зависима отъ таинствъ и независима. Она независима, потому что подается людямъ по одной ихъ вѣръ и безъ всякаго внѣшняго посредства, но она и зависима, такъ какъ таинства являются возбуждителями вѣры и даютъ возможность получить благодать только въ моментъ совершенія и принятія ихъ. Въ реформатствѣ подобная неопредѣленность оказалась невозможною. Допустивъ предопредѣленіе, реформаты должны были проповѣдывать уже полную независимость благодати отъ всякихъ внѣшнихъ знаковъ или священ. дѣйствій. Такъ, или почти такъ у нихъ это и было, хотя справедливость требуетъ замѣтить, что у Цвингли и Кальвина мы не находимъ вполне развитаго взгляда на таинства съ ихъ точки зрѣнія. Подобно Лютеру, и они долго колеблются, хотя и идутъ въ этомъ отношеніи дальше его, справедливо боясь вполне отрѣшиться отъ церковнаго взгляда на таинства, потому что это неизбежно повело бы къ совершенному уничтоженію ихъ. Такъ, Цвингли, говоря о таинствахъ, сначала настаиваетъ на мысли, что они не болѣе, какъ простыя, сами по себѣ безсодержательныя знаки божественной благодати, или даже простое выраженіе благодарности къ Богу со стороны вѣрующаго за данную вѣру и обѣтованія, свидѣтельство о его принадлежности къ христіанской церкви и только впоследствии соглашается признать въ нихъ печать божественной благодати, таинствен-

ное дѣйствіе. Но и сдѣлавши эту уступку, онъ все же настаиваетъ на мысли, что благодать дѣйствуетъ на человѣка внутреннимъ образомъ и независимо отъ всякихъ внѣшнихъ дѣйствій, называемыхъ таинствами; послѣднія служатъ только *символомъ* этихъ дѣйствій благодати. Такъ смотрѣлъ на таинства и Кальвинъ. Въ такомъ видѣ воззрѣніе на нихъ занесено и въ символическія книги реформатовъ. Разницы отъ лютеранскаго воззрѣнія здѣсь, очевидно, нѣтъ. Ея не существуетъ и относительно таинства крещенія. По Кальвину таинство крещенія есть божественный знакъ принятія вѣрующаго въ благодатный союзъ съ Богомъ, есть печать усмысленія вѣрующаго Христу.—Но не отличаясь отъ лютеранъ во взглядѣ на таинство крещенія, реформаты существенно отличаются отъ нихъ своимъ воззрѣніемъ на другое изъ таинствъ, удержанное протестантами,—на таинство евхаристіи. Тутъ мы видимъ у реформатовъ уже полное стремленіе къ дальнѣйшему развитію лютеранскаго воззрѣнія на таинства вообще. По Цвингли евхаристія есть не болѣе, какъ *воспоминаніе* о страданіяхъ Христовыхъ и имѣетъ для насъ только чисто внутреннее, субъективное значеніе. „Христость, говоритъ онъ, установилъ ее съ цѣлю символически напоминать намъ о своей смерти, которая питаетъ наши души. Его кровь, прелитая на крестѣ, стала завѣтомъ искупленія; воспоминаніе объ этомъ укрѣпляетъ въ насъ вѣру въ дѣйствительность нашего искупленія. Вѣдая отъ евхаристическаго хлѣба и вина, мы тѣмъ свидѣтельствуемъ, что составляемъ одно тѣло, одну братскую общину вѣрующихъ въ искупительныя заслуги смерти Спасителя“. Такимъ образомъ онъ не только не допускаетъ пресуществленія хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Христову, но даже и Лютерова сопребыванія Христа съ ними, въ нихъ и подъ ними, которое онъ считаетъ бесполезнымъ и излишнимъ. Вся суть таинства, по нему, заключается въ *воспоминаніи*

страданій и смерти Христовой, которе и усвоить вѣрующимъ Его заслуги. Только впоследствии онъ нѣсколько видоизмѣнилъ этотъ свой взглядъ на таинство евхаристіи, допустивъ, что чрезъ него дѣйствительно сообщаются вѣрующимъ особые благодатные дары, что человѣкъ духовно вкушаетъ въ немъ Христа, причемъ хлѣбъ и вино бываютъ только символами этого вкушенія. — Кальвинъ хотѣлъ примирить разошедшихся между собою изъ-за взгляда на таинство евхаристіи лютеранъ и реформатовъ, но не достигъ своей цѣли⁽⁸⁴⁾. По его мнѣнію, все различіе между Лютеромъ и Цвингли не касалось ни присутствія, ни дѣйствительнаго вкушенія тѣла Христова, но только образа того и другаго. „Хотя Господь на небѣ, училъ онъ въ примирительномъ смыслѣ, но непостижимою силою Св. Духа Онъ питаетъ и животворитъ насъ веществомъ своего тѣла и крови. Поэтому приступающіе къ св. трапезѣ съ чистою вѣрою на самомъ дѣлѣ принимаютъ то, что здѣсь выражается знаками“. Но такъ какъ лютеране не пошли на компромиссъ и отнесли его къ числу своихъ враговъ, то Кальвинъ сталъ выражаться рѣзче и яснѣе. „Тѣло Христа не заключается въ хлѣбѣ, писалъ онъ впоследствии объ евхаристіи, и мы напрасно стали бы искать его въ этомъ земномъ веществѣ; такое ученіе есть нечестивое суевѣріе“. Занесенное съ теченіемъ времени въ символическія книги реформатовъ ученіе Кальвина объ евхаристіи можно передать такъ: „въ евхаристіи вѣрующій подъ символами хлѣба и вина пріобщается Христа невидимо, благодатно, соединяется съ Нимъ духовно, духовно питается отъ всего Его существа, взятаго въ его нераздѣльности, питается Его тѣломъ и кровію на-

(84) Извѣстно, что реформаторская дѣятельность Цвингли въ Швейцаріи закончилась войною сѣверныхъ кантоновъ съ южными, во время которой, именно въ битвѣ при Цюрихѣ въ 1531 году, самъ Цвингли былъ убитъ. Когда объ этомъ узналъ Лотеръ, то съ свойственною ему рѣзкостью замѣтилъ: „по дѣломъ ему; онъ проповѣдывалъ сатанинское ученіе объ евхаристіи“.

столько, насколько Его человечество нераздельно от Божества". И такъ Кальвинъ не допускаетъ въ евхаристіи ни пресуществленія, ни Лютерова соприсутствія; онъ допускаетъ только духовное соединеніе вѣрующаго со Спасителемъ, источникомъ всякихъ благъ и на свхаристическіе хлѣбъ и вино смотритъ какъ на символы этого соединенія.

Новѣйшіе реформатскіе богословы излагаютъ свое ученіе объ евхаристіи согласно съ основателями реформы. „Мы все согласны въ томъ, говоритъ одинъ изъ нихъ, что слова Господни: *sic est тѣло мое*, — означаютъ: *это есть символъ тѣла Моего*. Неправедливо упрекаютъ насъ въ равногласіи“ (Веренсфельс). „Какъ тѣло наше устами принимаетъ хлѣбъ и вино, такъ и душа вѣрою вкушаетъ тѣло и кровь І. Христа. Черезъ служителей своихъ Онъ предлагаетъ намъ истинное существо хлѣба и вина со всеми дѣйствительными принадлежностями ихъ, а благодатію Св Духа сообщаетъ душамъ нашимъ сущность своего тѣла и крови“ (Tauscheur). Или: „общеніемъ Духа Христова, а не принятіемъ тѣла Его въ наше тѣло, мы такъ соединяемся съ Нимъ, что составляемъ одно тѣло; впрочемъ это возможно и внѣ евхаристіи“ (Mestrezat).

