

# *Записки*

ПО

## ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ.

*Л. Стефановича.*

(Составлены приблизительно къ программѣ для духовныхъ семинарій).

ИЗДАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ, ВНОВЬ ИСПРАВЛЕННОЕ.

Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ книга эта въ первомъ и второмъ изданіяхъ одобрена къ употребленію въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособія по обличительному богословію.

Новочеркасскъ.

Типографія Ф. М. Туникова.

1897

# *Записки*

ПО

## ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ.

---

*Л. Стефановича.*

---

(Составлены примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій).

ИЗДАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ, ВНОВЬ ИСПРАВЛЕННОЕ.

Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ книга эта въ первомъ и второмъ изданіяхъ одобрена къ употребленію въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособія по обличительному богословію.

---

Новочеркасскъ.  
Типографія Ф. М. Туникова.  
1897

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.  
С.-Петербургъ, 6 Юня 1897 г.

Старшій Цензоръ, Архимандритъ *Климентъ*.

---

# Предварительныя понятія.

*Понятіе объ обличительномъ богословіи.*—Православнымъ обличительнымъ богословіемъ называется наука, занимающаяся критическимъ обзорѣемъ, съ православной точки зрѣнія, главнѣйшихъ современныхъ инославныхъ вѣроученій.

*Задачи этого богословія и его значеніе.*—Главная задача обличительнаго богословія состоитъ въ томъ, чтобы молодымъ людямъ, готовящимся быть пастырями церкви, дать полную возможность къ надлежащему прохожденію этого высокаго служенія. Извѣстно, что православное догматическое богословіе обстоятельно знакомитъ ихъ только съ догматами православной церкви; догматовъ же различныхъ инославныхъ вѣроисповѣданій оно или совсѣмъ не касается, или если и касается, то только для того, чтобы, чрезъ сопоставленіе ихъ съ православными, дать имъ возможность отчетливо и основательно усвоить эти послѣдніе \*) и видѣть ихъ несравненное превосходство предъ иеретическими. А между тѣмъ православная церковь, какъ извѣстно, окружена со всѣхъ сторонъ различными противниками, которые 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 истин-

---

\*) Въ кругу богословскихъ наукъ обличительное богословіе поэтому считается наукою прикладною или вспомогательною къ догматическому богословію.

наго стада Христова, обязанному не только утверждать своих пасомыхъ въ истинахъ православной вѣры и благочестія, но и отражать всякія нападенія неправовѣрующихъ, очевидно, кромѣ знанія православнаго догматическаго богословія, необходимо еще знаніе и догматическихъ особенностей по крайней мѣрѣ важнѣйшихъ инославныхъ исповѣданій, времени и обстоятельствъ ихъ возникновенія, а равно и тѣхъ основаній, которыми неправомыслящіе думаютъ оправдать свои отступленія отъ православной церкви. А такъ какъ эти послѣднія знанія, вмѣстѣ съ готовымъ оружіемъ для борьбы съ врагами православія, даетъ обличительное богословіе, то ясно, сколь важно и необходимо оно для пастыря церкви.

Но будучи необходимымъ для пастырей церкви, обличительное богословіе въ значительной степени необходимо и для каждаго вѣрующаго. По ученію ап. Павла, каждый православный христіанинъ обязанъ соблюдать въ чистотѣ свою вѣру и не быть *младенцемъ, влающеюся и скитающеюся всякимъ вѣтромъ ученія, во мжи челоуѣчестнѣй, въ коварствѣ козней мщенія* (Ефес. IV, 14). Сдѣлать же это онъ легкъ можетъ только при знаніи особенностей и заблужденій различныхъ неправославныхъ 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 неправославныя христіанскія вѣроисповѣданія, существующія въ настоящее время. Это значить, что оно не будетъ разсматривать ни ложныхъ религій (языческой, магометанской и новоіудейской) и различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, претендующихъ на названіе христіанскихъ, но на самомъ дѣлѣ не имѣющихъ ничего общаго съ христіанствомъ (каковы, напр., философскія секты и общества, выродившіяся изъ реформаціи), ни 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 (пелагиане, ариане, монофизиты и др.); б) въ самыхъ инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ будетъ разсматривать только догматическія отклоненія ихъ отъ ученія православной церкви. Такое ограниченіе объема обличительнаго богословія вызы-

вается ограниченностію времени, назначеннаго для прохожденія его въ духовныхъ семинаріяхъ (одинъ урокъ въ недѣлю).

*Раздѣленіе.*—Всѣ существующія въ православіи инославныя христіанскія вѣроисповѣданія, не смотря на ихъ многочисленность и разнообразіе, обыкновенно сводятся къ двумъ слѣдующимъ, какъ главнымъ, именно: А) римскому и Б) протестантскому. Последнее въ свою очередь подраздѣляется на три отдѣльныя другъ отъ друга 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, галликанская, британская и кареагенская. Восточная половина христіанскаго міра, по преобладающему составу населенія, языку, нравамъ и характеру цивилизаціи, называлась преимущественно греческою, западная—латинскою.

Такъ какъ Божественная Благодать, просвѣщающая людѣй свѣтомъ истинной вѣры Христовой, не насилуетъ ихъ свободы и не уничтожаетъ ихъ естественныхъ особенностей, самостоятельно выработанныхъ ими до ея принятія, то естественнымъ слѣдствіемъ этого было между прочимъ то, что каждый изъ древнихъ цивилизованныхъ народовъ усвоилъ себѣ вѣру Христову или христіанство 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, матеріалистически. Историческая задача древняго Рима: обладать всемъ 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, стала систематически стремиться къ подчиненію себѣ всѣхъ частныхъ церквей, не только западныхъ, но и восточныхъ. Къ несчастію, и въ первые вѣка христіанства было не мало историческихъ обстоятельствъ, способствовавшихъ постепенному возвышенію римскаго

епископа надъ подобными же ему западными епископами. Важнѣйшія изъ нихъ были слѣдующія:

1) Римская церковь, послѣ разрушенія Іерусалима и разсѣянія тамошней христіанской общины, была самою видимою, выдающеюся церковію въ дѣломъ христіанскомъ мірѣ: а) она была *единственною, основанною апостолами на западѣ, церковію* и матерью многихъ западныхъ церквей; б) въ Римѣ провели послѣдніе дни своей жизни и мученически скончались два первоверховныхъ апостола—Петръ и Павелъ, къ гробницамъ коихъ христіане стекались со всѣхъ сторонъ для поклоненія; в) кромѣ того, римская церковь была самою богатою церковію; къ ней принадлежало много лицъ изъ знатныхъ и вліятельныхъ фамилій, даже близкихъ къ императорскому трону, чего не было въ другихъ мѣстахъ христіанства; вслѣдствіе этого здѣсь была полная возможность помогать своимъ братьямъ о Христѣ, какъ ближнимъ, такъ и дальнимъ; г) притомъ Римъ былъ столицею имперіи и средоточіемъ верховной гражданской власти и суда, почему и пользовался особымъ уваженіемъ во всѣхъ областяхъ всесвѣтной монархіи.

2) Римъ былъ мѣстомъ мученической кончины 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 соревнованію.

3) Римская церковь въ первые вѣка христіанства была чужда различныхъ ересей, которыхъ не мало было на востоцѣ, и твердо держалась православія, что много возвеличивало ее въ глазахъ христіанъ. 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 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 казаться *стражемъ всей церкви*.



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

Совсѣмъ иначе посмотрѣли на эти обстоятельства римскіе папы, съ давнихъ поръ появившіе свое видное положеніе. Имъ показалось, что случайное возвышеніе римской каеэдры опирается на божественномъ правѣ. И вотъ нѣкоторые изъ нихъ, вслѣдствіе недостатка христіанскаго смиренія и надлежащей богословской образованности \*), стали мечтать о приобрѣтеніи полнаго (абсолютнаго) господства не только надъ западными церквами и ихъ предстоятелями—епископами, но и надъ восточными. Такъ, во II вѣкѣ, папа Викторъ, по поводу спора относительно 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 карагенской церкви. Подобныя властолюбивыя притязанія папъ, конечно, не могли быть терпимы въ древней церкви, одушевленной духомъ братской любви и свободы,—и имъ данъ былъ рѣшительный отпоръ.

Такого рода отношенія римскихъ папъ къ восточнымъ епископамъ ясно показываютъ, что папы, даже въ самое раннее время существованія церкви христіанской (во II и III в.), пытались выдѣлать свою церковь и самихъ себя изъ ряда другихъ церквей и епископовъ, приписавъ только своей церкви, и въ частности самимъ себѣ, право непогрѣшимо рѣшать всѣ церковные вопросы, возникавшіе во вселенской церкви.

Съ IV вѣка значеніе римскаго папы особенно увеличилось вслѣдствіе перенесенія столицы Константиномъ Великимъ изъ Рима въ Византію: какъ столичный епископъ и духовный отецъ новообращенныхъ вѣрующихъ изъ варварскихъ племенъ, обладавшій притомъ колоссальнымъ богатствомъ вслѣдствіе постоянныхъ приношеній отъ подвѣдомственныхъ ему христіанъ (диарій св. Петра), папа оказался тогда единственнымъ на западѣ человекомъ съ дѣйствительною обшир-

---

\*) Западъ не обладалъ въ то время самостоятельною богословскою образованностію и всѣ богословскія знанія получалъ съ востока.

ною властію и потому сталъ представляться въ сознаніи тамошнихъ христіанъ владыкою церкви и западной имперіи, тѣмъ болѣе, что онъ не разъ спасалъ западную имперію отъ нападавшихъ на нее варваровъ (Левъ V.). Образованію такого представленія много способствовало и ослабленіе власти византійскихъ императоровъ на западѣ вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ, а также и то, что сами римскіе императоры жили не въ Римѣ, а въ Равеннѣ или Медиоланѣ и государственнымъ дѣлами почти не занимались. Вслѣдствіе всего этого папа въ концѣ концовъ сдѣлался для римскихъ гражданъ фактическимъ государемъ.—Но вмѣстѣ съ перенесеніемъ столицы въ Византію, естественно, стало увеличиваться и значеніе константинопольскаго епископа. Константинополь былъ названъ Новымъ Римомъ и за его епископомъ, получившимъ титулъ патріарха, вторымъ (прав. 3), четвертымъ (прав. 28) и шестымъ (прав. 36) вселенскими соборами признаны были права чести, равныя съ правами римскаго епископа. Это папамъ показалось очень обиднымъ. Они стали смотрѣть на константинопольскихъ патріарховъ, какъ на своихъ соперниковъ и пользоваться всякимъ случаемъ къ униженію ихъ. Такихъ случаевъ, къ сожалѣнію, было не мало. Столкновеніе, напр., константинопольскихъ патріарховъ съ императорами и старѣйшими епископами востока (напр. александрійскимъ) подавали папамъ поводъ вмѣшиваться въ дѣла востока и принимать, смотря по обстоятельствамъ, то ту, то другую сторону. Разумѣется, папы при этомъ старались утвердить за собою авторитетъ высшихъ судей и рѣшителей всякаго спора.

Такое возвышеніе римскаго папы, несомнѣнное 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 сообщилось и низшему духовенству. Само собою разумѣется, что при такомъ порядкѣ вещей притязанія папъ на первенство и 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 признаваема рѣшитель-

ницею всякихъ споровъ, возникающихъ въ христіанствѣ. Но особенно ясно эти притязанія обнаружилась въ VI вѣкѣ, по случаю усвоенія императоромъ Юстиніаномъ константинопольскому патріарху св. Іоанну Постнику титула „вселенскаго“. Назвавъ этотъ титулъ антихристіанскимъ (Григорій Вел.), папы, со временъ Бонифація III (607 г.), присвоили его себѣ однимъ, но уже не въ смыслъ почетнаго титула, какъ это было на востокѣ, а въ смыслъ всемірнаго главенства и владычества надъ церквами Божіими и ихъ предстоятелями.

Въ VIII и IX вѣкахъ возникли новыя обстоятельства, способствовавшія возвышенію римскихъ папъ на западѣ Европы, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружилась 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 династіи, Пипиномъ Короткимъ, королевское достоинство, а папа Левъ III-й на сына его, Карла Великаго, возложилъ корону западной Римской имперіи, не имѣя на то никакого права \*). Это обстоятельство было чрезвычайно важно для папъ: оно дало имъ право говорить, что они фактическіе раздаятели коронъ. Кромѣ того, Каролинги, въ благодарность за оказанную имъ услугу, подарили папамъ обширныя земли въ Италіи (равеннскій 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—„намѣстники Христа“, „тѣнь Бога на землѣ“, „преемники ап. Петра въ его княжескомъ, приматскомъ достоинствѣ надъ всею церковію“; что поэтому они одни имѣютъ право рѣшать всѣ вопросы въ церкви и что ихъ голосъ непогрѣшимъ. Утвержденію подобныхъ папскихъ притязаній въ мысляхъ западныхъ христіанъ весьма много способствовали и, такъ называемыя, жеисидоровы декре-

---

\*) Право дѣлать это принадлежало византійскому императору.

таліи или различные подложные документы, распространившіеся на западъ въ ихъ пользу въ VIII и IX вѣкахъ.

Такимъ образомъ все было подготовлено къ 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 къ этому—и онъ представился въ несчастной, хотя и невольной, тридцатилѣтней борьбѣ двухъ константинопольскихъ патріарховъ—Игнатія и Фотія. Это было въ половинѣ IX вѣка. За малолѣтствомъ греческаго императора Михаила III, государствомъ управлялъ его дядя, Варда, человекъ даровитый, но очень порочный. Патріархъ того времени—Игнатій, (приходившій изъ царской фамилии), сильно возставалъ противъ его нечестія и, наконецъ, узнавъ, что онъ женился на своей близкой родственницѣ, публично не допустилъ его къ св. причащенію. Раздраженный этимъ, правитель свергнулъ его съ кафедры и, съ согласія епископа, избралъ на его мѣсто Фотія, человека ученаго, уважаемаго, важнаго государственнаго сановника, могшаго, при тогдашнихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ, со славою занимать патріаршій престолъ. Но Игнатій не хотѣлъ отказаться отъ своего сана. Оставляя по неволѣ кафедру, онъ наложилъ запрещеніе на новаго патріарха Фотія и на всѣхъ, признавшихъ его патріархомъ. Кромѣ того, оказалось много недовольныхъ какъ незаконнымъ низложеніемъ Игнатія, человека благочестиваго, такъ и тѣмъ, что Фотій избранъ былъ въ патріархи изъ свѣтскихъ людей и въ самое короткое время (6 дней) прошелъ всѣ высшія церковныя степени. Вслѣдствіе этого явились партіи, началась вражда, для прекращенія которой рѣшились созвать соборъ (861 г.) и, по обычаю, пригласить на него папу. Папѣ Николаю I это только и нужно было. Онъ вдругъ начинаетъ представлять изъ себя верховнаго судію 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 это дѣлаетъ для того, чтобы доказать, что „римская церковь, въ силу преимущества, полученнаго ап. Петромъ отъ самаго Христа, есть глава всѣхъ другихъ церквей, почему каждый долженъ свято и ненарушимо содержать всѣ ея опредѣленія“ (письмо папы къ Фотію), и что такъ какъ „не отъ людей, но отъ Бога ап. Петръ

получилъ преимущество власти надъ всею церковію, то и архіереи римскіе суть верховные судіи всякаго духовнаго дѣла“ (письмо папы къ импер. Михаилу). Не воплявъ вѣрили этому и на западѣ; тѣмъ болѣе не могли и не хотѣли признать законными такихъ притязаній на востокѣ; часть раздѣленія церквей приближался. Къ 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 Фотиємъ, то само собою разумѣется, что въ церковномъ отношеніи новая церковь стала въ зависимость отъ константинопольскаго патріарха. Узнавъ объ этомъ, папа Николай поспѣшилъ послать въ Болгарію своихъ миссіонеровъ, чтобы подчинить эту область своей власти на томъ основаніи, что Болгарія, по древнему раздѣленію областей римской имперіи, причислялась къ римскому діоцезу. Ловкимъ папскимъ миссіонерамъ, не пренебрегавшимъ 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 римскихъ замысловъ, собранъ былъ въ константинополѣ 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. мѣромъ однимъ епископамъ и прибавленіе къ символу вѣры слова „и отъ Сына“), а папа Николай объявленъ недостойнымъ престола и преданъ анаемѣ. Получивъ опредѣленія этого собора, утвержденного тысячею подписей, папа вызвалъ знатнѣйшихъ епископовъ своей церкви къ защитенію ея противъ греческой и съ своей стороны предалъ анаемѣ Фотія. Этимъ положено было начало раздѣленію церквей въ 867 году.

Въ X вѣкѣ не было открытыхъ преній между востокомъ и западомъ; но въ половинѣ XI вѣка (1053 г.) константинопольскій патріархъ Михаилъ Керуларій, въ соединеніи съ Львомъ, митрополитомъ болгарскимъ, снова возвысилъ голосъ противъ нововведеній, распространенныхъ на западѣ, между прочимъ, и противъ употребленія въ ехаристіи опрѣснোকъ. Императоръ Константинъ Мономахъ, изъ политическихъ разсчетовъ, 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 анаѣма и на западную церковь. Съ тѣхъ поръ римская церковь, (ставшая называть себя *католическою*), находится въ отдѣленіи отъ восточной, православной.

*Отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи.*  
*Перечень ихъ.*— Со времени раздѣленія церквей, римская церковь продолжала вносить въ составъ своего вѣроученія все новые и новые догматы. Въ настоящее время она разнится отъ православной церкви 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 челоѣка, (сверхдолжныя дѣла и сокровищница святыхъ); 5) о церкви и ея устройствѣ, (главенство папы въ церкви и его личная непогрѣшимость); 6) о всѣхъ семи таинствахъ, и 7) о загробной судьбѣ челоѣка. А такъ какъ вѣроученіе имѣетъ существенное вліяніе на правоученіе и послѣднее есть собственно 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, кромѣ вѣроученія, римская церковь отличается отъ православной еще и своимъ правоученіемъ. Особенности эти, допущенныя у себя римскою церковію, мы теперь и разсмотримъ.

## Кратній критическій обзоръ догматическихъ заблужденій римской церкви.

### 1. Объ источникахъ церковнаго ученія — св. Писаніи и св. преданіи.

По ученію православной церкви, источниками церковнаго ученія служатъ: свящ. Писаніе и свящ. преданіе. Св. Писаніемъ называются книги (βιβλία—библія), написанныя Духомъ Святымъ чрезъ освященныхъ отъ Бога людей, называемыхъ пророками и апостолами. Какъ истинное слово Божіе, всѣ книги Библии, за исключеніемъ неканоническихъ книгъ ветхаго заветъа \*), признаются богодухновенными, содержащими въ себѣ неизмѣнное правило спасительной вѣры. Богодухновенность понимается такъ, что св. писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбужденію и наставленію отъ Св. Духа, причемъ получали отъ Него какъ мысль, такъ и слово или внѣшнюю форму выраженія ея (насколько она стоитъ въ неразрывной связи съ самымъ содержаніемъ откровенія), но безъ всякаго стѣсненія и насилія ихъ естественныхъ способностей. Читать св. Писаніе можетъ всякій вѣрующій, но понимать и изъяснять его онъ долженъ не иначе, какъ слѣдуя ученію церкви.—Подъ именемъ св. преданія разумѣется все, устно переданное апостолами вѣрующимъ относительно вѣры, благочестія и церковнаго благочинія и преемственно сохранившееся до нынѣ въ православной церкви. Св. преданіе необходимо: для опредѣленія канона свящ. книгъ, для руководства къ правильному пониманію св. Писанія, для правильного совершенія таинствъ и соблюденія свящ. обрядовъ въ чистотѣ первоначальнаго ихъ установленія. Оно дошло до насъ: а) въ древнихъ символахъ вѣры, существовавшихъ въ церкви съ самаго ея основанія, б) въ правилахъ апостольскихъ, а также въ правилахъ и постановленіяхъ 7 вселенскихъ и 10 помѣстныхъ соборовъ, в) въ древнихъ литургіяхъ, г) въ древнихъ мученическихъ актахъ, д) въ твореніяхъ древнихъ Отцевъ и учителей церкви и, наконецъ, е) въ церковной практикѣ. Но такъ какъ не все, находящееся въ указанныхъ источникахъ или хранилищахъ апостольскаго преданія, можетъ быть признано таковымъ, то православная церковь признаетъ истиннымъ пре-

\*) Книги эти слѣдующія: 1) пророка Варуха, 2) Товита, 3) Іудеевъ, 4) Премудрости Соломоновой, 5) Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 6) двѣ книги Маккавейскія, (третьей въ Вульгатѣ нѣтъ), 7) пѣснь трехъ отроковъ, исторія о Сусаннѣ, исторія о Вилѣ и зміѣ и 8) всѣ мѣста книги Есеиръ, не означенныя счетомъ стиховъ.

даніємъ только то, которое вполнѣ согласно съ св. Писаніемъ, — источникъ вѣры первымъ и главнѣйшимъ, — носить на себѣ слѣды глубокой древности (относится ко II, III или IV в.) и кромѣ того было признаваемо таковымъ всегда, вездѣ и у всѣхъ христіанъ.

Римско-католическая церковь, соглашаясь въ общемъ съ православною относительно св. Писанія и св. преданія, какъ источниковъ церковнаго ученія, въ частности значительно отличается отъ нея. Именно: она расширяетъ объемъ св. Писанія, своеобразно понимаетъ его богодухновенность, опредѣленіе подлиннаго смысла св. Писанія всецѣло отдаетъ въ руки духовенства и, наконецъ, запрещаетъ мірянамъ читать Библію; она расширяетъ также объемъ св. преданія, внося въ его составъ весьма многое, появившееся въ позднѣйшія времена и предоставляетъ учащей церкви опредѣлять его истинность.

Смотря на св. Писаніе какъ на истинное слово Божіе, римская церковь, однакожь, значительно расширяетъ его, когда неканоническія книги ветхаго завѣта признаетъ каноническими или богодухновенными \*). Правда, неканоническія книги въ отличіе отъ каноническихъ она называетъ второканоническими, но не полагаетъ никакого различія между ними (Шерроне). Особенность эта возникла въ римской церкви, съ одной стороны, вслѣдствіе того, что въ ней съ самаго начала была употребляема Библія, извѣстная подъ именемъ перевода 70 толковниковъ, въ которой каноническія и неканоническія книги соединены въ одинъ кодексъ, а съ другой — вслѣдствіе того, что неканоническія книги пользовались большимъ уваженіемъ у древнихъ Отцовъ и учителей церкви, называвшихъ ихъ „писаніемъ“, а иногда и „св. писаніемъ“. Но какъ только стала извѣстна на западѣ еврейская Библія, въ которой были только 22 книги, (а евреямъ, по ученію ап. Павла, *вѣрена быша словеса Божія*, — Рим. III, 2), то и западные отцы и учителя церкви начали постоянно и строго отличать каноническія книги отъ неканоническихъ. По словамъ, напр., бл. Августина и Иеронима, очень уважаемыхъ на западѣ, неканоническія книги употреблялись въ церкви

---

\*) Къ неканоническимъ книгамъ римская церковь относитъ не только ветхозавѣтныя книги, не внесенныя ветхозавѣтною церковію въ канонъ свящ. книгъ, но и нѣкоторые новозавѣтныя, напр., посланіе ап. Павла къ Евреямъ, II-е посланіе ап. Петра, два послѣднія посланія ап. Іоанна, посланіе ап. Іакова, посланіе ап. Іуды и Апокалипсисъ, а также слѣд. отдѣлы изъ Евангелій: Марка XVI, 9—20; Луки XXII, 43—44 и Іоанна VIII, 2—12.



не для *подтвержденія вѣры или догматовъ*, но для *умноженія познаній*. Къ сожалѣвію, римская церковь не воспользовалась указаніями своихъ отцовъ и писателей: она не только не исправила своей случайной ошибки, \*) но даже возвела ее на степень догмата на тридентскомъ соборѣ.

Отступивъ отъ взгляда православной церкви на неканоническія книги св. Писанія, римская церковь въ лицѣ своихъ позднѣйшихъ богослововъ, раздѣлившихся на два направленія: ультрамонтановъ или новосколастиковъ (представители: Шеебенъ, Перроне) и такъ называемыхъ либераловъ (Кунъ, Клее, Диригеръ) или антисколастиковъ, отступила отъ нея и въ своемъ взглядѣ на богодуховенность св. книгъ. По взгляду ультрамонтанскихъ богослововъ, писатели св. книгъ писали какъ бы подѣ диктовку Духа Божія, почему и не допускаютъ въ ихъ книгахъ никакихъ погрѣшностей. Богословы либеральнаго направленія простираютъ богодуховенность только на „религіозное содержаніе„ св. Писанія, а все прочее въ немъ считаютъ дѣломъ человѣческаго разума, почему и не признаютъ Библию за „норму всякой истины и познанія“. Это очевидное разногласіе новѣйшихъ римско-католическихъ богослововъ относительно столь важнаго предмета, какъ богодуховенность св. книгъ, говоритъ не въ пользу римской церкви. Но этимъ разногласіемъ отступленіе римской церкви отъ православной не ограничивается. Ультрамонтанскіе богословы, признавая „одного только Бога въ строгомъ смыслѣ авторомъ св. книгъ“ (Перроне), въ тоже время позволяютъ себѣ находить въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ св. Писанія „много смысловъ“, именно: *буквальный* (*sensus literalis*) *духовный* (*sen. spiritualis*) или преобразовательный, символическій и *посредственный* (*sen. consequens*), т. е. смыслъ, логически только вы-

---

\*) Общій ходъ возникновенія и развитія въ римской церкви различныхъ отступленій отъ православія былъ всегда одинаковъ. Сначала появлялось какое нибудь частное мнѣніе, высказанное тѣмъ или другимъ уважаемымъ и авторитетнымъ лицомъ. Повторяемое и поддерживаемое этимъ лицомъ, оно мало по малу все болѣе и болѣе распространялось и утверждалось въ обществѣ. Съ теченіемъ времени это мнѣніе становилось уже явленіемъ обыкновеннымъ, получало силу *обычая*. Обычай же, какъ извѣстно, со временемъ становятся *законами*. Когда же то или другое мнѣніе становилось наконецъ закономъ, то тогда оказывалось необходимымъ подыскать *основанія* для него. Сдѣлать это была уже прямая обязанность римско-католическихъ богослововъ, которую они обыкновенно и исполняли, какъ могли, не пренебрегая иногда и предосудительными средствами, напр., подлогами, поддѣлками.



не принимаютъ во вниманіе того, что сами богодухновенные писатели даютъ основаніе различать въ ихъ писаніяхъ ученія непосредственно божественныя и стало быть общеобязательныя, и ученія человѣческія, не имѣющія такого характера (см. 1 Кор. VII, 10, 12, 25). Впрочемъ, всѣ католическіе богословы, къ какому бы направленію они ни принадлежали, единодушно признаютъ св. Писаніе необходимымъ только для церкви учащей, (при чемъ и для нея эта необходимость называется только „относительною“),— послѣдняя, въ силу „права и полномочія“, полученнаго отъ апостоловъ, передавшихъ св. Писаніе „въ ея собственность“ (Шеебенъ), даетъ „авторитетныя предложенія и объясненія св. Писанія“, безъ чего „оно является только мертвымъ словомъ“. Поэтому св. Писаніе само по себѣ составляетъ правило вѣры „отдаленное“ (*regula remota*), тогда какъ авторитетное объясненіе св. Писанія со стороны высшей власти учащей церкви, равно какъ и вся вообще проповѣдь ея, служитъ для вѣрующихъ правиломъ вѣры „ближайшимъ“, непогрѣшимымъ и абсолютно обязательнымъ (*regula proxima*). Итакъ, св. Писаніе, ввѣренное непосредственно и исключительно церковному учительству, становится источникомъ христіанскаго вѣроученія только въ рукахъ этого послѣдняго.

Въ виду подобныхъ взглядовъ на св. Писаніе, существовавшихъ въ римской церкви издавна, эта церковь признала необходимымъ совершенно запретить мірянамъ читать Библию. Но это она сдѣлала не сразу, а постепенно. Такъ, сначала она только запретила переводить Библию на живые языки (на тулузскомъ соборѣ, въ XIII в.), каковое запрещеніе потомъ неоднократно повторяемо было различными папами. Затѣмъ, на тридентскомъ соборѣ (въ XVI в.) она канонизовала Вульгату, т. е. переводъ Библии на мертвый латинскій языкъ, сдѣланный въ IV вѣкѣ, признала богодухновеннымъ, при чемъ оригинальные тексты—еврейскій и греческій—поставила несравненно ниже Вульгаты. Наконецъ, она издала и совершенное запрещеніе читать Библию мірянамъ (въ 1564 г.). Исключеніе отсюда она дѣлаетъ въ настоящее время только для тѣхъ мірянъ, которые получили дозволеніе на это отъ настоятелей церквей и монастырей, какъ люди вполне благонадежныя, но и они должны читать ее только въ переводахъ, одобренныхъ папою. Въ оправданіе такого своего пововведенія, совершенно неизвѣстнаго древней церкви, папы и католическіе богословы стали говорить,

что чтеніе мірянами Библіи приноситъ больше вреда, чѣмъ пользы, такъ какъ нерѣдко способствуетъ возникновенію ересей и расколовъ. Поэтому-то и дѣятельность библейскихъ обществъ, заботящихся о переводахъ Библіи на живые языки и распространеніи ея въ массахъ народа, признава была папою Піемъ IX (предшественникомъ нынѣшняго папы Льва XIII) большимъ зломъ, чѣмъ моровое повѣтріе или чума, а въ *силлабусъ* \*) эти общества осуждены имъ наравнѣ съ коммунизмомъ и социализмомъ. Православная церковь никогда такъ не поступала. Помня заповѣдь Спасителя относительно *изслѣдованія писаній* (Іоан. V, 39), а также апостольскія увѣщанія, обращенныя къ христіанамъ, относительно сознательнаго усвоенія истинъ вѣры и нравственности, заключающихся въ св. Писаніи (1 Петр. III, 15; Колос. I, 9; Рим. XII, 2; 2 Тим. III, 13—17; 1 Солун. V, 21), она въ лицѣ своихъ пастырей не только позволяетъ мірянамъ читать Библію, но даже побуждаетъ ихъ къ этому (Златоустъ и др.). О томъ же свидѣлствуютъ и переводы св. Писанія на понятые языки, появившіеся въ церкви очень рано (Пешино, Италійскій). Если же учащая римская церковь поступаетъ иначе, то это она дѣлаетъ не изъ боязни появленія ересей и расколовъ, а изъ боязни, чтобы не лишиться своего господства надъ народными массами. Для достиженія этого господства она потрудилась очень много. Между прочимъ она выдумала многіе догматы: о главенствѣ папы въ церкви и его непогрѣшимости, о сокровищницѣ святыхъ, объ индульгенціяхъ, о чистилищѣ, о безконечномъ превосходствѣ духовенства предъ мірянами и т. п. Все это не имѣетъ для себя никакихъ основаній въ словѣ Божіемъ, а было выведено ею при помощи логическихъ построеній и произвольныхъ толкованій изъ нѣкоторыхъ мѣстъ слова Божія. Чтобы народъ, читая Библію, этого не замѣтилъ и по прежнему оставался послушнымъ, учащая церковь и нашла нужнымъ присвоить только себѣ право читать Библію, запретила переводить ее на понятные языки и т. п. Преслѣдованіе этой свѣбой цѣли довело учащую римскую церковь до очевидныхъ логическихъ противорѣчій самой себѣ. Такъ, признавая текстъ Вульгаты богодухновеннымъ, она забыла, что послѣ тридептскаго собора Вульгата была издаваема нѣсколько разъ, при чемъ одно изданіе значительно разнилось отъ другого,

\*) Силлабусъ—реестръ, списокъ. Такъ называется прибавленіе къ энцикликѣ или окружному посланію папы Піа IX.

а непогрѣшимые папы, одобряя свои изданія, находили нужнымъ запрещать прежнія, хотя эти изданія выходили въ свѣтъ непременно съ папскаго согласія и съ рекомендаціею отъ апостольскаго престола.

Что касается св. преданія, то всѣ католическіе богословы согласно учатъ, что апостольское преданіе есть самостоятельный источникъ откровенной христіанской истины, существующій на ряду съ св. Писаніемъ и равный съ нимъ по божественному достоинству. Въ этомъ они вполне согласны съ ученіемъ православной церкви, равно какъ и съ ученіемъ о необходимости его, и въ указаніи тѣхъ посредствъ, чрезъ которыя оно дошло до насъ. Но въ частностихъ есть и значительная разница между ними. Римская церковь: а) чрезмѣрно возвышаетъ св. преданіе предъ св. Писаніемъ и б) чрезмѣрно расширяетъ содержаніе его, какъ источника вѣры. По мнѣнію католическихъ богослововъ (ультрамонтановъ), св. преданіе есть *вполнѣ самостоятельный источникъ* вѣры, могущій быть и *единственнымъ* источникомъ, какъ не нуждающійся въ дополненіи и въ провѣркѣ его чрезъ св. Писаніе \*). За это ручаются внутреннія достоинства его, которыхъ они не признаютъ за св. Писаніемъ. Это: совершенная полнота по содержанію, возможность быть самостоятельнымъ и единственнымъ источникомъ вѣры, безусловная необходимость для св. Писанія, такъ какъ это послѣднее безъ устнаго преданія не только не можетъ быть понято, но и не можетъ доказать своей богодухновенности и получить полного значенія. Но говоря это, католическіе богословы забываютъ ту истину, что если божественное откровеніе, т. е. св. Писаніе и св. преданіе, есть подлинно слово Божіе и дано намъ Богомъ для нашего спасенія, то остается только пользоваться имъ и не дерзать отыскивать въ немъ какіе небудь недостатки, возвышать одно и унижать другое.

Кромѣ незаконнаго возвышенія римскою церковію св. преданія предъ св. Писаніемъ, эта церковь еще чрезмѣрно расширяетъ объемъ этого источника откровенной истины, когда включаетъ въ него не только истины вѣры и нравственности, но и „дисциплинарныя учрежденія и историческіе факты“. Такое свое отношеніе къ св. преданію она оправдываетъ тѣмъ, что апостолы вручили своимъ ближайшимъ преемникамъ устный залогъ вѣры (точно также, какъ и письменный) въ ихъ

---

\*) Богословы либеральнаго направленія находятъ нужнымъ требовать согласія св. преданія съ св. Писаніемъ и провѣрять первое послѣднимъ.

полное распоряженіе, съ тѣмъ, чтобы они не только *сохраняли* и *свидѣтельствовали* о преданной имъ истинѣ, но и *развивали* и *расширяли* ее. И то и другое эти преемники должны дѣлать съ благословенія своего главы—папы. Поэтому къ преданію, по ея ученію, могутъ и должны быть отнесены не только тѣ истины, которыя всегда и у всѣхъ христіанъ составляли предметъ постояннаго вѣрованія, но и такія, которыхъ прежде совсѣмъ не было въ церковномъ сознаніи и которыя появились въ немъ въ позднѣйшія времена и были выведены при помощи различныхъ логическихъ построеній,—мало того, даже такія истины, которыя въ иное время положительно отвергались одною частью церкви, а для другой составляли предметъ твердой и рѣшительной вѣры, лишь бы только эти истины были засвидѣтельствованы впоследствии авторитетомъ апостольскаго престола, т. е. римскаго папы. Стало быть, съ точки зрѣнія римской церкви не то, преданіе можетъ быть признано истинно апостольскимъ, которое имѣетъ за собою всѣ признаки его несомнѣнной подлинности и неповрежденности, а то, которое признано таковымъ непогрѣшимымъ владыкою римской церкви. А такъ какъ эта церковь, давно отдѣлившаяся отъ православной чрезъ введеніе у себя различныхъ новыхъ догматовъ, вынуждена была для оправданія ихъ извратить во многихъ случаяхъ подлинный смыслъ св. Писанія, то само собою разумѣется, что не что иное она должна была сдѣлать и съ преданіемъ, т. е. она должна была расширить апостольское преданіе включеніемъ въ составъ его частныхъ преданій римской церкви и частныхъ мнѣній своихъ богослововъ какъ прежняго времени (схоластиковъ), такъ и современныхъ, и въ особенности папъ, многое изъ подлиннаго апостольскаго преданія должна была отвергнуть, а другое исказить или поддѣлать. Все это и сдѣлано было у нея ея богословами. Въ настоящее время она различается отъ православной церкви во взглядѣ на св. преданіе въ слѣдующемъ: а) устное преданіе, свидѣтельствуемое римскою церковію какъ истинное апостольское преданіе, признается источникомъ вѣры, неподчиненнымъ св. Писанію и даже высшимъ его; б) догматическія конституціи или папскія буллы, „окружныя посланія ко вселенской церкви“ или энциклики, „апостольскія посланія“ или брѣве (краткія записки—*in forma brevis*), папскія утвержденія *ex cathedra* рѣшеній вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и римскихъ конгрегацій, а также аллокуціи (рѣчи папы къ собранію кардиналовъ) при-

знаеть источниками церковнаго ученія, равными апостольскому преданію; в) изъ 85 апостольскихъ правилъ признаеть только первыя 50; г) измѣнила никео-цареградскій символъ вѣры чрезъ внесеніе въ него слова Filioque (и отъ Сына), не смотря на положительное запрещеніе третьяго и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ дѣлать въ немъ какія бы то ни было измѣненія даже по буквѣ (этихъ правилъ она не признаеть) и въ своей практикѣ употребляетъ такъ называемый „апостольскій символъ“, который справедливо можетъ быть названъ только римскимъ; д) вселенскихъ соборовъ считаетъ не 7, а 20; е) 6-е правило перваго вселенскаго собора о равенствѣ епископовъ главныхъ городовъ римской имперіи съ епископомъ римскимъ принимаетъ въ измѣненномъ видѣ, и, кромѣ того, къ правиламъ этого собора присоединяетъ правила сардійскаго собора; ж) отвергаетъ правила втораго (3-е), четвертаго (28) и шестого (36) вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ говорится о равенствѣ власти римскаго папы съ прочими патріархами; з) не признаеть правилъ помѣстныхъ соборовъ—кареагенскаго и 2-хъ константинопольскихъ, бывшихъ при Фотіѣ, и въ его защиту и пользу; и) нѣкоторыхъ отеческихъ правилъ, признанныхъ православною церковію на VI вселенскомъ соборѣ каноническими, (напр. правилъ св. Василія Вел. и др., находящихся въ „Книгѣ правилъ“), не признаеть въ этомъ достоинствѣ; і) допустила много отступленій отъ уставовъ древней церкви о богослуженіяхъ и вообще практики древней вселенской церкви, и, наконецъ, к) многія мѣста въ твореніяхъ св. отцевъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, несогласныя съ ученіемъ о папѣ, какъ главѣ церкви, она поддѣлала сообразно своимъ цѣлямъ.

Въ заключеніе замѣтимъ, что отступленіе римской церкви отъ ученія православной относительно источниковъ церковнаго ученія стало дѣломъ естественнымъ, если не неизбежнымъ, съ тѣхъ поръ, какъ она признала за догматъ главенство и непогрѣшимость папы. Съ этого времени у католическихъ богослововъ исчезла увѣренность въ невозможности появленія новыхъ и новыхъ догматовъ, которыхъ прежде никто не находилъ ни въ св. Писаніи, ни въ св. преданіи. Между тѣмъ на этихъ богословахъ лежитъ прямая обязанность каждый вновь появившійся догматъ оправдать свидѣтельствами св. Писанія и св. преданія. А такъ какъ таковыхъ въ дѣйствительности часто не оказывается, то богословы бывають вынуждены расширить объемъ источниковъ церков-

наго ученія. Вотъ печальная причина, почему въ св. Писаніи находятя не одинъ, а нѣсколько смысловъ, иногда различныхъ между собою; равно и въ св. предавіи, на ряду съ опредѣленіями вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, оказываютя опредѣленія римскихъ конгрегацій, рядомъ съ твореніями св. отцевъ—ученыя произведенія знаменитыхъ схоластиковъ и даже новѣйшихъ богослововъ, равнымъ образомъ къ числу свидѣтелей о Божественномъ преданіи теперь относятся и всѣ вообще ученые историки, скульптурныя и живописныя изображенія римскихъ катакомбъ и даже еретики. Неудивительно поэтому, что римская церковь устраняетъ мірянъ отъ знакомства съ подлинными источниками божественнаго откровенія и такъ настойчиво старается привить имъ мысль о необходимости оказывать полное и безусловное послушаніе католическому духовенству и въ особенности главѣ этого послѣдняго — папѣ.

*II. О личномъ свойствѣ Св. Духа: догматъ объ исхожденіи Ею и отъ Сына (Filioque).* Догматъ о личномъ свойствѣ Св. Духа есть одинъ изъ главныхъ догматовъ, отличающихъ православную церковь отъ римско-католической. По ученію православной церкви, единый вѣчный Богъ имѣетъ три ипостаси или лица, которыя отличаются другъ отъ друга, такъ называемыми, личными или ипостасными свойствами. Эти свойства заключаются въ томъ, что „Богъ Отецъ не рождается и не исходитъ отъ другаго Лица, Сынъ Божій предвѣчно рождается отъ Бога Отца, Духъ Святой предвѣчно исходитъ отъ Отца“ (Простр. катих.). Опредѣляя такъ личныя свойства Лицъ Св. Троицы, или, точнѣе, повторяя ясное и точное ученіе объ этомъ слова Божія, православная церковь никогда не пыталась объяснить: въ чемъ именно состоитъ рожденіе Богомъ Отцемъ Сына и въ чемъ изведеніе Св. Духа и чѣмъ рожденіе отличается отъ исхожденія, справедливо думая, что внутренняя жизнь Тріедиаго Бога, существа безпредѣльнаго и премірнаго, извѣстна одному только Богу, а для людей есть непостижимая тайна. Поэтому, хотя она позволяла и позволяетъ своимъ чадамъ употребленіе различныхъ апалогій изъ вѣшняго міра для возможнаго приближенія этой тайны къ нашему разуму, но въ то-же время внушаетъ намъ, что на основаніи ихъ нельзя дѣлать никакихъ заключеній къ внутренней, премірной жизни Божества. Объ отношеніи же Лицъ Св. Троицы къ міру или вѣшной жизни Тріедиаго Бога она учитъ, что Сынъ Божій временно посланъ былъ Богомъ Отцемъ въ міръ для



совершенія нашего спасенія, а Духъ Св. временно же посылается Имъ или исходитъ отъ Него для усвоенія намъ дѣла спасенія, совершеннаго Сыномъ, или для нашего освященія. Такимъ образомъ, православная церковь дѣлаетъ строгое различіе между вѣчнымъ и временнымъ исхожденіемъ Св. Духа и первое относитъ къ личному свойству Св. Духа, а послѣднее къ вѣшной дѣятельности Божіей, общей для всѣхъ Лицъ Св. Троицы въ силу единства ихъ существа и прочихъ Божескихъ свойствъ, почему она и выражается, что Сынъ Божій послаясь былъ въ міръ не только отъ Отца, но и отъ Св. Духа, а Духъ Святой посылается въ міръ еще и отъ Сына или черезъ Сына. Не таково ученіе римской церкви. Она искажила богооткровенный догматъ о личномъ свойствѣ Св. Духа. Задавшись цѣлію уразумѣть тайну Св. Троицы при помощи аналогій и увлекшись ими до забвенія той простой истины, что аналогіи не доказательства и что по этому нельзя на основаніи ихъ вносить въ жизнь Божію какія бы то ни было черты, заимствованныя изъ вѣшняго міра; она стала учить, что Духъ Святой предвѣчно исходитъ или получаетъ свое бытіе не только отъ Отца, но и отъ Сына, — отъ послѣдняго между прочимъ именно потому, что представлять исхожденіе Св. Духа отъ Отца нужно не просто отъ Отца, но отъ Отца, уже родившаго Сына, еще потому, что существо Отца и Сына одно и то же \*), и, наконецъ, потому, что отношенія между Лицами Св. Троицы могутъ быть только отношенія начальныя или отношенія зависимости по бытію \*\*). Отсюда легко видѣть, что римская церковь смѣшала: а) личное свойство Отца и Сына и черезъ то уничтожила различіе этихъ Божескихъ Лицъ между собою, б) личные свойства Лицъ Св. Троицы съ сущностію Божіею, в) вѣчное исхожденіе Св. Духа отъ Отца съ временнымъ исхожденіемъ Его въ міръ и отъ Сына, г) признала во Св. Троицѣ два начала Божества — Отца и Сына, вмѣсто одного — Отца и, наконецъ, д) внесла во внутреннюю жизнь Божества черты, взятая изъ матеріальнаго міра (Сынъ рождается *прежде*, а Духъ исходитъ *послѣ*). Отсюда же ясно и то, что римская церковь, введя у себя новый дог-

\*) На эти основанія ссылается анонимный авторъ новѣйшаго заграничнаго сочиненія: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“, изд. Сергія Асташкова.

\*\*\*) На послѣднее основаніе настойчиво указываетъ, можно думать, также анонимный авторъ другого новѣйшаго заграничнаго сочиненія, подъ заглавіемъ: „Протопресвитеръ Яншевъ и новый доктринальный кризисъ въ русской церкви. Отвѣтъ г. Богородицкому Вас. Ливанскаго. Фрейбургъ въ Бригавѣ“.

мать о личномъ свойствѣ Св. Духа (предвѣчномъ исхожденіи и отъ Сына), впала въ грубый рационализмъ, потому что вмѣсто того, чтобы свято и ненарушимо хранить древнее вселенское ученіе объ этомъ, основанное на св. Писаніи и св. преданіи, она дерзнула измѣнить его, (чьмъ показала, будто бы она постигла тайну Пресв. Троицы), указать въ качествѣ основанийъ для этого измѣненія на одни отвлеченныя и совершенно произвольныя соображенія разума и выдать эти соображенія за истину.

Ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына появилось въ римской церкви не ранѣе VII, или, — если вѣрить показаніямъ палистовъ, — не ранѣе V вѣка, когда нѣкоторые западные ученые стали неправильно выражаться о Св. Духѣ, говоря, что Онъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына \*). Вслѣдствіе чего именно нѣкоторые западные ученые стали такъ выражаться о Св. Духѣ: того ли, что чрезмѣрно увлеклись попыткою уяснить для человѣческаго разума тайну Св. Троицы по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мыслящимъ и любящимъ, серьезное начало которой положено было тамъ бл. Августиномъ, или же желаніемъ наглядно поборотъ арианскую ересь Готовъ 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 грекамъ восточный отецъ, Максимъ исповѣдникъ († 662 г.), когда они пришли въ недоумѣніе по поводу этого новшества; также понималъ эти слова и писатель западной церкви, Анастасій бібліотекаръ († 890 г.). Но съ теченіемъ времени подобное различеніе между вѣчнымъ и временнымъ исхожденіемъ Св. Духа было забыто. Въ VIII вѣкѣ ученіе о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына начинаютъ защищать различные ученые въ Испаніи и Франціи; а въ началѣ девятаго вѣка (809 г.) составилъ уже по этому поводу соборъ въ Ахенѣ, подѣ личнымъ предсѣдательствомъ Карла Великаго. На этомъ соборѣ, вслѣдствіе разногласія присутствовавшихъ отцевъ и трудности вопроса, ничего не было постановлено о Св. Духѣ. Но Карлъ Великій, желая показать свою власть въ церкви, отправилъ, по окон-

\*) Впервые такое ученіе высказано было Исидоромъ Испанійскимъ, въ Испаніи.

чанія собора, къ римскому папѣ Льву III († 816 г.) посольство съ просьбою: утвердить *недавно появившееся* (purge exorta) ученіе о Св. Духѣ и внести въ восьмой членъ символа вѣры слово—*и отъ Сына* (Filioque). Папа Левъ III-й не призналъ этого мнѣнія догматомъ; не уважилъ просьбы и Карла Великаго, и повелѣлъ употреблять символъ вѣры безъ всякой прибавки. Мало того, чтобы на будущее время предохранить этотъ символъ отъ всякихъ попытокъ къ измѣненію его, Левъ III-й приказалъ вырѣзать его на двухъ серебряныхъ доскахъ (на одной—по - гречески, а на другой—по - латини) безъ всякаго прибавленія и положилъ эти доски въ храмъ св. Петра при гробницѣ апостоловъ Петра и Павла съ надписью: „я, Левъ, положилъ это по любви къ православной вѣрѣ и для охраненія ея“. Къ сожалѣнію, эти мѣры папскаго противодѣйствія не повели ни къ чему. По настоянію Карла Великаго, въ странахъ, ему подвластныхъ, продолжали пѣть символъ вѣры во время литургіи со словами „*и отъ Сына*“. Поэтому, новый догматъ сталъ распространяться на западѣ 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 Фотій, открыто обличилъ латинянь въ этомъ ихъ нововведеніи. Почти въ то же время и папа Іоаннъ VIII-й осудилъ внесеніе въ символъ вѣры слова „*и отъ Сына*“ и призналъ, что это сдѣлано было по безразсудству (879 г.). Не смотря на это, преемникъ его, Адріанъ III-й, врагъ Фотія, ученіе объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ возвелъ на степень догмата. Съ этого собственно времени ученіе это принято было, можно сказать, на всемъ западѣ \*). Въ самомъ-же Римѣ слово Filioque формально внесено было въ никео-цареградскій символъ вѣры около 1014 г. папою Венедиктомъ VIII, по настоянію германскаго императора Генриха I.

Послѣ всего сказаннаго, конечно, естественно ожидать, что и тѣ основанія, которыми католики стараются оправдать и доказать этотъ свой догматъ, будутъ раціоналистическаго свойства. Дѣйствительно, не находя въ св. Писаніи ни одного мѣста, которое прямо и ясно говорило бы въ пользу ихъ догмата, латиняне выводятъ его при помощи

\*) Съ появленіемъ реформаціи Filioque не исчезло, но было удержано, какъ догматъ, всѣми протестантскими обществами.

весьма свободныхъ соображеній и умозаключеній изъ разныхъ мѣстъ слова Божія. Мало того, 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 приводитъ и наша православная церковь въ доказательство своего ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ одного только Отца, латиняне останавливаются въ немъ прежде всего на словахъ „*ипсе отъ Отца исходитъ*“ и говорятъ, что эти слова не только не исключаютъ исхожденія Св. 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 нельзя назвать основательнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя вѣрно, 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 Св. Троицы, а сольемъ ихъ, т. е. впадемъ въ савелліанскую ересь, давно осужденную церковію. Поэтому, когда говорится, что Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Св. Духа, то Отецъ разумѣется здѣсь какъ лице, съ своимъ личнымъ свойствомъ, отличное отъ Сына и Св. 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 Отцомъ по существу, но не по личности. Если же допустить, что словами „*ипсе отъ Отца исходитъ*“ предполагается исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, то, придерживаясь логики латинячъ, можно придти къ великимъ крайностямъ. Тогда, напр., слова „*ипсе 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 Св. Духа, не выразился: *ипсе отъ Насъ исходитъ*, на что указывалъ латинянамъ еще Маркъ ефесскій на флорентійскомъ соборѣ.

Указываютъ также католики и на слова изъ того же текста: *ego же азъ посто...* и разсуждаютъ: если Духъ посылается отъ Сына, то слѣдовательно, отъ Него и исходитъ, потому что въ противномъ случаѣ Сынъ и не могъ бы послать Духа.— Разсужденіе опять совершен-

но неосновательное. Мысль, что посланіе однимъ лицомъ другого обязательно предполагаетъ исхожденіе его отъ посылающаго, не только ничѣмъ не оправдывается, но еще оказывается въ противорѣчій съ словомъ Божиимъ, которое говоритъ, что и Сынъ посылается отъ Св. Духа (Ис. LXI, 1; Лук. IV, 18), а не отъ одного Отца, между тѣмъ предвѣчное рожденіе Сына исключительно приписывается Отцу (Пс. II, 7; СІХ, 3; Іоан. I, 14—18; III, 17; I Іоан. V, 20; Рим. VIII, 32) и нигдѣ Св. Духу. Противно подобное католическое разсужденіе и ученію древнихъ св. отцевъ и учителей церкви. Они утверждаютъ, что Сынъ посылаетъ отъ Себя Св. Духа, равно какъ и Самъ отъ Него посылается, собственно по единству Ихъ природы, влѣдствіе чего, если что либо одно лице Св. Троицы, то обязательно участвуютъ въ этомъ дѣлѣ и всѣ прочія. Впрочемъ, св. отцы указываютъ и особую причину, по которой Сынъ Божій представляется въ св. Писаніи посылающимъ въ міръ Св. Духа. Она состоитъ въ томъ, что Христосъ своими искупительными страданіями за родъ человѣчскій приобрѣлъ предъ лицомъ Божиимъ право ниспосылать въ міръ Св. Духа съ Его благодатными дарами для оправданія и освященія вѣрующихъ (Іоан. VII, 39).

Ссылаются еще латиняне и на слѣдующее изреченіе Спасителя къ апостоламъ: *еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ. Егда же придетъ онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не отъ себе бо глаголати имать, но елика аще услышите, глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ. Онъ мя прославитъ, яко отъ моего приметъ и возвѣститъ вамъ. \*)*. *Вся елика имать Отецъ, моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ моего приметъ, и возвѣститъ вамъ* (Іоан. XVI, 12—15) и въ немъ, по обычаю своему, останавливаются только на словахъ: *отъ моего приметъ* и *вся, елика имать Отецъ, моя суть*. Первая, по ихъ мнѣнію, значать: отъ Меня Духъ Святой исходитъ или имѣетъ свое вѣчное упостасное бытіе, а вторая—заключаютъ въ себѣ такой смыслъ: если все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Сыну, то Духъ Святой долженъ исходить и отъ Сына, потому что это свойство принадлежитъ Отцу. Но такіа разсужденія не основательны. Кто безъ предубѣжденія про-

---

\*) Слова: *онъ мя прославитъ, яко отъ моего приметъ и возвѣститъ вамъ* авторъ „исхожденія Св. Духа и вселенское первосвященство“ намѣренно выбросилъ изъ текста, приведеннаго имъ, какъ неудобныя для него.

читаетъ вышеприведенный текстъ, тотъ ясно увидитъ, что выраженіе *отъ моего приметъ* относится къ ученію Іисуса Христа, потому что вслѣдъ за этими словами стоятъ слова: *и возвѣститъ вамъ*, равно какъ и раньше говорится о Св. Духѣ, что Онъ, когда явится по обѣщанію Спасителя на землю, то будетъ для апостоловъ наставникомъ вмѣсто Его самаго, имѣющаго оставить ихъ. Наставленіе же на всякую истину и возвѣщеніе будущаго относится не къ вѣчному происхожденію ипостаси Св. Духа, а къ внѣшней дѣятельности Божіей, которая обща для всѣхъ лицъ Св. Троицы. Само собою разумѣется, что здѣсь слово *приметъ* по отношенію къ Св. Духу нужно понимать прилично Божеству, т. е., что это выраженіе не то значить, будто-бы Духъ Святой не зналъ или не имѣлъ прежде того, что имѣлъ получить отъ Сына, а то, что Онъ будетъ продолжать ученіе Христа, *вспоминетъ* 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 католическомъ смыслѣ, то, принимая во вниманіе, что глаголь *приметъ* стоитъ въ будущемъ времени, мы по необходимости столкнемся съ невозможнымъ предположеніемъ, что Духъ Святой только по вознесеніи Христа на небо имѣлъ получить свое личное бытіе, 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 къ большимъ нелѣпостямъ можно придти, если начать толковать согласно съ католиками слова Спасителя: *вся, елика имать Отецъ, моя суть* и заключать: „Отецъ имѣетъ свойство изводить Духа Святаго, слѣдовательно, Его изводитъ и Сынъ“. Допустивши возможность подобнаго заключенія, необходимо допустить возможность и слѣдующихъ: Отецъ имѣетъ свойство ни отъ кого не рождаться, слѣдовательно, имѣетъ это свойство и Сынъ; Отецъ рождаетъ Сына, слѣдовательно, и Сынъ имѣетъ свойство рождать самаго Себя и т. п. Словомъ, если придерживаться логики католиковъ, то можно придти къ испроверженію многихъ существенныхъ догматовъ христіанства. Во

избѣжаніе подобнаго явленія, эти слова Спасителя нужно понимать съ ограниченіемъ, именно такъ: все, что имѣеть Отець, имѣеть и Сынъ, имѣеть и Духъ Святѣй, но только по существу и божеству; что же касается ихъ личныхъ свойствъ, то они принадлежатъ исключительно каждому лицу порознь и другому не сообщимы. Такъ понимали это и св. отцы церкви \*).

*Внесеніе слова Filioque во вселенскій символъ вѣры.* Введя у себя новый догматъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, римская церковь внесла свое изъясненіе даже во вселенскій символъ вѣры, не смотря на то, что по правиламъ третьяго и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ онъ былъ признанъ неизмѣннымъ образцомъ вѣры на все времена. Это произвольное искаженіе вселенскаго символа вѣры римскою церковію богословы ея стараются оправдать слѣдующими положеніями: а) для вселенской церкви, которая есть *столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. III, 15), всегда было и будетъ позволено прибавлять что либо къ символу вѣры, если это окажется необходимымъ и будетъ служить къ уясненію ея существеннаго ученія, или къ защищенію его отъ различныхъ заблужденій, какъ это она и доказала, внесши на первомъ вселенскомъ соборѣ въ неокесарійскій символъ ученіе о единосущіи Сына Божія со Отцемъ, противъ арианъ, или же дополнивши никейскій символъ ученіемъ о божествѣ Св. Духа, противъ Македонія; б) что прибавленіе слова Filioque сдѣлано для поясненія ученія о Св. Духѣ, и в) что хотя начало этому положено въ Испаніи и оттуда перешло въ Галлію и Германію, но впоследствии было одобрено и принято не только римскою церковію, но и восточною на соборахъ—ліонскомъ и флорентійскомъ.

На это отвѣчаемъ. Нѣтъ и не можетъ быть спора о томъ, что

---

\*) Основаній изъ св. преданія, указываемыхъ католиками, въ пользу догмата о Filioque не приводимъ и не разбираемъ по той простой причинѣ, что это оказывается излишнимъ послѣ разбора ихъ основаній, заимствованныхъ изъ св. Писанія. Кромѣ того, при разборѣ основаній изъ св. преданія 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 ясныя мѣста, служащія въ пользу ихъ догмата, намѣренно поддѣланы имъ. Это послѣднее доказано очень давно, и въ новѣйшее время раздѣляется даже нѣкоторыми учеными римско-католиками. Противъ разсматриваемаго лагискаго догмата приведены были еще въ XVI столѣтіи весьма многочисленныя данныя изъ отеческихъ твореній нашими отечественными богословами: Адамомъ Зерникавомъ и Теофаномъ Прокоповичемъ. Сочиненія ихъ, не смотря на особенную любовь католиковъ къ полемикѣ, до сихъ поръ не опровергнуты имъ.

св. вселенская церковь всегда имѣла и будетъ имѣть право дѣлать поясненія или дополненія къ догматамъ вѣры, если это окажется необходимымъ; но съ другой стороны, безспорно и то, что она не можетъ вносить какія бы то ни было добавленія *собственно въ символъ вѣры*, если не хочетъ противорѣчить самой себѣ. Это потому, что всякое добавленіе къ символу вѣры она запретила 7 правиломъ третьяго вселенскаго собора (Ефесскаго, въ 431 г.), каковое запрещеніе подтверждено было и послѣдующими вселенскими соборами. Именно вслѣдствіе этой причины не внесли въ символъ вѣры своихъ опредѣленій вселенскіе соборы: третій—своего постановленія о лицѣ Іисуса Христа и Пресвятой Дѣвы Маріи, противъ Несторія; четвертый—ученія о неслитномъ соединеніи двухъ естествъ въ единомъ лицѣ І. Христа, противъ Евтихія; пятый—своего изложенія вѣры, противъ Θεодора мопсуетскаго, Θεодорита и заблужденій Оригена; шестой—своего постановленія о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ І. Христѣ, противъ моноелитовъ и седьмой—своего опредѣленія о почитаніи св. иконъ, противъ иконоборцевъ, хотя все это было не болѣе, какъ истолкованіемъ символа. Отсюда ясно, что римская церковь поступила совершенно незаконно, когда позволила себѣ сдѣлать добавленіе къ символу вѣры.

Что дополненіе символа вѣры словами: „и отъ Сына“ есть дѣло излишнее и противное намѣренію отцевъ собора, составившихъ этотъ символъ, на это указывалъ латинянамъ еще Маркъ, митрополитъ ефесскій, на флорентійскомъ соборѣ. Обративъ тогда вниманіе присутствовавшихъ на составъ никео-цареградскаго символа и прочитавъ слова его: „вѣрую и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, иже отъ Отца исходящаго, иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима“,— бл. святитель сказалъ слѣдующія слова, справедливость которыхъ признали тогда и сами католики. „Если бы св. соборъ признавалъ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, то почему же онъ не сказалъ: „отъ Отца и Сына исходящаго, и съ Ними спокланяема и славима?“ Такъ слѣдовало бы сказать, если бы таково было мнѣніе собора. А такъ какъ отцы не упомянули о Сынѣ въ первыхъ словахъ восьмого члена символа вѣры, когда хотѣли опредѣлять вину исхожденія, а во вторыхъ, когда хотѣли показать равночестіе и единосущіе, упомянули; то очевидно, что они не признавали исхожденія Св. Духа и отъ Сына, потому что въ противномъ случаѣ не опустили бы этого, и особенно тогда, когда составляли



изложеніе догмата. А что изложеніе это есть совершеннѣйшее, а не полусовершенное, какъ вы говорите, это видно изъ того, что ни одинъ изъ послѣдующихъ соборовъ не сдѣлалъ на него новаго изъясненія, и не прибавилъ исхожденія *и отъ Сына*. Напротивъ, всѣ соборы возбра-нили и запретили это своими опредѣленіями, какъ бы пророчески про-видя то, что имѣло случиться у васъ“. Итакъ, латинское прибавленіе къ символу вѣры ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить объясненіемъ его ученія объ исхожденіи Св. Духа. Дѣйствительно, сказать: Духъ Святой исходитъ отъ Отца, т. е. отъ Отца и Сына, значитъ сказать нѣчто противное всѣмъ правиламъ здравого смысла, такъ какъ извѣстно, что Отецъ и Сынъ суть два лица въ Богѣ, различныя между собою.

Что же касается мнимыхъ вселенскихъ соборовъ — ліонскаго (1274 г.) и флорентійскаго (1437 г.), на которыхъ будто бы состоялось согла-шеніе восточной церкви съ западною относительно ученія объ исхожденіи Св. Духа *и отъ Сына*, то они скорѣе уничтожаютъ, чѣмъ утвержда-ютъ латинское нововведеніе. И въ самомъ дѣлѣ, оба эти собора были вовсе не вселенскіе, потому что происходили совершеннo незаконно и не были приняты всею православною церковію ни въ свое время, ни послѣ.

На ліонскомъ соборѣ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ со стороны грековъ былъ императоръ-узурпаторъ Михаилъ Палеологъ, котораго политическія обстоятельства заставили дать папѣ клятвенное обѣщаніе подчинить ему восточную церковь \*). Для исполненія его онъ заблаго-временно позаботился силою и обманомъ низложить съ престола нѣсколь-кихъ патріарховъ (Амвросія, Германа и Іоанна), несогласавшихся на измѣну православію, и, отправляясь на соборъ, взялъ съ собою только своихъ соумышленниковъ. Однако, и этотъ императоръ, соглашавшійся на измѣну православію ради спасенія своей имперіи, въ своихъ пись-махъ къ собору просилъ, чтобы восточной церкви дозволено было употреблять символъ вѣры безъ всякой прибавки. Кончилось же это мнимое единеніе тѣмъ, что императоръ, скоро послѣ того скончавшійся, не былъ удо-стоенъ православною церковію погребенія, а константинопольскій соборъ (1285 г.) произнесъ анаемеу на папу и на всѣ латинскія постановленія.

На флорентійскомъ соборѣ нѣкоторые изъ присутствовавшихъ гре-ковъ (числомъ 12, а по другимъ — 17) согласились на соединеніе цер-

\*) Только при соблюденіи этого условія папа обѣщала оказать ему свою помощь противъ его враговъ.

квей и на припятіе римскаго прибавленія къ символу. Но почему? Съ одной стороны потому, что этого желалъ и добивался императоръ Іоаннъ Палеологъ, которому пала обѣщанъ помощь противъ турокъ только подъ условіемъ полной покорности римскому престолу, а съ другой—потому, что папа Евгений IV, обѣщавшій давать грекамъ содержаніе отъ себя во все время собора, измѣнилъ 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 опредѣленій флорентійскаго собора. Въ числѣ ихъ былъ и знаменитый Маркъ, митрополитъ ефесскій, представлявшій собою двухъ патріарховъ. Въ заключеніе же всего, восточные патріархи: іерусалимскій, антїохійскій и александрійскій, услышавъ обо всемъ, происходившемъ во Флоренціи, созвали свой соборъ (въ Константинополѣ, въ 1443 г.) и на немъ отвергли всѣ опредѣленія флорентійскаго собора, а также отлучили отъ церкви всѣхъ его приверженцевъ. Точно также поступили православные и въ другихъ странахъ. Слѣдовательно, нельзя утверждать, какъ это дѣлаютъ католики, что вставка въ символъ вѣры слова „и отъ Сына“ единодушно одобрена на флорентійскомъ соборѣ между прочимъ и православнымъ востокомъ, тѣмъ болѣе, что актъ этого собора о соединеніи церквей начинался словами: „Богъ Отецъ есть единая причина, а Духъ Святый имѣетъ причину отъ Отца“, а папа Евгений IV, не найдя на актѣ подписи Марка ефесскаго, съ горечью воскликнулъ: „и такъ, мы ничего не сдѣлали“.

*III. О первородномъ грѣхѣ.* Ученіе о первородномъ грѣхѣ, преподаваемое нынѣ римскою церковію какъ догматъ, обязательный для каждаго вѣрнаго католика, не есть древнее ученіе вселенской церкви. Оно выработывалось въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ, начиная съ V вѣка, когда возникли споры по поводу ереси Пелагія, и вполне 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 учитъ, что грѣхопаденіе пра-

родителей только лишило ихъ сверхъестественной благодати, или, какъ выражается римскій катихизисъ, „первобытной правоты“.

На вопросъ: какъ понимать это? католическіе богословы отвѣчаютъ авзельмо-скоттовскою теоріею о первобытномъ невинномъ состояніи прародителей и слѣдствіяхъ ихъ паденія. Сущность этой теоріи коротко можно передать въ слѣдующихъ словахъ. Богъ, создавши человѣка изъ души и тѣла, какъ двухъ противоположныхъ и потому не могущихъ не противоборствовать одна другой частей (разума и чувственности), уничтожилъ этотъ дуализмъ человѣческаго существа тѣмъ, что сообщилъ праотцамъ сверхъестественный „благодатный даръ праведности“, который до паденія собственно и удерживалъ душу и тѣло ихъ въ гармоніи, уничтожалъ между ними раздоръ. Источникъ раздора заключался въ чувственности, похоти (*concupiscentia*), но этотъ источникъ парализовался до паденія дѣйствіемъ благодати, которая была своего рода „уздой“ для плоти. Черезъ паденіе человѣкъ лишился этого „благодатнаго дара“, а это повлекло за собою освобожденіе находившейся до того времени въ связанномъ состояніи *естественной* склонности плоти болѣе ко злу, чѣмъ къ добру, и навлекло на него гнѣвъ и осужденіе Божіе.—А если мы спросимъ: какъ же нужно смотрѣть на всѣ извѣстныя несовершенства нашей природы, которыя мы привыкли считать слѣдствіемъ прародительскаго грѣха, то получимъ отвѣтъ, что „всѣ недостатки и несовершенства, связанныя съ состояніемъ безблагодатнымъ, какъ напримѣръ безпорядочная чувственность, тупость ума, необходимость умереть и т. д., суть только естественныя недостатки и несовершенства, простое естественное зло и не ведутъ необходимо ко грѣху; до паденія они были чисто естественными свойствами, вложенными въ человѣка самимъ Богомъ; для того, чтобы человѣкъ своимъ постояннымъ, богопреданнымъ терпѣніемъ и самообладаніемъ доказалъ свою вѣрность и этимъ заслужилъ себѣ право на чистое, невозмутимое блаженство“ (Берляге). Послѣ всего сказаннаго, легко судить, какое различіе существуетъ въ данномъ случаѣ между православнымъ ученіемъ и римско-католическимъ. По католическому ученію, первобытное состояніе праотцевъ было состояніемъ сверхъестественнымъ, благодатнымъ; съ паденіемъ ихъ они лишились только этой благодати, но природа ихъ, взятая сама по себѣ, осталась нимало не поврежденною: ни одна изъ ихъ естественныхъ способностей не была потеряна, равнымъ образомъ ни

одна изъ нихъ не сдѣлалась дурною; потомки Адама и Евы обладаютъ еще тѣми существенными преимуществами, какими обладали сами прародители по выходѣ изъ рукъ своего Творца; однимъ словомъ, образъ Божій \*) въ человѣкѣ и послѣ его грѣхопаденія остался нисколько не поврежденнымъ. Различіе такимъ образомъ между состояніемъ первобытнымъ, невиннымъ, когда человѣкъ обладалъ „святостію и правотою, дарованными ему отъ Бога“ (опред. тридент. собора, засѣд. 5 прав. 1) и современнымъ, грѣховнымъ, — „только *формальное*“ (Берляге). По правосланному же ученію, состояніе праотцевъ до ихъ паденія было не только благодатное, но и естественное. Первый человѣкъ вышелъ изъ рукъ своего Творца вполне совершеннымъ какъ по душѣ, такъ и по тѣлу (Быт. I, 31), безъ всякихъ недостатковъ, о которыхъ говоритъ римская церковь. Паденіе прародителей повлекло за собою не только лишеніе ихъ особенной сверхъестественной благодати, но и порчу, поврежденіе всѣхъ силъ ихъ души (Быт. III, 7—13) или, что то же, 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 душа есть начало доброе, а тѣло—источникъ зла, она весьма близко подходитъ къ заблужденіямъ древняго манихейства и противорѣчитъ какъ ученію слова Божія, которое говоритъ: *и видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра злы* (Быт. I. 31), такъ и вѣрованію древней вселенской церкви. б) Предполагая, что природа прародителей до ихъ паденія, рассматриваемая сама по себѣ, независимо отъ сообщенной ей сверхъестественной благодати, вполне тождественна съ настоящимъ ея состояніемъ, католическое ученіе должно было допустить, что и въ первобытномъ состояніи человѣка его природѣ свойственна была борьба духовнаго съ чувственнымъ и похотію. Но если такъ,—что, вполне произвольно,—то отчего же она не переноситъ на первобытную человѣческую природу нашихъ недуговъ, страданій и смерти, какъ это сдѣлали пелагиане, а признаетъ все это слѣдствіемъ грѣха (Трид. соб., засѣд. 5, прав. 2) в) Признавая, что „человѣкъ чрезъ грѣхъ перво-

\*) По католич. ученію, образъ Божій заключается въ одной свободѣ человѣка.

родный ничего не потерялъ изъ даровъ естественныхъ“ (Перропе), такъ что природа его послѣ грѣхопаденія нисколько не сдѣлалась хуже, чѣмъ какою она была до паденія, и что склонность ко грѣху и неизбежность смерти для всѣхъ людей суть слѣдствія человѣческой ограниченности, римская церковь, очевидно, извращаетъ взглядъ древней вселенской церкви на грѣхопаденіе прародителей и его слѣдствія, какъ по отношенію къ нимъ самимъ, такъ и ихъ потомкамъ и примыкаетъ къ пелагианской ереси, осужденной церковію еще въ V-мъ вѣкѣ. Кромѣ того, она противорѣчитъ и здравому разуму. Дѣйствительно, нельзя представить, чтобы человѣкъ, — существо разумно-свободное, — обладалъ сверхъестественною праведностію, самъ будучи въ ней совершенно безучастнымъ; еще труднѣе представить, чтобы грѣхъ, возникшій внутри человѣка и при томъ настолько сильный, что человѣкъ могъ отвергнуть сверхъестественную благодать, — не произвелъ въ немъ никакихъ существенныхъ поврежденій, а только лишилъ его этой благодати. г) Далѣе, уча, что прародительскій грѣхъ состоитъ въ утратѣ первобытной праведности, такъ что разница между состояніемъ первобытнымъ и грѣховнымъ только формальная, римско-католическая церковь естественно должна была извратить христіанскіе догматы объ искупленіи и освященіи человѣка-грѣшника. И въ самомъ дѣлѣ, если люди рождаются нынѣ безъ всякой порчи своей природы, то они, можно сказать, не нуждаются ни въ искупительныхъ страданіяхъ и смерти Христа Спасителя (очевидно, эти заслуги І. Христа будутъ въ подобномъ случаѣ, если и не совсѣмъ излишними, то по крайней мѣрѣ не цѣлесообразными), ни въ освященіи благодатію Св. Духа; они нуждаются только въ возвращеніи имъ той сверхъестественной благодати, которая была потеряна прародителями чрезъ грѣхъ ихъ въ рай. д) Наконецъ, католическая теорія о первородномъ грѣхѣ, превращающая дѣйствительный наследственный грѣхъ въ одну юридическую вину и осужденіе, тяготящую надъ всѣми людьми только потому, что всѣ они находятся въ родственной связи съ прародителями \*), высказываетъ на благодать и ея дѣйствія грубо внѣшній взглядъ, а потому и не въ состояніи объяснить факта грѣхопаденія, какъ свободного поступка

---

\*) По католическому ученію, душа человѣка всякій разъ творится Богомъ изъ ничего и вливается (infunditur) или одувается (inspiratur) Имъ въ образовавшееся въ утробѣ матери тѣло; она оскверняется только чрезъ и послѣ соединенія съ тѣломъ.

прародителей. Что на благодать католическая церковь смотритъ неправильно, это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ ея катихизиса и очень уважаемаго писателя иезуита XVI в., кардинала Беллармина. Въ *римскомъ катихизисѣ* читаемъ: „первый человѣкъ утратилъ первобытную правоту, которую, какъ бы нѣкоторую узду, удерживались страсти“. Белларминъ выражается еще яснѣе: „совершенства перваго человѣка не были выдраны и вложены въ его природу, въ качества даровъ естественныхъ; напротивъ они были пришиты и приданы ему чисто вышшимъ образомъ, въ качества даровъ сверхъестественныхъ“. Но если такъ понимать дѣйствія благодати въ первобытномъ человѣкѣ, 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 узду, то отчего же въ актѣ паденія низшія его силы одержали верхъ надъ высшими? На это можно отвѣчать только двоякимъ образомъ: это произошло или оттого, что благодать, направлявшая волю человѣка къ добру, вдругъ оказалась безсильною продолжать далѣе свою дѣятельность, — что не сообразно съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ всемогущемъ, — или же, что она, по неизвѣстнымъ для насъ причинамъ, оставила человѣка и предоставила его самому себѣ. Но послѣднее мнѣніе неизбѣжно ведетъ къ предположенію, что причина этого кроется въ Богѣ: Онъ-де настоящій виновникъ зла въ мірѣ, — что уже не только очевидная и грубая нелѣпость, но и безумная ересь. Тѣмъ не менѣе католицизмъ склоняется къ этому послѣднему мнѣнію.

*Догматъ о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы.* Извративъ вселенское ученіе о первородномъ грѣхѣ, римская церковь, въ силу законовъ логики, должна была довести это извращеніе до послѣднихъ предѣловъ. Она такъ и сдѣлала, возвѣстивъ въ 1854 году новый догматъ о *непорочномъ зачатіи* (*immaculata conceptio*) *Пресвятой Дѣвы*. Смыслъ этого догмата тотъ, что Богородица, хотя и родилась естественнымъ образомъ отъ Іоакима и Анны, но зачатіе ея, по особенному преизбытку благодати, не было причастно первородному грѣху, распространившемуся отъ Адама и Евы на всѣхъ безъ исключенія ихъ потомковъ (Римл. V, 12 и др.). Ученіе объ этомъ не новое въ римской церкви. Первый, высказавшій мысль объ изытіи Богородицы отъ первороднаго грѣха, былъ *Пасхазій Радбертъ*, жившій въ IX вѣкѣ. Но

лишь только эта мысль стала входить въ силу, какъ встрѣтила себѣ сильнѣйшій отпоръ въ лицѣ знаменитаго *Бернарда клервосскаго* и долго не могла быть объявлена догматомъ, хотя было не мало папъ (Сикстъ IV-й, Павелъ V-й, Григорій XV-й и Александръ VII-й), которые вполнѣ сочувствовали ей и раздѣляли ее. Только папа Пій IX-й рѣшился сдѣлать это въ 1854 году, не задумавшись надъ тѣмъ, что черезъ это онъ долженъ былъ порвать связь съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ не только восточной церкви, но и древней западной, и навлечь на себя осужденіе какъ той, такъ и другой. Прямымъ слѣдствіемъ новаго догмата было то, что почитаніе Дѣвы Маріи у католиковъ измѣнилось въ соемъ свойствѣ и сдѣлалось истиннымъ богочитаніемъ. По современному ученію римской церкви, Богородица достойна не только *призыванія*, но и истиннаго *моленія*, т. е. служенія, основаннаго *на отърѣ* въ ея владычество надъ самимъ Богомъ; *на надеждѣ*, что ея ходатайство дѣйствительнѣе ходатайства І. Христа; *на любви*, обращающей Пресв. Дѣву какъ бы въ непосредственную цѣль всякой благочестивой дѣятельности. Такая честь, должна быть воздаваема ей потому, что „она соревновала нашему спасенію; что она есть *посредница*, какъ и І. Христосъ есть *посредникъ*; что она есть увѣнчаніе Св. Троицы“.

Ничего подобнаго нѣтъ въ православной церкви. Правда, и эта церковь никого изъ святыхъ такъ не почитаетъ, и ни предъ кѣмъ изъ нихъ такъ не благоговѣетъ, какъ предъ Дѣвою Марією, Пресв. Матерью Господа: она называетъ ее честнѣйшею херувимовъ и несравненно славнѣйшею серафимовъ и призываетъ ее въ молитвахъ своихъ при всякой службѣ, вѣруя, что предстательство ея за людей предъ Богомъ имѣетъ особенную силу. Но относясь такъ къ Пресв. Богоматери и, стало быть, выдѣляя ее въ нѣкоторомъ смыслѣ изъ лика святыхъ, православная церковь учитъ, что и она—обыкновенный человекъ, рожденная, какъ и всѣ люди, съ первобытнымъ грѣхомъ (Псал. I, 7), почему и умершая естественною смертію. По ея вѣрованію, она была только предъочищена Духомъ Святымъ отъ этого грѣха, чтобы быть достойною сдѣлаться матерью Христа Спасителя.

Чѣмъ же, однако, католическіе богословы думаютъ оправдать этотъ новыи догматъ своей церкви, противныи не только св. Писанію и св. преданію, но и здравому разуму?—Тѣмъ, прежде всего, что онъ буд-

то бы имѣть для себя достаточныя основанія въ самомъ св. Писаніи. Въ немъ, говорятъ они, находятся слѣдующія мѣста: *и вражду положу между тобою, и между женою, и между съменемъ твоимъ, и между съменемъ тоя: Той твою блости будетъ* (съ еврейскаго — *сопретъ*) *главу, и ты блости будешь его пяту* (Быт. III, 15), и *радуйся благодатная Господь съ тобою: благословенна ты въ женахъ* (Лук. I, 28). Кромѣ того, говорятъ они, Пресв. Дѣвѣ, какъ перворожденной дочери Божіей, возстановительницѣ рода человѣческаго, матери Сына Божія, прилично быть непричастною 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 стихѣ книги Бытія говорится не о томъ, будто бы „Богъ не хотѣлъ, чтобы Пресв. Дѣва хотя на одну минуту была причастна грѣху Евы и Адама—первородному“ (кард. Гуссе), а о томъ, что самъ Богъ положить начало борьбы между женою и діаволомъ, а равно продолжить и успѣшно окончить ее между ихъ потомками. Дѣйствительно, только Богъ, а не люди сами, можетъ начать и побѣдоносно окончить подобную борьбу. Почему—понятно. Первые люди, подчинившись чрезъ грѣхъ діаволу, сами собою уже не могли ни возстать противъ него, ни тѣмъ болѣе побѣдить его. Если же имъ общается и то и другое, то только при помощи Божіей; окончательное же пораженіе діаволу нанесетъ только особенный, чрезвычайный потомокъ Евы, каковымъ могъ быть только Богочеловѣкъ. Такъ понимаютъ это мѣсто и св. отцы и учителя церкви.

Слово — *благодатная* (μεγαριτωμένη) значитъ облагодатствованная, сдѣлавшаяся причастною благодати. Поэтому привѣтственныя слова ангела: *радуйся благодатная: Господь съ тобою: благословенна ты въ женахъ* имѣютъ не тотъ смыслъ, будто зачатіе Пресв. Дѣвы было свободно отъ первороднаго грѣха, а только тотъ, что она причастна благодати Божіей въ большей степени, чѣмъ всѣ прочія творенія Божіи, потому что избрана быть матерью Господа. Что именно такое значеніе должно придавать слову — *благодатная*, это видно изъ дальнѣйшей рѣчи ангела: *обрѣла бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чревь, и родиши сына, и наречеши имя ему Исусъ* (Лук. I, 30—31).

Далѣе, ни слово Божіе, ни церковь нигдѣ не называютъ Пресв. Дѣву перворожденною дочерью Божіею, т. е. рожденною отлично отъ всѣхъ людей, и возстановительницею рода человѣческаго. *Перворожден-*



*мымъ вся твари* называется въ св. Писаніи только Сынъ Божій (Колос. I, 15); а о Пресв. Дѣвѣ извѣстно, что она не съ неба явилась на землю, но родилась обыкновеннымъ образомъ отъ Іоакима и Анны. Равнымъ образомъ возстановителемъ человѣчества св. Писаніе называетъ только одного воплотившагося Сына Божія, собственною кровію очистившаго людей отъ грѣховъ (Галат. III, 13; I Іоан. I, 7; I Петр. I, 18—19; I Тим. II, 5—6). Пресв. же Дѣва Марія, по ученію православной церкви, только послужила этому возстановленію, родивъ Христа, Спасителя нашего. Черезъ признаніе же Богоматери возстановительницею рода человѣческаго, очевидно, отвергается значеніе воплощенія, страданій и смерти I. Христа, такъ какъ все это оказывается излишнимъ.

Кромѣ того, католическая мысль, что Пресв. Дѣвѣ необходимо было быть чуждою первороднаго грѣха для того, чтобы она могла родить безгрѣшнаго I. Христа, ведетъ не только къ ниспроверженію вѣры въ бытіе первороднаго грѣха вообще, (на что указалъ еще Бернардь клервосскій), но и возможности искупленія. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Христосъ родился отъ вполне безгрѣшной Пресв. Дѣвы, то онъ не могъ бы сдѣлаться нашимъ искупителемъ, потому что былъ бы совершенно чуждъ намъ.

Наконецъ, слѣдуетъ замѣтить, что хотя особенное усердіе къ прославленію Богоматери, которой *сотвори величіе Сильный* и которую должны *ублажать вси роди* (Лук. I. 48—40), достойно всякой похвалы, но надобно не забывать, что она „не Богъ и дарована намъ не для того, чтобы мы поклонялись ей, какъ Богу; она сама поклонялась такъ родившемуся отъ нея плотски, сошедшему же съ неба изъ пѣдръ Отчихъ“ (св. Епифаній). Какъ видно изъ ея вдохновенной пѣсни, (*яко призръ на смиреніе рабы своея: се бо отнынѣ ублажатъ мя вси роди*, Лук. I. 48) она удостоена была отъ Бога такой великой чести собственно за свое смиреніе.

. IV. *Объ оправданіи и спасеніи чловѣка: догматы о сверх-должныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ.*—Въ тѣсной связи съ теоріей римско-католической церкви о первородномъ грѣхѣ находится и ученіе ея объ оправданіи и спасеніи чловѣка-грѣшника. По католическому ученію, какъ мы видѣли, грѣхъ прародителей только лишилъ праотцевъ сверхъестественной благодати, которая до паденія ихъ приводила въ должный порядокъ (регулировала) отношенія ихъ духа къ тѣлу

и наоборот; опъ не внесъ въ ихъ природу никакого разстройства, но сдѣлалъ какъ ихъ самихъ, такъ и ихъ потомковъ виновными предъ Богомъ. А если такъ, то ясно, что для возвращенія людямъ первобытнаго блаженнаго состоянія, которымъ обладали наши праотцы до паденія, или что тоже, для оправданія и спасенія ихъ, необходимо: а) чтобы была уничтожена вина ихъ предъ Богомъ или были заглажены, искуплены ихъ грѣхи, и б) чтобы возвращена была имъ сверхъестественная благодать, которая опять привела бы въ гармонію двѣ составныя части ихъ природы, естественно будто бы враждующія между собою. И то и другое, учить католическая церковь, сдѣлано было Богомъ для спасенія людей. Иисусъ Христосъ, явившись на землю, чрезъ Свои искупительныя заслуги, не только примирилъ людей съ Богомъ, снялъ съ нихъ божественное проклятіе, уничтожилъ ихъ вину, но и заслужилъ имъ возвращеніе потерянной праотцами благодати: людямъ остается для своего оправданія и спасенія только усвоить заслуги Спасителя и пользоваться сверхъестественною благодатію, подаваемою имъ въ таинствахъ. Но какъ совершается человѣкомъ это усвоеніе заслугъ Христовыхъ при помощи божественной благодати? На этотъ вопросъ римская церковь отвѣчаетъ въ высшей 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 *предваряющую благодать*. Последняя производитъ въ немъ вѣру, необходимую для спасенія, потому что безъ вѣры невозможно ни очиститься отъ грѣховъ чрезъ крещеніе, ни пользоваться различными дарами божественной благодати, подаваемыми въ прочихъ таинствахъ церкви. Отсюда ясно, что по римско-католическому ученію первостепенное значеніе въ вопросѣ о спасеніи человѣка имѣютъ его *дѣла*, хотя признается пужною и вѣра. Отсюда же ясно также и то, что это ученіе всецѣло утверждается на католической же доктринѣ о состояніи людей до и послѣ ихъ паденія, изъ которой она есть собственно точный логическій выводъ, и на своеобразномъ пониманіи католиками нравственнаго закона, даннаго Христомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если грѣхопаденіе нимало не повредило природы праотцевъ, и если эту неповрежденную природу они передали и всѣмъ своимъ потомкамъ, то безспорно, что люди, обладавъ полными и неповрежденными умственными и нравственными силами (*liberum arbitrium*),

могутъ творить дѣла, угодныя Богу, и безъ помощи божественной благодати или, что тоже, могутъ своими собственными дѣлами *приготовить* себѣ спасеніе, сдѣлать себя годными къ вѣчной жизни (*meritum de congruo*). Но если человѣкъ можетъ вполне самостоятельно приготовить себѣ спасеніе, можетъ заслужить благодать, то очевидно, что при ея помощи онъ можетъ уже заслужить себѣ спасеніе и получить его, какъ нѣчто заслуженное, должное (*meritum de condigno*). Мало того, такой вспомоцествуемый благодатію человѣкъ можетъ натворить дѣлъ, угодныхъ Богу, даже больше, чѣмъ сколько ему нужно было совершить ихъ для полученія спасенія. Уразумѣнію возможности подобнаго явленія много помогаетъ католическій взглядъ на нравственный законъ, данный Спасителемъ. Въ ученіи Иисуса Христа, говорятъ католическіе богословы, нужно различать: а) законъ Божій или заповѣди и б) совѣты евангельскіе. Первые—это правила, предлагаемыя всѣмъ безъ исключенія людямъ, а вторые—это, такъ сказать, высшая мораль, обязательная только для желающихъ достигнуть высшаго нравственнаго совершенства. Богатому, напр., юношѣ, желавшему быть совершеннымъ и исполнившему, по его словамъ, весь законъ, Спаситель сказалъ: *аще хочещи совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе твое, и даждь нищымъ: и имѣти имаша сокровище на небеси: и гряди вслѣдъ мене* (Мѣ. XIX, 21). Такимъ образомъ отреченіе отъ собственности или нестяжательность, прямо предложенная Христомъ юношѣ, и вытекающія отсюда требованія: отреченіе отъ семьи или дѣвство и отреченіе отъ собственной воли или безусловное послушаніе (и то и другое ясно предполагаются требованіемъ Христа слѣдовать за нимъ; смот. еще Мѣ. XIX, 11—12: I Кор. VII), это евангельскіе совѣты \*). Неисполненіе ихъ человѣкомъ нисколько не вредитъ его спасенію; за то исполненіе ихъ доставляетъ ему высшее нравственное совершенство. Кто исполняетъ евангельскіе совѣты, тотъ совершаетъ дѣла, уже нетребуемые закономъ, какъ необходимыя для его спасенія, или, что тоже, совершаетъ дѣла излишнія, сверхдолжныя (*opera supererogationis*). Дѣла эти, доставляя совершителямъ ихъ высшую степень нравственнаго совершенства, святости, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣчнаго блаженства, не исчезаютъ безслѣдно,—изъ нихъ, какъ ненужныхъ для самихъ святыхъ, составляется, такъ называемая *церковная сокровищница*, или *сокро-*

\*) Сюда же католики относятъ еще постъ, молитву и милостыню.

*свищница заслугъ* (thesaurus meritorum) *святыхъ* откуда, какъ и изъ всякой сокровищницы, онѣ могутъ быть заимствуемы и сообщаемы тѣмъ, кто въ нихъ нуждается, т. е. людямъ грѣшнымъ, неоправданнымъ. Право распоряжаться богатствами этой сокровищницы принадлежитъ папѣ, какъ главѣ церкви. Поэтому онѣ и даетъ *индальгенци*, т. е. ссужаетъ изъ этой сокровищницы излишнія добрыя дѣла святыхъ тѣмъ, у кого ихъ оказывается недостаточно для полученія спасенія.

