

# Руководство

— КЪ —

ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ,

СОСТАВЛЕННОЕ

ПРИМѢНИТЕЛЬНО КЪ СЕМИНАРСКОЙ ПРОГРАММѢ

Ив. Перовымъ.

ИЗДАНИЕ 7-Е.



ТУЛА.

Тип. С. Н. Соколова, Пушкинская улица, д. Тихонова.

1910.

# ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

## Понятіе о наукѣ и ея задачѣ.

Когда христіанство стало существовать, какъ строго организованное извнѣ и изнутри общество съ опредѣленнымъ вѣроученіемъ и нравоученіемъ и съ опредѣленными формами жизни церковной и общественной и по той мѣрѣ, какъ жизнь этого общества все болѣе и болѣе развивалась и точнѣе опредѣлялась, тогда и по той мѣрѣ отъ общества этого и единства его жизни и сознанія отрывались и отпадали, какъ больныя и зараженные члены, отдѣльныя общества, которыя въ своихъ воззрѣніяхъ не хотѣли соглашаться съ общецерковнымъ ученіемъ, а думали основать рядомъ съ единою вселенскою церковію свои независимыя церкви. Такъ, мы встрѣчаемъ сначала отпадшее общество аріанъ, потомъ возникаютъ одни за другими подобныя же общества несторіанъ, монофизитовъ и монофелитовъ. Впрочемъ, хотя въ началѣ своего существованія всѣ эти общества по количеству членовъ своихъ были весьма значительны, однако ихъ историческое вліяніе и даже существованіе сравнительно были непродолжительны. Но вотъ съ IX до XI вѣка отъ единства съ церковію Христовою отпадаетъ цѣлая половина членовъ ея,—отдѣляется вся западная церковь, сдѣлавшаяся со времени своего отпаденія извѣстною подъ именемъ *латинства* или *католичества*. Затѣмъ происходитъ раздѣленіе въ самомъ отдѣлившемся отъ вселенской церкви католичествѣ,—въ немъ возникаетъ реформація, подъ вліяніемъ которой отъ римской церкви отдѣляются, такъ называемыя, протестанскія общества: лютеранское, реформатское и англиканское, и которыя, отпадая отъ общества христіанскаго, уже отпавшаго отъ православія, еще болѣе уклоняются отъ этого послѣдняго. Такимъ образомъ, въ исторіи христіанской церкви создается цѣлый рядъ религіозныхъ обществъ, оторвавшихся и отпавшихъ отъ единства съ вселенскою церковію. Одни изъ этихъ обществъ, какъ напр. аріанство, уже отжили свой

вѣкъ и служатъ только предметомъ изученія для исторіи; другія, каковы общества несторіанскія, монофизитскія и монофелитскія, хотя продолжаютъ существовать, но они не многочисленны по числу членовъ своихъ и большого историческаго значенія въ настоящее время не имѣютъ; наконецъ, третьи изъ этихъ обществъ: католическое и названнаго выше протестантскія существуютъ рядомъ съ церковію православною, какъ общества, отличающіяся высокимъ культурнымъ развитіемъ, обладающія могучею внутреннею и внѣшнею жизнію и силою и потому представляющія сильный противовѣсъ церкви православной. Съ ними православная церковь должна вести постоянную борьбу, какъ, съ одной стороны, для отраженія со стороны ихъ нападенія на нее, такъ, съ другой стороны, для воссоединенія ихъ съ собою въ духѣ вѣры и любви, на что церковь наша всегда надѣялась и надѣется. Всѣ эти отпадшія отъ церкви православной и стоящія теперь въ борьбѣ съ ней общества, оставаясь въ существѣ своемъ христіанскими, въ частныхъ пунктахъ вѣроученія и нравоученія такъ рѣзко отклоняются отъ православнаго ученія, что совсѣмъ утрачиваютъ характеръ православія. Въ чемъ же въ частности состоятъ эти уклоненія, — на это отвѣчаетъ намъ наука «*Обличительное Богословіе*».

Обличительное Богословіе ставитъ своею задачею указать въ полномъ объемѣ и опредѣленности тѣ отступленія въ вѣроученіи и нравоученіи у современныхъ намъ инославныхъ христіанскихъ обществъ, которыя оторвали ихъ отъ единства съ православною церковію и доселѣ держатъ ихъ въ разъединеніи съ истинною матерію ихъ. Впрочемъ, Обличительное Богословіе не ограничивается однимъ только голымъ указаніемъ отступленій въ вѣроученіи и нравоученіи тѣхъ или другихъ инославныхъ обществъ, — въ такомъ случаѣ цѣль его не осуществлялась бы вполне, — а входитъ въ подробный критическій анализъ всѣхъ этихъ отступленій, т. - е., во-первыхъ, указываетъ время, въ которое образовались эти отступленія, и обстоятельства, среди которыхъ они образовались; во-вторыхъ, показываетъ на основаніи Божественнаго Откровенія, т. - е., ученія Св. Писанія и Св. Преданія, произвольность, а поэтому несостоятельность и ложность указанныхъ отступленій.

Изъ сказаннаго о задачѣ и цѣли Обличительнаго Богословія можно вывести слѣдующее опредѣленіе этой науки: *Обличительное Богословіе есть наука, представляющая критическое обозрѣніе отступленій отъ православной церкви въ вѣроученіи и нравоученіи современныхъ намъ инославныхъ христіанскихъ обществъ.*

## Объёмъ науки Обличительнаго Богословія.

Изъ представленнаго понятія о наукѣ Обличительнаго Богословія опредѣляется объёмъ этой науки. Въ кругъ предметовъ Обличительнаго Богословія не можетъ входить обозрѣніе и анализъ вѣро- и нравоченія религіозныхъ обществъ, или совсѣмъ исповѣдающихъ христіанской религіи (язычество, іудейство и магометанство), или исповѣдающихъ ее совершенно вопреки источникамъ христіанскаго вѣроученія (напр. раціоналисты, шведеборгіане); обозрѣніе таковыхъ обществъ входить въ кругъ или апологетики, или исторіи религіи и религіозныхъ обществъ. Равнымъ образомъ, Обличительное Богословіе не должно входить въ разборъ личныхъ мнѣній какихъ-либо частныхъ богослововъ или религіозныхъ писателей, или вѣроученія мелкихъ религіозныхъ обществъ, — это дѣло не науки, а частной критики; Богословіе же Обличительное, какъ наука, должно имѣть дѣло не съ отдѣльными случайными мнѣніями, а съ установленными уже вѣрованіями и воззрѣніями того или другого болѣе или менѣе значительнаго религіознаго общества. Впрочемъ, Обличительное Богословіе не входить въ обозрѣніе и анализъ вѣроученія и крупныхъ религіозныхъ обществъ, коль скоро эти общества уже окончили свое историческое существованіе, потому что анализъ вѣрованій такихъ обществъ былъ бы совершенно бесполезенъ. Но затѣмъ всѣ болѣе или менѣе выдающіяся современныя намъ инославныя общества должны входить въ объёмъ Обличительнаго Богословія; впрочемъ, семинарскій курсъ этой науки, по краткости времени, отведеннаго для этой науки въ семинаріи, долженъ быть ограниченъ только самыми главнѣйшими христіанскими, современными намъ вѣроисповѣданіями внѣ православія, а именно: А) римскимъ и Б) протестанскими: а) лютеранскимъ, б) реформатскимъ и в) англиканскимъ.

**Примѣчаніе.** По существу дѣла въ объёмъ Обличительнаго Богословія со всѣмъ правомъ должно бы было входить обозрѣніе нашего русскаго раскола; но для болѣе обстоятельнаго изученія его, какъ чрезвычайно важнаго явленія въ нашей церкви, въ кругъ нашихъ богословскихъ наукъ существуетъ особая наука, спеціально занимающаяся исторіею и обличеніемъ раскола.

## Источники Обличительнаго Богословія.

Обличительное Богословіе, какъ мы уже видѣли, имѣетъ двоякую задачу: во-первыхъ, представить полное и обстоятельное изло-

женіе отступленій отъ православія въ вѣро-и нравоченіи современныхъ намъ инославныхъ христіанскихъ обществъ и, во-вторыхъ, выяснить произвольность, а слѣдовательно несостоятельность и внутреннюю ложность этихъ отступленій; поэтому и источники Богословія должны быть двоякіе: одни, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія о вѣроисповѣданіяхъ, и другіе, изъ которыхъ берутся собственно богословскія основанія для указанія произвольности и ложности отступленій отъ православія.

Источниками перваго рода, такъ сказать, внѣшними источниками для Богословія, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія объ отступленіяхъ и извращеніяхъ истиннаго Богословія, могутъ служить символическія книги (*libri symbolici*) того или другаго инославнаго общества, которое подлежитъ изученію, т.-е., такія произведенія, въ которыхъ со всею опредѣленностію выражаются вѣроисповѣдныя особенности того или другаго инославнаго общества и которыя среди членовъ этого общества имѣютъ значеніе образцовъ вѣры и потому пользуются большимъ уваженіемъ.

Источниками втораго рода, собственно источниками Богословія, изъ которыхъ заимствуются основанія для богословскаго выясненія произвольности, а поэтому и ложности вѣроисповѣдныхъ особенностей того или другаго инославнаго общества, должны быть признаны тѣ же, что и всякаго Богословія, т.-е., Св. Писаніе и Св. Преданіе, какъ содержащія въ себѣ божественное Откровеніе.

### **Потребность въ наукѣ Обличительнаго Богословія.**

Изученіе уклоненій отъ православія въ вѣроученіи и нравоченіи современныхъ намъ инославныхъ христіанскихъ обществъ должно быть признано въ высшей степени полезнымъ и потребнымъ для готовящихся быть пастырями церкви. Пастырю церкви въ его пастырской дѣятельности приходится встрѣчаться съ лицами разныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій и при этихъ встрѣчахъ вести бесѣды о тѣхъ религіозныхъ вопросахъ, которые составляютъ предметъ уклоненія ихъ отъ православія, но тѣмъ болѣе часто ему въ его пастырской дѣятельности приходится встрѣчаться съ неправильными воззрѣніями на истины вѣры его пасомыхъ, какъ отраженіями тѣхъ или другихъ инославныхъ воззрѣній на догматы вѣры. Въ томъ и другомъ случаѣ знакомство пастыря церкви съ Обличительнымъ Богословіемъ должно принести ему несомнѣнную пользу.—Въ первомъ случаѣ, т.-е., при встрѣчѣ пастыря церкви съ представителями инославныхъ обществъ, зна-

комство съ Обличительнымъ Богословіемъ даетъ ему возможность смѣло, рѣшительно и увѣренно судить о спорныхъ вопросахъ, — словомъ, даетъ ему возможность всегда быть готовымъ, по выраженію апостола, дать отвѣтъ вопрошающему его объ исповѣданіи (1 Петр. 3, 15); во второмъ случаѣ, т. е., въ случаѣ появленія среди его пасомыхъ ложнаго пониманія истинъ вѣры, какъ отраженія инославныхъ воззрѣній на догматы, знакомство съ Обличительнымъ Богословіемъ даетъ ему возможность различать духи, — откуда они (1 Иоан. 4, 1), даетъ возможность пастырю церкви узнать самый источникъ появившихся среди пасомыхъ его ложныхъ толкованій истинъ вѣры и, судя по этому источнику, опредѣлять характеръ и достоинство появившихся толкованій и, притѣняясь къ нимъ, избирать лѣкарство къ уврачеванію.

Знакомство съ наукою Обличительнаго Богословія должно быть признано полезнымъ и благопотребнымъ и для каждаго христіанина, — для простыхъ членовъ церкви. На обязанности каждаго христіанина лежитъ долгъ разумнаго, т. е., возможно полнаго и опредѣленнаго познанія исповѣдуемаго имъ православія, а для этой цѣли весьма важно сравнительное изученіе православія съ другими исповѣданіями. Чтобы понять все величіе православной церкви, мы должны указать и, указавши, сбличить слабыя стороны инославныхъ христіанскихъ исповѣданій и, такимъ образомъ, при помощи Обличительнаго Богословія, мы научимся соборную и апостольскую древность православія и святость его сознать ясно, цѣнить вѣрно и чтить благоговѣнно.



## А. РИМСКОЕ ВѢРОИСПОВѢДАНІЕ.

**Краткая исторія постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви.**

Христіанская церковь съ самымъ первыхъ временъ своего существованія раздѣлялась на двѣ половины: восточную и западную. Между этими частями вселенской церкви сначала было полное единеніе, и весь христіанскій міръ былъ объединенъ единствомъ вѣроисповѣданій и основныхъ началъ церковнаго устройства и одушевленъ единою христіанскою любовію. Но затѣмъ, вслѣдствіе дальне-

сти разстоянія западной церкви отъ восточной, вслѣдствіе разности характеровъ племень, вошедшихъ въ составъ этихъ двухъ половинъ церкви вселенской, и вслѣдствіе разности направленія и дѣятельности той и другой половины, между ними постепенно начинается сказываться нѣкоторая рознь въ задачахъ и интересахъ.

Хотя основы церковной жизни какъ на востокѣ, такъ и на западѣ были однѣ и тѣ же: одни и тѣ же догматы, нравственныя начала, таинства, правила церковнаго благоустройства,—однакожъ въ той и другой церкви, вслѣдствіе указанныхъ выше причинъ, съ теченіемъ времени складывался особый взглядъ на вещи, особый строй жизни, выработались свои особыя привычки. И вотъ еще съ раннихъ поръ между западомъ и востокомъ стали возникать недоумѣнія и распри, какъ напр. споръ о празднованіи Пасхи во II вѣкѣ, споръ о перекрещиваніи еретиковъ въ III вѣкѣ.

Разности въ церковной жизни запада и востока стали обнаруживаться особенно въ V вѣкѣ, когда произошло политическое раздѣленіе востока и запада, и жизнь христіанъ того и другого пошла своими путями. Дѣйствительно, начиная съ IV и кончая IX вѣкомъ, на западѣ появляется много разныхъ обрядовъ, обычаевъ и мнѣній, отличныхъ отъ обрядовъ, обычаевъ и мнѣній восточной церкви, каковы: разность въ соблюденіи постовъ, въ совершеніи муропомазанія, во внѣшнемъ видѣ духовенства и его семейной жизни (безбрачіе западнаго духовенства).—Съ VI вѣка обозначилась нѣкоторая разность между восточной и западной церквами и въ самомъ ученіи вѣры,—именно появилось ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына (Filioque).—ученіе, впрочемъ, до IX вѣка имѣвшее только характеръ частнаго мнѣнія, а не всеобщаго вѣрованія.

Всѣ указанныя разности сами по себѣ, какъ касавшіяся преимущественно церковной внѣшности, не повели бы къ окончательному разрыву церквей, если бы не выступилъ на сцену вопросъ о верховномъ главенствѣ римскихъ папъ надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ,—вопросъ, порожденіемъ своимъ обязапный единственно властолюбивымъ стремленіямъ римскихъ епископовъ. Вопреки духу христіанства и прямымъ завѣщаніямъ Спасителя (Ев. Матѣ. 20, 25—27; Лук. 22, 24—27), папы стали мечтать о верховномъ господствѣ надъ христіанскимъ міромъ и простирали свои властолюбивыя притязанія не только на всѣ западныя, но и восточныя церкви. Константинопольскіе патріархи, справедливо видя въ папскихъ притязаніяхъ оскорбленіе и большую опасность для свободы и правъ всей церкви, рѣшились воспротивиться этимъ притязаніямъ, изъ-за

чего и возникли споры между восточной и западной церквями, повлекшіе за собой отпаденіе послѣдней отъ союза съ первой.

Властолюбивыя притязанія папъ начали обнаруживаться еще съ первыхъ вѣковъ христіанства и постепенно все болѣе и болѣе развивались до IX вѣка, чему способствовали различныя историческія обстоятельства, благопріятствовавшія Риму. Такими обстоятельствами были: во-первыхъ, исключительное положеніе римской церкви въ ряду другихъ церквей, — какъ церковь, находившаяся въ верховной и славнѣйшей столицѣ міра и основанная апостолами Павломъ и Петромъ, она съ первыхъ вѣковъ христіанства пользовалась особымъ уваженіемъ въ христіанскомъ мірѣ, съ первыхъ вѣковъ славилась твердостью исповѣданія вѣры, множествомъ пострадавшихъ въ ней мучениковъ, богатствами и благоустроенностію; во-вторыхъ, перенесеніе императорской столицы на востокъ и послѣдовавшее за тѣмъ въ скоромъ времени паденіе западной имперіи (въ IV и V вѣкахъ), послѣ чего папы остались на западѣ главными лицами и представителями христіанскаго народа не только въ церковномъ, но и въ политическомъ отношеніи, къ которымъ обратились всѣ бѣдные и несчастные и которые своимъ политическимъ благоразуміемъ и мужествомъ снискали себѣ любовь и довѣріе среди христіанъ; въ-третьихъ, значительное ослабленіе знаменитѣйшихъ церквей востока вслѣдствіе частыхъ еретическихъ волненій, незаконнаго вмѣшательства государственныхъ властей въ церковныя дѣла, взаимныхъ распрій іерарховъ и сильнаго напора внѣшнихъ враговъ христіанства (VII и VIII в.).

Особенно рѣзко и часто папы начали обнаруживать свои властолюбивыя стремленія собственно съ V вѣка. Такъ, на соборѣ Халкидонскомъ (451 г.) представители римской церкви заявили, что римская церковь, какъ глава всѣхъ церквей, должна быть признана рѣшительницею возникающихъ въ христіанствѣ распрій. Правда, восточные епископы дали отпоръ этимъ притязаніямъ и соборнымъ постановленіемъ подтвердили равенство правъ константинопольской кафедры съ римскою; но притязанія папъ вмѣстѣ съ этимъ не прекратились. Въ концѣ того же вѣка папа Феликсъ сталъ требовать къ себѣ на судъ старѣйшихъ восточныхъ патріарховъ, а когда константинопольскій патріархъ Акакій воспротивился этому, то изъ-за этого возникла вражда, продолжавшаяся цѣлыхъ 35 лѣтъ. — Въ VI вѣкѣ папа Бонифаций, прежде протестовавшій, какъ и предшествовавшіе ему папы Пелагій и Григорій Великій, противъ наименованія константинопольскаго патріарха вселенскимъ, съ удовольствіемъ принялъ отъ похитителя византійскаго императорскаго престола Фоки названіе *вселенскаго патріарха и главы церквей*.



Въ VIII и IX вѣкахъ открылись новыя обстоятельства, способствовавшія возвышенію римскихъ епископовъ: Съ одной стороны, иконоборческія волненія дали поводъ папамъ сдѣлаться совершенно независимыми отъ византійскихъ императоровъ, а съ другой—политическія обстоятельства Франціи сблизили папъ съ династією Карловинговъ, каковое сблизеніе оказалось въ высшей степени полезнымъ для возвышенія власти и вліянія папъ. Съ этого времени папы фактически пріобрѣтаютъ, во-первыхъ, право возлагать императорскую корону и раздавать царскіе вѣнцы, такъ какъ папы Захарія и Стефанъ незаконно утвердили за Пипиномъ Короткимъ королевскую власть, цо праву принадлежавшую династіи Мирвинговъ, а Левъ III на сына Пипина, Карла Великаго, возложилъ корону Западной Римской Имперіи, принадлежавшую византійскимъ императорамъ, а во-вторыхъ,—свѣтскую власть. Карловинги подарили папамъ обширныя земли въ Италіи, такъ называемый Равеннскій экзархатъ, и тѣмъ положили основаніе свѣтской власти папъ.

Къ концу IX вѣка, такимъ образомъ, папа сталъ вліятельнѣйшимъ на западѣ епископомъ, и, кромѣ того, свѣтскимъ властителемъ, вліяніе коего простиралось даже на сильнѣйшія государства Европы. Но это не въ мѣру возвышенное положеніе нужно было оправдать догматически и канонически, чтобы черезъ то утвердить за собою случайно пріобрѣтенную власть, и вотъ около половины IX вѣка въ западныхъ церквахъ появился *сборникъ церковныхъ постановленій*, извѣстный подъ именемъ Исидоровскаго. Цѣль этого сборника, заключавашаго вмѣстѣ съ подлинными грамотами и опредѣленіями древнихъ папъ и соборовъ около 100 подложныхъ документовъ, была доказать, что верховная власть надъ всею церковію принадлежитъ папѣ, который долженъ собирать соборы, поставять, судить и низлагать епископовъ, заботиться о сохраненіи справедливости не только въ церковныхъ, но и государственныхъ дѣлахъ, блюсти за нравственностью самихъ государей. Папы воспользовались этимъ сборникомъ въ своихъ интересахъ.

Около половины IX вѣка на папскій престолъ вступилъ Николай I-й, человекъ энергичный, рѣшительный, но вмѣстѣ и весьма честолюбивый. Онъ всѣми силами стремился къ осуществленію идей лжеисидоровскихъ декреталій и первый сталъ примѣнять во всей силѣ принципы этого сборника о папскомъ всевластіи, требуя отъ западныхъ старѣйшихъ архіепископовъ и митрополитовъ, чтобы они безъ него не предпринимали ничего важнаго въ своихъ церквахъ, не судили подвластныхъ имъ епископовъ, не собирали соборовъ и т. п. Одинъ изъ старѣйшихъ французскихъ епископовъ реймскій

Гинкмаръ возсталъ противъ этого послѣдствія папы, но папа возстановилъ противъ Гинкмара другихъ французскихъ епископовъ и совершенно подчинилъ себѣ бывшую самостоятельной церковью галликанскую. Гораздо легче было подчинить ему другія западныя церкви.

Обстоятельства, въ которыхъ находилась константинопольская кафедра при папѣ Николаѣ, благопріятствовали тому, что папы, достигши власти на западѣ, смѣло простерли свои притязанія и на восточную церковь. Императрицею Теодорою, управлявшею съ 842 г. имперіею за малолѣтствомъ сына ея императора Михаила III, на патриаршій престолъ избранъ былъ благочестивый и преданный Теодоръ Игнатій. Но братъ императрицы Варда, воспользовавшись своимъ вліяніемъ на молодого императора, котораго онъ былъ воспитателемъ, императрицу заточилъ въ монастырь, а Игнатія низложилъ съ престола и сослалъ въ ссылку. На мѣсто Игнатія Варда поставилъ Фотія, образованнѣйшаго человѣка своего времени и вполне достойнаго патриаршаго престола. Но такъ какъ низложеніе Игнатія и постановленіе на его мѣсто Фотія произвело большія волненія въ константинопольской церкви, потому что одни признали Фотія законнымъ патриархомъ, а другія признать его такимъ не хотѣли, то для прекращенія этихъ волненій въ Константинополѣ въ 861 году состоялся соборъ, на которомъ были папскіе легаты. Въ разсчетахъ на подчиненіе себѣ Фотія папа чрезъ своихъ легатовъ согласился на изложеніе Игнатія и на утвержденіе Фотія. Но папа ошибся въ своихъ разсчетахъ: онъ встрѣтилъ въ Фотіи умнаго и твердаго противника своимъ притязаніямъ на главенство церкви. Недовольный исходомъ дѣла на соборѣ 861 года, Николай созвалъ соборъ въ Римѣ (862 г.) изъ своихъ епископовъ и предалъ на немъ проклятію Фотія и возстановилъ Игнатія. Въ Константинополѣ не послушались рѣшенія папы. Императоръ написалъ ему рѣзкое письмо, въ которомъ высказалъ, что онъ, папа, мѣшается не въ ево дѣло и что константинопольская церковь не признаетъ за нимъ права быть главою и судіею вселенской церкви. Папа отвѣтилъ такимъ же рѣзкимъ письмомъ, — и разрывъ между церквами начался.

Отношенія между восточной и западной церквами еще болѣе обострились изъ-за управленія болгарскою церковью. Въ 861 году принявъ крещеніе болгарскій царь Борисъ, а вслѣдъ за нимъ и его подданные. Такъ какъ христіанство въ Болгаріи насаждено и утверждено греческими миссіонерами, то константинопольская церковь усвоила себѣ право верховнаго управленія церковію. Но такъ

какъ, съ другой стороны по древнему дѣленію областей Римской Имперіи Болгарія причислялась къ западному церковному округу, то и римская церковь предъявила свои претензіи на Болгарію. По прояскамъ царскихъ довѣренныхъ болгарскій царь Борисъ прервалъ сношенія съ Константинополемъ и обратился къ папѣ Николаю съ просьбой о присылкѣ духовныхъ лицъ для устройства болгарской церкви. Прибывшіе въ Болгарію латинскіе епископы и священники стали вводить въ новоустроившейся церкви свои заблужденія, стали вновь муропомазывать крещенныхъ Болгаръ на томъ основаніи, что муропомазаніе, совершенное надъ ними простыми и женатыми греческими священниками, не дѣйствительно, установили безбрачіе духовенства, постъ въ субботу вмѣсто среды, въ первую недѣлю Великаго поста разрѣшили ѣсть сыръ, молоко и яйца и т. под., распространяли ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Filioque). Узнавши объ этомъ искаженіи церковныхъ преданій и церковнаго ученія среди православныхъ Болгаръ, Фотій написалъ окружное посланіе, въ которомъ обличалъ римскія нововведенія и приглашалъ восточныхъ патріарховъ и другихъ епископовъ на борьбу въ Константинополь.

На собравшемся по приглашенію Фотія соборѣ 867 года римскія нововведенія были осуждены и постановлено было папу Николая низложить съ престола. Такое опредѣленіе собора и сочувствіе ему многихъ на западѣ хотя и встревожили папу, однако не заставили его отказаться отъ своихъ притязаній. Папа перучилъ французскимъ ученымъ богословамъ написать апологію ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Съ этихъ поръ папы формально и открыто стали на сторону этого новаго ученія, и оно съ этихъ поръ дѣлается общепринятымъ догматомъ западной церкви.

Вскорѣ обстоятельства вновь благопріятно сложились для папскихъ притязаній. Въ 867 году Фотій былъ свергнутъ съ престола императоромъ Василіемъ Македоняниномъ и на его мѣсто опять возведенъ Игнатій. Въ 869 году въ Константинополь состоялся соборъ, на которомъ въ присутствіи легатовъ папы Адріана II-го, преемника Николая, Фотій объявленъ былъ низложеннымъ и преданъ проклятію, а Игнатій возстановленъ; на этомъ соборѣ восточная церковь признала надъ собою верховный авторитетъ папы и согласилась на все его требованія. Но такъ какъ въ вопросѣ объ управленіи болгарскою церковію патріархъ Игнатій оказалъ такъ же неуступчивъ, какъ и Фотій, то заключенный на соборѣ миръ между Константинополемъ и Римомъ не состоялся и споры между церквами продолжались, — тѣмъ болѣе, что въ 879 году Фотій вторично занялъ патріаршій престолъ.

Послѣ Фотія, во второй разъ низложеннаго съ престола въ 886 г., до половины XI вѣка отношенія между восточною и западною церквами были неопредѣленные: не было еще полного разрыва, но не было и прежняго братскаго общенія между ними. Та и другая церковь начинали жить каждая своею отдѣльною жизнію, и чѣмъ болѣе обособлялась западная церковь, тѣмъ болѣе появлялось въ ней уклоненій отъ духа и преданій древней вселенской церкви, и тѣмъ все болѣе и болѣе закрѣплялись эти отступленія.

Наконецъ, въ половинѣ XI вѣка произошелъ полный разрывъ между восточною и западною церквами, поводомъ чему послужило слѣдующее обстоятельство. Папа Левъ IX сталъ требовать себѣ подчиненія отъ греческихъ церквей, находившихся въ южной Италіи; оскорбленный этимъ патріархъ Михаилъ Керуларій закрылъ въ Константинополѣ латинскіе монастыри и церкви и поручилъ болгарскому епископу Льву написать обличительное посланіе противъ латинскихъ нововведеній. Главнымъ предметомъ полемики въ это время былъ споръ объ опрѣснокяхъ. Императоръ Константинъ Мономахъ изъ политическихъ расчетовъ хотѣлъ примирить папу съ патріархсѣмъ. Отъ папы прибыло въ Константинополь посольство для примиренія церквей, но это посольство было послѣднимъ актомъ, завершившимъ разрывъ между восточною и западною церквами. Папскіе легаты хотѣли возстановить мѣрь между церквами путемъ подчиненія восточной церкви папскому престолу; но такъ какъ эти ихъ расчеты оказались тщетными, то они осмѣлились во время богослуженія войти въ Софійскій соборъ и возложить на престолѣ грамоту съ страшными проклятіями на патріарха Михаила и всю греческую церковь. Само собою понятно, что такой дерзкій поступокъ легатовъ долженъ былъ оскорбить и раздражить какъ патріарха и духовенство, такъ и всѣхъ грековъ. Патріархъ Михаилъ собралъ соборъ изъ подчиненныхъ ему епископовъ, предалъ на немъ проклятію легатовъ и разослалъ ко всѣмъ восточнымъ церквамъ окружное посланіе съ извѣщеніемъ о незаконныхъ притязаніяхъ римской церкви и отступленіяхъ ея. Съ этихъ поръ западная церковь окончательно отпала отъ союза съ церковію восточною.

Отдѣлившись отъ восточной церкви и начавши жить жизнію особною, въ себя замкнутою, западная церковь все болѣе и болѣе отступала отъ чистоты древнихъ преданій и христіанскаго вѣроученія и все болѣе и болѣе вносила нововведенія и новшества въ церковную жизнь. Особенно много такихъ нововведеній въ ученіи вѣры, въ обрядахъ церковныхъ и іерархическомъ устройствѣ вне-

сено было въ темные средніе вѣка. Схоластическая наука привела всѣ эти отступленія и нововведенія въ систему, оставила ихъ разными доказательствами и закрѣпила въ сознаніи католическаго міра. Поздвѣйшіе западные соборы придали этимъ нововведеніямъ равное значеніе съ догматами и правилами древней вселенской церкви. Такимъ образомъ, въ западной церкви образовалась цѣлая особенная система вѣроученія и церковнаго устройства. Духъ властолюбія, все болѣе и болѣе развивавшійся въ западной церкви, извратилъ въ ней внутреннія начала духовной жизни—начала свободной и братской любви, превратилъ ее изъ духовнаго царства Божія въ царство мірское, принявшее въ себя начала мірскаго государственнаго устройства и мірскія государственныя цѣли, интересы и стремленія.

### Символическія книги римской церкви.

Источниками, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія объ особенностяхъ въ вѣро- и нравоученіи того или другаго инославнаго исповѣданія, служатъ символическія книги. Символическія книги католической церкви могутъ быть раздѣлены на двѣ категоріи: 1) общія съ другими западными вѣроисповѣданіями—лютеранскимъ и реформатскимъ, а потому не заключающія въ себѣ вѣроисповѣдныхъ особенностей, и 2) частныя, свойственныя спеціально католичеству, т. е., содержащія въ себѣ полную систему католическаго ученія въ его вѣроисповѣдныхъ особенностяхъ.

1) Къ первой категоріи относятся символы: а) Апостольскій (Apostolicum); б) Никейскій (Nicaeum), — собственно Никео-Цареградскій; в) Аѳанасіевскій (Athanasianum).

а) Апостольскій символъ долгое время относили ко временамъ самихъ апостоловъ, но теперь въспросъ о происхожденіи этого символа рѣшаютъ такъ, что существующая нынѣ редація символа явилась не ранѣе VI вѣка и можетъ быть названа апостольскою въ томъ развѣ смыслѣ, что основа символа—крещальная формула: «во имя Отца и Сына и Св. Духа» постепенно распространялась въ своемъ объемѣ отъ временъ апостоловъ разными лицами. Апостольскій символъ имѣетъ въ католической церкви большое значеніе: онъ положенъ въ основу римскаго катихизиса и помѣщается въ миссалахъ для употребленія при богослуженіи.

б) Никейскій символъ—это тотъ символъ, который содержитъ и православная церковь. На западѣ отъ нашего символа онъ отличается только тѣмъ, что въ осьмомъ членѣ имѣетъ прибавленіе

«и Сына» (Filioque). Авторитетомъ онъ пользуется въ римской церкви такимъ же, какъ и апостольскій символъ: Тридентскій соборъ положилъ его въ основу своихъ вѣроопредѣлений; помѣщается онъ и въ миссалахъ.

в) Аѳанасіевскій символъ появился въ концѣ V-го или началѣ VI-го вѣка, и сами католики не приписываютъ его Аѳанасію, которому, несомнѣнно, онъ и не принадлежитъ. И этотъ символъ въ западной церкви пользуется большимъ авторитетомъ.

2) Между символическими книгами, имѣющими исключительное значеніе для католической церкви, по ихъ важности и достоинству, каковыя придаются имъ самою этою церковію, на первомъ мѣстѣ должны быть поставлены:

а) *Canones et decreta concilii Tridentini*, какъ первый источникъ римско-католическаго ученія. Тридентскій соборъ, почитаемый въ католической церкви 19-мъ вселенскимъ соборомъ, созванъ былъ въ 1545 г. при папѣ Павлѣ III-мъ, по настоянію императора Карла V, въ цѣляхъ возстановленія церковнаго мира, нарушеннаго реформациею. Послѣ многихъ и долгихъ перерывовъ оконченъ былъ этотъ соборъ въ 1563 году при папѣ Піѣ IV. Опредѣленія Тридентскаго собора касаются догматовъ и дисциплины. Догматическія опредѣленія изложены частію въ формѣ пространныхъ *декретовъ*, частію въ формѣ краткихъ *каноновъ*, въ которыхъ отвергнуто еретическое ученіе. Кромѣ догматическихъ декретовъ, есть еще такъ называемые „*decreta de reformatione*“, которые касались главнымъ образомъ церковнаго порядка и церковной дисциплины.

Опредѣленія Тридентскаго собора имѣютъ для католиковъ безусловную важность, потому что торжественно были подтверждены папою 26 января 1564 года.

б) *Professio fidei Tridentini* прямо примыкаетъ къ *Canones et decreta concilii Tridentini*, но уже не имѣетъ той важности и того достоинства, какъ эти послѣдніе.

На Тридентскомъ соборѣ высказана была мысль о необходимости имѣть краткое исповѣданіе вѣры, которое могло бы употребляться при вступленіи въ католическую церковь, при поступленіи на церковныя должности и т. под. Соборъ только проектировалъ такое изложеніе вѣры, самъ не составилъ его, и мысли о немъ суждено было осуществиться уже по окончаніи собора. Папа Піѣ IV, вскорѣ же по окончаніи собора, поручилъ комиссіи богослововъ, присутствовавшихъ на соборѣ, изложить тридентскія догматическія опредѣленія въ краткой формулѣ исповѣданія, санкціонировалъ эти опредѣленія и обнародовалъ чрезъ буллы: *Injunctum nobis* и *In sacra sancta*.

Вѣроопредѣленіе это содержитъ въ себѣ сперва Никео-Цареградскій символъ, потомъ въ одиннадцати членахъ извлеченіе изъ тридентскихъ опредѣленій относительно спорныхъ между католиками и протестантами положеній и, наконецъ, изложеніе преимуществъ и особыхъ правъ римской церкви и папскаго приматства, что не было подробно опредѣлено на Тридентскомъ соборѣ. По силѣ папскихъ буллъ, всѣ поступающіе въ духовное званіе, всѣ учителя римской церкви, всѣ присоединяющіеся къ римской церкви изъ другихъ вѣроисповѣданій должны подписывать это исповѣданіе какъ присягу, и вѣровать, что римская церковь есть *матерь и учительница* всѣхъ другихъ церквей, папа — *намѣстникъ самого І. Христа*, одна римско-католическая вѣра имѣетъ *спасительную силу*.

в) Catechismus Romanus есть третья символическая книга римско-католической церкви. Подъ влияніемъ реформатскихъ движеній и вслѣдствіе того, что у протестантовъ появилось уже нѣсколько катихизисовъ, въ которыхъ съ опредѣленною излагалось протестантское пониманіе христіанскаго вѣроученія, особенно же послѣ катихизиса, составленнаго Лютеромъ и имѣвшаго большой успѣхъ, среди отцовъ Тридентскаго собора явилась мысль о составленіи катихизиса, который имѣлъ бы обще-церковное значеніе и излагалъ бы католическое вѣроученіе въ противоположность протестантскому. Правда, и до собора было нѣсколько катихизисовъ, какъ напр. Эразма Роттердамскаго, два катихизиса Канизія—большой и малый, но они не имѣли символическаго значенія. На 25-мъ засѣданіи Тридентскаго собора, по предложенію легатовъ, составленіе катихизиса поручено было папѣ. Папа Пій IV поручилъ составленіе его четыремъ ученымъ богословамъ. Когда въ концѣ 1564 года работы по составленію были окончены, папа передалъ ихъ въ комиссію изъ четырехъ кардиналовъ и, когда уже въ этой комиссіи работы прошли, катихизисъ одобренъ былъ для всеобщаго употребленія папою Піемъ V и явился въ 1566 году.—Катихизисъ состоитъ изъ четырехъ частей: въ первой объясняется символъ апостольскій, вторая разсуждаетъ о таинствахъ, третья о десяти заповѣдяхъ, четвертая о молитвѣ вообще и о молитвѣ Господней въ особенности. Катихизисъ этотъ составляетъ одно изъ замѣчательныхъ сочиненій по своей точности и законченности. Хотя онъ составленъ примѣнительно къ опредѣленіямъ Тридентскаго собора, однакожъ нѣкоторые пункты онъ излагаетъ полнѣе и точнѣе, чѣмъ самъ Тридентскій соборъ, и, кромѣ того, содержитъ нѣкоторыя ученія, которыя соборъ опустилъ, какъ напр. ученіе о «*simbus patrum*» и объ объёмѣ папской власти.

Символическое значеніе катихизиса не подлежитъ сомнѣнію, потому что онъ составленъ по порученію собора, изданъ по благословенію и одобренію папы; но такъ какъ онъ не есть непосредственное дѣло собора, то онъ можетъ имѣть значеніе только второстепеннаго источника римско-католическаго ученія.

г) *Опредѣленія Ватиканскаго собора*, открытаго папою Піемъ IX въ концѣ 1869 года и закончившагося 18-го іюля 1870, считаемаго въ католической церкви 20-мъ вселенскимъ соборомъ. Папскимъ декретомъ, изданнымъ и объявленнымъ въ концѣ этого собора, теоретически завершено было гордое зданіе католической іерархіи; было догматизировано то положеніе, что римскій папа, когда онъ, какъ верховный учитель христіанъ, опредѣляетъ то, что въ дѣлѣ вѣры и нравственности должно быть содержимо всею церковію, не можетъ заблуждаться, и что эта непогрѣшимость по объему своему равняется непогрѣшимости церкви.

д) *Папскія постановленія*. Между папскими постановленіями, имѣющими символическое значеніе, выдающееся мѣсто занимаютъ—буллы Иннокентія X (1653 г.) и Климента XI (1713 г.), и вышедшія во время споровъ съ янсенистами двѣ буллы Пія IX отъ 1854 и 1864 годовъ, изъ которыхъ въ первой раскрывается ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи, а во второй подвергаются осужденію всѣ противныя Христу и церкви тенденціи новаго времени.

Наконецъ, на ряду съ символическими книгами, официально признанными католическою церковію, стоятъ богослужебныя книги этой церкви, каковы Missalia, особенно Missale Romanum, Breviarium. Въ видѣ важнаго пособія при объясненіи римско-католическаго ученія имѣютъ, кромѣ того, значеніе «Confutatio confessionis Augustane» (опроверженіе Аугсбургскаго исповѣданія), составленное учрежденною императоромъ комиссіею уважаемыхъ католическихъ богослововъ, но не получившее церковнаго утвержденія, и догматическія системы знаменитыхъ богослововъ, каковы Беллярминъ, Боссюэтъ и др. Необходимость прибѣгать къ нимъ обусловливается тѣмъ, что не все въ символическихъ книгахъ достаточно полно и подробно развито.

### Отступленія римской церкви отъ православной и ихъ общая характеристика

Отступленія римской церкви отъ православной содержатся въ ученіи: 1) объ источникахъ церковнаго ученія: 2) и личномъ свой-



ствѣ Св. Духа; 3) о первородномъ грѣхѣ; 4) объ оправданіи и спасеніи человѣка; 5) о церкви и ея устройствѣ; 6) о таинствахъ и 7) о загробной судьбѣ человѣка.

Въ католичествѣ большое вниманіе было обращено на то, чтобы дать церкви такое устройство, которое бы ручалось за временное ея благосостояніе, за ея внѣшній блескъ. Подъ вліяніемъ такого взгляда и слагались всѣ тѣ особенности римско-католическаго ученія, которыя составляютъ собою отступленія отъ православной церкви: они являлись средствами къ достиженію указанной цѣли католичества. Для того, чтобы церковь представляла величественный видъ, стала наравнѣ съ римскою имперіею, украсилась всѣми признаками могущества, создала себѣ такую же блестящую обстановку, какъ и римская имперія, нужно было всѣ силы и средства—нравственные и матеріальныя—отдѣльныхъ членовъ церкви сосредоточить, свести къ единству и воплотить въ одномъ лицѣ. И вотъ является ученіе о видимомъ главенствѣ и непогрѣшимости папы, авторитетъ котораго настолько великъ, что онъ своею властію можетъ провозглашать новые догматы, каковыми и были *Filioque* и догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи. Чтобы папа могъ съ полнымъ успѣхомъ удерживать свой неограниченный авторитетъ, необходимо было придать такой же авторитетъ подвластному ему духовенству въ отношеніи къ народу, поставить его на такой высотѣ надъ простыми вѣрующими, чтобы послѣдніе совершенно предъ нимъ уничтожались. Стремленіемъ къ удовлетворенію этой нужды объясняется появленіе запрещенія мірянамъ читать Библию, приобщать подъ обоими видами, ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ, объ индульгенціяхъ и чистилищѣ. Словомъ, за самымъ малымъ исключеніемъ, какъ всѣ указанныя нововведенія римской церкви, которыя можно назвать болѣе важными, такъ и другія, менѣе важныя, появились какъ средство къ удовлетворенію личныхъ и корыстныхъ выгодъ римскихъ папъ и римскаго духовенства, къ упроченію ихъ внѣшняго могущества и временнаго благосостоянія.

**Историческій ходъ развитія отступленій римской церкви отъ православной и способъ доказыванія ихъ католиками.**

Произвольность и ложность cadaго изъ католическихъ частныхъ миѣній вполне обнаружится при критическомъ ихъ обзорѣни, но на эти же свойства ихъ ясно указываютъ какъ общій имъ всѣмъ историческій ходъ ихъ образованія и развитія, такъ и тѣ

способы ихъ доказыванія, которыми пользуются католическіе богословы.

Всѣ католическіе отступленія появлялись обыкновенно, какъ частныя мнѣнія отдѣльныхъ, но авторитетныхъ въ церкви лицъ (учителей церкви, папъ, извѣстныхъ богослововъ), потомъ мало-помалу, поддерживаемыя авторитетомъ своихъ виновниковъ, входили въ практику, пріобрѣтали большую и большую силу и узаконялись, а затѣмъ уже подыскивались къ нимъ теоретическія основанія. При своемъ появленіи таковыя мнѣнія встрѣчали, конечно, какъ защитниковъ, такъ и противниковъ.—являлись мнѣніями спорными; если болѣе успѣха имѣли защитники спорнаго мнѣнія, то оно болѣе и болѣе распространялось и получало силу обычая, но такъ какъ въ то же время противниками своими оно обличалось и опровергалось въ силу извѣстныхъ основаній, то и для большаго утвержденія его авторитета со стороны его защитниковъ требовались также теоретическія доказательства и основанія. Католическіе богословы подыскивали такія основанія, и обычай получалъ силу закона, частное мнѣніе возводилось на степень догмата. Таковъ историческій ходъ образованія и развитія католическихъ отступленій отъ православной церкви. Онъ свидѣтельствуетъ о ложности этихъ отступленій,—о томъ, что они не могутъ имѣть достоинства и силы догматическихъ истинъ. Догматическія истины суть истины общеобязательныя, всѣми и каждымъ вѣрующимъ признаваемыя за необходимыя для спасенія, истины непререкаемыя и неизмѣнныя, такъ какъ онѣ принесены на землю самимъ Сыномъ Божиимъ и преподаны людямъ Его апостолами, а не суть только мнѣнія, колеблющіяся, не установившіяся и пріобрѣтавшія силу закона въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ и благопріятствовавшихъ имъ внѣшнихъ условій, каковы именно всѣ католическія мнѣнія, составляющія собою отступленіе отъ православной церкви.

Догматическія истины, какъ истины богооткровенныя, имѣютъ свое основаніе въ Св. Писаніи и апостольскомъ преданіи; чего нѣтъ въ этихъ источникахъ божественнаго откровенія, то не можетъ быть и догматомъ. Вслѣдствіе сего католическіе богословы, для сообщенія своимъ мнѣніямъ важности догматическихъ истинъ, обыкновенно ссылаются на Св. Писаніе и Св. Преданіе и въ нихъ отыскиваютъ основанія ихъ богооткровенности. Но такъ какъ мнѣнія ихъ суть только мнимыя догматы и заимствуются не изъ божественнаго откровенія, съ которымъ они не имѣютъ никакой органической связи, то католическимъ богословамъ приходится искусственно создавать основанія въ подтвержденіе своихъ ложныхъ мнѣній, придумывать такія же ложныя основанія, каковы и самыя мнѣнія.