Но такое ученіе реформатовъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ и святѣйшихъ таинствъ христіанской церкви нельзя признать вѣрнымъ. Дѣло въ томъ, что не говоря уже о колебаніи относительно таинства евхаристіи Цвингли и Кальвина и разнорѣчій ихъ между собою, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ ихъ дѣятельности, невольно возбуждающихъ сомнѣніе въ правильности самого ихъ взгляда на него, реформатское ученіе объ свхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ только какъ о символахъ тѣла и крови Христовой, ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Слово Божіе противъ этого ученія. Христосъ Спаситель въ своемъ, напр., обѣтованіи о таинствѣ евхаристіи выразился прямо и ясно: *азъ есмь*

хлѣбъ животный иже сшедый съ небесе: аще кто съестъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки, — и хлѣбъ, ево же азъ дамъ; плоть моя есть, юже азъ дамъ за животъ міра (Іоан. VI, 51). Понимать эти слова не въ буквальномъ, а въ переносномъ смыслѣ, какъ это дѣлаютъ реформаты, не позволяеть, кромѣ ихъ ясности, прежде всего то, что въ буквальномъ смыслѣ поняли ихъ іудеи, къ которымъ они и были сказаны, почему и заспорили между собою о невозможности яденія плоти Христовой (—52), и что Спаситель не только не опровергъ ихъ мысли, но даже еще съ большею силою подтвердилъ ее, сказавши имъ: *аще не съесте плоти Сына чловѣческаго, ни пїете крове его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пїай мою кровь имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день* (—53—54). Далѣе, когда нѣкоторые изъ учениковъ Его, соблазнившись этими Его словами и порѣшили оставить Его, то Онъ не только не далъ своимъ словамъ символическаго толкованія, напр. въ смыслѣ реформатскомъ, чѣмъ легко могъ бы удержать ихъ при себѣ, но сославшись, въ подтвержденіе возможности подобнаго чуда, на свое будущее воскресеніе, спросилъ двѣнадцать апостоловъ: *еда и вы хочете ити* (—67)? Наконецъ, нельзя не уважать здѣсь и на слѣдующій логическій промахъ у реформатовъ. Если разсматриваемыя слова Спасителя нужно понимать въ смыслѣ духовнаго вкушенія и единенія съ Нимъ чрезъ вѣру, какъ они этого требуютъ, а между тѣмъ Христосъ въ нихъ только обѣщаетъ имъ дать новую нищу, то данное обѣщаніе (не говоря уже объ его исполненіи), будетъ по меньшей мѣрѣ бесполезнымъ и излишнимъ, потому что не только послѣдніе Его ученики, но и многіе изъ народа, увѣровавшіе въ Него, чрезъ самую вѣру свою уже удостоились духовнаго единенія съ Нимъ.—Равнымъ образомъ и слова Христа Спасителя, сказанныя Имъ при установленіи самого та-

инства евхаристіи: *примите ядите: сіе есть тѣло Мое,* еже за вы ломимое: *сіе творите въ мое воспоминаіе и пейте отъ нея вси: сіа бо есть кровь моя яже за вы и за многія изливаема во оставленіе грѣховъ* (Мат. XXVI, 26, 28; Марк. XIV, 22, 24; Лук. XXII, 19—20), нельзя понимать иначе, какъ въ буквальномъ смыслѣ. Это во 1-хъ, потому, что если мы допустимъ, что словами: *сіе есть тѣло мое... сіа есть кровь моя...* Спаситель хотѣлъ собственно сказать: „это есть символъ или знакъ моего тѣла, и это есть символъ моей крови“, какъ толкуютъ ихъ реформаты, то должны будемъ допустить и ту богокульную мысль, что Христосъ—самъ святая истина—неточностію своего выраженія ввелъ въ заблужденіе апостоловъ, а чрезъ нихъ и всю церковь. Достоинство Христа Спасителя, при такомъ взглядѣ на дѣло, очевидно, пострадало бы. Во 2-хъ, слова эти были сказаны Христомъ въ такое время, когда, даже по признанію самихъ Его учениковъ, Онъ *не глаголаше имъ притчи никоеяже*, а выразался прямо, *необитумяся* (Іон. XVI, 29) (кромя того эти слова были сказаны Имъ предъ своими страданіями и смертію, т. е. въ такое время, когда люди считаютъ своимъ долгомъ говорить прямо и ясно и притомъ одну только истину). Въ 3-хъ, устанавливая евхаристію, Господь установилъ ее какъ одно изъ величайшихъ таинствъ новаго завѣта, которое и заповѣдалъ соверщать во всѣ времена (Лук. XXII, 19—20). Самая важность его, какъ таинства необходимаго для нашего спасенія, требовала, чтобы заповѣдь о немъ была высказана ясно и опредѣленно, дабы не могла повести къ какимъ нибудь недоразумѣніямъ или перетолкованіямъ. Наконецъ, нельзя не указать здѣсь и на то обстоятельство, что апостолы поняли указанныя слова Спасителя въ буквальномъ, а не въ переносномъ смыслѣ. Это, напр., ясно видно изъ перваго посланія ап. Павла къ коринфскимъ христіанамъ, въ которомъ онъ, предохраняя

нѣхъ отъ общенія съ язычниками въ яденіи идоложертвеннаго и указывая основаніе для этого, пишетъ: *Чаша благословенія юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? хлѣбъ, его же возимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть?...* Но зане, яже жеруть язицы, бѣсомъ жоруть, а не Благви: не *любу* же васъ общникомъ быти бѣсомъ. Не можете *чашу* Господню пити и чашу бѣсовскую, не можете *трапезу* Господню прищати и трапезу бѣсовскую (I Кор. X, 16, 20—21). Въ этихъ словахъ апостоль, очевидно, представляетъ за общезвѣстное и несомнѣнное, что вѣрующіе, причащаясь чаши и трапезы или хлѣба Господня, причащаются тѣла и крови Христовой. Не менѣе, если не болѣе ясно видна та же мысль и изъ разсказа ап. Павла объ установленіи Спасителемъ таинства евхаристіи, — разсказа, переданнаго имъ со словъ самаго Господа (I Кор. XI, 23 — 25), потому что онъ, съ одной стороны, приводитъ въ немъ тѣ же слова Спасителя, относящіяся къ таинству, которыя приводятъ и синоптики, или три первые евангелиста, а съ другой, что онъ непосредственно за ними прибавляетъ: *тѣмже иже аще ятъ хлѣбъ сей, или пють чашу Господню недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни. Ядый бо и пийъ недостойнѣ, судъ себѣ ятъ и пють, не разсудая тѣла Господня.* (— 27 и 29). Выразиться прямѣе и яснѣе, что въ евхаристіи подъ видомъ хлѣба и вина преподается христіанамъ истинное тѣло и кровь Господа, кажется и нельзя.

Что касается той мысли реформаторъ, будто и древняя вселенская церковь относительно евхаристіи думала согласно съ ними и знала одно только символическое и духовное причащеніе Христа, то и ее нужно назвать невѣрною. Церковь никогда такъ не учила. Для доказательства этого достаточно привести опредѣленія относительно евхаристіи перваго и послѣдняго вселенскихъ соборовъ. „На божественной

трапезѣ, учать напр. отцы перваго вселенскаго собора, мы не должны просто видѣть предложенный хлѣбъ и чашу, но возвышаясь умомъ, должны вѣроу разумѣть, что на свящ. трапезѣ лежитъ агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра (Іоан. I, 29), приносимый въ жертву священниками, и истинно пріемля честное тѣло и кровь Его, должны вѣровать, что это знаменія нашего воскресенія. Ни Господь, ни Апостолы, ни Отцы, читаемъ въ опредѣленіяхъ седьмаго вселенскаго собора, живезировную жертву никогда не называли образомъ, но самымъ тѣломъ и самую кровіюю. По посвященіи они (хлѣбъ и вино) суть тѣло и кровь Христовы, и такъ вѣруются.

И такъ реформатство въ тѣхъ пунктахъ своего вѣроученія, которыми оно отличается отъ лютеранства, стоитъ еще дальше отъ истины, чѣмъ это послѣднее.

Отдѣлъ третій.

Англиканское исповѣданіе.

Краткій историческій обзоръ англиканскаго вѣроисповѣданія. Общая характеристика этого вѣроисповѣданія и замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ. — Реформа римской церкви въ Англіи, по характеру своему и образу совершенія, довольно рѣзко отличается отъ реформы ея, произведенной на материкѣ. Въ противоположность лютеранству и кальвинизму, — вѣроисповѣданіямъ по существу хотя и рационалистическимъ, но во всякомъ случаѣ почти сразу сформулированнымъ и надлежаще усвоеннымъ извѣстными народами, — англиканское вѣроисповѣданіе представляетъ собою смѣсь всѣхъ главныхъ, извѣстныхъ на западѣ, вѣроисповѣданій: тутъ есть и латинство, и лютеранство и кальвинизмъ; кромѣ того оно не можетъ быть названо вполне выработаннымъ, законченнымъ даже и въ настоящее

времени. Это объясняется, съ одной стороны, характеромъ самаго народа, — народа плоти и вмѣстѣ духа, консерватизма и прогресса, свободы и строгаго уваженія къ формѣ и преданію, реализма, аномизма и факта, — а съ другой — тѣмъ, что самая реформа англійской церкви не была дѣломъ народа, пришедшимъ въ сознанію необходимости ея, а была дѣломъ почти однихъ англійскихъ королей и притомъ главнымъ образомъ изъ-за государственныхъ цѣлей и только отчасти личныхъ. Народъ, можно сказать, почти не принималъ въ ней никакого участія.