Принявъ къ свѣдѣнію выше изложенное римско-католическое ученіе объ оправданіи и спасеніи человѣка, не трудно указать какъ существенное отличіе его отъ православнаго, такъ и тѣ пункты, которые ясно говорятъ о его несостоятельности. И, дѣйствительно, будучи вполне согласно съ православною церковію относительно искупительнаго дѣла Христа Спасителя, побужденіемъ къ которому была любовь Божія къ своему творенію, римская церковь полагаетъ, что у Бога было и другое побужденіе къ искупленію людей,—это, если можно такъ выражаться, *юридическое обязательство* къ нему со стороны Бога. Хотя ясно объ этомъ у нея не говорится: ни въ символическихъ книгахъ, ни въ богословскихъ системахъ, за то непрерываемо объ этомъ свидѣтельствуется чрезвычайное умаленіе эту церковію искупительныхъ заслугъ І. Христа, простирающихся будто бы только на грѣхи людей, или вину ихъ предъ Богомъ, (кстати, припомнимъ римско-католическій догматъ о непорочномъ зачатіи Богоматери), но не на слѣдствія этой вины и чисто внѣшнія юридическія отношенія человѣка къ Богу, практикуемая ею у себя. Дѣйствительно, если паденіе прародителей съ точки зрѣнія римско-католической церкви, какъ мы видѣли, не можетъ быть объяснено иначе, какъ допущеніемъ мысли, что оно произошло съ соизволенія или, что тоже, по винѣ Бога, то ясно, что Богъ и *долженъ*, *обязанъ* былъ исправить свою вину. Далѣе, по православному ученію, чтобы спасеніе людей, совершенное І. Христомъ помимо всякаго ихъ участія въ этомъ великомъ дѣлѣ (объективное), сдѣлалось ихъ достояніемъ, (стало и субъективнымъ), для этого требуется свободное и сознательное усвоеніе ими заслугъ І. Христа. Усвоеніе же это совершается чрезъ вѣру, сопровождаемую раскаяніемъ во грѣхахъ или, однимъ словомъ, чрезъ покаянную вѣру и добрыя дѣла, какъ естественные плоды или проявленія покаянной вѣры, въ чемъ бы они ни состояли. А такъ какъ естественный человѣкъ не можетъ самъ по себѣ

ни истинно вѣровать, ни ваяться, какъ должно, то божественная благодать, дѣлающая для него возможнымъ и то, и другое, и самымъ дѣломъ полагающая начало его спасенія, признается *даромъ* Божиимъ, ничѣмъ со стороны человѣка не заслуженнымъ. На дѣла человѣка она поэтому не смотритъ какъ на заслугу; она даже старается избѣгать этого выраженія; она учитъ, что Богъ, по Своему безконечному милосердію, благоволяетъ вѣнчать ихъ ему въ заслугу. У святыхъ, такимъ образомъ, по ея представленію, нѣтъ въ собственномъ смыслѣ слова *своихъ дѣлъ*,—онѣ также даръ Божій. При такомъ взглядѣ на дѣло спасенія человѣка, о сверхдолжныхъ заслугахъ и сокровищницѣ святыхъ, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Не то, какъ мы видѣли, у католиковъ. Стоя на пелагианской почвѣ, они думаютъ, что человѣкъ самъ *заслуживаетъ* себѣ благодать, а съ нею вѣру и свое спасеніе. Но гдѣ рѣчь идетъ о заслугѣ, тамъ мѣсто однимъ только вѣнчаннымъ, юридическаго свойства, отношеніямъ. Вотъ почему католикъ вздумалъ, такъ сказать, считаться съ Богомъ; вотъ почему одной живой вѣры, дѣйствующей,—по Апостолу,—любовію (Гал. V, 6), или выражаемой во вѣ, у нихъ недостаточно для спасенія; она нуждается въ дѣлахъ, какъ признакъ своей силы. Понятна теперь вся ложь латинскаго ученія объ оправданіи и спасеніи человѣка. Оно погрѣшаетъ: а) умаленіемъ великаго дѣла Христа Спасителя чрезъ допущеніе мысли, что человѣкъ можетъ спастись и безъ Него, по крайней мѣрѣ, можетъ положить существенное начало своему спасенію; б) допущеніемъ чисто-юридическихъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ, вслѣдствіе чего взглядъ на значеніе добрыхъ дѣлъ человѣка подвергся весьма важному извращенію: человѣкъ у католиковъ *выслуживаетъ* свое спасеніе, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оно есть *даръ Божій, дѣло Его* неизреченнаго къ намъ *милосердія*; в) отверженіемъ ученія, что мы оправдываемся нашимъ единеніемъ съ І. Христомъ *чрезъ вѣру*, и г) отверженіемъ древне-вселепскаго вѣрованія, что святые получаютъ спасеніе только заслугами І. Христа, почему у нихъ не можетъ быть сверхдолжныхъ добрыхъ дѣлъ, а слѣдовательно не можетъ быть и никакой сокровищницы святыхъ.

Въ заключеніе сказаннаго не лишнимъ будетъ замѣтить, что справедливость послѣдняго положенія, т. е., что нѣтъ и не можетъ быть ни излишнихъ добрыхъ дѣлъ святыхъ, ни сокровищницы святыхъ,

ради которой католики собственно и выдумали свою теорію о спасеніи человѣка, можетъ быть легко подтверждена слѣдующими соображеніями. Во-первыхъ, цѣль, къ которой призываются и къ которой должны стремиться христіане есть уподобленіе Богу, существу всесовершенному (Матѳ. V, 48). А если такъ, то можетъ ли человѣкъ совершить что либо сверхдолжное? Притомъ же Спаситель сказалъ: *Егда сотворите ося повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключими есмы: яко, еже должны бѣхомъ сотворити, сотворихомъ* (Лук. XVII, 10). Потому-то даже и такой великій святой, какъ ап. Павелъ, не считалъ себя достигшимъ совершенства (Филип. III, 13—14). Во-вторыхъ, извѣстны слова Спасителя: *оъ дому Отца моего обители многи суть* (Іоан. XIV, 2). Они\* показываютъ, что для всякаго человѣка, сообразно съ его стараніями, дѣлами, будетъ соотвѣтствующая награда. Добрыя дѣла святыхъ, такимъ образомъ, никогда не могутъ быть названы ненужными для нихъ самихъ, или излишними.

V. *О церкви и ея устройствѣ: догматы о главенствѣ римскаго епископа и его личной непогрѣшимости* (ex cathedra).—Въ области римско-католическаго богословія, ученіе о церкви и ея устройствѣ имѣетъ весьма важное, можно сказать, первостепенное значеніе. Это потому, что оно является исходнымъ 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 связи между собою, суть ничто иное, какъ естественные выводы изъ этого пункта. Представляется поэтому необходимымъ обстоятельно рассмотреть это ученіе римской церкви.

Сущность этого ученія заключается въ томъ, что церковь римская, будучи вполнѣ согласно съ православною относительно происхожденія церкви, лицъ къ ней принадлежащихъ и цѣли церкви, отличается отъ этой послѣдней своимъ ученіемъ о видимой главѣ церкви — папѣ и его личной непогрѣшимости, какъ учителя вѣры и благочестія.

Господь Іисусъ Христосъ, — учать римскіе католики, — бывший во время Своей земной жизни видимою верховною главою основанной Имъ церкви, послѣ Своего вознесенія на небо остается на всегда ея невидимою главою. Но чтобы церковь не оставалась и послѣ вознесенія Его безъ видимой главы, Онъ поставилъ на землѣ Своего *намѣстника*

(vicarium)—св. ап. Петра, которому и вручилъ главенство и всю полноту Своей власти надъ всѣми вѣрующими. Какъ лицо Божественное и потому непогрѣшимое, І. Христось передалъ Своему намѣстнику и это Свое качество. А такъ какъ церковь Христова должна непоколебимо существовать на землѣ до кончины міра, то и образъ правленія въ ней долженъ быть всегда одинъ и тотъ же. Въ силу этого, послѣ смерти ап. Петра, его мѣсто, съ его правами и преимуществами, долженъ былъ занять другой вѣрующій, который также былъ бы видимою главою церкви и намѣстникомъ І. Христа. Занять это мѣсто могъ, и дѣйствительно занялъ, только верховный первосвященникъ (pontifex maximus) римской церкви, на томъ основаніи, что ап. Петръ 25 лѣтъ былъ епископомъ этой церкви и скончался въ Римѣ. Поэтому римскій папа, какъ „намѣстникъ Божій“ (Иннокентій III), „воплощеніе Бога“ на землѣ (Добрейль), „вице-Богъ“ (Беллярминъ), есть глава церкви и неограниченный монархъ ея, есть полновластный распорядитель и раздатель божественной благодати, совершающей спасеніе вѣрующихъ, есть единственное исключительное орудіе дѣйствій Св. Духа. Духъ Божій дѣйствуетъ только чрезъ папу. Только папа есть епископъ въ собственномъ смыслѣ (episcopus ecclesiae universalis) и имѣетъ свою власть непосредственно отъ І. Христа, всѣ же іерархическія лица, не исключая и самихъ „князей церкви“—кардиналовъ, суть не болѣе, какъ только намѣстники, викаріи или делегаты папы. Своими іерархическими правами и властію они пользуются настолько, насколько это позволить папа. Поэтому папа выше всякихъ соборовъ, даже вселенскихъ. Постановленія соборовъ получаютъ силу законовъ только послѣ утвержденія ихъ папою, безъ чего они не имѣютъ ровно никакого значенія въ церкви. Само собою разумѣется, что если епископы рабы папы, то еще въ большой зависимости и рабствѣ отъ него находятся низшіе члены церковной іерархіи. Безусловной покорности папѣ во всѣхъ отношеніяхъ и достолюбуому 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. Кратко сказать, церковь, какъ общество вѣрующихъ, клира и епископовъ, есть по истинѣ „рабня папы“ (Кайетанъ), обязанная безпрекословно принимать все то, чему онъ учитъ, во что обязываетъ вѣровать, что выдаетъ за догматы.

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“ (Вѣляевъ).

Чтобы видѣть, насколько справедливо 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 будто бы 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 І. Христа, еще глава видимая, или, иначе сказать, нужно ли средоточіе церковнаго единства и власти въ одномъ іерархическомъ лицѣ, живущемъ на землѣ? 2) назначилъ ли І. Христосъ такую главою своей церкви ап. Петра и былъ ли онъ дѣйствительно такою главою? и 3) можетъ ли быть преемникомъ ап. Петра въ этомъ достоинствѣ,—если бы даже и было оно,—римскій епископъ?

А) Отвѣтомъ на первый вопросъ можетъ служить даже краткій очеркъ устройства Христомъ Спасителемъ своей церкви на землѣ. Очеркъ этотъ заключается въ слѣдующихъ Его словахъ: *дадеса ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше 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: а) что только Ему одному принадлежитъ въ церкви верховная власть: *дадеса ми всяка власть на небеси и на земли*; б) что Онъ не уступаетъ и не уступитъ 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: *шедше научите вся языки, учаще ихъ блюсти вся елика заповѣдахъ моихъ*. Такъ это и поняли св. апостолы, что и доказали своею дѣятельностью. Именно: всѣ дѣла, касающіяся вѣры, нравственности или церковнаго устройства, они рѣшали только сообща, *на соборъ* (Дѣян. I, 24; VI, 6). Самыя же опредѣленія свои они выдавали не иначе, какъ за опредѣленія съ соизволенія Св. Духа: *изволися святому Духу и намъ* (Дѣян. I, 24; VI, 6), говорили они,—намъ, а не мнѣ, не тому или другому главному апостолу, не какой либо видимой главѣ церкви. Слѣдуя при-



мѣру св. апостоловъ и св. церковь рѣшать всё дѣла, касающіяся вѣры и благочестія, предоставляла не одному какому либо епископу или патриарху, а цѣлому собранію пастырей, соединившихся подъ единою главою церкви—І: 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 одинокъ и никогда, за исключеніемъ римскаго папы, не имѣлъ даже и притязанія на то, чтобы быть видимою главою всей церкви. Итакъ, въ церкви Христовой, кромѣ главы невидимой—самаго Спасителя, нѣтъ и не должно быть никакой главы видимой.

2) Былъ ли назначенъ ап. Петръ видимою главою церкви?

Римско-католики говорятъ, что ап. Петръ былъ поставленъ на землѣ видимою главою церкви самимъ І. Христомъ и въ доказательство этого проводятъ слѣдующія Его слова: а) *азъ тебѣ (Петру) глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою* (Мат. XVI, 18); б) *и дамъ ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесяхъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесяхъ* (— 19); в) троекратный вопросъ, обращенный къ ап. Петру: *любими ли мя паче сихъ?* и порученіе ему: *паци агнцы моя, паци овцы моя* (Іоан. XXI, 15—17); г) *Азъ молихся о тебѣ (Петръ), да не оскудѣетъ въра твоя: и ты нѣкогда обращаешя утверди братію твою* (Лук. XXII, 32). Ссылаются еще католики и на нѣкоторыя мѣста изъ Дѣяній апостольскихъ (I, 15—26; II, 14; IX, 32; X; XV, 7—11) и изъ всего этого выводятъ заключеніе о главенствѣ и верховной власти ап. Петра надъ прочими апостолами и надъ всею церковію. Но справедливо ли это заключеніе?

Прежде всего замѣтимъ, что если бы всё 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 при томъ 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. ап. Петра, а слѣдовательно и всякаго изъ его преемниковъ. Въ противномъ случаѣ, конечно, было бы

неестественно разногласно толковать такія мѣста св. Писанія, на которыхъ, какъ говорятъ латиняне, утверждается догматъ, составляющій основаніе и краеугольный камень всей системы христіанства (Петроне).

Перейдемъ теперь къ подробному разсмотрѣнію указанныхъ мѣстъ св. Писанія.

а) Первое и самое главное доказательство догмата о главенствѣ ап. Петра римско-католики находятъ въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: *ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою* (Мате. XVI, 18). Но въ этихъ словахъ св. отцы и учителя церкви подъ именемъ *камня* \*), на которомъ создается церковь, разумѣютъ одни—исповѣданіе ап. Петра, потому что христіанская церковь создается на исповѣданіи І. Христа Сыномъ Божиимъ (Иларій, Григорій, Златоустъ и др.). „*На семъ камени—говоритъ, напимѣръ, св. Златоустъ,—т. е. на сей вѣрѣ и на семъ исповѣданіи*“ (бес. 54 на Мате.). Другіе—Самого Спасителя (Геронимъ, Θεодоритъ, Августинъ). „*Ты еси Петръ, говоритъ Христосъ*“, пишетъ бл. Августинъ, на котораго латиняне особенно любятъ ссылаться, какъ на главнаго будто бы защитника всѣхъ римскихъ лжедогматовъ, „*и на семъ камени, который ты исповѣдалъ, на семъ камени, 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 Павловъ, азъ же Кифинъ, т. е. Петровъ*“. Если же нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви и разумѣли подъ словомъ *камень* собственно ап. Петра (Тертуллианъ, Оригенъ, Кипріанъ, Θεофилактъ), на которомъ создается церковь, то опять не его одного въ собственномъ смыслѣ, а его или какъ перваго между апостолами, или же столько и другихъ, сколько и его. И это вполнѣ справедливо, потому что и прочіе апостолы также называются въ св. Писаніи основаніями или камнями, на которыхъ

---

\*) Англійскій архіеи. Кэндрикъ для рѣшенія вопроса: кого именно нужно разумѣть подъ *камнемъ*—прибѣгнувъ къ своеобразному приему: оцъ постарался точно опредѣлить количество древнихъ отцевъ и учителей церкви, державшихся того или другого мнѣнія. Оказалось, что разумѣющихъ подъ *камнемъ* исповѣданіе ап. Петра было 44 челоуѣка, разумѣющихъ Христа—16, ап. Петра—17 и другихъ апостоловъ 8. Так. обр. даже и современный западный способъ рѣшенія вопросовъ по большинству голосовъ служить въ пользу православныхъ, а не католиковъ.

созидается церковь. Ап. Павелъ, напр., говоритъ, что церковь названа на основаніи апостолъ и пророкъ (Ефес. II, 20), а св. Иоаннъ Богословъ замѣчаетъ: что *стѣна града (Иерусалима), нисходящаго съ небесе отъ Бога* (т. е. церкви), имѣетъ основаній дванадцать и на нихъ именъ дванадцать апостоловъ агнчихъ (Апок. XXI, 10, 14). Коренное же основаніе, или краеугольный камень, на которомъ держатся какъ св. апостолы, такъ и вся церковь, есть единъ Господь и Спаситель нашъ: *основанія бо многа никто же можетъ положить, паче лежащаго, еже есть Иисусъ Христосъ* (I Кор. III, 11).— Впрочемъ, для безпристрастныхъ это видно даже и изъ прямого, буквального смысла разсматриваемаго нами мѣста. Спаситель говоритъ, что если ап. Петръ и послужитъ основаніемъ для церкви, какъ это и было при первой его проповѣди въ день Пятидесятницы, то все таки зиждителемъ церкви будетъ Онъ Самъ: „созижду“, что церковь принадлежитъ и будетъ постоянно принадлежать только Ему одному: „созижду церковь мою“.—Такимъ образомъ, первое мѣсто св. Писанія, приводимое латинянами въ доказательство главенства ап. Петра, имѣетъ совѣтъ не тотъ смыслъ, какой они даютъ ему.

б) Въ дальнѣйшемъ обѣтованіи ключей и власти вязать и рѣшить на землѣ, данномъ І. Христомъ ап. Петру (Матѣ. XVI, 19), римско-католики также находятъ довазательство верховной власти ап. Петра надъ прочими апостолами и церковію. Но опять не справедливо. Въ самомъ дѣлѣ, кому не очевидно, что подъ ключами нельзя разумѣть никакой особенной власти, отдѣльной отъ той, какая дается въ словахъ: вязать и рѣшить? Поэтому вся власть, обѣщанная ап. Петру, заключается въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: *и еже аще свяжеша на земли...* и проч. Но эту же власть и въ такихъ же словахъ І. Христосъ даровалъ и прочимъ своимъ ученикамъ: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси...* и проч. (Матѣ. XVIII, 18). Это было прежде воскресенія, а послѣ воскресенія Онъ даровалъ ту же власть всѣмъ имъ, когда дунулъ и сказалъ: *примите Духъ святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся* (Иоан. XX, 22—23). Въ этотъ-то послѣдній разъ собственно и даны были апостоламъ ключи царствія небснаго, т. е. власть вязать и рѣшить грѣхи на землѣ, а прежде она была всѣмъ имъ только обѣщана, какъ и апостолу Петру \*).

\*) Такъ объясняетъ это мѣсто и римскій богословъ Дюленъ.

в) Несправедливо также заключеніе о верховной власти и главенствѣ ап. Петра, выводимое католиками и изъ трижды повтореннаго Спасителемъ вопроса къ этому апостолу о преимущественной его любви къ Нему и троекратнаго порученія ему: *наси агнцы моя, наси овцы моя* (Іоан. XXI, 15—17). Это не исполненіе обѣтованія, даннаго ап. Петру (Матѣ. XVI, 18), какъ думаютъ латиняне, потому что нѣтъ никакого сходства между этими двумя бесѣдами Спасителя съ ап. Петромъ и, кромѣ того, такъ не объяснялъ этого мѣста ни одинъ изъ отцевъ и учителей церкви. Нѣтъ, здѣсь заключается только Божественное возстановленіе Петра въ санъ апостольства, изъ котораго онъ ниспалъ чрезъ свое троекратное отреченіе отъ І. Христа въ страшныя минуты Его страданій,—отреченія, послѣдовавшаго послѣ клятвенныхъ увѣреній, что если соблазнится и всѣ апостолы, то онъ—Петръ—*никогда же соблазнится* (Матѣ. XXVI, 33), что если ему придется и умереть, то онъ *не отвернется* Спасителя (Марк. XVI, 31). Но сбылось по предсказанію Господа. И вотъ при милостивомъ вопросѣ І. Христа: *любиши ли мя паче сихъ?* ап. Петръ, собственнымъ опытомъ дознавши челоуѣческую слабость, уже не хвалится особенною любовію къ Спасителю сравнительно съ прочими Его учениками, а только ссылается на свою искренность, на всевѣдѣніе Господа, на ту скорбь и слезы, какія постигли его послѣ отреченія отъ Христа: *вѣси, яко люблю тя*, говорить онъ Ему; *оскорбѣ же Петръ, яко рече ему третіе: любиши ли мя? и глагола ему: Господи ты вся вѣси: ты вѣси, яко люблю тя* (Іоан. XXI, 17). Вслѣдъ за этими словами онъ окончательно возстановленъ въ апостольскомъ санѣ: *наси овцы моя*, повторилъ ему Спаситель. Такъ изъясняютъ это мѣсто и св. отцы и учителя церкви (Августинъ, Амвросій, Златоустъ, Епифаній, Кириллъ алекс. и др.).

г) Для доказательства справедливости своего ученія о главенствѣ ап. Петра католики ссылаются еще на слѣдующія слова, сказанныя къ нему Спасителемъ: *Азъ молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ въра твоя; и ты нѣкогда обращающа утверди братію твою* (Лук. XXII, 32),— и говорятъ, что здѣсь Спаситель поручаетъ апостоламъ попеченію ап. Петра, какъ главы. Но и это невѣрно. Если взять во вниманіе предыдущія слова Спасителя къ апостоламъ: *вси вы соблазнитесь о мнѣ въ ноць сію* (Матѣ. XXVI, 31); *Симоне, Симоне, се сатана про-*

*ситъ васъ, дабы съялъ, яко пшеницу* (Лук. XXII, 31), отзывъ ап. Петра о преимущественной его вѣрѣ предъ прочими апостолами и предсказаніе І. Христа о паденіи его, то нельзя не видѣть, что Спаситель молился не для того, чтобы обнаружить преимущества вѣры Петровой, но потому, что предвидѣлъ оскудѣніе ея, и для того, чтобы она окончательно не оскудѣла. Такимъ образомъ слова І. Христа къ ап. Петру: *и ты никогда обращаешься утверди братію твою*, — имѣютъ слѣдующій смыслъ: „ты поколеблешься, — какъ бы такъ говорить Спаситель, — въ вѣрѣ и падешь; однако паки обратишься къ пей и возставишь: тогда потщишься загладить твою погрѣшность; и жаркимъ покаяніемъ, ревностію, непоколебимымъ исповѣданіемъ истины покажи спасительный примѣръ другимъ, колеблющимся въ вѣрѣ“. (Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ). Таковъ смыслъ тѣмъ естественнѣе, что неумѣстно было бы поручать попеченію ап. Петра другихъ апостоловъ въ то время, когда Спаситель предвидѣлъ и предсказалъ его паденіе.

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

1) Дѣян. 1, 15—26. Ап. Петръ, говорятъ, первый подалъ совѣтъ объ избраніи кого нибудь изъ учениковъ на апостольскую должность вмѣсто отпавшаго Іуды \*). Но изъ того, что ап. Петръ первый предложилъ свое мнѣніе объ этомъ, еще не слѣдуетъ, чтобы

\*) Латиняне забываютъ, что понятія: первый и главный вовсе не тождественныя. Въ ряду апостоловъ надобно же было кого нибудь считать первымъ. Если же св. Петръ во многихъ случаяхъ выступаетъ первымъ въ той или другой рѣчи, въ той или другой дѣятельности, то это просто происходитъ отъ его живости, подвижности или, что тоже, отъ его сангвиническаго темперамента. Этою личною особенностію ап. Петра объясняется между прочимъ и то, почему онъ говоритъ или дѣйствуетъ иногда не впопадъ. Такъ, послѣ исповѣданія Христа Спасителя Сыномъ Бога живаго и удостоенія отъ Него за это титула *блаженнаго* и обѣщанія дать ему ключи царствія небеснаго, апостолъ начинаетъ противорѣчить Христу по поводу Его предсказанія о Своихъ страданіяхъ, смерти

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 вѣрующихъ (120 человекъ), а не власть одного какого нибудь апостола, что для жребія поставили двухъ учениковъ и молились о нихъ всѣ апостолы, а не одинъ который нибудь изъ нихъ,—видно совершенное равенство ихъ власти.

2) Дѣян. 15 глава. На соборѣ іерусалимскомъ ап. Петръ, говорятъ, первый подалъ свое мнѣніе. Но отсюда опять не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ главою апостоловъ. Напротивъ, и этотъ случай показываетъ, что онъ обладалъ одинаковою властью съ прочими апостолами. Въ самомъ дѣлѣ: а) апостолы Павелъ и Варнава посланы были не къ св. Петру для разрѣшенія спора, возникшаго въ антиохійской церкви, относительно обрѣзанія обращенныхъ изъ язычниковъ, но, какъ говорится въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, *ко апостоламъ и старцемъ* (—XV, 2); б) прежде чѣмъ ап. Петръ высказалъ свое мнѣніе, было *домое разсужденіе*; в) первымъ рѣшителемъ спора ап. Петръ явился потому, что дѣло о язычникахъ ближе всего касалось его, какъ перваго проповѣдника Евангелія между язычниками (Дѣян. XV, 7); г) принято было мнѣніе ап. Іакова, а не Петра; д) наконецъ, рѣшеніе апостольскаго собора высказано не отъ лица ап. Петра, или другаго кого нибудь изъ апостоловъ, а отъ всѣхъ ихъ вмѣстѣ, при утвержденіи небеснаго посредника—Св. Духа. *Тогда изволися апостоломъ и старцемъ со всею церковію...* (Дѣян. XV, 22).

Таковы доказательства римскихъ богослововъ въ пользу главенства ап. Петра и его верховной власти надъ апостолами. Всѣ они подвержены одному главному, подрывающему у нихъ всякое достоинство, недостатку: въ заключеніи вездѣ выводятся болѣе, чѣмъ сколько 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 дидрахмы?—онъ, не подумавши, отвѣчалъ: „да“, хотя не могъ не знать, что у его Божественнаго Учителя нѣтъ ни копѣйки,—и послѣ вразумленія со стороны послѣдняго, посланъ былъ Имъ на море, чтобы чудеснымъ образомъ изъ рта рыбы получить статырь для уплаты подати на храмъ за Христа и за себя (Матѣ. XVII, 24—27). Кроме того, ап. Петръ торжественно общается не отрекаясь отъ Христа.... и отрекается трижды; рубитъ ухо у Малха, не дождавшись отвѣта Христова. Даже послѣ сошествія Св. Духа, онъ однажды лицемѣритъ предъ толпою, за что подвергается публичному обличенію отъ ап. Павла и... молчать, не думая заступаться за свои мнимыя права (Гал. II. 11—16).

содержится въ текстѣ. Но иначе и быть не можетъ, потому что ни въ Евангеліяхъ, ни въ Дѣянїяхъ и посланїяхъ апостольскихъ нѣтъ ни слова о приматствѣ, главенствѣ или верховной власти св. Петра надъ апостолами; не говоримъ уже о монаршествѣ, княжествѣ или намѣстничествѣ І. Христа и т. п. титулахъ, приписываемыхъ римско-католиками ап. Петру. Напротивъ, какъ изъ свидѣтельствъ самихъ апостоловъ, такъ и изъ ихъ дѣйствій и взаимнаго отношенія между собою видно совершенно иное.

Такъ, самъ ап. Петръ въ своихъ посланїяхъ не только нигдѣ не говоритъ о себѣ какъ о принявшемъ отъ І. Христа верховную власть надъ апостолами, но и ясно высказываетъ, что по духовной власти онъ равенъ съ ними, когда называетъ себя сопастыремъ и свидѣтелемъ страданій Христовыхъ (І Петр. V, 1),—ап. Павла—братомъ возлюбленнымъ (ІІ Петр. III, 15) и одного только І. Христа—Пастыреначальникомъ (І Петр. V, 4). Ап. Павелъ ни въ одномъ мѣстѣ, гдѣ онъ перечисляетъ различныя служенія въ церкви и различныя степени церковной іерархіи (І Кор. XII, 27—30; Ефес. IV, 11), не упоминаетъ о видимой главѣ церкви—ап. Петрѣ и называетъ главою церкви одного І. Христа (Ефес. I, 22—23; IV, 15—16; V, 23; Колос. I, 18). 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 ап. 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 ап. Павелъ признанъ былъ въ апостольскомъ званіи (Гал. II, 9) и т. п. Мало того, изъ нѣкоторыхъ случаевъ даже видно, что ап. Петръ не только не повелѣвалъ, но самъ повиновался другимъ апостоламъ и подлежалъ ответственности предъ ними. Такъ, онъ былъ послаемъ ими въ Самарію для возложенія рукъ на принявшихъ крещеніе (Дѣян. VIII, 14—17); давалъ отчетъ предъ собранїемъ апостоловъ и старцевъ въ томъ, что крестилъ языческаго сотника Корнилія, и его мѣнїя

нѣкоторое время не припимали: *препиряхуся съ нимъ* (Дѣян. XI; 2); и однажды даже былъ обличенъ ап. Павломъ за допущенный имъ видъ лицемѣрія (Гал. II, 11—16). Все это такіе случаи, которые прямо отвергаютъ даже всякое предположеніе о главенствѣ и верховной власти ап. Петра.

Итакъ, Христосъ Спаситель не поставилъ видимой главы для управленія церковію и ап. Петръ не былъ главою апостоловъ и всей церкви.

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

1) Ап. Петръ, глава церкви, былъ епископомъ въ Римѣ въ теченіи 25 лѣтъ, а папа есть его преемникъ; слѣдовательно, папа есть глава церкви.—Но этотъ доводъ нельзя признать состоятельнымъ. Невозможно допустить, чтобы ап. 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. Пагіусъ и друг.),—и отвергаютъ совершенно основательно. Трудно даже представить себѣ, чтобы ап. 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 пробыть столь долгое время и основать кафедру вселенскаго епископа, то скорѣе сдѣлалъ бы это не въ Римѣ, а тамъ, куда посланъ былъ для проповѣди; а онъ посланъ былъ къ іудеямъ, какъ ап. Павелъ къ язычникамъ (Гал. II, 7) и, слѣдовательно, основалъ бы свою кафедру въ Іерусалимѣ или въ другомъ какомъ нибудь городѣ Палестины. Но это было бы не сообразно со всеобщюю 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 І. Христосъ послалъ ихъ непосредственно во весь міръ; слѣдовательно, ап. Петръ не могъ быть въ собственномъ смыслѣ епископомъ ни церкви римской, ни какойнибудь другой. Епископомъ въ собственномъ смыслѣ и при томъ безъ уменьшенія апостольской власти, по свидѣтельству древней церкви (Евсевіа, Епифанія), сдѣланъ былъ только одинъ изъ апостоловъ — Іаковъ, изъ уваженія къ церкви іерусалимской. Предполагать, на основаніи этого примѣра, чтобы ап. Петръ съ апостольскимъ званіемъ соединялъ епископское званіе въ Римѣ, хотя и не невозможно, но совершенно неосновательно. Въ самомъ дѣлѣ: а) если бы ап. Петръ съ такого давняго времени имѣлъ свое пребываніе въ Римѣ, то ап. Павелъ, пиша посланіе къ римлянамъ (около 60 г.), не могъ бы не упомянутьъ объ ап. Петрѣ въ числѣ лицъ, которыхъ онъ повелѣвалъ привѣтствовать (Римл. XVI гл.). Но этого мало. Если бы ап. Петръ основалъ церковь въ Римѣ и былъ тамъ ея епископомъ, то ап. Павелъ и не писалъ бы къ римлянамъ, потому что ап. Петръ съумѣлъ бы и самъ уничтожить возникшія тамъ недоразумѣнія и неустройство. б) По свидѣтельству преданія (Ириней, Епифанія), ап. 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 ап. Петръ не былъ римскимъ епископомъ въ собственномъ смыслѣ слова, что самымъ главнымъ въ своей дѣятельности онъ всегда считалъ апостольское служеніе; епископство же, какъ по отношенію къ Риму, такъ и къ другимъ церквамъ вселенной, принадлежало ему въ силу его апостольства. Если же такъ и если ап. Петръ не былъ римскимъ епископомъ въ собственномъ смыслѣ слова, а римскій папа не апостоль (что не требуетъ и доказательствъ), то ясно, что папа не можетъ и не долженъ усвоить себѣ, по преемству, апостольское достоинство и называться главою церкви.

2) Ап. Петръ, глава церкви, — утверждаютъ католики, — скончался въ Римѣ, а по естественному порядку вещей преемника должно искать тамъ, гдѣ предшественникъ послѣ смерти оставилъ свое достоинство; слѣдовательно преемникомъ достоинства ап. 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 столицею, въ которомъ государь, посѣщая свои области, окончилъ жизнь свою (напр., у насъ Таганрогъ, въ которомъ скончался Императоръ Александръ I-й). Кромѣ того, если судить и заключать такъ, какъ судятъ и заключаютъ католики, то слѣдуетъ сказать, что главенство въ церкви должно принадлежать іерусалимскому патріарху, потому что въ Іерусалимѣ умеръ первый истинный глава церкви—І. Христосъ.

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

4) Римскіе папы, — говорятъ наконецъ латиняне, — отъ начала христіанства показывали на дѣлѣ свою власть надъ другими церквами (Викторъ — надъ малоазійскими въ спорѣ о времени празднованія Пасхи; Стефанъ — надъ африканскими, по случаю постановленія двухъ кароагенскихъ соборовъ о крещеніи еретиковъ при обращеніи ихъ въ православіе; 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 Зилотъ. Ужели же кто нибудь согласится съ тѣмъ, чтобы Линъ, 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 попеченіе о всѣхъ церквахъ. Что же касается того, какъ поступали римскіе епископы впоследствии, то ихъ дѣйствія можно назвать: или слѣдствіями высокоумія, тотчасъ обличеннаго представителями другихъ церквей (поступки Виктора и Стефана), или дѣйствіями ревности по правому дѣлу, — ревности, которою отли-

чались и прочіе епископы, напр. св. Аеанасій и особенно св. Киприанъ, принимавшій самое дѣятельное участіе въ дѣлахъ церквей: римской, испанской, англійской и другихъ. Такимъ образомъ всѣ доказательства, приводимыя католиками въ пользу своего ученія о переходѣ личныхъ правъ и преимуществъ ап. Петра въ папѣ оказываются несостоятельными.

Въ заключеніе естественно спросить: какимъ образомъ чрезвычайныя полномочія въ церкви, если бы они даже и были даны Христомъ ап. Петру, передаются папамъ? Извѣстно, что для удостовѣренія въ передачѣ какихъ бы то ни было полномочій всегда существовали и будутъ существовать какія нибудь внѣшнія средства. Въ данномъ случаѣ, для передачи полномочій папѣ, по православному воззрѣнію, должны бы существовать: а) власть выше папы и б) какой нибудь видимый знакъ или таинственное священнодѣйствіе. 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. Другое было-бы дѣло, если бы папа еще при жизни своей избиралъ и рукополагалъ себѣ преемника, тогда эта передача правъ еще была бы понятна и естественна. Но и этого не бываетъ. Папа вдругъ и притомъ самъ собою дѣлается папою. Не самозванство ли это? Для устраненія подобнаго недоразумѣнія, латиняне говорятъ, что чрезъ самый актъ избранія папы низводятся на него всѣ благодатныя права и полномочія. Но если такъ, то непонятно, во первыхъ, какимъ образомъ простое избраніе можетъ сдѣлаться церковнымъ таинствомъ? Во вторыхъ, какимъ образомъ избиратели папы—кардиналы (члены конклава) могутъ передать новоизбранному то, чего сами не имѣютъ? Въ третьихъ, избиратели, какъ общество, всегда выше избираемаго лица въ томъ смыслѣ, что они, облакая новоизбраннаго своими полномочіями, могутъ, въ случаѣ неисполненія имъ своихъ обязательствъ, привлечь его къ отвѣту, судить и лишить этихъ полномочій. Но въ такомъ случаѣ папа, очевидно, не выше собора даже однихъ, напр., кардиналовъ, а лице подчиненное ему; въ такомъ случаѣ о главенствѣ папы въ церкви, уже конечно, не можетъ быть и рѣчи. Чувствуя это, католики иногда прибѣгаютъ и къ другому объясненію,—высказанному и принятому еще въ средніе

вѣка,—что со смертію папы благодатные дары, почивавшіе на немъ, подобно скрытой теплотѣ, поглощаются церковію (собственно епископами), а съ избраніемъ новаго папы опять съ церкви переходятъ на него, сосредоточиваются и покоятся 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? Не болѣе состоятельно, наконецъ, и послѣднее ихъ объясненіе, именно, что самый обрядъ коронаванія папы слѣдуетъ считать таинствомъ, низводящимъ на него особенные благодатные дары, сообщающіе ему главенство и непогрѣшимость, потому что это будетъ уже самопосвященіемъ, т. е. такимъ дѣйствіемъ, для котораго нѣтъ ни малѣйшаго основанія ни въ св. Писаніи, ни въ церковной практикѣ.

Итакъ, римскій папа—но намѣстникъ Христовъ и не облеченъ никакими чрезвычайными правами и преимуществами въ церкви.

Б) Съ догматомъ о главенствѣ папы въ церкви находится въ самой тѣсной связи догматъ о папской непогрѣшимости.

Притязанія папъ на личную непогрѣшимость замѣчаются очень рано, даже во второмъ вѣкѣ христіанской эры (см. стр. 8). Но до окончательнаго раздѣленія церковей 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 (пизанскій, констанцкій и базельскій), но въ сознаніи большинства католиковъ она окончательно утверждается. Понятно—почему. Ученіе о папской непогрѣшимости находится въ самой тѣсной связи съ догматомъ о главенствѣ папы, въ это время уже утвердившимся,—есть неизбѣжный, строго логическій выводъ изъ него. Въ самомъ дѣлѣ, если папа есть *намѣстникъ Христовъ, воплощеніе Бога на землѣ, вице-Богъ* и въ силу этого—глава церкви, то ему не можетъ быть отказано въ томъ, что безспорно принадлежитъ церкви. Но не смотря на это, догматъ о папской непогрѣшимости очень долгое время былъ 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, вопреки слову Божію, общечеловѣческому сознанію,

здравому смыслу и показаніямъ исторіи, торжественно объявилъ себя и всѣхъ римскихъ папъ *непогрѣшимыми* \*). Правда, онъ значительно ограничилъ требованія своихъ предшественниковъ относительно папской непогрѣшимости, претендовавшихъ на безусловную непогрѣшимость во всѣхъ отношеніяхъ. 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 далъ на это надлежащаго разъясненія. Онъ пишетъ: „когда римскій папа говоритъ съ своей кафедръ (*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 своемъ ученіи относительно вѣры и нравственности и при томъ только тогда, когда онъ, какъ вселенскій епископъ, исполняетъ свое служеніе. Но естественно спросить: можетъ ли папа называться вселенскимъ учителемъ вѣры и нравственности въ римско-католическомъ смыслѣ, т. е. изрекать новыя опредѣленія относительно вѣры и нравственности? Конечно нѣтъ, потому что папа не Богъ и даже не апостоль, а просто епископъ. А между тѣмъ только лицу божественному принадлежит и можетъ принадлежать право опредѣлять что либо новое въ церкви относительно вѣры и нравственности, но не человѣческому. Причина понятна. Христіанство—дѣло Божіе, а не человѣческое. Потому-то и апостолы, какъ люди, называли себя только

---

\*) Вотъ подлинный текстъ ватиканскаго опредѣленія, авторомъ котораго былъ генераль іезуитскаго ордена или *черный папа*, какъ его еще иначе называютъ, патеръ Бексъ († 1887 г.). „Твердо держась преданія, дошедшаго до насъ отъ начала Христовой вѣры, мы (т. е. папа), съ согласія священнаго собора, во славу Бога Спасителя нашего, къ возвышенію католической религіи и ко спасенію христіанскихъ народовъ, учимъ и объявляемъ, какъ Богомъ открытое вѣроопредѣленіе: что когда римскій папа говоритъ съ своей кафедръ (*ex cathedra*), т. е. когда исполняя свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ, въ силу своей апостольской власти, опредѣляетъ, что такое-то ученіе относительно вѣры и нравственности должна содержать вся церковь, то онъ, при божественной, обѣщанной ему въ лицѣ Петра, помощи, обладаетъ тою непогрѣшимостью, которою Божественный Спаситель благоволилъ надѣлать свою церковь, для опредѣленія ученія относительно вѣры и нравственности, и что поэтому такія опредѣленія римскаго папы сами по себѣ, а не по согласію церкви, неизмѣнны. А если бы кто дерзнулъ,—

слугами Христовыми, обязанными въ точности исполнять Его волю; ничего новаго, незаповѣданнаго имъ Христомъ, они не вносили въ область христіанскаго вѣрученія или нравочученія. Такъ извѣстно, что когда потребовалось рѣшить вопросъ объ отношеніи вѣрующихъ къ обрядному закону Моисееву, вопросъ, касавшійся всей церкви, то ни одинъ изъ апостоловъ, не смотря на свою богодухновенность, не рѣшился самостоятельно сдѣлать это, а созванъ былъ ими соборъ. Это потому, что только всей церкви, въ совокупности взятой, какъ обладающей при содѣйствіи Св. Духа истинною святостію, общана была Христомъ истинная непогрѣшимость. Стало быть, 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 чадъ, почему и оказывается необходимымъ время отъ времени восполнять этотъ Его недостатокъ Его *намѣстнику*, 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 Божію, здравому разуму и свидѣтельству исторіи. Дѣйствительно, св. Писаніе только объ одномъ Богѣ говоритъ, какъ о сущего да сохранить Богъ,—этому нашему опредѣленію противорѣчить, тотъ да будетъ анаеема“ (4 зазд., 4 гл.). Замѣчательно, что хотя прежде обнародованія этого документа, его самымъ тщательнымъ образомъ разсматривали и обсуждали многочисленныя комитеты и комисіи, тѣмъ не менѣе въ немъ существуетъ много промаховъ, ярко бросающихся въ глаза православному даже при первомъ взглядѣ на него. Такъ, личная папская непогрѣшимость названа въ немъ догматомъ: а) основаннымъ на св. преданіи, сохранившихся будто бы 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) обнародованныхъ во славу Христа Спасителя (чѣмъ же это можно доказать? и не наоборотъ ли?), къ возвышенію католической церкви (папы развѣ?), д) ко спасенію людей (какимъ это образомъ? и не много ли здѣсь сказано?) и е) съ согласія собора. Что ни положеніе, то ложь. Последнее, кромѣ того, заключаетъ въ себѣ еще внутреннее противорѣчіе: непогрѣшимый папа издаетъ опредѣленіе о своей непогрѣшимости съ согласія собора и въ этомъ же опредѣленіи отрицаетъ нужду съ согласія церкви, т. е. того, что выше собора.

ществѣ святомъ, чуждомъ всякаго несовершенства: *Богъ свѣтъ есть, и тьмы въ немъ нѣтъ ни единыя* (I Иоанна I, 5), или: *будите совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Матѣ. V, 48); о чловѣкѣ же оно выражается, какъ о существѣ грѣшномъ: *нѣтъ чловѣкъ праведенъ на земли, иже сотворитъ благое, и не согрѣшитъ* (Еккл. VII, 21), *аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прелцаемъ, и истины нѣтъ въ насъ* (I Иоан. I, 8), *много согрѣшаемъ вси* (Іак. III, 2). Разумъ чловѣческой, какъ извѣстно, вполнѣ соглашается съ этимъ ученіемъ божественнаго откровенія. Что же касается исторіи, то она свидѣтельствуетъ, что были на римскомъ престолѣ и такія личности, которыя, по своей безнравственности и злодѣйствамъ, превзошли многихъ своихъ сверстниковъ въ этомъ родѣ. Таковы напр. папы—Александръ VI Борджіа, Иоаннъ XXIII и друг. Даже въ нашемъ столѣтіи жизнь папъ—Льва XII и Григорія XVI была далеко небезукоризненна въ нравственномъ отношеніи. Если же принять во вниманіе, что сама римская церковь осудила папу Либерія за отступничество отъ православія и папу Гонорія за моноелитство, что между ними были люди невѣрующіе и явные матеріалисты, то погрѣшимость папъ, какъ учителей вѣры и нравственности, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Само собою разумѣется, что послѣ всего сказаннаго, нѣтъ 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 къ 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 вѣры и нравственности, на обличеніе еретическихъ заблужденій и, наконецъ, вообще на установленіе и опредѣленіе всего, относящагося къ вѣчному спасенію вѣрующаго“ (Катихизисъ д—ра Ваплера). Между тѣмъ, по православному ученію, „предметъ непогрѣшимости церкви составляютъ только истины божественнаго откровенія“ (Превосвящ. Макарій), такъ что когда мы говоримъ, что „ученіе церкви непогрѣσιμο, то мы не утверждаемъ ничего болѣе, какъ именно то, что оно неизмѣнно,—тоже самое, какое было предано ей изначала, какъ ученіе Божіе“. Поэтому, только „положительное изложеніе догмата въ томъ или другомъ православномъ

*въпроизложеніи* должно быть разсматриваемо какъ *выраженіе непогрѣшимаго ученія церкви*, а *объясненія* или *доказательства*, которыми оно иногда можетъ сопровождаться сами по себѣ должны быть принимаемы съ большимъ или меньшимъ уваженіемъ, только какъ памятникъ современнаго *въпроизложенія* и развитія богословской науки“ (профес. И. Чельцовъ). Не ясно ли отсюда само по себѣ, гдѣ истина?

Кромѣ того возникаетъ еще вопросъ: по какимъ именно признакамъ можно узнать, когда папа дѣйствуетъ какъ учитель всѣхъ христіанъ и говорить *ex cathedra*? Ватиканскій соборъ, какъ извѣстно, не далъ на это никакого объясненія. А между тѣмъ знать это необходимо для каждаго католика. Извѣстно, что папы, по ученію католическихъ богослововъ, могутъ говорить и говорятъ не только какъ пастыри и учителя всѣхъ христіанъ, но и какъ частныя лица, неизъятныя отъ заблужденій. Чѣмъ же увѣрится католикъ, что папа изрекъ извѣстное, положимъ, ученіе *ex cathedra*, а не какъ частное лице? Папа Гонорій I, напр., открыто согласился съ мнѣніемъ константинопольскаго патріарха Сергія относительно единой воли во Христѣ, а Левъ II выразился объ этомъ поступкѣ Гонорія, что онъ „покушался извратить правую вѣру“, — Адрианъ же II прямо обвинилъ его въ ереси. Или: Левъ III, не смотря на просьбу Карла Великаго, не согласился внести въ символъ вѣры прибавленія „и отъ Сына“ и запретилъ христіанамъ дѣлать это, а Бенедиктъ VIII-й не только внесъ эту прибавку въ символъ (ок. 1014 г.), но и исхожденіе Св. Духа „и отъ Сына“ объявилъ догматомъ. Кто изъ папъ во всѣхъ этихъ случаяхъ говорилъ *ex cathedra* и кто какъ частное лице? Для рѣшенія этого вопроса у католиковъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Ихъ богословы очень много объ этомъ говорили и спорили, но не пришли ни къ чему положительному. Наибольше серьезнымъ и заслуживающимъ уваженія изъ всѣхъ высказанныхъ ими мнѣній было то, что папа тогда говоритъ *ex cathedra*, когда находится въ согласіи съ *епископатамъ*. Было указано для этого даже необходимое наименьшее число епископовъ (100). Но скоро нашли это неудобнымъ, потому что папская непогрѣшимость поставлялась 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 по данному предмету, что одинъ изъ нихъ (Шихлеръ)



просилъ папу Пія IX положить копецъ спорамъ путемъ опредѣленія ех cathedra, на что папа не далъ отвѣта. Такимъ образомъ вопросъ: когда папа говоритъ ех cathedra остается у католиковъ открытымъ.