Можно указать три способа доказыванія католиками своихъ ложныхъ мнѣній. Первый способъ состоитъ въ томъ, что католическіе богословы насильственно устанавливають связь своихъ догматовъ съ Св. Писаніемъ и Св. Преданіемъ, подбираютъ тексты Св. Писанія и мѣста изъ писаній Отцовъ Церкви и выводятъ изъ нихъ подлежащее ученіе посредствомъ искусственныхъ умозаключеній и толкованій, дополняя прямой смыслъ текста своеобразными соображеніями или дополненіями. Такъ, напр., католическіе богословы въ словахъ Ев. Іоанна: *иже отъ отца исходитъ* (Іоан. 15, 16) находятъ основаніе къ утверженію мысли объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, потому что Отецъ и Сынъ—едино по существу, и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ. Отецъ имѣетъ, между прочимъ, свойство изводить Св. Духа; слѣдовательно, говорятъ католическіе богословы, и Сынъ имѣетъ то-же свойство. Заключение, очевидно, совершенно неправильное. Какъ увидимъ ниже, исхожденіе Св. Духа какъ по отношенію къ Отцу, изводящему Духа, такъ по отношенію къ Духу, исходящему, есть личное свойство; но такъ какъ личные свойства несообщимы и не могутъ быть переносимы съ одного лица на другое, то, слѣдовательно, изъ понятія единосущія Сына съ Отцемъ не слѣдуетъ происхожденіе Духа и отъ Сына. Или еще: Апостоль Павелъ въ 1-мъ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ мужьямъ и женамъ: *не лишайте себя другъ друга, точію по согласію до времени, да пребываете въ постѣ и молитвѣ... да не искушаетъ васъ сатана невоздержаніемъ вашимъ* (7, 6). Римскіе богословы дѣлаютъ изъ этихъ словъ Апостола такое заключеніе: „Апостоль предписываетъ всеѣмъ брачнымъ, чтобы они уклонялись другъ отъ друга для пребыванія въ молитвѣ; но для духовныхъ время молитвы—всегда; нѣтъ дня, въ который они были бы свободны отъ совершенія таинствъ; слѣдовательно, духовные, какъ требуетъ Апостоль, должны разойтись съ женами на всю жизнь, должны не жениться“. Изъ самаго контекста рѣчи Апостола ясно видно, что воспрещеніе духовнымъ вступать въ бракъ выводится изъ нея совершенно искусственно и насильственно. Изъ содержанія всеѣй седьмой главы указаннаго посланія Апостола обнаруживается, что онъ не имѣлъ намѣренія рѣшать, кто имѣетъ право вступать въ бракъ и кто нѣтъ; онъ только мужу и женѣ, состоящимъ уже въ бракѣ, даетъ наставленіе не уклоняться другъ отъ друга, а если признаютъ нужнымъ, временно разлучиться для молитвы, то дѣлать это по взаимному согласію. Такимъ образомъ, Ап. Павелъ говоритъ о лишеніи по согласію, а католическіе богословы, узаконяютъ духовенству лише-

ніе поневолю; Апостоль говорить о лишеніи только до времени, а они требуютъ лишенія постоянного, навсегда. Также поступають католическіе богословы и съ мѣстами изъ твореній древнихъ отцовъ и учителей церкви. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этихъ твореній встрѣчается, напр., наименованіе огня или очистительнаго огня, католическіе богословы берутъ эти мѣста потому только, что въ нихъ находится это наименованіе, въ доказательство своего ученія о чистилищѣ, между тѣмъ какъ подъ огнемъ въ нихъ разумѣтся или огонь освящающій—благодать божественная, или же послѣдній судный огонь.

Второй способъ доказыванія католиками своихъ ложныхъ мнѣній состоитъ въ томъ, что они понятія, совершенно различныя по содержанию, обезразличиваютъ и объясняютъ въ одномъ какомъ-нибудь исключительномъ, благопріятствующемъ имъ смыслѣ. Вселенскіе соборы, напр., нѣкоторымъ старѣйшимъ епископамъ, а въ числѣ ихъ и римскому, даровали первенство между другими областными епископами (I всел. соб. пр., 6; II всел. соб. пр. 3; IV всел. соб. прав. 28; VI всел. соб. прав. 36). Но римскіе епископы, не довольствуясь первенствомъ, которое давало имъ только преимущество чести, стали утверждать, что папа есть глава вселенской церкви, что ему одному принадлежитъ право судить всѣхъ епископовъ, не исключая и патріарховъ, и что, слѣдовательно, ему принадлежитъ главенство въ церкви. Въ подтвержденіе своей власти, своего главенства, папы ссылаются на то, что будто бы Ап. Петръ, намѣстниками котораго они себя считаютъ, имѣлъ главенство среди другихъ Апостоловъ, какъ это показываютъ многіе факты исторіи первенствующей христіанской церкви. Въ книгѣ „Дѣяній Апостольскихъ“ Ап. Петръ, говорятъ, представляется выдѣляющимся изъ ряда другихъ Апостоловъ, возвышающимся надъ ними: онъ первый предлагаетъ избрать двѣнадцатаго апостола на мѣсто Іуды (Дѣян. 1, 15), первый начинаетъ проповѣдь по сошествіи Св. Духа (Дѣян. 2, 14), первый обращаетъ въ христіанство язычниковъ (Дѣян. 10, 34—48), первый держитъ рѣчь на соборѣ апостольскомъ (Дѣян. гл. 15). Изъ всѣхъ этихъ фактовъ видно, что Ап. Петръ дѣйствительно имѣлъ первенство между апостолами, но только первенство, а не главенство, между тѣмъ папы и единомышленныя имъ католическіе богословы въ своихъ личныхъ видахъ произвольно отождествляютъ совершенно различныя по содержанию понятія *первенство* и *главенство*. Или еще: въ доказательство непорочнаго зачатія Пресвятыя Дѣвы отъ Іоакима и Анны католическіе богословы, между прочимъ, ссылаются на многія наимено-

~~наша духовная~~ едотцами дѣрви и церковными писателями, между тѣмъ таковыя наименованія (напр.: земля неоранная, дѣвственная, неоскверненная непорочная, всегда благословенная, отъ всякой за~~рочной~~ грѣха ~~свободная~~ ~~и т. п.~~ указываютъ или на приснодѣвство Богородицы, или же на то, что она чужда произвольныхъ грѣховъ; на непорочность же ея зачатія, на свободу ея отъ первороднаго грѣха въ нихъ нѣтъ и намека.

Въ-третьихъ, наконецъ, католики при доказываніи своихъ догматовъ или ссылаются на подложные историческіе документы, или же дополняютъ документы вставками и прямыми подлогами. Такъ, напр., въ девятомъ вѣкѣ на западѣ появился каноническій сборникъ, извѣстный нынѣ подъ именемъ «*лжеисидоровскихъ декреталий*» и содержащій около ста подложныхъ или искаженныхъ документовъ, главное мѣсто среди которыхъ занимаютъ декреталии папъ, начиная съ самыхъ первыхъ временъ римской церкви (съ 77 года по Р. Хр.). Составитель сборника, задвинувъ при составленіи его цѣлю оградить епископовъ отъ различныхъ притѣсненій, отъ незаконнаго и тяжелаго для нихъ вліянія свѣтской власти, и имѣя въ виду, что они подпали такому вліянію чрезъ митрополитовъ, стремится возвысить власть папы, въ чемъ, по его мнѣнію, было главное условіе возвышенія епископовъ, И вотъ, въ лжеисидоровскихъ декреталияхъ настойчиво проводится тотъ взглядъ, что съ самыхъ первыхъ временъ христіанства и во все времена папа, какъ преемникъ князя апостоловъ, Ап. Петра, имѣетъ всю полноту власти въ церкви вселенной, что власть его выше власти гселенскихъ соборовъ: ему подчинены все церкви съ своими епископами; безъ его соизволенія не можетъ составиться ни одинъ соборъ, и ни одно рѣшеніе собора не можетъ быть приведено въ исполненіе; недовольные рѣшеніемъ областныхъ соборовъ и митрополитовъ могутъ обращаться съ апелляціею къ папѣ, который окончательно и рѣшаетъ дѣло; въ странахъ, отдаленныхъ отъ Рима, папа назначаетъ викаріевъ апостольскаго престола или примасовъ, которые пользуются властію папы и служатъ проводниками этой власти и т. п. Со времени появленія лжеисидоровскаго сборника папа во всехъ западныхъ церквахъ уже считался верховнымъ главою и судьей церкви: не было только каноническихъ основаній для утвержденія такой власти. Лжеисидоровскій сборникъ былъ именно такимъ документомъ, который нуженъ былъ папамъ для каноническаго утвержденія ихъ власти, и они не приминули воспользоваться имъ, основать на немъ свою власть. И нынѣ лжеисидоровскія декреталии имѣютъ въ римской церкви тотъ же

авторитетъ, который имъ былъ усвоенъ при ихъ появленіи, не смотря на то, что въ настоящее время даже католическіе богословы признають ихъ подложными. Еще примѣръ: въ подтвержденіе мысли о главенствѣ папы католическіе богословы ссылаются на 6-е правило Никейскаго собора, между тѣмъ это правило излагается у нихъ совершенно въ искаженномъ видѣ. Въ латинскомъ изложеніи оно читается такъ: „Церкви римской всегда принадлежало первенство. Древніе обычаи да поддерживаются во всей силѣ въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ... потому что такъ повелѣлъ первосвященникъ римскій“. Въ редакціи этого правила православной церкви словъ: „церкви римской всегда принадлежало первенство“ совсѣмъ нѣтъ; а вмѣсто словъ: „такъ повелѣлъ первосвященникъ римскій“ стоитъ: „понеже и римскому епископу сіе обычно“.

1) Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи объ источникахъ церковнаго ученія: Св. Писанія и Св. Преданія.

Исповѣдуя согласно съ православною церковію, что единственнымъ источникомъ церковнаго ученія служить Божественное Откровеніе, и что св. Писаніе и Св. Преданіе, содержація въ себѣ Божественное Откровеніе, имѣютъ одинаковое достоинство и должны быть принимаемы и уважаемы съ равнымъ чувствомъ благочестія и благоговѣніемъ, римская церковь однакожь допускаетъ нѣкоторыя отступленія отъ православной въ отношеніи къ тому и другому источнику церковнаго ученія.

а) Въ ученіи о Св. Писаніи римская церковь въ томъ отступаетъ отъ православной, что не дѣлаетъ различія между каноническими и неканоническими книгами вѣтхаго завѣта и послѣднимъ усволяетъ совершенно одинаковое значеніе съ книгами каноническими.

Православное ученіе о настоящемъ предметѣ мы находимъ выраженнымъ преосв. Макаріемъ, который въ § 127 „Введенія въ Православное Богословіе“ говоритъ: „Между книгами вѣтхаго завѣта есть неканоническія, а именно: 1) книги Товита, 2) Іудий, 3) Премудрости Соломоновой, 4) Премудрости Іисуса, сына Сирахова, 5) вторая и третья книги Ездры, 6) всѣ три книги Маккавейскія. Къ этимъ книгамъ неканоническимъ, добавляетъ въ примѣчаніи преосв. Макарій, относятся еще нѣкоторыя мѣста, находящіяся въ книгахъ каноническихъ, какъ-то: 1) молитва Манассіи въ концѣ второй книги Паралипоменонъ, 2) мѣста, не означенныя счетомъ стиховъ въ кодексахъ греческихъ и въ переводѣ славян-

скомъ въ книгѣ Есѣирь, 3) пѣснь трехъ отроковъ въ 3-й главѣ книги пророка Даніила, исторія о Сусаннѣ въ 13-й, также о Вилѣ и змѣй въ 14-й главѣ той же книги“. Относительно самаго характера различія книгъ мы у того же самаго преосв. Макарія и въ томъ же мѣстѣ читаемъ: „отличіе неканоническихъ книгъ отъ каноническихъ состоитъ въ томъ, что послѣднія написаны по вдохновенію отъ Духа Святого и въ собственномъ смыслѣ составляютъ писаніе богодуховное, а первыя этого важнаго преимущества не имѣютъ и служатъ только въ видѣ прибавленія къ богодуховенному писанію, какъ книги добрыя, назидательныя, священныя“.

Въ противоположность ученію православной церкви, римская церковь въ IV засѣданіи Тридентскаго собора все книги, считаемыя православною церковью неканоническими, за исключеніемъ 3-й книги Маккавейской и 3-й книги Ездры, о которыхъ въ соборномъ постановленіи совершенно умалчивается, внесла въ канонъ священныхъ и всемъ книгамъ Библіи во всехъ частяхъ и безъ всякаго различія усвоила каноническое значеніе и достоинство, какъ писаніямъ божественнымъ и богодуховеннымъ. Правда, позднѣйшіе богословы придумали раздѣленіе священныхъ книгъ на протоканоническія и девтероканоническія, но существо дѣла отъ того не измѣнилось: тѣ и другія книги считаются одинаково богодуховенными. Римско-Католическій Катехизисъ Стацевича <sup>1)</sup>, причисляя къ числу каноническихъ книгъ все тѣ, которыя призналъ за таковыя Тридентскій соборъ, замѣчаетъ: „Если бы кто которую либо изъ этихъ книгъ не признавалъ за каноническую, т. е. богодуховенную, того святѣйшій соборъ (Тридентскій) предастъ анаѣмъ“ (стр. 7).

Тридентскій соборъ первый санкціонировалъ и далъ догматическое значеніе ученію римской церкви о Св. Писаніи, согласившись съ мнѣніемъ одного изъ папскихъ легатовъ, который доказывалъ, что все безъ исключенія книги, помѣщенные въ Библіи, должно считать каноническими. Но мнѣніе это существовало еще до собора и развивалось постепенно. Начало его, вѣроятно, нужно искать въ томъ обстоятельствѣ, что въ древнихъ переводахъ книгъ Св. Писанія ветхаго завѣта—греческомъ (переводѣ 79) и латинскомъ (италійскомъ), которые находились въ постоянномъ употребленіи и обращеніи у древнихъ христіанъ, неканоническія книги

<sup>1)</sup> Простр. Римско-Католич. Катехизисъ, составл. Доминикомъ Стацевичемъ. Вильна 1885 г..

внесены въ самый кодексъ книгъ Св. Писанія и помѣщены на ряду съ каноническими книгами. Вслѣдствіе этого, съ одной стороны, древніе отцы и учителя церкви, приводя въ своихъ твореніяхъ выдержки изъ неканоническихъ книгъ, присовокупляли: *говоритъ Писаніе, говоритъ Св. Писаніе*, а съ другой, — нѣкоторые изъ уважаемыхъ, преимущественно западныхъ учителей церкви, именно Августинъ (V в.), папа Иннокентій I-й (V в.) и папа Геласій (494 г.) и даже нѣкоторые изъ западныхъ соборовъ называютъ неканоническія книги каноническими, т. е., внесенными въ канонъ св. книгъ, или утвержденными правилами церкви. Отсюда-то, вѣроятно, и возникло въ римской церкви представленіе, что между каноническими и неканоническими книгами различія дѣлать не слѣдуетъ и что, напротивъ, имъ должно усвоить одинаковое значеніе и достоинство. Но если, съ одной стороны, въ римской церкви утверждается такой взглядъ, какъ частное мнѣніе этой церкви, то, съ другой стороны, общимъ ученіемъ вселенской церкви было различіе книгъ на каноническія и неканоническія. Правда, христіанская церковь всегда съ уваженіемъ и любовію принимала книги неканоническія, но вмѣстѣ съ тѣмъ она всегда различала эти книги по ихъ достоинству. Такъ, Аѳанасій Великій (IV в.) каноническія книги называетъ начатками, якорями и столпами нашей вѣры, а на неканоническія смотритъ какъ на невнесенныя въ канонъ богодухновенныхъ писаній, но назначенныя отцами для чтенія вновь приходящимъ и желающимъ огласиться словомъ благочестія; также смотритъ на неканоническія книги Св. Іоаннъ Дамаскинъ (VIII в.), который называетъ ихъ книгами назидательными и добрыми, но не входящими въ канонъ писаній богодухновенныхъ. Руфинъ Аквилейскій, западный историкъ IV вѣка, также говоритъ, что неканоническія книги назначены отцами для чтенія въ церквахъ, а не для того, чтобы подтверждать ими важность (*auctoritatem*) вѣры. Выраженіе той же вѣры мы находимъ у Мелитона Сардійскаго (II в.), Оригена (III в.), Кирилла Іерусалимскаго (IV в.), Евсевія Кессарійскаго (IV в.), Григорія Богослова (IV в.) и др.

Если же нѣкоторые изъ отцевъ церкви, какъ напр. блаженный Августинъ, папы Иннокентій I-й и Геласій и даже нѣкоторые изъ соборовъ, какъ напримѣръ Иппонійскій и Карфагенскій (начала V в.), неканоническія книги называютъ каноническими, то нужно думать, что названные отцы и соборы усвояютъ наименованіе каноническихъ книгъ неканоническимъ не въ собственномъ смыслѣ, т. е., какъ бы они усвоили этимъ книгамъ свойства богодухновенности,



а въ обширномъ смыслѣ, т. е., въ томъ смыслѣ, что онѣ утверждены правилами — канонами церкви для чтенія въ назиданіе вѣрующимъ.

Ложность разсматриваемаго нами ученія римской церкви видна изъ того, съ одной стороны, что этимъ ученіемъ она уклонилась отъ вѣрованій церкви православной, которая всегда полагала строгое различіе между книгами каноническими и неканоническими, а съ другой, — изъ ложности самаго принципа, положеннаго въ основаніе этого ученія. Римская церковь усвоила каноническое достоинство тѣмъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ и частямъ нѣкоторымъ изъ нихъ, которымъ сама ветхозавѣтная церковь этого достоинства не усвояла. Въ этомъ случаѣ церковь римская поступила и неразумно и не по праву, — *неразумно* потому, что нельзя указать разумныхъ основаній для такого ея дѣйствія, а *не по праву* потому, что она и даже вся христіанская церковь не можетъ простираетъ власти своей далѣе своихъ предѣловъ и, слѣдовательно, дѣлать измѣненій въ рѣшеніяхъ и постановленіяхъ ветхозавѣтной церкви. Эта церковь была непосредственно руководима самимъ Богомъ, всѣ установленія ея были установленіями Св. Духа; не случайнымъ также и просто человѣческимъ дѣломъ было то, что однѣ изъ священныхъ книгъ ветхаго завѣта были внесены въ канонъ, тогда какъ другія не внесены. Поэтому, если ветхозавѣтная церковь однѣ книги внесла въ канонъ, а другія не внесла, будучи, конечно, руководима Духомъ Св., то христіанская церковь, унаслѣдовавшая отъ ветхозавѣтной наслѣдство священныхъ книгъ, не имѣла никакого права и никакого основанія дѣлать измѣненія въ опредѣленіи достоинства этихъ книгъ.

#### б) Запрещеніе мірянамъ читать библію.

Другое заблужденіе римской церкви относительно Св. Писанія, какъ источника церковнаго ученія, состоитъ въ запрещеніи мірянамъ читать Библию. Правда, запрещеніе это прямо не выражено ни въ соборныхъ опредѣленіяхъ, ни въ символическихъ книгахъ, но тѣмъ не менѣе фактически оно существовало и существуетъ въ римской церкви. Въ распоряженіяхъ папъ мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ ограниченій, въ концѣ концовъ направленныхъ къ положительному запрещенію читать Библию. Въ этихъ видахъ Тридентскій соборъ предписалъ признавать текстъ Вульгаты, т. е., переводъ Библии на мертвый латинскій языкъ, вполне достаточнымъ для цѣлей религіозно-воспитательныхъ и для богослужебнаго употребленія.

Болѣе же рѣшительнымъ средствомъ къ удаленію народа отъ Св. Писанія послужило формальное запрещеніе переводовъ Библии на живые народные языки, которое многократно повторяемо было и въ средніе вѣка и въ новѣйшія времена. Папа Иннокентій III-й (1198—1216) первый высказался въ томъ смыслѣ, что тайны религіи не должны быть доступны простымъ умамъ. Папа Пій IV въ 1564 году повелѣлъ Св. Писаніе внести въ Index книгъ, запрещенныхъ для чтенія мірянъ, и дозволеніе мірянамъ читать библию поставилъ въ зависимость отъ ручательства ихъ пастырей въ томъ, что они могутъ читать Библию безъ вреда для своихъ душъ. Папа Пій VII въ 1816 году подвергъ осужденію всѣ переводы Библии на народные языки, — переводы, изданные безъ церковнаго благословенія. Папа Григорій XVI въ 1844 году рѣшительно высказался противъ всѣхъ обществъ, которыя ставили задачею своею распространеніе Библии между простымъ народомъ. Папа Пій IX призналъ таковыя общества за язву нашего времени.

Мотивомъ къ запрещенію мірянамъ читать Библию римская церковь выставляетъ свою заботливость о томъ, чтобы простыхъ людей держать въ вѣрѣ и истинѣ, или, другими словами, чтобы не пробуждать въ простыхъ людяхъ духа изслѣдованія, а вмѣстѣ духа сомнѣнія, и, такимъ образомъ, не подвергать простыхъ людей опасности колебанія вѣры. Но это опасеніе есть только мнимая причина папскихъ запрещеній мірянамъ чтенія Библии; настоящая же причина кроется въ духѣ властительства, который возобладалъ іерархіею римской церкви и понуждалъ ее держать мірянъ въ невѣденіи истиннаго христіанства.

Ложность укоренившася въ римской церкви мнѣнія, что міряне не должны читать Библию, доказывается, въ 1-хъ, разъясненіемъ самаго существа дѣла, въ 2-хъ, свидѣтельствомъ самой Библии, въ 3-хъ, практикою древней вселенской церкви.

Не можетъ быть признано справедливымъ разсматриваемое нами мнѣніе римской церкви по самому существу дѣла. Если слово Божіе есть источникъ истины, а вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ жизни и здоровья нашего духа, то чтеніе этого слова само по себѣ не можетъ быть вреднымъ для человѣка, если оно тѣмъ болѣе сопровождается духомъ изслѣдованія, т. е., стремленіемъ къ разумному проникновенію во внутреннее существо его. Чтеніе слова Божія, или стремленіе къ разумному пониманію его само по себѣ не опасно, но вредно злоупотребленіе тѣмъ и другимъ, т. е., когда мы предоставленное намъ право чтенія и пониманія Св. Писанія понимаемъ, какъ право неограниченной свободы пониманія и истолко-

ванія слова Божія по нашому произволу, какъ поняла эту свободу протестантская церковь. Поэтому наша православная церковь хотя и не лишаетъ мірянъ права самимъ читать Св. Писаніе и углубляться въ изученіе его, но повелѣваетъ понимать его по руководству церкви. Равнымъ образомъ, хотя православная церковь не отнимаетъ совсѣмъ у мірянъ права учить другихъ, однако строго ограничиваетъ это право домашнимъ кругомъ.

Слово Божіе не только не возбраняетъ, а, напротивъ, побуждаетъ всѣхъ и каждого, безъ различія званія и положенія, углубляться въ чтеніе и изученіе Св. Писанія. Самъ І. Христосъ сказалъ Іудеямъ, а въ лицѣ ихъ, конечно, вѣрующимъ въ него всѣхъ временъ и вѣковъ: *испытайте писаній, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный: и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ* (Іоан. 5, 39). Св. дѣписатель Лука хвалитъ Берійцевъ за то, что они повѣряли ученіе самого Ап. Павла Св. Писаніемъ ветхаго завѣта (Дѣян. 17, 11). Апостоль Павелъ почти въ каждомъ посланіи своемъ заповѣдуетъ христіанамъ, чтобы они постепенно возрастали въ познаніи Бога (Бол. 1, 10), *чтобы они исполнялись познаніемъ воли Его, во всякой премудрости и разумнѣи духовномъ* (Кол. 1, 9). Ап. Петръ убѣждаетъ христіанъ, чтобы они, какъ *новорожденные младенцы, возлюбилъ чистое, словесное молоко, дабы отъ него возрасти имъ во спасеніе* (1 Петр. 2, 2). Но невозможно возрастать въ познаніи и исполняться премудростію и разумнѣиемъ духовнымъ, не читая слова Божія, источникъ мудрости и разумнѣи. Невозможно полюбить молоко словесное—слово Божіе, не вкушая его.

Древняя христіанская церковь не только не боялась чтенія Библии и соединеннаго съ нимъ разумнаго изслѣдованія божественныхъ истинъ, а, напротивъ, призывала къ этому изслѣдованію самихъ язычниковъ, не хотѣла скрывать отъ нихъ словъ Божіихъ. Тертуліанъ въ своей апологіи, обращаясь къ язычнику, говоритъ ему: „Смотри на слова Божія, на наши писанія, которыхъ мы и сами не скрываемъ, и многіе случаи передаютъ виѣшнимъ“. Св. Златоустъ въ нерадѣннѣи мірянъ къ чтенію слова Божія видитъ главную причину золь жизни: „Изъ того-то и выходитъ весь вредъ, говоритъ онъ мірянамъ, что чтеніе Св. Писанія считаете вы приличнымъ для однихъ только монаховъ, тогда какъ сами гораздо больше имѣете въ томъ нужды. Для того, кто живетъ въ мірѣ и каждый день получаетъ раны, особенно нужно врачевство“. Въ другомъ мѣстѣ Св. Златоустъ обращается къ христіанамъ съ такими словами: „Я имѣю обыкновеніе за нѣсколько дней раньше

показывать содержание своих будущих бесѣдъ для того, чтобы въ свободное время вы взяли Библию, заразъ обзорѣли цѣлое отдѣленіе, и чтобы, такимъ образомъ, когда вамъ извѣстно будетъ, что уже рассмотрѣли и что остается рассмотретьъ, вы были лучше приготовлены къ слушанію того, о чемъ будетъ говорить еще. И я увѣщевалъ васъ всегда и не перестану увѣщевать, чтобы вы не только въ церкви были внимательны, но чтобы и дома постоянно занимались чтеніемъ Св. Писанія. Никто не долженъ говорить: «не мое дѣло читать Библию, пусть дѣлаютъ это духовные и монахи. Напротивъ въ чтеніи Библии каждый найдетъ себѣ утѣшеніе»... «Послушайте вы всѣ, посвятившіе себя мірскимъ занятіямъ, — говоритъ Златоустъ еще, — прошу Васъ приобрѣтите для себя Библию—это врачевство для души. И если вы не хотите или не можете приобрѣсти всей Библии, то купите покрайней мѣрѣ Новый Заветъ, или Евангеліе, или Дѣяніе и пусть эти книги будутъ постоянно вашими учителями».

в) Въ опредѣленіяхъ четвертаго засѣданія Тридентскаго собора и въ римскомъ катихизисѣ мы находимъ въ общемъ согласный съ возрѣніемъ православной церкви взглядъ церкви римской на Св. Преданіе,—именно, какъ на совершенно равносильный Св. Писанію источникъ церковнаго ученія, но на практикѣ въ ученіи о Св. Преданіи католическая церковь допускаетъ немаловажныя отступленія отъ церкви православной.—Во первыхъ, какъ можно заключить на основаніи мнѣній католическихъ богослововъ, открыто высказанныхъ ими на засѣданіяхъ Тридентскаго собора, и, какъ видно изъ практики римской церкви, Св. Преданіе служитъ въ этой церкви не только такимъ же самостоятельнымъ источникомъ вѣроученія, какъ и Св. Писаніе, но и источникомъ болѣе высшимъ и обильнымъ въ сравненіи съ Св. Писаніемъ. Католическіе богословы на Тридентскомъ соборѣ выражали ту мысль, что католическая вѣра основывается только на преданіи, такъ какъ и Св. Писаніе первоначально было преданіемъ, что для преданія Св. Писаніе не безусловно необходимо и церковь существовала бы и при отсутствіи Св. Писанія, что въ преданіи христіанская истина раскрыта болѣе живо и полно. Такое предпочтеніе преданію предъ Св. Писаніемъ римская церковь въ своей практикѣ дѣйствительно оказывала и оказываетъ. Уже Тридентскій соборъ хотя въ своихъ опредѣленіяхъ и утвердилъ одинаковую важность обоихъ источниковъ вѣроученія, однако основалъ церковное ученіе: о крещеніи младенцевъ, о миропомазаніи, о чистилищномъ огнѣ и т. п. только на основаніи Св. Преданія, чѣмъ и доказалъ, что оно есть болѣе обильный въ срав-

неніи съ Св. Писаніемъ источникъ, такъ какъ онъ даетъ бытіе такимъ догматомъ, о которыхъ не учить насъ послѣднее. Послѣдовавшіе за Тридентскимъ соборомъ основные догматы католицизма (Eiloque, о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы, о непогрѣшимости папы) утверждены римскою церковію также только на основаніи преданія.—Во-вторыхъ, на ряду съ божественнымъ и апостольскимъ преданіемъ, т. е. происходящимъ отъ Иисуса Христа и апостоловъ, римская церковь признаетъ преданіе церковное, обнимающее собой всѣ тѣ истины христіанскія, которымъ непогрѣшимая церковь, по дарованному ей праву и власти, сообщаетъ силу закона и важность догматическихъ истинъ. Но такъ какъ непогрѣшимость и власть церкви всецѣло сосредоточены въ лицѣ папы, то церковное преданіе составляетъ собою въ существѣ дѣла всѣ папскія опредѣленія.—Въ-третьихъ, наконецъ, допустивъ особый видъ преданія—преданіе церковное, римская церковь должна была допустить и обусловливавшія имъ нѣкоторыя отступленія отъ церкви православной въ опредѣленіи источниковъ Св. Преданія. Главнѣйшія изъ этихъ отступленій таковы: римская церковь признаетъ 20-ть вселенскихъ соборовъ, изъ которыхъ первымъ считается Іерусалимскій, бывшій при Ап. Петрѣ (Дѣян. гл. 15), а послѣднимъ соборъ Ватиканскій, бывшій въ 1870 году и утвердившій догматъ о непогрѣшимости папы; папскія буллы, энциклики, декреты римскихъ конгрегацій и помѣстныхъ римскихъ соборовъ признаетъ источниками вѣроученія, равными Св. Писанію и опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ; нѣкоторыя правила вселенскихъ соборовъ, не благопріятствовавшія римскимъ нововведеніямъ, или видоизмѣняетъ, или же совершенно отрицаетъ; изъ 85 апостольскихъ правилъ принимаетъ только первыя 50.

Въ обличеніе допущенныхъ римскою церковію отступленій отъ православной въ ученіи о Св. Преданіи достаточно указать на то, что, во-первыхъ, православная церковь всегда признавала и признаетъ, что оба источника христіанскаго вѣроученія—слово Божіе устное и слово Божіе писанное—совершенно равночестны и имѣютъ одинаковыя достоинство и важность, и что Св. Писаніе содержитъ въ себѣ всю необходимую для нашего спасенія полноту божественной истины и при руководствѣ Св. Преданія можетъ служить основою и источникомъ всего догматическаго ученія церкви. Оно, по словамъ Апостола, *богодухновенно и полезно есть ко ученію, ко обличенію, ко исправленію, къ наказанію, еже въ правду: да совершенъ будетъ человекъ, на всякое благое дѣло уготованъ* (2 Тимое. 3, 16—17). Во-вторыхъ, церковь Христова,

будучи непогрѣшимою, только хранить въ чистотѣ и неповрежденности и истолковываетъ божественное и апостольское преданіе, но не имѣетъ права и власти узаконять преданія новыя, не восходящія по своему происхожденію ко временамъ апостольскимъ. Притомъ, не частный человѣкъ, каковъ римскій папа и вообще не люди, составляющіе церковь — тѣло Христова, а самъ Господь — глава церкви, силою Святого Духа, сохраняетъ въ чистотѣ и неповрежденности свое ученіе чрезъ преемниковъ Апостоловъ — пастырей и учителей, которые служатъ орудіемъ, чрезъ которое дѣйствуетъ Духъ Святой.

## 2) О личномъ свойствѣ Св. Духа: объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Filioque).

Вопреки ученію православной церкви, что Духъ Святой исходитъ отъ одного Отца, какъ источника и начала божества, римская церковь учитъ, что Духъ Святой исходитъ, т. е. имѣетъ вѣчное ипостасное бытіе свое не отъ одного Бога Отца, но и отъ Сына Божія, — значитъ утверждаетъ, что Духъ Святой имѣетъ двойственный источникъ и начало своего божества. Ученіе о личномъ свойствѣ Святаго Духа мы находимъ выраженнымъ въ римско-католическомъ катихизисѣ Стацевича, гдѣ объ отношеніи между собою лицъ Пресвятыя Троицы говорится слѣдующее: «Мы вѣруемъ, что Богъ, какъ духовное безконечно-разумное существо, познаетъ Самого Себя и, какъ существо совершеннѣйшее, познаетъ Себя самымъ совершеннымъ образомъ. Отъ этого рождается Логосъ или слово внутреннее, чрезъ которое Богъ говоритъ Самому Себѣ все то, что Онъ есть, и является или изображаетъ Себя такимъ, какимъ есть. Вотъ почему Слово называется образомъ, изображеніемъ существа Божія. Оно именуется еще Сыномъ Божіимъ, потому-что Слово это рождается отъ Существа Божія. Итакъ, всѣ эти имена: Сынъ, Слово, Образъ Отца, Премудрость означаютъ одно и то-же, т. е., второе лицо Божіе; первое же лицо именуется Отцомъ, Началомъ или прямо Богомъ, Господомъ. Это однако ни мало не препятствуетъ, чтобы и Сынъ, подобно Отцу, былъ тоже Богъ и Господь, потому-что Сынъ единосущенъ Отцу; тотъ и другой есть единый Богъ. Когда же одного называемъ первымъ лицомъ, а другаго вторымъ, это вовсе не значитъ, чтобы одинъ былъ прежде или болѣе другаго. Богъ никогда не былъ и не могъ быть безъ знанія Самого Себя, и онъ знаетъ Себя столь совершеннымъ,

великимъ и святымъ, каковъ Онъ есть на самомъ дѣлѣ. И вотъ почему Слово было въ началѣ у Бога, и Богъ былъ Слово. Богъ, зная Себя столь совершеннымъ, какъ Онъ есть въ точности, долженъ непремѣнно имѣть въ себѣ удовольствіе и любить Себя любовью совершенною, отъ этого происходитъ Духъ Святой, называемый также любовью Божіею; и какъ Сынъ не менѣе любитъ Отца, какъ Отецъ Сына, то и Духъ Святой есть любовь общая Одному и Другому, слѣдовательно происходитъ отъ Одного и Другаго. Онъ есть равенъ Обоиъ Имъ, потому-что Они ничего въ себѣ не имѣютъ, чего бы равно не любили; слѣдовательно, Онъ есть подобный имъ Богъ и Господь» (ст. 24). Для болѣе нагляднаго изображенія отношенія лицъ Св. Троицы катихизисъ указываетъ на слѣдующее подобіе: «Мы имѣемъ одну душу, въ которой мы видимъ три различныя силы: умъ, мысль, любовь. Умъ рождаетъ мысль: вотъ образъ Отца; мысль рождается отъ ума: вотъ образъ Сына; и, наконецъ, любовь, происходящая нѣкоторымъ образомъ отъ ума и мысли: вотъ образъ Св. Духа» (стр. 26). Въ трактатѣ о Св. Духѣ въ томъ же катихизисѣ говорится: «Онъ (Духъ Святой) исходитъ отъ Отца и Сына, и мы должны поклоняться Ему и прославлять Его наравнѣ съ Отцемъ и Сыномъ, потому-что Онъ единосущенъ Тому и другому» (стр. 43).

Изъ приведенныхъ мѣстъ катихизиса не трудно видѣть, что католическое ученіе объ отношеніи лицъ Св. Троицы заимствовано не изъ Божественнаго Откровенія, а представляетъ собою произвольное мудрствованіе разума человѣческаго, стоящее въ прямомъ противорѣчій съ Божественнымъ Откровеніемъ и, слѣдовательно, имѣющее чисто раціоналистическій характеръ. Въ этомъ ученіи личное бытіе Сына и Св. Духа совершенно исчезаетъ, представленіе о личномъ ихъ бытіи превращается въ представленіе отвлеченныхъ качествъ самосознанія и любви.—Сынъ является, какъ самосознаніе Отца, а Духъ Святой—какъ Его любовь. Отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и заключеніе о происхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына произвольно и должно быть признано раціоналистическимъ.

Но какъ ни ясна изъ самаго существа дѣла ложность католическаго ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, римскіе богословы однакожь утверждаютъ, что это ученіе было всегдашнимъ вѣрованіемъ вселенской церкви, что оно имѣетъ твердыя и несомнѣнныя основанія въ Св. Писаніи и есть прямой выводъ изъ ученія Божественнаго Откровенія. Чтобы видѣть, насколько справедливо это утвержденіе, необходимо, во-первыхъ, изложить исторію

развитія разсматриваемаго римскаго догмата, а во-вторыхъ, сдѣлать разборъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ, по мнѣнію католическихъ богослововъ, содержится ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына.

По свидѣтельству исторіи, римское ученіе объ исхожденіи Св. Духа (*Filioque*) впервые болѣе или менѣе опредѣленное развитіе получило у блаженнаго Августина, усвоившаго себѣ психологическое объясненіе отношенія лицъ Св. Троицы и путемъ этого объясненія пришедшаго къ утвержденію, что Духъ Святой, какъ Духъ взаимной любви между Отцомъ и Сыномъ, имѣетъ происхожденіе отъ того и другого. Мысли блаженнаго Августина кратко могутъ быть выражены такимъ образомъ. Въ душѣ нашей есть умъ (*intellectus, memoria*), въ которомъ хранится запасъ познаній: это есть подобіе Отца; умъ порождаетъ сознательный образъ (*imago, notitia, notio*) себя самого или вѣшняго предмета,— это есть подобіе Сына; умъ и образъ соединяются между собою движеніемъ воли или чувствомъ любви, что составляетъ подобіе Духа Святаго. Въ своихъ произведеніяхъ Августинъ часто настаиваетъ на томъ, что Духъ исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына, но какое представленіе онъ соединялъ съ допускаемымъ и утверждаемымъ имъ исхожденіемъ Св. Духа и отъ Сына, съ опредѣленностію рѣшить нельзя, по недостатку опредѣленности въ самомъ его ученіи. Притомъ несомнѣнно, что Августинъ не придавалъ этому своему ученію другаго значенія, кромѣ значенія частнаго личнаго мнѣнія, и никогда не претендовалъ на принятіе его въ кругъ тѣхъ истинъ, которыя составляютъ предметъ общецерковной вѣры. Но такъ какъ Августинъ пользовался на западѣ большимъ авторитетомъ, то высказанное имъ мнѣніе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына было принято многими и время отъ времени стало входить все въ большее и большее употребленіе и извѣстность. Впрочемъ, въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій послѣ Августина на западѣ въ ученіи объ этомъ предметѣ предстоятелей церкви замѣтно колебаніе,— одни, какъ напр. папа Левъ I-й, Григорій Великій († 604 г.), становятся на сторону Августинова мнѣнія и вслѣдъ за нимъ повторяютъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына, а другіе, какъ напр. папа Пелагій I-й († 560 г.), строго держась древняго преданія, учатъ, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и есть Духъ Отца и Сына, и никто изъ предстоятелей церкви не настаиваетъ на томъ, чтобы возвести это ученіе на степень несомнѣнной и общецерковной истины вѣры. Но въ концѣ VI вѣка, благодаря чисто случайнымъ обстоятельствамъ, въ испанской церкви въ



первый разъ разсматриваемому учению дано мѣсто на ряду съ членами общерковной вѣры, содержащимися въ древнемъ вселенскомъ символѣ. Рекаредъ, король готскій, и нѣкоторые готскіе епископы на Толедскомъ соборѣ 589 г. объявили о своемъ отреченіи отъ аріанства и обращеніи въ православіе, причемъ въ представленномъ ими исповѣданіи вѣры они прямо выражались относительно Св. Духа, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына и съ Отцомъ и Сыномъ единосущенъ. Соборъ, торжественно одобриши это исповѣданіе вѣры, очевидно одобрилъ авторитетомъ своимъ правильность формулы его о Св. Духѣ. Это дѣйствіе собора имѣло важное и, можно сказать, рѣшающее значеніе для дальнѣйшаго развитія ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. На соборахъ Толедскихъ, бывшихъ въ VII вѣкѣ (634, 638, 685 и 693 гг.), не только *Filioque* дѣлается обыкновенною формулою вѣрованія въ Св. Духа, но и самый Никео-Цареградскій символъ вѣры употребляется съ прибавленіемъ въ 8-мъ членѣ его *Filioque*.

Твердое исповѣданіе испанскою церковію ученія *Filioque* не могло не содѣйствовать распространенію этого ученія и въ римской церкви. Дѣйствительно, исповѣдникъ Максимъ, долгое время прожившій на западѣ, въ письмѣ своемъ къ пресвитеру кипрскому Марину, свидѣтельствуетъ, что въ его время, т. е. около половины VII вѣка, на западѣ было сильно распространено ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, и что не только римскіе богословы учили объ этомъ, но даже одинъ изъ современныхъ ему папъ въ письмѣ своемъ къ константинопольскому патріарху выразился такъ, что Св. Духъ исходитъ и отъ Сына. Впрочемъ, въ этомъ письмѣ весьма важно и то свидѣтельство его, что не смотря на большую распространенность на западѣ мнѣнія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, оно однакожъ было совершенно чуждо востоку, потому, что употребленное въ письмѣ папы выраженіе: «Духъ Святой исходитъ и отъ Сына» вызвало среди цареградскихъ жителей большія недоумѣнія и возраженія, и что западные богословы относительно своего ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына объяснили, что они не представляютъ Сына причиною Св. Духа, ибо знаютъ, что одинъ Отецъ есть причина Сына и Духа,— одного по рожденію, а другаго по исхожденію, но лишь показываютъ, что Онъ чрезъ Него нисходитъ, и, такимъ образомъ, обозначаютъ средство и безразличіе ихъ сущности.

Въ концѣ осьмаго вѣка ученіе объ исхожденіи Св. Духа изъ Испаніи быстро стало распространяться въ галльской церкви и

вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ вводиться въ общее употребленіе на литургіяхъ Цареградскій символъ вѣры съ прибавленіемъ Filioque. Этому способствовало завоеваніе въ концѣ осьмого вѣка Галлами значительной части Испаніи и послѣдовавшее затѣмъ ознакомленіе съ тамошними обычаями. Правда, въ галльской церкви это новое ученіе испанской церкви образованными людьми Галліи, какъ напр. Алкуиномъ, было встрѣчено неодобрительно, но неодобреніе этому ученію, высказанное со стороны нѣкоторыхъ богослововъ, не могло оказать отрезвляющаго дѣйствія на Галловъ, потому что на сторону этого ученія сталъ самъ Карлъ Великій, введшій въ своей придворной церкви символъ съ прибавленіемъ Filioque. Карлъ не только своими симпатіями стоялъ на сторонѣ этого ученія, но, воспользовавшись случаемъ, созвалъ соборъ галльскихъ епископовъ, на которомъ своимъ присутствіемъ и своимъ вліяніемъ расположилъ ихъ къ единогласному утвержденію ученія Filioque. Поводомъ къ созванію этого собора послужило слѣдующее обстоятельство: французскіе монахи, пришедшіе въ Іерусалимъ для поклоненія святымъ мѣстамъ, стали употреблять тамъ на литургіи символъ вѣры съ прибавленіемъ Filioque. Услыхавъ объ этомъ, греческіе монахи стали упрекать французскихъ въ нововведеніи и прибавленіе къ символу слова Filioque стали называть ересью, хуже которой ничего быть не можетъ, а самихъ монаховъ называли еретиками. Монахи обратились къ папѣ Льву III съ жалобой на встрѣченные ими въ Іерусалимѣ непріятности и съ просьбой оправдать ихъ ученіе о Св. Духѣ. Папа передалъ жалобу эту Карлу Великому, потому-что монахи были по происхожденію французы, а онъ, воспользовавшись случаемъ, созвалъ соборъ въ Ахенѣ въ 809 г. Соборъ этотъ имѣлъ рѣшающее значеніе по отношенію къ Filioque, не только для галльской, но и для всей западной церкви.

Какъ происходили засѣданія на этомъ соборѣ, предсѣдателемъ котораго былъ самъ Карлъ, неизвѣстно въ подробностяхъ, потому-что акты этого собора не уцѣлѣли. Извѣстно только, что подъ давленіемъ Карла ученіе о Filioque было одобрено и принято большинствомъ членовъ собора и что по окончаніи засѣданій собора, чтобы получить одобреніе со стороны папы, Карлъ послалъ къ нему двухъ легатовъ съ письмомъ отъ его и всего собора имени, въ которомъ были представлены аргументы въ пользу ученія о Filioque. Папа Левъ III, по прочтеніи письма, сказалъ легатамъ: «и я такъ думаю и содержу вмѣстѣ съ сими писателями и согласно ученію Св. Писанія». Но, признавая истинность ученія Filioque,

папа однакожь рѣшительно воспротивился предложенію пословъ внести это прибавленіе въ Никео-Цареградскій символъ вѣры. Онъ даже повелѣлъ вырѣзать на двухъ серебрянныхъ доскахъ текстъ символа вѣры безъ прибавленія *Filioque* и поставить ихъ въ базиликѣ Св. Петра съ цѣлю охраненія на дальнѣйшее время въ цѣлости заключенной въ символъ православной вѣры.