Исторія реформаціи въ Англии дѣйствительно подтверждаетъ это какъ нельзя болѣе. Какъ извѣстно, починъ преобразованія римской церкви въ Англии принадлежалъ королю Генриху VIII. Самолюбивый, деспотичный и въ то же время страшный педантъ и схоластикъ ⁽⁸⁵⁾, Генрихъ VIII произвелъ разрывъ съ Римомъ изъ за одного семейнаго обстоятельства, хотя раньше этого онъ былъ великимъ приверженцемъ папы и врагомъ Лютера, противъ котораго даже написалъ сочиненіе въ защиту семи таинствъ, доставившее ему отъ папы титулъ „защитника вѣры“. Именно будучи женатъ, съ разрѣшенія папы (Климента VII), на женѣ старшаго брата своего Артура, Екаторинѣ Аррагонской и проживъ съ нею въ мирѣ и согласіи цѣлкъ 17 лѣтъ, во время которыхъ у нихъ родилось пятеро дѣтей, король, вслѣдствіе преступной страсти своей къ Аннѣ Болейнѣ, вдругъ пришелъ къ мысли, что онъ кровосмѣшникъ, почему и просилъ папу дать ему разводъ съ женою. Вопреки ожиданіямъ Генриха, папа отказалъ ему въ разводѣ, боясь прогнѣвить чрезъ это германскаго императора Карла V, которому Екаторина Аррагонская приходилась теткою. Это об-

⁽⁸⁵⁾ Какъ не прямой наслѣдникъ престола, Генрихъ готовился къ поступленію въ духовное званіе, почему и познакомился хорошо съ Томомъ Аквина томъ и другими схоластиками.

стоятельство и послужило поводомъ для Генриха VIII въ отдѣленію отъ Рима, что сдѣлать было для него очень не трудно, потому что свобододолюбивый англійскій народъ издавна тяготился своею зависимою отъ Рима, особенно въ экономическомъ отношеніи (динарій ап. Петра). Идеи Виклефа также не мало способствовали этому. Но разорвавъ свою связь съ Римомъ и провозгласивъ главою церкви вмѣсто папы самого себя, Генрихъ VIII⁽⁸⁶⁾, на этомъ и остановился и не пошелъ далѣе въ своихъ реформахъ англійской церкви: онъ оставилъ нетронутыми всё прочіе католическіе догматы, всё обычаи, обряды и іерархическое устройство церкви. Правда, онъ сейчасъ же послѣ своего отложенія отъ Рима сталъ закрывать монастыри, отдавать ихъ имущества придворнымъ, преслѣдовать чудотворныя иконы и мощи святыхъ, но все это дѣлалъ не изъ религіозныхъ принциповъ, а единственно потому, что съ уничтоженіемъ всего этого увеличивались его собственные доходы, и кромѣ того устранялось все то, что болѣе или менѣе сильно напоминало ему о ненавистныхъ римскихъ десятинахъ. Въ душѣ онъ по прежнему оставался схоластикомъ-католикомъ и одинаково преслѣдовалъ всѣхъ, несогласныхъ съ нимъ въ образѣ мыслей, т. е. какъ чистыхъ католиковъ, непризнававшихъ его главою церкви, такъ и протестантовъ, распространенныхъ въ народѣ лютеранское или реформатское ученіе. Само собою разумѣется, что такого рода реформа никого удовлетворить не могла, а тѣмъ болѣе людей мыслящихъ. Однако прошло не мало времени, прежде чѣмъ сдѣлана была хоть какая нибудь попытка къ обоснованію произведенной реформы на религіозныхъ началахъ. Лишь къ концу своей жизни, да и то благодаря наплыву въ Англію протестантовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и образованію въ ней раз-

⁽⁸⁶⁾ Въ знакъ своего главенства надъ церковью, Генрихъ VIII повелѣлъ снять съ церкви кресты и поставить вмѣсто нихъ свои статуи.

личныхъ религиозныхъ партій, король приходитъ къ мысли, что его реформа должна отразиться и на догматикѣ и имѣть для себя религиозную основу. И вотъ онъ отъ лица парламента издаетъ (въ 1536 г.) десять членовъ вѣроученія въ качествѣ символической книги англійской церкви. Между прочимъ эта книга, согласно намѣреніямъ короля, должна была служить средствомъ къ примиренію враждующихъ религиозныхъ партій въ Англии. Въ ней вѣроученіе латинской церкви подверглось слѣдующимъ измѣненіямъ, въ угоду сильно распространившейся протестантской партіи: оставлены только три таинства—крещеніе, покаяніе и причащеніе, причемъ въ покаяніи, вопреки лютеранамъ, признана необходимая устная исповѣдь, а въ причащеніи—вѣра въ осуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Указана новая форма для поставленія епископовъ. Принято ученіе, что человекъ оправдывается вѣрою, но не въ чисто протестантскомъ смыслѣ, потому что и добрыя дѣла признаются необходимыми для спасенія. Отмѣнено почитаніе иконъ, но не употребленіе ихъ въ церквахъ, какъ возбуждающихъ благочестіе. Почитаніе святыхъ оставлено почти въ старой формѣ. Разрешено (даже рекомендовано) цѣлованіе св. ереста и употребленіе при богослуженіи священническихъ одеждъ по католическому обычаю. Изъ идеи очищающаго устраниена только мысль о недействительности индульгенцій—и только. Вслѣдъ почти за 10 членами издана была „книга для епископовъ“, въ которой излагалась своеобразная теорія таинствъ, не похожая ни на католическую, ни на протестантскую, и имѣвшая цѣлю примирить древнее седмичное число таинствъ съ протестантскимъ воззрѣніемъ на нихъ. Тутъ говорилось, что таинствъ семь, но что три изъ нихъ—крещеніе, покаяніе и причащеніе—вышнія, а остальные—низшія. Но еще удивительнѣе было послѣднее религиозное распоряженіе Генриха VIII, известное подъ

именем „кроваваго шестистатейнаго статута“: Въ немъ, подь страхомъ смертной казни, запрещалось: 1) говорить или писать что нибудь противъ пресуществленія, 2) настаивать на необходимости причащенія подь двумя видами, 3) вступать священникамъ въ бракъ, 4) нарушать монашескіе обѣты, 5) говорить, что частныя литургіи бесполезны и 6) что устная исповѣдь предь священникомъ излишня. — Изъ всего вышесказаннаго ясно видно, что реформа англійской церкви въ царствованіе Генриха VIII имѣла чисто отрицательный характеръ и состояла собственно въ отдѣленіи отъ Рима.

При сынѣ и преемникѣ Генриха VIII, Эдуардѣ VI (1547—1553 г.), вступившемъ на престолъ малолѣтнимъ и воспитанномъ въ протестантскомъ духѣ, протестантство, благодаря покровительству лицъ, стоявшихъ тогда во главѣ управления (архіепископа Кранмера и дяди короля герцога Соммерсета), и стѣсненію католиковъ⁽⁸⁷⁾, получило значительный перевѣсъ предь католичествомъ. Въ первые дни царствованія Эдуарда парламентъ отмѣнилъ кровавый статутъ Генриха VIII, дозволилъ священникамъ вступать въ бракъ, воспретилъ почитаніе св. дѣконъ и мощей и принялъ необходимыя мѣры въ образованію народа въ религіозно-нравственномъ отношеніи, которое было въ сильномъ небреженіи во времена католицизма. По его мнѣнію, реформа не должна вносить ничего новаго въ область религіи, а только уничтожить суевѣрія и тѣ догматическія заблужденія, которыя появились въ мрачную эпоху средневѣковаго невежества. Но не смотря на такое воззрѣніе парламента, не сразу приступлено было къ устраненію изъ вѣроученія всякихъ нужныхъ ему наростовъ. Прошло не мало времени въ беспо-

(87) По словамъ одного историка-протестанта (Бюрнега), католикамъ дозволено было проповѣдывать только въ ихъ храмахъ, тогда какъ протестанты могли это дѣлать свободно и вездѣ.