*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 вѣрующихъ чрезъ таинства. А такъ какъ древнее вселенское ученіе о церкви и ея устройствѣ подверглось у католиковъ, какъ мы видѣли, весьма значительному измѣненію, то это неизбѣжно должно было сказаться и въ ихъ взглядѣ на таинства. Такъ, дѣйствительно, и случилось. Соглашался съ православною церковію въ общемъ воззрѣніи на таинства, именно, что онѣ суть извѣстныя священнодѣйствія, имѣющія божественное происхождение, которыя въ видимомъ знакѣ или священномъ дѣйствіи необходимо заключаютъ невидимую благодать Божію и сообщаютъ вѣрующимъ 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 таинствъ зависитъ отъ совершенія ихъ установленнымъ церковію образомъ, (почему всѣ таинства римской церкви и признаются православною), римская церковь расходится съ нею во всемъ прочемъ и расходится очень существенно. Она, напр., внесла въ свое воззрѣніе на таинства: *opus operatum* и измѣнила чиноослѣдованіе или образъ совершенія всѣхъ семи таинствъ.

Подъ именемъ *opus operatum* у римской церкви разумѣется ученіе о спасительномъ дѣйствіи таинствъ даже на *недостойно* или, что тоже, на *пассивно* принимающихъ ихъ (см. опред. тридентскаго собора—*opus operatum, id est passive operatum*). По мнѣнію ея богослововъ \*), 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 человѣка, для этого требуются только извѣстныя внѣшнія средства, напр., чтобы было лице, совершающее

---

\*) Первый, высказавшій мысль объ *opus operatum* былъ Альбертъ Великій; его мысль развивали: Тома Аквинатъ, Бонавентура и особенно Дунсъ-Скоттъ, ясно и рѣшительно изложившій ученіе о немъ. Тридентскій соборъ возвелъ *opus operatum* на степень догмата.

тайнство, чтобы были произнесены известныя слова и т. п., и только. Человѣкъ можетъ даже не вѣровать въ тайнство, къ которому приступаетъ или можетъ совершенно равнодушно относиться къ нему, и все таки онъ получить спасающую благодать.

Но такое ученіе римской церкви невѣрно. Оно, во 1-хъ, проповѣдуетъ чисто механическое воззрѣніе на дѣйствія благодати. Божественная дѣятельность представляется здѣсь необходимо и безусловно привязанною къ известному процессу внѣшней человѣческой дѣятельности, къ известному совершенію известнаго дѣйствія, что, очевидно, напоминаетъ собою древнюю языческую магію. Во 2-хъ, слово Божіе ясно говоритъ противъ него. По ученію Спасителя, только тотъ человѣкъ спасется, который *въру иметъ и крестится; а иже не иметъ въры, осужденъ будетъ* (Марк. XVI, 16), хотя бы онъ и крестился. Св. ап. Павелъ, приступающимъ къ тайнству причащенія, даетъ такое наставленіе: *да искушаетъ человекъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да пьетъ*. Почему же? Потому, что *иже аще ястъ хлѣбъ сей, или пьетъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни. Ядый бо и пійи недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пьетъ, не разсуждая тѣла Господня* (I Кор. XI, 27—29). Св. Апостоль никогда не сказалъ бы этихъ словъ, если бы можно было приступать къ тайнству недостойно или пассивно.

*Особенности относительно каждаго изъ тайнствъ* \*) въ частности, именно: а) *Крещенія*.—Въ православной церкви, свято сохраняющей апостольское преданіе, священникъ креститъ человѣка во имя Св. Троицы, трижды погружая его въ чистую естественную воду и произнося при этомъ 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 этой формулѣ крещенія выражается та мысль, что совершитель тайнства есть только орудіе, служитель благодати, не болѣе. Римская же церковь позволила себѣ сдѣлать измѣненія: а) въ древней формулѣ крещенія и б) въ самомъ способѣ совершенія этого тайнства.

Священникъ римской церкви, совершая тайнство крещенія, произ-

---

\*) Большая часть нововведеній относительно образа совершенія тайнствъ сдѣлана была римскою церковью, по желанію папъ, въ мрачныя, невѣжественныя средніе вѣка, преимущественно въ XIII.

носить: „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 правилъ 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 I. Христа. Наконецъ, эта формула не имѣетъ для себя основанія въ св. Писаніи. Самъ Спаситель, исцѣляя больныхъ или отпуская людямъ ихъ грѣхи, не говорилъ отъ Своего лица, а выражался такъ: „отпускаются тебѣ грѣси“ (Лук. VII, 48). Равнымъ образомъ не сказалъ Онъ: „васъ я крещу Духомъ Святымъ, но *имате креститися*, научая этимъ людей смиренномудрію“ (Златоустъ).

Въ способъ совершенія таинства крещенія римская церковь отличается отъ православной тѣмъ, что совершаетъ его чрезъ обливаніе. Такой способъ крещенія утвердился у нея не ранѣе XIII вѣка \*); до этого же времени какъ на востокѣ, такъ и на западѣ крестили чрезъ трехкратное погруженіе. Обычай этотъ ничѣмъ не можетъ быть оправданъ. Всѣ основанія, придуманныя латинянами въ защиту его, какъ-то: удобство крестить такъ, слабость крещаемыхъ дѣтей, стыдливость женщинъ-восприемницъ, холодность воды въ сѣвѣрныхъ странахъ и, наконецъ, то, что въ первые вѣка иногда крестили чрезъ обливаніе,—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 далека 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 нареканію и что крещенныхъ такимъ способомъ она не позволяла возводить на степень пресвитера (Неокесар. соб. прав. 12).

\*) По свидѣтельству Фомы Аквината, на западѣ еще въ XIII столѣтіи повсемѣстно совершали крещеніе чрезъ погруженіе въ водѣ, а не чрезъ обливаніе.

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

Противъ перваго разногласія римской церкви съ православною слѣдуетъ замѣтить, что въ древности только право освящать муро для таинства принадлежало однимъ епископамъ (Кар. соб. 318 г., прав. 6), власть же совершать самое таинство была усвояема и епископамъ, какъ преемникамъ апостоловъ, которые непосредственно совершали это таинство (Дѣян. VIII, 14—17; XIX, 5—6), и пресвитерамъ, какъ принимающимъ ее чрезъ рукоположеніе отъ епископа, вмѣстѣ съ властію вообще совершать всѣ таинства, за исключеніемъ одного священства. Въ доказательство истинности сказаннаго \*) достаточно указать на свидѣтельство постановленій апостольскихъ (кн. 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 православныхъ христіанскихъ обществахъ, издавна существующихъ на востокѣ, муропомазаніе преподается какъ епископами, такъ и пресвитерами. Наконецъ, сама римская церковь, усвоивъ съ IX вѣка власть совершать конфирмацію однимъ епископамъ, нерѣдко находила нужнымъ, какъ и въ настоящее время иногда находить, позволять совершать ее и священникамъ, только не всѣмъ и не при рукоположеніи ихъ, а лишь нѣкоторымъ, и то впослѣдствіи времени, по требованію обстоятельствъ.

Относительно способа совершенія таинства муропомазанія у католиковъ слѣдуетъ замѣтить, что а) рукоположеніе для низведенія на крещенныхъ Св. Духа апостолы употребляли только на первыхъ порахъ,

---

\*) Ссылка католиковъ на ап. Филиппа, крестившаго самарянъ, но не низведшаго на нихъ Св. Духа, для чего нарочито приходили въ Самарію ап. Петръ и Іоаннъ, неумѣстна.—Филиппъ былъ только діакопъ, а не пресвитерь.

а потомъ замѣнили его помазаніемъ св. муромъ. Объ этомъ свидѣльствуютъ не только св. отцы (Діонисій ареоп., Кипріанъ), но и сами римскіе папы (Иннокентій III, Евгеній IV) и даже цѣлый соборъ западныхъ епископовъ, бывшій въ Майнцѣ въ 1549 году. Если же сами апостолы возложеніе рукъ замѣнили муропомазаніемъ, то употреб- лять ихъ вмѣстѣ, какъ это дѣлаютъ нынѣ латиняне, нѣтъ основанія.

б) Употребляемое у латинянъ крестообразное помазаніе муромъ одного только чела не оправдывается практикою древней церкви. По свидѣ- тельству св. Кирилла іерусалимскаго, въ его время помазывали св. муромъ не только чело, но еще очи, ноздри и перси. Вселенскіе собо- ры второй (пр. 7) и шестой (пр. 95) говорятъ, сверхъ того, еще о помазаніи ушей и устъ. Такимъ образомъ, въ древней вселенской церкви, какъ и нынѣ въ православной, въ таинствѣ муропомазанія запечатлѣ- вались св. муромъ всѣ главные органы и члены человѣческаго тѣла, при посредствѣ которыхъ душа человѣка пріобрѣтаетъ свѣдѣнія или проявляетъ себя во внѣ. Достойно замѣчанія, что въ обществахъ ар- мянъ, яковитовъ и несторіанъ, давно отдѣлившись отъ церкви, но удержавшихъ у себя муропомазаніе, оно совершается чрезъ помазаніе не одного чела, но и прочихъ членовъ.

в) Слова, произносимыя лати- ньянами при совершеніи этого таинства: „знаменую тебя знаменіемъ креста и утверждаю муромъ спасенія, во имя Отца, и Сына, и Св. Ду- ха, аминь“, вошли у нихъ въ употребленіе не ранѣе XV вѣка. Кро- мѣ того, выраженіе въ нихъ: „знаменую тебя знаменіемъ креста“ не имѣетъ никакого отношенія къ внутреннему дѣйствию муропомазанія; выраженіе: „утверждаю муромъ спасенія“ не обозначаетъ въ точности сущности этого таинства, а слова: „во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“ въ отношеніи къ этому таинству не имѣютъ особаго, частнѣйшаго зна- ченія. Вообще формула эта настолько не соотвѣтствуетъ таинству му- ропомазанія, что человѣку не католику, присутствующему при соверше- нии конфирмаціи и слышащему слова: „знаменую тебя знаменіемъ крес- та и утверждаю муромъ спасенія во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“, очень легко можетъ показаться, что совершается не таинство муропо- мазанія, а какое-то другое священнодѣйствіе.—Ничего подобнаго не можетъ быть сказано о православной формулѣ таинства муропомазанія („печать дара Духа Святаго, аминь“). Взятая изъ словъ апостоль- скихъ (II Кор. I, 21—22; Ефес. I, 13—14; IV, 30), она прямо

указываетъ на сущность таинства — низведеіе Св. Духа, Его дарованіе, или обрученіе, или запечатлѣніе, и, кромѣ того, подобно формулѣ крещенія, она приличнѣе для смиреннаго совершителя таинства, какъ служебнаго орудія вседѣйствующаго Святаго Духа \*).

Обычай римской церкви, чтобы таинство муропомазанія, или кофирмаціи, совершалось надъ младенцами не тотчасъ послѣ крещенія ихъ, а по достиженіи ими по крайней мѣрѣ семилѣтняго возраста, для того, чтобы они могли приступить къ нему съ полнымъ сознаниемъ и съ достаточными свѣдѣніями въ основныхъ истинахъ вѣры и „помнили, какъ оно было совершено надъ ними“, (краткій римск.-кат. катихизисъ, изд. 7, Вильна, 1883 г.), также нельзя признать основательнымъ. Такого обычая не знала древняя вселенская церковь. Въ доказательство этого нѣтъ нужды ссылаться на тѣ случаи, когда сами апостолы, чрезъ таинственное возложеніе своихъ рукъ, преподавали вѣрующимъ, тотчасъ послѣ ихъ крещенія, благодатные дары Св. Духа, возвращающіе и укрѣпляющіе въ жизни духовной, преподаваемые нынѣ въ таинствѣ муропомазанія (Дѣяній VIII, 14—17; XIX, 5—6; Ефес. IV, 30), а достаточно замѣтить, что не только св. отцы и учителя церкви (Кириллъ Іерусал., Тертуліанъ и др.) свидѣтельствуютъ о совершеніи въ древности таинства муропомазанія непосредственно за крещеніемъ, но и сами римскіе писатели (Либерманъ, Перроно) сознаются, что такъ было въ продолженіи двѣнадцати вѣковъ даже въ римской церкви. Представляемое же 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 рапѣ этого возраста, — а между тѣмъ сама римская церковь крестить младенцевъ по вѣрѣ и обѣтамъ ихъ воспріемниковъ. — Кстати замѣтить, что обыкновеніе это вызвано было въ римской церкви крайней необходимостью. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ того какъ этою церковію запрещено было священникамъ совершать таинство муропомазанія, ей

---

\*) Не лишнимъ будетъ замѣтить, что виѣшняя сторона католической кофирмаціи сопровождается еще епископскимъ удареніемъ кофирмуемаго по ланитѣ съ словами: „миръ съ тобою“. По объясненію краткаго римско-католическаго катихизиса, „удареніе и эти слова должы напоминать намъ (т. е. католикамъ), что мы обязаны терпѣливо переносить обиды для имени Христова и жить въ мирѣ со всѣми“. Обычай этотъ возникъ не рапѣ эпохи рыцарства и заимствованъ изъ чина посвященія въ рыцари; кромѣ того, онъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ таинству муропомазанія.

ничего болѣе не оставалось дѣлать, какъ учить, что конfirmaція должна быть совершаема не тотчасъ послѣ крещенія младенца, а по истеченіи по крайней мѣрѣ семи лѣтъ, потому что всякая епископская епархія несравненно больше простаго священническаго прихода, вслѣдствіе чего епископъ, естественно, не могъ своевременно поспѣвать всюду для совершенія этого таинства.

в) *Евхаристіи*.—Относительно таинства причащенія римско-католическая церковь отличается отъ православной: а) употребленіемъ опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба, б) ученіемъ о времени пресуществленія 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 квасный, а у римско-католической прѣсный (опрѣсноки). Прѣсный хлѣбъ для этого таинства впервые стали употреблять еретики перваго вѣка 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 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 возможности соединенія церковью, одинаково признанъ былъ годнымъ для евхаристіи какъ квасный хлѣбъ, такъ и опрѣсночный. Тѣмъ не менѣе въ настоящее время католики учатъ, что „хлѣбъ, употребляемый для жертвы, долженъ быть безъ закваски, по уставу римской церкви“ (Катих. Стацевича). Свой обычай—совершать таинство на опрѣснокахъ они стараются защитить и оправдать тѣмъ, что самъ Спаситель установилъ будто-бы таинство причащенія *съ первый день опрѣсночный* (Матѳея XXVI, 17), почему и употребилъ прѣсный, а не квасный хлѣбъ. Но извѣстно, что Иисусъ Христосъ установилъ таинство причащенія *прежде* еврейскаго праздника пасхи, какъ говоритъ ев. Іоаннъ (XIII, 1—2) или за день до іудейской пасхи, какъ свидѣлствуютъ ев. Матѳей (XXVI, 2) и Маркъ (XIV, 1), т. е. тогда, когда у евреевъ не было, да и

не могло быть опрѣсноковъ, потому что послѣдніе 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, 16—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 кануѣ пасхи, (Іоан. XVIII, 28; XIX, 14), былъ приведенъ къ Пилату, осужденъ, распятъ, умеръ на крестѣ и погребенъ въ пятницу же, стало быть еще до вкушенія евреями пасхи и опрѣсноковъ (пятница была тогда у евреевъ только приготовительнымъ днемъ къ пасхѣ). При томъ же ни одинъ изъ евангелистовъ не говоритъ, чтобы І. Христось взялъ для установленія таинства евхаристіи опрѣснокъ, а, напротивъ, всѣ они единогласно утверждаютъ, что Онъ употребилъ *хлѣбъ артосъ* (отъ *αρω*, поднимаю), т. е. кислый хлѣбъ. Само собою разумѣется, что св. евангелисты, знавшіе объ опрѣснокѣхъ и умѣвшіе назвать ихъ, сдумѣли бы правильно выразиться, если бы они 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. повозавѣтныхъ книгахъ о евхаристическомъ хлѣбѣ, вездѣ онъ называется *артосомъ*, т. е. кислымъ хлѣбомъ (Дѣян. II, 42 и 46; XX, 7; I Кор. X, 16—17 и др.). Мало того. Извѣстно, что съ первыхъ же дней существованія христіанства, ко Христу обратились многія тысячи евреевъ. Какъ христіане они участвовали въ таинствѣ евхаристіи (Дѣян. II, 41—42, 46). Но если бы это таинство совершалось тогда на опрѣснокѣхъ, то они или вовсе не принимали бы въ немъ участія, по крайней мѣрѣ до того времени, пока на Іерусалимскомъ соборѣ не было рѣшено, что изъ ветхозавѣтнаго закона должно быть обязательнымъ для христіанъ и что нѣтъ,—или же возникли бы по этому поводу какія нибудь недоразумѣнія, споры, о которыхъ гдѣ нибудь было бы упомянуто. Но ничего подобнаго не было. Наконецъ, не менѣе важно и то, что на кисломъ хлѣбѣ совершаемо было это таинство въ древней церкви и во всѣ послѣдующія времена. Это ясно видно между прочимъ изъ того, что вещество для таинства въ старину обыкновенно заимствовалось изъ приношеній народа, который, естест-



венно, приносять такой хлѣбъ, какой 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, которою потомъ и пріобщался“.

Особенность воззрѣнія римско-католической церкви относительно времени пресуществленія св. даровъ на литургіи заключается въ томъ, что она исключила изъ чина литургіи благословеніе, т. е. призываніе 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.... пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя....* Такое отношеніе римской церкви къ древней литургіи и такое вѣрованіе ея, возникшія, благодаря схоластикамъ, въ XIV вѣкѣ и утвердившіяся въ XV, нельзя признать справедливыми, потому что все это не оправдывается ни св. Писаніемъ, ни св. преданіемъ. Слова Спасителя: *сіе творите въ мое воспоминаніе*, непосредственно сказанныя Имъ велѣдъ за словами: *примите, ядите,.... пійте,....* даютъ ясно видѣть, что характеръ евхаристическаго священнодѣйствія долженъ быть воспомина-тельный, каковымъ качествомъ дѣйствительно и отличаются литургіи православной церкви. Если же въ евангельскомъ разсказѣ о тайной вечери ничего не говорится о призываніи Св. Духа, то это нисколько не служитъ въ пользу латинскаго ученія. По словамъ евангелистовъ, Господь, предварительно предложенія ученикамъ тѣла Своего подъ видомъ хлѣба, *благословилъ* этотъ послѣдній и прежде чѣмъ подалъ имъ чашу съ словами: *пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь моя*, Онъ также *воздалъ хвалу* Богу, т. е. обратился къ Богу съ молитвою. Если же относительно даннаго случая церковь должна подражать Спасителю,—на чемъ настаиваютъ и католики,—то она должна также, по Его примѣру, и обращаться къ Богу съ молитвою въ лицѣ своихъ священнослужителей о пресуществленіи предложенныхъ даровъ силою Св. Духа.—Практика древней церкви также говоритъ противъ римско-католиковъ. Всѣ древнѣйшія литургіи (ап. Іакова, ев. Марка, Климента римск., Василия Вел., Иоанна Злат. и изложенная въ Постановленіяхъ апостольскихъ), такъ составлены, что слова Спасителя: *примите, 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 іерус., Григорій нисск., Амвросій, Кипріанъ, Василій Вел., Златоустъ и др. Св. Кириллъ іерус., напр., прямо говоритъ: „освятивъ себя духовными пѣснями, молимъ чловѣколюбца Бога, да ниспослетъ Св. Духа на подлежащіе дары: да сотворитъ хлѣбъ сей тѣло Христово, а вино—кровь Христову. Ибо всеконечно то, чего коснется Духъ Святый, освящается и предлагается“.

Въ православной церкви, согласно заповѣди Спасителя, 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 римской церкви, по словамъ катихизиса о. Стацевича, „всегда не вообще, а въ нѣкоторыхъ только случаяхъ“ (какъ это согласить между собою?), на самомъ дѣлѣ вошелъ у нея 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: константскаго, 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) *все* относятся только къ апостоламъ и ихъ преемникамъ—священнослужителямъ.—Но это не вѣрно. Христосъ Спаситель *въ ночь, въ которую преданъ бываше*, установилъ таинство евхаристіи подъ обоими видами нераздѣльно, и какъ вкушать отъ хлѣба,

такъ и пить отъ чаши заповѣдалъ всѣмъ (I Корин. XI, 23—26), никого не отдѣливъ и не отрывувъ при этомъ и, стало быть, оставивъ во всей силѣ слова, еще прежде сказаннаго Имъ іудеямъ: *еще не снѣс-те плоти Сына человеческого, ни пьете крове его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пійи мою кровь, имать жи-вотъ вѣчный* (Іоан. VI, 53—54). Св. апостолы, руководимые Духомъ Святымъ, въ себѣ самимъ и къ своимъ преемникамъ относили только повелѣніе Господа совершать таинство евхаристіи въ Его воспоминаніе; заповѣдь же причащаться евхаристіи подъ обоими видами относили ко всѣмъ вѣрующимъ, почему преподавали и повелѣли преподавать это таинство всѣмъ имъ подъ обоими видами. *Да искушаетъ чело-вѣкъ себе,—* пишетъ ап. Павелъ, *—и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да пьетъ. Ядый бо и пійи недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пьетъ* (I Кор. X, 15—16, 21; XI, 23—29). Свидѣтельства св. отцевъ и учителей церкви (Іустина муч., Иринея, Кирилла іерус. и Златоуста), а также чинъ всѣхъ древнихъ литургій отъ ап. Іакова 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 запад-ной церкви, однимъ тѣломъ Спасителя и не причащеніе крови Его считалось великимъ поруганіемъ святости, раздѣленіемъ единого таин-ства и было строго запрещаемо. Далѣе, въ оправданіе своего нововве-денія латиняне говорятъ, что „въ позднѣйшее время обыкновеніе при-чащать мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба у католиковъ римскихъ принято повсемѣстно, для сохраненія таинственной чаши отъ разлитія и по причинѣ многихъ другихъ неудобствъ“ (Катихиз. Стацевича). Что это за „многія другія неудобства“ — катихизисъ не говоритъ. Въ богословскихъ же католическихъ системахъ онѣ указываются; это: труд-ность сохранять 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 свое-го нововведенія. Такъ, напр., они стали говорить, что и подъ однимъ видомъ хлѣба вполне преподается мірянамъ таинство евхаристіи, потому

что „гдѣ есть тѣло Иисуса Христа, тамъ непремѣнно и кровь Его“ (Катих. Стацевича). Но такое умствование неумѣстно, когда мы положительно знаемъ, что Господу угодно было установить евхаристію не подъ однимъ видомъ хлѣба, чтобы подъ этимъ видомъ преподавалась 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, почему они для себя находятъ недостаточнымъ причащеніе подъ однимъ видомъ? Наконецъ, указываютъ римско-католики еще на литургію преждеосвященныхъ даровъ у православныхъ, когда будто бы преподается евхаристія подъ однимъ видомъ хлѣба. Но всякому, знающему чинъ преждеосвященной литургіи православной церкви, извѣстно, что въ преждеосвященныхъ дарахъ тѣло Господа бываетъ напоено Его кровію.

Наконецъ, къ числу особенностей римской церкви сравнительно съ православною относительно таинства евхаристіи принадлежитъ и то, что она вовсе не допускаетъ дѣтей къ этому таинству, по крайней мѣрѣ до того времени, пока они не сдѣлаются способными къ принятію его, между тѣмъ какъ православная церковь причащаетъ и младенцевъ, ради вѣры приносящихъ ихъ и ради сообщенной имъ въ таинствахъ крещенія и муропомазанія благодати, во освященіе душъ и тѣлъ ихъ. Явленіе это вполне естественное у римско-католической церкви послѣ того, какъ она лишила мірянъ права причащаться крови Христовой подъ видомъ вина. Младенцы, какъ извѣстно, неспособны есть хлѣба, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ преподается у ней въ таинствѣ; поэтому ей оказалось необходимымъ совсѣмъ лишить ихъ причащенія, что и было сдѣлано сначала въ Галліи въ XII вѣкѣ (при парижскомъ епископѣ Одонѣ, въ 1175 г.), а за тѣмъ 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, и что въ св. Писаніи нѣтъ прямого предписанія причащать младенцевъ. Но если такъ, то, во избѣжаніе обвиненія въ непослѣдовательности, римская церковь не должна была бы и крестить младенцевъ, съ одной стороны, потому, что у нихъ нѣтъ сознанія, а съ другой—потому, что на это

нѣтъ въ св. Писаніи яснаго и особаго повелѣнія. А между тѣмъ сами же католики крестятъ младенцевъ. Если же къ принятію крещенія младенцы способны и достойны, на основаніи словъ Спасителя (Дук. XVIII, 15—16), то они же достойны и причащенія тѣла и врови Господа нашего, Который ясно сказалъ о всѣхъ людяхъ: *аще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пиете крове его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. VI, 5). Слѣдовательно и дѣти имѣють полное право на причащеніе. Кромя того, находила же римская церковь возможнымъ и законнымъ причащать дѣтей въ теченіе цѣлыхъ двѣнадцати вѣковъ.

г) *Покаянія*.—Въ таинствѣ покаянія римско-католическая церковь отличается отъ православной ученіемъ о такъ называемомъ *удовлетвореніи* и *индульгенціяхъ*.

„Подъ словомъ удовлетвореніе (satisfactio) разумѣется то, что въ видѣ наказанія или епитиміи, духовникъ налагаетъ на исповѣдующагося, для заглаженія грѣховъ и избѣжанія ихъ“ (Крат. рим.-кат. катих.). Значить, удовлетвореніе 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 долженъ понести кающійся грѣшникъ, чтобы удовлетворить за свои грѣхи оскорбленной правдѣ Божіей. Принести удовлетвореніе, учать католическіе богословы, необходимо каждому христіанину, и необходимо потому, что хотя І. Христосъ своими страданіями и смертію и искупилъ всѣхъ людей отъ грѣха и вѣчныхъ наказаній, но тѣмъ не менѣе Онъ не избавляетъ ихъ отъ временныхъ наказаній, каковы: болѣзни, разныя скорби и, наконецъ, смерть. Поэтому и въ таинствѣ покаянія кающіеся, хотя получаютъ отпущеніе грѣховъ и освобождаются отъ вѣчныхъ наказаній за нихъ, но не освобождаются отъ временныхъ. Если такъ бываетъ во временной жизни, то тѣмъ болѣе, говорятъ они, это приложимо къ загробной жизни, гдѣ души людей, чрезъ свои страданія, окончательно очищаются отъ грѣховъ.—Удовлетвореніе совершается двоякимъ образомъ: его приносить или самъ грѣшникъ за себя, исполняя епитимію \*), или чрезъ другихъ—усволя себѣ излишекъ

---

\*) По католическому ученію, удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи каждый человекъ приносить еще, когда претерпѣваетъ различныя бѣдствія и несчастія на землѣ,—но это къ таинству покаянія, очевидно, не относится.

заслугъ Христа и святыхъ Его (индульгенціи). Кто же не усѣветъ припести этого удовлетворенія за себя (лично, или чрезъ другихъ) здѣсь, на землѣ, тотъ долженъ будетъ принести его за гробомъ, *въ чистилищѣ*.

Въ оправданіе своего ученія объ епитиміяхъ, какъ удовлетвореній за грѣхи правдѣ Божіей, римско-католики ссылаются на то, что Богъ, прощая кающихся, вслѣдствіе священническаго разрѣшенія, грѣхи и вѣчныя наказанія за нихъ, не всегда прощаетъ временныя наказанія, что и подтверждается будто бы примѣрами: Адама (Бытія III, 17—19; Премудр. X, 1), Моисея, Аарона (Числь XX, 11—12, 24; Второзак. XXXII, 9—51) и особенно Давида (II Цар. XII, 13—14), далѣе,—на то, что Іоаннъ Креститель требовалъ отъ грѣшниковъ, приходившихъ къ нему креститься, плодовъ, достойныхъ покаянія (Маттея III, 7—8), а древняя церковь не разрѣшала безъ епитимій грѣховъ особенно тяжкихъ и, наконецъ, на то, что нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви (Тертуліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ) называли епитиміи удовлетвореніями.

На это отвѣтимъ. Основная мысль католиковъ, что въ таинствѣ покаянія, послѣ священническаго разрѣшенія, отпускаются вѣрующему грѣхи и вѣчныя наказанія за нихъ, но не отпускаются временныя, вслѣдствіе чего на немъ остается своего рода долгъ, для погашенія котораго онъ долженъ принести правдѣ Божіей надлежащее удовлетвореніе, не можетъ быть признана состоятельною. Уже то одно, что Богъ не всегда подвергаетъ людей временнымъ наказаніямъ за ихъ грѣхи, и что сама римская церковь не всегда и не всѣхъ чадъ своихъ подвергаетъ епитиміи, ясно свидѣтельствууетъ, что епитиміи не могутъ служить удовлетвореніями правдѣ Божіей за грѣхи людей. И въ самомъ дѣлѣ, если бы взглядъ римской церкви на епитиміи былъ справедливъ, то 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, соотвѣтствовали ихъ винѣ. Но этого она не дѣлаетъ; отъ приступающихъ же къ крещенію 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 достаточ-

нымъ для заглаженія всякой его вины предъ Богомъ. Почему же для христіанъ онъ оказывается у нея недостаточнымъ? Основаній для тако-го воззрѣнія 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. Святая 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 прощенными 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 онѣ уже не будутъ наказаніями для удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи людей. „Согрѣшилъ ты,—пишетъ св. Златоустъ,—обратись къ церкви, принеси покаяніе.... Здѣсь врачевница, а не судилище; здѣсь подаютъ прощеніе грѣховъ, а не истязуютъ“.

Напрасно указываютъ католики въ доказательство своего ученія объ удовлетвореніи на примѣры: Адама, Моусея, Аарона и Давида, которымъ Богъ, хотя и простилъ грѣхи, но опредѣлилъ временныя наказанія. Эти примѣры не удачны. Надъ всѣми этими лицами не было совершенно таинство покаянія, потому что его не было въ ветхозавѣтной церкви. Власть вязать и рѣшить (Матѣ. XVIII, 18) или удерживать и отпускать грѣхи дарована І. Христомъ только пастырямъ новозавѣтной церкви. Никакой не имѣетъ силы и указаніе латинянъ на примѣръ Іоанна Крестителя, требовавшаго отъ кающихся грѣшниковъ плодовъ, достойныхъ покаянія. Подъ этими плодами разумѣлись отнюдь не наказанія для удовлетворенія правдѣ Божіей за прежніе грѣхи, а добрыя дѣла, которыя бы свидѣтельствовали объ искренности раскаянія грѣшниковъ. Это открывается изъ объясненія самимъ Іоанномъ Крестителемъ своихъ требованій: всѣ онѣ относятся только къ будущему кающимся грѣшниковъ, къ тому, чтобы они, оставивъ 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 помѣстныхъ 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 нѣкоторые изъ древнихъ западныхъ отцевъ и учителей церкви, именно: Тертуліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ, иногда 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, даютъ имъ случай выразить и засвидѣтельствовать предъ Богомъ всю истинность и глубину этого раскаянія, чѣмъ собственно и умилостивляется Отецъ небесный, что и удовлетворяетъ Его. Такъ, 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 умилостивляется 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 всѣхъ людей Христомъ Спасителемъ. Слово Божіе ясно учитъ, что полное и совершенное удовлетвореніе правдѣ Божіей за всѣ грѣхи рода человѣческаго принесъ однажды навсегда Христосъ Спаситель; что Онъ претерпѣлъ всю тяжесть страданій, каковымъ должны были подвергнуться грѣшники за свои беззаконія (Рим. III, 25; Ис. LIII, 5 и пр.), и сдѣлался вѣчнымъ первосвященникомъ, который *спаси до конца можетъ приходящихъ чрезъ него къ Богу, всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ* (Евр. VII, 25). Утверждать послѣ этого, что епитиміи суть наказанія въ собственномъ смыслѣ, хотя и временныя, и что ихъ непремѣнно долженъ претерпѣть кающійся, чтобы принести за свои грѣхи нѣкоторое удовлетвореніе правдѣ Божіей, значить выражать одно изъ двухъ: или а) что удовлетвореніе, принесенное І. Христомъ правдѣ Божіей за грѣхи всего рода человѣческаго, недостаточно, такъ что его надобно восполнять стра-



дѣлїями самихъ кающихся, или б) что правда Божїя за одни и тѣ же грѣхи наказываетъ два раза, принимаетъ двукратное удовольствіе, 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.

Относительно индульгенцій у римской церкви существуетъ такое ученіе. „Еще въ тѣ времена, читаемъ въ римско-католическомъ катихизисѣ Стацевича, когда церковныя епитимїи 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 епитимїи. Потомъ (на западѣ въ концѣ VIII столѣтія) стали обыкновенно замѣнять тяжкія епитимїи дѣлами менѣе трудными, какъ-то: милостынями, строеніемъ церквей, путешествіемъ ко святымъ мѣстамъ, службою на войнѣ противъ враговъ христіанства; все это названо было послабленіемъ или вообще индульгенціями (*indulgentia*—снисхожденіе, льгота). Слѣдовательно, индульгенція есть отпущеніе на грѣховъ, а только облегченіе церковныхъ епитимїй, должныхъ за грѣхи, по древнимъ церковнымъ канонамъ; самыя же грѣхи прощаются не иначе, какъ таинствомъ покаянія. Индульгенція бываетъ или полная, когда отпускается вся епитимїя; или частная, когда прощается только нѣкоторая часть ея, напримѣръ: сорокъ, сто дней, семь лѣтъ. Власть раздавать индульгенціи принадлежитъ собственно одному папѣ, какъ главѣ церкви, который награждаетъ семи духовными сокровищами тѣхъ, кои читаютъ набожно предписанныя молитвы, въ опредѣленные дни исповѣдываются и приобщаются св. Таинъ; присутствуютъ при извѣстныхъ церковныхъ службахъ, посѣщаютъ въ нѣкоторые дни опредѣленные церкви; ходятъ на поклоненіе святымъ мѣстамъ или мощамъ, творятъ милостыню и другія добрыя дѣла“. Въ знакъ того, что извѣстному челоуѣку отпущено наказаніе 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 сверхдолжныхъ дѣлъ или заслугъ Христа Спасителя и святыхъ, богатствомъ которой распоряжается римскій папа, какъ глава церкви.

Но что вѣтъ и не можетъ быть никакой сокровищницы святыхъ—

это мы уже видѣли (см. стр. 43—45). Поэтому намъ остается обратить вниманіе только на тѣ основанія, ссылаясь на которыя римская церковь старается оправдать свою раздачу индульгенцій всѣмъ, желающимъ получить ихъ.

Свою щедрую раздачу индульгенцій \*) римская церковь оправдываетъ тѣмъ, что на это ее уполномочиваетъ будто бы власть, данная Христомъ ап. Петру вязать и рѣшить не только въ таинствѣ покаянія, но и внѣ его (Матѣ. XVI, 19), и примѣръ древней церкви. — Но эти ссылки ея нельзя признать состоятельными. Во 1-хъ, хотя ап. Петру и были обѣщаны Христомъ ключи царства небеснаго или власть вязать и рѣшить, но на самомъ дѣлѣ она дана была Имъ не одному Петру, а всѣмъ апостоламъ, равно какъ и ихъ преемникамъ—пастырямъ церкви (Матѣ. XVIII, 18; Иоан. XX, 22—23). Во 2-хъ, какъ св. апостолы, такъ и ихъ преемники—пастыри церкви, предоставленною имъ божественною властію—разрѣшать или не разрѣшать грѣшниковъ отъ грѣховъ и отъ эпитимій или могутъ пользоваться только во имя или въ силу заслугъ І. Христа, сказавшаго апостоламъ: *яко же посла мя Отецъ 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 права. Въ 3-хъ, разрѣшать отъ грѣховъ и отъ наказаній за нихъ силою св. Духа пастыри церкви могутъ только при соблюденіи самими кающимися извѣстныхъ условій, т. е. въ таинствѣ или чрезъ таинство покаянія. Значить, разрѣшать отъ грѣховъ и наказаній за нихъ всѣхъ тѣхъ людей, которые еще не воспользовались благодатною силою этого таинства, или если и воспользовались, то безъ должнаго внутренняго расположенія, пастыри церкви также не имѣютъ

\*) Что въ послѣднее время римская церковь очень щедро и сравнительно очень дешево раздаетъ индульгенціи это можно видѣть изъ слѣд. объявленій римской курии. „Его святѣйшество папа Пій IX возвѣщаетъ индульгенціи и прощенію грѣховъ, совершенныхъ въ теченіе 300 дней, всѣмъ, кто со вниманіемъ будетъ возносить эту молитву (объ обращеніи въ латинство грековъ), и полное вѣстрошеніе, кто въ теченіе мѣсяца будетъ читать, возносить и распространять ее, простирая это вѣстрошеніе и на души чистилища“. Отъ имени нынѣшняго папы Льва XIII опубликовано слѣдующее. „Всѣмъ, которые девять предшествующихъ Пятидесятницѣ дней будутъ совершать публично или частно особенныя молитвы Св. Духу (тоже объ обращеніи грековъ), мы сообщаемъ за каждый отдѣльный день индульгенцію семи лѣтъ и семи сорокодневій“. Душеном. Чт., 1895 г. Дѣк., стр. 674.

права. Само собою разумѣется, что еще менѣе права они имѣютъ продавать индульгенціи на отпущеніе наказаній за грѣхи будущіе. Наконецъ, въ 4-хъ, папы не имѣютъ никакого права давать индульгенціи въ пользу умершихъ, находящихся въ мнимоѣ чистилищѣ, которые уже не могутъ ни приступить къ таинству покаянія, ни исполнить условій, требуемыхъ отъ кающихся. Въ настоящее время римскіе богословы даже сами сознаются, что власть папы давать индульгенціи въ пользу умершихъ основывается не на словахъ Спасителя къ ап. Петру: *и еже аще разрышиши на земли, будетъ разрышено на небесахъ*, (но не въ чистилищѣ), какъ это они говорили въ старину, а на правѣ папы, какъ главы церкви, ходатайствовать предъ Богомъ за всѣхъ вѣрующихъ \*). 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 извѣстныхъ умершихъ людей будетъ принято Богомъ? Какъ пастырь церкви, римскій папа, можетъ и долженъ только молиться за умершихъ, особенно при совершеніи литургіи, возложивъ все свое упованіе на милосердіе Божіе и предоставивъ власти самого Бога внимать или не внимать этимъ молитвамъ.

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 коринесскаго грѣшника наложенную имъ на него епитимію, то это вовсе не значитъ, чтобы онъ далъ ему индульгенцію. Какъ видно изъ словъ св. апостола, извѣстная епитимія была наложена имъ на грѣшника не для удовлетворенія правды Божіей за его грѣхи, а для уврачеванія отъ грѣховъ—*да духъ спасется*,—равнымъ образомъ и снята съ него не ранѣе, какъ онъ искренно раскаялся (2. Кор. II, 6—7). Не ясно ли это показываетъ, что индульгенціи въ римскомъ смыслѣ здѣсь не было? б) Если во дни Тертуліана и св. Кипріана церковь не рѣдко, по ходатайству мучениковъ

\*) Вотъ ихъ соображенія относительно права папы давать индульгенціи въ пользу умершихъ: „вся молитва за умершихъ, приношенія безкровной жертвы, милостыни и другія добрая дѣла полезны для умершихъ: почему же не могутъ быть полезны для нихъ пріазбыточествующія заслуги І. Христа и святыхъ, прилагаемыя къ нимъ *per modum suffragii*, въ качествѣ представительства, т. е. чрезъ предложеніе этихъ заслугъ папою Богу?“

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 страдальцевъ за вѣру Христову, и изъ уваженія къ 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, „милостиво прощать по молитвамъ мучениковъ чрезъ посредство священниковъ, но только кающемуся, трудящемуся, просящему, — тому, кто будетъ творить молитвы отъ всего сердца, плакать истиннымъ плачемъ и слезами покаянія, преклонять Господа къ 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. Правила анкирскаго и другихъ соборовъ, на которыя ссылаются католики, какъ на подтверждающія ихъ ученіе объ индульгенціяхъ, говорятъ противъ этого ученія. Для убѣжденія въ этомъ довольно прочесть слѣдующее правило анкирскаго собора: „епископы да имѣютъ власть, испытать образъ обращенія, челоуѣколюбовствовати, или большее время покаянія приложить. Паче же всего, да испытуется житіе предшествовавшее искушенію и послѣдовавшее за онымъ, и тако да размѣрится челоуѣколюбіе“ (пр. I, сн. 7). Тоже самое подтверждаетъ первый вселенскій соборъ и правила св. Василія Вел., Григорія нисскаго и другихъ, а равно и практика древней церкви. Послѣдняя показываетъ, что въ случаѣ надобности, напр. исправленія или неисправленія грѣшника, церковь не только облегчала епитимію или совѣмъ снимала, но иногда и увеличивала. Мало того, снисхожденіе къ кающимся она дѣлала не вдругъ по положеніи 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 опитомъ дознать всю тяжесть своей вины и наложенной на него епитиміи, и сверхъ того искренно раскаяться. Наконецъ, извѣстно, что древняя церковь имѣла обычай разрѣшать отъ церковнаго наказанія и допускать къ св. причащенію всякаго грѣшника, находящагося въ опасности

умереть; въ случаѣ же его выздоровленія, она опять заставляла его нести наложенную на него прежде епитимію. Все это ясно показываетъ, что древняя церковь не смотрѣла на епитимію какъ на удовлетвореніи правдъ 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, какъ не имѣющее для себя основаній ни въ св. Писаніи, ни въ св. преданіи, не должно быть называемо догматомъ Христовой церкви, тѣмъ болѣе, что оно подрываетъ искреннее раскаяніе во грѣхахъ, безъ разбора отнимаетъ у грѣшниковъ цѣлительныя средства, необходимыя для уврачеванія ихъ духовныхъ болѣзней, обольщаетъ народъ легкостью примиренія съ Богомъ и съ церковію, показываетъ, что папы милосерднѣе и снисходительнѣе самого Бога и церкви, одинаково требующихъ возмездія за содѣланные грѣхи, и чрезъ все это способствовало и способствуетъ великой порчѣ нравовъ,—въ чемъ сознаются и сами историки римской церкви.

д) *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 предлюбодѣянія одного изъ супруговъ и не позволяетъ ни одному изъ нихъ вступить въ новый бракъ (они могутъ только разлучиться), тогда какъ православная не только дозволяетъ разводъ въ случаѣ нарушенія кѣмъ либо изъ членовъ брачнаго союза супружеской вѣрности, но и дозволяетъ невинному лицу вступить въ новый бракъ. Такое католическое ученіе ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Такъ, хотя католическіе богословы и говорятъ, что „Иисусъ Христосъ возстановилъ бракъ въ первобытномъ состояніи его, образу 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 крѣпкія узы его“ (Катих. Стацевича), но подобное разсужденіе ихъ относительно брака прямо противорѣчитъ ученію Спасителя о томъ же предметѣ. Извѣстно, что когда фарисеи, искушая Его, спросили: *еще достоинъ челоавку пустити жену свою по всякой винѣ?*

Онъ отвѣтилъ имъ: *нѣсте ли чли, яко сотворивый искони, мужескій полъ и женскій сотворилъ я естъ? И рече: сего ради оставитъ человекъ отца своего и мать, и прильпится къ жень своей, и будета оба въ плоть едины. Якоже ктому нѣста два, но плоть едина: еже убо Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ.* Когда же они замѣтили Ему на это: *Морсей заповѣда намъ дати книгу распутную, и отпустити ю,* то Онъ сказалъ имъ: *Морсей по жестосердію вашему повель вамъ пустити жены ваша: изначала же не бысть тако. Глаголю же вамъ, яко иже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и оженится 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. Но можетъ ли любовь имѣть мѣсто тамъ, гдѣ существуетъ невѣрность одного изъ супруговъ? Какъ же можно, поэтому, вопреки словамъ Спасителя и здраваго смысла, настаивать на нерасторжимости брака даже въ случаѣ прелюбодѣнія? Бракъ въ такомъ случаѣ легко можетъ превратиться въ гражданское рабство. Кромѣ того, въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя нѣтъ даже и намеба 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 *книгѣ распутной* или о разводномъ письмѣ, дававшемся именно при расторженіи супружескаго союза (Второз. XXIV, 1, 3; Ис. LI, I; Іер. III, 8). 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 (Неовес. соб. пр. 8; Каре. соб. пр. 115; Василиій Вел. пр.: 9, 21, 39, 48; VI всел. соб. пр. 87).

е) *Священства*.—Въ ученіи о таинствѣ священства римско-католическая церковь отличается отъ православной: а) тѣмъ, что съ XI вѣка совершенно запретила брачное состояніе своему приходскому духовенству и б) тѣмъ, что допустила у себя смѣшеніе степеней священства.