Тотъ фактъ, что папа Левъ III открыто и рѣшительно призналъ внутреннюю истинность ученія *Filioque*, полагаетъ начало новому періоду въ исторіи развитія этого ученія на западѣ. Доселѣ папы стояли какъ бы въ сторонѣ отъ развившагося преимущественно въ Испаніи, а потомъ Галліи ученія о *Filioque*, теперь же и папская власть въ лицѣ Льва III открыто становится на сторону этого ученія, и, такимъ образомъ, ученіе о *Filioque* дѣлается общепризнаннымъ всею западною церковію ученіемъ. Правда, Левъ III, признавши истинность этого ученія, рѣшительно воспротивился внесенію *Filioque* въ символъ вѣры; но коль скоро ученіе объ исхожденіи Св. Духа и *отъ Сына* было признано всею западною церковію за несомнѣнную истину, то вопросъ о внесеніи *Filioque* въ символъ вѣры нужно было признать только дѣломъ времени. Дѣйствительно, послѣдующіе за Львомъ III папы, не смотря на протесты со стороны восточной церкви и какъ бы потстрекаемые этими протестами и обличеніями, не только открыто признаютъ *Filioque* за догматъ, но и открыто одобряютъ употребленіе символа вѣры съ прибавленіемъ *Filioque*, впрочемъ, пока внѣ предѣловъ римской церкви, какъ напр. папскіе миссіонеры, съ благословенія папы Николая I-го, распространяютъ въ Болгаріи символъ вѣры съ прибавленіемъ *Filioque*; но затѣмъ съ совершившимся постепенно помраченіемъ вселенскаго сознанія въ западныхъ христіанахъ, а особенно представителей ихъ, все въ большее и большее употребленіе входитъ указанный символъ вѣры въ церквахъ, непосредственно подчиненныхъ Риму, пока, наконецъ, въ началѣ XI вѣка, при папѣ Венедиктѣ осьмомъ, и въ самомъ Римѣ не вошелъ въ употребленіе символъ съ прибавленіемъ *Filioque*.

Итакъ, какъ показываетъ исторія, римскій догматъ о *Filioque* не имѣетъ ни апостольской, ни отеческой древности: выраженное въ немъ ученіе появилось какъ частное мнѣніе и приобрѣтало силу и значеніе догмата постепенно и благодаря случайнымъ, благоприятствовавшимъ ему обстоятельствамъ.

Обращаясь къ разбору тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ, по мнѣнію римскихъ богослововъ, находится ученіе о *Filioque*, мо-

жно прямо и рѣшительно утвердить, что внутренній смыслъ и контекстъ ихъ свидѣтельствуесть противъ католическаго мнѣнія.

1) Католическіе богословы говорятъ, что въ словахъ: *ипсе отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26) содержится мысль объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, потому-что Отець и Сынъ едино по существу, и все, что имѣеть Отець, имѣеть и Сынъ. Но такого умозаключенія нельзя признать правильнымъ, потому-что ни контекстъ рѣчи настоящихъ словъ, ни внутренній смыслъ ихъ не даютъ никакого основанія для такого умозаключенія. Правда, Отець и Сынъ едино по существу, и все, что имѣеть Отець, имѣеть и Сынъ, но такъ какъ исхождение, какъ по отношенію къ Отцу, изводящему Духа, такъ и по отношенію къ Духу, исходящему, есть личное свойство, и такъ какъ личныя свойства несообщимы и не могутъ быть переносимы съ одного лица на другое, то, значитъ, изъ понятія единосуція Сына со Отцемъ не слѣдуетъ происхожденія Духа и отъ Сына; напротивъ, изъ понятія о личныхъ свойствахъ лицъ Св. Троицы слѣдуетъ, что сынъ имѣеть все, что имѣеть Отець, но за исключеніемъ извожденія Духа Святаго. Притомъ, если допустить, что словами: *ипсе отъ Отца исходитъ*, въ силу единосуція Сына съ Отцомъ, предполагается исхождение Св. Духа и отъ Сына, то мы должны будемъ допустить, что и словами: отъ Отца рождается, предполагается рожденіе Сына и отъ Духа Святаго, ибо и Духъ едино со Отцемъ по существу. Но если это послѣднее предположеніе нелѣпо, то въ одинаковой степени и первое не можетъ быть допущено.

2) Останавливаются на изреченіи Спасителя: *его же азъ посылаю.....* и умозаключаютъ: если Духъ посылается отъ Сына, то, слѣдовательно, отъ Него и исходитъ: ибо иначе Сынъ не могъ бы послать Духа. Но это умозаключеніе неправильное и должно быть отвергнуто. Въ приведенныхъ словахъ Св. Писанія Духъ представляется посылаемымъ отъ Сына, но въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія Сынъ представляется посылаемымъ отъ Духа Святаго (Ис. 48, 16; 61, 1; Лк. 4. 16). Слѣдуетъ ли изъ этихъ послѣднихъ мѣстъ, что Сынъ рождается отъ Духа Святаго, потому-что Онъ посылается отъ Него? Но если это заключеніе недопустимо, то должно быть отвергнуто и первое умозаключеніе. Для уясненія же разсматриваемыхъ словъ католическимъ богословамъ слѣдовало обратиться къ свидѣтельствамъ отцевъ церкви. По объясненію ихъ, *посольство въ міръ* лицъ Св. Троицы—Сына и Духа Св.—относится не къ личнымъ ихъ свойствамъ, а къ внѣшней ихъ дѣятельности и именно подъ этимъ посольствомъ Сына и Святаго Ду-

ха разумѣется временное явленіе ихъ въ міръ для искупленія и освященія человѣка. Право посольства однимъ лицомъ другаго основывается частію на единствѣ, тождествѣ воли и нераздѣльности дѣйствования гсѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы, частію же на отношенія лицъ Св. Троицы къ вѣшнему дѣлу спасенія рода человѣческаго; такъ, Сынъ, какъ Искупитель міра, заслугами своими приобрѣлъ предъ лицомъ вѣчной правды Божіей безцѣнное право ниспосылать людямъ благодатныя дары Св. Духъ для возрожденія и освященія грѣшниковъ.

Итакъ, въ словѣ *послю* не содержится и не можетъ содержаться мысли объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, такъ какъ въ этомъ словѣ указывается совсѣмъ на другія отношенія, а не на вѣчное исхожденіе; равнымъ образомъ, содержащееся въ словѣ этомъ право на посольство можетъ основываться и дѣйствительно основывается на отношеніяхъ лицъ Св. Троицы къ искупленію.

3) Указываютъ на слѣдующія слова 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 пріиметъ, и возвѣститъ вамъ. Вся, елика имать Отецъ, моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ моего пріиметъ, и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 15, 12—15).

Здѣсь останавливаются, во-первыхъ, на выраженіи: *отъ моего пріиметъ* и объясняютъ его такъ: отъ моего, т. е. существа, или отъ меня пріиметъ, т. е. исходить; во-вторыхъ, на словахъ: *вся, елика имать Отецъ, моя суть* и объясняютъ ихъ такъ: если все, что имѣетъ Отецъ имѣетъ и Сынъ, а Отецъ между прочимъ имѣетъ то свойство, что отъ Него исходитъ Духъ Святой, слѣдовательно, Духъ Святой исходитъ и отъ Сына.

Такое пониманіе словъ Спасителя должно быть отвергнуто, какъ совершенно неправильное и насильственное. Контекстъ приведенныхъ словъ Спасителя ясно показываетъ намъ, что слово *отъ моего пріиметъ* нельзя понимать въ смыслѣ исхожденія Св. Духа и отъ Сына, во-первыхъ, потому, что этому препятствуетъ самая будущая форма глагола, а во-второмъ, изъ связи рѣчи видно, что подъ *моимъ* нужно разумѣть не существо, а ученіе. Спаситель токъ говоритъ: *Еще многое имѣю сказать вамъ; но вы теперь еще не въ состояніи понять этого. Когда же придетъ Духъ истины, котораго Я вамъ обѣтовалъ, Онъ восполнитъ этотъ недостатокъ имѣ-*

сто Меня, Онъ раскроетъ, изъяснитъ вамъ всякую истину: ибо онъ будетъ преподавать не какое-нибудь свое новое ученіе: *не отъ себѣ бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать*; напротивъ, будетъ продолжать то-же самое ученіе, какое преподавалъ Я: *отъ моего приметъ и возвѣститъ вамъ*: Но чтобы кто не подумалъ, что І. Христосъ этимъ выраженіемъ—*отъ моего приметъ*, или будетъ раскрывать преподанное мною ученіе, ставить Духа Святаго въ подчиненное отношеніе къ себѣ,—то Онъ, опять-таки имѣя въ виду ученіе, говорятъ: *вся елика имать Отецъ, моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ моего приметъ и возвѣститъ вамъ*, т. е. хотя Я называю свое ученіе *моимъ*, но слово мое тождественно съ словомъ *отеческое, божественное*, потому-что *вся, елика имать Отецъ, моя суть*; поэтому въ выраженіи отъ моего приметъ, т. е. будетъ раскрывать и уяснять преподанное мною ученіе, не только не содержится мысли о подчиненномъ отношеніи Духа Святаго, а напротивъ, указывается на божественное достоинство его, ибо только божественное лицо можетъ продолжать и приводить къ окончательному совершенству дѣятельность Сына Божія.

4) Приводятъ слова Ап. Павла къ Галатамъ: *Понеже есте сынове, посла Богъ Духа Сына своего въ сердца ваша, вопіюща: Авва Отче* (Гал. 4, 6) и къ Римлянамъ: *нѣсте во плоти, но въ дусѣ, понеже Духъ Божій живетъ въ васъ: аще кто Духа Святаго не имать, сей нѣсть егловъ* (Римл. 8, 9), и говорятъ: въ приведенныхъ словахъ Духъ Святой называется *Духомъ Сына, Духомъ Христовымъ*, подобно тому, какъ онъ въ 20-мъ ст. X главы Ев. Мѣ. называется Духомъ Отца; но Духомъ Отца онъ называется, конечно, потому, что исходитъ отъ Отца, значитъ потому же, по отношенію исхожденія, называется Духомъ Сына.

Приводимую въ настоящемъ умозаключеніи параллель мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ признать правильною. Правда, нельзя отрицать дѣйствительности перваго члена этой параллели, что Духъ называется Духомъ Отца, потому-что исходитъ отъ Него, ибо Св. Писаніе прямо и опредѣленно говоритъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца; но чѣмъ подтвердить дѣйствительность другой части параллели, что Духъ называется Духомъ Сына, Христовымъ, потому-что Онъ исходитъ и отъ Сына, когда въ Св. Писаніи совсѣмъ не находится прямого и опредѣленнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына? Священное Писаніе содержитъ одно только опредѣленное ученіе объ отношеніи Духа Святаго къ Сыну

Божію, что Духъ Святыи посылается въ міръ Сыномъ, т. е., ради крестныхъ, искупительныхъ заслугъ Его, а поэтому, на основаніи Св. Писанія, мы имѣемъ право сдѣлать одно только объясненіе наименованій Духа Святаго: *Духъ Сына, Духъ Христовъ*, что Духъ Святыи называется Духомъ Сына, потому-что онъ посылается въ міръ ради крестныхъ искупительныхъ заслугъ І. Христа. Другихъ какихъ-либо объясненій указанныхъ наименованій мы, строго держась Св. Писанія, дѣлать не имѣемъ права.

Если мы при этомъ обратимъ вниманіе на контекстъ рѣчи приведенныхъ выше мѣстъ, то найдемъ, что Апостолъ, подъ Духомъ Сына, Духомъ Христовымъ, разумѣетъ духовные дары, приобрѣтенные для насъ безконечными заслугами Сына и Имъ же ниспосланные въ сердца наши.

#### ИСКАЖЕНІЕ СИМВОЛА ВЪРЫ ЧРЕЗЪ ВНЕСЕНІЕ ВЪ НЕГО ПРИБАВЛЕНІА *Filioque*.

Допуставши отступленіе отъ вселенскаго церковнаго ученія о Св. Духѣ въ своемъ новомъ догматѣ объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, римская церковь вмѣстѣ съ тѣмъ допустила искаженіе вселенскаго символа вѣры чрезъ внесеніе въ него прибавленія *Filioque*. Поэтому восьмой членъ Никео-Цареградскаго символа католики читаютъ такъ: (вѣрую) и въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, иже отъ Отца и Сына исходящаго и проч.

Въ опредѣленіе значенія указаннаго прибавленія къ символу вѣры, сдѣланнаго римскою церковію, должно сказать, что если даже допустить безусловную вѣрность католическаго догмата о *Filioque*, то и тогда церковь римская не имѣла никакого права дѣлать прибавленія относительно этого къ символу вѣры; ибо, съ одной стороны, всякія измѣненія символа, въ видѣ ли сокращеній или прибавленій, безусловно воспрещены прямыми правилами вселенскихъ соборовъ, а съ другой стороны, практика церкви во времена вселенскихъ соборовъ ясно говоритъ о неприкосновенности Никео-Цареградскаго символа вѣры.

На самомъ дѣлѣ, отцы 3-го вселенскаго собора, собравшись въ Ефесѣ (431) для осужденія несторіанскаго лжеученія, 7-мъ правиломъ своимъ безусловно запретили слагать вновь или видоизмѣнять какими-либо дополненіями Никео-Цареградскій символъ вѣры: «Да не будетъ позволено никому произносить, или писать, или слагать иную вѣру, кромѣ опредѣленной отъ святыхъ отецъ въ Никеѣ градѣ, со Святымъ Духомъ собравшихся. А которые

дерзнуть слогати иную вѣру, или представляти, или предлагати хотящимъ обратитися къ познанію истины, или отъ язычества, или отъ іудейства, или отъ какой бы то ни было ереси: таковыя, аще суть епископы, или принадлежатъ къ клиру, да будутъ чужды, епископы—епископства, а клирики—клира: аще же міряне, да будутъ преданы анаѳемѣ». Возраженіе, что приведенное правило имѣетъ въ виду только Никейскій, а не Никео-Цареградскій символъ, не имѣетъ силы потому, что соборъ Ефесскій оба эти символа, очевидно, принимаетъ за одинъ и называетъ Никейскимъ на томъ основаніи, что онъ первоначально былъ составленъ въ Никее. Послѣдующіе вселенскіе соборы—четвертый, пятый и шестой, принимая Никейскій и Никео-Цареградскій символы за одинъ и тотъ же, выражаютъ сознание о неизмѣняемости его въ томъ, что съ буквальною точностію повторяютъ въ своихъ опредѣленіяхъ приведенное выше 7-е правило третьяго вселенскаго собора.

Практика церкви во времена вселенскихъ соборовъ, т. е., во времена усиленнаго развитія и опредѣленія догматовъ, всегда будетъ служить укоромъ и обличеніемъ римской церкви, измѣнившей принципу церкви вселенской относительно храненія во всей неприкосновенности и неизмѣнности символа вѣры. Такъ, напр., третій вселенскій соборъ, въ противоположность несторіанскому ученію, утвердивъ за Пресвятою Дѣвою наименованіе *Богородицы*, однако не счелъ нужнымъ и возможнымъ внести этотъ догматъ въ символъ вѣры; четвертый соборъ, отвергнувъ ученіе монофизитства, утвердилъ ученіе о неслитномъ, непреложномъ и неизмѣнномъ, нераздѣльномъ и неразлучномъ соединеніи двухъ естествъ въ І. Христѣ, однакожъ не счелъ возможнымъ внести этотъ догматъ въ символъ вѣры. Однимъ словомъ, примѣры въ этомъ случаѣ за указанный періодъ многочисленны и представляютъ рѣшительное свидѣтельство церковнаго сознанія о неизмѣнности и неприкосновенности Никео-Цареградскаго символа вѣры.

### 3) О ПЕРВОРОДНОМЪ ГРѢХѢ: ПРЕДСТАВЛЕНІЕ О НЕМЪ, КАКЪ ОБЪ УТРАТѢ ТОЛЬКО ПЕРВОБЫТНОЙ ПРАВЕДНОСТИ (ПОЛУПЕЛАГІОНИЗМЪ).

Въ «Catechismus Romanus» <sup>1)</sup> въ такомъ видѣ представляется первобытное состояніе человѣка, его паденіе и слѣдствія этого паденія. «Богъ, сотворивши и устроивши человѣка по тѣлу изъ

<sup>1)</sup> Catechismus ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini 1698 г.



грязи земли, такъ его создалъ, что онъ не силою собственной природы, а по божественной благодати былъ безсмертнымъ и безстрастнымъ. Что же касается души, то образовалъ ее по своему образу и подобію, одарилъ ее свободнымъ произволеніемъ, притомъ всѣ ея движенія и страстныя желанія удерживалъ въ должныхъ границахъ, такъ что они всегда повиновались власти разума. Потомъ Онъ придалъ ему сверхъестественный даръ праведности и, наконецъ, пожелалъ, чтобы онъ господствовалъ надъ остальными тварями» (Par. I, cap. II, sect. 19). Такимъ образомъ, первобытное состояніе челоуѣка въ раю слагалось изъ элементовъ естественныхъ и сверхъестественныхъ. Естественными элементами были: а) тѣло, само по себѣ не безсмертное и не безстрастное; б) душа, сотворенная по образу и подобію Божію и одаренная умомъ и свободной волей. Сверхъестественными элементами были: а) безсмертіе и безстрастіе тѣла по благодати; б) первоначальная, прирожденная святость и праведность, выражавшаяся въ господствѣ надъ низшими движеніями, которыя Богъ постоянно сдерживалъ въ должныхъ границахъ, и в) господство надъ остальными тварями. Въ слѣдствіе гармоническаго соединенія естественныхъ силъ съ сверхъестественными дарами благодати челоуѣкъ могъ достигнуть блаженства, если бы не было грѣхопаденія. Но онъ, преступивъ заповѣдь и согрѣшивъ, «утратилъ первобытную праведность (*justitia originalis*), чѣмъ какъ бы нѣкоторою уздою управлялись страсти: послѣ того разумъ никакимъ образомъ не могъ удерживать ихъ въ должномъ порядкѣ,—такъ, чтобы онѣ сильно не стремились къ тому, что даже ему противорѣчить» (IV, XII, 10). Слѣдовательно, при грѣхопаденіи челоуѣкъ, сохранивъ разумъ и волю, утратилъ только сверхъестественные дары, съ утратою которыхъ возникла борьба между чувственностію и разумомъ, плоть взяла перевѣсъ, свободное произволеніе было ослаблено и образовалась наклонность ко грѣху, которая путемъ рожденія передается всему потомству Адама.

Изложенное вкратцѣ римско-католическое ученіе о первородномъ грѣхѣ образовалось постепенно, и чтобы правильно понять сущность его, должно прослѣдить антропологическія воззрѣнія схоластиковъ, которыя легли въ основу этого ученія.

Блаженный Августинъ, въ противоположность поверхностному взгляду на грѣхопаденіе первыхъ людей Пелагія (V в.), утверждавшаго, что грѣхъ нашихъ прародителей не имѣетъ другихъ послѣдствій, кромѣ навлеченія на нихъ отвѣтственности за грѣхъ, что грѣхъ повредилъ имъ однимъ, а не ихъ потомкамъ, или, другими

словами, что грѣхъ ихъ не есть наследственный, раскрылъ ученеіе о совершенномъ поврежденіи грѣхомъ человѣческой природы, до потери въ человѣкѣ образа Божія. Грѣхопаденіе прародителей, по его представленію, повредило весь родъ человѣческой нравственно и физически и не только ввело въ міръ страданіе и смерть, но и глубочайшимъ образомъ исказило въ человѣкѣ образъ Божій, исгасило въ немъ свѣтъ разума, разрушило свободную волю и оставило ему лишь свободу грѣшить. Это грѣхопаденіе путемъ рожденія переходитъ отъ одного поколѣнія къ другому и, такимъ образомъ, дѣлается достояніемъ всѣхъ людей. Вскорѣ послѣ Августина въ западной церкви начались изъ-за его ученія споры, длившіеся въ теченіе всего средневѣковаго схоластическаго періода и повлекшіе видоизмѣненіе и извращеніе ученія Августина.

Анзельмъ Конторберійскій († 1109 г.)—отецъ схоластики—первый положилъ твердое начало всецѣлому уничтоженію Августинова ученія о первородномъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ. Онъ существо первороднаго грѣха поставляетъ только въ недостаткѣ первобытной праведности (*justitiae debitae nuditas*). Анзельмъ рассуждаетъ такъ: Адамъ получилъ отъ Бога правоту или праведность, какъ даръ благодати. Но Адамъ не выдержалъ искушенія, утратилъ праведность не для себя лишь лично, но и вся человѣческая природа утратила въ немъ, который былъ представителемъ всего человѣческаго рода, эту праведность, которую она должна была имѣть и сохранять. Такимъ образомъ, первородный грѣхъ, по своей сущности, состоитъ въ томъ, что человѣкъ лишень той праведности, которую онъ, согласно съ божественною волею, долженъ былъ имѣть и сохранять. Оттого мы все—чада гнѣва Божія (Еф. 2. 3). Въ-стѣ съ этимъ понятіемъ о грѣхѣ соединяется то предсказаніе, что чрезъ грѣхъ человѣкъ утратилъ только высшія силы, сверхъестественныя, данныя ему непосредственно Богомъ, естественныя же силы человѣка хотя и ослаблены, но сами въ себѣ остались неповрежденными.

На сторону Анзельмова ученія о первородномъ грѣхѣ сталъ князь схоластики Дунсъ Скоттъ († 1308 г.) и его послѣдователи. По Дунсъ Скотту, первородный грѣхъ состоитъ единственно и исключительно въ утратѣ первобытной праведности. „Грѣхъ формально или собственно есть *неправедность*, говоритъ Скоттъ, а неправедность потеря дарованной праведности“.

Теорія Анзельма и Скотта о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха приобрѣла въ западной церкви господствующее положеніе и символическое значеніе. Въ своихъ основныхъ чертахъ

она вошла въ декреты Тридентскаго собора, утвердившаго (на V и **С** ~~словами~~ **словами** что первоуродный грѣхъ прародителей состоялъ въ утратѣ ~~дарованной имъ~~ **дарованной имъ** святости и праведности, что въ возрожденномъ человѣкѣ не остается никакихъ слѣдовъ грѣха или чего-либо негоднаго Богу, и что остающаяся въ немъ похоть не есть грѣхъ, хотя и влечетъ къ грѣху. Впрочемъ, опредѣленія Тридентскаго собора не даютъ обстоятельнаго объясненія сущности первоуроднаго грѣха: болѣе опредѣленное изложеніе его взгляда на этотъ предметъ находится у современныхъ ему богослововъ—выразителей и истолкователей его мнѣній.

Знаменитый представитель католическаго богословія іезуитъ Белларминъ (XV в.) такъ выясняетъ связь римскаго ученія о грѣхѣ съ ученіемъ о первоуродномъ состояніи человѣка. Настоящее состояніе человѣка отличается отъ первоуроднаго не качественно, а только степенью; состояніе человѣка послѣ паденія Адама отличается отъ состоянія его до паденія—in puris naturalibus такъ же, какъ одѣтый отличается отъ нагого; натура человѣка, если отнять отъ нея первоначальную вину, не хуже и не болѣе страдаетъ невѣдѣніемъ и слабостію, чѣмъ была и страдала in puris naturalibus condita (въ чистой ея естественности). Поврежденіе и извращеніе, которое потерпѣлъ человѣкъ вслѣдствіе грѣхопаденія, состоитъ поэтому только въ *утратѣ сверхъестественнаго благодатнаго дара*, который для человѣка въ первоуродномъ состояніи служилъ уздою его чувственности и давалъ надъ нею перевѣсъ разуму. Черезъ эту утрату сверхъестественнаго дара человѣческая природа не могла потерпѣть поврежденія и извращенія,—она утратила только сверхъестественное украшеніе, которое получила не въ самомъ актѣ творенія, а послѣ него, по особой божественной благодати, какъ *даръ сверхъ сего приданный* (donum supraadditum). Господство разума надъ чувственными возбужденіями и страстями, укрѣпляемое и сохраняемое сверхъестественнымъ даромъ, со времени грѣхопаденія прекратилось, но природа сама по себѣ осталась неповрежденною,—она только возвратилась въ первоначальное состояніе (status purorum naturalium). Что плоть похотствуетъ противъ духа, это не есть слѣдствіе паденія, но есть состояніе само въ себѣ отвѣчающее природѣ человѣка. Борьба между разумомъ и чувственностію появилась бы еще въ раю, если-бы Богъ не надѣлилъ природу человѣка сверхъестественнымъ даромъ праведности и святости; послѣ того, какъ этотъ даръ былъ отнятъ, естественно происходитъ борьба въ каждомъ человѣкѣ.

У другого истолкователя мыслей Тридентскаго собора о существѣ грѣха, выразившаго вмѣстѣ съ тѣмъ и общее ученіе римской церкви о семъ предметѣ, тридентскаго богослова Андрады, падшій человекъ сравнивается съ большимъ, силы котораго только ослаблены, а не потеряны,—съ птицею, у которой связаны крылья, хотя самая способность летать не утрачена, или—съ человекомъ, который хотя и владѣетъ природною способностію ходить, лежитъ закованный въ желѣзные цѣпи и не прежде можетъ получить возможность владѣнія своею природною способностію, какъ будутъ разбиты оковы, въ которыя онъ закованъ.

Итакъ, съ точки зрѣнія римскаго ученія о первородномъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ способность человека къ совершенію добра, вслѣдствіе утраты имъ первобытной праведности, хотя ослаблена, но въ существѣ своемъ не повреждена и не извращена, и что для полного употребленія и владѣнія этою способностію необходимо божественное вспомошествованіе. И послѣ паденія человекъ обладаетъ полными и неповрежденными интеллектуальными и нравственными силами (*liberum arbitrium*): отсюда онъ можетъ совершать дѣла угодныя Богу помимо благодати Божіей, своими дѣлами можетъ приготовить себѣ спасеніе (*meritum de congruo*),—(дѣла, за которыя человекъ становится годнымъ для вѣчной жизни), а при содѣйствіи благодати Божіей и получить спасеніе, какъ нѣчто заслуженное, должное (*de condigno*); можетъ даже сдѣлать дѣлъ угодныхъ больше, чѣмъ сколько нужно для стяжанія личнаго спасенія (*opera supererogationis*).

Во взглядѣ на падшее состояніе человека, очевидно, римская церковь рѣзко уклонилась отъ православной. Римская церковь развила и усвоила себѣ поверхностный взглядъ на падшаго человека, какъ только утратившаго первобытную праведность, но самыя силы своей природы сохранившиаго неповрежденными; между тѣмъ какъ православная церковь всегда содержала и содержитъ, согласно съ ученіемъ Божественнаго Откровенія, что чрезъ грѣхопаденіе человекъ не только разорвалъ союзъ свой съ Богомъ и утратилъ божественную благодать, освящавшую, возвышавшую и укрѣплявшую естественныя его силы, но и въ корнѣ повредилъ самыя эти силы его природы какъ духовной, такъ и тѣлесной: грѣхомъ онъ помрачилъ разумъ, извратилъ волю, искажилъ образъ Божій, внесъ начало болѣзней, страданій и смерти въ самое тѣло. Словомъ, по римскому ученію грѣхъ только ослабилъ естественныя силы человека, лишивъ его сверхъестественнаго благодатнаго озаренія; по ученію же православной церкви, грѣхъ кореннымъ образомъ повре-

диль и извратилъ всѣ силы и способности человѣческой природы какъ духовной, такъ и тѣлесной.

Произвольность и ложность взгляда римской церкви на падшее состояніе человѣка изобличается указаніемъ тѣхъ противорѣчій, какія обнаруживаются при разсмотрѣніи самаго его существа и при сопоставленіи его съ Св. Писаніемъ.

Въ ученіи римской церкви о первородномъ грѣхѣ не трудно замѣтить противорѣчіе его самому себѣ. Утверждая внутреннюю неповрежденность природы падшаго человѣка, римская церковь вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ, что падшій человѣкъ въ природѣ своей носитъ источникъ и зародышъ грѣха, который она и называетъ *concupiscentia* (похоть). Но неповрежденная природа не можетъ носить въ себѣ зародышъ зла. Если же однако носить, то отсюда слѣдуетъ, что природа сама въ себѣ, помимо грѣха, исполнена зла и злыхъ несовершенствъ, утверждать же это — значитъ возобновлять древнія манихейскія воззрѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ повторять мнѣнія уже признанныя ложными, а потому уже отвергнутыя и осужденныя.

Явные противорѣчія замѣчаются и при сопоставленіи разсматриваемаго ученія римской церкви съ Св. Писаніемъ. Взглядъ римской церкви на грѣхопаденіе человѣка прежде всего предполагаетъ, что состояніе природы человѣка до его паденія, разсматриваемое само въ себѣ, было во всемъ существенномъ тождественно съ состояніемъ его послѣ паденія, такъ что первосозданной природѣ перваго человѣка, какъ и природѣ человѣка падшаго, одинаково свойственны были и борьба духовнаго съ чувственнымъ и похоть, между тѣмъ Св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія, содѣлавъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего (Премудр. 2, 23), такъ что человѣкъ не иначе могъ отдалиться отъ этого своего назначенія и положенія, какъ только чрезъ нарушеніе заповѣди. Человѣкъ, слѣдовательно, созданъ былъ съ природою не только способною но и направленною естественно къ тому, чтобы сохранять и поддерживать полную гармонию между тѣломъ и духомъ, которая, безъ всякаго сомнѣнія, царствовала во все время въ природѣ перваго человѣка, пока онъ не нарушилъ заповѣди, и грѣхъ не внесъ въ его природу начала борьбы, а вслѣдъ за ней—разрушенія и смерти.

По ученію римской церкви, далѣе, грѣхъ не произвелъ въ природѣ человѣка никакой глубокой и существенной порчи, между тѣмъ Св. Писаніе представляетъ прегрѣшеніе человѣка, какъ самое глубокое и имѣвшее самое рѣшительное вліяніе на жизнь и судьбу

падшаго. Оно фактически и теоретически свидѣтельствуетъ, что падшее человѣчество, по мѣрѣ возрастанія своего, не исправлялось и не укрѣплялось въ умственномъ и нравственномъ отношеніяхъ, но все болѣе и болѣе падало: оно постепенно совращается съ пути (Пс. 13, 1—3), погружается во тьму и сѣнь смертнѹю, впадаетъ въ юродство (безуміе) почитанія твари вмѣсто Творца (Римл. 1, 22—23), предается страстямъ безчестія (—27 ст.), въ стремленіяхъ своихъ къ добру оно связуется особымъ закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ нашихъ, который вынуждаетъ насъ дѣлать не то, чего мы хотимъ, — доброе, но то, чего мы не хотимъ, — злое (Римл. 7—19—23), вслѣдствіе склонности ко грѣху оно дѣлается *работою грѣха и дѣятельствомъ діавола* (Іоан. 8, 34, 43). Мало того: лишенное благодати божественной и оторвавшееся отъ вѣры въ Искупителя, грѣховное человѣчество приходитъ къ полному физическому и нравственному разложенію и погибаетъ, примѣромъ чего можетъ быть допотопное человѣчество и язычество предъ пришествіемъ Христа. Поэтому-то Божественное Откровеніе свидѣтельствуетъ, что для избавленія человѣка отъ грѣха необходимо полное внутреннее обновленіе человѣка, второе рожденіе его (Іоан. 5, 3).

Въ Священномъ Писаніи, наконецъ, раскрыта безусловная необходимость полного благодатнаго возрожденія человѣка, второго рожденія его, и такая же необходимость искупленія человѣчества крестною смертію Богочеловѣка, между тѣмъ съ точки зрѣнія католическаго взгляда на паденіе человѣка они оказываются излишними. На самомъ дѣлѣ, если природа человѣка сама въ себѣ и послѣ грѣхопаденія остается неповрежденною, хотя и лишенною высшаго благодатнаго дара, то обновленіе этой природы, второе рожденіе ея, является ненужнымъ. Для полного возстановленія всѣхъ совершенствъ нашей природы достаточно, повидимому, только виѣшняго сообщенія ей сверхъестественныхъ даровъ, и они, будучи сообщены намъ, какъ даръ придаточный (*donum superaaditum*), возвратятъ намъ всѣ прежнія преимущества нашей природы. Затѣмъ, если падшее состояніе человѣка нужно понимать такъ, что человѣкъ и въ паденіи своемъ, безъ помощи благодати божественной, можетъ совершать дѣла пріятныя Богу, и, такимъ образомъ, безъ божественнаго содѣйствія можетъ приготовить себѣ спасеніе, — словомъ. если дѣламъ падшаго человѣка можно усвоить значеніе заслуги, то безусловная необходимость крестной смерти Богочеловѣка для спасенія падшихъ является сомнительной. На самомъ дѣлѣ, если человѣкъ въ извѣстной мѣрѣ самъ можетъ за-

служить спасеніе, то зачѣмъ же нужна смерть Богочеловѣка? Скажутъ, что полной заслуги дѣла человѣка не могутъ имѣть. Но если они тѣмъ не менѣе имѣютъ значеніе заслуги, то заслуги І. Христа необходимы для насъ только наполовину. Правда, говорятъ, что заслуги І. Христа безусловно необходимы для примиренія человѣка съ Богомъ, для удовлетворенія оскорбленной правды Божіей, какового удовлетворенія человѣкъ не могъ принести, потому-что требовалось удовлетвореніе безконечное. Но этимъ путемъ, хотя и не съ строгою логичностію, показывается только юридическая, а не нравственная необходимость крестной смерти Богочеловѣка, — связь этой смерти съ жизнію человѣка разрывается.

### Догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы.

(De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis).

Въ тѣсной связи съ ученіемъ римской церкви о первородномъ грѣхѣ стоитъ ученіе ея, возведенное на степень догмата буллою папы Пія ІХ 8-го декабря 1854 года, о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы. Смыслъ этого догмата въ упомянутой буллѣ Пія ІХ, извѣстной подъ именемъ «Ineffabilis», выражается такъ: „властію Господа нашего І. Христа, говоритъ папа, блаженныхъ апостоловъ Петра и Павла и властію нашею объявляемъ, извѣщаемъ, опредѣляемъ, что ученіе о томъ, что Преподобная Дѣва Марія въ первомъ мгноvení своего зачатія, по особенной благодати Всемогущаго Бога и особому преимуществу, ради будущихъ заслугъ І. Христа, Спасителя рода человѣческаго, была сохранена свободною отъ всякой скверны первородной вины, есть ученіе открытое Богомъ и потому всѣ вѣрующіе обязываются твердо и постоянно исповѣдать оное». Послѣ обнародованія буллы «Ineffabilis» ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы, какъ догматическое, было внесено въ катихизисы, изучаемые въ римско-католическихъ школахъ. Такъ, Римско-Католическій Катихизисъ Стацевича, изъясняя, почему ангелъ называетъ Богоматерь благодатною, говоритъ, — «что Божія благодать не въ минуту только благовѣстія осѣнила ее (Пресвятую Дѣву), но что она почивала въ душѣ ея всегда, отъ первой минуты рожденія ея; что Марія, какъ предъизбранная отъ вѣковъ въ матери Богочеловѣка, хотя и принадлежала къ потомкамъ Адама, но никогда не была сопричастна наслѣдственному, первородному грѣху» (стр. 61).

Папа Пій ІХ, доказывая въ своей буллѣ истинность ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы, главнымъ образомъ, указываетъ на то, что это ученіе постоянно принимала и защищала вся вселенская церковь, что его защищали на соборахъ Св. Отцы и писатели церкви, знаменитые чины монаховъ, а также предшественники его, папы. Послѣдую Пію ІХ, и католическіе богословы говорятъ, что догматъ этотъ прошелъ три періода развитія: въ первомъ періодѣ онъ былъ въ состояніи зачаточномъ, неразъясненномъ (*dogma implicitum*) съ I-го по ІХ вѣкъ; во второмъ—онъ существовалъ въ видѣ необязательнаго благочестиваго мнѣнія (съ ІХ—XIX в.); въ третьемъ—онъ принялъ форму общеобязательнаго откровеннаго ученія.

Но если на дѣло смотрѣть проще и прямѣе, то нужно сказать, что ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятыя дѣвы, совсѣмъ неизвѣстное въ первыя вѣка христіанской церкви, въ первый разъ высказано было въ видѣ частнаго мнѣнія въ ІХ в. однимъ монахомъ Корвейскаго монастыря Пасхазіемъ Робертомъ; но распространяться стало это мнѣніе съ XII вѣка. Съ этого вѣка на западѣ возникаетъ праздникъ зачатія Пресвятыя Дѣвы праведною Анною; какъ основаніе для этого праздника, распространяется то мнѣніе, что Св. Дѣва освящена была въ самомъ зачатіи своемъ.—Но какимъ образомъ могла возникнуть самая мысль праздновать зачатіе Пресвятой Дѣвы?

Прежде всего, нельзя не принять во вниманіе того обстоятельства, что начало этого праздника совпадаетъ съ тѣмъ временемъ, когда вводилась и устанавливалась реформа Григорія VII о безбрачій духовенства. Частію въ виду этого совпаденія, а частію въ виду другихъ указаній есть основаніе думать, что начало этому празднику положено было западнымъ духовенствомъ съ цѣлію фактически засвидѣтельствовать чистоту и непорочность брачной жизни. Такимъ образомъ, праздникъ этотъ былъ глухимъ протестомъ западнаго духовенства противъ римскихъ законовъ.

Распространенію названнаго праздника вполнѣ благопріятствовало направленіе средневѣковаго благочестія. Въ средніе вѣка къ обыкновенному религіозному почитанію Пресвятой Дѣвы присоединилось рыцарское служеніе женщинѣ, которое хотѣло видѣть въ Богородицѣ идеаль вѣчной чистоты, непорочности и благочестія.

Тому же возвеличенію Богоматери содѣйствовали и средневѣковыя представленія о Богѣ. Для средневѣковаго христіанина Богъ представлялся не Богомъ любви, не Отцомъ, любящимъ чадъ своихъ, но строгимъ судіею и грознымъ карателемъ зла. Это страш-



ное, а потому и подавляющее представлѣніе Бога нѣсколько смягчалось милосердымъ ликомъ Матери Божіей, постановленнымъ рядомъ съ грознымъ образомъ Божіимъ. Она стоитъ предъ Богомъ, какъ наша милосердая предстательница, и ходатайствуетъ за насъ, смягчаетъ грозные суды Божіи и изливаетъ на насъ небесныя дары Божіи. При такомъ характерѣ религіозныхъ представленій всякое возвеличеніе Богоматери, какъ милосердной заступницы, хотя бы и неотвѣчавшее здравымъ религіознымъ вѣрованіямъ, легко могло найти себѣ сочувствіе и распространиться между вѣрующими среднихъ вѣковъ.

Несмотря, впрочемъ, на указанныя благопріятныя условія для распространенія и утвержденія въ западной церкви праздника *непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы*, онъ не вдругъ получилъ догматическое обоснованіе. Напротивъ, начало его вызвало порицаніе со стороны знаменитаго въ то время богослова и учителя западной церкви Бернарда Кълервія (1140 г.). Онъ со всею силою своей вѣры и краснорѣчія возстаетъ и противъ самаго праздника зачатія и особенно противъ ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятыя Дѣвы. «Ужасаюсь, видя, что нынѣ нѣкоторые изъ васъ,— писалъ онъ ліонскимъ монахамъ,— вводятъ новое празднество, невѣдомое церкви, неодобряемое разумомъ, неоправдываемое древнимъ преданіемъ». «Правда говоритъ онъ, Пресвятую Дѣву нужно прославлять какъ можно болѣе; но прославленіе это требуетъ различенія. Царственная сія Дѣва не имѣетъ надобности въ ложныхъ прославленіяхъ, обладая истинными вѣнцами славы и знаменіями достоинства. Прославляйте чистоту ея плоти и святость ея жизни. Удивляйтесь обилію даровъ сей Дѣвы; поклоняйтесь ея Божественному Сыну, возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болѣзни. Что же еще нужно прибавить къ такимъ достоинствамъ? Говорятъ, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало славному рожденію; ибо если бы не предшествовало зачатіе (непорочное), то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причинѣ потребовалъ того же чествованія отца и матери Пресвятой Маріи? Равно могутъ потребовать того же для Ея дѣдовъ и прадѣдовъ— до безконечности. Притомъ же, какимъ образомъ грѣхъ не могъ быть тамъ, гдѣ была похоть? Никому не дано быть зачатымъ въ святости. Одинъ Господь Христосъ зачатъ отъ Св. Духа, и Онъ одинъ святъ отъ самаго зачатія своего».

Сильный протестъ Бернарда имѣлъ своимъ послѣдствіемъ то, что изъ-за разсматриваемаго ученія возникли споры, которые про-

должались въ XIII и XIV вѣкахъ, и что на сторону противниковъ этого ученія стали ученые представители запада: Ламбардъ, Бонавентура и Тома Аквинатъ; даже папы стояли противъ этого ученія, чѣмъ, конечно, и затруднялся путь къ его развитію.

Но противники мнѣнія о непорочномъ зачатіи не могли воспрепятствовать его распространенію, потому-что оно, во-первыхъ; отвѣчало духу времени, а во вторыхъ, и главнымъ образомъ, на сторону его сталъ знаменитый схоластикъ, монахъ Францисканскаго ордена Дунсъ Скоттъ. Онъ первый далъ научное, догматическое обоснованіе этому ученію, поставилъ его въ связь съ общимъ христіанскимъ ученіемъ. Такимъ образомъ, съ Дунсъ Скоттомъ разсматриваемое ученіе вступило въ новую фазу развитія.

Дунсъ Скоттъ и его послѣдователи вывели ученіе о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы изъ понятія о существѣ первороднаго грѣха. Этотъ послѣдній они понимали какъ простое лишеніе первобытной праведности, которое за преступленіе закона перенесено на всѣхъ рожденныхъ естественнымъ путемъ. Пресвятая Дѣва, какъ зачатая естественнымъ образомъ, не избѣгла бы этой общей всѣмъ людямъ участи, но Богъ ради заслугъ Христовыхъ сохранилъ Преблагословенную Дѣву отъ первороднаго грѣха. Онъ сдѣлалъ это такъ, что одарилъ ея душу благодатію въ столь изобильной мѣрѣ, что это равнялось первобытной праведности. И затѣмъ, когда Онъ эту богато одаренную душу соединилъ съ тѣломъ, происшедшимъ отъ Іоакима и Анны, то Онъ не допустилъ, чтобы она чрезъ то потерпѣла оскверненіе.

Вслѣдъ за Дунсъ Скоттомъ на сторону ученія о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы въ концѣ XV вѣка сталъ теологическій факультетъ въ Парижѣ, который принялъ рѣшеніе впредь никому не давать докторской степени, кто клятвенно не обѣщастся защищать названное ученіе.

Со второй половины XV вѣка на сторону ученія о непорочномъ зачатіи становятся и сами папы римскіе, доселѣ относившіеся къ этому ученію индифферентно. Первый папа, возвысившій голосъ въ пользу этого ученія, былъ Сикстъ IV. Въ 1475 году папа издалъ буллу, которою одобрялось ученіе о непорочномъ зачатіи, и всѣ обязывались принимать его, какъ несомнѣнно истинное, но такъ какъ эту буллу были произведены большія волненія въ церкви, то онъ издалъ другую буллу, которою отмѣнилъ постановленіе первой буллы, представилъ всѣмъ вѣровать согласно своему благочестивому настроенію, — съ тѣмъ, чтобы одна сторона не осуждала другой.

Но никто столько не сдѣлалъ для распространенія и утверженія ученія о непорочномъ зачатіи, какъ Бригитта, знаменитая по своему происхожденію (она дочь шведскаго короля), славная своимъ благочестіемъ (1301—1377 г.) Признаваемая римскою церковію за святую, Бригитта удостоивалась откровенія; ей во снѣ являлась Пресвятая Дѣва Марія, повѣствовала ей о своей жизни и между прочимъ нѣсколько разъ подтвердила ей о себѣ, что она была зачата безъ первороднаго грѣха, а не во грѣхѣ. Видѣніемъ своимъ Бригитта вела записки, которыя вскорѣ послѣ ея смерти были изданы и въ XV столѣтіи сдѣлались извѣстными всему католическому міру, какъ одно изъ священныхъ произведеній.

Успѣшному развитію ученія о непорочномъ зачатіи въ XV, XVI и послѣдующихъ вѣкахъ способствовало то, что возникшій въ это время и скоро пріобрѣтшій себѣ влияние на церковныя дѣла орденъ іезуитовъ взялъ подъ свое покровительство это ученіе и всѣми мѣрами способствовалъ утвержденію его, между тѣмъ какъ орденъ доминиканцевъ, стоявшій прежде противъ этого ученія и препятствовавшій распространенію его, потерялъ прежнее обаяніе въ глазахъ католическаго запада.

Соборъ Тридентскій хотя и стоялъ на сторонѣ разсматриваемаго ученія, однако, изъ политическихъ побужденій, отказался отъ всякихъ по сему предмету разсужденій, предоставивъ въ отношеніе его руководителю второю буллою Сикста IV, т. е. принимать или не принимать его согласно своему благочестивому настроенію.