лезныхъ спорахъ, прежде нѣмъ ввядись за дѣло. Наконецъ, послѣ многочисленныхъ совѣщаній во множествѣ разнообразныхъ комитетовъ и комисій, англійскіе богословы, при помощи германскихъ и швейцарскихъ (Мартина Буцера и Петра Мартира), составили исповѣданіе вѣры въ формѣ 42 членовъ. Въ этомъ исповѣданіи изложены были, весьма близко къ протестантству, слѣдующіе пункты вѣроученія: объ оправданіи, евхаристіи, таинствахъ вообще, свящ. писаніи, церкви, чистилищѣ, индульгенціяхъ, иконахъ, призываніи святыхъ и молитвѣ за умершихъ. При посредствѣ также иностранныхъ богослововъ, составлена была книга „Общій молитвенникъ и обрядникъ“, явлеченіе изъ которой подъ именемъ „Малаго катихизиса“ предназначено было для народа. Въ этомъ молитвенникѣ нѣкоторые обряды католичества, напр. освященіе воды, употребленіе колоколовъ и др., названы суевѣріями и отиѣнены, но за то многіе другіе оставлены безъ измѣненія.

Но, сближаясь съ протестантами въ царствованіе Эдуарда VI, англійская церковь и въ это время все таки рѣзко отличала себя отъ нихъ тѣмъ, что удержала у себя прежнее іерархическое устройство съ тремя извѣстными степенями священства и дозволила своему духовенству вступать въ бракъ.

Такъ кончился второй періодъ англійской реформациі, главная задача котораго состояла въ примиреніи между соборю различныхъ религіозныхъ партій: католической, лютеранской и реформатской (пуритане). Но эта цѣль достигнута не была. Это потому, что въ новомъ вѣроученіи допущено было много неточныхъ и двусмысленныхъ выраженій, въ которыхъ каждая партія могла видѣть свое ученіе. Кроме того, многое изъ новыхъ идей вовсе не было усвоено народомъ и не возбуждало къ себѣ его сочувствія. Мало того, По общародованіи 42 членовъ, какъ обязательныхъ

для всѣхъ, а также молитвенника, во многихъ жѣстахъ Англіи произошло востаніе (особенно въ графствахъ Девонширскомъ и Норфольскомъ), для подавленія котораго пришлось нанять нѣмецкое войско.

Со смертію Эдуарда положеніе дѣлъ вдругъ измѣнилось. На престолъ вступила дочь Генриха VIII—Марія, страстно приверженная къ католицизму. Она возобновила сношенія съ Римомъ и объявила католичество господствующею формою вѣроисповѣданія. Начались страшныя преслѣдованія всѣхъ не католиковъ. Къ счастью для Англіи, царствованіе ея было непродолжительно. Со смертію ея (въ 1558 г.) прекратились въ Англіи всякія гоненія изъ за религіозныхъ убѣжденій. Въ 1559 г. англійскій престолъ занимаетъ другая дочь Генриха VIII—Елисавета и обстоятельства опять измѣняются. Елисавета приняла сторону протестантовъ, но не захотѣла дать имъ полного преобладанія въ Англіи. Однакожъ, чтобы превратить нескончаемую борьбу партій и примирить всѣхъ на чемъ нибудь одномъ, она нашла необходимымъ произвести пересмотръ и исправленіе исповѣданія вѣры, составленнаго при Эдуардѣ VI, такъ какъ въ немъ, по ея мнѣнію, многіе догматы изложены были въ выраженіяхъ очень рѣзкихъ и рѣшительныхъ. Она высказала мысль, что въ общемъ вѣроисповѣданіи должны быть употреблены выраженія общія и неопредѣленныя, чтобы каждая религіозная партія Англіи могла находить въ немъ то, что она принимаетъ. Согласно съ такимъ желаніемъ и возрѣніемъ королевы, которыя раздѣляли съ нею и весьма многія высокопоставленныя духовныя и свѣтскія лица, 42 члена были вновь пересмотрѣны и исправлены на Лондонскомъ соборѣ (1562 г.). Послѣ многихъ споровъ, изъ нихъ въ концѣ концовъ образовано было 39 членовъ. Въ этой новой символической книгѣ англійской церкви странная смѣсь католичества, лютеранства и реформатства, допущенная въ

исповѣданіи, составленномъ при Эдуардѣ VI, была окончательно утверждена. Именно: изъ католичества оставлены: ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, іерархія съ ея тремя степенями священства, (но безъ таинственно-священнаго значенія) и Богослуженіе: Рѣшительно и ясно изъ него отвергнуты: идея папства, пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, монашескіе обѣты, почитаніе св. мощей и св. иконъ. Изъ лютеранства заимствовано: ученіе о св. писаніи, какъ единственномъ правилѣ вѣры и объ оправданіи человѣка вѣроу, — и то и другое, однакожь, съ нѣкоторыми ограниченіями. Изъ кальвинизма принято ученіе о безусловномъ предопредѣленіи, но изложено въ выраженіяхъ неясныхъ и уклончивыхъ (88). Вооб-

(88) Ради болѣе близкаго и обстоятельнаго знакомства съ англиканскимъ вѣроисповѣданіемъ, приводимъ здѣсь тѣ изъ 39 членовъ, въ которыхъ или содержится элементъ католическихъ, лютеранскихъ и реформатскихъ воззрѣній, или которые отличаются неопредѣленностію смысла:

Членъ 5.—Святій Духъ исходитъ отъ Отца и Сына; Онъ единое имѣетъ съ ними существо и единую славу, истинный и вѣчный Богъ.

Членъ 6. — Каноническія книги св. писанія, подъ именемъ которыхъ мы разумѣемъ тѣ книги ветхаго и новаго завета, въ авторитетѣ которыхъ церковь никогда не сомнѣвалась, содержатъ все необходимое для блаженства; а чего въ нихъ нѣтъ, или чего нельзя доказать ими, то не можетъ быть предписано никому, какъ членъ вѣры, или какъ нѣчто необходимое для спасенія. Всѣ общепринятія книги новаго завета принимаются и нами.

Членъ 8. — Три древнѣйшія исповѣданія вѣры: Никейское, Афанасіево и, такъ называемое, апостольское, должно принимать и имъ слѣдуетъ вѣрить, потому что они могутъ быть доказаны весьма удовлетворительными свидѣтельствами.

Членъ 9. — Первободный грѣхъ состоитъ не въ подражаніи Адаму, но есть поврежденіе природы въ каждомъ, происходящемъ отъ Адама, человѣкѣ, вслѣдствіе чего человѣкъ, далеко уклонившись отъ первобитной праведности, сдѣлался, по природѣ, склоннымъ ко злу. Плоть возстаетъ противъ духа и потому она въ каждомъ рожденномъ заслуживаетъ гнѣва и осужденія Божія. Это поврежденіе природы остается и въ возрожденныхъ: поэтому страсти противны закону Божію и, хотя въ возрожденныхъ и вѣрующихъ нѣтъ ничего достойнаго осужденія, однако апостольскъ свидѣтельствуемъ, что „похоть сама по себѣ грѣховна“.

Членъ 11.—Только ради заслугъ Иисуса Христа чрезъ вѣру, а не за свои добрыя дѣла и заслуги, мы бываемъ праведны предъ Богомъ.

Членъ 12.—Добрыя дѣла, которыя суть плоды вѣры и слѣдуютъ за оправданіемъ, хотя не умноживляютъ Бога за грѣхи наши и не могутъ выдержать строгаго суда Божія, бываютъ, однако, приятны Богу во Христѣ и необходимо вытекаютъ изъ вѣры, такъ что по нимъ можно узнавать живую вѣру, какъ древо по плодамъ.

Членъ 17. — Предопредѣленіе есть дѣйствіе Божіе, по которому Богъ, прежде созданія міра, по сокровенному совѣту Своему, положилъ освободить

ще относительно 39 членовъ слѣдуетъ замѣтить, что въ нихъ находится много неточныхъ и неопредѣленныхъ, или лучше, двусмысленныхъ выраженій, которыя сознательно были допущены съ цѣлю угодить всѣмъ партіямъ, чтобы какъ нибудь объединить ихъ. Цѣль, конечно, добрая, но не такими лукавыми средствами она можетъ быть достигнута. Естественно поэтому, что въ англійской церкви и по объ-

отъ проклатія и побѣды и сдѣлать блаженными, чрезъ Христа, тѣхъ, кого Онъ изъ рода человѣческаго избралъ во Христа. Предопредѣленные бывають, по назначенію Божию, призываемы Духомъ Святымъ, дѣйствующимъ въ нихъ въ приличное время; они принимаютъ это призываніе и становятся оправданными. Между тѣмъ сами мы должны въ своихъ дѣйствіяхъ согласоваться съ обѣтованіями Божиими, какъ онѣ выражены въ св. писаніи вообще, и съ ясно открытою намъ волею Божіею.