Относительно первой особенности слѣдуетъ замѣтить, что самое время возникновенія на западѣ общаго правила: никого не возводить на степень священника и діакона не давшаго обѣта вседневнаго дѣвства, показываетъ его чисто человѣческое происхожденіе. 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, — Матѳ. 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 христіанства лицамъ священнаго сана дозволялось иногда удалаться отъ брака (что видно изъ 51 правила св. апостоловъ), то только ради *подвига воздержанія*, а не вслѣдствіе *мушениа 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 діаконѳвъ всегда былъ утверждаемъ (Неокес. соб. пр. I; I вселен. соб. пр. 3; VI всел. соб. пр. 3. 6 и 18). Мало того, даже и добровольное оставленіе вѣмъ либо изъ нихъ 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 самого Господа, что *не вси вмощаютъ словесе сего, но имже дано есть* (Матѳ. XIX, 11). — За то ея законъ о безбрачіи приходскаго духовенства (*целибатъ*), легшій на немъ тяжкимъ бременемъ и способствовавшій на самомъ дѣлѣ порчѣ нравовъ (конкубинатъ), оказывается существенно необходимымъ для сохраненія *единства* римской церкви. „Онъ даетъ папамъ армию преданныхъ слугъ, незнающихъ 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 относительно таинства священства состоитъ въ смѣшеніи степеней духовенства. Послѣднихъ у нея не мало. Такъ, кромѣ богоучрежденныхъ степеней священства: епископ-

ской, пресвитерской и діаконской и имѣющихъ чисто историческое происхожденіе: архіепископской, митрополичей и патріаршей, у нихъ есть еще и такъ называемые князья церкви—кардиналы. Послѣдніе, стоящіе въ іерархической лѣстницѣ всѣ безъ исключенія выше даже патріарховъ, раздѣляются: на епископовъ, священниковъ и діаконъ, 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 возникло вслѣдствіе честолюбиваго желанія папъ имѣть у себя, по примѣру германскихъ императоровъ, придворный штатъ съ князьями во главѣ.

ж) *Елеосвященія*.—Въ таинствѣ елеосвященія латинская церковь отстываетъ отъ православной въ двухъ пунктахъ: она учитъ, а) что елей для таинства долженъ быть освященъ епископомъ и б) что самое таинство должно быть совершаемо не надъ тяжело больными, какъ учитъ ап. Іаковъ (V, 14—15), и какъ поступаетъ православная церковь, а надъ умирающими; цѣль елеосвященія заключается поэтому 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). Поэтому они называютъ его „последнимъ помазаніемъ“ (*extrema unctio*) или „помазаніемъ на исходъ души“ (*unctio exeuntium*). 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. Кромѣ 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. соборѣвъ и св. отцевъ (I вселен. соб. прав. 13; Григ. нисек. кан. пос. къ Литою, прав. 7)

*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, простительныхъ грѣховъ, или же хотя и получившихъ разрѣшеніе, но не понесшихъ временнаго наказанія за нихъ для удовлетворенія правды Божіей, терпятъ мученія до тѣхъ поръ, пока совершенно не очистятся отъ грѣховъ, т. е. пока не искупятъ чрезъ свои мученія сдѣланныхъ ими легкихъ грѣховъ и не получаютъ прощенія. Этимъ то душамъ, очищающимся въ чистилищѣ, весьма много помогаютъ молитвы за нихъ церкви, милостыня и особенно приношенія безвальной жертвы.

Несправедливость этого ученія католиковъ не можетъ подлежать ни какому сомнѣнію. Во 1-хъ, 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 основанія своего ученія о немъ, имѣютъ совершенно другой смыслъ. Такъ, во II Маккавейской книгѣ (XII, 43—46) говорится только о похвальномъ поступкѣ Іуды Маккавея, именпо, что онъ *принесъ за убитыхъ воиновъ умолюбивительную 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 *помысливъ о воскресеніи*, заставляетъ думать, что онъ имѣлъ въ виду послѣдній судъ, а не что нибудь другое. Важнѣйшее же изъ новозавѣтныхъ мѣстъ, указываемыхъ ими, читается такъ: *аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ, злато, сребро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе: кождо дѣло явлено будетъ: день бо явитъ, зане огнемъ открывается: и кождо дѣло, якоже есть, огонь искуситъ. И егже аще дѣло пребудетъ, еже назда, мзду приметъ: а егже дѣло скоритъ, отщетитъ: самъ же спасетъ, такожде якоже огнемъ*

(I Кор. III, 12—15). Апостоль, очевидно, различаетъ здѣсь два рода дѣятельности: *злато, сребро, каменіе честное*—дѣятельность добрую; *дрова, сѣно тростіе*—дѣла низкія или неправедныя. Въ настоящее время нельзя съ полною ясностію отличить эти дѣятельности одну отъ другой. Различіе добра отъ зла вполне откроется только послѣдствіи; это,—какъ говоритъ апостоль,—*день явитъ*, т. е. день извѣстный, опредѣленный,—*день Господа*, какъ читается во многихъ спискахъ. Какой же это день, какъ не день послѣдняго суда и всеобщаго воздаянія? Этотъ день покажетъ слѣдующее: чье дѣло не сгоритъ въ огнѣ этого страшнаго дня или другими словами, чья дѣятельность признана будетъ доброю, тотъ получитъ *мзду*, награду; а чье дѣло сгоритъ или чья дѣятельность не будетъ признана доброю, тотъ получитъ не награду, но наказаніе, *отщепитъ*, т. е. потерпитъ уронъ, потеряетъ то, что могъ бы получить; но онъ *спасется*, т. е. сохранится, не уничтожится, и будетъ продолжать свое бытіе, конечно, въ мѣстѣ вѣчныхъ мученій. Вотъ самое естественное объясненіе словъ св. апостола. Въ нихъ нѣтъ даже и указанія на чистилище.

Во 2-хъ, несправедлива та мысль католиковъ, будто покаяшіеся грѣшники непременно должны принести надлежащее удовлетвореніе правдѣ Божіей въ здѣшней жизни или въ загробной, понеся какое нибудь наказаніе. Извѣстно, что полное и даже преизбыточное удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи всѣхъ людей принесъ однажды навсегда Христось Спаситель, взявшій на Себя и всѣ грѣхи людей и всѣ казни за нихъ. Людямъ остается по этому 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 отъ того, что они не успѣли усвоить себѣ заслугъ Христовыхъ,—по слабости ли вѣры, недостаточности покаянія или необнаруженіи ихъ самымъ дѣломъ въ жизни, но не по другой какой нибудь причинѣ.

Въ 3-хъ, несправедлива и та мысль 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 буквального или метафорическаго,—онъ во всякомъ случаѣ 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 человекъ будетъ оставаться во грѣхахъ, до тѣхъ поръ онъ будетъ чадомъ гнѣва и осужденія Божія.

Въ 4-хъ, ученіе католиковъ, что душамъ, очищающимся въ чистилищѣ чрезъ самыя свои мученія, весьма много помогаютъ молитвы за нихъ живыхъ, милостыня 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 надлежащаго удовлетворенія правдѣ Божіей, то молитвы за нихъ живыхъ, милостыня и приношенія безкровной жертвы, облегчая эти страданія, дѣлаютъ ихъ за то 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 замѣтить, что ученіе о чистилищѣ никакъ нельзя согласить съ ученіемъ объ индульгенціяхъ. Если отъ воли папы зависитъ освобожденіе изъ чистилища любой страждущей души, то естественно спросить: почему онъ имѣетъ жестокость оставлять тамъ въ мукахъ хотя бы одну христіанскую душу? Какъ пастырь стада Христова, онъ долженъ проявлять истинную христіанскую любовь ко всеѣмъ людямъ, особенно къ своимъ по вѣрѣ. Стало быть, онъ обязанъ возсылать свои молитвы къ Богу за всеѣхъ умершихъ христіанъ и такимъ образомъ избавлять ихъ отъ узъ чистилища. А въ такомъ случаѣ оно оказывается совершенно бесполезнымъ и излишнимъ.

*Общая замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви.* — Отступленія римской церкви отъ православной въ догматическомъ отношеніи неминуемо должно было повести за собою соответствующее отступленіе ея и въ области нравоученія, потому что нравственное ученіе всегда бываетъ точнымъ логическимъ выводомъ изъ вѣроученія. А такъ какъ догматическія особенности римской церкви, сравнительно съ православною

извѣстны подъ общимъ именемъ *папской системы*, въ силу того обстоятельства, что догматъ о папѣ, какъ главѣ церкви, является здѣсь господствующимъ и характеризующимъ собою всѣ ея отступленія, въ томъ числѣ и нравственныя, то представляется не бесполезнымъ припомнить, хотя бы то въ общихъ чертахъ, эту систему \*).

Папская система возникла и развилась на западѣ собственно вслѣдствіе односторонняго усвоенія тамъ христіанства (смот. стр. 6), при чемъ задача древняго языческаго Рима—обладать всѣмъ міромъ, по подобію самодержавныхъ римскихъ императоровъ, не была забыта и Римомъ, принявшимъ христіанство. Осуществить эту задачу взялись папы. Чрезъ свое духовенство они стали неуклонно твердить вновь принявшимъ христіанство западнымъ народамъ, съ каждымъ разомъ все смѣлѣе и смѣлѣе, что папа—наи́сѣтнѣе Божій или Христовъ на землѣ, что ему принадлежитъ неограниченное право раздавать дары благодати, совершающей наше спасеніе, кому 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, политическихъ и т. д. Вслѣдствіе этого папа явился въ сознаніи католиковъ какъ лице уполномоченное на все, знающее все за всѣхъ, думающее и рѣшающее за всѣхъ. Выводы отсюда по отношенію къ нравственной жизни сдѣланы были невѣроятныя, поразительныя, но вполне логичныя и естественныя. Такъ, въ силу взгляда на папу, какъ на особое лице, въ рукахъ котораго находится абсолютная власть жизни и смерти всѣхъ католиковъ, послѣдніе обязывались безусловно повиноваться папѣ, слушаться его во всемъ, что онъ ни скажетъ. Мѣста для живой, сознательной вѣры въ Бога и Христа Спасителя такимъ образомъ здѣсь не оставлялось, можно сказать, никакого. Правда, духовенство учитъ католика вѣрить, что „І. 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

---

\*) Справедливость, впрочемъ, требуетъ замѣтить, что въ римско-католическихъ катихизисахъ, употребляемыхъ католиками у насъ въ Россіи, напр. о. Стадевича, за исключеніями, проповѣдуется вполне православное правоученіе. Это объясняется тѣмъ, что въ катихизисѣ о. Стадевича, многія догматическія крайности латинскаго запада или сглажены, или даже благоразумно игнорируются, напр., въ немъ нѣтъ ни слова объ ультрамонтанскомъ взглядѣ на паденіе и искупленіе человѣка, объ *opus operatum* и даже о новомъ догматѣ личной папской непогрѣшимости.

вѣрить въ божество І. Христа, но настолько, насколько это необходимо, чтобы успокоиться въ папѣ. Вместе же съ этимъ успокоеніемъ католикъ избавляется отъ тяжелой обязанности, заповѣданной словомъ Божиимъ, *содѣлывать 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 \*). Само собою разумѣется, что съ паденіемъ у католика вѣры въ Бога, какъ христіанской добродѣтели, падаютъ или получаютъ иной смыслъ и остальные богословскія 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. Чтобы католикъ всегда слѣпо вѣрилъ папѣ и его духовенству и не имѣлъ никакой возможности сличить образъ папы съ образомъ Христа, изображеннымъ въ Новомъ Завѣтѣ и отстраниться отъ папы, его лишили права читать Библію и такимъ образомъ обрекли на полное религіозное невѣжество. Мало того, чтобы міряне (подданные) могли ясно видѣть все превосходство предъ собою духовенства (правительства), ихъ лишили права принимать сознательное участіе даже въ такомъ проявленіи христіанскаго братскаго обращенія и христіанской любви, какъ общественная молитва: послѣдняя у католиковъ возносится на непонятномъ для народа латинскомъ языкѣ. Далѣе, чтобы привести въ должное соотвѣтствіе систему папства съ христіанствомъ, у латинянъ выдуманы совершенно новыя, невѣдомыя древнему христіанству, теоріи о паденіи и спасеніи человѣка, выведенъ отсюда своеобразный взглядъ на дѣла человѣка и ихъ значеніе въ дѣлѣ его спасенія, (именно приданъ имъ видъ заслуги или удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи), создано, на основаніи такого взгляда на дѣла, ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ и сокровищницѣ святыхъ, изъ которой будто бы можно заимствовать столько добрыхъ дѣлъ, сколько потребуется для спасенія любого грѣшника, измышлены индульгенціи, освобождающія отъ наказаній за грѣхи даже въ чистилищѣ, равно какъ и самое чистилище. Результатъ всего этого для нравственной жизни былъ самый пе-

---

\*) Простой народъ, слѣдуя старинѣ, вѣрить и до нынѣ, что индульгенціи избавляютъ не только отъ наказаній за грѣхи здѣсь, на землѣ, или въ чистилищѣ, но и отъ грѣховъ. Такая вѣра его поддерживается и папскими объявленіями новѣйшаго времени. (См. стр. 81).

чальный: католикъ забылъ Бога и Его волю и сталъ помнить и знать одного папу, отъ него ожидать всего, даже полученія вѣчнаго спасенія.

Въ довершеніе же всего, для полнаго и окончательнаго подчиненія душъ и тѣлъ католиковъ папѣ и его духовенству,—для чего требовалось убить въ нихъ всякую самодѣятельность и горячее отношеніе къ христіанской религіи, довести ихъ до пассивнаго состоянія, въ которомъ они механически исполняли бы религіозные обряды и рабски подчинялись церковной дисциплинѣ,—пущены были въ ходъ такія мѣры, какъ интердиктъ, инвизичія съ ея пытками и кострами, религіозныя войны противъ еретиковъ, всяческія преслѣдованія опасныхъ папству личностей и въ довершеніе всего учрежденіе ордена іезуитовъ \*). Хорошо вышколенные дружины іезуитовъ явились самымъ надежнымъ оплотомъ для папства и католичества въ его худшемъ смыслѣ противъ всякихъ нападеній или изобличеній. А такъ какъ собственно іезуиты вполнѣ разработали папскую систему и довели ее до послѣднихъ ея выводовъ, а относительно нравственности были учителями католиковъ, начиная отъ времени своего появленія вплоть до нашихъ дней, и такъ кромѣ того они всегда заправляли жизнь и всѣми дѣлами римской церкви, то не излишнимъ будетъ сказать нѣсколько словъ собственно объ ихъ правоученіи.

Хотя іезуиты признаютъ волю Божию закономъ для себя и все дѣлаютъ *ad maiorem gloriam Dei*, но такъ какъ истолкователемъ этой воли для нихъ является римскій папа, находящійся въ полной опекаѣ у *римской курии* (папскаго двора), заправляемой, какъ извѣстно, іезуитами, то ясно, что въ концѣ концовъ истолкователемъ какъ воли Божіей, такъ и человѣческихъ дѣйствій, согласныхъ или несогласныхъ съ нею, являются сами же іезуиты. Поставивъ же для себя задачу въ томъ, чтобы сохранить въ цѣлости римско-католическую форму христіанства и подчинить этой формѣ, если можно, весь міръ, іезуиты на самомъ дѣлѣ чудовищнѣйшимъ образомъ попираютъ нравственный божественный законъ во имя этого же закона. Именно, они постарались предусмотрѣть каждый возможный случай въ жизни человѣка и разрабо-

---

\*) О томъ, что люди, напаянные 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 собою разумѣется, и кромѣ того хорошо извѣстно изъ исторіи.

татъ для его поведенія подробныя, точныя и обстоятельныя правила, сообразныя съ своими цѣлями (казуистика), которыя и выдали католикамъ за божественныя. Такъ какъ эти правила часто сильно разногласили съ подлинными божественными заповѣдями и кромѣ того оказывались противными естественному нравственному чувству человѣка, то іезуиты приняли всё мѣры къ тому, чтобы вѣрующіе *подъ видомъ исполненія нравственнаго закона въ сущности привыкли нарушать его*, но не подозрѣвали бы этого и всегда были покорны іезуитамъ. Пріемы, къ которымъ они прибѣгали и прибѣгаютъ для произведенія такой метаморфозы съ христіанскою совѣстію, т. е. чтобы люди, нарушая нравственный законъ, были убѣждены, что въ точности исполняютъ его, состоятъ въ слѣдующемъ:

1) Предлагая вѣрующимъ положительныя евангельскія требованія или заповѣди, 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 прировняли къ обыкновеннымъ предписаніямъ закона, въ родѣ: подавай милостыню, не укради, соблюдай посты и т. п. и понимаютъ ее 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. Поэтому для нихъ оказалось возможнымъ поставить даже такіе вопросы: въ какой мѣрѣ, когда, сколько разъ въ жизни, при какихъ обстоятельствахъ человѣкъ долженъ любить Бога? Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ они разошлись между собою: одни, напр., думаютъ, что достаточно *полюбить Бога одинъ разъ въ каждые пять 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 (напр., такъ называемыми, обѣтами въ честь Св. Дѣвы, числомъ до 100, изъ которыхъ каждый порознь якобы избавляетъ отъ суда и отверзаетъ двери рай), такой актъ любви *не находятъ необходимымъ даже и предъ смертію* (Пинтеро, Сирмондъ, Лемуанъ). Само собою разумѣется, что позволяя себѣ такъ безцеремонно обращаться съ основною заповѣдію

божественнаго закона, іезуиты еще съ меньшею сдержанностію и уваженіемъ относятся къ обыкновеннымъ гражданскимъ законамъ. Относительно послѣднихъ они прямо учатъ, что ихъ „можно не исполнять“, если большинство согражданъ не исполняетъ или совѣтъ не принимаетъ ихъ, или повидимому не намѣревается принять.

2) Говоря о положительныхъ запрещеніяхъ евангелическаго 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. Къ числу такихъ грѣховъ они относятъ: суетные помыслы, желанія и вожделѣнія, не переходящія въ дѣла, расточительность, лѣнь, невоздержность въ ѣдѣ и питьѣ, алчность къ деньгамъ, воровство не болѣе 25 копѣекъ за одинъ разъ 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 погрѣшившій 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. (Бузенбаумъ). Очевидно, что при помощи подобныхъ „если“ всякій, даже самый ужасный грѣшникъ, легко можетъ извинить себя и любой свой грѣхъ сдѣлать какъ бы и не грѣхомъ.

3) *Приучаютъ прямо ко лживости*, утверждая, что можно, не грѣша, скрывать правду или говорить что либо въ одномъ смыслѣ и въ то же время подразумѣвать про себя другой смыслъ (такъ называемыя *подразумѣаемыя изыятія*—*restrictiones mentales* и *двуслысія*—*aequivoca*). Вотъ для примѣра нѣсколько общихъ іезуитскихъ правилъ, сюда относящихся; а) „*подсудимый не обязанъ* въ признанію, по крайней мѣрѣ не грѣшитъ смертно, не признаваясь въ важныхъ уголовныхъ дѣлахъ, *если онъ питаетъ надежду спастись бѣгствомъ* и если не угрожаетъ отъ этого вреда обществу“; б) *свидѣтель не*



*обязанъ* давать показаніе, если показаніе его можетъ причинить существенный *ущербъ ему самому* или ближнимъ его; онъ даже грѣшитъ, когда открываетъ правду, которую долженъ былъ бы скрыть“; в) „во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ дозволяется скрывать правду, *можно прибѣгать къ двусмысленнымъ выраженіямъ*, что не считается ложью; ибо произносимыя слова, если только принимать ихъ въ извѣстномъ смыслѣ (который, разумѣется, остается тайною для слушающаго), или въ связи съ подразумеваемою оговоркою (которой слушающій также не знаетъ), содержать въ себѣ правду“; г) „присяга вяжетъ совѣсть въ томъ лишь случаѣ, когда присягающій *дѣйствительно имѣетъ про себя намѣреніе присягнуть*, если же онъ, не имѣя такого намѣренія, произноситъ лишь формулу присяги, то онъ не считается присягнувшимъ и не вяжется присягою“ и т. п.

Еще болѣе тонкую и развращающую сердце нравственную ложь проповѣдуютъ іезуиты во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда считаютъ нужнымъ то порицать, то извинять одно и то же преступленіе, смотря по тому, съ какимъ намѣреніемъ преступникъ совершалъ его, или съ какой точки зрѣнія онъ смотрѣлъ на объектъ своего преступленія. Напр.: прелюбодѣйная связь не ради прелюбодѣянія, а ради чадородія, не есть что либо нравственно недозволенное, такъ какъ чадородіе есть не злостная, а добрая цѣль. Или: тотъ не кощунствуетъ, кто даетъ обѣтъ подать милостыню, если успѣетъ благополучно кончить поединокъ, совершить воровство, если только, выходя на поединокъ или на воровство, извѣстное лицо имѣетъ въ виду сохранить свою жизнь или не попасться въ воровствѣ, такъ какъ сохраненіе своей жизни и добраго имени есть дѣло позволительное. Неудивительно послѣ этого, почему все то, что на языкѣ православныхъ называется убійствомъ, воровствомъ, клеветою, предательствомъ и проч., на языкѣ іезуитовъ называется „законнымъ огражденіемъ своей жизни, здоровья, чести и имени“, или превращается въ „законное самовознагражденіе“. Равнымъ образомъ ясно теперь, что извѣстный, осуждаемый всѣми здравомыслящими людьми, принципъ — *цѣль освящаетъ или оправдываетъ средства* — считается и долженъ по праву считаться принципомъ собственно іезуитскимъ, 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 способ полнѣйшаго извращенія нравственнаго закона, практикуемый іезуитами, состоитъ въ такъ называемомъ *пробабелизмѣ* или *правдоподобіи*. Сущность пробабелизма 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 имѣетъ за себя авторитетъ нѣсколькихъ мужей благочестивыхъ, мудрыхъ и опытныхъ, или даже одного такого мужа“. Вся ложь и безнравственность пробабелизма заключается въ томъ, что онъ, во первыхъ, учитъ католиковъ сообразовать свои дѣйствія не съ нравственнымъ закономъ Божиимъ, а съ мнѣніями оо. іезуитовъ и при томъ не съ истинными мнѣніями,—оо. іезуиты даже не рискуютъ называть ихъ такъ,—а только съ *похожими* на правду или правдоподобными; во вторыхъ, увѣряетъ, будто человѣкъ, 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 стѣсняться,—можетъ, напр., „руководствоваться своими выгодами и слѣдовать на практикѣ тому, которое наименѣе его стѣсняетъ и наиболѣе ему благопріятствуетъ“,—это составляетъ общее правило пробабелизма. Что пробабелизмъ самъ по себѣ безнравствененъ и вреденъ, это прекрасно показалъ еще папа Климентъ XIV, обвинившій іезуитовъ во всевозможныхъ преступленіяхъ и уничтожившій самый орденъ ихъ. Нашъ-же отечественный писатель Ю. Ѳ. Самаринъ, послѣ тщательнаго пересмотра многихъ іезуитскихъ курсовъ „нравственнаго богословія“, произнесъ о нихъ слѣд. приговоръ. „Смѣло можно сказать, что нѣтъ такого преступленія, котораго бы они не извинили, нѣтъ такого порока, начиная съ грубѣйшихъ и кончая самыми утонченными, нѣтъ той слабости, для которой бы они не придумали благовиднаго оправданія и поблажки. Разверните любой курсъ ихъ нравст-

веннаго богословія,—это, въ полномъ смыслѣ слова, справочная книга, въ которой всякій можетъ отыскать по алфавитному указателю именно то, что ему нужно для усиленія своей совѣсти“.



## Часть вторая.

### Б. Протестантство.

*Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви. Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религиозныхъ обществъ съ особыми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи; общее свойство этихъ вѣроученій.*—Реформаціонныя движенія въ римско-католической церкви были явленіемъ вполне естественнымъ и даже неизбежнымъ. Это потому, что въ ней издавна утвердилось ложное ученіе о папѣ, какъ намѣстникѣ Христовомъ, главѣ церкви и неограниченномъ владыкѣ всѣхъ христіанъ. Въ силу такого взгляда на папу, къ его личности отнесены были тамъ 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 распоряжаться участію людей не только въ настоящей жизни, но и въ будущей. Само собою разумѣется, что подобный взглядъ на папу нуждался въ надлежащихъ основаніяхъ. Но ихъ не было ни въ св. Писаніи, ни въ св. преданіи. А между тѣмъ ихъ нужно было найти тамъ во что бы то ни стало; въ противномъ случаѣ падало само собою все величественное зданіе папства. И вотъ католическое духовенство, непосредственно заинтересованное въ этомъ, стало утверждать, что основанія ученія о главенствѣ папы заключаются въ божественномъ откровеніи. Для доказательства своихъ словъ католическіе ученые указали прежде всего на нѣкоторые подходящія мѣста изъ св. Писанія и путемъ остроумныхъ соображеній и выводовъ получили требуемыя заключенія. Тоже самое сдѣлали они и съ св. преданіемъ. За недостаткомъ же въ немъ прямыхъ и ясныхъ указаній, поддѣляли нѣкоторыя изъ нихъ

сообразно съ своими цѣлями, или же просто выдумали. Также поступили они и съ свидѣтельствами исторіи. И имъ вполнѣ вѣрили, потому что, кромѣ духовныхъ лицъ, ученыхъ людей въ то время не было. А чтобы вполнѣ упрочить за папами право издавать новыя вѣроопредѣленія или догматы, сдѣланы были и фактическіе опыты въ этомъ родѣ. Но такъ какъ во всѣхъ этихъ случаяхъ римская церковь поступила, слѣдуя собственно не божественному откровенію, а соображеніямъ и измышленіямъ человѣческаго разума, то ясно, что въ основѣ ея религіозно-нравственной жизни легъ грубо-эгоистическій раціонализмъ. Правда, этотъ раціонализмъ прикрытъ былъ папскимъ деспотизмомъ, старавшимся подавить всевозможными средствами все, противное папству, даже частную мысль, но все таки онъ былъ въ сущности ничѣмъ инымъ, какъ раціонализмомъ. И онъ принесъ свои плоды. Ужасная нравственная распущенность, образецъ которой подавали сами папы и ихъ духовенство, суетвѣрія всякаго рода и невѣжество воцарились на всемъ западѣ. Даже монастыри, служившіе прежде расадниками мудрости и убѣжищами ученаго труда на пользу церкви, превратились въ своего рода вертепы, гдѣ люди, отрѣзшіеся отъ міра и всѣхъ его прелестей, жили привольно, весело и беззаботно. Но такой порядокъ вещей не могъ долго продолжаться, тѣмъ болѣе, что сама папская власть, бывшая часто предметомъ честолюбивыхъ происковъ лицъ недостойныхъ и неразборчивыхъ на средства для достиженія своей цѣли, являлась источникомъ церковныхъ расколовъ, такъ какъ не рѣдко случалось, что на папскомъ престолѣ одновременно появлялось нѣсколько папъ, обвинявшихъ другъ друга во всевозможныхъ преступленіяхъ и произносившихъ другъ на друга грозныя анаемы. И вотъ въ различныхъ мѣстахъ обширной римской церкви, особенно въ сѣверныхъ ея областяхъ, стали появляться благоразумные и честные люди, которые, видя, что этой церкви грозитъ серьезная опасность, начали громко говорить о необходимости преобразованія ея „во главѣ и членахъ“, соотвѣтственно правиламъ и обычаямъ древней вселенской церкви (Савонаролла, Виклефъ, Гусъ, Іеронимъ пражскій и др.). За дѣло преобразованія церкви брались даже нѣкоторые западные соборы (пизанскій, константскій и базельскій). Но обаяніе папской власти было еще очень велико на западѣ: папъ еще слушались всѣ. Вслѣдствіе этого отдѣльныя личности большею частью погибли на крестахъ, за исключеніемъ

жившихъ очень далеко отъ Рима и при томъ въ государствахъ съ развитою гражданскою свободою (напр. Виклефъ въ Англии), а попытки соборовъ, встрѣтивъ сильныя препятствія къ осуществленію своихъ добрыхъ намѣреній въ самыхъ же папахъ и ихъ приверженцахъ, кончились ничѣмъ. Между тѣмъ число недовольныхъ ненормальнымъ состояніемъ латинской церкви все болѣе и болѣе возрастало, не смотря на всѣ мѣры папскаго противодѣйствія (отлученіе отъ церкви, интердиктъ, строгая цензура съ ея индексомъ запрещенныхъ книгъ, инквизиція, крестовые походы). Труды гуманистовъ (Рейхлинъ, Эразмъ Роттердамскій, Ульрихъ фонъ-Гутенъ) окончательно подготовили почву къ возстанію противъ Рима. Выразителемъ общаго недовольства противъ папства былъ Лютеръ, а поводомъ къ его возстанію противъ Рима— продажа въ Германіи папскихъ индульгенцій.

Мартинъ Лютеръ родился въ 1483 г., въ окрестностяхъ Эйслебена. Отецъ его, простой каменотесъ, предназначилъ его къ ученому званію и рано занялся его воспитаніемъ и образованіемъ въ строго религіозномъ духѣ. Домашнее воспитаніе Лютера было однако настолько сурово, что маленькій Мартинъ нѣсколько разъ убѣгалъ изъ родительскаго дома. Но и въ школѣ (въ Магдебургѣ и потомъ Эйзенахѣ) было не лучше. Учителя были тамъ такъ строги и жестоки, что Лютеръ впоследствии сравнивалъ ихъ съ палачами, находившими удовольствіе въ истязаніи дѣтей. Суровая жизнь въ домѣ родителей и въ школѣ, вмѣстѣ съ мрачнымъ взглядомъ латинства на Бога какъ на грознаго и праведнаго Судію предъ Которымъ слѣдуетъ только трепетать, сдѣлали его мрачнымъ и нервнымъ. Чтобы умилостивить этого карающаго Бога, Лютеръ, по окончаніи эрфуртскаго университета, обрекъ себя на всѣ лишенія монашеской жизни (въ эрфуртскомъ августинскомъ монастырѣ въ 1505 г.). Однакожь, не смотря на всѣ свои подвиги, онъ не получилъ душевнаго покоя. Думая, что быть можетъ это произошло отъ того, что онъ еще недостаточно умилостивлялъ Бога, онъ усугубилъ подвиги поста, бдѣнія и молитвы. Но совѣсть его по прежнему не находила себѣ покоя, а искушенія достигли высшей степени силы. Въ это-то тревожное для Лютера отъ внутреннихъ мученій время къ нему на помощь явился начальникъ августинскаго ордена въ Германіи— Стауцицъ и еще какой-то неизвѣстный старецъ. И тотъ и другой объяснили Лютеру, что человѣкъ получаетъ спасеніе не за подвиги

свои или дѣла, но единственно за вѣру въ Искупителя міра І. Христа \*). Указанія Стаупица, чтеніе Библіи и западныхъ учителей церкви, особенно Августина, окончателно склонили его къ этому воззрѣнію. Такимъ образомъ еще до разрыва своего съ Римомъ, Лютеръ, вслѣдствіе своего знакомства съ ученіемъ мистиковъ, нашедшимъ себѣ пріютъ въ августинскомъ ордентѣ, пришелъ къ одному изъ главныхъ своихъ догматовъ—оправданію человѣка одною вѣрою. Впрочемъ, въ это время Лютеръ былъ еще истиннмъ католикомъ и вѣрнымъ почитателемъ папы. Случившееся же скоро путешествіе его въ Римъ (въ 1510 г.) по дѣламъ своего ордона, гдѣ онъ лично увидѣлъ крайнюю распущенность папскаго двора и римскаго духовенства, сильно повліяло на перемѣну его богословскихъ мыслей; прежній взглядъ его на святость служителей западной церкви исчезъ оючательно. Въ 1516 году, путешествуя, по порученію Стаупица, по Саксоніи и Тюрингіи для обозрѣнія монастырей, Лютеръ узналъ, что уполномоченный папою Львомъ X, (крайне нуждавшимся въ деньгахъ вслѣдствіе своей расточительности), ученый монахъ-доминиканецъ Тецель съ крайнимъ безстыдствомъ продаетъ индульгенціи на отпущеніе наказаній за грѣхи не только совершенные, но и будущіе. Возмущенный этимъ до глубины души, Лютеръ сталъ доказывать въ своихъ проповѣдяхъ, что индульгенціи порождаютъ нравственную лѣнь и ложную самонадѣянность, потому что покупаются съ цѣлію избавиться не отъ грѣховъ, но отъ наказаній за нихъ. Въ то же время онъ училъ, что для прощенія грѣховъ нужны не индульгенціи, а внутреннее сокрушеніе и искреннее раскаяніе, соединенное съ твердою рѣшимостью исправиться и впредь не грѣшить. Между тѣмъ его виттенбергскіе духовные дѣти, купившіе себѣ у Тецеля индульгенцію, стали заявлять ему на исповѣди, что они не намѣрены отказаться отъ нѣкоторыхъ своихъ пороковъ, потому что прощеніе наказаній за нихъ имъ вполне обезпечено индульгенціями. Таковыхъ Лютеръ сталъ отпускать безъ разрѣшенія. Они занесли на него жалобу Тецелю. Послѣдній сталъ осыпая Лютера ругательствами, грозилъ церковнымъ отлученіемъ и даже своимъ правомъ жечь еретиковъ, каковымъ въ его глазахъ являлся Лютеръ. Тогда Лютеръ рѣшился на смѣлый шагъ. 31 октября

---

\*) Подобное воззрѣніе на спасеніе человѣка не было новостію въ римской церкви. Его держались, начиная съ XII вѣка, такъ назыв. мистики—Бернардъ Клервосскій (отчасти), Экартъ, І. Таулеръ, Вилкельфъ, І. Везель и др.

1517 года онъ прибылъ къ дверямъ виттенбергскаго храма 95 тезисовъ, въ которыхъ развилъ свои взгляды на покаяніе, благодать и оправданіе чрезъ вѣру, доказывалъ вредъ, происходящій отъ индульгенцій и ихъ недействительность для прощенія грѣховъ. Тецель не оставилъ этихъ тезисовъ безъ отвѣта, вслѣдствіе чего начались споры между ними. Сторону Тецеля приняли доминиканцы; но будучи не въ состояніи сказать чтонибудь противъ вреда индульгенцій, они стали обвинять Лютера въ ниспроверженіи всего католичества, такъ какъ онъ, возставая противъ индульгенцій, возстаетъ собственно противъ папы, отъ котораго исходитъ ученіе о нихъ. На это Лютеръ отвѣтилъ имъ, что если папа проповѣдуетъ завѣдомо вредное ученіе, не основанное на словѣ Божіемъ, то его авторитетъ долженъ быть отвергнутъ: онъ не глава церкви и не намѣстникъ Христовъ, а врагъ ея, антихристъ. Католикамъ, такимъ образомъ, пришлось защищать самаго папу. Споръ сталъ осложняться и запутываться. Католики замѣтили Лютеру, что его предположеніе, будто бы папское ученіе не согласно съ Библіей, ошибочно, и что на сторонѣ папы стоитъ вселенская церковь и вселенскіе соборы. Они думали чрезъ это поставить Лютера въ затруднительное положеніе, не рассчитывая, чтобы онъ осмѣлился отвергнуть авторитетъ церкви. Но Лютеръ, увлеченный споромъ, попросилъ ихъ указать: какіе именно соборы стоятъ за папу, на какомъ преданіи утверждаются индульгенціи и можно-ли принимать такое преданіе, которое не согласно съ библейскимъ ученіемъ? На эти вопросы католики долго не находили у себя должнаго отвѣта. Наконецъ, они сказали, что подъ вселенскимъ преданіемъ нужно разумѣть собственно то, чему учитъ папа, и что голосъ вселенской церкви и соборовъ есть собственно голосъ папы. Но если такъ, отвѣтилъ имъ Лютеръ, то и церкви и соборамъ слѣдуетъ столь же мало вѣрить, какъ и папѣ. У христіанина есть Библия. Ее одну онъ долженъ знать и принимать какъ правило вѣры, и отвергать всякое преданіе. Апостольское преданіе только въ началѣ имѣло великое значеніе въ церкви; но съ теченіемъ времени, отъ присоединенія къ нему множества человѣческихъ мудрованій, оно настолько повредилось, что отличить теперь въ немъ истину отъ лжи нѣтъ никакой возможности. Поэтому, христіанину остается пользоваться только одною Библіею. Для правильнаго пониманія ея онъ не нуждается ни въ какомъ руководствѣ, потому что



Духъ Святый, обѣщанный Христомъ церкви, вразумить и наставить его на всякую истину.— Благодаря внигопечатанію и обычаю тогдашняго времени вести богословскіе споры публично (диспутъ съ Эккомъ и др.), идеи Лютера стали быстро распространяться въ Германіи, возбуждая вездѣ сочувствіе къ себѣ народныхъ массъ, вслѣдствіе чего Лютеръ сталъ дѣйствовать смѣло и рѣшительно. Послѣ неудачныхъ попытокъ со стороны Рима склонить его на свою сторону, онъ привлеченъ былъ къ суду, и только заступничество свѣтской власти, которой его ученіе очень нравилось (секуляризація, главенство свѣтской власти въ церкви), спасло его отъ 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 строгія мѣры противъ самозванныхъ реформаторовъ церкви и распространенія ими своего ученія. Съ своей 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*.

Но не въ одной только Германіи происходило возстаніе противъ папства. Мысли Лютера быстро проникли и за предѣлы Германіи и вездѣ, гдѣ образованіе достигло значительныхъ успѣховъ и гдѣ сверхъ того было сильно развито чувство свободы и независимости, произвели то же явленіе, что и въ Германіи. Однимъ словомъ, протестантство появилось вездѣ, гдѣ было католичество, не исключая и самой Италіи. Но въ нѣкоторыхъ католическихъ государствахъ, напр. въ Испаніи, Италіи и Польшѣ, протестантство, вслѣдствіе энергичныхъ и быстрыхъ мѣръ, принятыхъ папствомъ (возстановленіе инквизиціи со всѣми ея правами и ужасными средствами, учрежденіе ордена іезуитовъ), было скоро подавлено и даже совсѣмъ уничтожено. Гораздо далѣе 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 вполнѣ господствующимъ вѣроисповѣданіемъ. По имени своего основателя—Лютера—оно стало называться *лютеранскимъ*.

Одновременно 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.

Такимъ образомъ съ самаго начала появленія реформаціи на западѣ отчетливо обнаружались три главные ея вида, дополняя рѣзко отличные одинъ отъ другого: *лютеранство*, часто называемое протестантствомъ, *кальвинизмъ* или реформатство и *англиканство* или епископальная церковь. Всѣ эти вѣроисповѣдныя формы возникли, получили извѣстный видъ, направленіе и значеніе подъ давленіемъ и въ мѣру заблужденій латинства. Какъ протестъ лицъ, бывшихъ представителями извѣстнаго времени и извѣстнаго общества, онѣ носятъ на себѣ печать личностей, ихъ создавшихъ,—печать того времени, когда были созданы, и тѣхъ народовъ, у которыхъ онѣ сложились въ особое исповѣданіе; вслѣдствіе этого онѣ случайны, несовершенны, неистины, и не должны претендовать на вселенское значеніе.

Что же такое протестантство по своей сущности? Въ чемъ состоитъ общее свойство всѣхъ протестантскихъ вѣроученій? Отвѣтить на эти вопросы не трудно. Какъ мы видѣли, въ латинскую церковь давно проникъ раціонализмъ, который, хотя и прикрылъ себя маскою папскаго деспотизма, но тѣмъ не менѣе легко можетъ быть усмотрѣнъ во всѣхъ римскихъ догматахъ, отличающихъ эту церковь отъ православной. Рано или поздно этотъ раціонализмъ долженъ былъ показать себя въ настоящемъ своемъ видѣ. И онъ обнаружилъ себя въ видѣ дерзкаго протеста противъ духовнаго деспотизма Рима и его злоупотребленій,—

протеста *за права разума и личного воззрѣнія* \*). А такъ какъ папа въ своихъ притязаніяхъ и проявленіяхъ своего деспотизма опирался 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 св. 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 Христовой. Но такъ какъ однимъ отрицаніемъ жить нельзя, а нужно дать вмѣсто него что нибудь положительное, то протестантство на самомъ дѣлѣ явилось ничѣмъ инымъ, какъ попытку создать *философскую религію* подъ благовиднымъ предлогомъ возвращенія къ первобытной чистотѣ истинной Христовой церкви.

---

\*) Не лишнимъ будетъ замѣтить, что слова: *протестантство, реформа, свобода изслѣдованія* ни сколько не характеризуютъ собою 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 іудейства и язычества; отцы церкви — противъ ересей; церкви — противъ заблужденій каждаго вѣка; однако же никто не называетъ ихъ протестантами. Сущность протестантства и не въ *реформѣ*, потому что церковь всегда реформировала свои обряды и правила и не сдѣлалась чрезъ это протестантскою. Наконецъ, протестантство состоитъ и не въ *свободѣ изслѣдованія*, потому что апостолы не только дозволяли его, но даже вмѣняли христіанамъ въ обязанность; св. отцы при помощи свободнаго изслѣдованія защищали важнѣйшія истины христіанства (св. Афанасій въ борьбѣ съ аріанствомъ); наконецъ, свободное изслѣдованіе, такъ или иначе понятое, составляетъ основаніе истинной вѣры.

## Отдѣлъ первый.

### Лютеранское вѣроученіе.

*Символическія книги этого вѣроученія.*—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 Аванасіевъ; а другія составлены ими самими, съ цѣлью надлежаще формулировать свое ученіе. Къ числу этихъ послѣднихъ относятся:

1) *Аугсбургское исповѣданіе* (confessio augsburgana).—Такъ названа собственно апологія лютеранства, написанная Меланхтономъ, и поданная отъ имени всѣхъ протестантовъ императору Карлу V на аугсбургскомъ сеймѣ, созванномъ для умиротворенія Германіи, взволнованной релігіозными смутами. Поставивъ себѣ задачу показать католикамъ, что въ лютеранскомъ ученіи нѣтъ ничего противнаго св. Писанію и подлинному ученію церкви, Меланхтонъ въ первой части исповѣданія, спокойнымъ тономъ, излагаетъ основные пункты лютеранскаго вѣроученія о Богѣ, грѣхѣ, оправданіи, церкви и таинствахъ, а во второй—полемиически разсматриваетъ католическое ученіе о причащеніи мірянъ, объ евхаристіи, какъ жертвѣ, о безбрачій духовенства, призваніи святыхъ, постахъ, монашествѣ и о власти ключей и меча (т. е. власти духовной и свѣтской). О тѣхъ же пунктахъ, которые повели собственно къ раздору, именно: объ индульгенціяхъ, о власти папы, чистилищѣ, свящ. Писаніи и преданіи, онъ говоритъ здѣсь или только мимоходомъ, или совсѣмъ умалчиваетъ.

2) *Апологія 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 пунктъ 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.) признано было символическимъ.

3) *Шмальвальденскіе члены.*—Такъ называется небольшая книга, содержащая въ себѣ тоже, что и аугсбургское исповѣданіе. Появленіе

ея 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 сеймѣ въ Шмалькальденѣ, постановили не уступать католикамъ и отражать силу силою. Тутъ же, на сеймѣ, пришли протестанты къ мысли: апеллировать на дѣйствія папы аугсбургскаго сойма вселенскому собору, который одинъ, по ихъ мнѣнію, при тогдашнихъ обстоятельствахъ, могъ прекратить религіозныя, распри. Папа (Павелъ III), обѣщавъ созвать соборъ въ Мантуѣ, хотя и очень неохотно. Изложить лютеранское исповѣданіе вѣры, для представленія его предстоящему собору, взялся Лютеръ. Онъ написалъ сочиненіе, которое, послѣ одобренія его лютеранскими богословами, представлено было на разсмотрѣніе и утвержденіе новаго сейма въ Шмалькальденѣ, въ 1537 году, отъ чего и получило названіе шмалькальденскихъ членовъ. Особенность его, сравнительно съ аугсбургскимъ исповѣданіемъ, 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 обзорѣнія 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 нѣсколькихъ (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 воззрѣній по спорнымъ вопросамъ, а съ другой— оградить лютеранство отъ всякихъ чуждыхъ ему примѣсей, напр.: кальвинизма, анабаптизма и т. п.

Всѣ вышепоименованныя символическія книги признаются всеми лютеранами \*).

---

\*) Лютеране, признающіе единственнымъ источникомъ своего вѣроученія св. Писаніе и позволяющіе каждому понимать и изъяснять его по своему личному усмотрѣнію,

*Догматическія заблужденія лютеранскаго вѣроученія.*—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, необходимостью для человѣка-грѣшника удовлетворять правдѣ Божіей за свои грѣхи, а съ другой—возможностью замѣнять это удовлетвореніе не только заслугами Христа Спасителя, но и излишкомъ добрыхъ дѣлъ святыхъ, право же папы производить эту замѣну—его главенствомъ въ церкви; то германскіе реформаторы, не знакомые съ ученіемъ вселенской, православной церкви, какъ воспитанные въ католициствѣ, отвергая индульгенціи, конечно, должны были коснуться и тѣхъ основаній, на которыхъ ученіе о нихъ было построено. А такъ какъ всѣ эти основанія были ложны, то преобразователи католицизма, весьма усердно взявшіеся за дѣло реформы, но безъ надлежащаго знанія, сами вездѣ попали въ противоположную крайность. Именно: отвергая необходимость удовлетворенія правдѣ Божіей со стороны самого 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 положенія. Вслѣдствіе этого оказалось, что лютеранство погрѣшило и погрѣшаетъ до нынѣ, сравнительно съ ученіемъ православной церкви, въ слѣдующихъ пунктахъ своего вѣроученія: а) о священномъ Писаніи, какъ единственномъ источникѣ и единственномъ правилѣ вѣры; б) о состояніи человѣка по паденіи и объ оправданіи его вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ; в) о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, естественно поведшимъ за собою отрицаніе іерархіи; г) о таинствахъ, и д) объ отношеніи между церковію земною и небесною.—Всѣ эти пункты лютеранскаго вѣроученія мы теперь и попытаемся разсмотрѣть.