Слѣдовавшіе за Тридентскимъ соборомъ папы по отношенію къ ученію о непорочномъ зачатіи держались такой же политики, какъ и Тридентскій соборъ. Только нѣкоторые изъ папъ прямо становились на сторону разсматриваемаго ученія: такъ, папа Климентъ XI издалъ въ 1780 году буллу, которою праздникъ 8 декабря предлагался всей католической церкви, какъ обязательный; папа Григорій XVI въ началѣ XIX столѣтія установилъ новую службу для праздника 9 декабря и разослалъ ее по всѣмъ церквамъ. Но склонявшіеся на сторону ученія о непорочномъ зачатіи папы относились къ нему съ осторожностію и благоразуміемъ; никто изъ нихъ не рѣшался возвести его на степень догмата, и только Пій IX рѣшился это сдѣлать. 2 февраля 1849 года онъ отправилъ къ католическимъ епископамъ „окружное посланіе“ (Ubi primum), цѣлію котораго было развѣдать взгляды на провозглашеніе за догматъ ученія о непорочномъ зачатіи какъ самихъ епископовъ, такъ и подвластныхъ имъ клира и народа. Большинство епископовъ (490 изъ 508) отвѣтили въ благопріятномъ для папы смыслѣ, и онъ,

одобренный этимъ, 8-го декабря 1854 года торжественно мнѣніе о непорочномъ зачатіи объявилъ догматомъ.

Такъ, въ римской церкви образовался новый догматъ спустя болѣе 18 столѣтій послѣ начала христіанства. Римскій епископъ единолично и единовластно, безъ собора, провозгласилъ за догматъ мнѣніе, до XII вѣка совсѣмъ неизвѣстное, а съ этого времени болѣе шести вѣковъ существовавшее только въ видѣ частнаго благочестиваго мнѣнія.

Очевидно, что ученіе католической церкви о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы обличается въ своей неправотѣ самую исторію своего появленія и развитія. Если же сопоставить его съ ученіемъ Св. Писанія, то эта его неправота обнаружится въ большей силѣ и степени, — мы увидимъ, что оно стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ ученіемъ Св. Писанія: а) о всеобщности первороднаго грѣха и слѣдствій его въ родѣ человѣческомъ; б) о безусловной необходимости для нашего спасенія крестныхъ заслугъ Спасителя и необходимости дѣйствительнаго въ нихъ участія и в) объ отношеніи благодати къ свободѣ человѣка.

а) Спаситель сказалъ: *рожденное отъ плоти*, т. е., плотскимъ, естественнымъ рожденіемъ, *плоть есть*, т. е., подвержено грѣху, и только *рожденное отъ Духа* (т. е., благодатию крещенія) становится духомъ (Іоан. 3, 6). Ап. Павелъ согласно съ этимъ говоритъ: *якоже единьмъ чловѣкомъ грѣхъ въ мѣръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся чловѣки вниде, въ немже вси согрѣшиша* (Римл. 5, 12). Какъ І. Христосъ, такъ и Апостолъ въ приведенныхъ словахъ самымъ опредѣленнымъ образомъ говорятъ о всеобщности грѣха и слѣдствій его въ родѣ человѣческомъ и при этомъ ни для кого изъ рожденныхъ естественнымъ рожденіемъ и никакого исключенія не дѣлаютъ; всѣ, кто произошелъ отъ Адама естественнымъ путемъ, рождены во грѣхѣхъ, ибо они согрѣшили еще въ Адамѣ. Правда, І. Христосъ стоитъ виѣ этого закона наследственности, ибо Онъ пришелъ въ мѣръ только *въ подобіи плоти грѣха* (Симл. 8, 3), и грѣха какъ первороднаго, такъ и произвольнаго не имѣлъ. Но это исключеніе есть исключеніе не для одного изъ обыкновенныхъ членовъ чловѣчества, но для Того, чья природа представляла высочайшее и совершеннѣйшее исключеніе, Кто въ противоположность первому чловѣку, отъ земли перстному, по природѣ былъ *Господомъ съ небесе* (1 Кор. 15, 47), Кто былъ сыномъ чловѣческимъ, спедшимъ съ небесе, но вмѣстѣ и сущимъ на небесахъ (Іоан. 3, 12), Кто, однимъ словомъ, былъ истиннымъ Богочловѣкомъ. Тутъ исключеніе естествен-

но и безусловно необходимо. Пресвятая же Дѣва, хотя и избрана была для такой высокой чести и славы, чтобы быть матерью воплотившагося Бога, однако она зачата и родилась естественнымъ образомъ и въ природѣ своей не представляетъ никакого исключенія, а слѣдовательно, она не можетъ составлять исключенія и изъ общаго закона наслѣдственности первороднаго грѣха и его слѣдствій.

б) Апостолъ Петръ въ рѣчи своей, обращенной къ членамъ синадріона, говоритъ о распятомъ старѣйшинами іудейскими Христѣ Спасителѣ: *и нѣсть ни о единомъ же иномъ спасенія: нѣсть бо иного имене подѣ небесемъ, даннаго въ чловѣчрьхъ, о немъ же подобаетъ спастися намъ* (Дѣян. 4, 11, 22). Смыслъ этихъ словъ Апостола тотъ, что спасеніе грѣшному чловѣчеству отъ грѣха только во Христѣ, т. е., только въ усвоеніи его крестныхъ заслугъ. Если же между тѣмъ римская церковь учитъ, что Пресвятая Дѣва зачата, родилась и затѣмъ пребыла во всю жизнь Дѣвою чистою, свободною отъ всякаго грѣха, какъ первороднаго, такъ и произвольнаго, то значитъ Матерь Божія не имѣла нужды въ искупленіи Сына своего, І. Христа, и значитъ она, составляя исключеніе изъ всего чловѣчества по отношенію къ первородному грѣху, составляла исключеніе и по отношенію къ искупленію. Правда, католики не отрицаютъ необходимости и дѣйствительности искупленія Пресвятой Дѣвы крестными заслугами І. Христа, потому-что они говорятъ, что божественная благодать, отъявшая отъ Пресвятой Дѣвы ея грѣхъ, была подана ей ради крестныхъ заслугъ І. Христа. Но необходимо обратить вниманіе на то, что эта нужда Пресвятой Дѣвы въ искупленіи есть умопредставляемая, абстрактная, опиравшаяся не на дѣйствительный грѣхъ и дѣйствительное сознаніе его, а только грѣхъ возможный, потребленный прежде его сознанія, — словомъ Пресвятой Дѣвы, какъ совершенно чистой, чуждо было сознаніе грѣха и соединенное съ нимъ чувство виновности, а поэтому ей, конечно, чуждо было чувство и сознаніе нужды и потребности искупленія.

в) Но допустимъ, что Пресвятая Дѣва, какъ утверждаютъ католическіе богословы, имѣла нужду въ искупленіи и дѣйствительно искуплена еще прежде ея зачатія, является еще вопросъ: можно ли такой способъ искупленія согласить съ свободою чловѣческою?

Апостолъ Павелъ говоритъ: *со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣвайте. Богъ бо есть дѣйствующій въ васъ, и еже хотѣти и еже дѣлати о благоволеніи* (Филип. 2, 13). Этими и подобными словами Св. Писаніе выражаетъ ту мысль, что хотя

спасеніе наше совершается благодатию божественною, однако оно не только не может совершиться помимо нашей воли, а, напротивъ, благодатное дѣйствіе необходимо требуетъ, чтобы мы сами себя предавали благодати божественной и постепенно возрастали въ нравственной жизни. Латинская же церковь, утверждая непорочное зачатіе Пресвятой Дѣвы и обуславливая его сплюю крестныхъ за-слугъ І. Христа, или, другими словами, утверждая усвоеніе за-слугъ І. Христа Пресвятой Дѣвѣ ранѣе не только пробужденія со-знанія, но даже и ранѣе самаго бытія ея, утверждаетъ, въ проти-ворѣчіе съ ученіемъ Св. Писанія, возможность чисто внѣшняго, чисто механическаго освященія и очищенія человѣческаго естества.

#### 4) Объ оправданіи и спасеніи человѣка: догматъ о СВЕРХОДЛЖ-НЫХЪ ДѢЛАХЪ И О СОКРОВИЩНИЦѢ СВЯТЫХЪ.

Несмотря на существенное уклоненіе католической церкви отъ православной въ пониманіи первороднаго грѣха и слѣдствій его, католическая догматика въ отношеніи къ ученію о благодати, по крайней мѣрѣ, съ внѣшней стороны, является совершенно согласо-ною съ православною. Такъ же, какъ и православная, католиче-ская церковь учитъ о необходимости благодати для спасенія чело-вѣка, о всеобщности благодати, о существѣ освященія, какъ дѣй-ствительнаго уничтоженія грѣха и обновленія человѣческой природы, о вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ, какъ необходимыхъ условіяхъ оправ-данія; но если въ отношеніи этихъ пунктовъ она хранитъ полное согласіе съ православною церковію, то въ отношеніи пониманія добрыхъ дѣлъ она рѣзко отступаетъ отъ православной церкви, обнаруживая полупелагианскій взглядъ на грѣхопаденіе человѣка.

Католическая догматика усвоила себѣ тотъ взглядъ, что оправ-данные во Христвѣ, укрѣпленные божественною благодатию могутъ исполнить весь законъ или принести полное и совершенное удов-летвореніе всѣмъ требованіямъ божественнаго закона. Это католи-ческое ученіе, оставляющее безъ вниманія тотъ фактъ, что остаю-щіяся въ человѣкѣ и послѣ крещенія его печальныя послѣдствія грѣха дѣлаютъ грѣхъ неизбѣжнымъ для человѣка, стоитъ въ связи съ своеобразнымъ пониманіемъ даннаго намъ Христомъ нравствен-наго закона. Католическое богословіе въ ученіи І. Христа разли-чаетъ законъ Божій (*praeserta* — заповѣди) и евангельскіе совѣты (*consilia evangelica*). Въ законѣ указывается безусловно обязатель-ная норма для обычной, такъ сказать, нравственности, въ совѣтахъ же указывается высшая степень нравственнаго, хо-

тя и необязательнаго, совершенства. Заповѣди каждый безусловно долженъ исполнить, исполненіе же совѣтовъ предоставляется свободному произволению каждаго. Богатому юношѣ, который говоритъ о себѣ, что онъ отъ юности своей исполнилъ всѣ заповѣди, Христосъ сказалъ, *аще хочешь совершенъ быти, иди продаждь имѣніе твое, и даждь нищимъ: и имѣти имаша сокровище на небеси* (Мѡ. 19, 21). Отсюда католики заключаютъ: неисполненіе совѣта не повредитъ спасенію, исполненіе же приведетъ къ высшему совершенству. Что сказано въ отношеніи къ этому совѣту, то-же должно быть сказано и въ отношеніи къ другимъ совѣтамъ (Мѡ 19. 11—12; I Кор. 7, 1—6). „Приказанія или заповѣди, говорится въ Катехизисѣ Стацевича, предписаны всѣмъ, какъ строгія обязанности; совѣты же предлагаются только, какъ средства къ достиженію совершенства“ (стр. 95). Кто исполняетъ евангельскіе совѣты, тѣ совершаютъ такія дѣла, которыя стоятъ выше требованій закона, долга,—словомъ, совершаютъ дѣла сверхдолжныя (*opera supererogationis*) и могутъ достигнуть высокои степени святости. Эти дѣла для спасенія самихъ совершителей ихъ не необходимы, потому-что они совершены сверхъ долга; но они все-таки не проходятъ безслѣдно; напротивъ, заслуживая самимъ совершителямъ высшую степенъ вѣчнаго блаженства они входятъ въ церковную сокровищницу, такъ называемую сокровищницу заслугъ (*thesaurus meritorum*), составляющуюся изъ преизбыточествующихъ заслугъ Спасителя, Дѣвы Маріи и другихъ святыхъ. Эти сверхдолжныя заслуги поступаютъ въ пользу всѣхъ живыхъ членовъ церкви въ силу таинственности союза, связующаго ихъ съ главою и сочленами въ церкви торжествующей. «Въ церкви,—говоритъ Беллярминъ,—существуетъ неисчерпаемая сокровищница удовлетвореній изъ страданій Христа, которая никогда не можетъ изсякнуть, ибо страданіе Христа было цѣны безконечной, какъ страданія лица безконечнаго. Къ этой сокровищницѣ сверхдолжныхъ удовлетвореній принадлежатъ еще страданія Пресвятой Дѣвы Маріи и всѣхъ другихъ святыхъ, которые страдали болѣе, чѣмъ требовали ихъ грѣхи. Удовлетворенія, излишнія для Христа и святыхъ, могутъ быть сообщены другимъ, которые повинны временному наказанію. Ибо мы изъ апостольскаго символа научаемся, что всѣ вѣрные суть взаимно соединенные между собою члены и какъ бы составляютъ нѣкоторый живой организмъ, и какъ живые члены взаимно помогаютъ другъ другу, такъ и вѣрные могутъ подѣляться между собою своими добрыми дѣлами, особенно тѣми, которыя для нихъ излишни, другимъ же могутъ быть необходимы и очень

полезны<sup>44</sup>. Право раздавать сверхдолжныя заслуги святыхъ принадлежитъ папѣ, какъ главѣ и распорядителю церкви; онъ ссужаетъ ихъ нуждающимся въ заслугахъ (а нуждаются всѣ) и достойнымъ того.

Представленный взглядъ на добрыя дѣла человѣка утвердился въ католической церкви очень рано и развивался постепенно. Въ XIII вѣкѣ Александръ Ганезъ первый выразилъ ту мысль, что когда дается индульгенція, то нашъ долгъ оплачивается преизбыткомъ заслугъ І. Христа и святыхъ угодниковъ Божіихъ. Вскорѣ мысль эта получаетъ общее признаніе; ее раздѣляютъ Альбертъ Великій, Бонавентура, Тома Аквинатъ, Раймундъ, Дунсъ Скоттъ и др. Съ XIV в. ученіе о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ утверждаютъ своимъ авторитетомъ папы. Папа Климентъ VI, объявляя юбилейную индульгенцію на 1350 годъ, въ своей буллѣ Unigenitus обосновываетъ право церкви давать индульгенцію на томъ, что Сынъ Божій пріобрѣлъ воинствующей церкви сокровищницу, которая, кромѣ преизбыточествующихъ искупительныхъ заслугъ Его Самого, заключаетъ заслуги Пресвятой Дѣвы Маріи и всѣхъ святыхъ. Съ этого времени ученіе о существованіи сокровищницы сверхдолжныхъ заслугъ получаетъ догматическое значеніе

Входя въ разсмотрѣніе изложеннаго ученія римской церкви, должно сказать, что предположеніе возможности сверхдолжныхъ заслугъ святыхъ естественно полагаетъ основаніе для церковной сокровищницы сверхдолжныхъ дѣлъ, но можно ли допустить существованіе сверхдолжныхъ и сверхзаконныхъ заслугъ святыхъ? Положеніе, будто человѣкъ можетъ совершить болѣе, чѣмъ сколько требуетъ законъ, есть несомнѣнно совершенно ложное, неоправдываемое ни словомъ Божіимъ, ни опирающимся на него нашимъ разумомъ.

Законъ Божій есть совершеннѣйшее и полнѣйшее откровеніе воли божественной, воли безконечной, поэтому содержаніе его должно быть признано безконечнымъ и во всей его полнотѣ никогда неосуществимымъ. Вникая въ содержаніе этого закона, псалмопѣвецъ говоритъ: *широка заповѣдь твоя* (Господи) *зѣло* (Пс. 118, 96), а Спаситель, указывая идеаль для нашей нравственной дѣятельности, опредѣляемой закономъ, и кратко опредѣяя путь, которымъ должны идти послѣдователи Его, говоритъ: *Будите совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѡ. 5. 48). Если же таково, т. е. безконечно, содержаніе закона Божія и его требованій, то и, само собою понятно, невозможно допустить, что-бы конечный и притомъ еще нравственно-поврежденный грѣхомъ



человѣкъ въ теченіи своей кратковременной жизни могъ исчерпать всю безконечную полноту закона. Съ другой стороны, Самъ І. Христосъ выражаетъ сущность закона и пророковъ въ слѣдующихъ двухъ заповѣдяхъ о любви къ Богу и ближнимъ: *возлюбихи Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею, и всею мыслию твоею, и, возлюбихи искренняго твоего, яко самъ себе* (Мѳ, 22, 34—39). Смыслъ этихъ заповѣдей тотъ, что человѣкъ долженъ всего себя свободно и безраздѣльно принести въ жертву Богу, такъ чтобы и мысль, и воля, и чувство, и все существо человѣка было посвящено исключительно и единственно на служеніе Богу, на Его прославленіе и поклоненіе Ему. Но для всецѣлаго принесенія себя самого въ жертву Богу и всецѣлаго посвященія себя на служеніе людямъ, необходимо полное самоотверженіе и самоотрицаніе, согласно заповѣди Спасителя: *аще кто хочетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой и по Мнѣ ирдетъ* (Мѳ. 16, 24). Тотъ, кто всего себя посвятилъ Богу, всецѣло обратилъ къ Нему умъ свой и всѣмъ сердцемъ прилѣпился къ Богу, кто сознаетъ, что между нами и Богомъ уже не существуетъ никакого средостѣнія, кто совершенно подавилъ въ себѣ эгоистическія влеченія, тотъ можетъ сказать, что онъ, хотя и не исполнилъ закона, ибо для этого нужна вѣчность, но по крайней мѣрѣ поставилъ себя въ соотвѣтствіе съ закономъ. Но кто изъ самыхъ совершенныхъ людей можетъ сказать это? Самъ великій Апостоль Павелъ сказалъ: *азъ себе не упомяшляю достигша, едино же, задняя убо забывая, въ предняя же простираяся, со усердіемъ гоню, къ почести вышняго званія Божія о Христвъ Исусъ* (Фил. 3, 13—14). Правда, католическое богословіе въ законѣ божественномъ дѣлаетъ различіе между собственно закономъ—заповѣдями для всѣхъ и совѣтами для могущихъ вмѣстити (Мѳ. 19, 12) и находитъ, что заповѣди исполнимы въ настоящей жизни, поэтому онѣ обязательны для всѣхъ, совѣты же содержать въ себѣ идеалъ безконечнаго совершенства—они требуютъ особенныхъ усилій отъ человѣка, поэтому они необязательны для послѣдователей Христа,—они предлагаются только могущимъ вмѣстити; но это раздѣленіе между заповѣдями и совѣтами есть совершенно произвольное, не имѣющее никакого основанія въ Св. Писаніи.

Здравый разумъ, воспитанный въ христіанскихъ понятіяхъ и опирающійся въ своихъ сужденіяхъ о существѣ и характерѣ нравственной жизни человѣка на христіанскихъ началахъ, не можетъ признать ни того, чтобы добрая дѣла человѣка можно было счи-

тать за его заслуги предъ Богомъ, ни существованія сверхдолжныхъ дѣлъ. По его суду отношеніе туне оправданнаго Искупителемъ чловѣка къ Богу должно сопровождаться не инымъ чѣмъ, какъ чувствомъ долга благодарности предъ Нимъ и чувствомъ сыновей любви къ Нему и преданности за незаслуженно взыскавшую его безконечную отеческую любовь. При чувствѣ же безконечнаго долга благодарности предъ Богомъ и сыновей къ Нему любви не можетъ быть и мысли о пріобрѣтеніи какихъ бы то ни было заслугъ предъ Богомъ. Кто глубоко проникнуть чувствомъ неоплатнаго предъ Богомъ долга, тотъ при совершеніи каждаго дѣла думаетъ о своемъ долгѣ предъ Богомъ, а не заслугѣ, и совершаетъ его во имя своего долга, а не заслуги. И кто руководится въ своихъ отношеніяхъ къ Богу чувствами сыновей любви, тотъ что ни дѣлаетъ добраго предъ Богомъ, дѣлаетъ изъ любви къ нему и чувства своего сыновняго долга; ему, поэтому, совершенно чуждо чувство наемника или раба, который на каждое свое дѣло смотритъ, какъ на урочную работу, и ждетъ за нее условленной платы. Сколько бы и какихъ бы добрыхъ дѣлъ такой чловѣкъ ни совершилъ, любовь къ Богу и сыновній долгъ къ нему никогда не позволяютъ ему считать ихъ за заслуги предъ Богомъ и думать, что онъ уже пріобрѣлъ ихъ много, даже болѣе, чѣмъ сколько нужно ему для его личнаго спасенія. Выражая такое чувство смиренія, долженствующее наполнять душу каждаго на всѣхъ и даже высшихъ степеняхъ нравственной жизни, Самъ Спаситель сказалъ своимъ ученикамъ; *егда сотворите вся повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключимы есмы: якоже должны бѣхомъ сотворити, сотворихомъ* (Лук. 17, 10).

- 5) О церкви и ея устройствѣ: догматъ о главенствѣ римскаго епископа и его личной непогрѣшимости (*ex cathedra*).

Римско-католическое вѣроученіе о церкви существеннымъ образомъ разнится отъ православнаго въ ученіи: а) о главѣ церкви; б) о непогрѣшимости церкви.

- а) Ученіе римской церкви о главѣ церкви.

Православная церковь исповѣдуетъ, что она управляется единою невидимою главою, Господомъ І. Христомъ, и учитъ, что другою главою—видимою быть не можетъ, между тѣмъ католическая церковь вмѣстѣ съ невидимою главою допускаетъ существованіе въ церкви еще видимой главы въ лицѣ римскаго епископа,—папы.

Римско-Католическій Катехизисъ Стацевича, опредѣляя единство церкви, о главенствѣ папы говоритъ: «церковь называется единою, ибо она одна и та-же, распространяется на востокъ и западъ, въ странахъ отдаленныхъ, на небѣ и землѣ. По всему міру она исповѣдуетъ одну и ту-же вѣру, одни и тѣ-же употребляетъ таинства и признаетъ единую невидимую главу — І. Христа на небѣ, а на землѣ видимую главу—святѣйшаго отца римскаго папу, въ качествѣ преемника апостола Петра и намѣстника Христова» (стр. 45).

Ученіе о главенствѣ папы подробно раскрывается и выясняется у католическихъ богослововъ. Они говорятъ, что І. Христосъ, бывшій во время жизни Своей на землѣ видимой главой основанной Имъ церкви, послѣ Себя оставилъ верховную власть Ап. Петру, сдѣлавъ его княземъ апостоловъ, намѣстникомъ Своимъ, руководителемъ другихъ апостоловъ, которые должны были ему подчиняться, какъ своему владыкѣ и властителю. Сообразно съ этимъ, Онъ, въ отличіе отъ другихъ апостоловъ, вручилъ ему ключи царствія небснаго и всю полноту своей власти. Но Ап. Петръ, оставляя міръ, въ свою очередь, полноту власти, полученной имъ отъ Христа, передалъ своимъ преемникамъ въ Римѣ,—папамъ, которые преемственно и продолжаютъ намѣстничество Христово, или, по выраженію самихъ папъ, намѣстничество Божіе. Какъ намѣстникъ Христовъ, замѣняющій собою на землѣ Христа всецѣло, каждый папа есть полновластный и самодержавный монархъ церкви, верховный судія, высшій всѣхъ соборовъ, которому подчинены всѣ епископы, получающіе отъ него свои права и дары благодати.

Въ подтвержденіе истинности ученія о верховномъ главенствѣ Ап. Петра и римскаго папы, католическіе богословы приводятъ многія основанія, заимствуемыя ими изъ Св. Писанія и Св. Преданія. Посему, для показанія ложности этого ученія, имѣющаго въ римской церкви весьма важное значеніе, составляющаго собою основу католицизма, нужно войти въ обстоятельное его обсужденіе какъ въ самомъ его существѣ, такъ и въ его основаніяхъ.

По своему существу ученіе о верховномъ главенствѣ папы не можетъ быть принято за истинное потому, что оно носитъ въ себѣ странныя несообразности и противорѣчія. Во-первыхъ, нельзя согласиться съ тѣмъ, что будто бы для церкви, которая есть божественное тѣло и которая главою своею имѣетъ Самого І. Христа (Еф. 5, 23), пребывающаго въ ней до скончанія вѣка (Мѡ. 23, 20), и одушевляется и управляется Св. Духомъ, нужна видимая, *человѣческая глава*. Если Самъ Христосъ всегда пребываетъ въ

церкви, и если церковь освящается и руководится Св. Духомъ, то рѣшительно невозможно понять, для чего ей нужна еще глава видимая въ лицѣ смертнаго человѣка. Да и невозможно допустить, чтобы у церкви, обнимающей собою не только членовъ, живущихъ на землѣ, но и отшедшихъ отъ міра сонмы вѣрующихъ и святыхъ, находящихся на небѣ, главой былъ смертный и грѣшный человѣкъ. Утверждать это — значить приписывать этому человѣку божескія власть и почести, или иначе, обоготворять его, а слѣдовательно богохульствовать.

Непонятнымъ, далѣе, является въ ученіи о главенствѣ папы то, какимъ образомъ верховная власть и соединенныя съ ней полномочія отъ Ап. Петра передаются преемственно отъ одного папы къ другому. Положимъ, что Ап. Петръ особыя полномочія получилъ отъ І. Христа, Который, какъ высшій, естественно могъ передать ихъ Петру, какъ низшему; но ничего подобнаго не видно при переходѣ этихъ полномочій отъ одного папы къ другому, — не видно видимаго посредства для передачи этихъ полномочій. Для передачи чрезвычайныхъ папскихъ полномочій нужно предположить существованіе власти, которая была бы выше папы, и таинственнаго священнодѣйствія, чрезъ которое бы сообщались полномочія, но на самомъ дѣлѣ для папы нѣтъ ни высшей власти, ни особаго таинства. Если на мѣсто умершаго папы избирается пресвитеръ, то его рукополагаютъ во епископа епископы, но рукополагаютъ во епископа, а не въ папы и, слѣдовательно, сообщаютъ ему власть и дары только епископства, а не верховное главенство; если же въ папы избирается епископъ, то онъ только всходитъ на папскій престолъ и коронуется; но обрядъ коронованія не есть таинство, низводящее на него благодать верховенства, какъ утверждаютъ нѣкоторые римскіе богословы, потому что такое таинство будетъ самопосвященіемъ, для котораго нѣтъ никакого основанія въ христіанскомъ ученіи и церковной практикѣ. Говорятъ, что на избраннаго папу благодатныя права и полномочія низводятся избраніемъ; но избраніе не есть таинство, и избиратели папы не могутъ передать ему верховенства, котораго они сами не имѣютъ. Допустимъ, впрочемъ, что эти избиратели сообщаютъ папѣ соединенныя съ его главенствомъ полномочія; но отсюда же слѣдуетъ и то, что они, будучи выше папы, какъ его избиратели, могутъ судить его и лишать полномочій, чѣмъ, само собою понятно, уничтожается его главенство.

Изъ Св. Писанія и Св. Преданія католическими богословами приводятся слѣдующія основанія въ доказательство верховнаго главенства папы.

1) Говорятъ, что когда І. Христосъ въ Кесаріи Филипповой, послѣ исповѣданія Его Ап. Петромъ за Сына Божія, сказалъ ему: *блаженъ еси Симонъ варъ Иона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ мой, иже на небесѣхъ. И азъ же тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ и на семъ камени созижду церковь мою, и врата адава не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ: и еже разръшиши на земли, будетъ разръшено на небесѣхъ* (Мѡ. 16, 17—19), то одного его называлъ камнемъ на которомъ былъ намѣренъ утвердить свою церковь, ему одному далъ *ключи царства небснаго и власть вязать и разръшать грѣхи*. Но очевидно, въ приведенныхъ словахъ І. Христосъ имѣлъ въ виду не самого Ап. Петра, какъ личность, а высказанное имъ исповѣданіе, его вѣру въ І. Христа, какъ въ Сына Божія, ставшую въ человѣчествѣ твёрдымъ камнемъ, на которомъ основалась церковь христіанская и стоитъ до сего времени. Петръ первый исповѣдалъ эту вѣру, а потому первый названъ камнемъ, взятымъ отъ Господа въ созиданіе церкви. Въ этомъ смыслѣ камнями и основаніями, на которыхъ зиждется церковь, должны быть названы не только и другіе апостолы, но и всѣ вѣрующіе христіане (Еф. 2, 20; Апок. 21, 14, 1 Петр. 2, 6—7); первымъ же основаніемъ, краеугольнымъ камнемъ и единою главою церкви, несомнѣнно, можетъ быть названъ одинъ только І. Христосъ (Еф. 2, 20—22; 1 Кор. 3, 11). Какъ первый исповѣдникъ вѣры во І. Христа, открывшей доступъ людямъ въ царство небснаго, давшей *ключи* въ это царство, Петръ первый и получаетъ *власть вязать и разръшать грѣхи*; но власть эта принадлежала не ему одному, а всѣмъ апостоламъ, имѣвшимъ одну вѣру съ Петромъ и получившимъ ее отъ Самого же І. Христа, Который позднѣе имъ сказалъ: *еллика аще свяжете на земли, будутъ связаны на небеси: и елика аще разръшите на земли будутъ разръшены на небесѣхъ* (Мѡ. 18, 18; Іоан. 20, 21—23).

2) Римскіе богословы говорятъ, что когда І. Христосъ во время послѣдней своей бесѣды съ учениками сказалъ Ап. Петру: *Симоне, Симоне, се сатана проситъ вась, дабы съялъ, яко пшееницу: азъ же молихся о тебѣ, да неоскудѣетъ вѣра твоя: и ты некогда обращаеши утверди братію твою* (Лк. 22 31—32), то видѣлъ въ немъ именно главу церкви и заповѣдывалъ ему быть послѣ себя руководителемъ въ вѣрѣ другихъ апостоловъ и всѣхъ христіанъ. Но контекстъ и внутренній смыслъ рѣчи не даютъ права здѣсь видѣть и намека на преимущества

Ап. Петра предъ другими апостолами: І. Христось, очевидно, даетъ здѣсь предостереженіе Петру и предсказываетъ ему о предстоящемъ ему искушеніи и паденіи. Ученикамъ Христовымъ предстояло великое искушеніе: сатана намѣревался разбѣять ихъ отъ Христа, какъ пшеницу. Петру первому суждено было подпасть этому искушенію и измѣнить своему Божественному Учителю; и вотъ І. Христось, предвидя это, и заповѣдуетъ Апостолу, чтобы онъ, когда пройдетъ для него время искушенія, и онъ опять обратится ко Христу, извѣдавъ на опытѣ слабость человѣческой природы, внимателенъ былъ къ другимъ, утверждалъ въ вѣрѣ своихъ братьевъ (христіанъ) и не допускалъ ихъ до искушенія и паденія. Самъ Ап. Петръ видѣлъ въ словахъ І. Христа не обѣщаніе ему преимуществъ, а предостереженіе отъ паденія, потому-что тотчасъ же началъ увѣрять Спасителя, что готовъ идти съ нимъ въ темницу и на смерть, а І. Христось въ отвѣтъ на это еще яснѣе сказалъ, что онъ въ эту ночь трижды отречется отъ Него (Лк. 32, 33—38). І. Христось въ данное время не могъ дать какихъ бы то ни было преимуществъ Ап. Петру въ присутствіи другихъ учениковъ уже по одному тому, что онъ только что предъ симъ обличилъ въ своихъ ученикахъ стремленіе къ преимуществамъ (Лк. 22, 24—28).

3) Римскіе богословы, далѣе, видятъ указаніе на особенныя преимущества, данныя І. Христомъ Петру, въ троекратномъ обращеніи къ нему Христа съ вопросомъ: *любиши ли мя?* и въ утвержденіи за нимъ: послѣ положительнаго съ его стороны отвѣта, власти пасти *овець и агнцевъ* Христовыхъ (Іоан. 21, 15 — 17). І. Христось, говорятъ католическіе богословы, ввѣрилъ въ это время Петру верховную власть надъ всею церковію, — надъ простыми вѣрующими — *агнцами* и надъ самими пастырями — *овцами*. Но прямой смыслъ бесѣды І. Христа не даетъ никакого основанія къ такому его пониманію, а ясно указываетъ, что Христось хотѣлъ возбудить Ап. Петра къ открытому покаянію и въ присутствіи другихъ апостоловъ возстановить его въ апостольскомъ достоинствѣ, которое онъ утратилъ чрезъ троекратное отреченіе отъ Христа. Петръ три раза отрекся отъ Христа, это Христось и хотѣлъ ему напомнить троекратнымъ вопрошеніемъ: *любиши ли мя?* — чтобы тѣмъ самымъ вмѣстѣ вызвать его къ покаянію. Петръ послѣ третьяго вопрошенія *опечалился*, конечно, потому, что понялъ, къ чему клонилась рѣчь Спасителя, и вспомнилъ о своемъ паденіи. Какъ три раза отрекшагося отъ Христа и тѣмъ утратившаго свое апостольское достоинство, І. Христось и возстановлялъ Петра въ этомъ достоинствѣ троекратнымъ повтореніемъ *паси агнцевъ и*

*овець моихъ*. Этимъ онъ однакоже не давалъ ему никакихъ преимуществъ; ту же власть имѣли и другіе апостолы, которые и передали ее пастырямъ церкви, заповѣдавъ имъ *пасти стадо Божіе* (1 Петр. 5, 3—3). Подъ *агнцами*, которыхъ слѣдовало пасти Ап. Петру, нужно разумѣть христіанъ, еще не окрѣпшихъ въ вѣрѣ, не достигшихъ религіозной зрѣлости, а подъ *овцами* — тоже христіанъ, но уже успѣвшихъ въ христіанствѣ, а не то, что разумѣютъ католическіе богословы.

4) Изъ «Дѣяній Апостольскихъ» въ доказательство мысли, что Ап. Петръ, по вознесеніи І. Христа на небо, оставался главою христіанства, княземъ другихъ апостоловъ и верховнымъ правителемъ церкви, католическіе богословы ссылаются на тѣ мѣста, въ которыхъ Ап. Петръ представляется дѣйствующимъ болѣе, чѣмъ другіе апостолы, и выдѣляется изъ нихъ, какъ первый. Такъ, напр., онъ первый предлагаетъ избрать 12-го апостола на мѣсто отпавшаго Іуды (Дѣян. 1, 15), первый начинаетъ проповѣдь по сошествіи Св. Духа (Дѣян. 2, 15), первый обращаетъ въ христіанство язычниковъ (Дѣян. 10, 34—46), первый держитъ рѣчь на соборѣ апостольскомъ (Дѣян. гл. 15). Но первенство Ап. Петра въ указанныхъ случаяхъ совершенно не говоритъ о его верховной власти и главенствѣ надъ другими апостолами, ибо онъ является дѣйствующимъ первымъ только между равными, а не подвластными ему. Изъ тѣхъ же „Дѣяній Апостольскихъ“ можно видѣть, что апостолы считались равными между собою: возникавшіе между ними вопросы они обыкновенно рѣшали согласно съ общимъ мнѣніемъ, хотя бы предложены они были кѣмъ-нибудь однимъ. Такъ избранъ былъ Ап. Матѳей на мѣсто Іуды (Дѣян. 1, 15—26); такъ избраны были семь діаконовъ (Дѣян. 6, 1—6); такъ былъ рѣшенъ вопросъ о необязательности обрядоваго ветхозавѣтнаго закона для обращающихся въ христіанство изъ язычниковъ (Дѣян. гл. 15). По свидѣтельству Ап. Павла, особеннымъ уваженіемъ среди христіанъ пользовались Петръ, Іаковъ, и Іоаннъ, почитавшіеся столпами церкви, и однакоже Павелъ не приписываетъ имъ какихъ-нибудь особенныхъ правъ и власти надъ другими, а рѣшительно выражаетъ мысль о своемъ равенствѣ съ ними и заявляетъ, что онъ открыто выступилъ противъ Петра, когда тотъ допустилъ лицемѣрный образъ поведенія въ Антиохіи относительно обращенія съ вѣрующими изъ язычниковъ, и при всѣхъ обличилъ его въ этомъ лицемѣрїи (Гал. 2, 9—15).

Итакъ, напрасно католическіе богословы стараются найти въ Св. Писаніи подтвержденіе своего ложнаго ученія, прямо противо-

рѣшащаго духу и смыслу Писанія. І. Христось во время земной своей жизни часто и сильно обличалъ своихъ учениковъ въ стремленіяхъ къ преимуществамъ и ревностно предохранялъ ихъ противъ духа превозношенія, утверждая ихъ въ той мысли, что между ними не должно быть первыхъ и послѣднихъ, начальниковъ и подчиненныхъ, но всѣ они должны считаться братьями и услуживать другъ другу (Мѡ. 20, 20—28; Лк. 22, 23—27; Мр. 10, 42—45; Иоан. 13, 13—16).

Не довольствуясь указанными мѣстами Св. Писанія, римскіе богословы находятъ подтвержденіе своего взгляда на главенство Ап. Петра и принадлежность ему верховной власти въ твореніяхъ св. отцевъ и учителей церкви, гдѣ будто бы ясно выражается, что І. Христось не только даровалъ Петру первенство, которое необходимо было для сохраненія въ церкви единства вѣры, но и высшую власть надъ прочими апостолами, а слѣдовательно, и надъ всею церковію. Что св. отцы и учителя церкви видятъ въ Ап. Петрѣ главу церкви, то на это, замѣчаютъ римскіе богословы, указываютъ уже усвояемая Петру названія, прилпчествующія только главѣ церкви, какъ напр. верховный, первый или главный между апостолами, камень, основаніе церкви и т. п.

Если мы глубже и внимательнѣе вникнемъ въ смыслъ тѣхъ словъ св. отцевъ и учителей церкви, въ которыхъ они повидимому, выдѣляютъ Ап. Петра изъ ряда другихъ апостоловъ и приисываютъ ему верховную власть, то увидимъ, что они нисколько не свидѣтельствуютъ въ пользу мысли, утверждаемой католическими богословами. Такъ, напр., повидимому, св. Кипріанъ, при объясненіи словъ І. Христа, обращенныхъ къ Петру послѣ исповѣданія имъ І. Христа Сыномъ Божиимъ (Мѡ. 16, 18—19) и при явленіи ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ (Иоан. 21, 16), въ преимущественномъ отношеніи совершенно выдѣляетъ Петра изъ ряда прочихъ апостоловъ, признавая его какъ бы единственнымъ основаніемъ церкви, исключительнымъ обладателемъ ключей царства небеснаго. Но самъ же Кипріанъ вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ: «Хотя по воскресеніи своемъ Господь усвояетъ равную власть всѣмъ апостоламъ, говоря: *яко-же посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы, примите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите держатся* (Иоан. 20, 21—23); однако, чтобы показать единство (церкви), Ему угодно было съ одного же и предначать это единство. Конечно, и прочіе апостолы были то-же, что и Петръ, бывъ одарены равною долею чести и власти, но начинаніе идетъ отъ единства, чтобы обозначить едину



церковь Христову». Если же все апостолы были то-же, что и Петръ, и были одарены равною долею чести и власти, то ясно, что, по Киприану, преимущественное отличіе Петра заключалось только въ томъ, что І. Христосъ, для предъпозображенія единства церкви, только прежде другихъ апостоловъ ему первому изъ нихъ сообщилъ то, что послѣ дано было всѣмъ. Кромѣ того, тотъ же Киприанъ замѣчаетъ, что Петръ, котораго Господь перваго избралъ и на которомъ создалъ церковь Свою..., «не приписывалъ себѣ чего-либо дерзко или не усвоилъ самоуправно, такъ чтобы говорить, что онъ держитъ первенство, и что ему больше должны повиноваться современники и потомки». Оригенъ, говорятъ католическіе богословы, иногда выражался о Петрѣ, какъ о великомъ основаніи церкви, твердѣйшемъ камнѣ, на которомъ Христосъ основалъ церковь и т. под., но самъ же Оригенъ все указаннаго и подобнаго имъ выраженія объяснялъ не въ смыслѣ главенства, а только первенства Петрова, по которому ему только какъ первому преподавалось Христомъ все то, что довалось и всѣмъ апостоламъ. Отклоняя другихъ отъ того преувеличеннаго мнѣнія о Петрѣ, по которому онъ могъ быть сочтенъ единственнымъ и исключительнымъ основаніемъ церкви съ приниженіемъ въ этомъ случаѣ прочихъ апостоловъ, онъ говоритъ: «если ты думаешь, что на одномъ только Петрѣ создана вся церковь, то что сказалъ бы объ Іоаннѣ сынѣ Громовомъ, и о каждомъ изъ апостоловъ? или развѣ мы осмѣлимся сказать, что врата ада не одолѣютъ собственно Петра, а прочихъ апостоловъ одолѣютъ? Развѣ не о всѣхъ и не о каждомъ изъ нихъ прежде сказано: *врата ада не одолѣютъ ей* и еще: *на семь каменн созидю церковь Мою*». Ссылаются римскіе богословы, между прочимъ, на слова бл. Августина, который говоритъ: «не въ церкви ли тѣ ключи, гдѣ ежедневно отпускаются грѣхи? Въ ней. Поелику же Петръ знаменательно представлялъ собою лице церкви: то данное ему одному дано было церкви». Но тотъ же блаженный Августинъ предъ тѣмъ только что сказалъ: «неужели ключи тѣ получилъ Петръ, а Павелъ не получилъ? Получилъ Петръ, а Іоаннъ, Іаковъ и прочіе апостолы не получили?» Вообще же нужно сказать, что если бы римскіе богословы къ мѣстамъ твореній св. отцевъ, въ которыхъ они хотятъ найти подтвержденіе своего ученія о главенствѣ Петра, отнесли безъ предвзятой мысли, обратили вниманіе на связь ихъ съ предшествующими и послѣдующими мыслями и снесли съ другими мѣстами тѣхъ же св. отцевъ и учителей церкви, то нашли бы, что они говорятъ только о первенствѣ Петра между апостолами, какъ равнаго между равными, а не о верховной его надъ ни-

ми власти. На то-же, конечно, св. отцы и учителя церкви желали указать тѣми названіями, которыя приписывали Петру, т. е. на первенство; а не на власть; тѣ-же самыя названія и въ томъ-же самомъ смыслѣ св. отцы и учителя церкви усвоили на ряду съ Петромъ и другимъ апостоламъ, пользовавшимся большимъ уваженіемъ и любовію въ средѣ первенствующихъ христіанъ—Павлу, Іакову и Іоанну.

Отъ главенства Ап. Петра умозаключая къ главенству римскаго епископа, какъ преемника его власти и достоинствъ, католическіе богословы основываются на многихъ фактахъ, заимствуемыхъ ими изъ исторіи христіанской вселенской церкви и будто бы подтверждающихъ ихъ мысль. Первѣе всего, они обращаютъ вниманіе на исторію жизни Ап. Петра послѣ вознесенія І. Христа и указаніемъ на ея обстоятельства стараются подтвердить мысль о преемствѣ Петру римскаго епископа. Апостоль Петръ, говорятъ католическіе богословы, сдѣлавшись главою церкви, избралъ своею резиденціей Римъ, гдѣ онъ и основалъ церковь, епископствовалъ 25-ть лѣтъ, принялъ мученическую кончину и при кончинѣ передалъ свою власть слѣдовавшему за нимъ римскому епископу. Представляя дѣло въ такомъ видѣ, католическіе богословы искажаютъ историческіе факты, между тѣмъ какъ безпристрастное разсмотрѣніе ихъ ведетъ къ совершенно обратному заключенію, т. е., къ тому, что римскій епископъ не былъ ни преемникомъ епископской власти Петра, такъ какъ Петръ не былъ римскимъ епископомъ, ни преемникомъ какихъ-либо его верховныхъ правъ, которыхъ онъ самъ не имѣлъ. Ап. Петръ не могъ жить въ Римѣ 25-ть лѣтъ и быть тамъ епископомъ, неотлучно находясь при своей церкви, что соединялось съ епископствомъ, потому-что онъ проповѣдывалъ евангельскую истину въ различныхъ странахъ и церквяхъ; его даже нельзя назвать преимущественнымъ основателемъ церкви въ Римѣ потому, что она основана имъ вмѣстѣ съ Ап. Павломъ, который, полагаятъ, поставилъ въ ней первыхъ епископовъ Лина и Анаклета. Заклучая на таковыхъ же основаніяхъ, каковы основанія католическихъ богослововъ, съ одинаковымъ правомъ можно назвать Ап. Петра главою и антиохійской церкви, устроенной имъ же вмѣстѣ съ Ап. Павломъ, а еще съ большимъ правомъ александрійской церкви, которую основалъ одинъ Ап. Петръ, и первымъ епископомъ которой онъ поставилъ своего любимѣйшаго ученика евангелиста Марка.

Далѣе, принявъ за несомнѣнное, что римскій епископъ получилъ отъ Ап. Петра не только епископство, но и верховное главен-

ство, католическіе богословы, на основаніи опять-таки исторических фактовъ, стараются доказать, что будто бы въ христіанской церкви, не только въ западной, но даже и восточной, съ первыхъ вѣковъ и до патріарха Фотія папы имѣли такую же власть надъ всѣми епископами и церквами, какую они теперь имѣютъ въ римско-католическомъ мірѣ. «Папы, говорятъ они, какъ верховные правители церкви, имѣвшіе особенную власть надъ епископами другихъ церквей, писали пастырскія посланія къ различнымъ церквамъ, которыя принимали ихъ съ уваженіемъ; къ папамъ приходили совѣтываться о церковныхъ дѣлахъ епископы отдаленныхъ восточныхъ церквей; папы на соборныхъ ими соборахъ разбирали и осуждали лжеученія, уже осужденныя другими церквами; еретики, осужденные внѣ Рима, приходили къ папамъ и у нихъ просили пересмотра ихъ дѣлъ и разрѣшенія отъ наложенной на нихъ клятвы; сами римскіе епископы сознавали за собою право считать себя старѣйшими надъ всѣми епископами, наблюдать за церковнымъ порядкомъ во всѣхъ церквахъ западныхъ и восточныхъ, требовать отъ нихъ во всемъ согласія съ римскою церковію, обличать и приказывать другимъ епископамъ, грозить имъ судомъ въ случаѣ непослушанія и отлучать отъ церкви».