Членъ 20. — Церковь имѣетъ право учреждать обряды и имѣетъ авторитетъ въ спорахъ о вѣрѣ, но она не можетъ вводить ничего такого, что противорѣчитъ слову Божію, и не должна объяснять ни одного мѣста свящ. писанія такъ, чтобы оно стало въ противорѣчіе съ другимъ. Итакъ, хотя церковь есть свидѣтельница и хранительница божественныхъ книгъ, однако она не можетъ учреждать ничего противнаго имъ и не должна признавать необходимымъ для спасенія ничего такого, чего нѣтъ въ св. книгахъ.

Членъ 21. — Право созывать вселенскіе соборы принадлежитъ государю. Эти соборы могутъ, впрочемъ, погрѣшать и дѣйствительно погрѣшали въ дѣлахъ вѣры. Поэтому, опредѣленія ихъ, безъ доказательствъ изъ св. писанія, не имѣють обязательной силы.

Членъ 22. — Ученіе римской церкви о чистилищѣ, объ индульгенціяхъ, о почитаніи иконъ и мощей, о призваніи святыхъ—должно быть отвергаемо.

Членъ 23. — Никто, безъ законнаго полномочія, не долженъ публично проповѣдывать слово Божіе и совершать таинства; а законное полномочіе происходитъ отъ людей, которымъ церковь вѣряетъ право призывать на папское служеніе.

Членъ 25. — Учрежденныя Христомъ таинства не суть только признаки вѣроисповѣданія, но и извѣстныя свидѣтельства и сильныя знаменія благодати и благоволенія Божія къ намъ; посредствомъ ихъ Богъ невидимо дѣйствуетъ въ насъ и не только пробуждаетъ, но и укрѣпляетъ нашу вѣру въ Него. Таковы таинства суть — крещеніе и евхаристія, но не прочія пять таинствъ римской церкви. Таинства назначены не для того, чтобы быть предметомъ зрѣнія и процессій, а для употребленія, и только въ тѣхъ, кто достоинъ употреблять ихъ, онѣ бывають дѣйствены, но на недостойно приѣмлющихъ, онѣ низводятъ осужденіе.

Членъ 27. — Крещеніе не есть только внѣшній знакъ, отличающій христіанъ отъ не христіанъ, но оно есть сумность возрожденія. Крещеніе служитъ какъ орудіе (instrumentum) къ тому, чтобы правильно принимающіе его вступили въ церковь, видимо дѣлались участниками обѣтованія объ отпущеніи грѣховъ и объ усновленіи Богу, видимо укрѣплялись въ вѣрѣ и силѣ молитвы, равно какъ и возвращали въ себѣ благодать.

Членъ 28. — Евхаристія есть не только знаменіе взаимной любви христіанъ, но и таинство нашего искушенія чрезъ смерть Христову. Для тѣхъ, кто благоговѣнно и достоинъ принимаетъ это таинство, хлѣбъ, который преломляемъ, есть общеніе тѣла Христова, а благословенная чаша—общеніе крови Хри-

явленіи 39 членовъ, какъ обязательнаго вѣроученія, партіи продолжали существовать по прежнему; желаннаго единства не получилось. Мало того. Тѣже партіи, которыя возникли въ Англии въ старину, начиная почти со дней обнародованія 39 членовъ, продолжаютъ существовать въ ней и по настоящее время. Изъ нихъ теперь наиболѣе извѣстны: такъ называемая высокая церковь (Гай-Чёрчъ), низкая церковь (Лоу-Чёрчъ) и широкая церковь (Бродъ-Чёрчъ). Что же означаютъ эти названія и чѣмъ каждая изъ названныхъ церквей отличается отъ другой?

Названіе партіи — высокая церковь дано ей, можно думать, или оттого, что она видѣла въ противоположной партіи низкое и грубое пониманіе религіи, какъ чего-то измышляемаго и формулируемаго самимъ человекомъ, или оттого, что въ ней принадлежала аристократія, борющаяся, — и довольно успѣшно, — съ кальвинистскою демагогіей (пуритане или пресвитеріанцы). Высокая церковь, подобно всѣмъ прочимъ партіямъ англиканской церкви, принимаетъ протестантское ученіе объ оправданіи вѣроу, но въ значительной

стевой. Пресуществленіе, или преложеніе субстанціи хлѣба и вина въ евхаристіи не можетъ быть подтверждено св. писаніемъ; ученіе это, напротивъ, опровергается прямыми изрѣченіями писанія и подавало поводъ ко многимъ суевѣрнымъ мнѣніямъ. Тѣло Христово подается; принимается и вкушается въ евхаристіи только небеснымъ и духовнымъ образомъ; средствомъ же для принятія и вкушенія его служитъ вѣра. Храненіе, обнесеніе (въ процессіяхъ), возношеніе св. даровъ и поклоненіе имъ не оправдываются никакою заповѣдію Христовою.

Членъ 31. — Единожды принесенная Христомъ жертва есть совершенное примиреніе, искупленіе и удовлетвореніе за всѣ, какъ насѣдственные, такъ и произвольныя, грѣхи всего міра; а жертва литургій, при совершеніи которыхъ, какъ обыкновенно говорятъ, священники приносятъ Христа въ жертву за живыхъ и умершихъ, для отпущенія грѣховъ и для освобожденія отъ наказаній, была бы богохульною баснею и опаснымъ заблужденіемъ.

Членъ 37. — Король имѣетъ верховную власть въ церкви надъ всѣми сословіями и лицами; впрочемъ, онъ не имѣетъ права проповѣдывать слово Божіе и совершать таинства. Ему (королю) принадлежатъ всѣ преимущества, предоставленныя въ св. писаніи добрымъ и правдивымъ правителямъ, именно: право управлять въ подвластныхъ ему странахъ всѣми сословіями — духовными и мірскими, и наказывать непокорныхъ мечемъ. Епископъ римскій не имѣетъ надъ Англією никакого права суда. Законъ королевства могутъ за важныя и тяжкія преступленія подвергать христіанскихъ подданныхъ смертной казни. Христіанамъ также позволительно, по приказанію правительства, носить оружіе и участвовать въ войнѣ.

степени снѣжаетъ и ограничиваетъ его тѣмъ, что необходимо условіемъ оправданія человѣка признаеть и добрыя его дѣла. Обращеніе человѣка она признаеть возможнымъ только при помощи благодати, признаеть и возрѣженіе его, но не иначе, какъ въ таинствѣ крещенія, принимаемомъ добровольно и съ вѣрою. На св. писаніе смотреть какъ на источникъ и правило вѣры, но въ то же время признаеть и авторитетъ церкви въ вопросахъ о вѣрѣ (чл. 20), — мало того, право церкви рѣшать споры о вѣрѣ она производить отъ апостоловъ. Короче: отличительныя черты въ ученіи высокой церкви — оправданіе не вѣрою только, но и дѣлами, авторитетъ церкви и апостольское преемство (іерархія). Противоположная партія — низшая церковь, самая обширная по числу своихъ приверженцевъ, названа такъ своими противниками (гай-чѣрчменами), съ одной стороны, потому, что къ ней по преимуществу принадлежали люди изъ низшихъ классовъ общества, а съ другой потому, что въ своемъ вѣроученіи обнаруживала грубое и нивое пониманіе религіи. Сами же себя члены этой партіи называли *евангеликами*. Отличительная особенность этой партіи — принятіе существенныхъ пунктовъ лютеранства и реформатства, доведенныхъ до крайности. Такъ, изъ числа лютеранскихъ догматовъ она усвоила ученіе о св. писаніи, какъ единственномъ источникѣ и правилѣ вѣроученія и объ оправданіи одною вѣрою, безъ дѣлъ. На св. писаніе она смотритъ какъ на книгу, каждая буква которой продиктована самимъ Богомъ. По ея взгляду, такимъ образомъ, выходитъ, что въ Библии все богодухновенно, даже ошибки, сдѣланныя переводчиками. Кроме того, изъ числа книгъ св. писанія особеннымъ уваженіемъ у нея на самомъ дѣлѣ пользуется пятокнижіе Моусеево, хотя въ теоріи новозавѣтныя книги ставятся выше ветхозавѣтныхъ. Оправданіе вѣрою понимается въ протестантскомъ смыслѣ: вѣра, по понятію этой партіи, есть