---

собственно не должны бы имѣть у себя символическихъ книгъ. Однако они имѣютъ ихъ у себя въ силу необходимости—полагать предѣлъ личному произволу въ пониманіи св. Писанія и естественно возникающимъ отсюда спорамъ и раздѣленіямъ, грозящимъ гибелью лютеранству. Такъ назыв. ортодоксальная партія въ лютеранствѣ настолько проникнута сознаніемъ необходимости символическихъ книгъ, для указанной цѣли, что обязываетъ своихъ членовъ придерживаться даже самой буквы этихъ книгъ.

## Кратній критическій обзоръ лютеранскихъ догматическихъ заблуденій.

а) *Священное Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры; отверженіе лютеранами св. преданія.* — Извѣстно, что источниками церковнаго ученія православная и римско-католическая церкви признають св. Писаніе и св. преданіе, или божественное откровеніе. Но въ то время какъ православная церковь смотритъ на св. Писаніе и на св. преданіе какъ на совершенно равные между собою по своему достоинству источники божественной истины, римская значительно умаляетъ значеніе перваго предъ послѣднимъ и даже находитъ достаточнымъ для религіозныхъ цѣлей одного преданія; сверхъ того право непогрѣшимо опредѣляетъ смыслъ того и другого, а также подлинность и неповрежденность св. преданія представляетъ римскому папѣ. Эти особенности римской церкви, необходимыя для поддержанія такъ называемой папской системы, естественно повлекли за собою и другія, какъ то: канонизацію Вульгаты, запрещеніе переводить Библию на понятные языки и читать ее мірянамъ и, наконецъ, требованіе отъ мірянъ безусловной покорности во всемъ папѣ и его духовенству. Всѣ эти особенности римской церкви имѣли существенное вліяніе на образованіе у лютеранъ ихъ взгляда на источники церковнаго ученія. Въ противоположность католикамъ, хотя и не отвергающимъ въ принципѣ необходимости св. Писанія, но въ дѣйствительности руководящимися преимущественно преданіемъ, лютеране смотрять на св. Писаніе какъ на *единственный источникъ и единственное правило вѣры* \*) и вслѣдствіе съ тѣмъ отвергають св. преданіе.

Такой взглядъ лютеранъ на источники церковнаго ученія выработался у нихъ постепенно во время борьбы ихъ съ папскимъ Римомъ и явился слѣдствіемъ ихъ желанія какъ можно дальше отдалиться отъ католическаго ученія. Поэтому взглядъ ихъ въ данномъ случаѣ является прямою противоположностью католическому. Возставая противъ папства, Лютеръ собственно имѣлъ намѣреніе освободить народныя массы отъ духовнаго деспотизма католической іерархіи. Но

---

\*) Не лишнимъ будетъ замѣтить, что новѣйшіе лютеранскіе богословы назвали этотъ принципъ лютеранства, въ старину считавшійся у нихъ главнымъ и единственнымъ, *формальнымъ* и при томъ второстепеннымъ; первостепенное же мѣсто въ ихъ догматикѣ занялъ *матеріальный* принципъ, — принципъ объ оправданіи вѣроу.

отвергнувъ произволь и насиліе духовенства во имя личной свободы христіанина въ дѣлахъ вѣры, Лютеръ вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу логической необходимости, отвергъ сначала авторитетъ церковной іерархіи, а затѣмъ и авторитетъ св. отцевъ и вселенскихъ соборовъ, или, что тоже, отвергъ св. преданіе. Отвергнувъ же авторитетъ церкви, Лютеръ тѣмъ самымъ далъ полный просторъ для личнаго произвола христіанина, а этотъ произволь, естественно, велъ къ раздѣленіямъ и стало быть къ гибели общества. Поэтому оказалось необходимымъ сдержатъ, ограничить личный произволь каждаго. Средствомъ къ этому Лютеръ призналъ одно только св. Писаніе, которое онъ и далъ народу на понятномъ языкѣ. Онъ думалъ, что св. Писаніе настолько ясно само по себѣ, что всякій человѣкъ, не закоснѣвшій во злѣ, будетъ правильно понимать его безъ руководства церкви, тѣмъ болѣе, что темнота нѣкоторыхъ мѣстъ его, касающаяся не главнаго и существеннаго въ св. Писаніи, а только языка и грамматики, легко можетъ быть устранена чрезъ сличеніе этихъ мѣстъ съ болѣе ясными; стоитъ только при этомъ стараться держатся буквального смысла и избѣгать аллегорическаго. Однако воззрѣніе Лютера, что и безъ руководства церкви возможно правильное, а не произвольное, толкованіе св. Писанія не оправдалось на дѣлѣ. Даже сотрудники Лютера различно толковали одни и тѣже мѣста св. Писанія. Вслѣдствіе этого Лютеръ сталъ говорить о необходимости водительства Св. Духа для правильнаго „пониманія и изясненія“ св. Писанія. Онъ, очевидно, не обратилъ вниманія на то, что чрезъ это онъ становится въ противорѣчіе съ самимъ собою, потому что, если св. Писаніе само по себѣ недостаточно для правильнаго пониманія его, то, при отрицаніи авторитета церкви, не можетъ не быть произвольнаго толкованія его, такъ какъ не всякій имѣетъ Св. Духа, Который влечетъ его на истинный путь. Это доказалъ и самъ Лютеръ собственнымъ примѣромъ, объяснивъ многія мѣста св. Писанія не въ прямомъ смыслѣ, а примѣнительно къ своимъ воззрѣніямъ. Но если св. Писаніе только само по себѣ есть для насъ авторитетъ, то какія именно его книги? При отрицаніи авторитета церкви опредѣленіе достоинства св. книгъ зависитъ отъ личнаго взгляда каждаго, что въ сущности ведетъ къ отрицанію авторитета и самаго св. Писанія. Лютеръ и это доказалъ собственнымъ примѣромъ, когда сдѣлалъ произвольное распрѣдѣленіе св. книгъ по ихъ сравнительному достоин-



ству. Оди́н изъ нихъ, напр. евангеліе отъ Іоанна и многія посланія ап. Павла, за ихъ преимущественное ученіе о „главномъ членѣ“, т. е. объ оправдывающей чело́вѣка вѣрѣ, Лютеръ призналъ важнѣйшими для христіанина; другимъ, именно тремъ синоптическимъ евангеліямъ, за то, что онѣ „много учатъ о добрыхъ дѣлахъ“, онъ придалъ гораздо меньше значенія; третьи книги какъ-то: посланія апостоловъ Іакова, Іуды къ Евреямъ и Апокалипсисъ, за ихъ ученіе о значеніи для чело́вѣка добрыхъ дѣлъ, онъ призналъ недостойными апостольскаго величія и потому отвергъ ихъ подлинность. Еще презрительнѣе онъ относился къ ветхозавѣтнымъ книгамъ. Въ пророческихъ, напр., книгахъ онъ находилъ даже „ненужныя пророчества, происходящія отъ діавола“. Само собою разумѣется, что при такомъ отношеніи къ св. Писанію Лютеръ долженъ былъ измѣнить и господствовавшій въ римско-католической церкви взглядъ на его богодухновенность (ультрамонтанскій). Онъ это и сдѣлалъ, признавъ богодухновеннымъ въ св. книгахъ только мысли и притомъ религіознаго характера, \*) т. е., имѣющіе отношеніе ко Христу и Его дѣлу.

Итакъ, полное отрицаніе всѣхъ авторитетовъ и возведеніе на степень авторитета личнаго мнѣнія, субъективнаго воззрѣнія, (т. е. раціонализма въ области вѣры),—вотъ къ чему пришелъ германскій реформаторъ.

Послѣ всего сказаннаго, конечно, легко указать тѣ разности, которыя существуютъ между лютеранскимъ и православнымъ ученіемъ объ источникѣ христіанскаго вѣроученія, равно какъ и составить себѣ общее понятіе о пріемахъ, 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, лютеранство признаетъ только одинъ видъ божественнаго откровенія—св. Писаніе, разрѣшая вмѣстѣ съ тѣмъ каждому протестанту свободно понимать его по своему усмотрѣнію, и отвергаетъ св. преданіе. Что касается пріемовъ лютеранъ при

\*) Со взглядомъ Лютера на богодухновенность св. Писанія весьма сходенъ взглядъ новѣйшихъ католическихъ богослововъ либеральнаго направленія. Его изреченіе: „слово Божіе въ Писаніи, но Писаніе не слово Божіе“ почти буквально повторяется этими богословами.

доказываніи ими своихъ положеній, то они, повидимому, должны бы были прямо противоположными католическимъ. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Хотя основные пункты лютеранскаго вѣроученія и слагались подъ влияніемъ протеста противъ ложныхъ воззрѣній католичества, но доказывались и доказываются они по существу также, какъ и латинскіе догматы, т. е. приводятся изъ св. Писанія и свободно истолковываются, при помощи различныхъ разсудочныхъ соображеній и выводовъ, всѣ тѣ мѣста, которыя оказываются годными для доказательства извѣстнаго положенія, а все то, что противорѣчитъ ему—или подвергается сомнѣнію, или же оставляется безъ вниманія. Примѣромъ подобнаго выдѣленія изъ св. Писанія различныхъ мѣстъ, годныхъ для подтвержденія того или другого протестантскаго положенія, можетъ служить извѣстное подчеркиваніе текстовъ въ заграничныхъ изданіяхъ св. Писанія, изготовляемыхъ спеціально для распространенія ихъ среди православнаго простонародья, преимущественно въ южныхъ окраинахъ нашего отечества, съ цѣлію пропаганды среди него различныхъ протестантскихъ сектъ, въ родѣ: шугнды, анабаптизма, молоканства и т. под.

Главное основаніе въ пользу своего взгляда на св. Писаніе, какъ на единственный источникъ и правило вѣры, лютеране видятъ въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: *Испытайте писаній, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный* (Іоан. V, 39). По ихъ мнѣнію этими словами Спаситель указалъ на одинъ только источникъ вѣры— св. Писаніе, а также и на то, что его нужно понимать и истолковывать сообразно съ личнымъ усмотрѣніемъ cadaго.—Но приведенныя слова Спасителя не заключаютъ въ себѣ ничего подобнаго. Онѣ сказаны были Спасителемъ къ іудеямъ, соблазвившимся исцѣленіемъ расслабленнаго, совершеннымъ Имъ въ субботу. Собственно самое чудо должно было бы вразумить іудеевъ, что совершеніе добраго дѣла въ субботу нельзя считать нарушеніемъ закона о субботахъ. Но этого не случилось. Потому Спаситель счелъ нужнымъ обличить ихъ ихъ же собственнымъ образомъ мыслей. Такъ какъ они не вѣрятъ ни Его чудесамъ, ни свидѣтельству о Немъ Іоанна Крестителя и надѣялись на одно св. Писаніе, думая получить чрезъ него жизнь вѣчную, то Спаситель и совѣтуетъ имъ изслѣдовать ветхозавѣтныя писанія, которыя именно свидѣтельствуютъ о Немъ, какъ о Мессіи. Такимъ обр., въ этомъ текстѣ нѣтъ рѣчи ни о томъ, что св. Писаніе должно служить для христіани-

на единственномъ источникѣ вѣры, ни о томъ, что онъ имѣеть право свободно толковать его.

Кромѣ того 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 ученіе сначала только устно; путемъ же устной передачи отъ однихъ къ другимъ это ученіе распространялось и послѣ апостоловъ. Стало быть св. преданіе на первыхъ порахъ существованія церкви Христовой 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 1-хъ, изъ того, что только не многіе апостолы (8 человекъ) оставили послѣ себя писанія; большинство же изъ нихъ устно распространяло Христово ученіе. Во 2-хъ, 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 3-хъ, 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, сообразно извѣстнымъ обстоятельствамъ (Іоан. XXI, 25); все же прочее они отлагали до личныхъ свиданій и устной бесѣды (II Иоан. I, 12; III Иоан. I, 13—14). Даже и ап. Павелъ, оставившій послѣ себя писаній больше всѣхъ прочихъ апостоловъ, иногда выражался: *о прочихъ же, егда прииду, устрою* (I Корин. XI, 34). Онъ не только не считалъ св. преданіе излишнимъ, но даже совѣтывалъ христіанамъ, къ которымъ писалъ уже, пользоваться имъ. *Братіе, стойте, и держите преданія, имже научистесь или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (II Солун. II, 15), увѣщевалъ онъ солунянъ. *Образъ имъй здравыхъ словесъ, писалъ онъ же къ Тимофею, ихже отъ мене слышалъ еси, въ вѣрѣ и любви, яже о Христвъ Исусъ* (II Тим. I, 13). *И яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели, сія предаждь вѣрнымъ челоукомъ, яже доволни будутъ и инымъ научити* (II Тимоо. II, 2). Съ другой стороны, тотъ же ап. Павелъ хва-

лилъ коринтянъ за памятованіе и храненіе его преданій, очевидно не писанныхъ. *Хвалю вы, братіе, яко вся моя помните, и якоже предахъ вамъ, преданіе держите* (I Кор. XI, 2). Въ 4-хъ, само даже св. Писаніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ многимъ обязано было св. преданію. Св. Лука, напр., написалъ свое евангеліе по преданію отъ учениковъ Христовыхъ. Въ 5-хъ, св. преданіе необходимо для опредѣленія канона св. книгъ. Безъ его помощи, вопросъ о томъ: какія именно книги нужно считать каноническими и правильно рѣшенъ быть не можетъ, такъ какъ само слово Божіе не рѣшаетъ его. Наконецъ, въ 6-хъ, св. Писаніе, какъ извѣстно, по 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 св. Писаніи. Тоже самое подтвердили и протестанты. Послѣдніе не только позволяли себѣ извращать смыслъ того или другого мѣста св. Писанія для подтвержденія имъ своихъ предзанятыхъ мыслей, но даже отвергать ту или другую св. книгу, тотъ или другой догматъ; спорамъ, раздѣленіямъ и заблужденіямъ у нихъ не было и нѣтъ конца. Что бы подобнаго прискорбнаго явленія не было, необходимо, чтобы каждый человѣкъ въ дѣлѣ пониманія и толкованія св. Писанія подчинялся голосу св. преданія, хранимаго церковію.

Итакъ ясно, послѣ всего сказаннаго, что св. преданіе есть устный источникъ божественнаго откровенія. Кто отрицаетъ его, тотъ отрицаетъ основанную Христомъ и распространенную апостолами церковъ и самъ думаетъ создать ее для себя своими собственными слабыми силами и ограниченными средствами.

Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что протестанты, отвергая преданіе, на самоѣ дѣлѣ нуждаются безъ него. Дѣйствительно, только сравнительно небольшое количество ученыхъ протестантовъ можетъ дать себѣ ясный отчетъ: почему они отдають предпочтеніе Лютеровымъ, напр., воззрѣніямъ предъ Кальвиновыми? Неученные же, каковыхъ вездѣ большинство, держатся лютеранства просто потому, что получили его по наслѣдству отъ родителей и держатся въ томъ именно видѣ, въ какомъ получили. Ясное дѣло, протестанты живутъ преданіемъ,

только незаконнымъ, т. е. не древне-церковнымъ божественнаго происхожденія, а новѣйшимъ человѣческаго происхожденія.

б) *Ученіе о состояніи человека по паденіи, и объ оправданіи его вѣроу, безъ добрыхъ дѣлъ.*— Лютеранское ученіе о состояніи человѣка по паденіи и объ оправданіи его вѣроу, безъ добрыхъ дѣлъ, обязано своимъ появленіемъ собственно неправильной постановкѣ ученія объ этомъ въ римско-католической церкви. По вѣрованію этой послѣдней, какъ мы видѣли, первый человѣкъ чрезъ грѣхопаденіе только потерялъ (оттолкнулъ) сверхъестественную благодать, которая до его паденія сдерживала естественныя его силы и способности въ гармоническомъ отношеніи между собою, не позволяя плоти возставать противъ духа; съ лишеніемъ же этой благодати естественная склонность человѣка болѣе ко злу, чѣмъ къ добру, уже ни чѣмъ не сдерживаемая, возобладала въ немъ и сдѣлалась причиною какъ новыхъ его грѣховъ, такъ и различныхъ бѣдствій. Сообразно съ такимъ взглядомъ на паденіе человѣка, она и на спасеніе его посмотрѣла какъ на возвращеніе ему потерянной имъ сверхъестественной благодати, вслѣдствіе искупительныхъ заслугъ Христа. Эту благодать онъ будто-бы заслуживаетъ своими дѣлами, а при ея помощи можетъ натворить ихъ даже болѣе, чѣмъ сколько нужно для его спасенія (откуда сокровищница святыхъ и индульгенціи). Оспаривая справедливость этого ученія католиковъ, Лютеръ и его послѣдователи высказали прямо противоположное ученіе. Именно, признавъ, что блаженное состояніе человѣка въ раю до паденія было состояніемъ естественнымъ, состояніемъ совершенной самой по себѣ (а не по благодати) человѣческой природы, всѣ силы которой, прекрасно 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: чрезъ паденіе человѣкъ, по ихъ мнѣнію, лишился не только подобія Божія (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. Какъ потерявшій свою свободу \*), самъ онъ нравственно дѣйствовать уже не можетъ, если бы даже и хотѣлъ.

\*) Замѣчательно, что когда противъ этого крайняго ученія Лютера возсгаль из-

Всѣ его добрыя дѣла въ глазахъ Божіихъ суть „ужасныя грѣхи.“ — Но если человѣкъ самъ по себѣ не способенъ ни къ чему или, если и имѣть способность къ чему нибудь, то лишь къ одному злу, то онъ не можетъ принимать никакого участія въ своемъ оправданіи. Онъ можетъ оправдываться только божественною „благодатію чрезъ вѣру въ кровь Христову“. Значить, оправданіе человѣка совершается самимъ Богомъ; оно совершается не дѣлами человѣка, но одною вѣрою, полученіе которой всецѣло зависитъ отъ одного Бога, дающаго ее людямъ по своему произволу \*). Эта оправдывающая вѣра не есть только вѣра въ 12 членовъ сиввола, „ибо и демоны такъ вѣрують и однако чрезъ то не дѣлаются благочестивыми (т. е. не оправдываются). Такая вѣра не есть христіанская вѣра; она скорѣе мечта. Человѣку, чтобы быть христіаниномъ, недостаточно вѣровать, что истинно все, связанное Христомъ. Но ему должно не сомнѣваться именно въ томъ, что онъ — *одинъ изъ тѣхъ, которымъ дана благодать*, и что онъ, навѣрное, получилъ ее (чрезъ крещеніе или причащеніе). Если онъ вѣруетъ въ это, онъ святъ, благочестивъ, оправданъ и есть дитя Божіе“. Существо оправданія состоитъ въ томъ, что вѣрующіе только *объявляются* правыми ради заслугъ І. Христа, на самомъ же дѣлѣ, по причинѣ испорченности своей природы, остаются грѣшниками до самой своей смерти. Христова праведность не переходитъ на вѣрующаго внутреннимъ образомъ и не исцѣляетъ его воли, а только внешнимъ образомъ прикрываетъ его неправду. И хотя человѣку въ актѣ оправданія (въ таинствѣ крещенія) подаются еще благодатныя дары Св. Духа, которые въ теченіе его жизни „постоянно увеличиваются“ и „постепенно умерщвляютъ его природу и грѣхъ“, и онъ обязывается творить добрыя дѣла изъ чувства благодарности къ Богу и ради повиновенія Ему, но такъ какъ природа его до конца жизни остается грѣховною

---

вѣстный гуманистъ Эразмъ Роттердамскій съ своею книгою de libero arbitrio, то Лютеръ написалъ свою книгу de servo arbitrio, въ которой доказывалъ, что допускать свободу въ человѣкѣ значить уничтожать и идею провидѣнія и идею искупленія. — По его словамъ, „человѣческая воля подобна рабочему скоту: на сей возсѣдаетъ или Богъ, или сатана, и она направляется то въ ту, то въ другую сторону, смотря по-тому, кто ся всадникъ. Она не имѣетъ власти бѣжать къ тому или другому всаднику, но сами всадники борются изъ за обладанія ею“.

\*) „При проповѣди евангелія, говоритъ Лютеръ, Духъ Св. вмѣстѣ съ словомъ приходитъ въ сердца только тамъ, *идѣ хочетъ*; ибо Онъ дѣйствуетъ не на всѣхъ, почему не всѣ получаютъ Его“.

и всѣ дѣла его суть грѣхи, лишь не вѣняемые ему за его вѣру, то всѣ дѣла человѣка по отношенію къ Богу оказываются безразличными между собою. Ихъ безразличіе уничтожается только оправдывающею вѣрою, такъ какъ послѣдняя, уничтожая грѣховность дѣлъ, тѣмъ самымъ дѣлаетъ ихъ угодными Богу и сообщаетъ имъ, слѣдовательно, характеръ добрыхъ дѣлъ. По отношенію же къ оправданію человѣка дѣла, въ противоположность вѣрѣ, не имѣютъ никакого значенія; поэтому человѣкъ можетъ не удерживаться отъ совершенія грѣховъ, такъ какъ они сами нисколько не отличаются отъ добрыхъ дѣлъ и тотчасъ теряютъ свою грѣховность, какъ только у человѣка является вѣра.

Но такое ученіе Лютера, какъ о паденіи человѣка, такъ и объ оправданіи его вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ, нельзя признать состоятельнымъ. Невѣрно прежде всего его ученіе о паденіи человѣка. Первозданный человѣкъ чрезъ грѣхъ свой не извратилъ окончательно своей природы, такъ какъ подобное ученіе не имѣетъ для себя основаній въ св. Писаніи. Напротивъ, послѣднее, какъ извѣстно, свидѣтельствуетъ, что праотцы и послѣ своего грѣхопаденія слышали голосъ Бога, понимали Его слова, были не только пощажены Имъ (чего не удостоился діаволь), но и получили обѣтованіе о спасеніи чрезъ грядущаго Искупителя. Кромѣ того, оно представляетъ Бога непрерывно и разнообразно промышляющимъ о людяхъ (откровенія, заповѣди и т. п.) въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ и наконецъ совершающимъ спасеніе ихъ. Оно же и прямо учитъ о человѣкѣ, какъ о существѣ разумно-свободномъ, стремящемся къ счастію, блаженству. Все это, конечно, было бы невозможно, если бы человѣкъ чрезъ грѣхъ сдѣлался тѣмъ же, чѣмъ сдѣлался діаволь. — Далѣе, лютеранское ученіе о паденіи человѣка съ логическою необходимостью вызываетъ вопросы, на которые Лютеръ не могъ дать надлежащаго отвѣта. Именно: если человѣкъ до своего паденія былъ 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 палъ, но и извратилъ всю свою природу такъ, что она сдѣлалась негодною ни къ чему доброму? Кромѣ того, если совершенная человѣческая природа, находившаяся всегда въ зависимости отъ Бога, вслѣдствіе грѣха, мгновенно и при томъ такъ сильно измѣнилась, то не произошло ли все это при участіи самаго Творца, т. е. не было ли какъ первобытное совершенство чело-

вѣка, такъ и измѣненіе его въ состояніе совершенно противоположное— дѣломъ одной воли Божіей или безусловнаго предопредѣленія Божія? Наконецъ, если падшій человѣкъ на столько повредилъ всѣ силы своей природы (умъ, волю, чувство), что онѣ оказались негодными къ своимъ естественнымъ отправлениямъ, то возможно ли было бы тогда его искупленіе или спасеніе?

Впрочемъ, лютеранскіе богословы XVI вѣка отчасти сами же замѣтили нѣкоторыя крайности своего ученія о прародительскомъ грѣхѣ, и потому постарались ихъ сгладить или уничтожить. Такъ, естественно возникшее у нихъ, на ряду съ ученіемъ о паденіи, ученіе о безусловномъ предопредѣленіи было скоро отвергнуто ими и сохранилось у однихъ только кальвинистовъ. Равнымъ образомъ и мысль о грѣховной порчѣ человѣческой природы въ самомъ ея корнѣ или существѣ, была совершенно отвергнута ими и замѣнена ученіемъ, что первородный грѣхъ, хотя и состоитъ въ лишеніи своего рода совершенствъ, съ какими созданы были какъ низшія, такъ и особенно высшія способности человѣка, но не есть совершенное или окончательное лишеніе ихъ; онъ есть только утрата того свѣта, которымъ одаренъ былъ умъ первобытнаго человѣка, отвращеніе воли отъ Бога и ея безсиліе, а также полнѣйшее отвращеніе сердца отъ высшаго блага. Наконецъ, предположеніе о томъ, что свободы въ смыслѣ стремленія къ добру и дѣланію его въ падшемъ человѣкѣ нѣтъ, было болѣе или менѣе умѣрено и смягчено признаніемъ за волею человѣка возможности и силы совершать дѣла праведности, если не духовной, то по крайней мѣрѣ гражданской или житейской.

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

Чтобы яснѣе видѣть его существенные недостатки, сопоставимъ его съ православнымъ ученіемъ о томъ же предметѣ.

По православному ученію, человѣкъ, извратившій (но не окончательно) чрезъ грѣхопаденіе всѣ свои силы и способности, полученныя имъ отъ Бога совершенными, т. е. безъ всякихъ недостатковъ, и потому сдѣлавшійся неспособнымъ самостоятельно устроить свое спасеніе, оказался способнымъ принять его, какъ скоро оно будетъ подано ему. Спасеніе это Богъ, по своему безконечному милосердію, и предлагаетъ



людямъ. Именно, примиривъ съ Собою міръ чрезъ искупительныя заслуги Своего Единороднаго Сына, Богъ начинаетъ дѣло спасенія падшаго человѣка тѣмъ, что даруетъ ему евангеліе или слово о спасеніи. Достигая до слуха людскаго и прелставляя сознанию и чувству естественнаго челонѣка, 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 челонѣчество. 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 челонѣкъ удостоивается оправданія, т. е. полного прошенія всѣхъ грѣховъ и освященія, т. е. укрѣпленія благодатію Божіею всѣхъ силъ души челонѣка, чтобы онъ могъ бороться и побѣждать свои грѣховныя наклонности или, что тоже, 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 Св. Духа своимъ послѣдователямъ и на торжество, съ Его помощію, добра надъ зломъ во времени и въ вѣчности, и в) *любовь* или всецѣлая личная преданность челонѣка лицу Спасителя міра и Его дѣлу въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и дѣлахъ. Такъ понимаемая вѣра, очевидно, становится въ челонѣкѣ, имѣющемъ ее, живою силою, обязательно требующею свойственнаго себѣ проявленія во внѣ или въ добрыхъ дѣлахъ. Стало бытъ истинная христіанская спасающая вѣра не мыслима безъ добрыхъ дѣлъ, равно какъ и наоборотъ—истинныя христіанскія дѣла невозможны безъ вѣры. Соотвѣственно этой вѣрѣ и неразлучно, связаннымъ съ нею добрымъ дѣламъ, которыя христіанинъ, какъ живой членъ церкви Христовой, долженъ проявлять въ теченіе всей своей 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 челонѣка одною вѣрою, хотя и имѣетъ съ нимъ нѣкоторое видимое сход-

ство. Оно отличается отъ православнаго ученія односторонностію воззрѣнія на оправдывающую или, что тоже, на спасающую человѣка вѣру, отрицаніемъ всякаго значенія добрыхъ дѣлъ человѣка для рѣшенія его участи на страшномъ судѣ и извращеніемъ взгляда на существо оправданія. Но всѣ эти пункты лютеранскаго ученія не выдерживаютъ критики. Прежде всего лютеранскую оправдывающую человѣка вѣру всего приличнѣе назвать мысленною вѣрою. Дѣйствительно, по Лютеру, стоитъ только человѣку прикоснуться *мыслию* къ идѣ Христа, чтобы быть блаженнымъ; стоитъ быть *увереннымъ* въ полученіи блаженства, чтобы *дѣйствительно обладать имъ*. Другими словами, человѣку стоитъ только мыслить о дѣлѣ своего спасенія и оно будетъ его достояніемъ. Но если такъ, то лютеранское начало вѣры и жизни есть, очевидно, отвлеченное и мечтательное начало. Въ самомъ дѣлѣ, человѣческой мыслительной способности здѣсь усвоится очень много, можно сказать, даже все. А между тѣмъ человѣкъ состоитъ не изъ одного только ума; у него есть и другія способности (воля, чувство), которыя также требуютъ себѣ удовлетворенія. Во 2-хъ, такое воззрѣніе напоминаетъ собою древній гностицизмъ, съ которымъ боролась еще апостольская церковь. Какъ у гностиковъ во имя вѣдѣнія (гносиса) требовалась полная свобода дѣятельности, въ силу чего у нихъ христіанскимъ требованіямъ не придавалось никакого значенія, такъ точно и у протестантовъ во имя вѣры прощается человѣку рѣшительно все, т. е. даже зло, грѣхи. Но если человѣкъ можетъ дѣлать зло, не опасаясь никакихъ наказаній за него со стороны Бога; то для него, очевидно, открывается чрезъ это полная свобода для безнравственной дѣятельности. Въ 3-хъ, это есть начало полного личнаго произвола. И подлинно, если въ дѣлѣ вѣры человѣка ничто внѣшнее, никакое средство не можетъ имѣть мѣста, то ясно, что все дѣло его спасенія есть дѣло личнаго сознанія, совѣсти, личныхъ убѣжденій. Развитію человѣческаго самоимѣнія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самообожанія, отерывається такимъ образомъ въ протестантствѣ, благодаря этому догмату, широчайшій просторъ. Въ 4-хъ, 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 воззрѣніе, конечно, очень лестно для человѣческаго

чувства, но оно, безспорно, ложное воззрѣніе. Успокоивая совѣсть человѣка, усвоив славу спасенія одному Богу, оно, вопреки ожиданіямъ протестантовъ, не приводитъ ихъ къ смиренію, а къ гордости, о чемъ свидѣтельствуютъ ихъ философскія системы пантеистическаго характера, въ которыхъ основное Лютерово начало было доведено строго логически до послѣднихъ выводовъ. Мало того, если спасеніе человѣка совершается такъ легко, то что же остается въ этомъ дѣлѣ на долю самаго человѣка? Не оказывается-ли онъ просто празднымъ зрителемъ дѣйствій въ немъ благодати, превращаясь такимъ образомъ въ пассивное орудіе, въ бездушный механизмъ? Наконецъ, этотъ главный догматъ лютеранства рѣшительно противорѣчитъ слову Божию. Послѣднее ясно учитъ, что одна вѣра, въ смыслѣ признанія существенныхъ религіозныхъ истинъ, недостаточна для спасенія. Такою вѣрою обладаютъ не только люди (Матѣ. VII, 21; Рим. II, 13; Іак. II, 24), но даже и бѣсы (Іак. II, 19), однако же ни тѣ, ни другіе не наследуютъ царствія Божія. Мало того, даже обладаніе 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 дѣлахъ, т. е. когда онѣ суть естественныя слѣдствія нравственно добраго настроенія, есть вѣра живая, а не мертвая (Іак. II, 17, 18 и 26); только соблюдающій заповѣди Господа истинно Его любитъ (Іоан. XIV, 21). И на страшномъ судѣ Христовомъ всѣ люди получаютъ воздаяніе не по одной вѣрѣ, но и по дѣламъ (Матѣ. XVI, 27; Ефес. VI, 8; Римл. II, 6).

Совершенно произвольно, поэтому, ссылаются лютеране для оправданія своего ученія о личной спасающей вѣрѣ на нѣкоторыя мѣста св. Писанія, повидимому благопріятствующія имъ. Въ нихъ заключается вовсе не тотъ смыслъ, какой они придаютъ имъ. Такъ, хотя у ап. Павла, котораго протестанты считаютъ провозвѣстникомъ своего крайняго ученія о вѣрѣ, и находятся слѣдующія мѣста: *увѣдѣши, яко не оправдится человекъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою Іисусъ Христовою: и мы во Христа Іисуса вѣровахомъ, да оправдимся отъ вѣры Христовы, а не отъ дѣлъ закона: зане неоправдится отъ дѣлъ закона всяка плоть* (Галат. II, 16); *мыслимъ вѣрою оправдатися человеку, безъ дѣлъ закона* (Рим. III, 28); *не дѣлающему, вѣрующему же во оправдывающаго нечестива,*

вмѣняется *спра его въ правду* (—IV, 5), но чтобы правильно судить объ ихъ смыслѣ, нужно читать ихъ неотривочно, но въ контекстѣ, а главное—принимать во вниманіе обстоятельства, побудившія св. апостола къ написанію ихъ. Кто это сдѣлаеть, тотъ ясно увидитъ, что ап. Павелъ имѣлъ въ виду, съ одной стороны, іудеевъ, гордившихся своимъ происхожденіемъ отъ Авраама и думавшихъ, что Мессія—Христосъ принесъ спасеніе только имъ однимъ, усвоить которое можно только чрезъ точное исполненіе закона Моусеева; а съ другой—язычниковъ, которые, гордясь своимъ владычествомъ надъ вселенной, своею философіею и своими дѣлами, сообразными съ требованіями естественнаго закона, не хотѣли признать своего равенства съ іудеями и утверждали, что евангельская благодать составляетъ достояніе только ихъ однихъ. Принимая во вниманіе эти и имъ подобныя мысли, распространенныя все болѣе и болѣе среди христіанъ—римлянъ и галатовъ, апостолъ и пишетъ къ нимъ, что они ошибаются, когда думаютъ, что человѣкъ-грѣшникъ спасается своими дѣлами, сообразными съ закономъ (законъ Моусеевъ данъ былъ людямъ для того, чтобы они сознали свое грѣховное состояніе); онъ спасается не дѣлами закона, но вѣрою въ Икупителя міра—І. Христа. Эта вѣра не есть его собственное дѣло, но даръ Божій, дѣло благодати Божіей; человѣкъ, поэтому, оправдывается *благодатию* Божіею, оправдывается туне, безъ всякой съ своей стороны заслуги. Таковъ ходъ мыслей у св. апостола. Стало быть, когда онъ говоритъ, что человѣкъ оправдывается не дѣлами, но вѣрою, то онъ разумѣетъ собственно дѣла іудеевъ и язычниковъ, сообразныя съ ихъ закопомъ и совершаемыя ими безъ вѣры во Христа и внѣ церкви Христовой, а вовсе не тѣ дѣла, которыя совершаются человѣкомъ по обращеніи къ христіанству, оказываются сообразными съ вѣрою Христовою и суть естественные плоды ея или проявленія. Кроме того, св. апостолъ, говоря объ оправданіи человѣка-грѣшника вѣрою, безъ дѣлъ, имѣетъ въ виду не то оправданіе, котораго удостоивается вступающій въ благодатное царство Христово чрезъ крещеніе и которое дѣйствительно подается по одной вѣрѣ во Христа, а то, которое, по окончаніи земного поприща, каждый человѣкъ желаетъ получить на страшномъ судѣ Христовомъ. Послѣднее же, по свидѣтельству того же апостола, будетъ вполнѣ сообразно съ дѣлами каждаго человѣка (Рим. II, 6). Къ этому слѣдуетъ прибавить, что подъ вѣрою,

оправдывающею человѣка, апостолъ разумѣетъ не разсудочное только признаніе религіозныхъ 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 что, можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра, любовью поспѣшествуема* (Галат. V, 6). Наконецъ, и то нужно сказать, что ап. 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 вѣрующихъ *обучать себе ко благочестію* (I Тим. IV, 7), *богатиться въ дѣлахъ добрыхъ* (—VI, 18), *избыточествовать и плодоносить во всякомъ дѣлѣ блазѣ* (II Кор. IX, 8; Колос. I, 10; см. Галатамъ VI, 10; Тит. III, I), объясняя, что это необходимо потому, что всѣ мы должны будемъ нѣкогда явиться на судъ Христовъ, на которомъ каждый получитъ соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое (II Кор. V, 10).

Что касается ученія лютеранъ о существѣ оправданія человѣка, состоящаго будто бы въ одномъ объявленіи его праведнымъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ грѣхи въ немъ остаются, то такое ученіе оказывается явно нелѣпнымъ. Оно заимствовано не изъ слова Божія, а изъ практики людскихъ судовъ. Послѣдніе, дѣйствительно, только объявляютъ подсудимыхъ по суду оправданными, но не избавляютъ и не могутъ избавить ихъ отъ содѣланныхъ ими преступленій. Слово же Божіе, напротивъ, ясно даетъ видѣть, что оправданіе человѣка-грѣшника состоитъ въ полномъ и совершенномъ прощеніи ему всѣхъ его грѣховъ, т. е. какъ первороднаго, такъ и личныхъ, вслѣдствіе чего онъ становится очищеннымъ отъ грѣховъ, святымъ, возрожденнымъ къ новой жизни. Такъ учитъ и православная церковь. (Подробнѣе объ этомъ см. ниже въ ученіи о таинствахъ).

в) *Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ; отрицаніе іерархіи.*—Признавъ исходнымъ пунктомъ своего вѣроученія начало личной вѣры, въ силу которой человѣкъ-христіанинъ прямо и непосредственно будто бы 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 оказался въ противорѣчіи съ существовавшимъ взглядомъ на церковь. По православному ученію, церковь есть Богоустановленное общество *вспрующихся*, имѣющее своею цѣлію освященіе ихъ и руководство по пути къ царствію небесному. Поэтому она не могла обойтись безъ внѣшнихъ средствъ. Эти средства и даны были ей І. Христомъ и состояли: въ ученіи (законъ вѣры и дѣятельности), священноначаліи (іерархіи) и таинствахъ. Но все это, повлекшее за собою раздѣленіе церкви на паству и іерархію, было внѣшнею, видимою стороною церкви, почему, конечно, и не соответствовало основному лютеранскому догмату. И въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ спасается одною невидимою, личною вѣрою, то нѣтъ никакой надобности въ какихъ бы то ни было внѣшнихъ видимыхъ учрежденіяхъ; если самъ Богъ спасаетъ людей безъ всякаго участія съ ихъ стороны, то принадлежность или непринадлежность ихъ къ видимой церкви ничего къ дѣлу ихъ спасенія не можетъ ни прибавить, ни убавить. И вотъ Лютеръ приходитъ къ отрицанію видимой стороны въ церкви и созидаетъ своеобразное ученіе о церкви, какъ *невидимой*. На созданіе этого ученія въ весьма значительной мѣрѣ повліяли также и крайности, существовавшія 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. Мѣсто правительства въ этомъ царствѣ заняло духовенство съ папою во главѣ, который представлялся католикамъ не столько высшимъ іерархическимъ лицомъ, сугубымъ носителемъ благодати въ церковномъ смыслѣ, сколько неограниченнымъ владыкою, а міряне превращены были въ подданныхъ, обязанныхъ слѣпо повиноваться своему правительству (іерархіи). Ставъ государствомъ, римская церковь начала употреблять для сохраненія благосостоянія и средства чисто внѣшнія (индульгенціи, анаемы, интердикты и особенно кары инквизиціи).

Обративъ вниманіе на эти крайности римской церкви и стараясь устранить ихъ, Лютеръ самъ впалъ въ меньшую противоположную 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.

Истинная церковь, учить Лютеръ, есть духовное общество, соединяющее во едино своихъ членовъ лишь единствомъ надежды и любви, а потому имѣющее въ числѣ своихъ членовъ однихъ только вѣрующихъ или оправданныхъ (святыхъ). Она существуетъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ „чисто проповѣдуются евангеліе и правильно совершаются таинства“. Но такъ какъ для оправданія человѣка необходима одна вѣра, а таинства только возбуждаютъ и поддерживаютъ ее, то истинная церковь существуетъ и тамъ, гдѣ только „вѣруютъ въ евангеліе, исповѣдуютъ Христа и имѣютъ Св. Духа“ (Апол. аугсб. испов.). Поэтому истинная церковь существовала и существуетъ не только среди католиковъ, но и вообще вездѣ, куда занесено евангеліе, хотя бы въ такихъ мѣстахъ вѣрующіе не имѣли возможности приступить къ таинствамъ (т. е. среди іудеевъ, магометанъ, язычниковъ). Эта-то сверхчувственная, невидимая церковь, и только она одна, и есть церковь святая и непогрѣшимая, потому что управляется непосредственно Духомъ благодати, Который животворитъ ее Собою, очищаетъ отъ всякой скверны, невидимо отсѣкаетъ недостойныхъ членовъ. Совсѣмъ не такова церковь видимая. Она есть внѣшнее христіанское общество, соединяющее своихъ членовъ только внѣшними средствами, а потому и заключающее въ себѣ не однихъ оправданныхъ, но и закоснѣлыхъ грѣшниковъ. Значитъ, истинная и внѣшняя церковь противоположны одна другой и не должны быть смѣшиваемы. Видимое общество вѣрующихъ или видимая церковь есть не болѣе, какъ церковная *масса*; самое бытіе ея—дѣло случая. Истинная церковь Христова только скрывается за этою массою людей, принадлежащихъ къ извѣстному вѣроисповѣданію. А такъ какъ къ этой церкви принадлежать только оправданные, святые, каковое оправданіе они получили непосредственно отъ Бога за свою вѣру въ таинствѣ крещенія, то всѣ, вступившіе въ церковь равноправны между собою \*). Поэтому нѣтъ и не должно быть въ истинной церкви раздѣленія на паству и іерархію. Всякій въ церкви мо-

---

\*) „Духовное священство, говоритъ Лютеръ, есть принадлежность всѣхъ христіанъ. Всѣ мы священники, т. е. всѣ мы—дѣти Христа—Высшаго Священника. Мы не нуждаемся по этому ни въ какомъ другомъ священникѣ, кромѣ Христа, такъ какъ каждый изъ насъ получилъ наученіе отъ самаго Бога“.

жетъ проповѣдывать слово Божіе и совершать таинства. Если же въ видимомъ обществѣ вѣрующихъ существуютъ пасторы и суперъинтенденты, то они существуютъ ради порядка, но не по другой причинѣ. Пасторы избираются обществомъ изъ людей способныхъ къ отправленію священническихъ обязанностей и постановляются въ свою должность чрезъ возложеніе на ихъ голову рукъ уважаемыхъ старѣйшинъ извѣстнаго общества. Ординація (возложеніе рукъ старѣйшинъ) есть такимъ образомъ не посвященіе въ ту или другую іерархическую степень или сообщеніе божественной благодати \*), а только формальное признаніе извѣстнаго человѣка имѣющимъ право и обязанность учить всѣхъ членовъ своей общины и совершать для нихъ различныя требы. Общество же имѣетъ право слѣдить за чистотою ученія своего пастора и въ случаѣ надобности подвергать его взысканіямъ и даже совсѣмъ устранять отъ должности. Такимъ образомъ пасторы у лютеранъ скорѣе чиновники, чѣмъ духовныя лица.

Отсюда ясно, что лютеранское ученіе о церкви существенно отличается отъ православнаго тѣмъ, что признаетъ церковь только невидимою и всѣхъ людей равноправными въ ней почему и отрицаетъ священную іерархію, какъ учрежденіе божественное.

Но такое ученіе лютеранъ о церкви не выдерживаетъ критики. Прежде всего естественно спросить: что такое эта невидимая церковь, какова ея внутренняя жизнь и въ чемъ состоитъ сущность этой жизни? На все это ни у Лютера, ни у его послѣдователей нѣтъ прямого и яснаго отвѣта, да и не можетъ быть по самому существу дѣла. И подлинно, если общество вѣрующихъ есть только видимая масса, а не составляетъ собою церкви, если не видимый вѣрующій принадлежитъ къ ней, а какой то другой невидимый человѣкъ, 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 на землѣ. Она въ какой-то другой области, совершенно недоступной для простыхъ смертныхъ. Никто изъ этихъ послѣднихъ не можетъ даже знать—принадлежитъ ли онъ къ ней или нѣтъ.

---

\*) „Посвященіе папы или епископа, пишетъ Лютеръ, можетъ дѣлать лицемеръ или глупца, но никогда не дѣлаетъ христіанина или духовнаго человѣка; ибо всѣ мы только чрезъ крещеніе дѣлаемся священниками и, еслибы въ насъ не было этого высшаго посвященія, никто никогда не сдѣлался бы священникомъ чрезъ посвященіе папы или епископа“.



Далѣе, совершенно напрасно считаютъ лютеране принадлежащими къ церкви только оправданныхъ или, что тоже, святыхъ. Христось Спаситель пришелъ на землю спасти погибающихъ и потому призвалъ въ свое благодатное царство или церковь только грѣшныхъ, но не праведныхъ. Поэтому и задача церкви, основанной Христомъ, состоитъ не только въ томъ, чтобы учить людей вѣрѣ и доброй дѣятельности, но и въ томъ, чтобы помогать имъ въ трудномъ для нихъ дѣлѣ борьбы съ своими грѣховными наклонностями и страстями, освящать ихъ и вообще вести ко спасенію. Святые же или оправданные, вѣчное спасеніе которыхъ уже предѣшено Богомъ за ихъ вѣру, а совершаемая ими дѣла признаются безразличными по отношенію къ ихъ вѣчному спасенію, очевидно, не пуждаются въ церкви. ●

Не болѣе справедливо и то положеніе лютеранъ, что для оправданія человѣка достаточно одного знакомства его съ евангеліемъ, вслѣдствіе котораго у него возникаетъ вѣра, безъ принадлежности къ видимой церкви и безъ пользованія таинствами. При такомъ предположеніи дѣло Спасителя на землѣ, состоявшее между прочимъ въ основаніи церкви и въ установленіи таинствъ, оказывается излишнимъ, такъ какъ по лютеранскому ученію спастись можно и безъ всего этого (т. е. внѣ церкви и безъ таинствъ), и притомъ всякому человѣку, даже некрещенному язычнику. Но не будетъ ли это дерзкимъ осужденіемъ дѣла Христова, осужденіемъ самаго Бога?