Указываемые католическими богословами факты вѣрны, но не вѣрно ихъ пониманіе и толкованіе. Правда, нѣкоторые епископы писали посланія къ другимъ церквамъ, но не по праву какой-нибудь власти или главенства надъ этими церквами, а по духу братскаго общенія, соединявшаго христіанскія церкви; посланія таковыя, притомъ, писались не одними только епископами римской церкви, а особенно уважаемыми епископами и другихъ церквей, каковы, напр., были: Игнатій Богоносецъ, Поликарпъ Смирскій, Иринея Ліонскій, Григорій Чудотворецъ и т. д.; вслѣдствіе того же братскаго общенія и епископы однихъ церквей ходили за совѣтомъ къ епископамъ другихъ, а между прочимъ и къ римскому, съ которымъ считали себя въ правѣ не соглашаться въ случаяхъ непригодности его совѣтовъ, какъ напр. св. Поликарпъ не согласился съ мнѣніемъ папы Аникиты, къ которому онъ приходилъ совѣтываться о празднованіи Пасхи. Бывали случаи какъ въ римской церкви, такъ и въ другихъ церквахъ осужденія еретиковъ, уже осужденныхъ въ другихъ церквахъ (Валентинъ, осужденный на востокѣ, былъ потомъ судимъ въ Римѣ, Савелій и Павелъ Самосатскій осуждались на соборахъ различныхъ церквей), но это объясняется тѣмъ, что одни и тѣ-же еретическія лжеученія постепенно распространялись изъ

одной мѣстности въ другую и по мѣрѣ распространенія осуждались въ той или другой мѣстной церкви. Случалось и то, что нѣкоторые лжеучители (Маркіонъ и Монтанъ), осужденные помѣстными церквами, старались получить разрѣшеніе въ римской церкви; но сама же эта церковь, замѣчая хитрость еретиковъ, желавшихъ заручиться ея авторитетомъ, чтобы удобнѣе провести свои заблужденія, не считала возможнымъ и законнымъ принимать ихъ въ общеніе. Правда и то, что между римскими епископами были такіе, которые питали честолюбивые и властолюбивые замыслы о верховной власти въ церкви и старались подчинить себѣ другихъ епископовъ, каковыми выказали себя папа Викторъ въ спорѣ о празднованіи Пасхи и папа Стефанъ въ спорѣ о крещеніи еретиковъ; но они встрѣтили рѣшительный отпоръ не только со стороны восточныхъ, но и западныхъ епископовъ, которые дали имъ понять, что никто изъ епископовъ не имѣетъ права называться старшимъ епископомъ—епископомъ епископовъ и повелительно относиться къ другимъ епископамъ.

И въ періодъ вселенскихъ соборовъ (съ IV<sup>о</sup> и до IX в.), говорятъ, наконецъ, католическіе богословы, главенство папы всеми признавалось и имѣло свою полную силу, доказательствомъ чему служить будто бы то, что вселенскіе соборы обыкновенно собирались папами, которые предѣлательствовали на нихъ или лично, или чрезъ своихъ легатовъ; дѣла на этихъ соборахъ рѣшались также обыкновенно по вліянію папы, съ утвержденія котораго и могло только получить силу всякое соборное опредѣленіе. Да и сами вселенскіе соборы признавали за папою первенство между другими старѣйшими епископами. Не входя въ подробный разборъ всехъ этихъ положеній, должно однакожь сказать, что они или совершенно певѣрны, или же преувеличены. Вселенскіе соборы, какъ показываетъ исторія, созываемы были греческими императорами, а не папами; предѣлательствовали на нихъ обыкновенно старѣйшіе изъ епископовъ, а не папскіе легаты и тѣмъ болѣе не сами папы, изъ которыхъ ни одинъ лично и не присутствовалъ ни на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ; вліяніе на рѣшеніе дѣлъ на соборахъ могъ имѣть и дѣйствительно имѣлъ только тотъ, кто по твердости и силѣ своихъ христіанскихъ убѣжденій выдѣлялся изъ ряда другихъ и являлся вѣрнымъ представителемъ христіанской истины, хотя бы онъ не былъ не только папою, но и епископомъ, каковымъ, напр., на первомъ вселенскомъ соборѣ былъ св. Анастасій Великій—молодой въ то время архидіаконъ александрійской церкви. Сила и законность опредѣленій вселенскихъ соборовъ зави-

сѣла отъ папы столько же, сколько и отъ утверженія всякаго другого патріарха, и рѣшенія тѣхъ соборовъ, на которыхъ не было ни папы, ни его легатовъ, имѣли полную и всеобщую обязательность. Вообще несомнѣнно то, что въ указанный періодъ верховная власть въ церкви принадлежала исключительно вселенскимъ соборамъ, которые признавали за собою право судить каждаго изъ епископовъ, хотя бы онъ былъ старѣйшій патріархъ или папа, примѣръ чего можно видѣть въ 6-мъ вселенскомъ соборѣ, осудившемъ за моноелитство нѣсколькихъ константинопольскихъ патріарховъ и римскаго папу Гонорія.

Если же вселенскіе соборы дѣйствительно и приписывали первенство папамъ на ряду съ другими старѣйшими епископами, то первенство не есть главенство: первенство бываетъ между равными, главенство же надъ низшими и подчиненными. Первенство давало папамъ только преимущество чести, а не власти, и при томъ не имъ только однимъ, а и константинопольскимъ патріархамъ, что рѣшительно и ясно доказывается соборными опредѣленіями (I всел. соб. пр. 6; 2 всел. соб. пр. 3; 4 всел. соб. пр. 28; VI всел. соб. пр. 36). Не слѣдовало бы католическимъ богословамъ оставлять безъ вниманія и то, что вселенскіе соборы, приписывая старѣйшимъ епископамъ преимущество чести и опредѣляя между ними порядокъ въ этомъ отношеніи, за основаніе принимали только политическое значеніе тѣхъ городовъ, въ которыхъ были старѣйшіе іерархи, причемъ необходимо предполагалось, что при другомъ политическомъ распредѣленіи означенныхъ городовъ и округовъ могло быть и другое распредѣленіе въ порядкѣ ихъ епископскихъ кафедръ, такъ что могъ бы, напр., іерусалимскій и александрійскій епископъ занять первое мѣсто, а римскій второе и т. п., бывъ каждый равенъ другъ другу и имѣя право на занятіе этого мѣста.

#### б) Ученіе римской церкви о личной непогрѣшимости (ex cathedra) римскаго епископа.

Ученіе римско-католической церкви о непогрѣшимости папы, какъ верховнаго главы непогрѣшимой церкви, въ первый разъ было высказано папою Григоріемъ (VII 1095 г.), издавшимъ съ согласія императора Генриха IV опредѣленія папской власти, въ которыхъ онъ рѣшительно и опредѣленно утверждалъ, что папа непогрѣшимъ. Со времени Григорія VII это ученіе стало проповѣдываться открыто, но до настоящаго столѣтія не имѣло характера догматической истины, а, по признанію римско-католическихъ ученыхъ,

постепенно развивалось, какъ историческая идея. Догматическое обоснованіе ему дано уже въ XIX вѣкѣ при папѣ Піѣ IX, на Ватиканскомъ соборѣ. 18 іюня 1870 года этотъ соборъ ученіе о непогрѣшимости папы въ дѣлахъ вѣры и нравственности объявилъ догматомъ католической церкви, выразивъ свое вѣроопредѣленіе о семъ въ слѣдующихъ словахъ: «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 отъ своей кафедры, 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 непогрѣшимостію, которою Божественный Спаситель благоволилъ надѣлать свою церковь, для опредѣленія ученій 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, отъ чего да хранить Богъ, этому нашему опредѣленію противорѣчить, тотъ да будетъ анаѳема» \*). Разъясняя ватиканское опредѣленіе, католическіе богословы говорятъ, что папа непогрѣшимъ, какъ папа, какъ верховный первосвященникъ; въ частной же жизни, въ своемъ сознаніи, какъ вѣрующій, какъ ученый, онъ погрѣшимъ, можетъ даже, по невѣдѣнію, погрѣшать въ вопросахъ вѣры и нравственности, даже

---

\*) Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.

можетъ быть невѣромъ, матеріалистомъ, человѣкомъ порочнымъ, невѣжественнымъ. Для непогрѣшимости опредѣленій папы (*ex cathedra*) нужно единство епископовъ съ папою, такъ что нельзя и представить непогрѣшимаго папы безъ епископовъ, ни епископовъ безъ папы. Тѣмъ не менѣе папскія опредѣленія, вслѣдствіе соприсутствій Духа Святаго, непогрѣшимы сами по себѣ, а не отъ одобренія и согласія епископата, даже вѣроопредѣленія, составленныя епископатою, становятся обязательными только подъ условіемъ утвержденія ихъ папою. Но одобренныя папою вѣроопредѣленія епископовъ получаютъ непогрѣшимость не вслѣдствіе папскаго утвержденія, а потому, что при ихъ составленіи епископы стояли въ единеніи вѣры съ главою церкви — папою.

Итакъ, римская церковь свойство непогрѣшимости, принадлежащее церкви Христовой, взятой во всей своей совокупности и во всемъ своемъ составѣ, переноситъ на личность папы, его лично признаетъ непогрѣшимымъ. Но ложность и произвольность ея ученія ясно обнаруживается чрезъ указаніе тѣхъ несообразностей и противорѣчій, которыя кроются и въ этомъ ученіи.

Папа признается въ римской церкви лично непогрѣшимымъ, но въ дѣйствительности оказывается, что онъ, какъ личность, погрѣшаетъ, можетъ противиться Св. Духу, быть невѣрующимъ, сосудомъ лжи и грѣха; непогрѣшимымъ же онъ бываетъ только тогда, когда говоритъ отъ своей кафедры (*ex cathedra*), т. е. когда исполняетъ свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ. Слѣдовательно, непогрѣшимость связывается не съ личностію папы, а съ его служеніемъ, или, лучше сказать, съ отправленіемъ его служенія. Ясно, что въ ученіи о личной непогрѣшимости папы кроется прямое логическое противорѣчіе.

Папа непогрѣшимъ въ томъ случаѣ, когда онъ издаетъ опредѣленія *ex cathedra*, но при этомъ не указывается никакихъ признаковъ, по которымъ бы можно было отличить непогрѣшительныя опредѣленія отъ погрѣшительныхъ и положить черту, отдѣляющую личныя мнѣнія папы отъ кафедральныхъ, между тѣмъ какъ черта эта, въ виду множества папскихъ опредѣленій и противорѣчивости ихъ во многихъ случаяхъ другъ другу, необходима. Напр. папа Левъ III, несмотря на требованіе Карла Великаго, не согласился внести въ Никео-Цареградскій символъ прибавленіе *Filioque* и пі I казалъ, для огражденія символа отъ измѣненій, вычеканить ею на двухъ серебряныхъ таблицахъ; между тѣмъ какъ папа Бенедиктъ VIII (около 1014 г.) внесъ это прибавленіе въ символъ.

Кто изъ этихъ папъ дѣйствовалъ непогрѣшимо, — рѣшить это не представляется никакой возможности.

Каедральныя вѣроопредѣленія папы непогрѣшимы только тогда, когда въ соединеніи съ ними находятся епископы, но непогрѣшимы они не вслѣдствіе одобренія ихъ, а сами по себѣ, вслѣдствіе присутствія Духа Святаго. Если же такъ, то совершенно не понятно, для чего нужно въ данномъ случаѣ присутствіе епископовъ и ихъ единеніе съ папою. Вѣроопредѣленія, составляемыя соборомъ епископовъ, получаютъ характеръ общеобязательности послѣ одобренія ихъ папою, но не вслѣдствіе *папскаго подтвержденія*, а потому, что при ихъ составленіи епископы состояли въ единеніи вѣры съ папою. Но для чего же нужно папское одобреніе и при чемъ тутъ его непогрѣшимость? Это опять не понятно.

Наконецъ, ученіе о личной непогрѣшимости папы опровергается исторіею, которая свидѣтельствуетъ, что папы погрѣшали и въ томъ случаѣ, когда они въ качествѣ вселенскихъ учителей судили объ истинахъ вѣры и нравственности; какъ напр., папа Климентъ былъ осуждаемъ и обличаемъ въ гностицизмъ, а папа Гонорій былъ анафематствованъ за моноелитскую ересь.

## 6) О ТАИНСТВАХЪ.

Признавая, согласно съ православною церковію, что І. Христомъ даны въ распоряженіе церкви, какъ средства къ благодатному освященію людей, таинства, т. е., такія священнодѣйствія, въ которыхъ подъ видимымъ образомъ сообщается вѣрующимъ невидимая благодать Божія, и соглашаясь съ нею въ числѣ таинствъ, римско-католическая церковь однакожь допускаетъ немаловажныя разногласія съ православною какъ относительно дѣйствія благодати на душу вѣрующихъ во всѣхъ вообще таинствахъ, такъ и относительно совершенія каждаго изъ таинствъ.

По ученію православной церкви, для спасительнаго и плодотворнаго дѣйствія таинствъ на душу ихъ пріемлющихъ требуется вѣра со стороны послѣднихъ, и если нѣтъ этой вѣры, если приступающій къ таинству пріемлетъ его недостойно, то оно не только не сообщаетъ ему благодатныхъ даровъ, а обращается для него въ судъ и осужденіе (1 Кор. 11, 29). Между тѣмъ по предствленію римской церкви, таинства производятъ свое дѣйствіе *ex opere operato*, подаютъ благодать пріемлющимъ ихъ чрезъ одно только внѣшнее дѣйствіе. Если лицо совершающее таинство, имѣетъ на мѣреніе (*intentio*) совершить то, что совершаетъ церковь, и точно



произнесетъ требуемыя слова, и если приѣмлющій таинство намѣренъ принять его за то, за что выдаетъ его церковь, и съ своей стороны не дѣлаетъ препятствія его дѣйствию, то благодать непременно сообщается человѣку, приѣмлющему таинство, хотя бы онъ не имѣлъ и вѣры. Намѣреніе совершителя таинства обусловливаетъ собою *дѣйствительность* таинства, а намѣреніе приѣмлющаго таинство его благодатную *дѣйственность*. Ясно и рѣшительно римско-католическое ученіе о таинствахъ первый выразилъ Дунсъ Скоттъ, утвердившій, что «таинство получаетъ благодать по силѣ сдѣланнаго дѣла (*operas operati*), такъ что не требуется внутреннее доброе движеніе для того, чтобы заслужить благодать, а довольно, чтобы приѣмлющій не противился ей (*non ponat obicem*)». Трилентскій соборъ узаконилъ это ученіе Дунсъ-Скотта.

Римская церковь, такимъ образомъ, устанавливаетъ совершенно механическое, чуждое всякаго внутренняго соотношенія съ состояніемъ души человѣка, дѣйствіе благодати и пассивное воспріятіе его со стороны приѣмлющихъ таинство; но воззрѣніе это не можетъ быть примиримо съ свободнымъ и сознательнымъ отношеніемъ человѣка къ своему спасенію, долженствующаго со страхомъ и трепетомъ *его содѣлывать* (Фил. 2, 12). Если отъ человѣка вообще требуется свободное и сознательное участіе въ дѣлѣ своего спасенія, то, естественно, таковое же отношеніе его должно быть и къ дарованнымъ ему для спасенія средствамъ. Узаконяя ученіе о дѣйствіи таинствъ *ex opere operato*, римская церковь несомнѣнно имѣла въ виду не важность христіанской истины, какъ и при другихъ своихъ нововведеніяхъ, а чисто практическія цѣли,—желала, чтобы міряне какъ можно чаще, хотя бы и пассивно, принимали таинство (особенно исповѣдь и евхаристію), что для духовенства было полезно.

а) *Въ таинствѣ крещенія*. Въ таинствѣ крещенія римская церковь существенно разнится отъ православной видоизмѣненіемъ формулы тайносовершительныхъ словъ крещенія и способомъ совершенія таинства. Формулу крещенія въ римской церкви составляютъ слова: «Я тебя крещу во имя Отца и Сына и Св. Духа». (*Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Cat. Rom. II. II. 13*). О способѣ крещенія въ римскомъ катехизисѣ говорится; «Тѣ, которые должны просвѣтиться этимъ таинствомъ (крещеніемъ), или въ водѣ погружаются, или вода на нихъ возливается, или окропленіемъ воды омачиваются. Изъ этихъ способовъ какой-нибудь одинъ употребляется» (*Cat. Rom. II, II, 17*). Окропляется или обливается не все тѣло, а одна только глава

(ibid. 19). Въ Римско-Католическомъ Катехизисѣ Стацевича, кромѣ того, замѣчается, что «крещеніе погружательное было нѣкогда наиболѣе въ употребленіи, но послѣ у западныхъ христіанъ вошло въ общее употребленіе крещеніе чрезъ поливаніе, по причинѣ многихъ неудобствъ, встрѣчающихся при погруженіи» (стр. 105).

Такимъ образомъ, безличная форма тайно совершительныхъ словъ крещенія православной церкви въ католической замѣнена личной; но достаточныхъ основаній къ такой замѣнѣ не представляетъ ни существо дѣла, ни практика церкви.

По сознанію самой римско-католической церкви, дѣйствительность и важность таинствъ не зависятъ отъ священнослужителей, потому-что существенный совершитель всѣхъ таинствъ есть Самъ І. Христосъ, между тѣмъ какъ указанная формула тайносовершительной силы крещенія наводитъ на мысль, что дѣйствительность совершенія крещенія зависитъ отъ его совершителя, какъ главнаго и исключительнаго его дѣателя, и, слѣдовательно, формула эта стоитъ въ противорѣчій съ пониманіемъ самою же римскою церковію существа таинствъ. При совершеніи таинства совершителямъ его, представляющимъ въ своемъ лицѣ І. Христа, священникамъ прилично чувство глубокаго смиренія, сознание своей грѣховности и недостойности и благоговѣніе предъ Пастыреначальникомъ, избравшимъ ихъ для сообщенія чрезъ нихъ своихъ благодатныхъ даровъ вѣрующимъ, а не горделивое самопревозношеніе и сознание своей важности въ сравненіи съ другими, для которыхъ они какъ бы являются раздаятелями благодатныхъ даровъ; между тѣмъ какъ католическіе священники, произнося при крещеніи: «я тебя крещу», именно заявляютъ о присущихъ имъ гордости и самомнѣніи, несвойственныхъ совершителямъ таинствъ. Внутренняя самомнительность христіанамъ, а вмѣстѣ съ ними и совершителямъ таинствъ мысль о смиреніи, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «Посмотри, какъ Христосъ былъ чуждъ тщеславія: Онъ не сказалъ: «вотъ я сдѣлалъ тебя здоровымъ». А сказалъ: «вотъ ты теперь здоровъ; впередъ не грѣши». И не сказалъ: «васъ же Я крещу Духомъ Святымъ», но: «имате креститесь», научая насъ смиренномудрію». Блаженный Августинъ утверждаетъ, что І. Христосъ, при прощеніи жены грѣшницы въ домѣ Симона фарисея, сказалъ: *отпускаются грѣси ея мнози* (Лк. 7, 47; а не Я отпускаю ея грѣхи) потому, что предвидѣлъ имѣвшихъ явиться въ будущемъ людей, которые станутъ говорить: «я отпускаю грѣхи, я оправдываю, я освящаю, я врачевываю всякаго, кого крещу». Слѣдовательно, католическіе священники, употребляющіе указанную выше формулу крещенія, осу-

ждены уже Самимъ І. Христомъ. Если же католическая формула крещенія не соотвѣтствуетъ существу дѣла при совершеніи таинства священникомъ, то тѣмъ болѣе нужно признать это, когда совершителемъ бываетъ простой мірянинъ и даже невѣрный,—совершители таинства исключительные, въ случаѣ опасности и нужды (Кат. Стацевича, стр. 106).

Практика древней христіанской церкви свидѣтельствуетъ, что церковь эта не знала формы тайносовершительныхъ словъ крещенія, практикуемой римскою церковію, а употребляла формулу, удержанную до настоящаго времени церковію православною. Такъ, напр., въ царствованіи Марка Аврелія христіане при крещеніи въ пустынь еврейнина говорили: «крещается рабъ Божій, Теодоръ, во имя Отца и Сына и Св. Духа»; равнымъ образомъ, въ 6-мъ вѣкѣ епископъ Деверій при крещеніи въ Константинополѣ нѣкоего Варвы произносилъ: «крещается (βαπτίζεται) Варва во имя Отца и Сына и Св. Духа».

Крещеніе чрезъ обливаніе или окропленіе головы римская церковь, вопреки православной, признающей за узаконенный и обычный способъ крещенія погруженіе и допускающей обливаніе или окропленіе только въ видѣ исключеній, въ случаяхъ крайней нужды, не допускающей совершенія крещенія чрезъ погруженіе, исключительно практикуетъ съ XIII вѣка. Въ оправданіе обливательнаго способа крещенія римская церковь указываетъ, какъ замѣчено выше, многія неудобства, встрѣчающіяся при погруженіи, но всѣ эти неудобства таковы, что сами по себѣ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны за достаточное основаніе замѣны погруженія обливаніемъ, а тѣмъ болѣе, если будетъ принято въ вниманіе, что съ самыхъ первыхъ временъ въ христіанской церкви погружательное крещеніе считалось за единственно законное. Отцы и учителя христіанской церкви первыхъ трехъ вѣковъ, если не всѣ съ одинаковою ясностію, то во всякомъ случаѣ почти единогласно для обозначенія образа крещенія употребляютъ выраженія, указывающія на погруженіе. Особеннаго же вниманія изъ отеческихъ свидѣтельствъ этого времени заслуживаетъ свидѣтельство св. Кипріана, который съ совершенною ясностію училъ объ образѣ совершенія крещенія чрезъ погруженіе, какъ объ обычномъ и всеобщемъ, въ противоположность только въ исключительныхъ случаяхъ (болѣзни крещаемыхъ) допускавшемуся другому образу совершенія его чрезъ окропленіе или обливаніе. Твердо стоя за законность погружательнаго крещенія, св. Кипріанъ, впрочемъ, не пріиживаетъ и обливательнаго, говоря о немъ слѣдующее: «въ спасительныхъ таинствахъ,

въ случаѣ крайней необходимости, по щедротѣ Божіей, и въ сокращеніи даруется отъ Господа. вѣрующимъ все. И потому никого не должно смущать, когда видятъ, что больные принимаютъ божественную благодать чрезъ окропленіе или обливаніе». Отцы и учителя церкви послѣдующихъ за 3-мъ вѣкомъ, какъ напр. св. Василій Великій, св. Кириллъ Іерусалимскій, св. Амвросій, св. Григорій Нисскій, св. І. Златоустъ, блаж. Іеронимъ и Августинъ и друг., единогласно и съ неменьшею, чѣмъ св. Кипріанъ, опредѣленною учили, что крещеніе должно совершаться не иначе, какъ чрезъ погруженіе, замѣна же его обливаніемъ и окропленіемъ должна быть допускаема, какъ исключеніе, въ случаѣ, напр., тяжелой болѣзни, препятствовавшей лежащему на одрѣ больному принимать крещеніе чрезъ погруженіе. Принимая во вниманіе исключительность совершенія крещенія чрезъ обливаніе и окропленіе, отцы Неокесарійскаго собора 12-мъ правиломъ своимъ запретили даже крещенныхъ такимъ способомъ возводить въ пресвитерскую степень.

б) *Въ таинствѣ муропомазанія.* Въ таинствѣ муропомазанія римская церковь разнится отъ православной въ отношеніи къ совершителю таинства, къ матеріи и формѣ таинства, времени его совершенія и тѣхъ лицъ, надъ которыми оно совершается. Обыкновеннымъ совершителемъ муропомазанія (*sacramenti ordinarius minister*) въ римской церкви считается епископъ (*Cat. Rom. II, III, 10*); матеріею таинства римскій катихизисъ признаетъ только помазаніе чела (*Cat. Rom. II, III, 7*), но изъ католическихъ богослововъ одни за матерію считаютъ возложеніе рукъ въ отдѣльности отъ помазанія; другіе же вмѣстѣ съ нимъ форму: таинства муропомазанія составляютъ въ римской церкви слова: *Signo te signo crucis, et confirmo te crismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (*Cat. Rom. II, III, 2 и 11*); для принятія муропомазанія нуженъ семилѣтній возрастъ (*Cat. Rom. II, III, 17*). Съ большею полнотою и отчетливостію особенности таинства муропомазанія римской церкви излагаются въ Римско-Католическомъ Катехизисѣ Стацевича. «Въ древности муропомазаніе, — говорится въ немъ, — совершалось въ одно время съ крещеніемъ, слѣдуя за нимъ непосредственно; но впослѣдствіи, при крещеніи младенцевъ, почли за лучшее отлагать таинство муропомазанія до лѣтъ разумѣнія, чтобы дѣти были прежде наставлены въ вѣрѣ, къ чему не были способны до крещенія. Получивъ достаточное, по мнѣнію духовныхъ пастырей, наставленіе, дѣти могутъ, по достиженіи семи лѣтъ, быть представлены для муропомазанія. При совершеніи обрядовъ муропомазанія, епископъ воздвигаетъ руки надъ принимающими это св. таинство и молить Бога

о прощені грѣховъ тѣмъ, кои возрождены водою и Духомъ, и о ниспосланіи имъ даровъ Духа Святаго, а именно: мудрости, разумѣнія, совѣта, крѣпости, вѣдѣнія, набожности и страха Божія. Потомъ помазываетъ муромъ на челѣ, называя каждого по имени и говоря: знаменую (signo te signo crucis) тебя знаменіемъ креста и укрѣпляю миромъ спасенія, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. Потомъ ударяетъ помазаннаго слегка по ланитѣ, говоря: миръ съ тобою» (стр. 107—108).

По ученію православной церкви, власть совершать таинство муропомазанія принадлежитъ не только епископамъ, но и пресвитерамъ, съ тѣмъ только различіемъ, что первые имѣютъ право освящать самое муро для таинства, а послѣдніе могутъ муропомазывать только миромъ, освященнымъ епископомъ; между тѣмъ римская церковь не только освященіе мюра, а и совершеніе таинства исключительно относить ко власти епископа. Рѣшительный шагъ къ присвоенію права совершенія муропомазанія однимъ епископомъ съ лишеніемъ его пресвитеровъ римская церковь сдѣлала еще въ IX вѣкѣ, допустивъ повтореніе ея епископами муропомазанія надъ Болгарами, надъ которыми это таинство уже совершено было греческими священниками. Поступая такъ, римская церковь дѣйствовала вопреки своимъ собственнымъ древнимъ, основывавшимся на апостольскомъ преданіи, постановленіямъ, что и можетъ быть выставлено, какъ рѣшительное свидѣтельство ложности и произвольности ея взгляда. Всѣ соборы западной церкви 4-го, 5-го и 6-го вѣковъ съ опредѣленною выражаютъ о правѣ пресвитеровъ муропомазывать готовымъ, освященнымъ отъ епископа, муромъ, а учителя западной церкви, напр., св. Амвросій и бл. Августинъ, ясно и прямо свидѣтельствуютъ, что этимъ правомъ пресвитеры дѣйствительно пользовались на практикѣ. Въ данномъ отношеніи особенно имѣетъ важное значеніе свидѣтельство бл. Иеронима, на котораго римскіе богословы, между прочимъ, ссылаются для оправданія своего ученія. Блаженный Иеронимъ совершенно отклоняетъ, какъ вовсе неумѣстную и пагубную, ту мысль, будто бы только епископъ можетъ на получившаго крещеніе низводить Св. Духа, а пресвитеры не могутъ. Упомянувъ о существовавшемъ въ его время обычаѣ, по которому епископъ приходилъ для призванія Св. Духа чрезъ наложеніе рукъ къ тѣмъ, которые крещены были пресвитерами и діаконами вдали отъ большихъ городовъ, бл. Иеронимъ такъ говоритъ: «это дѣлается обыкновенно болѣе ради чести священства, чѣмъ по закону необходимости. Иначе, если бы Духъ Святой исходилъ только по молитвѣ еписко-

на, то слѣдовало бы оплакивать тѣхъ, которые по деревнямъ, укрѣпленіямъ и въ болѣе отдаленныхъ мѣстахъ, будучи крещены пресвитерами и діаконами, умираютъ прежде, чѣмъ посѣтятъ ихъ епископы». Что касается древней восточной церкви, то она, несомнѣнно, всегда признавала за пресвитерами право преподаванія мѣра всѣмъ вѣрующимъ, и католическіе богословы напрасно стараются ослабить утверженіе этого православною церковію ссылкой на І. Златоустаго, который совершеніе мѣропомазанія относитъ только ко власти предстоятелей (praepositis), о чемъ ранѣе училъ и св. Кипріанъ. Подъ предстоятелями несомнѣнно разумѣлись и пресвитеры, изъ которыхъ каждый былъ предстоятелемъ въ своей частной церкви или приходѣ, потому-что оба указанные св. отца противопоставляютъ предстоятелей діаконамъ, не имѣвшимъ права совершать мѣропомазаніе. Если же бы св. Златоустъ не признавалъ за пресвитерами права совершать мѣропомазанія, то и не могъ бы утверждать, какъ это дѣлаетъ, что пресвитеры во всемъ, за исключеніемъ права руковожденія, т. е., совершенія таинства священства, по священнослуженію равны съ епископами. Несомнѣнно, такимъ образомъ, что разсматриваемое ученіе римской церкви произвольно и не можетъ быть оправдано указанными выше фактами, на которые ссылаются римскіе богословы для его подтвержденія, если даже присоединить къ нимъ и указаніе ихъ на тотъ случай, упоминаемый въ дѣянїяхъ апостольскихъ, что св. Филиппъ, крестивши Самарянъ, не преподавалъ имъ Св. Духа, для чего нарочито приходили Ап. Петръ и Іоаннъ (Дѣян. 8, 14, 16). Св. Филиппъ не преподавалъ крещеннымъ отъ него Св. Духа потому, что не имѣлъ на это права, ибо былъ діаконъ, а не пресвитеръ. Произвольность дѣйствія римской церкви при лишеніи пресвитеровъ права совершать мѣропомазаніе открывається уже изъ неустойчивости и нетвердости ея взглядовъ на дѣло. Усвояя власть совершенія мѣропомазанія или конфирмаціи однимъ епископамъ, она однакожь и прежде не разъ (съ XV в.) разрѣшала совершеніе его простымъ священникамъ и теперь, по требованію обстоятельствъ, разрѣшаетъ, если не всѣмъ, то нѣкоторымъ, называя ихъ въ отличіе отъ епископовъ, постоянныхъ совершителей этого таинства, совершителями чрезвычайными, вслѣдствіе чего между восточною и западною церковію въ ученіи о совершителяхъ мѣропомазанія оказалась та разность, что тогда какъ въ первой священники чрезъ самую свою хиротонію получаютъ право совершать мѣропомазаніе, въ послѣдней они получаютъ такое право случайно, въ силу особенныхъ епископскихъ полномочій.

Православная церковь при совершении таинства муропомазания существенно необходимымъ считаетъ только употребленіе мѹра безъ возложенія рукъ на принимающихъ таинство, въ оправданіе чего ссылается на авторитетъ христіанской древности, по свидѣтельству которой руковоложеніе еще во времена апостольскія было замѣнено мѹропомазаніемъ. Выраженіе такого сознанія мы находимъ, во-первыхъ, въ постановленіяхъ соборовъ, которые свидѣлствуютъ, что согласно съ древнимъ чиномъ и обычаемъ, таинство мѹропомазанія должно было совершаться и совершалось чрезъ помазаніе мѹромъ. Такъ, помѣстный Лаодикійскій соборъ (пр. 7 и 48), II вселенскій (пр. 7) и VI вселенскій (прав. 95), говоря о помазаніи, совершенно умалчиваютъ о возложеніи рукъ. Согласно съ соборными постановленіями и большинство св. отцовъ и учителей церкви о руковоложеніи на принимающихъ таинство мѹропомазанія не упоминаютъ, а нѣкоторые изъ нихъ прямо заявляютъ, что помазаніе мѹромъ ведетъ свое начало отъ временъ апостольскихъ. Такъ, св. Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что сами апостолы назвали мѹропомазаніе *таинствомъ мѹра*, откуда слѣдуетъ, что они же и ввели мѹро въ употребленіе. Св. Кириллъ іерусалимскій, поставляя таинство мѹропомазанія во внутреннюю связь съ ветхозавѣтнымъ помазаніемъ елеемъ священныхъ лицъ, какъ его прообразомъ, начало его относитъ къ первоначальнымъ временамъ Христовой церкви, именно ко временамъ апостоловъ; къ этому же времени помазаніе мѹромъ возводятъ и блаж. Феодоритъ и св. Златоустъ, объясняя слова Ап. Павла: *помазывай насъ Богъ иже и запечатлѣ насъ* (2 Кор. 1, 23) въ смыслѣ внѣшняго помазанія. Это согласное свидѣтельство соборовъ и пастырей церкви объ образѣ совершенія разсматриваемаго таинства чрезъ помазаніе мѹромъ ясно показываетъ, что еъ древней вселенской церкви такой именно, а не иной образъ его совершенія признавался единственно законнымъ и правильнымъ. Если же иногда св. отцы и учителя церкви для обозначенія таинства мѹропомазанія употребляли наименованіе руковоложенія, то, вѣроятно, это послѣднее присоединялось къ помазанію только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ обрядъ, освященный примѣромъ апостоловъ, имѣвшій не главное, а второстепенное и прибавочное значеніе. Такъ, напр., св. Кипріанъ, свидѣлствуя объ употребленіи въ его время вмѣстѣ съ мѹропомазаніемъ и руковоложенія, рѣшительно заявляетъ, что для мѹропомазанія необходимъ освященный елей, безъ котораго не можетъ быть и духовнаго помазанія. Очевидно, главнымъ и необходимымъ въ мѹропомазаніи онъ признаетъ освященное мѹро и помазаніе имъ, присоединяемое же къ нему руковозлс-

женіе считалось, слѣдовательно, за нѣчто второстепенное и прибавочное. Противъ обычая римской церкви возлагать руки на приступающихъ къ таинству муропомазанія говорятъ, наконецъ, нѣкоторые изъ папъ и соборовъ западныхъ епископовъ. Такъ, папы Иннокентій III и Евгеній IV и соборъ Майнцкій (въ 1549 г.) утверждаютъ, что мѣсто возложенія рукъ со временъ самихъ апостоловъ заступило помазаніе муромъ.

Въ православной церкви при муропомазаніи запечатлѣвается муромъ не одно чело, какъ въ римской, а всѣ главнѣйшія части тѣла, что оправдывается практикою древней церкви и существомъ самого дѣла. Св. Ефремъ Сиринъ въ своемъ обращеніи къ вѣрующему свидѣтельствуеть о помазаніи многихъ членовъ тѣла христіанина, говоря: «печатію Св. Духа запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей, печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои». Св. Кириллъ іерусалимскій, говоря о помазаніи чела, ушей, ноздрей и персей, вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и основанія, по которымъ именно эти, а не другіе члены тѣла запечатлѣваются муромъ. Второй (прав. 7) и шестой (пр. 95) вселенскіе соборы говорятъ о помазаніи чела, глазъ, ушей, ноздрей и устъ. Словомъ, въ древней вселенской церкви и нынѣ въ православной при муропомазаніи запечатлѣваются муромъ всѣ тѣ члены тѣла чловѣка, которые служатъ органами силъ и способностей его души, чрезъ которые онъ, такъ сказать, преимущественно воспринимаетъ впечатлѣнія отъ внѣшняго грѣховнаго міра. Посему-то всѣ эти члены естественно и имѣютъ нужду въ укрѣпленіи ихъ силою благодати.

Слова, произносимыя епископомъ римской церкви при помазаніи имъ подтверждаемаго, вошли въ употребленіе въ XV вѣкѣ и нѣтъ никакихъ указаній на употребленіе ихъ ранѣе этого времени не только въ восточной церкви, но и западной. Христіанская древность не знала никакихъ другихъ словъ, произносимыхъ при муропомазаніи, кромѣ употребляемыхъ и донынѣ православною церковію, т. е. *печатъ дара Св. Духа*. Объ употребленіи этихъ словъ свидѣлствуютъ Астерій, епископъ амасійскій, жившій въ 4-мъ вѣкѣ, и второй вселенскій соборъ, который въ 95 своемъ правилѣ приводитъ ихъ, какъ общеизвѣстныя и давно уже употреблявшіяся при совершеніи таинства муропомазанія. Слѣдовательно, допущеніе римскою церковію въ свою практику при конфирмаціи указанныхъ выше словъ говорятъ только о произволѣ ея и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ. Столь же произволенъ и обычай римской церкви ударять муропомазаннаго по ланитѣ въ знакъ того, что онъ для Бога долженъ переносить всѣ непріятности этой



жизни, ибо въ практикѣ древней вселенской церкви нельзя найти никакихъ на него указаній.

Въ римской церкви такъ-же, какъ и въ православной, таинство муропомазанія не отдѣлялось отъ крещенія и совершалось въ одно время съ нимъ до XIII вѣка, но съ XIII вѣка она стала отдѣлять муропомазаніе отъ крещенія и совершать первое надъ крещенными младенцами по достиженіи ими отроческаго возраста—отъ 7-ми до 10-ти лѣтъ. Основаніемъ къ такому нововведенію выставляется римскою церковію необходимость подготовить дѣтей къ сознательному принятію таинства, для чего они предварительно должны быть научены основнымъ истинамъ христіанской вѣры.

Означенное отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о времени совершенія муропомазанія, во 1-хъ, не можетъ быть оправдано приводимымъ въ подтвержденіе его основаніемъ и, во 2-хъ, положительно опровергается, какъ произвольное и, слѣдовательно, ложное, свидѣтельствомъ древней вселенской церкви.

Основаніемъ для разсматриваемаго католическаго нововведенія послужило не указанное католиками догматическое соображеніе, а естественная практическая необходимость: епископы, которымъ однимъ предоставлялось право совершать таинство муропомазанія, не имѣли возможности быть при каждомъ крещеніи младенцевъ священниками и муропомазывать ихъ; муропомазаніе, слѣдовательно, по необходимости отлагалось на неопредѣленное время. Съ теченіемъ времени отдѣленіе муропомазанія отъ крещенія вопло въ обычай; вмѣстѣ съ тѣмъ былъ опредѣленъ крайній предѣлъ времени совершенія муропомазанія надъ крещенными младенцами и придумано къ тому догматическое основаніе. Искусственность и ложность этого основанія обнаруживается уже изъ того, что римская церковь допускаетъ крещеніе младенцевъ по вѣрѣ и ручательству родителей и воспріемниковъ, не требуя отъ самихъ крещенныхъ сознательнаго отношенія къ таинству и знанія основныхъ началъ христіанства, между тѣмъ какъ таинство крещенія по своей важности и значенію для христіанина ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть поставлено ниже таинства муропомазанія.

Практика древней вселенской церкви ясно показываетъ, что, начиная съ временъ апостольскихъ, таинство муропомазанія совершалось непосредственно за крещеніемъ и считалось такимъ же необходимымъ и неотложнымъ священнодѣйствіемъ, какъ и послѣднее. Такъ, когда жители Самаріи были крещены діакономъ Филиппомъ и извѣстіе объ этомъ дошло до находившихся въ Іерусалимѣ

апостоловъ, то эти послѣдніе тотчасъ же посылаютъ къ новокрещеннымъ Ап. Петра и Иоанна для преподаванія имъ Св. Духа (Дѣян. 8, 15—17). Тоже самое вполне подтверждается обстоятельствами крещенія Ап. Павломъ учениковъ Иоанновыхъ въ Ефесѣ, которымъ онъ непосредственно за крещеніемъ преподалъ Св. Духа чрезъ возложеніе на нихъ рукъ (Дѣян. 19, 1—6). О продолженіи той же практики въ послѣдующіе за апостольскимъ вѣка христіанства свидѣлствуютъ св. отцы и учителя церкви. Тертуліанъ, напр., разсуждая объ отношеніи муропомазанія къ крещенію, такъ выражается: «по исшествіи изъ купели, мы помазываемся благоденнымъ помазаніемъ, по древнему чину». Св. Кирилъ іерусалимскій, обращаясь къ новокрещенымъ, говоритъ: „вамъ когда вы вышли изъ купели священныхъ водъ, дано муропомазаніе“.

в) *Въ таинствѣ евхаристіи.* Въ таинствѣ причащенія римская церковь отступаетъ отъ православной введеніемъ опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба, ученіемъ о пресуществленіи Св. Даровъ послѣ словъ Христовыхъ, а не послѣ призванія Св. Духа, лишеніемъ чаши мірянъ и недопущеніемъ младенцевъ ко святому причащенію.

Обычай западныхъ церквей совершать евхаристію на опрѣснокѣхъ получилъ свое начало въ VII вѣкѣ въ нѣкоторыхъ испанскихъ церквахъ, откуда въ VIII вѣкѣ перешелъ въ Англію. Въ IX и X вѣкахъ онъ распространился уже почти во всѣхъ западныхъ церквахъ, а въ половинѣ XI в. сдѣлался настолько всеобщимъ, что римская церковь въ спорахъ съ церковію восточною горячо отстаиваетъ его законность. Такъ, напр., папа Левъ IX († 1054 г.) настойчиво утверждалъ, что въ Италіи съ незапамятныхъ временъ служатъ литургію на опрѣснокѣхъ. Въ XV в. на соборѣ Флорентинскомъ было признано безразличнымъ, на опрѣснокѣхъ ли, или же на квасномъ хлѣбѣ совершать литургію, но, не смотря на то, во всѣхъ западныхъ церквахъ и донинѣ литургія совершается на опрѣснокѣхъ, что считается не только обычнымъ, но и единственно законнымъ. «Хлѣбъ, употребляемый для жертвы, долженъ быть безъ закваски, по уставу римской церкви»,— выражаетъ Римскій Катехизисъ Стацевича католическое объ этомъ ученіе (стр. 113).

Основаніемъ къ совершенію таинства евхаристіи на опрѣснокѣхъ выставляется римскою церковію то, что установленіе этого таинства I. Христомъ будто бы послѣдовало въ первый день опрѣсночный и, слѣдовательно, на опрѣснокѣхъ. «Самъ Христосъ Господь,—говорится въ Римскомъ Катехизисѣ,—совершилъ это таинство въ первый день опрѣсноковъ, въ который іудеямъ не дозво-

лялось имѣть въ домѣ ничего кваснаго» (Cat. Rom. II, IV, 13). Но нѣтъ сомнѣнія, и самъ І. Христосъ совершилъ первую евхаристію не на опрѣснокахъ, а на квасномъ хлѣбѣ, и послѣ Него, въ первые вѣка христіанства, она обыкновенно совершалась на квасномъ же хлѣбѣ.

По общему и авторитетному мнѣнію богослововъ, включая въ число ихъ и нѣкорыхъ лучшихъ богослововъ римскихъ, І. Христосъ совершилъ евхаристію въ вечеръ тринадцатаго дня Низана, т. е., за сутки до пасхи іудейской, начавшейся вечеромъ 14 Низана, а 13 Низана въ домахъ Іудеевъ не могло еще быть опрѣсноковъ, употребленіе которыхъ начиналось съ 15 Низана (Лев. 23, 5—7). Слѣдовательно, І. Христосъ совершилъ евхаристію не на опрѣснокахъ, а на бывшемъ въ тотъ день въ употребленіи квасномъ хлѣбѣ. Евангелисты и Ап. Павелъ, повѣствующіе объ установленіи Спасителемъ евхаристіи (Мѡ. 26, 26—28; Мр. 14, 22—24; Лк. 22, 19—20; 1 Кор. 11, 23—25), опредѣленно не показываютъ, какой именно хлѣбъ Онъ употребилъ, но самое наименованіе ими этого хлѣба *ἄρτος*-омъ (хлѣбъ поднявшійся, вскишій), а не *ἄζυμος* (собственно хлѣбъ прѣсный) свидѣтельствуетъ, что они разумѣютъ хлѣбъ квасный. Наименованіе евхаристическаго хлѣба *ἄρτος*-омъ въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ говоритъ за совершеніе евхаристіи на квасномъ хлѣбѣ и во времена апостоловъ. Кромѣ того, въ книгѣ же Дѣяній есть указаніе, что апостолы вмѣстѣ съ своими учениками въ Троядѣ преломляли хлѣбъ, т. е. совершали евхаристію, спустя болѣе семи дней послѣ дней опрѣсночныхъ (Дѣян. 20, 6—7), когда уже совѣмъ не было въ употребленіи опрѣсноковъ. Да вообще новообратившіеся ко Христу Іудеи, которымъ законъ предписывалъ употреблять опрѣсноки только семь дней въ году (Исх. 12, 18—19; Лев. 23, 5—7), не согласились бы принимать евхаристію на опрѣснокахъ *по вся дни* (Дѣян. 42, 46). Въ послѣдующее время евхаристія обыкновенно совершалась на хлѣбѣ, который приносился въ храмъ вѣрующими и предназначался для вечереи любви и вспомоствованія бѣднымъ, а таковымъ хлѣбомъ былъ несомнѣнно хлѣбъ, обыкновенно употреблявшійся въ пищу и, слѣдовательно, квасный. Св. отцы и учителя церкви евхаристическій хлѣбъ называютъ простымъ и обыкновенно употреблявшимся (*panis usitatus*), а нѣкоторые изъ римскихъ папъ временъ вселенскихъ соборовъ—прямо хлѣбомъ кваснымъ (*fermentum*). Нѣкоторые и изъ позднѣйшихъ католическихъ и протестантскихъ писателей сознаются и доказываютъ, что до X или даже до XI вѣка не было вовсе употребленія опрѣсноковъ въ церкви. Разсматриваемый обычай римской церкви, слѣдовательно, не

оправдывается ни Св. Писаніемъ, ни Св. Преданіемъ и вполнѣ законно былъ осужденъ патріархомъ Михаиломъ Керуларіемъ на Константинопольскомъ соборѣ въ присутствіи императора Константина Мономаха и римскихъ пословъ.