простое согласіе на мысль: „и вѣрую, что я искупленъ“. Мало того. Признается за вѣрнѣе, что для спасенія необходимо произнесеніе предъ смертію известной формулы; но казаніе при этомъ излишне. Само собою разумѣется, что вмѣстѣ съ догматомъ объ оправданіи вѣрою, низкая церковь усвоила себѣ и всѣ лютеранскіе догматы, тѣсно съ ними связанныя. У кальвинистовъ она позаимствовала ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и принимаетъ его въ нѣсколько не сматченномъ видѣ. Однимъ словомъ, это вполне протестантская партія, не только принявшая всѣ крайности протестантства, но и развивавшая ихъ въ крайнемъ же направленіи еще далѣе.—Широкая церковь—это партія, которую враги называютъ либеральною или индифферентною церковію, а ея приверженцы — умѣренною, повсемѣстною или престопрною и пространною. Характеристическая черта ея—неимовѣрная вѣротерпимость. Члены этой партіи думаютъ, что спорить изъ за догматическихъ различій, составляющихъ особенность напр. протестантства или англиканства, не стоитъ. Всѣ христіане братья между собою, и это сознаніе своего братства они должны обнаруживать и въ жизни чрезъ вспомошествованіе ближнимъ, особенно въ религіозно-нравственномъ отношеніи. На такого рода дѣятельность они дѣйствительно и обращаютъ все свое вниманіе. Но не смотря на это, у нихъ есть и свое опредѣленное вѣроученіе. Они, напр., согласно съ низкою церковію учатъ, что св. писаніе есть единственное руководительное начало вѣры и вмѣстѣ съ высокою церковію проповѣдуютъ, что челоуѣкъ оправдывается не только вѣрою, но и дѣлами, что церковь не только невидима, но и видима, и что всякія внѣшнія учрежденія въ церкви, какъ способствующія благочестію, должны быть въ ней. Чтобы вѣровать въ Бога и сообразно съ этою вѣрою дѣйствовать, „для этого, говоритъ одинъ изъ членовъ этой партіи (Арнольдъ), благотворные

древніе обряды и обычаи, охранявшіе релігіозное чувство отъ совершеннаго растлѣнія, должны быть возстановлены, именно: ежедневное Богослуженіе, частное приобщеніе св. Таинъ, знаки, напоминающіе намъ о нашемъ христіанскомъ званіи, какъ-то: кресты, часовни на дорогахъ, поминовеніе всѣхъ святыхъ людей всѣхъ временъ и странъ, братства (мужскіе монастыри) и особенно сестерства (женскіе монастыри) разныхъ родовъ и съ различными уставами“. Представители широкой церкви вообще думаютъ, что церковь, такъ или иначе, должна осуществить идею христіанскаго братства и обратить міръ ко Христу. — Впрочемъ справедливость требуетъ замѣтить, что всѣ партіи англиканской церкви усердно заботятся о поднятіи уровня релігіозно-нравственнаго состоянія людей не только въ самой Англій, но отчасти и во всемъ мірѣ, хотя пальму первенства въ этомъ отношеніи слѣдуетъ отдать широкой церкви. Англійскія библейскія общества, расходующія громадныя суммы денегъ для возможно большаго распространенія книгъ св. писанія и миссіонерская дѣятельность англичанъ въ языческихъ странахъ свидѣтельствуютъ объ этомъ какъ нельзя лучше.

Но, говоря о современныхъ партіяхъ англиканской церкви, нельзя пройти молчаніемъ такъ называемаго *интегризма*, (или *трактаріанства*). Это особая партія, появившаяся въ 30 хъ годахъ настоящаго столѣтія. Родоначальниками ея были члены высокой церкви, профессора Ньюманъ и Пьюзи. Первый впрочемъ съ теченіемъ времени перешелъ въ католичество, а партія послѣдняго продолжаетъ существовать въ Англій и до настоящаго времени. Она известна своими стремленіями къ тщательному и безпристрастному изученію памятниковъ древней христіанской жизни, съ цѣлю воспитать въ обществѣ любовь къ древне христіанскимъ формамъ. Мало того, Она поставила себѣ задачею доказать живучесть англиканства, какъ вѣроисповѣданія неизмѣниваго

характеру древней вселенской церкви, поставить его въ живую связь съ восточною церковію и даже объединить ихъ. Старательно и безъ предубѣжденія изучая древнее преданіе вселенской церкви, пюезисты мало по-малу пришли къ сознанию той мысли, что 39 членовъ англиканской церкви требуютъ новаго разсмотрѣнія и измѣненія во многихъ пунктахъ. Формулируя же свое ученіе, которое они желали бы видѣть общепризнаннымъ въ Англіи, они весьма близко, и притомъ во многомъ, приближаются къ православной церкви. Такъ напр. источникомъ вѣроученія они признаютъ не одно только св. писаніе, но и преданіе; отвергаютъ безусловное предопредѣленіе, и если говорятъ о немъ, то въ православномъ смыслѣ, т. е. объясняютъ его предвѣдѣніемъ Божиимъ; о спасеніи чловѣка думаютъ, что оно совершается чрезъ вѣру и дѣла; признаютъ всѣ семь таинствъ, въ томъ числѣ и священство; и на евхаристію смотрятъ; можно сказать, вполне православно, — неупотребляютъ только слова „пресуществленіе“; вѣруютъ, что существуетъ „общеніе святыхъ“, почему не отвергаютъ ни почитанія и призванія святыхъ, ни молитвъ за умершихъ; склоняются къ почитанію св. иконъ и св. мощей и т. п. Благодаря дѣятельности послѣдователей Пюэи, особенно живое и сильное стремленіе къ знакомству съ православнымъ исповѣданіемъ и къ восстановленію у себя быта древней церкви по образцу церкви православной, замѣчается въ наши дни въ англиканской церкви Соединенныхъ Штатовъ Сѣверной Америки.⁽⁸⁹⁾

Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему. — Протестантизмъ, раздѣлившись еще на первыя порокахъ своего существованія на три крупныя части: лютеран-

⁽⁸⁹⁾ Сж. статью А. П. Лопухина: „Заокеанскій западъ въ религиозно-нравственномъ отношеніи“. „Христ. Чтеніе“ за 1887 г., № 1—2.

ство, реформатство и англиканство, на этомъ не остано-
видся. Онъ продолжалъ развиваться далѣе и порождать все
новыя и новыя, но уже мелкія секты. Последнія, въ свою
очередь, также полагали начало новымъ сектамъ. Съ тече-
ніемъ времени ихъ, наконецъ, образовалось такое множе-
ство, что пересчитать ихъ всѣ въ настоящее время оказы-
вается дѣломъ труднымъ и, пожалуй, едвали возможнымъ.
Но сколько бы ихъ ни было, всѣ онѣ (и это достойно серь-
езнаго вниманія) легко могутъ быть отнесены къ одному
изъ двухъ крайнихъ направленій, въ предѣлахъ которыхъ
такъ любитъ вращаться человѣческая мысль, къ рационали-
стическому или мистическому. Возникновеніе и развитіе
этихъ двухъ крайнихъ направленій въ протестантизмѣ обя-
зано собственно самимъ началамъ, положеннымъ въ основу
протестантизма. Начала эти хотя и называются у нихъ хри-
стіанскими, но на самомъ дѣлѣ очень далеко отстоятъ отъ
истиннаго христіанства. Это легко видѣть между прочимъ
изъ слѣдующихъ простыхъ соображеній. Христіанская рели-
гія, или союзъ Бога съ падшимъ человѣкомъ, предполагаетъ,
между прочимъ, существованіе божественнаго откровенія, къ
которому, какъ къ произведенію всесовершеннаго ума Вожіа,
каждый человѣкъ долженъ относиться съ полною вѣрою и
смиреніемъ. Если поэтому это откровеніе сообщаетъ чело-
вѣку не только надлежащія свѣдѣнія о его спасеніи, совер-
шенномъ Христомъ, но и объ условіяхъ и средствахъ, при
помощи которыхъ онъ можетъ усвоить его себѣ, то онъ,
очевидно, не долженъ свѣтски относиться ни къ тѣмъ,
ни къ другимъ, а тѣмъ болѣе исправлять ихъ по своему
усмотрѣнію, но долженъ съ благодарностію и притомъ без-
прекословно принимать ихъ и пользоваться ими. Изъ сожалѣ-
нія, не такое отношеніе къ божественному откровенію бы-
ло у протестантовъ⁽⁹⁰⁾. Задавшись дѣлію исправить или

⁽⁹⁰⁾ Вотъ что относительно этого высказалъ Лютеръ: „къ несчастію, я не могу твердо вѣрить тому, что говорю въ своихъ проповѣдяхъ къ народу и не чемъ пишу въ своихъ сочиненіяхъ. А народъ воображаетъ, конечно, что я отъ души вѣрю и евангелію и тому, какъ я самъ объяснялъ его“.