Кромѣ того, не логично и не согласно съ основнымъ своимъ началомъ объ оправданіи вѣрою поступаютъ лютеране, когда, признавая церковь только невидимую, вмѣстѣ съ тѣмъ, изъ-за потребности имѣть возможность отличить истинную церковь отъ ложной, допускаютъ на ряду съ церковію невидимую и существованіе церкви видимой, внѣшнимъ выраженіемъ или проявленіемъ которой признаютъ употребленіе евангелія („слова“, по Лютеру) и нѣкоторыхъ таинствъ (крещенія и причащенія). 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 на нее лютеранъ — ложное воззрѣніе. На самомъ же дѣлѣ церковь нельзя считать исключительно ни видимую 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 людямъ Его божественное ученіе, видимымъ образомъ совер-

шаетъ таинства и управляетъ чрезъ видимую же богоучрежденную іерархію. Невидима же она потому, что невидимо управляется своею невидимую главою—Христомъ, святається и оживотворяется 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, вѣдомы только одному Богу. Раздѣлять, стало быть, церковь на двѣ половины—дѣло неестественное. Коль скоро же такое раздѣленіе будетъ допущено; то понятіе церкви неизбѣжно должно превратиться въ пустой абстрактъ, а внѣшній бытъ церкви потеряетъ всякое значеніе, что дѣйствительно, у протестантовъ и случилось.

Несостоятельны также и всѣ ссылки лютеранъ на св. Писаніе, сдѣланныя ими для оправданія своего ученія о церкви. Такъ, напрасно они говорятъ прежде всего, что ни І. Христось, ни Его апостолы не дали никакого опредѣленнаго устройства церкви. І. Христось, 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 *царствіи Божіемъ* (Дѣян. I, 3), т. е. объ устройствѣ общества вѣрующихъ, Онъ не всему обществу, а только однимъ апостоламъ предоставилъ право: а) учить людей вѣрѣ—*шедше научите вся языки, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мат. XXVIII, 19—20), б) совершать таинства—*шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мат. XXVIII, 19), *сіе* (т. е. таинство евхаристіи) *творите въ мое воспоминаніе* (Лук. XXII, 19) и в) руководить людей ко спасенію—*якоже посла мя Отець, и азъ посылаю вы* (Іоан. XX, 21). Потому-то св. апостолы и высказывали, какъ только представлялся случай, 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 (Дѣян. VI, 2; I Кор. IX, 16), совершать таинства (I Кор. IV, 1) и давать повелѣнія церквамъ, какъ уполномоченные на то самимъ Спасителемъ (II Коринѣ. V, 18; XIII, 10; 1 Сол. IV, 2).

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), они только обязаны были сохранить и преемственно передать другимъ для той же цѣли тотъ самый порядокъ или строй церкви, какой учрежденъ былъ Спасителемъ. Такъ они и сдѣлали. Какъ извѣстно, право учить, священнодѣйствовать и управлять вѣрующими, согласно желанію І. Христа, не должно было окончиться съ апостолами, но продолжаться до кончины міра въ лицѣ только преемниковъ ихъ служенія (Матѣ. XXVIII, 18—20; Іоан. XVI, 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. апостоловъ. Когда напр. ап. Павелъ и Варнава, проходя съ проповѣдію о Христѣ малоазійскіе города: Листру, Иконію и Ангію 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 вся церкви* (Дѣян. XIV, 23). Равнымъ образомъ, когда ап. Павелъ увидѣлъ, что ему нельзя долѣе оставаться въ Ефесѣ и Критѣ, то онъ не бросилъ тамошніа 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 ефесянъ и критянъ, поручилъ и другихъ возводить на различныя степени священства (I Тим. V, 22; Тит. I, 5). Положимъ, что каждое лице, поставленное тѣмъ или другимъ апостоломъ въ священноначальника, предназначалось только для извѣстнаго общества вѣрующихъ (I Пет. 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 Тим. II, 15; IV, 2; Тит. I, 9), священнодѣйствовать для нихъ (Іак. V, 14; I Тим. V, 22; Тит. I, 5) и управлять ими,—однимъ словомъ — *пасты ихъ* (I Петр. V, 2).

Далѣе, неосновательно 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 *сотворилъ естъ насъ* (I. Христось) *цари и іереи Богу и Отцу своему* (Апок. I, 6; XX, 6). Слова эти хотя и свидѣтельствуютъ о всеобщемъ священствѣ всѣхъ христіанъ, но нисколько не говорятъ противъ существованія въ церкви церковной іерархіи. Это потому, что іерархическое достоинство священныхъ лицъ основывается не на всеобщемъ священствѣ, которое равно принадлежитъ всѣмъ христіанамъ, но на волѣ I. Христа. Ему угодно было совершить наше спасеніе; Ему же угодно было, чтобы усвоеніе этого спасенія совершалось при посредствѣ пастырей церкви (Ефес. IV, 11—13). Подобное же явленіе было и въ ветхомъ завѣтѣ. Хотя тамъ всѣ іудеи называются царствомъ священниковъ (Исх. XIX, 6), но по волѣ Божіей у нихъ всегда были три извѣстныя іерархическія степени 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 Іоаннь называютъ въ нихъ всѣхъ вѣрующихъ во Христа святительствомъ, священіемъ, іереями Божіими въ томъ только смыслѣ, что они, какъ усыновленные Богу Духомъ Святымъ, имѣютъ право непосредственно возносить къ Нему свои молитвы и такимъ образомъ священнодѣйствовать за себя. Такъ понимала эти мѣста и древняя св. церковь, какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ св. отцы и учителя церкви (Климентъ алекс., Оригенъ, Златоустъ, Августинъ, Левъ В.), 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 ссылка ихъ на исторію. Сознаваясь въ томъ, что по времена апостольскія правительственная власть въ церкви, въ силу особыхъ обстоятельствъ, дѣйствительно сосредоточена была въ рукахъ апостоловъ, они утверждаютъ, что по смерти ихъ она уничтожилась, и что до половины III-го вѣка право управленія церковію принадлежало всѣмъ вѣрующимъ, между которыми такъ называемые пастыри (ecclesiastici) не имѣли никакихъ особенныхъ правъ и преимуществъ. Но съ этого именно времени, когда епископы, увлекшіеся честолюбіемъ, убѣдили христіанъ, что служители новозавѣт-

ной церкви наследовали въ своемъ достоинствѣ, правахъ и преимуществахъ ветхозавѣтному священству, строй церкви измѣнился, — явилась іерархія.

Но откуда это извѣстно? Допускать подобное предположеніе значитъ утверждать, что І. Христосъ; обѣщавшій сдѣлать свою церковь непоколебимою (Матѳ. XVI, 18) и пребывать съ нею вмѣстѣ съ Св. Духомъ *во вся дни до скончанія вѣка* (Матѳ. XXVIII, 20; Іоан. XIV, 16), скоро навсегда оставилъ ее, такъ какъ дозволилъ появиться въ ней такому злоупотребленію. Но возможно ли это, когда Господь есть самая истина (Іоан. XIV, 6), а святители всѣхъ временъ главною цѣлю своей дѣятельности считали сохраненіе въ чистотѣ и неповрежденности переданнаго имъ апостолами Христова ученія? Конечно, нѣтъ. Лютеране (Мосгеймъ) обыкновенно указываютъ на св. Кипріана и современныхъ ему святителей, какъ на виновниковъ перемѣны въ церковномъ управленіи, но положительныхъ доказательствъ на это никакихъ не представляютъ. И это естественно. Вѣроятно ли, въ самомъ дѣлѣ, чтобы св. Кипріанъ и другіе святители, жившіе во время одного изъ ужасныхъ гоненій и страшной моровой язвы, стали стремиться къ пріобрѣтенію, вопреки завѣту Спасителя, какихъ-то преимуществъ, которыхъ ежеминутно могли лишиться? Почему исторія ничего не говоритъ о соглашеніи 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 новый 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 хорошемъ, бывшемъ въ церкви, видѣть худое, — не только не подняли своего обвиненія противъ святителей, задумавшихъ, ради своихъ эгоистическихъ цѣлей, измѣнить устройство церкви, но даже и не указали на это обстоятельство въ оправданіе своего разрыва съ нею?

г) *Ученіе о таинствахъ вообще и о числѣ таинствъ.* — Своеобразное ученіе лютеранъ о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, находящееся въ полномъ согласіи съ ихъ основнымъ догматомъ объ оправданіи вѣроу, въ силу логики, неизбѣжно должно было повлечь за собою измѣненіе всего строя ея. Прежде всего это измѣненіе

должно было воснуться таинства, какъ Богомъ данныхъ орудій, сообщаемыхъ вѣрующимъ извѣстные дары божественной благодати. Это потому, что жизнь церкви, какъ извѣстно, состоитъ въ освященіи людей чрезъ таинства. А такъ какъ, по лютеранскому ученію, церковь и ея жизнь невидимы, свободны отъ всякихъ внѣшнихъ условій жизни, то прежнее церковное воззрѣніе на таинства у нихъ должно было существенно измѣниться, тѣмъ болѣе, что у католиковъ оно было не безъ крайности. Лютеране это измѣненіе и сдѣлали. Въ противоположность римско-католическому взгляду на таинства, крайность котораго выразилась въ *opus operatum*, лютеране смотрятъ на таинства только какъ на *знаки* общенія чловѣка со Христомъ, напоминающіе ему о его спасеніи, разъ на всегда совершенномъ Христомъ и его благодатномъ состояніи \*). Такъ какъ, увѣренность чловѣка въ своемъ спасеніи безъ внѣшнихъ напоминаній естественно слабѣетъ; то вѣрующимъ и даны Христомъ таинства, какъ символическія дѣйствія, чтобы оживлять ее и чтобы радовать ихъ сердце мыслию объ искупленіи и прощеніи грѣховъ, о божественной къ нимъ милости \*\*). Стало быть,

\*) Другими словами, это знаки, напоминающіе христіанину объ его вѣрѣ, которою онъ собственно и спасается.

\*\*) Справедливость требуетъ сказать, что самъ Лютеръ былъ различннхъ взглядовъ на таинства. Въ первый періодъ своей реформаторской дѣятельности, ведя постоянные споры съ католиками и стараясь какъ можно далѣе удалиться отъ ихъ ученія, онъ различалъ въ таинствѣ двѣ части: слово и знакъ; слово есть самое божественное заѣщаніе, а знакъ—таинство, специфическая особенность таинства. Главное значеніе таинства, состоящаго изъ двухъ частей, заключается не въ его особенности, а въ словѣ, безъ котораго оно мертво. Отсюда—таинства суть не болѣе, какъ видимые знаки, напоминающіе о божественныхъ общаніяхъ, но не содержащія въ себѣ той духовной силы, которая служитъ къ нашему оправданію. Они тѣже знаки ветхаго заѣта, которые сами по себѣ не доставляли чловѣку благодати. Поэтому сами по себѣ они ничего особеннаго не приносятъ чловѣку сравнительно съ тѣмъ, что приноситъ слово, вызывающее въ немъ вѣру. Значить, если чловѣкъ, приступая къ таинству, получаетъ спасающую благодать, то эта благодать получается имъ собственно отъ слова, отъ вѣры его въ слово, каковую благодать можно получить и безъ таинства; стало быть, во 1-хъ, послѣднія не необходимы для оправданія, а во 2-хъ, благодать, если и подается чловѣку чрезъ посредство таинства, то лишь настолько, насколько сильна его вѣра. Во второй періодъ своей дѣятельности Лютеръ, борясь съ мистиками, считавшими таинства излишними, высказываетъ совершенно противоположный прежнему взглядъ на таинства, весьма близко подходящій къ католическому. Эта перемѣна во взглядѣ на таинства произошла отъ измѣненія его взгляда на внѣшнее слово. Прежде Лютеръ, хотя и признавалъ слово необходимымъ для полученія чловѣкомъ оправдывающей благодати, но совсѣмъ не думалъ допускать, что оно постоянно несетъ съ собою эту благодать. Теперь онъ рѣшительно признаетъ эту мысль. Теперь слово является для него „потокомъ“, постоянно приносящимъ людямъ благодать Св. Духа; оно является какъ бы „кораблемъ божественной благодати“. Но если

тайнства, по лютеранскому учению, имѣютъ только символическое значеніе и вся сила ихъ заключается въ личной вѣрѣ или увѣренности принимающаго таинство; для ея развитія оно и дается. Поэтому, если оно не возбуждаетъ въ христіанинѣ сообразныхъ съ нимъ мыслей и чувствованій и если въ моментъ принятія его у него нѣтъ вѣры въ Искупителя 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 или, что тоже, чрезъ его вѣру, и притомъ настолько, насколько велика бываетъ эта вѣра. Таково воззрѣніе лютеранъ (а также и всѣхъ протестантовъ) на существо таинства и его дѣйственность.

Но такое ученіе лютеранъ о таинствахъ нельзя признать правильнымъ. Оно, во 1-хъ, не согласуется съ ихъ основнымъ догматомъ объ оправданіи вѣрою. Если человѣкъ спасается одною личною вѣрою, которой научаетъ его непосредственно самъ Богъ, то ясно, что всякое внѣшнее посредство, въ родѣ символическихъ знаковъ, возбуждающихъ и усиливающихъ эту вѣру въ человѣкѣ, будетъ совершенно излишнимъ. Во 2-хъ, оно не чуждо внутренняго логическаго противорѣчія. Коль скоро таинства только знаки, по поводу которыхъ возбуждается въ человѣкѣ вѣра, подающая ему оправдывающую благодать, то таинства сами по себѣ, очевидно, ничто; а между тѣмъ, по лютеранскому ученію, онѣ, хотя и не сами по себѣ, все же приносятъ благодать. Стало быть, онѣ не знаки только, но и орудія благодати. Въ 3-хъ, оно не согласно съ словомъ Божиимъ. Последнее даетъ 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 онимъ“ (Посл. восточ. патр.). Эту мысль оно ясно выражаетъ особенно въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорятъ о плодахъ какого нибудь таинства. Такъ о таинствѣ крещенія въ немъ читаемъ: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. III, 5); о таин-

слово постоянно приноситъ съ собою благодать людямъ, а существенную часть таинства составляетъ именно слово, то ясно, что таинства должны постоянно приносить намъ благодать. Такъ Лютеръ теперь и учитъ. По нему, таинства теперь являются такими орудіями божественной благодати, въ которыхъ она постоянно заключается, являются каналами, по которымъ постоянно течетъ благодать.

ствѣ муропомазанія: *тогда апостоли возложиша руцѣ на ня* (сама-рянъ) *и прияша Духа святаго* (Дѣян. VIII, 17); о таинствѣ при-чащенія: *ядый мою плоть, и пійи мою кровь, имать животъ вѣч-ный, 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; см. II Тим. I, 6) и пр. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, очевидно, выражается мысль, что вода въ таинствѣ крещенія, при невидимомъ наитіи отъ Св. Духа, возрождаетъ человѣка, очищаетъ его отъ грѣховъ; что возложеніе рукъ или муропомазаніе сообщаетъ вѣрующимъ Св. Духа или благодать, освящающую чело-вѣка для доброй дѣятельности; что самое тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ евхаристіи доставляютъ христіанамъ жизнь вѣчную; что воз-ложеніе рукъ въ таинствѣ священства сообщаетъ рукоположенному особый даръ благодати; словомъ, что каждое таинство необходимо дѣйствуетъ на челоуѣка благодатію, когда ему преподается. Отсюда же естественно отырывается несправедливость и того лютеранскаго вѣро-ученія, что дѣйствительность и дѣйственность таинства зависятъ отъ вѣры и расположенія лицъ, принимающихъ его. Если благодатная си-ла таинства бываетъ, такъ сказать, связана съ извѣстнымъ видимымъ знакомъ, то ясно, что она будетъ дѣйствовать независимо отъ личнаго состоя-нія челоуѣка, приступающаго къ нему. Это, впрочемъ, отчасти признаютъ и сами лютеране, потому что крестятъ младенцевъ, не могущихъ имѣть собственной вѣры. Но особенно ясно и сильно свидѣтельствуетъ противъ лютеранъ въ данномъ случаѣ св. ап. Павелъ, когда говоритъ, что христіане, недостойно приступающіе къ таинству евхаристіи, *судь себѣ ядятъ и пють* (I Кор. XI, 29). Конечно, онъ этого никогда не сказалъ бы, если бы думалъ, подобно лютеранамъ, что челоуѣкъ, при-нимающій таинство безъ вѣры и надлежащаго расположенія, получаетъ одинъ только вѣшній знакъ.

Но своеобразностію возрѣвія лютеранъ на существо таинствъ и условія ихъ дѣйствительности и дѣйственности не ограничивается особенность ихъ ученія о таинствахъ вообще. Они сократили самое число таинствъ. Большая часть таинствъ христіанской церкви (муропомазаніе, покаяніе, священ-ство, бракъ и елеосвященіе) дѣйствительно не согласуется ни съ ихъ главнымъ началомъ, ни съ возрѣвіемъ на таинства. Непосредственно,



напр., они не могут возбуждать вѣру въ Искупителя и Его великое дѣло; они предполагаютъ вѣру во Христа и даются только по этой вѣрѣ. Поэтому лютеране и исключили изъ числа таинствъ церкви дѣльныхъ пять таинствъ и оставили у себя только два: крещеніе и причащеніе. Правда, въ свое оправданіе они указываютъ на то, что ни въ св. Писаніи, ни въ отеческихъ твореніяхъ всѣ семь таинствъ церкви прямо не перечисляются и что формула „таинствъ церковныхъ семь“ появилась не ранѣе XII-го 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 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 забывать, съ одной стороны, что отцы церкви имѣли обычай *охранять таинства молчаніемъ*, какъ свидѣтельствуешь 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 V вѣкѣ (напр. несторіанъ, монофизитовъ), дѣлаетъ ученіе вселенской церкви относительно количества таинствъ вполне безспорнымъ.

Но и оставивши у себя только два таинства—крещеніе и причащеніе—потому именно, что онѣ ясно заповѣданы Спасителемъ, лютеране предлагаютъ о нихъ совершенно своеобразное ученіе. Такъ, вопреки православному ученію, что таинство крещенія доставляетъ вѣрующему совершенное очищеніе отъ всѣхъ грѣховъ, лютеране вѣрують, что крещеніе служитъ только символомъ или внѣшнимъ знакомъ прощенія ихъ ему. Черезъ крещеніе измѣняются только отношенія человѣка къ Богу: изъ отверженнаго онъ становится сыномъ Божиимъ (собственно объявляется таковымъ), имѣющимъ надежду на вѣчную жизнь и участникомъ въ дарахъ благодати, которые получаютъ имъ

не чрезъ самое таинство, а невидимымъ образомъ и внѣ всякихъ внѣшнихъ условій; природа же его ни мало не измѣняется, и грѣхъ по прежнему продолжаетъ царствовать въ немъ.

Но такое ученіе лютеранъ—неправое ученіе. Оно противорѣчитъ слову Божію. Послѣднее ясно свидѣлствуетъ, что въ таинствѣ крещенія благодать Божія, невидимо дѣйствуя на все существо крещаемого, не объявляетъ только, а на самомъ дѣлѣ очищаетъ его отъ всякаго грѣха, оправдываетъ и освящаетъ. Еще въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ Спаситель далъ ясно видѣть, что какъ до крещенія люди бываютъ плотію, будучи рождены отъ плоти, т. е. бываютъ не свободны отъ прародительскаго грѣха, препятствующаго имъ войти въ царствіе Божіе, такъ родившись „отъ воды и Духа“ въ таинствѣ крещенія, становятся чистыми и невинными, почему и могутъ входить въ царствіе Божіе (Іоан. III, 3—6). Ту же мысль, но еще яснѣе, выразилъ ап. Петръ въ своей рѣчи къ іудеямъ въ день Пятидесятницы: *покайтесь, и да крестится кійждо васъ во имя Исуса Христа во оставленіе грѣховъ* (Дѣян. II, 38), а также и ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ коринтянамъ въ слѣд. словахъ: *и сими* (грѣшниками) *нѣщцы бѣсте, но омыстеса, но освятистеса, но оправдистеса именемъ Господа нашего Исуса Христа, и Духомъ Бога нашего* (I Кор. VI, 11).—Разсматриваемое лютеранское ученіе противорѣчитъ и здравому разуму.

По ученію разума, вопліѣ согласному съ божественнымъ откровеніемъ, Богъ есть существо святѣйшее, чуждое всякаго нравственнаго недостатка. Если же мы предположимъ, что Богъ, прощая въ таинствѣ крещенія человѣку грѣхи, 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; иного же отвѣта нельзя дать. Кромѣ того, если Богъ признаетъ людей праведными и святыми, когда на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ, то истиненъ ли Онъ? Съ другой стороны, и лютеране учатъ согласно съ нами, что Христосъ есть нашъ искупитель, новый Адамъ, глава церкви. Но если такъ, и если параллель, указанная апостоламъ, между праотцемъ 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 второго Адама—Христа дѣйствительно

сообщается его послѣдователямъ чрезъ благодатное возрожденіе праведность и жизнь. И если Христось—глава церкви—безспорно святъ, то и тѣло Его—церковь или вѣрующіе должны обладать тѣмъ же качествомъ. Наконецъ, противъ лютеранъ въ данномъ случаѣ говоритъ и понятіе о возстановленіи человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если до паденія человѣкъ былъ дѣйствительно невиненъ и безгрѣшенъ, а съ паденіемъ потерялъ все это, то возстановитъ его не значить ли возвратитъ въ прежнее состояніе? Въ противномъ случаѣ, конечно, нельзя будетъ назвать возстановленнымъ, оправданнымъ такого человѣка, которому грѣхи его будутъ только прощены и совѣй прикрыты праведностію Христовою, а на самомъ дѣлѣ онъ будетъ оставаться во грѣхахъ.—Но если въ своемъ взглядѣ на таинство крещенія лютеране остаются вѣрными своему главному началу и воззрѣнію на таинства, такъ какъ признаютъ его только въ качествѣ простого символическаго знака того, что грѣхи прощены и что благодать дѣйствуетъ, но не чрезъ него, а какъ угодно Духу благодати, то въ ученіи о таинствѣ евхаристіи они не остаются вѣрными ни тому, ни другому, ни св. Писанію (стало бытъ и вѣрованію вселенской церкви). И дѣйствительно, тогда какъ православная церковь (равно какъ и римско-католическая) вѣруетъ, что въ таинствѣ причащенія подъ видомъ хлѣба и вина вѣрующій вкушаетъ истинное тѣло и кровь Господа, лютеране учатъ, что евхаристія, хотя и должна быть признана таинствомъ, такъ какъ видъ хлѣба и вина напоминаетъ намъ о голгоеской жертвѣ,—самомъ главномъ и важномъ предметѣ нашей вѣры,—но только не въ православномъ смыслѣ, потому что пресуществленіе св. даровъ они отрицаютъ и евхаристіи не придаютъ значенія жертвы. Однако они не отвергаютъ дѣйствительнаго присутствія Спасителя въ таинствѣ евхаристіи, какъ этого естественно было бы ожидать. Христось, учатъ они, невидимо присутствуетъ здѣсь Своимъ тѣломъ *in pane, cum pane et sub pane* (въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ хлѣбомъ). Отсюда ясно, что евхаристія является у нихъ не символомъ только или видимымъ знакомъ общенія вѣрующаго со Христомъ, но дѣйствительнымъ общеніемъ съ Нимъ чрезъ видимое посредство хлѣба и вина. Такимъ образомъ лютеране въ своемъ ученіи о таинствѣ евхаристіи оказываются вполне непослѣдовательными.

Но не смотря на очевидную несостоятельность лютеранскаго взгляда на таинство причащенія и явное противорѣчіе этого взгляда

образу выраженія Спасителя (Христосъ сказалъ: *сие есть тѣло мое, сія есть кровь моя*, а не выразился: въ семь, или вмѣстѣ съ симъ, или подъ симъ есть тѣло мое или кровь моя), какъ самъ Лютеръ, такъ и его послѣдователи привели и приводятъ въ пользу своего ученія объ этомъ таинствѣ не мало, повидимому, научныхъ данныхъ. Такъ, они говорятъ, что ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь І. Христа въ таинствѣ евхаристіи выдуманно на западѣ въ IX вѣкѣ аббатомъ корбейскимъ Пасхазіемъ Радбертомъ, а возведено на степень догмата только въ XIII вѣкѣ на четвертомъ латеранскомъ соборѣ, который впервые и употребилъ въ своихъ актахъ слово: *пресуществленіе* \*); что это пресуществленіе излишне, потому что и безъ него Христосъ сопробываетъ 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. Но подобныя данныя не выдерживаютъ критики. Извѣстно, что мысль о преложеніи 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 др. Далѣе, хотя и вѣрно, что слово: *пресуществленіе* появилось сравнительно поздно, но это еще не даетъ никакого права утверждать, что и самаго догмата, выражаемаго этимъ словомъ, раньше не было. Онъ, безспорно, былъ. Если же съ извѣстнаго времени стало употребляться въ церкви слово: „пресуществленіе“ \*\*), какъ правильно и весьма сильно выражающее мысль догмата, то это свидѣтельствуетъ только о томъ, что церковь не перестаетъ заботиться о выработкѣ богословскаго языка или богословской терминологіи и потому находитъ нужнымъ время отъ времени замѣнять одни выраженія или слова другими, какъ скоро окажется, что новое слово яснѣе и точнѣе выражаетъ мысль извѣстнаго догмата, чѣмъ старое, о чемъ свидѣтельствуетъ церковная исторія. Что касается мысли о ненадобности пресуществленія хлѣба и вина въ

\*) На востокъ слово—„пресуществленіе“ стало употребляться съ XV вѣка.

\*\*) Впервые слово „пресуществленіе“ было употреблено Гальдебертомъ турскимъ, жившимъ въ XII вѣкѣ, а не на четвертомъ латеранскомъ соборѣ.

тѣло и кровь Христову, потому что Христосъ и безъ того будто бы присутствуетъ своею человѣческою природою въ таинствѣ,—мысли, предполагающей вездѣприсутствіе тѣла Христова и допускаемой лютеранами,—то она явно нелѣпа, противна слову Божию и ведетъ къ ниспроверженію основныхъ христіанскихъ догматовъ. Человѣческая природа Спасителя, оставаясь человѣческою, не обладала и не могла обладать вездѣприсутствіемъ,—свойствомъ истинно божественнымъ. Это подтверждаетъ и слово Божіе, показывая, что Христосъ и послѣ своего прославленія былъ по тѣлу не вездѣсущъ (Мате. XXVIII, 5—7; сн. Марк. XVI, 6—7; Иоан. XX, 17 и 19; Дѣян. I, 11; III, 21). Наконецъ, такая мысль противна и здравому христіанскому смыслу. Въ самомъ дѣлѣ, если допустить мысль, что Христосъ по тѣлу своему вездѣприсущъ, то Его воплощеніе отъ Пресвятой Дѣвы совершенно извращается, оканчивается 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 существенныя христіанскія догматы. Самое даже причащеніе при подобномъ лютеранскомъ ученіи оказывается излишнимъ, потому что человѣкъ всегда можетъ причащаться Христа, по крайней мѣрѣ всякій разъ, когда ѣсть и пьетъ.—Что же касается, наконецъ, ссылки лютеранъ на недѣйствительность пресуществленія, подтверждаемую будто бы показаніями чувствъ, то она не заслуживаетъ даже и опроверженія. Утверждая это, 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, лютеране должны были отвергнуть и дѣйствительно отвергли и вытекающіе отсюда выводы, именпо: о значеніи евхаристіи, какъ жертвы, неотдѣлимой по существу своему отъ голгоетской, хотя слово Божіе ясно учитъ объ этомъ (Иоан. VI 51; Мат. XXVI, 26—28; Лук. XXII, 19—20; I Кор. X, 18—21; Евр. XIII, 10), о необходимости воздавать божественное поклоненіе освященнымъ евхаристическимъ дарамъ даже и внѣ таинства, какъ истинному тѣлу и крови Спасителя, нераздѣльнымъ отъ Его

божества, и причащенія такъ называемыми запасными дарами умирающихъ. Съ паденіемъ главнаго положенія неизбѣжно падаютъ и сдѣланные изъ него выводы.

д) *Отверженіе лютеранами живой связи между церковію земною и небесною, именно: призванія святыхъ, почитанія св. мощей и св. иконъ, и молитвъ за умершихъ.*—По православному ученію, къ церкви принадлежатъ не только вѣрующіе, живущіе на землѣ, и при помощи богодарованныхъ средствъ совершающіе свое спасеніе, но и тѣ, которые уже окончили свое земное поприще и торжествуютъ на небѣ свою побѣду надъ зломъ. И тѣ и другіе составляютъ единое нераздѣльное цѣлое или, по Апостолу, тѣло, глава котораго Христосъ, а отдѣльные вѣрующіе—члены этого тѣла. И какъ самъ Господь есть любовь, такъ по Его волѣ и въ основѣ дѣятельности всѣхъ разумно-свободныхъ существъ должна лежать также любовь. Въ силу этой любви всѣ вѣрующіе во Христа—и живые и умершіе—должны находиться и находятъ между собою въ самомъ тѣсномъ общеніи. Это общеніе выражается: со стороны находящихъ на небѣ святыхъ—въ ихъ молитвенномъ предстательствѣ предъ Богомъ за живущихъ, а со стороны послѣднихъ—въ молитвенномъ призваніи святыхъ, какъ вѣрныхъ слугъ, друзей и угодниковъ Божіихъ, имѣющихъ силу своего ходатайства предъ Богомъ отъ Христа, какъ единая Ходатая въ собственномъ смыслѣ, въ почитаніи св. мощей, какъ прославленныхъ Богомъ и самыхъ изображеній святыхъ или иконъ,—послѣднихъ такъ, чтобы вся честь, воздаваемая иконѣ, восходила къ существу, изображенному на ней; по отношенію же къ умершимъ—въ молитвахъ за нихъ. Но все это, т. е. и молитвенное призваніе святыхъ, и почитаніе св. мощей и иконъ, и молитвы за умершихъ, отвергаются лютеранами. Основаніемъ къ этому послужило собственно ихъ ученіе объ оправданіи человѣка вѣрою, потому что если чрезъ свою вѣру человѣкъ становится въ непосредственныя отношенія ко Христу, при чемъ для его спасенія ничего не потребуется, кромѣ этой вѣры или увѣренности въ своемъ собственномъ оправданіи, то всякое посредство между вѣрующимъ и Христомъ, очевидно, будетъ излишнимъ. Но такъ какъ лютеранамъ, какъ именующимъ себя истинными христіанами, нельзя было въ оправданіе своего отрицанія указанныхъ христіанскихъ догматовъ сослаться на несоотвѣтствіе ихъ своему ученію объ оправданіи вѣрою (это соб-

ственно философское начало, для котораго нѣтъ достаточныхъ основаній въ св. Писаніи, почему оно справедливо отвергается и православными и католиками), то они стали приводить различныя другіе доводы какъ изъ св. Писанія, такъ и отъ разума. Такъ, въ оправданіе своего отрицанія призванія святыхъ они указываютъ на то, что въ св. Писаніи нѣтъ будто бы ни заповѣди относительно необходимости молитвеннаго призванія ихъ, ни примѣра, который показалъ бы, что это можно дѣлать, ни указанія на то, что святые могутъ слышать наши молитвы; что молитвенно обращаться къ заступничеству и помощи святыхъ значитъ унижать заслуги Иисуса Христа, какъ единаго Ходатая между Богомъ и людьми, и кромѣ того смѣшивать ихъ съ человѣческими подвигами, которые сами по себѣ ничто, — съ человѣческою слабостію и безсиліемъ; святые — это только замѣчательныя историческія лица, о которыхъ нужно вспоминать съ благоговѣніемъ, говорить съ уваженіемъ, но къ которымъ нельзя обращаться съ молитвою. — Но всѣ эти данныя, при ближайшемъ разсмотрѣніи ихъ, оказываются несостоятельными.

Изъ св. Писанія мы знаемъ, что самъ Богъ повелѣлъ Авимелеху просить молитвъ за себя у Авраама (Быт. XX, 7), согрѣшившимъ друзьямъ Иова — просить молитвъ о себѣ у этого послѣдняго (Иова XLII, 8), что ап. Павелъ неоднократно просить молитвъ о себѣ у благочестивыхъ своихъ учениковъ (Рим. XV, 30; Ефес. VI, 18—19; Кол. IV, 3; I Солун. V, 25), а ап. Іаковъ убѣждаетъ молиться другъ за друга, потому что *много можетъ молитва праведнаго постыженнаго* (Іак. V, 16). Правда, это все примѣры молитвы живыхъ. Но развѣ для Бога умершіе 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 ихъ жизни 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 св. Писаніи читаемъ, что скончавшіеся святые, напр. Моисей и Самуиль, по словамъ самаго Бога, могутъ сильно ходатайствовать за людей (Іерем. 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. 1, 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. XV, 10; XVI, 27—28), что святые,—въ томъ числѣ и ангелы,—знаютъ состояніе и нужды людей и готовы имъ помогать по мѣрѣ возможности? 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 уже получили 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 ихъ пользы? Неправо, наконецъ, и то лютеранское положеніе, что чрезъ призваніе святыхъ умаляются заслуги І. Христа, какъ единаго Ходатая. Прибѣгая къ ходатайству святыхъ, христіане обращаются къ нимъ не какъ къ такимъ существамъ, которые сами по себѣ могутъ оказать помощь просящимъ, а какъ къ друзьямъ, братьямъ и сонаслѣдникамъ Христовымъ, имѣющимъ силу своего ходатайства предъ Богомъ только въ силу Его же заслугъ. Униженія ходатайства Христа Спасителя и смѣшенія Его заслугъ съ человѣческими подвигами здѣсь нѣтъ никакого.

Отвергая почитаніе св. мощей, лютеране въ свое оправданіе обыкновенно указываютъ на то, что въ св. Писаніи оно нигдѣ не заповѣдано, что въ немъ, на оборотъ, находятъ такія мѣста, которыя явно ему не благопріятствуютъ и что почитать св. мощи значить между прочимъ покровительствовать суевѣрію и всякаго рода злоупотребленіямъ.—Но всѣ эти доводы не оправдываютъ лютеранъ.

Такъ, если въ св. Писаніи нѣтъ прямой заповѣди относительно почитанія св. мощей, за то въ немъ заповѣдано почитать Бога; а кто почитаетъ святаго Бога, тотъ будетъ почитать и все святое, угодное Богу и Имъ прославленное. И если нетлѣвіе св. мощей и безчисленныя чудеса, совершавшіяся и совершающіяся отъ нихъ, нельзя назвать ничѣмъ инымъ, какъ знаками особаго благоволенія Божія къ нимъ, то не воздавать имъ надлежащаго чествованія не значить ли не уважать святую благодатную силу Божию, въ нихъ и чрезъ нихъ дѣйству-



ующую? Напрасно они настойчиво указывают и на то обстоятельство, что въ ветхомъ завѣтѣ останки святыхъ людей всегда погребались и и никогда не вынимались изъ земли для почитанія (Бытія XLIX, 29; L, 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 созидать гробницы пророкамъ и украшать памятники праведниковъ (Матѳ. XXIII, 29) и что христіане погребли тѣло первомученика Стефана съ великимъ плачемъ, но безъ почитанія (Дѣян. VIII, 2). Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что въ ветхомъ завѣтѣ всѣхъ скончавшихся погребали. Такова была на это воля Божія (Быт. III, 19). Съ другой стороны, въ ветхомъ завѣтѣ 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: Св. Златоустъ относительно сохраненія въ неизвѣстности могилы пр. Моисея пишетъ напр. слѣдующее. „Какая тому причина,—спрашиваетъ ояъ,—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—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“. Если же Спаситель сказалъ: *горе вамъ, книжницы и фарисее лицемеры, яко зиждете гробы пророческія, и красите раки праведныхъ* (Матѳея XXIII, 29), но непосредственно затѣмъ Онъ прибавилъ: *и глаголете: аще быхомъ были во дни отецъ нашихъ, не быхомъ убо общницы имъ были въ крови пророкъ. Тѣмъ же сами свидѣтельствуемъ 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, за Мессію. Равнымъ образомъ, если св. первомученика „Стефана погребли мужи благоговѣйные, и сдѣлали великій плачь по немъ“ (Дѣян. VIII, 2), но не воздали его останкамъ надлежащаго почитанія, какое стали воздавать имъ впоследствии, то такъ поступлено было первыми христіанами не потому, чтобы христіанское почитаніе св. мощей было противно истинному богопочитанію, а потому, что на такое почитаніе ихъ не было тогда воли Божіей, какъ она была дана на это впоследствии. Наконецъ, если католическіе священники, какъ время Лютера, такъ и нашего времени, не перестаютъ по мѣстамъ злоупотреблять вѣрою людей въ мощи святыхъ и другіе ихъ остатки, то это еще не даетъ права къ отверженію самого догмата. Люди всемъ злоупотребляютъ, не исключая и самой великой святыни. Они, напр., однимъ и тѣмъ же языкомъ, по словамъ ап. Іакова, благословляютъ Бога и проклинаютъ людей, сотворенныхъ по подобію Божію (III, 9), какъ свидѣтельствуешь ежедневный опытъ. Слѣдуетъ ли отсюда вывести заключеніе, что языкъ человѣческой нужно уничтожить? Или еще примѣръ. Лютеране, какъ прежнихъ, такъ и нашихъ дней, вѣруютъ, что Духъ Св. 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, Заммлеръ, Штраусъ, Бауръ и др.). Разумно ли изъ-за этого печальнаго злоупотребленія отвергать вышепоименованные догматы?

Не болѣе состоятельны и тѣ данныя, которыя лютеране приводятъ въ пользу отверженія ими почитанія св. иконъ. Самое главное изъ нихъ заключается въ слѣдующемъ. Самъ Богъ, говорятъ они, запретилъ почитаніе всякихъ кумировъ и изображеній, когда далъ заповѣдь: *не сотвори себѣ кумира, и всякаго подобія, елика на небеси горь, и елика на земли низу, и елика въ водахъ подъ землею: да не поклонишися имъ, ни послужиши 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. *Азъ есмь Господь Богъ твой, изведый тя отъ земли Египетскія, отъ дому работы. Да не будутъ тебѣ бози инии развѣ мене. Не сотвори себѣ кумира, и всякаго подобія... да не поклонишися имъ, ни послужиши имъ: азъ бо есмь Господь Богъ твой, Богъ ревнитель* (— 2—5). Отсюда видно, что Богъ, во первыхъ, запрещаетъ дѣлать идоловъ и всякое подобіе собственно боговъ языческихъ и, во вторыхъ, воздавать имъ божеское почтеніе, приличное только одному Богу. Но православная церковь, чтя святыхъ иконы, чтитъ не ложныхъ боговъ, но Бога истиннаго и святыхъ Его, чтитъ не дерево и краски, но то, что на нихъ изображено. Въ такомъ смыслѣ почитаніе св. иконъ (какъ одинъ изъ видовъ почитанія Бога истиннаго), не только нигдѣ не запрещено въ словѣ Божіемъ, но, напротивъ, даже во многихъ мѣстахъ его показано, что оно угодно Богу, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ, напр., повелѣніе, данное Моисею, устроить ковчегъ завѣта, служившій для іудеевъ видимымъ знакомъ присутствія Іеговы, поставить изображенія двухъ херувимовъ во святомъ святыхъ, сдѣлать подобныя же изображенія на завѣсѣ и на стѣнахъ скиніи, поклоняться предъ ковчегомъ, зажигать свѣтильники, курить оміамъ 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 человѣка. Язычники, какъ извѣстно, признавая своихъ идоловъ за дѣйствительныхъ боговъ, укоряли христіанъ собственно съ своей языческой точки зрѣнія. Не замѣчалъ, напр., у христіанъ ничего такого, что они привыкли видѣть у себя при всякой своей молитвѣ, — истукановъ (simulacra) или извѣстныхъ изваяній (pota), говорили, что христіане-безбожники. Такъ понимаемыя изображенія христіане дѣйствительно отвергали; но это не значитъ, чтобы у нихъ не было никакихъ священныхъ изображеній. Исторія и преданіе церковное говорятъ, что онѣ были. Если же древніе христіане скрывали ихъ отъ взоровъ язычниковъ, то по той же причинѣ, по которой умалчивали о своихъ таинствахъ, мѣстахъ богослужбныхъ собраній и т. п., т. е. изъ боязни, чтобы чтимые ими предметы не подверглись поруганію со стороны язычниковъ.

Что касается эльвийскаго собора (305 г. въ Испаніи), который однимъ изъ своихъ правилъ (36) запретилъ употребленіе иконъ въ храмахъ, на что въ свое оправданіе указываютъ лютеране, то надобно замѣтить: а) что своимъ запрещеніемъ онъ констатировалъ фактъ существованія и употребленія ихъ; б) что этимъ правиломъ запрещалось изображать собственно то, что христіане боготворятъ (*quod colitur et adorat*), т. е., какъ догадываются, изображать Бога въ Его существѣ, которое невидимо и неизобразимо. — Впрочемъ, есть основаніе думать, что такое правило было вызвано историческими обстоятельствами. Въ Испаніи въ то время господствовало Діоклитіаново гоненіе на христіанъ. Язычники, вторгаясь въ христіанскіе 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 употребленія и почитанія св. иконъ — дѣло неблагоприятное. Всѣмъ извѣстно, напр., то 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 переноситъ, по возможности, ту любовь и почтеніе, которыя онъ воздавалъ бы самымъ изображеннымъ. Такъ дѣлаетъ каждый человѣкъ съ изображеніями лицъ царствующаго дома, родителей, родственниковъ, друзей и т. п. Не естественно ли, поэтому, людямъ имѣть у себя изображенія Господа, Его Матери, св. ангеловъ и св. людей и воздавать имъ надлежащее чествованіе, — такъ, чтобы честь, воздаваемая иконамъ, восходила къ первообразамъ, на нихъ изображеннымъ? Кромѣ того, 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, онѣ напоминаютъ намъ о безчисленныхъ благодѣянιάхъ къ намъ Господа и святыхъ Его, о тѣхъ отношеніяхъ, которыя мы должны имѣть къ нимъ, о тѣхъ высокихъ подвигахъ, которымъ намъ нужно подражать. Такимъ образомъ онѣ 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. Мало этого, 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, служить тому доказательствомъ.

Наконецъ, неправо поступаютъ лютеране, когда, силясь оправдать свое отрицаніе молитвъ за умершихъ, говорятъ, что въ св. Писаніи нѣтъ заповѣди относительно молитвеннаго поминовенія усопшихъ, напротивъ, будто бы показано, что такое поминовеніе противно ему.— Но если въ словѣ Божіемъ нѣтъ прямой заповѣди молиться за умершихъ, то 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, надѣясь на это сильное пособіе, не облѣнились и не перестали заботиться о *совершеніи своего спасенія со страхомъ и трепетомъ* (Фил. II, 12). За то въ немъ нигдѣ нѣтъ запрещенія молиться за скончавшихся. А это невольно приводитъ къ мысли, что такія молитвы Богу не противны и для людей не бесполезны. Предположеніе это, дѣйствительно, оправдывается самымъ св. Писаніемъ. Такъ, въ немъ находимъ, что скончавшіеся люди, немогущіе сами собою умиловить Бога, могутъ быть помилованы Его благодатію. *Аще кто узритъ брата своего согрѣшающа грѣхъ не къ смерти,—читаемъ у св. Іоанна Богослова,— да проситъ, и дастъ ему животъ, согрѣшающимъ не къ смерти. Есть грѣхъ къ смерти: не о томъ, глаголю, да молится* (I Іоан. V, 16). Самъ Спаситель говоритъ: *всякъ грѣхъ и хула отпустятся человѣкомъ... И иже аще речетъ слово на Сына человеческого, отпустится ему; а иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему, ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мат. XII, 31—32). Равнымъ образомъ, въ св. Писаніи читаемъ и то, что Спаситель имѣетъ *ключи ада и смерти* (Апок. I. 18), а слѣдовательно и силу

открывать затворы ада и освобождать оттуда узниковъ. Но такъ какъ послѣ смерти нѣтъ мѣста ни для покаянiя, ни для заслугъ, то ясно, что освобожденiе плѣнниковъ изъ узъ ада можетъ быть совершено Господомъ только въ силу молитвъ церкви, благотворенiй, приносимыхъ живыми за умершихъ (Сирах. VII, 36), и безкровной жертвы, совершаемой во оставленiе грѣховъ (Матѣ. XXVI, 26—28). Но это не все. Въ словѣ Божiемъ показаны и случаи молитвеннаго обращенiя къ Богу за умершихъ. Такъ, въ книгѣ пр. Варуха читаемъ: *Господи вседержителю Боже Израилевъ, не помяни неправдъ отецъ нашихъ* (III, 4—5; см. Псал. 78, 8). У Иисуса, сына Сирахова, находишь такое наставленiе: *благодать даиія предъ всякимъ живымъ да будетъ, и надъ мертвецемъ не возбрани благодати* (VII, 36). Здѣсь подъ *благодатию даиія* можно разумѣть—или даръ алтарю, или милостыню нищему. Если понимать это выраженiе 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 существовавшее въ его время въ церкви iудейской ученiе, 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 обычаяхъ у iудеевъ, въ случаѣ преждевременной смерти, валагать на себя постъ (I Цар. XXXI, 13; II Цар. I, 12; III, 35). Наконецъ, во второй книгѣ Маккавейской говорится, какъ о молитвѣ, принесенной Богу iудеями за своихъ товарищей, павшихъ въ сраженiи съ Гордiемъ, военачальникомъ идумейскимъ, *да будетъ совершенно изглаженъ содѣланный ими грѣхъ* (похищенiе вещей, посвященныхъ идоламъ iамнiйскимъ), такъ и *объ умилостивительной жертвѣ за грѣхи*, приписанной въ Иерусалимскомъ храмѣ (II Мак. XII, 42—45).