Относительно времени пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы въ Римскомъ Катехизисѣ Стацевича находится такое указаніе. Во время совершенія части литургіи, извѣстной подъ именемъ жертвоосвященія (consecratio), священникъ читаетъ пять молитвъ, составляющихъ собою такъ называемый канонъ. По прочтеніи первой молитвы, онъ «подъемлетъ руки надъ жертвою и произноситъ вторую молитву, потомъ читаетъ третью молитву, въ которой выражается евангельское повѣствованіе объ учрежденіи евхаристіи, и освящаетъ дары, произнося собственныя слова І. Христа. Этими тайнодѣйственными, всемогущими словами Господа, Который словомъ своимъ создалъ небо и землю, существо хлѣба и вина обращается въ существо тѣла и крови І. Христа» (стр. 114). Это ученіе римской церкви о пресуществленіи на литургіи Св. Даровъ во время произнесенія словъ Христовыхъ, которыми была установлена евхаристія, а не во время призванія на Дары Св. Духа, появилось одновременно съ разсмотрѣннымъ нами ученіемъ объ опрѣснокяхъ, т. е., въ XI вѣкѣ. Доказательствомъ этого можетъ служить то, что въ прежніе вѣка во всѣхъ чинахъ литургіи западныхъ церквей, согласно съ восточными, находилась еще молитва призванія Духа Святаго на Дары для ихъ преложенія, а около XI вѣка она была исключена изъ чиновъ литургіи. Въ XIV вѣкѣ означенное ученіе стало всеобщимъ, а въ XV вѣкѣ на соборѣ Флорентинскомъ выдавалось уже за непреложное ученіе церкви вселенской и было принято присутствовавшими на этомъ соборѣ нѣкоторыми греческими іерархами, преданными, впрочемъ, за принятіе его въ отечествахъ своихъ анаѣемъ.

Изъ обстоятельствъ установленія І. Христомъ таинства евхаристіи и многихъ свидѣтельствъ св. отцевъ и учителей первенствующей христіанской церкви съ несомнѣнною очевидностію обнаруживается произвольность и ложность разсматриваемаго нововведенія римской церкви.

По изображенію евангелистовъ Маттея и Марка, І. Христосъ, при установленіи таинства евхаристіи, *ядущимъ же имъ* (ученикамъ), *пріемъ хлѣбъ и благословивъ, преломи и дающе ученикомъ и рече: пріимите, ядите: сіе есть тѣло мое. И пріемъ чашу, и хвалу воздавъ, даде имъ, глаголя: пійте отъ нея вси: сіа бо есть кровь моя, новаго завета, яже за многія*

*изливаема, во оставленіе грѣховъ* (Мѡ. 26., 26.—28; Мр. 14, 22—24), или по изображенію Ап. Павла и Ев. Луки: *Господь Іисусъ въ ночь, въ нюже преданъ бываше, приѣмъ хлѣбъ, и благодаривъ преломи, и рече: приимите, ядите, сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое: сіе творите въ мое воспоминаніе; такожде и чашу, по вечери, глаголя: сіа чаша новыи завѣтъ есть въ моей крови: сіе творите, елижды аще пиете, въ мое воспоминаніе* (1 Кор. 11, 23—25; Лук. 22, 18—20). Очевидно, что какъ евангелисты, такъ и Ап. Павелъ съ особеннымъ намѣреніемъ указываютъ на то, что І. Христосъ прежде, чѣмъ преподать апостоламъ хлѣбъ и вино, *хвалу воздавъ* (Богу), *возблагодаривъ и благословивъ*, т. е., совершилъ молитвенное и освятительное дѣйствіе, чрезъ которое хлѣбъ и вино перестали быть простымъ и обыкновеннымъ хлѣбомъ и виномъ, а превратились въ тѣло и кровь Христову. Слѣдовательно, преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы совершилось не въ моментъ произнесенія Спасителемъ словъ: *приимите, ядите: сіе есть тѣло мое... и пейте отъ нея вси: сіа бо есть кровь моя новаго завѣта*, а ранѣе, въ моментъ молитвеннаго благодаренія и благословенія ихъ Христомъ. Евангелистъ Маркъ, повѣствуя объ установленіи таинства евхаристіи, представляетъ дѣло даже такъ, что слова: *сіа есть кровь моя новаго завѣта* были сказаны І. Христомъ о чашѣ уже послѣ того, какъ всѣ ученики *пиша* отъ нея. (Мр. 14, 22—24).

Дошедшія до насъ древнія литургіи христіанской церкви и прямыя свидѣтельства св. отцевъ и учителей ея говорятъ о томъ общемъ вѣрованіи церкви, что претвореніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову происходитъ во время молитвеннаго освященія Даровъ и въ силу наитія, испрашиваемаго чрезъ молитву Св. Духа. Во всѣхъ литургіяхъ, каковы: литургія Ап. Іакова, брата Господня, литургія, изложенная въ Постановленіяхъ Апостольскихъ, литургія св. Іоанна Златоустаго и св. Василія Великаго, въ молитвѣ, обращенной къ Богу, послѣ словъ Спасителя, сказанныхъ при установленіи евхаристіи, слѣдуетъ призываніе Св. Духа на подлежащія Дары для освященія и преложенія ихъ. Изъ св. отцевъ и учителей церкви съ большею или меньшею ясностію указанное вѣрованіе церкви выражаютъ: св. Іустинъ, св. Иринеи, св. Кириллъ іерусалимскій, св. Василій Великій, св. Прокль константинопольскій, Іоаннъ Дамаскинъ, св. Амвросій, блаж. Іеронимъ и Августинъ и др.

Слѣдствіемъ признанія римскою церковію словъ, сказанныхъ Спасителемъ при установленіи таинства евхаристіи, за слова тайносовершительныя было исключеніе изъ чина западныхъ литургій молитвы призванія Св. Духа, откуда уже само собою слѣдуетъ, произвольность и неосновательность въ данномъ случаѣ дѣйствія римской церкви. Она не имѣла никакихъ основаній къ исключенію изъ чина литургій молитвы призванія Св. Духа въ такой же мѣрѣ, въ каковой и къ ученію о времени пресуществленія Даровъ.

Приобщеніе Св. Даровъ въ Римскомъ Катехизисѣ Стацевича изображается въ такомъ видѣ: «Священникъ (въ концѣ литургіи) приобщается самъ подѣ двумя видами: тѣмъ же изъ присутствующихъ, кои желаютъ также причаститься, дается причастіе подѣ однимъ только видомъ хлѣба, слѣдуя въ томъ обыкновенію, всегда существовавшему въ церкви, впрочемъ не вообще, а въ нѣкоторыхъ только случаяхъ. Въ позднѣйшее время обыкновеніе это у католиковъ римскихъ принято повсемѣстно, для сохраненія таинственной чаши отъ разлитія и по причинѣ многихъ другихъ неудобствъ» (стр. 116). Обыкновеніе причащать мірянъ подѣ однимъ видомъ, такимъ образомъ, выдается римскою церковію за всегда существовавшее въ церкви, но на самомъ дѣлѣ обычай причащать мірянъ однимъ только хлѣбомъ и лишать ихъ чаши возникъ въ римской церкви около XIII вѣка. Въ XI и XII вѣкахъ, на западѣ причащали мірянъ подѣ обоими видами хлѣба и вина, но съ тою особенностію, что ихъ приобщали не отдѣльно подѣ обоими видами, а подѣ однимъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ. Въ XIII и XIV вѣкахъ этотъ обычай, не смотря на осужденіе его еще Клермонскимъ соборомъ (1095 г) и папою Пасхазіемъ II-мъ (въ началѣ XII в.), не только продолжалъ практиковаться, но и повлекъ за собою новый обычай приобщать мірянъ вообще подѣ однимъ видомъ хлѣба безъ напоенія его виномъ. Не смотря на протестъ со стороны нѣкоторыхъ авторитетныхъ западныхъ богослововъ и цѣлыхъ массъ народа, этотъ послѣдній обычай быстро распространился и укоренялся, такъ что въ XV в. Константскій соборъ узаконилъ его, хотя и считалъ нововведеніемъ, противнымъ установленію евхаристіи Спасителемъ и обычаю первенствующей церкви, а Тридентскій соборъ включилъ его въ число догматовъ или канонныхъ церковныхъ и предоставилъ папѣ дѣлать отсюда исключенія только въ виду какихъ-либо уважительствъ обстоятельствъ.

Въ оправданіе разсматриваемаго обычая римскою церковію выставляются основанія, съ одной стороны, характера догматическаго, а съ другой—практическаго, т. е, или заимствуемыя изъ практикѣ

древней христіанской церкви, или же обусловливаемыя практическиею нуждою при совершеніи евхаристіи. Одни изъ этихъ основаній совершенно произвольны, а другія не имѣютъ авторитета христіанской важности и серьезности.

Триденскій соборъ и Римскій Катехизисъ (Cat. Rom. II, IV, 65), узаконяя причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба, ссылаются на то, что будто бы нѣтъ никакого божественнаго повелѣнія на преподаваніе мірянамъ и неслужащимъ священникамъ евхаристіи подъ обоими видами. Но противъ этого прямо говоритъ уже установленіе Христомъ евхаристіи подъ двумя видами и повелѣніе апостоламъ, которые въ данномъ случаѣ въ своемъ лицѣ представляли вѣрующихъ всѣхъ временъ, не только вкушать отъ хлѣба, но и пить отъ чаши. Апостолы во время установленія Спасителемъ евхаристіи не были не только священниками, совершающими таинство, ибо совершителемъ былъ Самъ установитель его, но и вообще священниками, каковыми они стали уже по сошествіи на нихъ Св. Духа въ день Пятидесятницы. Они, слѣдовательно, принимали евхаристію, какъ простые міряне, и принимали ее подъ обоими видами, а тѣмъ и положено божественное указаніе на причащеніе всѣхъ вѣрующихъ какъ подъ видомъ хлѣба, такъ и подъ видомъ вина. Еще ранѣе совершенія евхаристіи І. Христосъ прямо и ясно указывалъ Іудеямъ на необходимость для всякаго, желающаго спастись, вкушать какъ отъ плоти, такъ и отъ ктви Его. *Аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго,* говоритъ Онъ, *ни пьете крове его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 5, 53). Совершивъ таинство евхаристіи, Спаситель преподавалъ апостоламъ такую заповѣдь: *сіе творите въ мое воспоминаніе* (Лк. 22, 19: 1 Кор. 11, 24—25), т. е., Онъ повелѣлъ имъ совершать трѣ-же и въ томъ же видѣ евхаристію, какъ и въ какомъ Онъ Самъ совершилъ, а слѣдовательно подъ обоими видами. И, дѣйствительно, всѣ вѣрующіе въ первенствующей церкви пріобщались совмѣстно и тѣла и крови Христовой, о чемъ съ особенною силою и ясностію говоритъ Ап. Павелъ въ своемъ обращеніи ко всѣмъ Коринѣянамъ: *чаши благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовой есть? Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть?* (1 Кор. 10 16—17). Эта же самая мысль ясно выражена Ап. Павломъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ, замѣтивъ относительно евхаристическаго хлѣба и вина, что *иже аще ясть хлѣбъ сей, или пьетъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни,* такъ продолжаетъ рѣчь свою: *да искушаетъ же человекъ себѣ, и та-*

ко отъ хлѣба ястъ, и отъ чаши да пьетъ: ядый бо и пійи недостойнь, судъ себѣ ястъ и пьетъ, не разсуждая тѣла Господня (1 кор. 11, 27—29). Очевидно, что Апостолъ какъ евхаристическій хлѣбъ, такъ и чашу почиталъ одинаково открытыми и доступными для каждаго вѣрующаго и требовалъ только, чтобы каждый приступалъ къ хлѣбу и чашѣ съ надлежащимъ самоиспытаніемъ и должнымъ благоговѣніемъ.

Послѣ всего сказаннаго о необходимости причащенія мірянъ подѣ обоими видами, сами собою обнаруживаются шаткость и неуѣмность и того соображенія, высказаннаго въ оправданіе причащенія мірянъ подѣ видомъ одного хлѣба Тридентскимъ соборомъ и нашедшаго себѣ мѣсто въ Римскомъ Катехизисѣ, что гдѣ есть тѣло І. Христа, тамъ непременно и кровь (concomitantia). Если І. Христосъ установилъ таинство евхаристіи не подѣ однимъ, а подѣ двумя видами, и если Онъ заповѣдалъ совершать его сообразно съ своимъ установленіемъ, то уже никакое отступленіе отъ сего и никакими соображеніями не можетъ быть оправдано.

Не говоритъ въ пользу разсматриваемаго обычая римской церкви и практика древней вселенской церкви. Изъ свидѣтельства св. отцевъ и учителей церкви съ несомнѣнною достовѣрностію можно заключить, что въ ихъ время признавалось безусловно необходимымъ для всѣхъ вѣрующихъ приобщаться евхаристіи подѣ обоими ея видами, какъ тѣла, такъ и крови Христовой. Такъ, напр., Григорій Богословъ преподаетъ относящееся къ каждому вѣрующему такое наставленіе: «ѣшь тѣло и пей кровь (Христову), если желаешь жизни»; Златоустъ, указывая на одинаковую для всѣхъ доступность причастія божественныхъ таинъ, видитъ въ этомъ преимущественную особенность новозавѣтной церкви и по этому поводу говоритъ слѣдующее: «всѣ одинаково удостоиваются ихъ (таинъ) не такъ, какъ (бывало) въ вѣтхомъ завѣтѣ, — иное (изъ жертвъ) вкушалъ священникъ, иное народъ: тамъ не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священникъ. Нынѣ не такъ, но всѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша». Ясное подтвержденіе доказываемой истины находится даже въ произведеніяхъ римскихъ папъ, какъ, напр., папы Левъ Великій и Геласій (V в.) утверждаютъ, что въ ихъ время приобщеніе нѣкоторыхъ христіанъ одному тѣлу Спасителя и неприобщеніе крови Его считалось великимъ поруганіемъ святыни и раздѣленіемъ единого таинства.

Подыскивая въ практикѣ древней вселенской церкви основанія правоты разсматриваемаго нововведенія, римская церковь ссылается, между прочимъ, на то, что будто бы издревле всѣ вѣрующіе при-



общаются подъ видомъ одного хлѣба на преждеосвященныхъ литургіяхъ, всѣ умирающіе больные всегда принимали евхаристію тоже подъ однимъ только видомъ хлѣба и, наконецъ, въ томъ же видѣ въ первые вѣка христіанства вѣрующіе приносили Св. Дары съ собою въ дома, брали въ путешествія и въ пустыни. Но и во всѣхъ указанныхъ случаяхъ несомнѣнно евхаристія принималась подъ обоими видами, потому-что тѣло Христа обыкновенно употреблялось напоенное кровію. Что это такъ было и доселѣ остается въ православной церкви при приобщеніи на преждеосвященныхъ литургіяхъ, — это всѣмъ извѣстно и не требуетъ доказательства, а что также приобщались и въ другихъ указанныхъ случаяхъ, — на это есть прямые свидѣтельства древней церкви. Св. Григорій Богословъ въ одномъ изъ своихъ Словъ передаетъ, что сестра его Горгонія однажды принесла изъ церкви въ домъ тѣло и кровь Господа. Св. Златоустъ, передавая разсказъ объ одномъ случаѣ, когда воины, проникши въ мѣста, гдѣ хранились для больныхъ Святыя Дары, пролили кровь Христову, тѣмъ самымъ ясно показываетъ, что и всѣ больные приобщались евхаристіи не иначе, какъ подъ обоими видами тѣла и крови Христовой. Св. Амвросій упоминаетъ о бывшемъ въ его время обычаѣ, по которому христіане, отправляясь въ дальній путь, подобно брату его Сатиру, запасались Св. Дарами, состоящими изъ тѣла и крови Христовой.

Указываютъ, наконецъ, католическіе богословы на разныя практическія неудобства преподавать мірянамъ евхаристію подъ видомъ вина, каковы: опасность пролить чашу, трудность сохранить видъ вина для больныхъ въ странахъ жаркихъ и холодныхъ, естественное отвращеніе нѣкоторыхъ отъ вина и т. под. Но всѣ эти основанія были и всегда, однако не считались вселенской церковію достаточными къ тому, чтобы видоизмѣнять установленное Спасителемъ таинство и нарушать чрезъ то его заповѣдь.

Узаконивъ обычай приобщать мірянъ подъ однимъ только видомъ хлѣба, римская церковь необходимо должна была лишить младенцевъ, не имѣющихъ возможности вкушать хлѣба, вообще приобщенія евхаристіи (Cat. Rom. II, IV, 62 и 63). И, дѣйствительно, еще въ XII вѣкѣ въ галликанской церкви совершенно перестали преподавать дѣтямъ евхаристію, а примѣру ея въ скоромъ времени послѣдовали и всѣ другія католическія страны. Очевидно, лишеніе дѣтей евхаристіи было неизбѣжнымъ слѣдствіемъ лишенія мірянъ евхаристической чаши, но римская церковь по общему своему обыкновенію, не останавливаясь на указанной причинѣ, выставляетъ догматическія оправданія и этого обычая. Такими осно-

ваніями указываются, во-первыхъ, то, что къ такому великому таинству, какова евхаристія, могутъ приступить только сознательно и достойно приготовившіеся, чего не могутъ сдѣлать дѣти, и, во-вторыхъ, то, что на приобщеніе дѣтей нѣтъ повелѣнія въ Св. Писаніи. Но совершенно въ одинаковыхъ условіяхъ дѣти стоятъ и въ отношеніи къ таинству крещенія, однакожь католики не видятъ въ томъ препятствія къ ихъ крещенію. Ранѣе XII вѣка и въ самой западной церкви считалось безусловно необходимымъ приобщеніе дѣтей евхаристіи посредствомъ крови, что можно видѣть изъ свидѣтельствъ Августина и папы Иннокентія 1-го, изъ которыхъ первый учитъ, что слова Господа: *еще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53) относятся и къ дѣтямъ, потому-что Господь пролилъ кровь Свою и за младенцевъ, а второй прямо высказывается о дѣтяхъ, что «если они не будутъ вкушать крови Христовой, то не будутъ имѣть жизни въ себѣ».

г) *Въ таинствѣ покаянія.* Въ таинствѣ покаянія римская церковь отличается отъ православной ученіемъ о такъ называемомъ удовлетвореніи (*satisfactio*) и индульгенціяхъ.

По ученію римской церкви, въ таинствѣ крещенія отпускаются человѣку всѣ грѣхи и всѣ, какъ временныя, такъ и вѣчныя, наказанія за нихъ. Но послѣ возрожденія въ крещеніи человѣкъ можетъ снова впасть не только въ простительныя, но и въ смертныя грѣхи, такъ какъ и послѣ крещенія въ человѣкѣ остается «*concupiscentia*» (похоть), содержащая въ себѣ зародыши грѣха. Средствомъ къ восстановленію согрѣшившихъ послѣ крещенія служитъ покаяніе. При помощи его отпускаются грѣшнику его грѣхи и вѣчныя наказанія за нихъ ради искупительныхъ заслугъ Христа, но не отпускаются наказанія временныя или, по крайней мѣрѣ, отпускаются не всегда въ виду того, что вина грѣшника, впадшаго въ грѣхъ послѣ крещенія, больше его вины до крещенія. За грѣхи, содѣянные послѣ крещенія, грѣшникъ долженъ понести еще временныя наказанія, болѣе или менѣе тяжкія и продолжительныя, сообразно со степенью и мѣрою виновности передъ Богомъ. Временнымъ наказаніямъ подвергается человѣкъ затѣмъ, чтобы грѣхи его не оставались совершенно безнаказанными; они имѣютъ значеніе возмездія или мести человѣку за оскорбленіе Бога грѣхомъ. Для спасенія, такимъ образомъ, человѣку необходимо, съ одной стороны, усвоить искупительныя заслуги Христа, освобождающія его отъ вѣчнаго наказанія и вѣчнаго осужденія, и, съ другой стороны, вынести извѣстную мѣру наказаній, посредствомъ которыхъ

Богъ мститъ людямъ за ихъ произвольные грѣхи, караетъ ихъ въ мѣру грѣха. Такое карательно-возмездное значеніе имѣютъ бѣдствія и несчастія земной жизни, церковныя епитиміи и временныя наказанія въ чистилищѣ. Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе римской церкви объ удовлетвореніи (*satisfactio*).

Изложенное ученіе объ удовлетвореніи, какъ въ существѣ своемъ, такъ и въ частныхъ пунктахъ, не можетъ быть принято, какъ противорѣчащее самому себѣ, общехристіанскому догмату объ искупленіи людей Сыномъ Божиимъ и ученію православной церкви о спасеніи человѣка, основывающемуся на Св. Писаніи и Св. Преданіи.

Католическіе богословы вмѣстѣ со всею христіанскою церковію признаютъ, что сила заслугъ Христовыхъ съ избыткомъ покрываетъ грѣхи всего міра, что жертва Христова имѣетъ всеобъемлющее значеніе, что она превышаетъ всякую мѣру нашихъ грѣховъ. Но если такъ, то не понятно, почему, освобождая человѣка отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, заслуги Христа не простираются на наказаніе временныя, или, по крайней мѣрѣ, простираются на нихъ не всегда. Если заслуги Христа безконечны и безмѣрны, то отсюда съ несомнѣнною логичностію слѣдуетъ, что ни о какомъ удовлетвореніи Богу со стороны самого человѣка не можетъ быть и рѣчи. Если же это удовлетвореніе требуется, то опять съ такою же логичностію вытекаетъ, что удовлетвореніе, принесенное Сыномъ Божиимъ, не полно. Очевидно, здѣсь явное и коренное противорѣчіе, сопровождающееся цѣлымъ рядомъ противорѣчивыхъ слѣдствій. На самомъ дѣлѣ, если за всѣ грѣхи міра принесена достаточная и даже избыточествующая жертва Сыномъ Божиимъ, а между тѣмъ требуется, чтобы люди сами претерпѣвали еще временныя наказанія за свои грѣхи для удовлетворенія вѣчной правды, то, значить, правда Божія наказываетъ за одни и тѣ же грѣхи два раза, требуетъ двукратнаго удовлетворенія, что и несправедливо и противно понятію о правдѣ Божіей. Если, далѣе, дѣйствительно необходимо удовлетвореніе со стороны кающихся грѣшниковъ, перенесеніе ими кары Божіей въ видѣ посылаемыхъ временныхъ наказаній, то, по всей справедливости, оно должно распространяться на всѣхъ грѣшниковъ и на всѣ ихъ грѣхи, между тѣмъ по римскому ученію временныя наказанія назначаются только за нѣкоторые грѣхи, тогда какъ другіе прощаются въ покаяніи безъ всякихъ временныхъ наказаній. Всѣ указанныя противорѣчія теряютъ свою силу съ признаніемъ только той истины, принимаемой православной церковію и ясно раскрывае-

мой въ словѣ Божіемъ, что І. Хригосъ исполнилъ вмѣсто людей всю волю Божію, а въ страданіяхъ и крестной своей смерти понесъ за нихъ всѣ наказанія, назначенныя имъ правдою Божіею за ихъ грѣхи. Его страданія и смерть такъ безмѣрно велики, что Онъ однажды навсегда удовлетворилъ правдѣ Божіей за всѣхъ людей, снявъ вину грѣха и испилъ всю чашу страданій, какъ слѣдствій грѣха, назначенныхъ на цѣлую вѣчность всѣмъ и каждому, послѣ чего люди по справедливости стали свободны отъ нихъ, какъ уже наказанные въ лицѣ Его (Ис. 53, 5; Рим. 3. 25; Кол. 1, 20; 1 Петр. 2, 24; Иоан. 2, 2). Для оправданія грѣшниковъ предъ Богомъ требуется посему только покаяніе и вѣра (Мр. 1, 15; Гал. 2. 16; Рим. 8, 24—25) и добрыя дѣла, какъ плоды покаянія и вѣры (Іак. 2, 24; Гал. 5, 6), чрезъ что усвоятся людямъ готовыя заслуги ихъ Испытателя, а не приносится удовлетвореніе оскорбленной правдѣ Божіей.

Мысль, что временныя наказанія имѣютъ возмездно-карательное значеніе, противорѣча основной идеѣ искупленія, несостоятельна и сама по себѣ. *Богъ любви есть* (1 Иоан. 4. 8), а поэтому Ему нельзя приписать никакихъ дѣйствій, аналогичныхъ съ обнаруженіемъ мести въ человѣкѣ, никакого намѣренія причинить человѣку зло, которымъ месть несомнѣнно и обуславливается. Да и мыслимо ли вообще говорить о мести Всесовершеннѣйшаго Существа слабому и смертному человѣку, который своими грѣхами ежеминутно и безмѣрно Его оскорбляетъ? Если бы Богъ со всею строгостію каралъ человѣка за его грѣхи и свою кару соразмѣрялъ со степенью ихъ, то никому не было бы никакой надежды на спасеніе, что и выражаетъ псалмопѣвецъ, говоря: *еще беззаконія назрѣши, Господи, Господи, кто постойтъ* (Псал. 129, 3)? Несомнѣнно, такимъ образомъ, что любвеобильный Богъ, посылая человѣку временныя несчастія, не караетъ его; не мститъ ему за оскорбленіе божественной правды, а ведетъ его къ спасенію, обнаруживаетъ въ отношеніи къ нему свою божественную благодать. Если Богъ посѣщаетъ несчастіями праведныхъ, то, несомнѣнно, съ цѣлію испытанія и укрѣпленія ихъ вѣры; если же посылаетъ ихъ грѣшнику, то желаетъ чрезъ нихъ вразумить человѣка, обуздать его злую волю, пресѣчь грѣхъ, исправить человѣка и возвратить его на путь добродѣтели. Временныя наказанія, которыми Богъ посѣщаетъ грѣшниковъ, имѣютъ, слѣдовательно, значеніе не возмездно-карательное, а педагогически-исправительное. *Азъ, ихъ же еще люблю, обличаю и наказую* (Апок. 3, 18), говоритъ Самъ Господь. *Его же любитъ Господь, пишетъ Ап. Павелъ, наказуетъ: бьетъ же вся-*

*каго сына, его же приѣмлетъ. Аще наказаніе терпите, яко же сыновомъ обрѣтается вамъ Богъ: который бо есть сынъ, его же не наказуетъ отецъ. Аще же безъ наказанія есте, ему же причастницы быша вси: убо прелюбодѣйци есте, а не сынове (Евр. 12, 6—8).*

Святые отцы и учителя какъ восточной, такъ и западной церкви совершенно устраняютъ мысль о мщеніи Бога людямъ чрезъ посылаемыя имъ временныя несчастія, видя въ послѣднихъ средства къ исправленію и вразумленію грѣшниковъ. Такъ, І. Златоустъ говоритъ: «если Богъ наказываетъ насъ, то для исправленія, а не для истязанія, не для мученія, не для страданій»: или же, въ другомъ мѣстѣ, изъясняя слова Ап. Павла къ Коринѳянамъ: *аще бо быхомъ себя разсуждали, не быхомъ осуждени были: судими же, отъ Господа наказуемъ, да не съ міромъ осудимся (1 Кор. 11, 31—32)*, тотъ же св. отецъ замѣчаетъ: «не сказалъ Апостолъ: если бы наказывали или мучили себя. Напротивъ, онъ говоритъ: если бы только захотѣли сознать свое собственное состояніе и осудить свои грѣхи, то избавились бы отъ наказанія и здѣсь и тамъ... При томъ, онъ говоритъ не то, что мы подвергаемся мученію или казни, но то, что мы наказуемъ (вразумляемъ). И въ самомъ дѣлѣ, настоящее наказаніе есть болѣе вразумленіе, нежели осужденіе, болѣе врачеваніе, нежели мученіе, болѣе исправленіе, чѣмъ возмездіе». Блаженный Августинъ, подобно св. Златоусту, утверждаетъ, что всѣ земныя скорби, посылаемыя на насъ за грѣхъ, имѣютъ цѣлю наше уврачеваніе, а не наказаніе, исправленіе, а не осужденіе.

Не имѣютъ возмездно-карательнаго значенія и епитиміи, налагаемыя церковію на грѣшниковъ. По существу своему онѣ, конечно, суть наказанія, но наказанія исправительныя, врачевныя и отеческія, а не кара и месть, имѣющія цѣлю удовлетворить оскорбленной грѣхами правдѣ Божіей. Подтвержденія такого сужденія о епитиміяхъ находятся какъ въ Св. Писаніи, такъ и въ Св. Преданіи.

Основаніемъ къ наложенію епитимій на согрѣшившихъ служитъ примѣръ Ап. Павла, который наложилъ епитимію на коринѳскаго кровосмѣстника, повелѣвъ *передати* его *сатанѣ во изможденіе плоти (1 Кор. 5, 1—5)*. Дѣйствуя такъ, Ап. Павелъ желалъ не наказатъ собственно грѣшника и чрезъ наказаніе удовлетворить правдѣ Божіей, а исправить — *да духъ спасется (1 Кор. 5, 5)*, а потому, какъ только увидѣлъ, что епитимія подѣйствовала благотворно, тотчасъ же освободилъ его отъ этой епитиміи и по-

велѣлъ коринѳскимъ христіанамъ простить и утѣшить его, дабы не удручила его чрезмѣрная скорбь (2 Кор. 2, 7). Такого же взгляда на цѣль и значеніе епитимій держалась христіанская все-ленская церковь и въ слѣдующее время. Изъ правилъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и св. отцевъ можно видѣть, что древніе учителя называли епитиміи духовными врачевствами, налагая ихъ, заботились не о ихъ соразмѣрности съ тяжестью грѣха, а о приспособленіи ихъ къ свойству и степени духовной болѣзни, единственною цѣлю епитимій признавали не какае либо удовлетвореніе правды Божіей, а уврачеваніе грѣшниковъ, почему если замѣчали благотворное вліяніе епитимій, то уменьшали ихъ, сокращали время епитимій или даже совсѣмъ ихъ отмѣняли (I всел. прав. 12; VI всел. прав. 102; Анк. прав. 5; Карѳ. прав. 52; Вас. Вел. прав. 3; Григ. Нисск. прав. 1, 4, 5, 8 и др.).

Нѣкоторые изъ западныхъ древнихъ учителей, каковы: Тертуліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ, иногда называли епитиміи *удовлетвореніями*, но не въ томъ смыслѣ, будто онѣ сами по себѣ служатъ искупительною цѣною и жертвою за грѣхи для божественнаго правосудія; а въ томъ, что онѣ, какъ отеческія наказанія, возбуждаютъ въ грѣшникахъ раскаяніе, которымъ умилостивляется Богъ, и даютъ имъ возможность выразить и засвидѣтельствовать предъ Богомъ всю истинность и глубину этого раскаянія.

Начиная съ IX, въ особенности же съ XI вѣка, въ римской церкви стали входить въ силу закона не только сокращенія, но и полная отмѣна всѣхъ епитимій по разрѣшительнымъ грамотамъ римскихъ папъ, извѣстнымъ подъ именемъ индульгенцій. Въ Римскомъ Катехизисѣ Стацевича объ этой замѣнѣ епитимій индульгенціями говорится такъ: «Еще въ тѣ времена, когда церковныя епитиміи существовали въ полной силѣ, бывали случаи, что епископы, тронутые усердіемъ кающагося, или по ходатайству мучениковъ, отпускали кающемуся часть (возложеннаго на него церковнаго наказанія, сокращая или время, или строгость епитиміи. Потомъ (на западѣ въ концѣ VIII столѣтія) стали обыкновенно замѣнять тяжкія епитиміи дѣлами менѣе трудными, какъ-то: милостынями, строеніемъ церквей, путешествіемъ къ святымъ мѣстамъ, службою на войнѣ противъ враговъ христіанства; все это названо было послабленіемъ или вообще индульгенціями—*indulgentia*, слово латинское—снисхожденіе. Слѣдовательно, индульгенція есть отпущеніе не грѣховъ, а только облегченіе церковныхъ епитимій, должныхъ за грѣхи. Индульгенція бываетъ или полная, когда отпускается

вся епитимія, 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 сими духовными сокровищами тѣхъ, кои читаютъ набожно предписанныя молитвы, въ опредѣленные дни исповѣдаются и приобщаются Св. Таинъ, присутствуютъ при извѣстныхъ церковныхъ службахъ, посѣщаютъ въ нѣкоторые дни опредѣленные церкви, ходятъ на поклоненіе св. мѣстамъ или мощамъ, творятъ милостыню и другія добрыя дѣла. Епископамъ же IV Латеранскій вселенскій соборъ 1215 года позволилъ только при освященіи храма давать индульгенцію одного года, а въ прочихъ случаяхъ не болѣе сорока дней» (стр. 128—129). Опредѣленія Тридентскаго собора разъясняютъ, что власть раздавать индульгенціи церковь получила отъ І. Христа, что раздача ихъ была въ употребленіи съ первыхъ временъ христіанства и что индульгенціи утверждены многими соборами. Католическіе богословы, наконецъ, основаніемъ для выдачи индульгенцій выставляютъ существованіе находящейся въ распоряженіи папы сокровищницы сверхдолжныхъ дѣлъ; силу же индульгенцій простираютъ не только на епитиміи или временныя наказанія живыхъ, но и на чистилищныя наказанія умершихъ. Папа можетъ преизбыточествующія заслуги Христа и святыхъ *предлагать* Богу въ качествѣ представительства за умершихъ—*per modum suffragii*, точно такъ, какъ предлагаются за умершихъ молитвы, приношенія безкровной жертвы, милостыни и другія добрыя дѣла.

Ложность римскаго ученія объ индульгенціяхъ неизбѣжно слѣдуетъ какъ изъ ложности самаго начала, изъ котораго оно вытекаетъ, такъ изъ превратнаго толкованія и пониманія католическими богословами тѣхъ мѣстъ Св. Писанія и свидѣтельствъ церковной практики, на которыя они ссылаются въ доказательство истинности своего ученія.

Сообщеніе индульгенціи необходимо обусловливается допущеніемъ дѣйствительнаго существованія сокровищницы преизбыточествующихъ заслугъ Спасителя и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ, но выше съ достаточною основательностію было уже доказано, что такой сокровищницы не существуетъ и не можетъ существовать, потому что невозможно допустить существованія сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ, которыя бы не нужны были имъ для ихъ собственнаго спасенія. Если же нѣтъ такой сокровищницы, то, само собою понятно, не имѣютъ никакого смысла и значенія выдаваемые папою индульгенціи.

Изъ Св. Писанія въ доказательство принадлежности церкви, или, лучше сказать, главѣ ея — папѣ, власти давать индульгенціи живымъ и умершимъ католическіе богословы указываютъ на слова І. Христа, сказанныя Ап. Петру; *и еже аще разрѣшиши на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ* (Мѡ. 16, 19). Несомнѣнно, Ап. Петръ и другіе апостолы получили божественную власть разрѣшать грѣшниковъ, прощать имъ грѣхи и освобождать отъ наказаній за нихъ (Мѡ. 18, 18; Іоан. 20, 21—23), но не въ томъ видѣ, въ какомъ представляютъ ее католики и усвояютъ своему папѣ. Вручая апостоламъ власть вязать и рѣшить, І. Христосъ сказалъ: *якоже посла мя Отецъ, и азъ посылаю вы..., примите Духъ Святъ; иже отпустите грѣхи, отпустятся имъ: и иже держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23). Очевидно, апостолы получили власть прощать грѣхи и освобождать отъ наказаній за нихъ, какъ посланные І. Христомъ и, слѣдовательно, во имя Его, въ силу заслугъ Его только одного и притомъ благодатію Св. Духа, которая сообщается кающимся грѣшникамъ чрезъ таинство покаянія. Церковь никогда не знала и не допускала другихъ средствъ благодатнаго освященія вѣрующихъ, другихъ орудій сообщенія благодатныхъ даровъ, кромѣ таинствъ. Преемники апостоловъ — пастыри церкви, слѣдовательно, не имѣютъ никакого права разрѣшать отъ грѣховъ и освобождать отъ наказаній за нихъ ради заслугъ святыхъ и внѣ таинства покаянія. Если же отпущать грѣхи и освобождать отъ наказаній за нихъ вѣрующихъ пастыри церкви имѣютъ право только чрезъ таинство покаянія и подъ условіемъ ихъ раскаянія и твердаго намѣренія исправленія, то совершенно произвольно поступаетъ папа, давая индульгенціи въ пользу умершихъ и разрѣшая ихъ отъ грѣховъ и наказаній за нихъ въ чистилищѣ: умершіе не могутъ приступать къ таинству покаянія, выразить свое раскаяніе и показать исправленіе. Не говоритъ въ данномъ случаѣ въ пользу дѣйствій папы и то католическое соображеніе, что право папы давать индульгенціи въ пользу находящихся въ чистилищѣ основывается на *предложеніи* имъ Богу преизбыточествующихъ заслугъ Христа и святыхъ въ качествѣ предстательства за умершихъ — *per modum suffragii*, точно такъ, какъ предлагаются за умершихъ молитвы, приношеніе безкровной жертвы, милостыни и другія блага дѣла. Православная церковь исповѣдуетъ, что въ силу искупительныхъ заслугъ Спасителя для умершихъ могутъ быть полезны возсылаемая за нихъ молитвы живыхъ, подаваемая милостыни и приносимая безкровная жертва, но единственно по безконечной



благости Божіей, почему православные пастыри церкви только смиренно молятся за умершихъ, уповая на милосердіе Божіе и предоставляя власти самого Бога внимать или не внимать ихъ молитвамъ, разрѣшать или не разрѣшать грѣшниковъ отъ наказанія. Въ одинаковыхъ съ православными пастырями условіяхъ слѣдовало бы стоять и папѣ, а не всевластно и самонительно, по своему личному усмотрѣнію, раздавать индульгенціи на освобожденіе изъ чистилища христіанскихъ душъ.

Изъ практики древней церкви въ оправданіе сообщенія вѣрующимъ индульгенціей католическіе богословы указываютъ на примѣръ Ап. Павла, будто бы давшаго индульгенцію кровомѣстнику и освободившаго его отъ временныхъ наказаній, на примѣры освобожденія церквию отъ епитимій и наказаній отпадшихъ отъ вѣры во дни Тертуліана и Кипріана и на снисхожденія древней церкви, которая она оказывала грѣшникамъ, облегчая имъ епитиміи или совѣмъ отъ нихъ освобождая, т. е., давая индульгенцію. Факты указываются вѣрные, но толкованіе ихъ католиками произвольно.

Апостоль Павелъ предалъ каринѣскаго кровосмѣстника сатанѣ во изможденіе плоти съ цѣлію возвратить его на путь добра.— *да духъ спасется*, и освободилъ его отъ этой епитиміи, когда усмотрѣлъ ея благотворныя слѣдствія,—исправленіе грѣшника. Слѣдовательно, здѣсь не было ничего общаго съ римскими индульгенціями, имѣющими въ виду не исправленіе грѣшника, а освобожденіе его отъ возмездія, кары и наказаній, которыя онъ необходимо долженъ бы былъ понести для удовлетворенія правдѣ Божіей. Освобождая кровосмѣстника отъ епитиміи, Ап. Павелъ исключительно принимаетъ во вниманіе исправленіе его, послѣ чего епитимія является излишнею, между тѣмъ какъ сообщеніе индульгенцій главнымъ образомъ обуславливается усвоеніемъ грѣшникамъ сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ и исправленіе ихъ, по католическому воззрѣнію, для полученія индульгенціи считается недостаточнымъ.

Во время Кипріана и Тертуліана церковь дѣйствительно освобождала отъ епитимій и принимала въ общеніе отпадшихъ отъ вѣры по ходатайству мучениковъ и исповѣдниковъ, но не потому, что заслуги послѣднихъ усвоила первымъ, а подъ условіемъ раскаянія и исправленія отпадшихъ. Истинность этого подтверждается свидетельствами тѣхъ самыхъ учителей церкви, на времена которыхъ указываютъ католики. Св. Кипріанъ къ самымъ падшимъ обращается съ увѣщаніемъ принести въ своемъ грѣхѣ истинное раскаяніе, утвердиться въ вѣрѣ, исправиться въ жизни и не возлагать

надеждъ на мучениковъ и исповѣдниковъ, а самихъ мучениковъ и исповѣдниковъ настойчиво просить при ходатайствѣ за падшихъ обращать вниманіе на ихъ исправленіе и тщательно взвѣшивать ихъ сердечное расположеніе. Тертуліанъ рѣшительно возстаетъ противъ того мнѣнія, что грѣхи падшихъ могутъ покрываться заслугами мучениковъ и исповѣдниковъ при ихъ ходатайствѣ за этихъ падшихъ. Онъ говоритъ, что для мученика достаточно, если своими заслугами онъ загладитъ свои собственныя грѣхи, и что, кромѣ Сына Божія, никто своими заслугами и смертію не можетъ освободить отъ смерти другого. Св. Кипріанъ и Тертуліанъ являются выразителями общецерковнаго мнѣнія своего времени, что доказывается опредѣленіемъ Карфагенскаго собора (251 г.), отцы котораго, имѣя въ виду предотвратить злоупотребленія падшихъ ходатайственными грамотами мучениковъ и исповѣдниковъ, постановили не принимать падшаго въ общеніе съ церковію безъ предварительнаго покаянія и продолжительнаго испытанія. Слѣдовательно, если древняя церковь уважала представительство мучениковъ и исповѣдниковъ, то потому только, что ходатайство мучениковъ и исповѣдниковъ служило ручательствомъ за исправленіе и раскаяніе самихъ падшихъ; но не потому, что заслуги первыхъ вмѣнялись послѣднимъ.

Справедливо, наконецъ, и то, что древняя церковь нерѣдко облегчала епитиміи, но только, поступая такъ, она не индульгенцію давала, усвоивъ грѣшникамъ преизбыточествующія заслуги Спасителя и святыхъ, а духовно врачевала ихъ и потому, принаравляясь къ нравственному ихъ состоянію, или ослабляла епитимію, или перемѣняла ее, или увеличивала, или же совсѣмъ отмѣняла. Епитиміи, слѣдовательно, были духовно-врачебными средствами, а снятіе ихъ было отмѣною лѣкарства, которое произвело свое дѣйствіе и дальнѣйшее употребленіе котораго представлялось безцѣльнымъ.

Итакъ, римско-католическое ученіе объ *удовлетвореніи*,—по которому будто бы въ таинствѣ покаянія отпускаются грѣшнику грѣховная вина и вѣчныя наказанія за грѣхи, но не отпускаются наказанія временныя, которыя онъ долженъ потерпѣть, чтобы принести удовлетвореніе божественному правосудію,—оказывается несостоятельнымъ. Оно въ существѣ своемъ обосновывается не на Свящ. Писаніи и Св. Преданіи, а единственно на господствующей въ римской церкви духовной тираніи, стремящейся все и всѣхъ подчинить произволу папы, который будто бы въ силу неподлежащей никакимъ ограниченіямъ и нестѣсняемой никакими законами власти можетъ освобождать своихъ духовныхъ чадъ отъ грѣховъ,

не требуя отъ нихъ никакихъ удовлетвореній, никакого возмездія и наказанія. Папа, такимъ образомъ, является милосерднѣе и снисходительнѣе самого Бога и церкви, требующихъ возмездія и кары за содѣянные грѣхи и налагающихъ за нихъ наказанія; у него, и только у него одного, можно укрыться отъ гнѣва Божія и поражающей власти церкви,—къ нему нужно прибѣгать и предъ нимъ благоговѣть.

д) *Въ таинствѣ брака.* Въ ученіи о таинствѣ брака отличіе римской церкви отъ православной заключается въ томъ, что первая признаетъ безусловную нерасторжимость брака, утверждая, что только одна смерть можетъ расторгнуть крѣпкія узы брачнаго союза, между тѣмъ какъ послѣдняя допускаетъ расторженіе брака въ случаѣ прелюбодѣянія одного ихъ супруговъ. Незаконность въ данномъ случаѣ дѣйствія римской церкви и, наоборотъ, законность православной совершенно ясно раскрывается въ Словѣ Божіемъ и въ ученіи церкви.

І. Христосъ, устанавливая истину нерасторжимости брака, какъ такого, устанавлиаемаго самимъ Богомъ, союза, въ которомъ мужъ и жена объединяются въ одну плоть, ясно, однакожъ, указываетъ на прелюбодѣяніе, какъ на законную причину къ расторженію этого союза. Раскрывая во время нагорной проповѣди ветхозавѣтное ученіе о разводѣ (Втор. 24, 2—3) и имѣя въ виду превратное толкованіе его современными ему фарисеями, дозволявшими разводъ по самымъ ничтожнымъ причинамъ, Спаситель сказалъ: *всякъ отпущаѣй жену свою, развѣ словесе любодѣянаго, творитъ ю прелюбодѣяствовати* (Мѡ. 5, 32). т. е. законною причиною расторженія брака призналъ только прелюбодѣяніе. То же самое онъ утвердилъ и въ другой разъ въ отвѣтъ на искусительный вопросъ фарисеевъ о томъ, по всякой ли винѣ можно *человѣку пустить жену свою* (Мѡ. 19, 1—9; Мр. 10, 1—12). Въ обоихъ указанныхъ случаяхъ І. Христосъ несомнѣнно имѣлъ въ виду именно разводъ, совершенный разрывъ брачнаго союза, а не временное разлученіе супруговъ, что, основываясь на своеобразномъ пониманіи словъ Спасителя, допускаетъ римская церковь, ибо, во-первыхъ, въ обоихъ случаяхъ упоминается книга *распутная*, которая давалась обыкновенно при разводѣ мужа съ женою (Втор. 24, 1—3; Ис. 50, 1; Іерем. 3, 8), а во-вторыхъ, употребляется выраженіе — *ἀπολύει γυναῖκα*—, которое именно обозначаетъ разводъ. Прелюбодѣяніе, конечно, признано Спасителемъ законною причиною развода потому, что оно фактически разрываетъ крѣпость брачнаго союза, основывающагося на взаимной любви и

довѣренности супруговъ, подрывая ихъ въ самомъ корнѣ и тѣмъ уничтожая таинственное духовное единеніе супружества.