уничтожить крайности, замѣченныя ими въ католической церкви и чрезъ то возобновить христіанство въ первобытной его чистотѣ, они не вдумали поискать на землѣ такой церкви, въ которой бы оно сохранилось во всей чистотѣ и неповрежденности, чтобы затѣмъ вступить въ число ея членовъ. Нѣтъ! Они самоозванно взяли за дѣло реформы римской церкви, дѣло непосильное для людей безъ Божіей помощи, и взяли съ страстно и неутомимо. Въ качествѣ началъ или основаній для этой реформы они выставили ученіе о св. писаніи, какъ единственномъ источникѣ и правилѣ вѣры, свободно каждымъ понимаемомъ и объ оправданіи чловѣка одною личною субъективною вѣрою, безъ дѣла. Эти начала не были у нихъ надлежаще выяснены, развиты и обоснованы; кромѣ того, каждое изъ нихъ заключало въ себѣ зародыши рационализма и мистицизма, съ преобладаніемъ впрочемъ въ первомъ изъ нихъ (о св. писаніи) рационалистическаго элемента, а во второмъ (о вѣрѣ) мистическаго. Результатъ такого положенія дѣлъ былъ печальный. Началось, какъ было выше сейчасъ сказано, нескончаемое дѣленіе протестантства на части или секты, причемъ каждая изъ нихъ оказывалась или рационалистическою или мистическою, смотря по тому, на какое изъ двухъ началъ протестантства обращено было ихъ основателями преимущественное вниманіе. Именно: если въ основу вѣроученія и устройства тѣхъ или другихъ сектъ полагалось было преимущественно ученіе о св. писаніи, какъ единственномъ источникѣ и правилѣ вѣры, причемъ въ отношеніи къ книгамъ св. писанія оказывалось подражаніе Лютеру, то получались рационалистическія секты, хотя иногда и не безъ примѣси мистическаго элемента. Если же тѣ или другія секты развивались, положивъ въ свою основу ученіе объ оправданіи одною вѣрою, то появлялись секты мистическаго свойства, хотя также не безъ примѣси иногда и рационализма. Само собою разу-

мѣется, что и то и другое направленіе вырабатывалось или развивалось въ протестантскихъ сектахъ постепенно. Въ концѣ же концовъ и рационалистическія и мистическія протестантскія секты, не смотря на свое довольно рѣзкое различіе другъ отъ друга, пришли въ однимъ и тѣмъ же результатамъ — къ теантропизму или обоготворенію человѣка. — Таково было въ общихъ чертахъ дальнѣйшее развитіе протестантизма.

И дѣйствительно, съ одной стороны, религіозное чувство однихъ изъ протестантовъ, возгордившись своею побѣдою надъ церковнымъ преданіемъ и своимъ свободнымъ отношеніемъ къ св. писанію, создаетъ нѣкое подобіе религіознаго ученія съ явнымъ господствомъ въ немъ рационалистическаго элемента. Въ этомъ ученіи отвергается мысль о необходимости всякаго внѣшняго посредства и внимательства въ дѣло религіи; устраняется отъ этого даже само Божество и такимъ образомъ въ концѣ концовъ земля отдѣляется отъ неба. Въ итогѣ, устранивши совершенно Божество изъ области религіозной жизни человѣка, оно заставляетъ своихъ адептовъ останавливаться на самихъ себѣ, на своемъ я. Это же я, чувствуя себя вполне свободнымъ и господиномъ надъ всею въ мірѣ, начинаетъ анализировать христіанское ученіе и, находя въ немъ, соответственно своей предзанятности, только то, что замѣчаетъ вообще въ человѣкѣ, дѣлаетъ заключеніе, что человѣкъ живетъ только самъ собою, и что выше откровеній его разума нѣтъ никакихъ другихъ откровеній. Таковъ рационализмъ соцініанъ, арминіанъ, герингутеровъ и др.

Но нигдѣ, ни въ одной протестантской религіозной сектѣ, рационализмъ не нашелъ себѣ такого дружественнаго приѣма и сочувствія и нигдѣ не обнаружился съ такою ужа-сающею ясностію, какъ въ философскихъ системахъ протестантизма. Тутъ во имя Лютерова „вѣру“ строить цѣлыя

міры, всю вселенную, соединяются съ самимъ источникомъ жизни и, мало того, путемъ логическаго мышленія превращаютъ конечное въ безконечное и наоборотъ. Это новое направленіе начинается съ Декарта и Спинозы и кончается въ новѣйшее время вмѣстѣ съ Фейербахомъ. Такимъ образомъ пантеистическія бредни древней Индіи получаютъ здѣсь свое полное примѣненіе и развитіе и затѣмъ заканчиваются обычнымъ порядкомъ, — какъ это всегда было въ исторіи человѣческой мысли, — т. е. матеріализмомъ. Къ сожалѣнію, результаты этихъ философскихъ возрвній не проходятъ безслѣдными для религіознаго протестантскаго ученія. Философскія теоріи вносятся въ область протестантской догматики и церковной исторіи. Начинается не только выдѣленіе изъ области вѣроученія существеннаго отъ несущественнаго, но и критическое разсмотрѣніе съ точки зрѣнія человѣческаго ума всѣхъ его пунктовъ. Въ итогѣ у нихъ не остается ничего изъ христіанства, что не было бы раскритиковано, осмѣяно и затѣмъ отвергнуто. Родоначальникомъ такого отношенія къ религіи былъ Земмерль, а особенно сильными подвижниками Бауръ и Штраусъ. Въ рукахъ этихъ новыхъ протестантскихъ богослововъ Библія получаетъ новый видъ и смыслъ. Оказывается, что она есть якобы такого же точно достоинства книга, какъ Иліада Гомера, Коранъ Магомета, Магабгарата и т. п. Оказывается, что не было будто бы и вѣтъ никакихъ тайнъ, непостижимыхъ для разума, никакихъ сверхъестественныхъ явленій. Отчаянный пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана съ одной стороны и грубый матеріализмъ Фейербаха, Малешотта, Бюхнера, Фохта, Геккеля и другихъ съ другой показали всѣмъ во очію, чего стоятъ въ послѣднихъ своихъ выводахъ принципы протестантизма. Въ Новомъ же Свѣтѣ, въ наши, можно сказать, дни, протестантство породило даже такое дикое и уродливое явленіе, какъ мармонство, празнающее

за догматъ многоженство и отрицающее не только догматы христіанства, но и нравственныя его основанія.

Съ другой стороны, въ протестантствѣ нашло себѣ серьезную поддержку и сродное человѣческой натурѣ стремленіе къ таинственному, мистическому. Старый средневѣковый мистицизмъ получаетъ здѣсь новое возбужденіе къ жизни въ ученіи о внутреннемъ, духовномъ, непосредственномъ общеніи со Христомъ чрезъ вѣру. Людямъ начинаетъ казаться, что Христосъ, осязаемо для нихъ самихъ, поселяется въ нихъ и научаетъ ихъ всему, что имъ нужно знать въ дѣлѣ религіи; для нихъ открывается такимъ образомъ доступъ на небо еще здѣсь, на землѣ. Ясно, стало быть, что протестантство и въ этомъ направленіи сильно способствуетъ развитію идеи самообожанія, теантропизма. — Дѣло начинается здѣсь, какъ это всегда бываетъ, съ малаго и постепенно доходить до великаго. Сначала, анабаптисты и меннониты, приложивъ идею лютеровою вѣры къ гражданскому быту, требуютъ только внѣшней свободы и равенства во имя Христа и вѣры;— сначала Шпенеръ и піетисты требуютъ только вниманія и углубленія въ самихъ себя, въ свой духъ и чувство. Но затѣмъ слѣдуютъ и результаты этого самоуглубленія: квакеры и методисты начинаютъ видѣть небесный свѣтъ и небеснаго Христа. Идя далѣе по этому пути и не замѣняя, кромѣ своего духа, явнаго присутствія Христа нигдѣ, они мало по малу приходятъ къ мысли, что Христосъ и не существуетъ отдѣльно отъ ихъ духа,—другими словами, доходятъ до самообожанія, начинаютъ выдавать себя за самаго Бога. Протестантскій мистикъ нашего столѣтія Сведенборгъ, дѣйствительно, уже открыто высказываетъ, что Богъ, ангель и человѣкъ — одно и то же по природѣ, и что онъ самъ своими собственными глазами видѣлъ на себѣ превращеніе человѣка въ божество. Но и это еще не все. Въ новѣйшее время возникла еще

секта ирвингіанъ, члены которой домечтались до того, что утверждаютъ, будто въ этой сектѣ проявляются тѣ самые чудные дары благодати, какіе были при апостолахъ (чудеса, пророчества, даръ языковъ, вдохновенныя рѣчи). Эта секта, по примѣру древней апостольской церкви, имѣеть у себя будто бы апостоловъ, пророковъ, учителей и т. п.