Что касается мысли лютеранъ о противорѣчiи догмата о поминовенiи усопшихъ св. Писавiю, то лютеране думаютъ оправдать ее слѣдующими мѣстами послѣдняго: *Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его* (Римлян. II, 6); *еще бо аще съетъ человекъ, тожде и*

*пожнетъ* (Гал. VI, 7); *приметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (II Кор. V, 10). Но если прочесть эти мѣста не отрывочно, какъ читаютъ ихъ лютеране, а въ цѣломъ составѣ рѣчи (Рим. II, 3—8; Гал. VIII, 7—10; II Кор. V, 10), то всякій увидитъ, что противорѣчія тутъ никакого нѣтъ, потому что эти мѣста относятся къ будущему пришествію Господа и страшному Его суду, когда какое моленіе не принесетъ умершимъ ни малѣйшей пользы. „Ибо когда кончится торгъ, замѣчаетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, тогда уже поздно заниматься торговлею. Ибо гдѣ тогда будутъ бѣдныя? Гдѣ священнослужители? Гдѣ псалмопѣвці? Гдѣ милостыни? Гдѣ благотворенія?“ Но когда церковь учитъ 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 скончались въ союзѣ съ церковію и предъ смертію положили начало своему спасенію своимъ покаяніемъ.

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; мало того, кто нибудь изъ пророковъ или изъ отцевъ и учителей церкви постарался бы разобличить возникшій и укоренившійся обманъ. Между тѣмъ поминаеніе усопшихъ, безспорно, ведетъ свое начало отъ св. апостоловъ, а изъ св. отцевъ церкви не только никто не думалъ объ уничтоженіи его, но всѣ утверждали его. Св. Златоустъ, напр., пишетъ: „Не напрасно бывають приношенія за умершихъ, не напрасно моленія, не напрасно милостыни: все это установилъ Духъ Святый, желая чтобы мы получали пользу другъ чрезъ друга“.

## Отдѣлъ второй.

### Реформатское вѣроисповѣданіе или кальвинизмъ.

*Заблужденія реформатскаго вѣроисповѣданія и его особенности сравнительно съ лютеранскимъ.*—Реформатство въ Швейцаріи, какъ извѣстно, возникло почти одновременно съ лютеранствомъ въ

Германіи. Причины, вызвавшія появленіе его, были совершенно одинаковы съ причинами, повлекшими за собою возникновеніе лютеранства. И такъ какъ, кромѣ того, первый основатель реформы — Цвингли — находился даже въ дружественныхъ 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 всѣ реформаторы начала XVI вѣка, т. е. какъ Лютеръ съ Меланктономъ, такъ и Цвингли съ Кальвиномъ, было ученіе объ оправданіи человѣка одною вѣрою, ученіе, направленное противъ католическаго формализма въ религіи, казавшагося реформаторамъ бездушнымъ и безплоднымъ и имѣвшее цѣлю отстоять право человѣка 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 человѣческой 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 склонностію и способностію 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. 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 именно тѣ самые пункты, на которыхъ остановились сами лютеране съ цѣлю 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 благодать 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 предопредѣленія Божія, простирающагося съ одинаковою силою какъ на спасаемыхъ, 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, призванное на первыхъ порахъ не только Лютеромъ, но и Меланхтономъ, было впоследствии отвергнуто большинствомъ лютеранъ, хотя и послѣ долгой и упорной борьбы между такъ называемыми *синергистами* \*), отвергавшими безусловное предопредѣленіе и *фляціанистами*, допускавшими его. Вслѣдствіе этого ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ спасаемаго человѣка оказалось у лютеранъ незаконченнымъ, не доведеннымъ до послѣднихъ необходимыхъ выводовъ. Тоже самое случилось и съ ученіемъ ихъ о таинствѣ евхаристіи. Признавъ, что таинства суть не болѣе какъ знаки божественныхъ обѣтованій, возбуждающіе вѣру въ Искупителя, которая одна спасетъ, Лютеръ долженъ былъ и на таинство евхаристіи посмотреть какъ на символическое дѣйствіе, напоминающее вѣрующимъ о голгоеской жертвѣ,—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 рѣшился 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 учепіемъ объ этомъ, когда былъ католическимъ священникомъ. И вотъ онъ въ объясненіе своего взгляда на это таинство (*in, cum, sub pane*) сталъ учить о вседѣйствіи тѣла Христа (*ubiquitas corporis Christi*), т. е. проповѣдывать

---

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

мысль, противную какъ слову Божію, такъ и здравому разуму. Эту-то непослѣдовательность, незаконченность въ лютеранскомъ ученіи относительно двухъ указанныхъ 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 тоже, что и лютеране. На указанные особенности реформатскаго вѣроученія сравнительно съ лютеранскимъ мы теперь и обратимъ свое вниманіе.

*І. Ученіе реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ гибели и о благодати непреодолимой.*—Ученіе швейцарскихъ реформаторовъ о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ однихъ людей къ блаженству, а другихъ къ гибели есть нечто иное, какъ точный логическій выводъ изъ общаго всѣмъ протестантамъ ученія о паденіи человѣка и слѣдствіяхъ его паденія. Какъ извѣстно, Цвингли съ Кальвиномъ, послѣ нѣкотораго колебанія: оставить ли у себя-прежнее католическое ученіе о паденіи, или же принять новое, высказанное Лютеромъ и вполне гармонировавшее съ ихъ основнымъ принципомъ личной спасающей вѣры, рѣшились на послѣднее, т. е. признали, что чрезъ свое паденіе человѣкъ лишился не только возможности дѣлать добро, но даже и желать его. Но если надшій человѣкъ самъ по себѣ неспособенъ ни къ чему доброму, если онъ спасается единственно своею личною вѣрою, которая есть даръ Божій или, что тоже, дѣло божественной благодати, и 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 человѣкѣ, 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 естественнымъ отвѣтомъ на поставленный вопросъ.

Сущность самага 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, поэтому, 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 въ послѣдствіи по Его волѣ,—а не знать этого Онъ не могъ,—то, значитъ, 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, предопредѣлялъ, 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—подастъ Свою всемогущую благодать, которой они не могутъ противиться и которая, поэтому, есть для нихъ *благодать непреодолимая* (*gratia irresistibilis*); другимъ—погибающимъ, Онъ не только не подастъ Своей благодати, не только попускаетъ зло, но и *движетъ* ихъ злою волею. Въ рѣшеніи вопроса о своемъ спасеніи человѣкъ такимъ образомъ нисколько не участвуетъ. Судьба его бываетъ рѣшена еще до его рожденія. Спрашивать о причинѣ такой или иной судьбы людей—нельзя, потому что эта причина кроется въ хотѣніи Верховнаго Существа, стоящаго внѣ всякихъ извѣстныхъ намъ причинъ и законовъ. Но если человѣкъ призванъ къ вѣрѣ въ Бога, то онъ является избранникомъ Божіимъ и ему, какъ избранному Богомъ, подается непреодолимая благодать, въ силу чего онъ обязательно спасается.—Неудивительно, поэтому, что Кальвинъ видѣлъ въ безусловномъ предопредѣленіи даже отраду для вѣрующаго сердца, источникъ его утѣшенія и покоя. Вѣрующій, по нему, можетъ быть вполне спокоенъ относительно своего спасенія и нимало не долженъ сомнѣваться въ полученіи его.

Что сказать о представленномъ сейчасъ ученіи кальвинистовъ?—То, прежде всего, что ихъ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ однихъ людей къ спасенію, а другихъ къ гибели, причѣмъ только первымъ подается Богомъ непреодолимая благодать, непрѣменно приводящая ихъ къ спасенію, составляя собою рѣзко выдающуюся осо-

бенность реформатства, является на самомъ дѣлѣ возмутительнымъ для здраваго смысла и нравственнаго чувства человѣка-христианина. 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 *движетъ* ихъ волею, то Онъ, очевидно, является виновникомъ не только добра, но и зла. Швейцарскіе реформаты, правда, не боятся этого вывода, соглашаются съ нимъ, но силятся доказать, что Богъ чрезъ это ни мало не лишается права на названіе всесовершеннаго существа. Богъ, разсуждаютъ они, 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. Совсѣмъ иное человѣкъ. Для него существуетъ законъ, съ которымъ онъ долженъ сообразовать свою дѣятельность. Поэтому, коль скоро человѣкъ нарушаетъ прямое повелѣніе закона, то онъ творитъ беззаконіе, грѣхъ, за который и является отвѣтственнымъ, подлежащимъ осужденію и наказанію. Но это объясненіе, очевидно, лишено надлежащаго смысла, такъ какъ представляетъ Бога чуждымъ нравственныхъ понятій. Далѣе, Богъ реформатовъ, являясь для однихъ — избранныхъ, предопредѣленныхъ — источникомъ милости, щедротъ и благодати, для другихъ оказывается силою только карательною, губящею, страшною. Послѣдніе 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, отвратить опредѣленія котораго, по вѣрованію язычниковъ, ничто было не 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—правду безъ милости, не напоминаетъ ли собою магометова Аллаха,—этой копіи съ восточнаго деспота?—Итакъ, случайность, капризь, произволь, прихоть—вотъ мотивы для дѣятельности у реформатскаго Бога. Такой Богъ не можетъ не быть страшнымъ для человѣка, обыкновенно неимѣющаго ни-

какихъ серьезныхъ данныхъ къ зачисленію себя въ разрядъ несомнѣнно избранныхъ, предопредѣленныхъ, получающихъ непреоборимую благодать, такъ какъ присутствіе ея въ человѣкѣ не бываетъ для него явно замѣтно. Неудивительно поэтому, что еще при жизни самихъ реформаторовъ появились въ основанномъ ими обществѣ такъ называемыя *либертинцы*, которые для того, чтобы Божество не казалось имъ ужаснымъ, страшнымъ, 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 Божиѣмъ, извращаетъ еще и здоровое, вполне согласное съ словомъ Божиимъ, возрѣніе на человѣка. Последній является у него не болѣе, какъ пассивнымъ, страдательнымъ орудіемъ Божественной воли. Его личныя, свободныя желанія добра и всѣ свободныя и напряженныя усилія къ возможно большему 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 человѣческой свободѣ такъ часто говорится въ св. Писаніи, чуть ли не на каждой страницѣ? Да и есть ли она? Однимъ словомъ, нельзя ниже трактовать о человѣкѣ, его высокомъ нравственномъ достоинствѣ и назначеніи, какъ это сдѣлали швейцарскіе реформаты. Человѣкъ является у нихъ самымъ жалкимъ существомъ, вѣчно обманываемымъ своимъ собственнымъ сознаніемъ, яспо говорящимъ ему о его свободномъ произволеніи, о его нравственномъ достоинствѣ или недостоинствѣ. Естественно, поэтому, что іерархи восточной церкви, когда распространеніе реформатскаго ученія о безусловномъ предопредѣленіи и на востокѣ заставило ихъ произнести о немъ свой судъ, передали его анаемѣ на Іерусалимскомъ соборѣ (въ 1672 г.), а самихъ проповѣдниковъ его называли худшими даже невѣрныхъ.

Послѣ всего сказаннаго, конечно, нѣтъ надобности приводить и разсматривать тѣ весьма многочисленныя мѣста св. Писанія, которыми опровергается реформатское ученіе какъ о безусловномъ предопредѣленіи Божиѣмъ, такъ и о непреодолимой благодати \*). Первое ученіе уже

---

\*) 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: *изже предуеть*

достаточно опровергнуто нами, а послѣднее есть ничто иное, какъ логическій выводъ изъ него; если же 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. Оно читается такъ: *еще не рождшимся имъ* (т. е. Исаву и Иакову), *ни сотворившимъ что благо или зло*, Богъ сказалъ матери ихъ: *яко болій поработаетъ меншему... Иакова возлюбихъ, Исава же возненавидѣхъ*. И далѣе: *Морсеови глаголетъ: помилую, его же аще помилую, и ущедрю, его же аще ущедрю... Тъмже убо его же хоцетъ, милуетъ: а его же хоцетъ, ожесточаетъ* (Рим. IX, 11—13, 15 и 18). Но это мѣсто вовсе не служить въ ихъ пользу. Во первыхъ, извѣстно, 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 Тимое. I, 9), а не отъ точнаго исполненія обрядоваго закона Моусеева, какъ думали римскіе и другіе іудеи, усвоившіе, въ силу такого своего воззрѣнія, только себѣ однимъ право на вступленіе въ благодатное царство Христово и потому не распространявшіе этого права на язычниковъ. Опровергая это крайнее

---

*дѣ Богъ, тѣхъ и представи сообразныхъ быти образу Сына своего..... А ихже представи, тѣхъ и призва: а ихже призва, сихъ и оправда: а ихже оправда, сихъ 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 человекомъ, наказующи насъ, да отвергшемся нечестія и мірскихъ похотей, цѣломудренно и праведно и благочестно поживемъ съ нынѣшнемъ вѣкомъ* (Тит. II, 11—12). А что эта благодать Божія не бываетъ непреодолима для человѣка и что онъ можетъ упорно ей противиться, не смотря на всѣ ея мѣры, это засвидѣтельствовалъ въ легкомъ завѣтѣ самъ Богъ, говоря объ іудеяхъ: *звалъ ихъ, и непослушаша мене: глаголахъ, и преслушаша, и сотвориша злое предо мною, и, яже не хотѣхъ, избраша* (Ис. LXVI, 4), а въ новомъ завѣтѣ: — св. первоученикъ Стефанъ въ рѣчи къ іудеямъ: *жестокосердїи, и необрзаніи сердца и ушесы, бы присно Духу Святому противїтєся, якоже отцы ваши, тако и вы* (Дѣян. VII, 51). Тоже утверждаетъ и ап. Павелъ, когда, указывая христіанамъ на этотъ жалкій примѣръ іудеевъ, убѣждаетъ ихъ не противиться божественной благодати: *потщимся убо, — пишетъ онъ, — вникти съ покой [Божій], да не кто въ тужю притчу противленія опадеть* (Евр. IV, 11).

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 извѣстныя іудеямъ примѣры Исава и Іакова, 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 (Мате. VI, 9; Рим. III, 29—30) и желая всѣмъ имъ *спасти*, и *въ разумъ истины прийти* (Тим. II, 4), Онъ призвалъ къ оправданію чрезъ Христа по одной своей милости *не точію отъ іудей, но и отъ языкъ* (Римлян. 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 (Рим. 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 вразумленія 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 болѣе поработаетъ меншему*. Почему же Богъ сказалъ это? Потому, что Онъ не ждетъ, какъ человѣкъ, окончанія дѣла, дабы видѣть, кто добръ, кто нѣтъ; а напротивъ, прежде сего знаетъ, кто пороченъ и кто нѣтъ“.

II. *Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ частности о таинствѣ евхаристіи.* — Придерживаясь началъ Лютера и Меланхтона, швейцарскія раформаты, какъ люди строгаго логическаго мышленія, въ своемъ взглядѣ на таинства развили и высказали то, что у Лютера не вполнѣ было развито и досказано. Какъ мы видѣли, Лю-

теръ, говоря о таинствахъ, склонился къ той мысли, что благодать независима отъ внѣшнихъ благодатныхъ дѣйствій или таинствъ. Но онъ не развилъ, какъ слѣдуетъ, этой 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 вѣрѣ и безъ всякаго внѣшняго посредства, но она и зависима, такъ какъ таинства являются возбуждателями вѣры и даютъ возможность получить благодать только въ моментъ принятія ихъ. Въ реформатствѣ подобная неопредѣленность оказалась невозможною. Допустивъ предопредѣленіе, реформаты должны были проповѣдывать уже полную независимость благодати отъ всякихъ внѣшнихъ знаковъ или свящ. дѣйствій. Такъ, или почти такъ, у нихъ это и было, хотя справедливость требуетъ сказать, что у Цвингли и Кальвина мы не находимъ вполне развитого 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 онѣ 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, таинственное 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 усновленія 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. „Христосъ, — говоритъ онъ, — установилъ ее съ цѣлю символически напоминать намъ о своей смерти, которая питаетъ ваши души. Его кровь, пролитая на крестѣ, стала завѣтомъ искупленія; воспоминаніе объ этомъ укрѣпляетъ въ насъ вѣру въ дѣйствительность нашего искупленія. Вкушая 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. Сущность таинства, по нему, заключается въ *воспоминаніи* страданій и смерти Христовой, которое и усваиваетъ 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 человекъ духовно вкушаетъ въ немъ Христа, причемъ хлѣбъ и вино бывають только символами этого вкушенія. — Кальвинъ хотѣлъ примирить разошедшихся между собою изъ-за взгляда на таинство евхаристіи лютеранъ и реформатовъ, но не достигъ своей цѣли. По его мнѣнію, все различіе между Лютеромъ и Цвингли не касалось ни присутствія, ни дѣйствительнаго вкушенія тѣла Христова, но только образа того и другого. „Хотя Господь на небѣ“, училъ онъ въ примирительномъ смыслѣ, „но непостижимой 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 соглашеніе и отнесли Кальвина къ числу своихъ враговъ, то онъ 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 почестивое суевѣріе“. Запасенное съ теченіемъ времени въ символическія книги реформатовъ ученіе Кальвина объ евхаристіи

можно передать такъ: „въ евхаристіи вѣрующій подѣ символами хлѣба и вина приобщается Христа невидимо, благодатно, соединяется съ Нимъ духовно, духовно питается отъ всего Его существа, взятаго въ его нераздѣльности, питается Его тѣломъ и кровію настолько, насколько Его человѣчество нераздѣльно отъ Божества“. Итакъ, Кальвинъ не допускаетъ въ евхаристіи ни пресуществленія, ни Лютерова соприсутствія; онъ допускаетъ только духовное соединеніе вѣрующаго со Спасителемъ, источникомъ всякихъ благъ и на евхаристическіе хлѣбъ и вино смотритъ какъ на символы этого соединенія.

Но такое ученіе реформатовъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ и святѣйшихъ таинствъ христіанской церкви нельзя признать вѣрнымъ. Такъ, не говоря уже о томъ, что колебаніе относительно таинства евхаристіи Цвингли и Кальвина и разнорѣчіе ихъ между собою, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ ихъ дѣятельности, невольно возбуждаетъ сомнѣніе въ правильности самаго ихъ взгляда на него, реформатское ученіе объ евхаристическомъ 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 обѣтованіи о таинствѣ евхаристіи выразился прямо и ясно: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже съедый съ небесе: аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки: и хлѣбъ, его 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 позволяетъ, 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 съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пиете крове его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пійий мою кровь имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день* (—53—54). Когда же нѣкоторые изъ учениковъ Его, соблазнившись Его словами, 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 бу-

дущее воскресеніе, спросилъ двѣнадцать апостоловъ: *еда и вы хотите ити* (— 67)? Нельзя не указать здѣсь и на слѣдующій логическій промахъ у реформатовъ. Если разсматриваемыя слова Спасителя нужно понимать въ смыслѣ духовнаго вкушенія и единенія съ Нимъ черезъ вѣру, какъ они этого требуютъ, а между тѣмъ Христосъ въ нихъ только обѣщаетъ имъ дать новую пищу, то данное обѣщаніе, (не говоря уже объ его исполненіи) будетъ по меньшей мѣрѣ бесполезнымъ и излишнимъ, потому что не только постоянные Его ученики, но и многіе изъ народа, увѣровавшіе въ Него, черезъ самую вѣру свою уже удостоились духовнаго единенія съ Нимъ.—Равнымъ образомъ и слова Христа Спасителя, сказанныя Имъ при установленіи самаго таинства евхаристіи: *примите, ядите: сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое: сіе творите въ мое воспоминаніе и пійте отъ нея вси: сія 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... сія есть кровь моя...* Спаситель хотѣлъ собственно сказать: „это есть символъ или знакъ моего тѣла... это есть символъ моей крови“, какъ толкуютъ ихъ реформаты, то должны будемъ допустить и ту богохульную мысль, что Христосъ—самъ святая истина—неточностію своихъ выраженій ввелъ въ заблужденіе апостоловъ, а черезъ нихъ и всю церковь. Во 2-хъ, слова эти были сказаны Христомъ въ такое время, когда, даже по сознанію самихъ Его учениковъ, Онъ, *не илаголазъ имъ притчи никоеяже*, а выражался прямо, *необинуаяся* (Іоан. XVI, 29); кромѣ 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 совершать 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, въ 4-хъ, нельзя не указать здѣсь и на то обстоятельство, что апостолы поняли указанныя слова Спасителя въ

буквально, а не въ переносномъ смыслѣ. Это ясно видно изъ перваго посланія ап. Павла къ коринѳскимъ христіанамъ, въ которомъ онъ, предохраняя ихъ отъ общенія съ язычниками въ яденіи идола-жертвеннаго и указывая основаніе для этого, пишетъ: *Чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? хлѣбъ, егоже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть?...* Но зане, яже жрутъ языцы, бѣсомъ жрутъ, а не Богови: не хощу же васъ общниковъ быти бѣсомъ. Не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую: не можете трапезъ Господнѣй причащатися и трапезъ бѣсовстѣй (I Коринѳянамъ X, 16, 20—21). Въ этихъ словахъ апостолъ, 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 рассказа ап. Павла объ установленіи Спасителемъ таинства евхаристіи,—рассказа, 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 ястъ хлѣбъ сей, или пьетъ чашу Господню недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни. Ядый бо и пій недостойнѣ, судъ себѣ ястъ пьетъ, не разсуждая 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 реформатовъ, 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,—учатъ 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, вземлай 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 седьмого вселенскаго собора,—без-кровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли образомъ, но самимъ тѣломъ и самою кровію..... По освященіи они (хлѣбъ и вино) суть тѣло и кровь Христовы, и такъ вѣруются“.

Итакъ, 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 сформировавшимся,—англиканское вѣроисповѣданіе представляетъ собою смѣсь всѣхъ главныхъ, извѣстныхъ на западѣ, вѣроисповѣданій: здѣсь есть и латинство, и лютеранство и кальвинизмъ; кромѣ того, оно не можетъ быть названо вполне выработаннымъ, законченнымъ даже и въ настоящее время. Это объясняется, съ одной стороны, характеромъ самаго народа,—народа плоти и вмѣстѣ духа, консерватизма и прогресса, свободы и строгаго уваженія къ формѣ и преданію, а съ другой—тѣмъ, что самая реформа англійской церкви была дѣломъ почти однихъ англійскихъ королей изъ-за государственныхъ цѣлей и только отчасти личныхъ. Народъ, можно сказать, почти не принималъ въ ней никакого участія.

Починъ преобразованія римской церкви въ Англіи, какъ извѣстно, принадлежалъ королю Генриху VIII. Самолюбивый, деспотичный и въ то же время страшный педантъ и схоластикъ \*), Генрихъ VIII про-

\*) Какъ не прямой наслѣдникъ престола, Генрихъ готовился къ поступленію въ духовное званіе, почему и познакомился хорошо съ Фомамъ Аквинатомъ и другими схоластиками.

изволь разрывъ съ Римомъ изъ за одного своего семейнаго обстоятельства, хотя раньше этого разрыва онъ былъ великимъ преверженцемъ 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 (Климентъ VII), на женѣ старшаго брата своего Артура, Екатерины Аррагонской, и проживъ съ нею въ мирѣ и согласіи 17 лѣтъ, во время которыхъ у нихъ родилось пятеро дѣтей, король, вслѣдствіе преступной страсти своей къ Аннѣ Болейнъ, вдругъ пришелъ къ мысли, что онъ кровосмѣсникъ, 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 Екатерина Аррагонская приходилась теткою. Это обстоятельство и послужило поводомъ для Генриха VIII къ отдѣленію отъ Рима, что сдѣлать было для него очень нетрудно, потому что свободолюбивый англійскій народъ издавна тяготился своею зависимою отъ Рима, особенно въ экономическомъ отношеніи (динарій ап. Петра). Идеи Викаефа также не мало способствовали этому. Но разорвавъ свою связь съ Римомъ и провозгласивъ главою церкви, вмѣсто папы, самого себя, Генрихъ VIII на этомъ и остановился, и не пошелъ далѣе въ своихъ реформахъ англійской церкви: онъ оставилъ нетронутыми все прочіе католическіе догматы, все 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 же онъ по прежнему оставался схоластикомъ-католикомъ и одинаково преслѣдовалъ всѣхъ, несогласныхъ съ нимъ въ образѣ мыслей, т. е. какъ чистыхъ католиковъ, не признававшихъ его главою церкви, такъ и протестантовъ, распространявшихъ въ народѣ лютеранское или реформатское ученіе. Само собою разумѣется, что такого рода реформа никого удовлетворить не могла, а тѣмъ болѣе людей мыслящихъ. Только въ концѣ своей жизни, да и то вслѣдствіе наплыва въ Англію протестантовъ, а вмѣстѣ съ

тѣмъ и образованію въ ней различныхъ религіозныхъ партій, король приходитъ къ мысли, что его реформа должна отразиться и на догматикѣ и имѣть для себя религіозную основу. И вотъ онъ отъ лица парламента издаетъ (въ 1536 г.) десять членовъ вѣроученія въ качествѣ символической книги англійской церкви. Книга эта, согласно намѣреніямъ короля, должна была служить средствомъ въ примиренію враждующихъ религіозныхъ партій въ Англій. Въ ней вѣроученіе латинской церкви подверглось слѣдующимъ измѣненіямъ, въ угоду сильно распространеннейшей протестантской партіи: оставлены только три таинства: крещеніе, покаяніе и причащеніе, причемъ въ покаяніи, вопреки лютеранамъ, признана необходимому устная исповѣдь, а въ причащеніи—вѣра въ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову; указана новая форма для поставленія епископовъ; принято ученіе, что человѣкъ оправдывается вѣрою, но не въ чисто протестантскомъ смыслѣ, потому что и добрыя дѣла признаются необходимыми для спасенія; отмѣнено почитаніе св. иконъ, но не употребленіе ихъ въ церквахъ, какъ возбуждающихъ благочестіе; почитаніе снятыхъ оставлено почти въ старой формѣ; дозволено (даже рекомендовано) цѣлованіе св. креста и употребленіе при богослуженіи священническихъ одеждъ по католическому обычаю; изъ идеи о чистилищѣ устранена только мысль о недѣйствительности индульгенцій, и только. Велѣдъ 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. Въ ней говорилось, что таинствъ семь, но что три изъ нихъ: крещеніе, покаяніе и причащеніе—вышія, а остальные—низшія. Но еще удивительнѣе было послѣднее религіозное распоряженіе Генриха VIII, извѣстное подъ именемъ „кроваваго шестистатейнаго статута“. Въ немъ, подъ страхомъ смертной казни, запрещалось: 1) говорить или писать что нибудь противъ пресуществленія, 2) настаивать на необходимости причащенія подъ двумя видами, 3) вступать священникамъ въ бракъ, 4) нарушать монашескіе обѣты, 5) говорить, что частныя литургіи бесполезны и 6) что устная исповѣдь предъ 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 управленія (архіепископа Крамера и дяди короля герцога Семмерсета) и стѣсненію католиковъ \*), получило значительный перевѣсъ предъ католичествомъ. Въ первые дни царствованія Эдуарда парламентъ отмѣнилъ кровавый статутъ Генриха VIII, дозволилъ священникамъ вступать въ бракъ, воспретилъ почитаніе св. иконъ и св. мощей и принялъ необходимыя мѣры къ 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 невѣжества. Но не смотря на такое возрѣвіе парламента, не сразу приступлено было къ устраненію изъ вѣроученія всякихъ чуждыхъ ему наростовъ. Прошло не мало времени въ бесполезныхъ спорахъ, прежде чѣмъ взялись за дѣло. Наконецъ, послѣ многочисленныхъ совѣщаній во множествѣ разнообразныхъ комитетовъ и комиссій, 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: о св. Писаніи, оправданіи, церкви, таинствахъ вообще, евхаристіи, чистищѣ, индульгенціяхъ, иконахъ, призываніи святыхъ и молитвѣ за умершихъ. При посредствѣ также иностранныхъ богослововъ, составлена была книга „Общій молитвенникъ и обрядникъ“, извлеченіе 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 отмѣнены, 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 отличила себя отъ нихъ тѣмъ, что удержала у себя прежнее іерархическое устройство съ

---

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



тремя известными степенями священства и дозволила своему духовенству брачное состояніе.

Такъ кончился второй періодъ англійской реформаціи, главная задача котораго состояла въ примиреніи между собою различныхъ религіозныхъ партій: католической, лютеранской и реформатской (пуритане). Но эта цѣль достигнута не была. Это потому, что въ новомъ вѣрученіи 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 въ себѣ его сочувствія. Мало того, по обнародованіи 42 членовъ, какъ обязательныхъ для всѣхъ, а также молитвенника, во многихъ мѣстахъ Англій произошло возстаніе (особенно въ графствахъ Девонширскомъ и Норфольскомъ), для подавленія котораго пришлось нанять нѣмецкое войско.

Со смертію Эдуарда положеніе дѣлъ круто измѣнилось. На престолъ вступила дочь Генриха VIII, Марія, страстно приверженная къ католичеству. Она возобновила сношенія съ Римомъ и объявила католичество господствующею формою вѣроисповѣданія. Начались страшныя преслѣдованія всѣхъ не католиковъ. Къ счастью для Англій, царствованіе ея было непродолжительно. Со смертію ея (въ 1558 г.) прекратились въ Англій 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 Англій. Однакожъ, чтобы прекратить 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 Англій 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

копцѣ 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 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. Вообще относительно 39 членовъ слѣдуетъ замѣтить, что въ нихъ находится много неточныхъ и неопредѣленныхъ или, лучше, двусмысленныхъ выраженій, которыя сознательно были допущены съ цѣлю угождать всѣмъ партіямъ, чтобы какъ нибудь объединить ихъ. Цѣль, конечно, добрая, но не такими средствами она можетъ быть достигнута. Естественно поэтому, что въ англійской церкви и по объявленіи 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 отъ того, что она видѣла въ противоположной партіи низкое и грубое пониманіе религіи, какъ чего-то измышляемаго и формулируемаго самимъ человѣкомъ, или оттого, что къ ней принадлежала аристократія, боровшаяся, — и довольно успѣшно, — съ кальвинистской демагогіей (пуритане или пресвитеріанцы). Высокая церковь, подобно всѣмъ прочимъ партіямъ англиканской церкви, принимаетъ протестантское ученіе объ оправданіи вѣроу, но въ значительной степени смягчаетъ и ограничиваетъ его тѣмъ, что необходимымъ условіемъ оправданія че-

ловѣка признаеть и добрыя его дѣла. Обращеніе чловѣка она признаеть возможнымъ только при помощи благодати, признаеть и возрожденіе его, но не иначе, какъ въ таинствѣ крещенія, принимаемомъ добровольно и съ вѣроу. На св. Писаніе смотритъ 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 производитъ отъ апостоловъ. Короче: отличительныя черты въ ученіи высокой церкви—оправданіе не вѣроу только, но и дѣлами, авторитетъ церкви и апостольское преемство (іерархія).—Противоположная партія—низкая церковь, самая обширная по числу своихъ приверженцевъ, названа такъ своими противниками (гай-черчменами), съ одной стороны, потому, что къ ней по преимуществу принадлежали люди изъ низшихъ классовъ общества, а съ другой—потому, что въ своемъ вѣроученіи она обнаруживала грубое и низкое пониманіе религіи. Сами же себя члены этой партіи называютъ *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 одноу вѣроу, безъ дѣлъ. На св. Писаніе она смотритъ какъ на книгу, каждая буква которой продиктована самимъ Богомъ. Изъ числа книгъ св. Писанія особеннымъ уваженіемъ у нея на самомъ дѣлѣ пользуется пятокнижіе Моисеево, хотя въ теоріи новозавѣтныхъ книги ставятся выше ветхозавѣтныхъ. Оправданіе вѣроу понимается въ протестантскомъ смыслѣ: вѣра, по понятію этой партіи, есть простое согласіе на мысль: „я вѣрую, что я искупленъ“. Кромѣ того, признается за вѣрное, что для спасенія необходимо произнесеніе предъ смертію известной формулы; покаяніе при этомъ излишне. Само собою разумѣется, что вмѣстѣ съ догматомъ объ оправданіи вѣроу, низкая церковь усвоила себѣ и всѣ лютеранскіе догматы, тѣсно съ нимъ связанные. У кальвинистовъ она позаимствовала ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и признаеть его въ нисколько не смягченномъ видѣ. Однимъ словомъ, это вполне протестантская партія, не только принявшая всѣ крайности протестантства, но и развившая ихъ въ крайнемъ же направленіи еще далѣе.—Широкая церковь—это партія, которую враги называютъ либеральной или индифферентною церковію, а ея приверженцы—умѣренной,

повсемѣтною или просторною и пространною. Характеристическая черта ея — неимовѣрная вѣротерпимость. Члены этой партіи думаютъ, что спорить изъ за догматическихъ разностей, составляющихъ особенность, напр., протестантства или англиканства, не стоитъ. Всѣ христіане — братья между собою, и это сознание 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 человекъ 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. Впрочемъ, справедливость требуетъ замѣтить, что всѣ партіи англиканской церкви усердно заботятся о поднятіи уровня религіозно-нравственного 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 таеъ называемаго *пюзеизма*, (или *трактаріанства*). Это особая партія, появившаяся въ 30-хъ годахъ настоящаго столѣтія. Родоначальниками ея были члены высокой церкви, профессоры: Ньюманъ и Пюзи, перешедшіе съ теченіемъ времени въ католичество. Она извѣстна своими стремленіями къ тщательному и безпристрастному изученію памятниковъ древней христіанской жизни, съ цѣлію воспитать въ обществѣ любовь къ древне христіанскимъ формамъ. Мало того, она поставила себѣ задачу — доказать жизненность англиканства, какъ вѣроисповѣданія неизмѣниваго характера древней вселенской церкви, поставить его въ живую связь съ восточною церковію и даже объединить ихъ. Старательно и безъ предубѣжденія изучая древнее преданіе вселенской церкви, пюзеисты 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 при томъ во многомъ, приближаются къ православной церкви. Такъ, 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 человѣка 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,—не употребляютъ только слова „пресуществленіе“; вѣрують, что существуетъ „общеніе святыхъ“, почему не отвергаютъ ни почитанія и призыванія святыхъ, ни молитвъ за умершихъ; склоняются къ почитанію св. иконъ и св. мощей и т. п.

*Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему.*— Протестантизмъ, раздѣлившись еще на первыхъ порахъ своего существованія на три крупныя части: лютеранство, реформатство и англиканство, на этомъ не остановился. Онъ продолжалъ развиваться далѣе и порождать все новыя и новыя, но уже мелкія секты. Послѣднія, въ свою очередь, также полагали начало новымъ сектамъ. Съ теченіемъ времени ихъ, наконецъ, образовалось такое множество, что пересчитать ихъ всѣ въ настоящее время оказывается дѣломъ довольно труднымъ. Но сколько бы ихъ ни было, всѣ онѣ (и это достойно серьезнаго вниманія) легко могутъ быть отнесены къ одному изъ двухъ крайнихъ направленій, въ предѣлахъ которыхъ такъ любятъ вращаться человѣческая мысль,—къ раціоналистическому или мистическому. Возникновеніе и развитіе этихъ двухъ крайнихъ направленій въ протестантизмѣ обязано собственно самимъ началамъ, положеннымъ въ основу протестантства. Начала эти, хотя и называются у нихъ христіанскими, но на самомъ дѣлѣ очень далеко отстоятъ отъ истиннаго христіанства. Это легко видѣть, между прочимъ, изъ слѣдующихъ простыхъ соображеній. Христіанская религія, или союзъ Бога съ падшимъ человѣкомъ, предполагаетъ, между прочимъ, существованіе божественнаго откровенія, къ которому, какъ къ произведенію всесовершеннаго ума Божія, каждый человѣкъ долженъ оснѣдиться съ полною вѣрою и смиреніемъ. Если, поэтому, это откровеніе сообщаетъ человѣку не только надлежащія

свѣдѣнія о его спасеніи, совершенномъ Христомъ, но и объ условіяхъ и средствахъ, при помощи которыхъ онъ можетъ усвоить его себѣ, то онъ, очевидно; не долженъ скептически относиться ни въ тѣмъ, ни къ другимъ, а тѣмъ болѣе исправлять ихъ по своему усмотрѣнію, но долженъ съ благодарностію, и при томъ безпрекословно, принимать ихъ и пользоваться ими. Къ сожалѣнію, не такое отношеніе къ божественному откровенію было у протестантовъ. Задавшись цѣлію исправить или уничтожить крайности, замѣченныя ими въ католической церкви и чрезъ то возстановить христіанство въ первобытной его чистотѣ, они не вздумали поискать на землѣ такой церкви, въ которой оно сохранилось во всей чистотѣ и неповрежденности, чтобы затѣмъ вступить въ число ея членовъ. Нѣтъ! Они самозванно взялись за дѣло реформы римской церкви, дѣло непосильное для людей безъ Божіей помощи, и взялись страстно и неумѣло. 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 человѣка одною личною субъективною вѣрою, безъ дѣлъ. 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 всего этого былъ печальный. Началось 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 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 разумѣется, что и то и другое направленіе вырабатывалось или развивалось въ протестантскихъ сектахъ постепенно. Въ

концѣ концевъ и рационалистическія и мистическія протестантскія секты, не смотря на свое довольно рѣзкое различіе другъ отъ друга, пришли къ 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 вмѣшательства въ дѣло религіи, устраняется отъ этого даже само Божество и такимъ образомъ въ концѣ концевъ земля отделяется 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 всѣмъ въ мірѣ, начинаетъ анализировать христіанское ученіе, и находя въ немъ, соотвѣтственно своей предзанности, 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: социніанъ, арминіанъ, герингутеровъ и др.

Но нигдѣ, ни въ одной протестантской религіозной сектѣ, рационализмъ не нашелъ себѣ такого дружественнаго пріема и сочувствія и нигдѣ не обнаружился съ такою ужасающею ясностію, какъ въ философскихъ системахъ протестантства. Тутъ во имя Лютерова „вѣрую“ строятъ цѣлыя міры, всю вселенную, соединяются съ самымъ 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. Къ сожалѣнію, результаты этихъ философскихъ возрѣній 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 Землеръ, а особенно сильными сподвижниками—Бауръ и Штраусъ. Въ рукахъ этихъ новыхъ протестантскихъ богослововъ Библия получаетъ новый видъ и смыслъ. Оказывается, что она есть якобы такого же точно достоинства книга, какъ Илиада Гомера, Коранъ Магомета, Магабгарата и т. п. Оказывается, что не было будто бы и нѣтъ никакихъ тайнъ, не постижимыхъ для разума, никакихъ сверхъестественныхъ явленій. Отчаянный пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана съ одной стороны и грубый матеріализмъ Фейербаха, Малешотта, Бюхнера, Фохта, Геккеля и иныхъ—съ другой, ясно всеѣмъ показали, чего стоятъ въ своихъ послѣднихъ выводахъ принципы протестантизма. Въ Новомъ же Свѣтѣ, въ наши, можно сказать, дни протестанство породило даже такое дикое и уродливое явленіе, какъ мармонство, признающее за догматъ многоженство и отрицающее не только догматы христіанства, но и нравственные его основанія.

Съ другою стороны, въ протестанствѣ 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 протестанство 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 пѣтисты 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 замѣчая, 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 человекъ — одно и тоже по природѣ, и что онъ самъ своими собственными глазами видѣлъ на небѣ превращеніе человека въ божество. Но и это еще не все. Въ новѣйшее время возникла еще секта ирвингянъ, члены которой домечтались до того, что утверждаютъ, будто въ этой сектѣ проявляются тѣ же самые чудные дары благодати, какіе были при апостолахъ (чудеса, пророчество, даръ языковъ, вдохновенныя рѣчи). Эта секта, по примѣру древней апостольской церкви, имѣетъ 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: рационалистическое и мистическое. Именно, къ числу нашихъ сектъ съ преобладающимъ рационалистическимъ направленіемъ, не чуждымъ однако же мистицизма, слѣдуетъ отнести: дохоборцевъ, 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: 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 вышепоименованныя 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, имѣютъ всю свою силу и должное примѣненіе и въ данномъ случаѣ.

# О Г Л А В Л Е Н І Е.

## *Предварительныя понятія.*

	Стр.
Понятіе объ обличительномъ богословіи . . . . .	I
Задача этого богословія и его значеніе . . . . .	—
Объемъ обличительнаго богословія . . . . .	II
Раздѣленіе . . . . .	III

## *Часть первая.*

### **А) Римское вѣроисповѣданіе.**

Краткая исторія постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви . . . . .	6
Отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи. Перечень ихъ . . . . .	13
Краткій критическій обзоръ главнѣйшихъ догматическихъ заблужденій римской церкви.	
I. Объ источникахъ церковнаго ученія—св. Писаніи и св. преданіи . . . . .	14
II. О личномъ свойствѣ Св. Духа: догматъ объ исхожденіи Его и отъ Сына . . . . .	23
Внесеніе слова <i>Filioque</i> во вселенскій символъ вѣры . . . . .	30
III. О первородномъ грѣхѣ . . . . .	33
Догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы . . . . .	37
IV. Объ оправданіи и спасеніи человѣка: догматъ о сверх- должныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ . . . . .	40
V. О церкви и ея устройствѣ: догматъ о главенствѣ римскаго епископа и его личной непогрѣшимости . . . . .	45
VI. О таинствахъ . . . . .	64
Особенности относительно каждаго изъ таинствъ въ частно- сти, именно: а) Крещенія . . . . .	65

б) Мүропомазанія . . . . .	67
в) Евхаристіи . . . . .	70
г) Покаянія . . . . .	76
д) Брака . . . . .	84
е) Священства . . . . .	85
ж) Елеосвященія . . . . .	87
VII. Въ ученіи о загробнои судьбѣ чловѣка—ученіе о чистилицѣ . . . . .	88
Общія замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви.	90

*Часть вторая.*

**В) Протестанство.**

Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви. Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ съ особыми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи; общее свойство этихъ вѣроученій . . . . . 99

*Отдѣлъ первый.*

**Лютеранское вѣроученіе.**

Символическія книги этого вѣроученія . . . . .	107
Догматическія заблужденія лютеранскаго вѣроученія . . .	109
Браткій критическій обзоръ лютеранскихъ догматическихъ заблужденій	
а) Священное Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры; отверженіе лютеранами св. преданія .	110
б) Ученіе о состояніи чловѣка по паденіи, и объ оправданіи его вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ . . . . .	116
в) Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ; отрицаніе іерархіи . . . . .	124
г) Ученіе о таинствахъ вообще и о числѣ таинствъ . . .	132
д) Отверженіе лютеранами живой связи между церковію земною и небесною, именно: призванія святыхъ, почитанія св. мощей и св. иконъ и молитвъ за умершихъ . . . . .	141

*Отдѣлъ второй.*

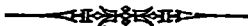
Реформатское вѣроисповѣданіе или кальвинизмъ.

Заблужденія реформатскаго вѣроисповѣданія и его особен- ности сравнительно съ лютеранскимъ . . . . .	150
I. Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели и о благодати непреодолимой . . . . .	153
II. Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ частно- сти о таинствѣ евхаристіи . . . . .	158

*Отдѣлъ третій.*

Англиканское исповѣданіе.

Краткій историческій обзоръ англиканскаго вѣроисповѣ- данія. Общая характеристика этого вѣроисповѣданія и замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ . . . . .	164
Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему . .	172



## Замѣченныя опечатки.

Стр.	Строка.	Напечатано:	Должно быть:
21	14 сверху	церкви не то,	церкви, не то
—	7 снизу	признается	признаеть
28	11-14 св.	если что либо	если дѣлаетъ что либо
30	9 снизу	повторять что,	повторять, что
33	1 снизу	учить	учить
34	2—3 св.	правоты“.	правоты“. На вопросъ:
—	10 снизу	На вопросъ: Богомъ;	Богомъ
38	11 сверху	соемъ	своемъ
42	2 снизу	называемая	называемая,
43	1 сверху	<i>святыхъ</i>	<i>святыхъ,</i>
50	2 —	<i>названа</i>	<i>наздана</i>
—	14 снизу	особеной	особенной
54	8 —	Иакова	Иакова,
66	16 —	сѣверныхъ	сѣверныхъ
75	13 —	есть	ѣсть
78	3 сверху	нѣтъ,	нѣтъ
79	6 снизу	Утверждать	Утверждать
81	15 сверху	божественною	божественною
—	16 —	отъ эпитимій или могутъ	отъ эпитимій или наказа- ній за нихъ могутъ
89	3 —	<i>стно</i>	<i>стно,</i>
91	6 снизу	за исключеніями,	за немногими исключеніями,
105	11 —	неистины,	неистинны,
108	7 сверху	папы	папы и
—	9 —	религіозныя,	религіозныя
112	6 —	книги	книги,
—	7 —	Иуды	Иуды,
115	8 —	каноническими и	каноническими
117	7 снизу	сей	ней
125	14 —	политическое	политическое,
—	7 —	сохраненія	сохраненія своего
127	18 сверху	въ ней	въ ней,
129	10 снизу	потеряетъ	потерять
133	12 сверху	и его	и о его
—	13 —	такъ какъ,	такъ какъ
141	16 снизу	единогата	единогата
144	6 —	но	то