Въ древней вселенской христіанской церкви, согласно съ евангельскимъ ученіемъ, законною къ разводу причиною признавалось также только одно прелюбодѣяніе, что можно видѣть изъ правилъ св. отцевъ и св. соборовъ (соб. Неок. пр. 8; Карѣ. 115; Вас. Велик. пр. 9, 21, 39, 48; VI всел. пр. 87). Впрочемъ, въ этихъ правилахъ есть указаніе, что и въ случаѣ прелюбодѣянія союзъ супруговъ можетъ сохраниться въ силѣ и оставаться нерасторжимымъ чрезъ ихъ примиреніе.

е) *Въ таинства священства.* Въ таинствѣ священства римская церковь отличается отъ православной совершеннымъ возвращеніемъ духовенству вступленія въ бракъ (целибатъ) и смѣшеніемъ степеней священства, догматически опредѣленныхъ, съ исторически или канонически установленными.

Обычай безбрачія лицъ духовныхъ укоренялся въ римской церкви постепенно—въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ. До конца четвертаго вѣка римская церковь не знала этого обычая, но въ это время, а особенно въ пятомъ и шестомъ вѣкѣ, въ ней появились правила, требовавшія совершеннаго безбрачія или оставленія женъ не только отъ священниковъ и діаконовъ, но и отъ иподіаконовъ. Шестой вселенскій соборъ (601 г.) въ своемъ опредѣленіи рѣшительно возсталъ противъ римскаго нововведенія и постановилъ правила совершенно ему противоположныя (прав. 18), но римскіе папы не послушались собора и съ большею строгостію начали подтверждать свои узаконенія о безбрачіи всего духовенства, распространивъ ихъ въ XII вѣкѣ даже на низшихъ церковно-служителей. Особенною ревностію и настойчивостію въ приведеніи и утвержденіи безбрачія изъ папъ выдѣлялся, какъ извѣстно, Григорій VII-й, который, послѣ упорной, продолжавшейся нѣсколько лѣтъ, борьбы съ духовенствомъ, добился того, что всѣ духовныя лица, не хотѣвшія добровольно оставить своихъ женъ, были лишены священнаго сана и соединенныхъ съ нимъ правъ. Тридентскій соборъ утвердилъ безбрачіе, какъ законъ, и постановленіе свое о немъ оградилъ анаемомъ.

Обличаемый уже самою исторіею своего насильственнаго утвержденія въ римской церкви, обычай безбрачія не можетъ быть оправданъ ни Св. Писаніемъ и Св. Преданіемъ, ни цѣлью, съ какою настойчиво проводился римскими папами.

Въ Священномъ Писаніи рѣшительно нѣтъ никакого намека на обязательное безбрачіе духовенства. Правда, римскіе богословы въ

подтвержденіе своего ученія указываютъ на слова Ап. Петра, обращенныя къ І. Христу: *се мы оставихомъ вся, и вслѣдъ тебѣ идехомъ* (Мѡ. 19, 27; Мр. 10, 28), и на требованіе Ап. Павла отъ лицъ духовныхъ цѣломудрія и воздержательности (1 Тим. 1, 2; Тим. 1, 8), но, несомнѣнно, ни то, ни другое не можетъ быть доказательствомъ обязательнаго безбрачія. Апостолы, хотя и оставили все во время слѣдованія за Христомъ, однако потомъ могли имѣть своихъ женъ при себѣ, что видно изъ словъ, Ап. Павла къ Коринѳянамъ (1 Кор. 9, 5) и изъ примѣра св. Филиппа, имѣвшаго дочерей, которыя жили съ нимъ вмѣстѣ (Дѣян. 21, 8—9). Предъявляя требованіе относительно цѣломудрія и воздержанія епископовъ, Ап. Павелъ желаетъ не того, чтобы лица духовныя были совершенно безбрачными, но чтобы на духовныя должности избирались люди трезвенные, благоразумные, не увлекающіеся страстями, а иначе онъ не сказалъ бы въ томъ же самомъ мѣстѣ, что епископъ долженъ быть мужемъ одной жены и умѣть управлять домомъ своимъ и содержать своихъ дѣтей въ послушаніи (1 Тим. 2, 2 и 4).

Первенствующая христіанская церковь не только никогда не требовала отъ духовныхъ лицъ обязательнаго безбрачія, но и строго запрещала имъ разрывать свое законное супружество даже *подъ видомъ благочестія* (Апост. прав. 5, 26; Неок. 1; 1 всел. 3, VI всел. 3 и 6). Извѣстно, какъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, когда нѣкоторые епископы предлагали сдѣлать обязательнымъ безбрачіе для всѣхъ священнослужителей, возсталъ противъ этого знаменитый дѣвственникъ и строгій подвижникъ епископъ египетскій Пафнуцій и убѣдилъ всѣхъ не налагать на духовенство ига безбрачія, которое не всѣ по самой своей природѣ могутъ вмѣстить (Мѡ. 19, 11—12).

Требуя отъ духовенства безбрачія, римская церковь имѣла цѣлю сдѣлать его высоконравственнымъ и идеально чистымъ соотвѣтственно важности его священническаго служенія. На самомъ же дѣлѣ она достигла совершенно противоположныхъ результатовъ. Соборы и историки западной церкви временъ, послѣдовавшихъ за установленіемъ безбрачія, свидѣтельствуютъ о высокой степени нравственнаго упадка духовенства римской церкви.

Существующія въ христіанской церкви степени священства различаются въ отношеніи къ догматическому и каноническому ихъ опредѣленію, т. е. въ отношеніи къ тому, установлена ли извѣстная степень чрезъ таинство руковожденія, какъ органъ Христовой благодати, освящающей вѣрующихъ, или же получила свое начало

черезъ церковно-юридическое учрежденіе и каноническое опредѣленіе, какъ органъ управленія и устроенія вышшняго порядка церковной жизни. Православная церковь всегда неизмѣнно за догматически опредѣленные считала три степени: епископа, пресвитера и діакона, и учила, что благодать священства каждой степени дается въ одинаковой мѣрѣ, т. е. всѣ епископы по благодати равны между собой, пресвитеры ниже епископовъ, а діаконы ниже пресвитеровъ, но между собой также равны, какъ и епископы. Вслѣдствіе сего православная церковь никогда не позволяла низводить епископовъ на степень пресвитера или діакона, пресвитеровъ на степень діакона и, наоборотъ, діакону присвоивать себѣ право пресвитеровъ, а пресвитеру — епископовъ (I всел. соб. пр. 3, 4, 15, 18; II всел. 2, 3; IV всел. 2, 23; VI всел. 3, 10, 23, 80; VII всел. 3; Антиох. 3; Карф. 3, 4. 19 и др.). Вопреки такому возрѣнію православной церкви, выполнѣ согласному съ непреложнымъ вѣрованіемъ древней вселенской церкви, римская церковь догматическія опредѣленія степеней священства смѣшала съ каноническими, признавъ власть папы неизмѣримо выше власти епископовъ и установивъ должности такъ называемыхъ кардиналовъ. Кардиналы римской церкви имѣютъ разныя священныя степени: одни — епископовъ, другіе — пресвитеровъ, третьи — діаконъ. Но самое званіе кардиналовъ не только даетъ важныя преимущества кардиналамъ епископамъ предъ архіепископами и митрополитами не кардиналами, а и кардиналамъ пресвитерамъ и діаконамъ надъ всѣми епископами не кардиналами. Кардиналы пресвитеры пользуются даже правомъ посвящать въ низшіе церковныя должности, каковое право, по каноническимъ правиламъ, принадлежитъ только епископу. Всѣ вообще кардиналы по своей власти и значенію стоятъ непосредственно вслѣдъ за папою; они одни только избираютъ папу, и каждый изъ нихъ самъ можетъ быть кандидатомъ на папскій престолъ. Словомъ, кардиналы — князья церкви, ближайшіе совѣтники ея главы, присутствующіе въ римской консисторіи и занимающіе въ собраніяхъ мѣста высшаго епископовъ. Учрежденіе этихъ князей единственно обусловливается честолюбивымъ стремленіемъ папы имѣть блестящій штатъ придворныхъ, подобный штату германскихъ императоровъ; въ Священномъ же Писаніи и Св. Преданіи на такое учрежденіе нѣтъ и намека.

ж) *Въ таинствѣ елеосвященія.* «Елеопомазаніе больныхъ, говорится въ опредѣленіяхъ Тридентскаго собора, есть завершеніе покаянія и всей христіанской жизни и совершается на исходѣ жизни христіанина, чтобы подать ему непобѣдимое оружіе противъ его духовныхъ враговъ. Матерія сего таинства есть освященный

епископомъ елей» (ср. Cat. Rom. II, VI, 5). Въ римской церкви, такимъ образомъ, право освящать елей для таинства елеопомазанія предоставляется только одному епископу; главною цѣлюю таинства признается укрѣпленіе больного въ страданіяхъ и борьбѣ съ ужасами смерти. Сообразно съ такимъ назначеніемъ таинства, католики называли его «послѣднимъ помазаніемъ» (*extrema unctio*) или «помазаніемъ на исходъ души» (*unctio exeuntium*),—таинствомъ умирающихъ (Cat. Rom. II, VI. 2).

Православная церковь обыкновенными совершителями таинства елеосвященія считаетъ пресвитеровъ съ усвоеніемъ имъ права освящать и елей для таинства, а благодатное его дѣйствіе полагаетъ въ тѣлесномъ исцѣленіи болящаго, сопровождающемся исцѣленіемъ душевнымъ, т. е. оставленіемъ болящему тѣхъ грѣховъ, въ которыхъ онъ еще не успѣлъ раскаяться и которые остались съ нимъ на одрѣ его болѣзни. Согласно съ благодатнымъ дѣйствіемъ таинства, оно и преподается въ православной церкви всѣмъ вообще тяжело больнымъ, а не умирающимъ только.

По сознанію самихъ католиковъ, въ ихъ церкви указанная выше особенности въ таинствѣ елеосвященія появились не ранѣе XII вѣка, что уже и говоритъ за ихъ произвольность. На самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакого основанія къ тому, чтобы освятителями елей для таинства елеосвященія считать епископовъ: Ап. Іаковъ, въ посланіи котораго находится ученіе объ этомъ таинствѣ (5 гл., 14—15 ст.), совершителями таинства признаетъ пресвитеровъ безъ всякаго ограниченія, о епископахъ же совсѣмъ и не упоминаетъ. Нѣтъ никакихъ указаній на помазаніе пресвитерами больныхъ елеемъ, освященнымъ епископовъ, и въ практикѣ древней вселенской церкви. Равнымъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній и къ тому, чтобы видѣть въ елеосвященіи предсмертное напутствіе больного, укрѣпляющее его душу противъ ужасовъ смерти: на это нѣтъ ни малѣйшаго намека ни въ заповѣди Ап. Іакова объ елеосвященіи, ни въ чинѣ елеосвященія, употребляющемся издревле въ православной церкви, ни въ древнемъ чинѣ западной церкви, изложенномъ папою Григоріемъ Великимъ. Древняя вселенская церковь предсмертнымъ напутствіемъ для вѣрующихъ считала таинство евхаристіи съ предшествующимъ ему таинствомъ покаянія (1-е всел. прав. 13), каковому преданію осталась и доселѣ верна церковь православная. Основаніемъ къ совершенію таинства елеосвященія надъ умирающими католики выставляютъ употребленныя Ап. Іаковомъ слова «ἀσθενεῖ» (болитъ ли) и «κείμενοντα» (болящаго)

но они по своему употребленію означаютъ не однихъ умирающихъ, а вообще тяжко больныхъ, а слѣдовательно, и такихъ, которые имѣютъ надежду на выздоровленіе.

7). Въ ученіи о загробной судьбѣ челоуѣка—ученіе о чистилищѣ.

По ученію римской церкви, души умирающихъ вѣрующихъ, которые скончались, не успѣвши принести покаянія въ грѣхахъ несмертныхъ, легкихъ и простительныхъ, а также и души тѣхъ, которые хотя и покаялись въ грѣхахъ смертныхъ, но не успѣли выполнить епитимій или же понести временныхъ наказаній, отсылаются послѣ частнаго суда въ чистилище—среднее мѣсто между адомъ и раемъ, гдѣ и испытываютъ среднее состояніе между вѣчными мученіями и вѣчнымъ блаженствомъ. Въ опредѣленіяхъ Тридентскаго собора дается такое понятіе о чистилищѣ: «Церковь (римская), соглаено съ Св. Писаніемъ и Преданіемъ, всегда учила, что между адомъ и раемъ есть очистительный огонь (purgatorium) а именно для уничтоженія легкихъ грѣховъ, въ которыхъ умерли“. Съ опредѣленностію и подробностію излагается католическое ученіе о чистилищѣ въ Римско-Католическомъ Катехизисѣ Стацевича. „Намъ могутъ помочь, говорится здѣсь, добрыя дѣла людей добродѣтельныхъ и набожныхъ, которые молятся и постятся за насъ и этимъ испрашиваютъ намъ благословеніе небесъ. Это есть духовная польза, которую мы извлекаемъ изъ общенія святыхъ. По этой причинѣ мы должны усердно молить другъ за друга и поручать себя молитвамъ праведныхъ, живущихъ на землѣ, а еще болѣе ходатайству святыхъ, торжествующихъ уже на небесахъ. Но преимущественно это общеніе святыхъ есть единое средство для тѣхъ, которые оставляютъ міръ сей въ состояніи благодати, но или виновными въ грѣхахъ простительныхъ, или не исполнивъ епитиміи, должной за грѣхи, слѣдовательно, не удовлетворивъ вполнѣ правосудію Господню. Время и поприще заслугъ уже для нихъ кончились, и имъ могутъ пособить только молитвы живыхъ; а между тѣмъ они лишены лицезрѣнія Божія и страдаютъ въ чистилищѣ, гдѣ они должны совершенно очиститься отъ грѣховныхъ сквернъ, или, по словамъ Спасителя, заплатить правосудію Господню до послѣдней полушки (Мѡ. 5, 26), чтобы могли войти въ царство небесное, въ которое не войдетъ ничто нечистое (Откр. 21; 27, стр. 130).

Рѣшительную санкцію ученію о чистилищѣ, какъ такому, ко-



торое, согласно съ Св. Писаніемъ и Св. Преданіемъ, всегда существовало въ римской церкви, далъ Тридентскій соборъ, но слѣды его въ западной церкви можно находить еще въ первые вѣка христіанства. Начало ему положилъ Оригенъ, отвергавшій вѣчныя мученія въ загробной жизни и признававшій только наказанія очистительныя; послѣ Оригена мысль о чистилищѣ выражалъ бл. Августинъ и особенно папа Григорій Двоесловъ. Окончательному закрѣпленію въ умахъ католическихъ христіанъ вѣры въ чистилище очень много способствовали появившіяся въ X-мъ вѣкѣ и позднѣе легендарныя о немъ сказанія и усердное и многостороннее развитіе ученія о чистилищныхъ наказаніяхъ средневѣковыми богословами.

Послѣ того, какъ уже показана полная несостоятельность католическаго взгляда на земныя бѣдствія и церковныя епитиміи, какъ на возмездно-карательныя временныя наказанія, само собою падаетъ и ученіе о чистилищѣ. Если ученіе объ удовлетвореніи правдъ Божіей вообще не можетъ быть принято, какъ противорѣчащее божественному откровенію и ученію вселенской церкви, то въ частности должна быть отвергнута, какъ прямое его слѣдствіе, и идея о чистилищѣ. Но такъ какъ римская церковь свою вѣру зъ чистилищъ основываетъ на свидѣтельствѣ Св. Писанія и Св. Преданія, то представляется необходимымъ войти въ разсмотрѣніе этихъ свидѣтельствъ, не смотря на явную несостоятельность идеи о чистилищѣ по самому ея существу.

Изъ нѣсколькихъ мѣстъ Св. Писанія, на которыя указываютъ католическіе богословы въ доказательство истинности разсматриваемаго ученія, слѣдуетъ остановиться на двухъ, какъ особенно важныхъ въ трактуемомъ отношеніи, по сознанію самихъ католиковъ.

Ап. Павелъ въ 1-мъ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ: *Аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ, злато, серебро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе: кождо дѣло явлено будетъ: день бо явитъ, зане огнемъ открывається: и кождо дѣло, якоже есть, онь искуситъ. И егоже аще дѣло пребудетъ, еже назда, мзду приметъ. А егоже дѣло сгоритъ, отщитается: самъ же спасается, такоже якоже огнемъ* (Кор. 3, 12—15). Католическіе богословы подъ огнемъ, который долженъ, по словамъ Апостола, обнаружить достоинство каждаго дѣла, разумѣютъ именно огонь чистилищный. Сообразно съ ихъ представленіемъ приведенное мѣсто посланія Ап. Павла должно быть истолковано слѣдующимъ образомъ. Дѣятельность и нравственная жизнь членовъ земной церкви, основаніемъ которой служатъ І. Христосъ, по своему харак-

теру и достоинству не одинакова: одни украшают свою жизнь добрыми дѣлами, которыя Апостоль разумѣтъ подъ златомъ, серебромъ, каменіемъ честнымъ, а другіе омрачаютъ ее грѣхами, представляемыми Апостоломъ подъ дровами, сѣномъ и тростіемъ. Такая или иная дѣятельность христіанъ вполнѣ обнаружится послѣ ихъ смерти чрезъ чистилищный огонь. Кто дѣлаетъ добрыя дѣла,—назидаетъ злато, серебро, каменіе честное,—тотъ получить награду, потому-что дѣла его устоятъ и при испытаніи огнемъ; но дрова, сѣно и тростіе сгорятъ въ огнѣ, и тѣ, дѣла которыхъ обозначаются этими матеріалами, подвергнутся временнымъ наказаніямъ въ чистилищѣ и только послѣ этихъ наказаній спасутся, т. е. получатъ блаженство. Такое толкованіе словъ Ап. Павла ясно показываетъ, что католическіе богословы намѣренно и искусственно извращаютъ смыслъ этихъ словъ подъ вліяніемъ предвзятой идеи о чистилищѣ, о которомъ въ нихъ нѣтъ и намека. Прямой и истинный смыслъ словъ Ап. Павла, очевидно, тотъ, что достоинство дѣла каждаго обнаружится въ день страшнаго суда, имѣющей открыться огнемъ: тогда дѣлающіе добрыя дѣла будутъ награждены, а злыя наказаны; правда, послѣдніе не сгорятъ сами въ огнѣ вмѣстѣ съ своими дѣлами, а спасутся, но спасутся не въ томъ смыслѣ, что получатъ вѣчное блаженство, а только въ томъ, что будутъ продолжать свое бытіе и, конечно, въ мѣстѣ вѣчныхъ мученій. Искусственность и преднамѣренная извращенность католическаго толкованія разсматриваемаго мѣста посланія Ап. Павла видна ужъ изъ того, что при примѣненіи его къ римскому ученію о чистилищѣ обнаруживается не мало противорѣчій и несообразностей. Такъ, подъ дровами, сѣномъ и тростіемъ западные богословы разумѣютъ только грѣхи легкіе и простительные, которые могутъ быть заглажены въ чистилищѣ, а между тѣмъ, подъ златомъ, серебромъ и каменіемъ честнымъ подразумѣваютъ всѣ вообще добродѣтели безъ всякаго исключенія. Ограниченіе въ отношеніи къ первымъ допускается, очевидно, потому, что въ противномъ случаѣ словъ Апостола нельзя бы было примирить съ ученіемъ о чистилищѣ. Далѣе, по отношенію къ римскому догмату изъ разсматриваемаго мѣста должно бы вытекать, что сквозь огонь чистилищный должны одинаково пройти и тѣ, которые назидаютъ *злато, серебро, каменіе честное*, и тѣ, которые назидаютъ *дрова, сѣна, тростіе*, потому-что *каждо дѣло* явлено будетъ. Между тѣмъ, по римскому ученію, праведники достигаютъ блаженства, минуя чистилище.

Второе мѣсто Св. Писанія, на которое указываютъ защитники

догмата о чистилищѣ, есть 12 гл. 2 Макк. книги, гдѣ говорится объ Іудѣ Маккавѣѣ, повелѣвшемъ принести молитву за павшихъ, въ сраженіи съ идумеями, еврейскихъ воиновъ, *да сотворенный (ими) грѣхъ весьма изгладится*. Въ указанномъ мѣстѣ разсказывается, что по окончаніи войны, Іуда приказалъ собрать тѣла павшихъ въ битвѣ воиновъ для погребенія ихъ; при осмотрѣ тѣлъ оказалось, что подъ одеждой каждаго воина были скрыты похищенные ими вещи, посвященные идоламъ Іамнійскимъ. Такъ какъ законъ строго запрещалъ Іудеямъ брать посвященное идоламъ, то всѣ поняли, что смерть воиновъ была для нихъ наказаніемъ за похищенное. Іуда же Маккавей вмѣстѣ съ оставшимися въ живыхъ воинами вознесъ къ Богу молитву о прощеніи содѣяннаго падшими воинами грѣха и послалъ двѣ тысячи драхмъ серебра въ Іерусалимъ, чтобы тамъ принесли жертву за ихъ грѣхъ; поступилъ же онъ такъ, помышляя о воскресеніи. Изъ этого разсказа видно, что въ немъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на существованіе чистилища; если же католики находятъ въ немъ указаніе на него, то опять единственно потому, что толкуютъ его преднамѣренно съ точки зрѣнія своего догмата. Уже по одному тому нельзя примѣнить этого разсказа къ католическому ученію о чистилищѣ, что грѣхъ, содѣянный павшими воинами, былъ тяжкій, смертный, навлекавшій на виновныхъ проклятіе (Втор. 7, 25—26), а не легкій и простибельный, какъ это требуется римскимъ догматомъ.

Столь же мало въ пользу разсматриваемаго римскаго ученія говорятъ и свидѣтельства Св. Преданія, указываемыя католическими богословами. По ихъ мнѣнію, о существованіи чистилища, съ одной стороны, ясно и опредѣленно говорятъ древніе отцы и писатели церкви, а съ другой—молитвы за умершихъ, которыя съ первыхъ временъ христіанства возносились вселенскою церковію и донинѣ возносятся церковію восточною. Правда, что нѣкоторые изъ отцевъ и церковныхъ древнихъ писателей высказываются въ пользу чистилища, но мнѣнія ихъ, какъ мнѣнія частныхъ лицъ, не могутъ имѣть значенія въ виду противоположнаго воззрѣнія вселенской церкви, высказаннаго на V вселенскомъ соборѣ.... Правда и то, что церковь молилась и теперь молится за умершихъ, но молится объ оставленіи имъ грѣховъ, а не временныхъ наказаній, объ освобожденіи ихъ изъ ада, а не изъ чистилища. Молитвы церкви, притомъ, возносятся за всѣхъ грѣшниковъ безъ различія ихъ грѣховъ и простираются, слѣдовательно, на всѣ виды грѣховъ, а не на одни только грѣхи легкіе и простибельные. По словамъ Спасителя, только хула на Духа Святаго не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій (Мѣ. 12, 32), а

поэтому только намѣренно и упорно отвергающимъ благодать искупленія церковь отказывается въ своихъ молитвахъ.

### Общія замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви.

Разсмотрѣніе догматическихъ отступленій римско-католической церкви отъ православной даетъ полное право заключить, что если не всѣ эти отступленія, то большинство ихъ обуславливалось единственнымъ стремленіемъ поставить видимую главу церкви — папу на недосыгаемую высоту величія, святости и непогрѣшимости предъ другимъ духовенствомъ и мірянами и чрезъ то подчинить послѣднихъ полной его волѣ, безусловному послушанію и покорности и совершенно лишить свободы и самостоятельности. Папамъ и ихъ сторонникамъ нужно было укоренить въ умахъ и сердцахъ вѣрующихъ и провести въ ихъ жизни ту удовлетворяющую эгоистическимъ расчетамъ папы и его клеветовъ идею, что папская власть — единственная божественная власть на землѣ, которая не ограничена въ самомъ широкомъ смыслѣ въ духовныхъ и свѣтскихъ дѣлахъ христіанъ и которой всѣ христіане должны безусловно подчиняться, — вѣровать такъ, какъ она указываетъ, къ ней прибѣгать за отпущеніемъ своихъ грѣховъ и отъ нея ждать спасенія, которое можно получить только въ католической церкви и чрезъ ея главу. И вотъ, чтобы достигнуть своей цѣли, паписты не усомнились исказить догматическую систему вселенской церкви и замѣнить ее своей искусственной и преднамѣренно-ложной. Поставивъ въ основу своей системы догматъ о видимой и непогрѣшимой главѣ — папѣ, они измышляютъ цѣлый рядъ такихъ догматовъ, которыми можно было закрѣпить главенство и господство папы въ церкви, каковы: догматъ о среждолжныхъ дѣлахъ святыхъ и сокровищницѣ, объ удовлетвореніи, индульгенціяхъ, чистилищѣ и т. под. А чтобы вѣрующіе не могли проникнуть въ существо ихъ неправоты и искусственности, они запретили имъ чтеніе Библии, знакомство съ которой единственно могло открыть имъ глаза и показать чистую христіанскую истину. Понятно, что искусственность и преднамѣренность догматической системы римской церкви должны были отразиться на всемъ строѣ и складѣ духовной жизни членовъ этой церкви, придать свой характеръ и оттѣнокъ всему ихъ религіозно-нравственному развитію. Такъ это въ дѣйствительности и случилось.

Основаніемъ религіозно-нравственной жизни христіанина служатъ три христіанскія добродѣтели — вѣра, надежда и любовь (1 Кор. 13,

13). Но для того, чтобы христіанинъ истинно вѣровалъ въ Бога, надѣялся на Него и любилъ Его, нужно таинственное соединеніе его съ Богомъ чрезъ Христа и во Христѣ,— нужно уподобленіе его Христу и усвоеніе себѣ духа Его чрезвычайнаго и всеобъемлющаго человеколюбія. Для внутренняго общенія со Христомъ христіанину необходимо познаніе божественныхъ Его свойствъ, размышленіе о Его любви къ людямъ, разумное и свободное усвоеніе евангельскихъ истинъ, что собственно и даетъ ему возможность уподобляться Христу по вѣрѣ чрезъ выполненіе его ученія и подражаніе его примѣру въ отношеніяхъ къ ближнимъ. Уподобляющийся же Христу по вѣрѣ и сообразующій свою жизнь съ его ученіемъ живетъ истинно христіански-нравственною жизнію.

Безъ близкаго и тѣснаго общенія икупленнаго человѣка съ Икупителемъ не мыслима, такимъ образомъ, истинная христіанская нравственность. Тогда Богъ, какъ предметъ вѣры, надежды и любви христіанина, будетъ далекъ отъ него, чуждъ его духу, какъ всякій внѣшній предметъ, не имѣющій непосредственнаго вліянія на внутреннюю, духовно-нравственную его жизнь. Въ такомъ именно отношеніи къ Икупителю поставленъ каждый католикъ. Между нимъ и его Спасителемъ не можетъ быть внутренняго таинственнаго общенія за недостаткомъ вѣры, надежды и любви у перваго къ послѣднему. Католикъ не имѣетъ истинной и живой вѣры во Христа, потому-что онъ не знаетъ Его непосредственно, а знаетъ вмѣсто Него папу, замѣняющаго собою на землѣ Христа; папа для католика — непогрѣшимый авторитетъ въ дѣлахъ вѣры, и онъ долженъ вѣровать во Христа настолько и такъ, насколько и какъ позволяютъ ему непогрѣшими папскія вѣроопредѣленія. Образцомъ вѣры, примѣромъ подражанія въ этомъ отношеніи для католика является не Христосъ, а папа,— онъ по вѣрѣ своей долженъ ему уподобляться, а не Христу. Вѣровать такъ, какъ говорить ему собственное убѣжденіе, ему не позволено; этимъ онъ показалъ бы себя еретикомъ и навлекъ бы на себя проклятіе. *Священныя Писанія*, которыя бы могли его *умудрити во спасеніе вѣрою, яже о Христѣ Иисусѣ* (2 Тим. 3, 15), ему неизвѣстны, ибо чтеніе и изученіе ихъ ему запрещено.— При отсутствіи истинной и живой вѣры въ Спасителя у католика, что само собою понятно, не можетъ быть и обусловливаемыхъ ею христіанской надежды и любви. Да и въ чемъ можетъ выражаться надежда католика на Спасителя, когда онъ ждетъ своего спасенія не отъ Него, а отъ папы, который и въ здѣшней жизни освобождаетъ его отъ наказаній за грѣхъ и въ будущей отверзаетъ ему двери вѣчнаго блажен-

ства? Явно, что Искупитель отъ дѣла спасенія католика отстоять далеко; онъ спасется какъ бы помимо его и ему, слѣдовательно, нѣтъ нужды обращаться къ Спасителю съ усиленной молитвой объ оставленіи его грѣховъ. Равнымъ образомъ, можетъ ли католикъ любить Господа Бога своего отъ всего сердца и отъ всей души (Лк. 10, 27), когда онъ ничего не знаетъ о Его чрезмѣрной и всеобщей любви, когда его выставляютъ предъ нимъ не какъ душу свою положившаго изъ-за любви къ людямъ, а какъ грознаго судью, карающаго ихъ, мстящаго имъ за ихъ оскорбленія его правосудія грѣхами? Естественно ожидать, что католикъ любовь свою скорѣе обратилъ на папу, освобождающаго его отъ кары и мести грознаго Божества, чѣмъ на Искупителя міра.

Духовное развитіе католика зиждется, такимъ образомъ, не на тѣхъ основаніяхъ, которыя обусловливаютъ истинную христіанскую нравственность. Католикъ живетъ не во Христа и не для Христа; идеаломъ его совершенства служить не Онъ (Мѡ. 5, 48), а папа, къ которому обращены его взоры и направлены ожиданія. Но папа, какъ замѣчено выше, цѣль своей дѣятельности единственно полагаетъ въ томъ, чтобы всѣхъ подчинить своей воли и заставить вѣровать въ себя, какъ непогрѣшимаго властителя и распорядителя не только въ дѣлахъ церковныхъ, но и гражданскихъ. Отсюда естественно папѣ нужно полное и рабское послушаніе со стороны вѣрующихъ и фанатическая преданность ему, заставляющая презирать и гнать всѣхъ враговъ папы, всѣхъ, не признающихъ его непогрѣшимости и мнящихъ спастись помимо его. Дѣйствительно, цѣлымъ рядомъ крутыхъ мѣръ и насилій, каковы инквизиція, интердикты, религіозныя войны и т. под., папы довели своихъ пасомыхъ до такой степени подчиненія себѣ, что они послушаніе папѣ и фанатическую преданность ему стали признавать основными началами своей нравственной дѣятельности и ими замѣнили лежащія въ основѣ ея христіанскія добродѣтели. Фанатизмъ сталъ составлять существо духа и настроенія католической церкви, а послушаніе папѣ доведено до того, что вѣрующей сдѣлался машиною въ рукахъ его и его клеветовъ, слѣпымъ орудіемъ, которое они по своему произволу употребляютъ на добро или зло. Іезуиты, самые преданнѣйшіе слуги папы и ревнители его власти, выработали цѣлую систему нравственныхъ правилъ, чтобы чрезъ нихъ въ души христіанъ подавить всякое сознаніе различія между добромъ и зломъ и чрезъ то заставить ихъ смотрѣть при своемъ служеніи папѣ на всякое средство, клонящееся къ возвеличенію его, какъ на нравственное и позволительное. Такова выработанная іезуитами теорія «опра-

вданія» (probabilismus), гласящая, что всякое дѣйствіе можетъ быть совершенно и не будетъ противно нравственнымъ законамъ, если въ оправданіе его можно представить *правдоподобное* основаніе или мнѣніе какого-нибудь авторитетнаго богослова; таково, далѣе, ученіе объ оправданіи дурныхъ средствъ хорошею цѣлюю (directio intentionis), которымъ допускается совершеніе всякаго безнравственнаго поступка, если онъ не составляетъ собою главной цѣли дѣятельности, а совершается только для достиженія другой позволительной и похвальной цѣли; таково, наконецъ, ученіе о «мысленной оговоркѣ» (verservatio mentalis), которое дозволяетъ давать ложныя клятвы и обѣщанія, лишь бы при этомъ держалось въ умѣ отрицаніе, или, по крайней мѣрѣ, ограниченіе клятвы и обѣщанія.

Итакъ, ученіе о главенствѣ папы, какъ мнимомъ намѣстникѣ Христовомъ, не только повлекло за собою цѣлый рядъ неоправдываемыхъ Божественнымъ Откровеніемъ догматовъ, но извратило весь строй и складъ духовно-нравственной жизни вѣрующихъ во Христа, сдѣлавъ изъ нихъ не членовъ Его церкви, стремящихся къ единенію съ Нимъ, какъ единственною ея главою, а покорныхъ служителей корыстныхъ и эгоистическихъ стремленій грѣховнаго чловѣка, дерзновенно и насильственно выдававшего себя за Бога.

## Б. ПРОТЕСТАНТСТВО.

Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви. Единновременность религіозныхъ движеній во всѣхъ странахъ латинства. Подавленіе сихъ движеній въ Италіи, Испаніи и Польшѣ и позднѣе во Франціи. Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ съ особыми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи.

Идея всемирнаго духовно-нравственнаго владычества, носителемъ и исполнителемъ которой, имѣлъ быть папа, вначалѣ поражала своимъ величіемъ всѣхъ западныхъ христіанъ, не исключая императоровъ и королей, ибо всѣ ожидали, что оно повлечетъ за собой повсюдное распространеніе единой вѣры, мира и любви, правды и святости. Но ожиданія эти время отъ времени стали смѣняться разочарованіемъ, потому-что владычество папы сопровождалось не тѣмъ великимъ благомъ, какое ожидалось, а самыми вредными и губительными для религіозно-нравственной жизни послѣдствіями, ка-

кими, напр., были полное и явное преобладаніе въ папахъ духа мірскаго честолюбія и властолюбія надъ кроткимъ и смиреннымъ истинно-пастырскимъ и духовно-нравственнымъ служеніемъ, а отсюда съ одной стороны безразборчивое жертвованіе ими всѣмъ для своихъ эгоистическихъ и мірскихъ видовъ, не исключая самаго святого, а съ другой — крайнее забвеніе ими своего высокаго папскаго положенія и долга и небреженіе о нравственномъ преуспѣяніи и спасеніи своихъ пасомыхъ и т. д. Въ XIV же вѣкѣ и началѣ XV, когда на римскомъ престолѣ появилось въ одно время нѣсколько папъ и образовался расколъ, разочарованіе церковнымъ управленіемъ римскихъ владыкъ обратилось въ общее сѣтованіе о ненормальномъ и плачевномъ положеніи западной церкви съ ея правителями, а затѣмъ въ прямыя и настойчивыя требованія то радикальнаго преобразованія ея вмѣстѣ съ ея іерархіею, то умѣреннаго преобразованія ея въ ея главѣ и членахъ. Эти требованія, предъявлявшіяся самыми лучшими умами запада и представительнѣйшими членами католической церкви (каковы: Совонаролла, Виклефъ, Іоаннъ Гуссъ и др.), вызывали соборы Пизскій (1049 г.), Константскій (1417 г.) и отчасти Базельскій (1431 г.), главная задача которыхъ въ томъ и состояла, чтобы уничтожить въ церкви расколъ и произвести въ ней полное преобразованіе въ ея главѣ и членахъ чрезъ подчиненіе папской власти соборамъ и возстановленіе въ ней правилъ и обычаевъ древне-вселенской и соборной церкви. Соборы достигли только одной изъ своихъ цѣлей — уничтоженія раскола, но ограниченія папской власти и полнаго преобразованія церкви въ ея главѣ и членахъ имъ произвести не пришлось, потому-что папы сперва съ году на годъ откладывали такое преобразованіе, а потомъ, съ перемѣною неблагоприятныхъ для нихъ обстоятельствъ, совершенно оставили его безъ всякаго вниманія и еще настойчивѣе стали учить, что папская власть выше всякихъ вселенскихъ соборовъ. Ближайшимъ слѣдствіемъ этого было общее недовольство положеніемъ дѣлъ въ западной церкви, а дальнѣйшимъ — реформа Лютера, потрясшая всю западную церковь въ самыхъ ея основахъ.

Мартинъ Лютеръ (род. 1483 г. ум. 1546 г.) былъ сынъ простого рудокопа. Подъ влияніемъ суроваго домашняго и школьнаго образованія, которое велось въ строго-религіозномъ духѣ, онъ усвоилъ себѣ мрачныя представленія католичества на Спасителя, какъ грознаго судію, предъ которымъ можно только трепетать. Двадцати двухъ лѣтъ отъ роду Лютеръ поступилъ въ августинскій монастырь. Здѣсь, подъ воздѣйствіемъ монашескаго воспита-



нія и всей вообще окружающей среды, его мрачныя религіозныя воззрѣнія еще болѣе усилились и развились. Какъ истый католикъ, не предполагая возможности внутренняго благодатнаго общенія съ своимъ Искупителемъ въ духѣ вѣры и любви, онъ хотѣлъ достигнуть душевнаго мира и оправданія предъ Богомъ подвигами самоотверженія и самымъ строгимъ исполненіемъ суровыхъ обязанностей, поста и воздержанія. Но, не смотря на все это, совѣсть Лютера не успокоилась, и онъ изнемогалъ подъ бременемъ внутреннихъ мученій. Въ это время Лютеръ случайно ознакомился съ воззрѣніями мистицизма, явившагося на западѣ, какъ противодѣйствіе католицизму, и поставившаго своею задачею освободить духъ христіанства отъ деспотическаго его гнета и возвратить ему ту силу и животворность, какія оно имѣло во времена апостоловъ. Нѣкто мистикъ Ступицъ раскрылъ Лютеру совершенно противоположный католическому взглядъ на Бога и искупленіе рода человѣческаго; Лютеръ въ первый разъ услыхалъ отъ него, что Богъ не грозный только Владыка и Судія, всѣхъ карающій, а милосердый и любвеобильный Отецъ, который въ силу сыновней жертвы всѣмъ прощаетъ грѣхи по ихъ только вѣрѣ, не требуя отъ нихъ никакихъ жертвъ и подвиговъ (Рим. 3, 28). По выраженію самаго Лютера, Ступицъ возжегъ въ его сердцѣ евангельскій свѣтъ и нанесъ ударъ его прежнимъ мрачнымъ представленіямъ о Богѣ. Послѣ сего взглядъ на Бога, какъ на милосерднаго, оправдывающаго грѣшныхъ людей ради ихъ вѣры, постепенно, подъ вліяніемъ самостоятельнаго изученія Св. Писанія вообще и посланія Ап. Павла къ Римлянамъ въ частности, болѣе и болѣе укоренялся въ душѣ Лютера, такъ что онъ вскорѣ (въ 1517 г.) открыто выступилъ обличителемъ католическаго воззрѣнія на оправданіе и спасеніе человѣка. Причины къ этому были внѣшнія и совершенно случайныя. Папа Левъ X, нуждаясь въ деньгахъ для поддержанія роскошной жизни, прибѣгнулъ къ продажѣ индульгенцій. Въ Германіи эту продажу взялъ на откупъ майнцкій архіепископъ, разославшій повсюду съ индульгенціями своихъ агентовъ. Когда одинъ изъ нихъ, доминиканецъ Тецель, появился въ Виттенбергѣ и началъ, помимо исповѣди, за самую ничтожную плату продавать индульгенціи, разрѣшавшія не только отъ содѣянныхъ грѣховъ, но и будущихъ, то Лютеръ возмущился такимъ кощунствомъ, составилъ 95 тезисовъ противъ индульгенцій, ученія о сверхдолжныхъ дѣлахъ и чистилищъ и прибилъ ихъ къ дверямъ Виттенбергской придворной церкви. Тезисы Лютера быстро разошлись по Германіи въ нѣсколькихъ тысячахъ экземпляровъ и вездѣ были встрѣчены

съ сочувствіемъ. Сторонники Тецеля по поводу тезисовъ обвинили Лютера въ ниспроверженіи всего католическаго ученія; онъ энергично защищался и въ спорахъ съ противниками пришелъ къ отрицанію Преданія, признанію Библии единственнымъ источникомъ вѣроученія и къ положенію, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ. Въ 1519 г. состоялся въ Лейпцигѣ диспутъ Лютера съ Экомъ; этотъ диспутъ убѣдилъ Лютера, что его взглядъ на оправданіе человѣка вѣрою не совмѣстимъ съ іерархическою системою папства и его догматическими основаніями, и онъ принялъ рѣшеніе сдѣлаться реформаторомъ. 10-го декабря 1520 года Лютеръ формально отложилъ отъ папы, сжегши отлучавшую его отъ церкви буллу, за что и былъ проклятъ папою, какъ еретикъ. Папа, кромѣ того, просилъ императора Карла V (1519—1556) подвергнуть Лютера изгнанію; императоръ, по желанію германскихъ князей, собралъ сеймъ въ Вормсѣ (1521 г.), на которомъ Лютеръ и его послѣдователи были осуждены на изгнаніе. Это постановленіе сейма не было приведено въ исполненіе, а потому Карлъ V на сеймѣ въ Шпейерѣ (1529 г.) предложилъ постановленіе вормскаго сейма относительно изгнанія Лютера привести въ исполненіе. Приверженцы реформаціи противъ этого рѣшенія *протестовали*, указывая на то, что въ дѣлахъ религіи рѣшеніе должно принадлежать совѣсти каждаго, а не большинству голосовъ. Съ этого времени всѣхъ сторонниковъ Лютера стали называть *протестантами*.

Одновременно съ возникновеніемъ и распространеніемъ въ Германіи лютеранство появилось въ всѣхъ католическихъ государствахъ Европы; оно быстро упрочилось и сдѣлалось господствующимъ вѣроисповѣданіемъ въ Швеціи, Даніи, Норвегіи, Пруссіи, Лифляндіи, Эстляндіи и Курляндіи. Только въ Испаніи, Италіи, Польшѣ и Франціи протестанство не могло далеко пустить корни, такъ какъ быстро и энергично было подавлено папистами. Правда, во Франціи реформація гнѣздилась и успѣшно вела борьбу съ католицизмомъ не менѣ столѣтія, но въ концѣ концовъ и отсюда вытѣснена окончательно. Въ 1685 году французскій король Людовикъ XIV отмѣнилъ Нантскій эдиктъ, которымъ король Генрихъ IV даровалъ протестантамъ свободу вѣроисповѣданія (1595 г.). Съ отмѣною эдикта протестанты лишены были права публично отправлять богослуженіе, школы ихъ были закрыты, а священники изгнаны изъ Франціи.

Одновременность появленія лютеранства во всѣхъ странахъ Европы, въ которыхъ господствовало католичество, объясняется тѣмъ,

что къ этому времени повсюду широко распространилось образованіе, вмѣстѣ съ которымъ вѣра въ непогрѣшимость папы постепенно падала и появлялось большее и большее недовольство деспотизмовъ папской системы, поставившей христіанина-мірянина въ совершенно рабское отношеніе къ папѣ. Поэтому лютеранство и имѣло полный успѣхъ тамъ, гдѣ оно встрѣтило болѣе свободы и распространялось самими государями и гдѣ для него была подготовлена почва гуманизмомъ, ополчившимся противъ католичества, гдѣ просвѣщеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и сознаніе ложности католической системы проникло не только въ высшій классъ общества, но и въ средній и даже низшій. Германія была именно такая страна, въ которой были на лицо всѣ указанныя условія для успѣшнаго распространенія въ ней лютеранства, и потому въ ней первоначально оно глубоко и пустило корни.

Почти одновременно съ Лютеромъ и по тѣмъ же причинамъ и побужденіямъ произвели реформацію въ Швейцаріи Ульрихъ Цвингли († 1531 г.) и Іоаннъ Кальвинъ († 1564 г.). Послѣдній былъ окончательнымъ завершителемъ реформации въ Швейцаріи. Онъ былъ человѣкъ даровитый, энергичный, обладалъ необыкновенною твердою волею. Подобно Лютеру, Кальвинъ имѣлъ крайне мрачное и суровое настроеніе духа. Познакомившись съ протестантскими мнѣніями въ Парижѣ, онъ такъ увлекся лютеранствомъ, что разорвалъ всякія связи съ римскою церковью и рѣшился выступить реформаторомъ. Въ своей дѣятельности Кальвинъ имѣлъ большой успѣхъ, чему, съ одной стороны, способствовали его энергія и твердость воли, благодаря которымъ онъ пріобрѣлъ въ Женевской республикѣ обширную власть въ церковныхъ и политическихъ дѣлахъ, а съ другой—основаніе имъ женевского университета, въ которомъ многіе иностранцы получили образованіе въ строго-кальвинскомъ духѣ.