Тоже самое по существу, что происходило въ протестантствѣ при дальнѣйшемъ развитіи его началъ, имѣло мѣсто и въ другомъ совершенно мѣрѣ — православномъ. Какъ извѣстно, и въ нашемъ отечествѣ было и есть не мало сектъ, по духу сродныхъ съ протестантствомъ. И въ этихъ сектахъ, подобно какъ и въ протестантскихъ, замѣчаются также два крайнихъ направленія: раціоналистическое и мистическое. Именно: къ числу нашихъ сектъ съ преобладающимъ раціоналистическимъ направленіемъ, не чуждымъ однако же мистицизма, слѣдуетъ отнести: духоборцевъ, молоканъ съ ихъ подраздѣленіями (субботники и воскресники, молокане Донскаго толка, секта общихъ прыгуновъ „деснаго братства“ или „сіонская вѣсть“), штундистовъ, пашковцевъ и толстовщину; къ сектамъ мистическимъ или тайнымъ — хлыстовъ и скопцевъ. Общія характеристическія особенности всѣхъ этихъ сектъ — свободное толкованіе св. писанія и отрицательное отношеніе къ внѣшнему строю и быту православной церкви. Особенности эти, очевидно, чисто протестантскаго свойства, — что вполнѣ естественно, такъ какъ всѣ вышешюименованныя наши секты получили или, по крайней мѣрѣ, обязаны своимъ началомъ протестантамъ. А если такъ, то само собою разумѣется, что тѣ замѣчанія, которыя были сдѣланы нами въ своемъ мѣстѣ противъ ученія протестантовъ, имѣють всю свою силу и должное примѣненіе и въ данномъ случаѣ.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

Предварительныя понятія.

	Стр.
Понятіе объ обличительномъ богословіи	1.
Задача обличительнаго богословія и его значеніе	—
Объемъ обличительнаго богословія	3.
Раздѣленіе	4.

Часть первая.

А) Римское вѣроисповѣданіе.

Краткая исторія постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви	—
Главнѣйшія отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи. Перечень ихъ	16.
I. Объ источникахъ церковнаго ученія — св. писаніи и св. преданіи	—
II. О личномъ свойствѣ Св. Духа	25.
III. О первородномъ грѣхѣ и непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи	40.
IV. Объ оправданіи и спасеніи человека; догматы о сверхдолжныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ	51.
V. О церкви и ея устройствѣ; догматы о главенствѣ римскаго епископа и его личной непогрѣшимости (ex cathedra)	56.
VI. О таинствахъ вообще	85.
Особенности относительно <u>каждаго изъ таинствъ въ частности, именно:</u> а) Крещенія	88.
б) Мѣропомазанія	91.
в) Евхаристіи	94.
г) Покаянія: удовлетвореніе (satisfactio) и индульгенція	103.
д) Брака	114.
е) Священства	116.

ж) Елеосвященія 118.

VII. Въ ученіи о загробной судьбѣ человѣка—
ученіе о чистилищѣ 120.

(Общія замѣчанія о нравственномъ ученіи латин-
ской церкви) 127.

Часть вторая.

Б) Протестанство.

Общія причины, вызвавшія реформаціонныя дви-
женія въ латинской церкви. Отпаденіе отъ Рима и
образование особыхъ религіозныхъ обществъ съ осо-
быми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи; общее
свойство сихъ вѣроученій 141.

Отдѣлъ первый.

Вѣроученіе лютеранское.

Символическія книги сего вѣроученія 149.

Догматическія заблужденія лютеранскаго вѣроу-
ченія. Перечень ихъ 154.

а) Священное писаніе, какъ единственный источ-
никъ и единственное правило вѣры; отверженіе лю-
теранами св. преданія 155.

130 б) Ученіе о состояніи человѣка по паденіи и объ
оправданіи его вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ 166.

148 в) Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ
святыхъ; отрицаніе іерархіи 180.

156 г) Ученіе о таинствахъ вообще. Ученіе о числѣ
таинствъ 190.

25 Ученіе о таинствахъ въ частности:

1) О крещеніи 194.

2) О миропомазаніи 196.

160 3) О причащеніи или евхаристіи 198.

4) О покаяніи 202.

5) О священствѣ 205.

6) О бракѣ 208.

7) Объ елеосвященіи 210.

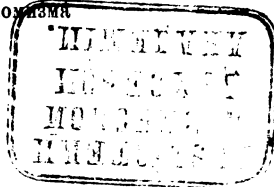
д) Отверженіе лютеранами живой связи между
церковію земною и небесною, именно:

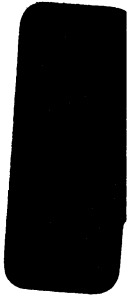
а) Почитанія и призыванія святыхъ 211.

	Стр.
8 б) Отверженіе лютеранами почитанія св. мощей и св. иконъ	217.
10 в) Отверженіе лютеранами молитвъ за умершихъ	224.
Отдѣлъ второй.	
19 Реформатское вѣроисповѣданіе или кальвинизмъ	215
Заблужденія реформатскаго вѣроисповѣданія и его особенности сравнительно съ лютеранскимъ	229. =
I. Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели и о благодати непреодолимой	232. =
20 II. Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ частности о таинствѣ евхаристіи	240. 215.
Отдѣлъ третій.	
216. Англиканское исповѣданіе.	
Краткій историческій обзоръ англиканскаго вѣроисповѣданія. Общая характеристика этого вѣроисповѣданія и замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ	248. 236.
Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему	261. 256.

Важнѣйшія опечатки.

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
13	12 снизу	почти прямо	прямо
21	18 сверху	По мнѣнію	По мнѣнію
25	12 —	катехизисы	катехизисы
—	14 —	катехизисовъ	катехизисовъ
32	8 снизу	пошлю	пошлю
38	15 сверху	исходить отъ Отца и Сына	исходить отъ Отца, т. е. отъ Отца и Сына
40	6 —	символь	символь
—	—	Подстроч. вни. 1 стр. сообщилъ этотъ состояніе	сообщилъ праотцамъ этотъ есть состояніе
44	1 сверху	удостоена была	удостоена была отъ Бога такой
51	2 —	Ему	ему
55	5 —	богматъ	догматъ
56	4 снизу	главою	такою главою
72	2 сверху	обрядъ	обрядъ
77	6 снизу	изволенію	изволенію,
87	13 —	далена	далена
90	11 —	конфирмаціи	конфирмація
93	12 сверху	за словомъ	за словами
98	2 —	не смотрѣла	смотрѣла
114	4 —	оставаться	остаться
116	11 —	Христось	Христось
129	10 —	любви	любви,
131	13 снизу	авторитетъ	авторитетомъ
157	13 —	человѣкъ спасается	человѣкъ заслуживаетъ свое спасеніе или спасается
168	14 сверху	но не дѣлами.	но не дѣлами, потому что это единственный актъ, къ которому онъ способенъ.
—	15 —	своимъ	гордясь своимъ
178	9 снизу	видимы	вѣдомы
185	7 сверху	причтами	причинами
197	1 снизу	Свою	Свою,
214	17 сверху	волею.	волею,
237	6 снизу	словами и порѣшили	словами, порѣшили
245	16 сверху	анонима	анализа
249	4 —		





Digitized by Google