Нѣсколько позднее Кальвина реформацію въ духѣ протестантскомъ произвелъ въ Англіи король Генрихъ VIII (1533—1534). Генрихъ первоначально былъ послушнымъ сыномъ католической церкви и ревностнымъ охранителемъ католической религіи и гонителемъ лютеранъ. Нужно думать, что онъ никогда не рѣшился бы произвести реформацію въ Англіи, если бы не примѣшались личныя непріятности между нимъ и папою, которыя и повлекли за собой разрывъ Англіи съ римскимъ престоломъ. Генрихъ добивался отъ папы Климента VII развода съ своею женою Екатериною Арагонскою для того, чтобы жениться на нѣкой Аннѣ Болейнъ. Папа, боясь гнѣва германскаго императора Карла V, племянника Екатерины Арагонской, послѣ долгихъ проволочекъ, отказалъ Генриху

въ разводѣ. Раздраженный этимъ и, во что бы то ни стало, желая жениться на Аниѣ Болейнъ, Генрихъ въ 1533 году приказалъ парламенту издать законъ о независимости Англіи отъ папы въ церковныхъ дѣлахъ, а въ 1534 году торжественно и формально провозгласилъ себя верховнымъ главою вмѣсто папы. Генрихъ дѣйствовалъ такъ смѣло и рѣшительно потому, что хорошо зналъ недовольство своихъ поданныхъ зависимоію ихъ отъ папы и католической іерархіи. Англичане издавна тяготились властію папы, какъ высшаго судіи по духовнымъ дѣламъ англиканской церкви, имѣвшаго право собирать денежные поборы въ пользу Рима и духовенства. Населеніе Англіи питало искреннее желаніе и полную готовность освободиться отъ папскаго ига, и, конечно, было бы радо первому удобному къ тому случаю. Генрихъ воспользовался такимъ настроеніемъ своихъ подданныхъ въ своихъ личныхъ выгодахъ и порвалъ связь съ Римомъ.

Реформація, такимъ образомъ, въ первыя же времена своего возникновенія появляется въ трехъ, отличныхъ другъ отъ друга, видахъ: *лютеранства*, *кальвинизма*, или *реформатства*, и *англиканства*, извѣстнаго еще подъ именемъ епископальной церкви.

Краткое обзорѣніе исторіи возникновенія всѣхъ трехъ видовъ протестанства показываетъ, что оно явилось какъ протестъ духовному деспотизму католичества, какъ реакція его заблужденіямъ и своекорыстнымъ стремленіямъ и злоупотребленіямъ папства, которыя по мѣрѣ развитія образованія въ государствахъ Европы и подъ влияніемъ идей гуманизма болѣе и болѣе сознавались и возбуждали противъ себя недовольство. Къ XV вѣку это недовольство возрасло настолько сильно, что достаточно было маловажныхъ и случайныхъ обстоятельствъ, чтобы они послужили поводами къ испроверженію католической системы, и нѣсколькихъ энергичныхъ личностей, которыя бы произвели религіозную реформу. Такъ это и случилось. Совершенно внѣшнія и случайныя причины подвигли нѣсколькихъ недовольныхъ или строемъ католической системы, или же главою католической церкви лицъ выступить церковными реформаторами, съ успѣхомъ произвести реформу и образовать особыя религіозныя общества съ особыми вѣроисповѣдными формами. Само собою понятно, что всѣ условія возникновенія этихъ религіозныхъ обществъ должны были отразиться на ихъ внутреннемъ строѣ и на ихъ вѣроученіяхъ. И, дѣйствительно, при разборѣ протестантскихъ заблужденій обнаружится, что большинство изъ нихъ возникли и сложились въ противовѣсъ католическимъ воззрѣніямъ, а нѣкоторыя носятъ на себѣ явные слѣды или характера и свойствъ

личностей, ихъ создавшихъ, или же тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ они возникли. Все же это свидѣтельствуетъ о томъ, что возникновеніе протестантскихъ исповѣданій не было дѣломъ Божиимъ и Его Духа, живущаго и дѣйствующаго въ церкви Христовой; они суть порожденія простыхъ грѣховныхъ людей, дѣйствовавшихъ подъ возбужденіемъ страстей и личныхъ расчетовъ. Слѣдовательно, самое происхожденіе протестантскихъ исповѣданій указываетъ на ихъ случайность, неистинность, на то, что они не имѣютъ божественнаго авторитета и имъ нельзя усвоить признака вселенскости, которымъ характеризуется истинная христіанская церковь—церковь православная.

Общее свойство протестантскихъ вѣроученій: отрицаніе непрерывности апостольскаго преданія и ученія и мнимое возвращеніе къ первобытной чистотѣ церкви.

«Христіанство, говорилъ Лютеръ, искажено въ римской церкви; внутренняя религія новодарованной благодатной вѣры понята, какъ внѣшняя религія отвергнутаго іудейскаго закона. По существу своему духовное царство Христа во вселенной—христіанство раскрыто въ церковной жизни католичества, какъ мірское царство антихриста—папы въ Римѣ. Христіанство подавлено и заглушено въ римскомъ католичествѣ мертвымъ посредничествомъ (между вѣрующими и Христомъ) церкви и рабскимъ авторитетомъ человѣческаго преданія. Для возстановленія истиннаго христіанства, какъ искаженнаго въ римской церкви, надобно обратиться къ единственному первоисточнику его—Слову Божию: только въ Евангеліи самого І. Христа и посланіяхъ Его апостоловъ течетъ та благодатная струя истинной жизни по духу Христову, которою должно обновиться все человѣчество, чтобы совершеннѣйшимъ образомъ испытать на себѣ вліяніе христіанства». Такое возстановленіе христіанства въ духѣ апостольскаго вѣка и поставилъ Лютеръ, а вслѣдъ за нимъ и другіе реформаторы, главною задачею церковной реформаціи. Всѣ они стремились возстановить апостольское ученіе въ его первобытной, ничѣмъ не омраченной чистотѣ, очистить его отъ всѣхъ тѣхъ заблужденій и золъ въ церкви, которыя были привнесены преданіемъ, искаженнымъ человѣческимъ мудрованіемъ.

Если бы протестанты для осуществленія своей цѣли избрали законныя и дѣйствительныя средства,—отвергну заблужденія римской церкви, воссоединились съ церковію вселенскою, то они нашли бы христіанскую истину, и общество, основанное ими, было бы обществомъ

Христовымъ, но вмѣсто этого они рѣшились путемъ собственныхъ изслѣдованій возсоздать христіанство, безъ внѣшняго посредства созданной Господомъ церкви и безъ руководства установленной имъ іерархіи усвоить себѣ божественную истину и дары благодати при посредствѣ одного Св. Писанія и съ суетною надеждою на непосредственное озареніе и освященіе свыше каждаго частнаго лица. Слѣдствіемъ этого было то, что протестанство не только не возстановило христіанства въ его чистотѣ, а вдалось въ новыя, еще большія заблужденія. Духъ гордости и самомиѣнія, бывшій виною паденія римской церкви, съ самаго начала воцарился и въ протестанствѣ и утвердилъ тамъ направленіе, противное христіанскому смиренію и положившее собою основу развившемуся у протестантовъ въ послѣдствіи раціонализму и безбожію. Отвергнувъ преданіе и всякое посредство въ изученіи и пониманіи Св. Писанія и поставивъ на мѣсто ихъ субъективное возрѣніе каждаго христіанина, ничѣмъ не стѣсняемый произволь его разума, какъ единственнаго судіи въ дѣлахъ вѣры и пониманіи Св. Писанія, протестанты этимъ самымъ низвели религію на степень раціональной философіи и проложили путь всевозможнымъ въ ней заблужденіямъ ума человѣческаго. Протестантскій міръ сдѣлался игралищемъ разнообразныхъ раціоналистическихъ и натуралистическихъ школъ, которыя въ конечныхъ своихъ выводахъ все содержаніе христіанства обратили въ ничто.

## 1. Вѣроученіе лютеранское.

### Символическія книги лютеранскаго вѣроученія.

Символическія книги лютеранства раздѣляются на общія съ католическою церковію и спеціально лютеранскія, въ которыхъ формулированы особенности лютеранскаго вѣроученія сравнительно съ католическою и другихъ вѣроисповѣдныхъ обществъ.

Къ общимъ у Лютеранъ съ католическою церковію формуламъ вѣрованій принадлежатъ символы: Апостольскій, Никео-Цареградскій съ прибавленіемъ *filioque*, и Аѳанасіевскій.

Спеціально лютеранскія символическія книги слѣдующія

а) *Аугсбургское исповѣданіе* (*Confessio augustana*). Составителемъ аугсбургскаго исповѣданія былъ Меланхтонъ, положившій въ основаніе его такъ называемые швабахскіе члены, составленныя, по порученію саксонскаго курфирста Іоанна, преимущественно Лютеромъ. Исповѣданіе это было представлено лютеранами на аугсбургскій сеймъ, созванный императоромъ Карломъ V, почему оно

и получило названіе аугсбургскаго. Цѣлью исповѣданія было показать, что въ лютеранскомъ ученіи нѣтъ ничего противнаго писанію и ученію вселенской церкви. Распадаясь на двѣ части, исповѣданіе въ первой излагаетъ основные пункты лютеранской догматики о Богѣ, грѣхѣ, оправданіи, церкви и таинствахъ, а во второй полемизируетъ противъ католическаго ученія о причащеніи мірянъ, объ евхаристіи, какъ жертвѣ, о безбрачій духовенства, призваніи святыхъ, постахъ, монашествѣ, о власти ключей и меча. Тонъ этой полемики вообще умѣренный и спокойный, такъ что о тѣхъ предметахъ, которые собственно послужили причиною разрыва съ католическою церковію, каковы: власть папы, индульгенціи, чистилище, писаніе и преданіе, въ исповѣданіи говорится только вскользь.

б) *Апология аугсбургскаго исповѣданія* (Apologia confessionis augsburgensis). Римско-католическіе богословы, бывшіе на аугсбургскомъ сеймѣ, написали опроверженіе представленнаго лютеранами изложенія своего вѣроученія въ аугсбургскомъ исповѣданіи, въ защиту котораго Меланхтономъ и была написана апология аугсбургскаго исповѣданія. Раздѣливъ свое сочиненіе на XIV главъ, Меланхтонъ разбираетъ въ немъ, пунктъ за пунктомъ, возраженія католиковъ и защищаетъ лютеранское вѣроученіе. Императоръ отказался принять эту апологію, и сами лютеране до 1537 года считали ее за частное произведеніе Меланхтона, но въ этомъ году, на шмалькальденскомъ сеймѣ, ей было придано символическое значеніе.

в) *Шмалькальденскіе члены* (Articuli smalcaedici). Послѣ аугсбургскаго сейма, на которомъ Карлъ V принялъ рѣшеніе употребить противъ протестантовъ мѣры строгости, германскіе лютеранскіе князья требовали созванія вселенскаго собора. Папа Павелъ III-й, уступая этимъ требованіямъ, далъ обѣщаніе созвать соборъ въ Мантуѣ. Протестанты хотя и недовольны были выборомъ мѣста для собора, однако стали къ нему приготовляться. Глава протестантовъ, курфирстъ саксонскій, предложилъ Лютеру составить такое изложеніе вѣры, которое могло бы послужить руководствомъ и точкою опоры на предстоящемъ соборѣ. Лютеръ исполнилъ это порученіе и составилъ сочиненіе, которое, послѣ одобренія его лютеранскими богословами, было рассмотрѣно въ 1537 году на сеймѣ въ Шмалькальденѣ, почему оно и стало извѣстно подъ именемъ шмалькальденскихъ членовъ. Въ этихъ членахъ изложены тѣ же пункты лютеранскаго вѣроученія, какіе были указаны Меланхтономъ аугсбургскому сейму. Тонъ произведенія Лютера рѣзкій, рѣ-

шительный, даже грубый, совершенно противоположный тону аугсбургскаго исповѣданія.

г) *Большой и малый катехизисъ Лютера*. Лютеръ составилъ и издалъ два катехизиса—большой въ 1528-мъ году и малый въ 1529-мъ году. Оба эти катехизиса содержатъ объясненіе символа вѣры, молитвы Господней и заповѣдей. Малый катехизисъ назначенъ для народа и начальныхъ школъ, а большой для народныхъ учителей и проповѣдниковъ.

д) *Формула согласія* (Formula concordiae). Послѣ смерти Лютера въ лютеранствѣ появилось множество враждебныхъ другъ другу партій, а кромѣ того ему совнѣ угрожали анабаптисты, анти-тринитаріи и особенно кальвинисты. Нужно было оградить лютеранство отъ чуждыхъ заблужденій и для устранения внутреннихъ несогласій свести всѣ разнообразныя воззрѣнія по спорнымъ вопросамъ къ одной нормѣ. Для этой цѣли и была составлена Формула согласія, въ которой изслѣдуются главнымъ образомъ вопросы, возбуждавшіе споры въ средѣ лютеранства, и указываются особенности лютеранскаго вѣроученія отъ реформатскаго, анабаптистскаго и проч.

Лютеранство, такимъ образомъ, какъ и другія христіанскія исповѣданія, имѣетъ нѣсколько символическихъ книгъ. Повидимому, лютеранство, отвергнувшее всякій авторитетъ преданія, чтобы остаться вѣрнымъ себѣ, должно было отвергнуть и значеніе символическихъ книгъ, какъ такихъ образцовъ вѣры, которые навсегда должны остаться неизмѣнными и съ которыми должно сообразоваться въ вѣроученіи. И, дѣйствительно, лютеране первоначально смотрѣли на символы, какъ только на историческое свидѣтельство о состояніи вѣры въ данное время, и авторитетъ ихъ въ дѣлахъ вѣры отрицали, но съ теченіемъ времени, когда вслѣдствіе субъективнаго пониманія и толкованія Св. Писанія богословская протестантская литература наводилась рационалистическими идеями, символическимъ книгамъ въ лютеранствѣ было придано большое значеніе: богословы и проповѣдники обязаны были строго держаться ихъ въ своемъ ученіи, имъ даже былъ приданъ характеръ богодухновенности и приписанъ авторитетъ божественный. Правда, въ принципѣ протестанты и доселѣ не придаютъ никакого значенія своимъ символическимъ книгамъ въ дѣлѣ вѣры, но фактически онѣ у протестантовъ, такъ называемаго ортодоксальнаго направленія, имѣютъ почти то же значеніе, какое и символическія книги другихъ вѣроисповѣданій.



## ДОГМАТИЧЕСКІЯ НЕПРАВОСТИ ЛЮТЕРАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ И СПОСОБЪ ИХЪ ДОКАЗЫВАНІЯ ПРОТЕСТАНТАМИ.

Протестанство постановило своею задачею изгнать изъ религіи все человѣческое, чувственное, привнесенное въ нее во времена послѣ-апостольскія, когда церковь, не довольствуясь Св. Писаніемъ, стала руководиться преданіемъ — источникомъ золь и заблужденій церкви католической. Св. Преданіе, прежде всего, совершенно и отрицается протестанствомъ, не признается имъ за источникъ вѣроученія. «Единственнымъ источникомъ и правиломъ вѣры должно быть признано одно Св. Писаніе», говорилъ Лютеръ, обозначая основное положеніе своего ученія, служащее *формальнымъ принципомъ* протестанства. Стремленіе освободить религію отъ всего внѣшняго, чувственного привело, далѣе, протестантовъ къ отрицанію всякаго чувственного вообще и человѣческаго въ частности посредства между Богомъ и человѣкомъ. Спасаетъ человѣка одна вѣра во Христа, приводящая человѣка въ личное непосредственное соединеніе съ Христомъ, утверждалъ Лютеръ, усвоившій себѣ на грѣхопаденіе человѣка и его слѣдствія взглядъ блаженнаго Августина и учившій, вопреки католическому воззрѣнію, что чрезъ грѣхопаденіе человѣкъ совершенно исказилъ свои нравственныя силы и сдѣлался неспособнымъ ни къ чему доброму. Ученіе объ оправданіи одною вѣрою служитъ вторымъ принципомъ протестантскаго вѣроученія, который протестанты называютъ *материальнымъ*.

Указанными основными принципами лютеранства обуславливаются и другія отступленія его отъ римско-католической церкви. Отвергнувши Св. Преданіе и всякое внѣшнее посредство между Богомъ и человѣкомъ, протестанты необходимо должны были исказить или даже совершенно отринуть все то, чему они не находили основанія въ Св. Писаніи и что не согласовалось съ ихъ воззрѣніемъ на оправданіе человѣка вѣрою, именно: ученіе о церкви, о іерархіи, о таинствахъ и о связи церкви земной съ небесною. Этимъ же они положили начало цѣлому ряду новыхъ отступленій и заблужденій сравнительно съ православною церковію.

Главныя заблужденія лютеранства, такимъ образомъ, могутъ быть сгруппированы въ слѣдующемъ порядкѣ: а) о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ и единственномъ правилѣ вѣры; б) о состояніи человѣка по паденіи и объ оправданіи его одною вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ; в) о церкви и церковной іерархіи; г) о таинствахъ; д) объ отношеніи между церковію земною и небесною.

Какъ само протестанство появилось, какъ протестъ католичеству,

такъ и всѣ протестантскія догматическія особенности сложились въ противовѣсъ католическимъ и составляли собою отрицаніе послѣднихъ. Основанія для отрицанія католическихъ воззрѣній и утвержденія противоположныхъ имъ своихъ протестанты находили въ Св. Писаніи; но, нужно сказать, тотъ способъ, которымъ пользовались они при доказываніи своихъ положеній, носитъ на себѣ характеръ такой же преднамѣренности и искусственности, какими были запечатлѣны и способы доказыванія своихъ положеній католиками. Обыкновенный и общій пріемъ протестантовъ доказывать свои положенія состоялъ въ томъ, что они по одному или нѣсколькимъ мѣстамъ Св. Писанія, допускающимъ различныя толкованія, раскрывали цѣлую систему ученія, хотя бы при этомъ имъ приходилось стать въ противорѣчіе вообще съ духомъ Слова Божія. Они обыкновенно подыскивали подходящіе къ ихъ положеніямъ тексты Св. писанія, своеобразно ихъ толковали и выводили нужное имъ заключеніе; всѣ же мѣста Св. Писанія, которыя свидѣтельствовали противъ нихъ, они подвергали сомнѣнію, или же оставляли безъ всякаго вниманія. Самъ глава лютеранства—Лютеръ указалъ для своихъ послѣдователей наглядный примѣръ свободнаго и безцеремоннаго обращенія съ Св. Писаніемъ. Онъ однѣ изъ священныхъ новозавѣтныхъ книгъ, напр., евангеліе и первое посланіе Іонна, первое посланіе Петра и нѣсколько посланій Павла, которыя учатъ преимущественно о вѣрѣ во Христа, считаетъ важнѣйшими книгами; другимъ книгамъ, напр., тремъ первымъ евангеліямъ, какъ побуждающимъ челоуѣка къ дѣламъ и описывающимъ только дѣла и чудеса Христа, придаетъ гораздо меньше значенія; третьи книги признаетъ недостойными апостольской важности и потому сомнѣвается въ ихъ апостольскомъ происхожденіи, каковы посланія Іакова, Іуды и къ Евреямъ и Апокалипсисъ. Примѣромъ отношенія къ Св. Писанію протестантовъ могутъ служить наши сектанты протестантскаго направленія (штуудисты, пашковцы), которыми всѣ мѣста Св. Писанія, оправдывающія ихъ ученія, подчеркиваются, противорѣчащія же имъ оставляются безъ всякаго вниманія.

а) Священное Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры; отверженіе лютеранами Св. Преданія.

Ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ и единственномъ правилѣ вѣры, сложилось въ протестантствѣ, какъ протестъ противъ злоупотребленій преданіемъ церкви римской. Всѣ

нововведенія римской церкви, составлявшія вмѣстѣ съ тѣмъ ея и заблужденія, не имѣя для себя основанія въ Св. Писаніи, источникомъ своимъ имѣли преданіе, на которое въ оправданіе ихъ и ссылались католическіе богословы. Преданіе поэтому протестантами совершенно отвергнуто. Протестантскій взглядъ на Св. Писаніе и Св. Преданіе ясно и опредѣленно высказанъ въ «Формулѣ согласія. «Вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, говорится здѣсь, что единственнымъ правиломъ и нормою, по которой должно судить и оцѣнивать всѣ догматы и всѣхъ учителей (doctores), служитъ не что иное, какъ только пророческія и апостольскія писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго завѣта, какъ написано: *слово твое свѣтильникъ и свѣтъ для ногъ и стезей твоихъ*. И божественный Павелъ говоритъ: *если бы даже ангелъ съ неба что нибудь иное провозгласилъ, кромѣ Евангелія, анаѡема да будетъ*. Остальныя писанія, будутъ ли они отеческія или новѣйшія, подъ какимъ бы именемъ они ни явились, никакимъ образомъ не должны быть приравниваемы къ Св. Писанію, но нужно припимать ихъ, какъ свидѣтелей, которые показываютъ, въ какихъ странахъ міра послѣ временъ апостоловъ сохранилось въ неповрежденности ученіе пророковъ и апостоловъ». Священное Писаніе, такимъ образомъ, какъ истинное Слово Божіе, признается протестантами за единственно законный и вполне достаточный источникъ вѣрученія, изъ котораго должны быть почерпаемы всѣ христіанскія истины, необходимыя для спасенія. Св. Преданіе имѣетъ только вспомогательное историческое значеніе при объясненіи Св. Писанія; оно показываетъ, какъ въ извѣстное время церковь понимала истины Св. Писанія. Читать и толковать Св. Писаніе, какъ видно изъ «Большаго катехизиса» Лютера, можетъ всякій вѣрующій по своему разумѣнію и личному возрѣнію, не подчиняясь никакому стороннему внѣшнему руководству и авторитету. Единственнымъ руководительнымъ принципомъ при изясненіи Св. Писанія должно служить само же Св. Писаніе. При объясненіи отдѣльныхъ его мѣстъ нужно обращаться къ сопоставленію ихъ съ параллельными мѣстами и неясныя мѣста объяснять ясными, придерживаясь вмѣстѣ съ тѣмъ основнаго протестантскаго догмата объ оправданіи человѣка одною вѣрою. Въ символическихъ протестантскихъ книгахъ, кромѣ того, раскрывается необходимость божественнаго содѣйствія, озаренія Св. Духомъ при объясненіи Св. Писанія, такъ какъ человѣческія силы, ослабленныя грѣхонпаденіемъ, сами по себѣ недостаточны для объясненія Слова Божія. Лютеръ въ своихъ катехизисахъ постоянно рекомендуетъ обращаться

съ мольбою къ Богу при объясненіи темныхъ мѣстъ Св. Писанія. Безъ Духа Божія никто не понимаетъ ни одной іоты Писанія», — говоритъ Лютеръ. «Св. Писаніе, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — должно быть изъясняемо не имъ только, но и Св. Духомъ, Которымъ написаны священныя книги, и Который какъ бы живетъ въ нихъ». «Истинный изъяснитель Писанія есть Духъ Святыи. Гдѣ Онъ не изъясняетъ Писанія, тамъ оно остается не понятнымъ», — замѣчаетъ еще Лютеръ.

Ложность разсматриваемаго протестантскаго мнѣнія объ источникахъ христіанскаго вѣроученія обнаруживается чрезъ разсмотрѣніе важности и необходимости Св. Преданія при изученіи и изъясненіи Св. Писанія, чрезъ указаніе тѣхъ послѣдствій, какія повлекло за собой отрицаніе протестантами Св. Преданія, и тѣхъ противорѣчій, въ которыя впало протестанство, отрицая Св. Преданіе

Православная церковь на ряду съ Св. Писаніемъ признаетъ необходимымъ источникомъ христіанскаго вѣроученія Св. Преданіе, потому что безъ него немислимо правильное употребленіе перваго. Безъ Св. Преданія невозможно бы было, прежде всего, опредѣлить подлинность и богодухновенность книгъ Св. Писанія, утвердить ихъ канонъ. Собраніе новозавѣтныхъ священныхъ книгъ въ одинъ составъ было произведено при помощи и подъ руководствомъ Св. Преданія, давшего возможность выбрать изъ находившихся тогда въ обращеніи въ различныхъ христіанскихъ обществахъ писаній только тѣ, которыя согласовались съ историческими фактами, относящимися къ домостроительству спасенія, и съ ученіемъ о спасеніи и отвергнуть каноническое достоинство другихъ писаній, не согласовавшихся съ Св. Преданіемъ. Если же каноническое достоинство новозавѣтныхъ писаній опредѣлилось Св. Преданіемъ и они получили церковное утвержденіе потому только, что были согласны съ нимъ, то, понятно, авторитетъ этихъ писаній и донинѣ утверждаетъ на томъ же Св. Преданіи. Съ отверженіемъ послѣдняго отвергается сила и важность и Св. Писанія. Далѣе, Св. Писаніе само по себѣ есть мертвое слово, получающее смыслъ и значеніе только при правильномъ его толкованіи и изъясненіи. Но правильнымъ изъясненіе Слова Божія можетъ быть только тогда, когда оно подчинено руководству, имѣющему божественный авторитетъ, каково и есть Св. Преданіе, по существу своему тоже слово Божіе, какъ и Писаніе, но только устное, а не письменное. Таково значеніе Св. Преданія — устнаго Слова Божія въ отношеніи его къ Св. Писанію — письменному Слову Божію, и ничѣмъ оно въ этомъ отношеніи не можетъ быть замѣнено. Лютеранство, предоставивъ каждому

толковать Св. Писаніе по своему разумѣнію, на мѣсто Св. Преданія ставить объясненіе Св. Писанія имъ же самимъ и внутреннее озареніе вѣрующаго отъ Духа Святаго, но этимъ оно не полагаетъ никакой преграды для произвольнаго и субъективнаго толкованія Слова Божія каждымъ христіаниномъ, потому-что безконтрольнымъ судьей при этихъ руководственныхъ началахъ остается одинъ и тотъ же личный человѣческій умъ. Никто не можетъ поручиться, что при изясненіи однихъ мѣстъ Св. Писанія другими яснѣйшими человѣческій разумъ открываетъ истину, а не вноситъ заблужденіе; равнымъ образомъ, никто не можетъ знать, что то или другое мнѣніе толковника Св. Писанія есть слѣдствіе озаренія его Св. Духомъ, а не субъективное убѣжденіе или, что того хуже, плодъ разстроеннаго его воображенія. Правда, лютеранство, бромъ того, толкованіе и пониманіе Св. Писанія подчинило основному догмату своего вѣроученія—ученію объ оправданіи вѣроу, но это начало, по своей искусственности и субъективности, не только не можетъ положить преграду для произвола человѣческаго ума при изясненіи Слова Божія, а еще большій даетъ ему просторъ въ этомъ отношеніи. Постановленный въ такое условіе, оно по-необходимости одно изъ писаннаго Слова Божія должно извращать, искусственно и насильственно приоровляя его къ опредѣленному для него руководственному началу; а другое, что не можетъ быть приаровнено къ этому началу по совершенной противорѣчивости съ нимъ, и совершенно отринуть. Такъ это должно было быть, такъ, дѣйствительно, оно было и есть въ протестантствѣ, что доказывается тѣми слѣдствіями, какими сопровождалось въ немъ отрицаніе Св. Преданія.

Какъ скоро протестантство изясненіе Св. Писанія и уразумѣніе его вручило личному человѣческому уму, предоставивъ ему полную въ этомъ отношеніи свободу и разрѣшивъ отъ всякаго внѣшняго авторитета, то тѣмъ самымъ положило начало необузданному произволу пониманія и толкованія Слова Божія, необходимымъ слѣдствіемъ котораго должно было быть безмѣрное разнообразіе мнѣній и сужденій, исключющее всякое единство. Словомъ, протестантство проложило прямой путь къ неограниченному субъективизму и индивидуализму. Обнаруженіе этихъ слѣдствій скоро въ протестантской церкви и послѣдовало. Въ скоромъ времени послѣ своего появленія протестантство раздѣлилось на множество сектъ, съ одной стороны, мистическаго, а съ другой—раціоналистическаго характера. Первые (анабаптисты, квакеры и др.), выдавая себя за людей, непосредственно озаряемыхъ Духомъ Святымъ, провозглашали свои собственные бредни за Его вдохновенія, а вторые подвергли самой смѣлой критикѣ

Слово Божіе и острымъ ея ножемъ вырѣзали изъ него все то, что не нравилось имъ и противорѣчило ихъ разуму. Для прекращенія такого беспорядка, реформаторы сочинили исповѣданія вѣры и символическія книги, обязавъ своихъ послѣдователей руководствоваться ими при изъясненіи Св. Писанія, но тѣмъ они только впали въ противорѣчіе съ самими собой и сами обличили свое заблужденіе; ибо символическія книги суть не что иное, какъ преданіе, но только не древне-апостольское, а свѣжее — протестантское. Признавъ символическія книги за руководителей при толкованіи Св. Писанія, лютеране тѣмъ дали замѣтить, какъ потомъ они принуждены были убѣдиться, что церковь съ однимъ Св. Писаніемъ безъ охраняющаго его изъясненіе Св. Преданія не можетъ быть прочна и непоколебима. Они видѣли необходимость, взаимнѣнъ поспѣшно отвергнутаго преданія древней церкви и каноническихъ правилъ соборовъ, чрезъ символическія книги воздвигнуть новый оплотъ, который могъ бы задерживать приливъ личнаго мнѣнія и ставить преграду произвольному толкованію Св. Писанія. Но и это позднее раскаяніе въ поспѣшномъ и необдуманномъ дѣлѣ не помогло реформаторамъ, ибо они не достигли своей цѣли, какъ потому, что символическія книги лютеранъ, составленныя въ ихъ духѣ и полныя заблужденій, не могли, конечно, замѣнить древняго христіанскаго преданія вообще и каноническихъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ въ частности, такъ и потому, что многіе протестантскіе богословы, оставаясь послѣдовательными въ отрицаніи всякаго преданія, не признаютъ за символическими книгами руководственнаго авторитета при изъясненіи Св. Писанія.

Чрезъ отрицаніе Св. Преданія протестантство стало въ противорѣчіе съ признаваемымъ имъ Св. Писаніемъ и съ собственнымъ ученіемъ о необходимости возвращенія ко временамъ апостольскимъ и возстановленія на землѣ первобытной христіанской церкви.

Протестанство совершенно отринуло значеніе преданія, какъ источника вѣры и устройства церкви, между тѣмъ само Св. Писаніе признаетъ авторитетъ его равнымъ своему и видитъ въ немъ средство къ установленію ложныхъ мнѣній и заблужденій. Ап. Павелъ писалъ къ Салуньянамъ: *Тѣмже братіе, стойте, и держите преданія, имже научистесь, или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. 2, 15). Ясно, что Апостолъ заповѣдывалъ держаться одинаково какъ Св. Писанія, такъ и Св. Преданія и не положилъ между ними ни малѣйшаго различія. Тотъ же Ап. Павелъ хвалилъ коринѣскихъ христіанъ за храненіе и выполненіе ими преданнаго имъ преданія (1 Кор. 11. 2), а епископа Ефеса Тимо-

ося не только убѣждалъ сохранять преданіе, но и передавать его тѣмъ изъ вѣрующихъ, которыхъ онъ считалъ способными къ наученію другихъ (1 Тим. 6, 50; Тим. 1, 13; 2, 2). Несомнѣнно, такимъ образомъ, что протестантству слѣдовало или оба источника вѣроученія принять, какъ равноправные по своему значенію, или же оба отвергнуть.

Главною задачею реформаціи было возстановленіе на землѣ первобытной христіанской церкви, но при помощи одного Св. Писанія выполнить эту задачу было невозможно. Христіанская церковь была основана не чрезъ Св. Писаніе, а чрезъ устное слово Христа и Его апостоловъ, и сохранила свой образъ и организацію чрезъ устное преданіе. Священные новозавѣтныя книги были написаны уже впослѣдствіи, когда церковь была отпечатлѣна какъ уже готовый организмъ, а потому въ этихъ книгахъ не содержится ничего такого, что имѣло бы отношеніе къ ея образованію и на основаніи чего можно было бы возстановить первоначальный ея обликъ. Правда, въ новозавѣтныхъ книгахъ можно видѣть не мало указаній на церковь и ея организацію, но такихъ, которыя предполагаютъ ее уже существующею и извѣстною. Евангелисты и апостолы при написаніи своихъ произведеній имѣли въ виду не устройство церкви, а, съ одной стороны, вѣрное сохраненіе въ памяти позднѣйшихъ христіанъ главныхъ историческихъ чертъ изъ жизни І. Христа и изъ первой дѣятельности Его апостоловъ, а съ другой—утвержденіе въ вѣрѣ современныхъ христіанъ и обличеніе появившихся въ средѣ ихъ ложныхъ мнѣній и ученій.

б) Ученіе о состояніи челоуѣка по паденіи и объ оправданіи его

вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ.

Протестантское ученіе о состояніи челоуѣка по паденіи и объ оправданіи его составляетъ собою совершенную противоположность ученію о томъ же предметѣ католической церкви. Послѣдняя грѣхъ первыхъ людей полагала въ одной внѣшней утратѣ первобытной праведности, какъ сверхъ-естественнаго дара, сообщеннаго имъ не въ актѣ творенія, а послѣ него, и допускала сохраненіе въ челоуѣкѣ цѣлостности его чисто-натуральной природы, неповрежденность какъ тѣлесныхъ, такъ и душевныхъ ея способностей, могущихъ при извѣстныхъ условіяхъ совершать назначенныя имъ вначалѣ отправленія. При обладаніи неповрежденными натуральными силами

человѣкъ помимо благодати Божіей, по католическому воззрѣнію, можетъ своими дѣлами приготовить себѣ спасеніе, а при содѣйствіи благодати не только можетъ получить его, какъ нѣчто заслуженное и должное, но совершить добрыхъ дѣлъ больше, чѣмъ сколько нужно ихъ для его спасенія. Словомъ, католичество слишкомъ большое значеніе приписывало заслугамъ самого человѣка и унижало заслуги Искупителя.

Протестантство усвоило на паденіе человѣка и его слѣдствія воззрѣніе блаж. Августина, представлявшее совершенную противоположность католическому взгляду. Въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ (въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и Формулѣ согласія) первобытное состояніе человѣка, его паденіе и слѣдствія сего паденія представляются въ такомъ видѣ. Богъ сотворилъ человѣка по Своему образу и подобію, которые состояли въ томъ, что по душѣ человѣку была сообщена способность право познавать и право любить Бога, каковая способность могла сдѣлаться постоянною принадлежностію человѣка, по тѣлу же человѣкъ имѣлъ равновѣсіе всѣхъ чувственныхъ силъ и стремленій, что давало ему возможность быть свободнымъ отъ всѣхъ плотскихъ страданій, болѣзней и смерти. Все это составляло *первобытную праведность* человѣка. «Первобытная праведность,— говорится въ Аугсбургскомъ исповѣданіи,— должна была имѣть не только равновѣсіе природныхъ свойствъ тѣла, но и слѣдующіе дары: правое познаніе Бога, страхъ Божій, вѣру въ Бога, или, лучше сказать, способность и силу совершать это. Объ этомъ свидѣтельствуетъ Писаніе, когда говорить, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію. Имѣть же возможность собственными силами любить Бога больше всего— значитъ не что иное, какъ имѣть первобытную праведность». Первобытная праведность человѣка, слѣдовательно, состояла въ полномъ совершенствѣ его природы. Черезъ грѣхопаденіе человѣкъ не только утратилъ образъ Божій и первобытную праведность, но и радикально испортилъ свою природу. Въ Формулѣ согласія говорится, что «порча природы человѣка грѣхомъ была настолько глубока, что онъ не оставилъ ничего здраваго и неповрежденнаго и въ тѣлѣ и въ душѣ человѣка, во внутреннихъ и внѣшнихъ его силахъ. Порча всей природы была существеннѣйшая, злѣйшая, глубочайшая, неизмѣримая и неизъяснимая». Послѣ грѣхопаденія въ природѣ человѣка образовалась рѣшительная склонность ко злу, человѣкъ сталъ солянымъ столбомъ, безжизненною статуею, не могущею правильно ни познавать Бога, ни любить Его, ни осуществлять Его законъ, ибо высшія его способности — умъ, сердце



и воля потеряли способность къ своимъ нормальнымъ отправленіямъ. Въ области духовной силы падшаго человѣка дѣйствовать не могутъ; онѣ имѣютъ только свободу и способность къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ закона; въ дѣлахъ же духовныхъ (*in rebus spiritualibus*) человѣкъ совершенно безсиленъ. Словомъ, испорченная грѣхомъ природа человѣка лишилась всякой способности къ добру, ибо она не имѣетъ свободнаго произволенія къ нему; у нея осталось такое произволеніе только ко злу.

Протестантское ученіе о паденіи человѣка и его слѣдствіяхъ должно было сопровождаться соотвѣтствующимъ ему и противоположнымъ католическому ученіемъ и объ оправданіи человѣка. Признавая всецѣлую поврежденность человѣческой природы до потери всякой способности ея къ добру, протестантство должно было отвергнуть и дѣйствительно отвергнуло не только всякое значеніе, но и самую возможность добрыхъ дѣлъ, какъ дѣлъ, проистекающихъ отъ извѣстнаго участія свободы, а потому имѣющихъ свою цѣну или заслугу предъ Богомъ. Мѣсто добрыхъ дѣлъ, которымъ римская церковь приписывала преувеличенное значеніе въ дѣлѣ оправданія, въ протестанствѣ заняла благодать, производящая въ человѣкѣ вѣру, которая одна только и оправдываетъ человѣка, безъ всякихъ добрыхъ дѣлъ и всякаго вообще внѣшняго, сторонняго посредства. Добрыя дѣла, если и предполагаются при оправданіи, то исключительно, какъ явленіе, сосуществующее и послѣдующее, а не производящее, не участвующее въ самомъ дѣлѣ спасенія. Оправданіе человѣка одною вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ, ясно и опредѣленно раскрывается въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и Формулѣ согласія. «Люди,—говорится въ первой символической книгѣ протестантовъ,—не могутъ оправдываться предъ Богомъ ни собственными силами, ни заслугами или дѣлами, но оправдываются туне, ради Христа чрезъ вѣру въ спасительную благодать и въ оставленіе грѣховъ ради Христа, который принесть удовлетвореніе Богу за наши грѣхи своею смертію. Эта вѣра вмѣняется Богомъ въ правду». «Мы вѣруемъ,—говорится въ Формулѣ согласія,—что одна только вѣра есть единственное посредство и орудіе, по которымъ мы можемъ получить и воспринять милость Божию, заслуженную Христомъ, и отпущеніе грѣховъ». «Если мы говоримъ,—говорится въ другомъ мѣстѣ той же символической книги,—что грѣшникъ оправдывается предъ Богомъ, то это значить, что онъ благодатію Божию освобождается отъ всѣхъ своихъ грѣховъ и отъ праведнаго осужденія, усыновляется Богомъ и дѣлается наслѣдникомъ вѣчной жизни безъ всякихъ заслугъ добрыми дѣлами, имѣль ли

онъ ихъ, имѣтъ, или будетъ имѣтъ, — ради единственной только заслуги и совершеннаго послушанія, величайшихъ страданій и воскресенія Господа нашего І. Христа». «Одной вѣрой во Христа, — говорится еще въ Апологіи Аугсбургскаго Исповѣданія, — не чрезъ любовь, ни за любовь или дѣла мы получаемъ отпущеніе грѣховъ, хотя любовь и слѣдуетъ за вѣрой». Начало и появленіе вѣры, по лютеранскимъ символическимъ книгамъ, производитъ въ человѣкѣ Самъ Богъ. Такъ какъ самъ человѣкъ не способенъ къ добру и не можетъ начинать самъ собою новой жизни, то ее начинаетъ въ немъ Самъ Богъ чрезъ свое слово. Слышаніе слова Божія приводитъ человѣка къ познанію своего грѣха, вслѣдствіе чего у него является скорбь о своемъ бѣдственномъ состояніи. Эта скорбь разрѣшилась бы отчаяніемъ, если бы подъ дѣйствіемъ благодати Божіей и слова евангельскаго сердце его не отверзлось для покаянія и вѣры. Свойства оправдывающей вѣры Лютеръ и протестантскія символическія книги опредѣляютъ такъ. Вѣра, оправдывающая человѣка, не есть та вѣра, которая у схоластиковъ была извѣстна подъ именемъ *fides formata*, т. е., заключающая въ себѣ любовь, какъ душу, потому-что тогда оправдывала бы не вѣра, а дающая ей силу любовь; недостаточно для оправданія и спасенія и вѣры, понимаемой въ обширномъ и общемъ смыслѣ (*fides generalis*), которая вообще вѣритъ, что есть Богъ, что нечестивымъ опредѣлено наказаніе. Въ этомъ смыслѣ и бѣсы вѣрують и трепещуть (Іак. 2, 19); въ человѣкѣ же эта вѣра производитъ только страхъ суда Божія за грѣхи. Съ понятіемъ вѣры нельзя соединять только и историческое знаніе христіанскихъ истинъ, какое есть у людей нечестивыхъ и бѣсовъ. Вѣра спасительная, оправдывающая (*fides salvifica, fides specialis*) есть безусловное упованіе на заслуги Христа и присвоеніе ихъ вѣрующимъ себѣ самому, полнѣйшая увѣренность мучимаго сознаніемъ своей виновности грѣшника въ отпущеніи ему его грѣховъ Богомъ черезъ Христа, — увѣренность, покоющаяся на твердомъ убѣжденіи въ томъ, что Богъ хочетъ отпустить грѣхи ради І. Христа не только вообще, но и въ частности каждому отдѣльному человѣку. Согласно съ понятіемъ оправдывающей вѣры и существо оправданія, по лютеранскому ученію, состоитъ не въ очищеніи грѣшника отъ грѣховъ самымъ дѣломъ и содѣланіи его освященнымъ и святымъ, какъ учитъ православная церковь, а только въ *объявленіи* его правымъ юридически, въ невмѣненіи ему грѣховъ его. Въ оправданномъ вѣрою грѣшникѣ не происходитъ никакой перемѣны по нравственнымъ свойствамъ; по причинѣ испорченности своей природы онъ остается

грѣшникомъ до самой своей смерти. Праведность, оставаясь во Христѣ не переходитъ на вѣрующаго внутреннимъ образомъ; ставшая къ нему во вѣншее отношеніе, она не исцѣляетъ его воли, а только покрываетъ его неправду, которая остается въ немъ. «Слово оправданіе (*justificatio*), — говорится въ Формулѣ согласія, — обозначаетъ объявленіе человѣка грѣшника по суду оправданнымъ и свободнымъ отъ грѣховъ и вѣчныхъ наказаній за грѣхи ради праведности Христовой, которая вмѣняется ему Богомъ по вѣрѣ». «Оправдывать, — говорится еще въ Апологіи Аугсбургскаго Исповѣданія, — значить освобождать виновнаго и превозглашать его праведнымъ въ юридическомъ смыслѣ, не ради чужой праведности, т. е. Христовой».

Протестантство, само собою очевидно, желая въ ученіи о паденіи и оправданіи человѣка избѣжать несомнѣнной крайности римско-католической церкви, впало въ новую крайность, которая явно обнаруживается чрезъ сопоставленіе его ученія съ Св. Писаніемъ и чрезъ раскрытіе коренящихся въ существѣ этого ученія разныхъ несообразностей, съ которыми не можетъ мириться просвѣщенный свѣтомъ христіанскаго ученія разумъ.

По свидѣтельству Св. Писанія, первый человѣкъ дѣйствительно вышелъ изъ рукъ Творца по своей природѣ совершеннымъ, т. е., вполне отвѣчающимъ тому высокому назначенію, для котораго онъ былъ созданъ (Быт. 1, 27), но совершенство его не было полнымъ, какъ учатъ протестантскіе богословы, а было только возможнымъ будущимъ, къ которому предназначенъ былъ стремиться человѣкъ (Мѡ. 5, 48,) — находилось въ состояніи зародыша, имѣвшаго развиваться и созрѣть только впоследствии. На это прямо указываютъ тѣ постоянныя и чрезвычайныя промыслительныя дѣянія Божія, которыми на первыхъ порахъ окруженъ былъ человѣкъ, и которыя при полномъ совершенствѣ природы человѣка не имѣли бы никакого значенія (Быт. 2, 8. 9. 15. 16. 17. 19). Свидѣтельствуетъ также Св. Писаніе и о несомнѣнной внутренней и глубокой порчѣ природы падшаго человѣка (Римл. 5, 18—23, 7, 14—25; Еф. 2, 5, Ис. 1, 6), но вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ знать, что существо его не превратилось всецѣло въ грѣхъ, а удержало свою сущность и слѣды образа Божія. Правда, послѣ грѣхопаденія умъ человѣка помрачился и воли его болѣе стала склонна ко злу, чѣмъ къ добру, но тѣмъ не менѣе у него осталось хотѣніе добра (Римл. 7, 18) и природное влеченіе къ нему (Рим. 2, 14), стремленіе къ истинѣ (Рим. 1, 19 и 20) и совѣсть, одобряющая за совершеніе законнаго (Рим. 7, 16) и осуждающая за нерадѣніе о немъ (Рим. 2,

15). Не утратилъ падшій человѣкъ окончательно и свободы и по самой своей природѣ можетъ избирать и дѣлать доброе и отвращаться отъ зла. Ап. Павелъ учитъ, что *хотѣти доброе прилежитъ намъ*,—что мы, по природѣ, зла не хотимъ, даже ненавидимъ его, и что въ насъ есть еще остатокъ добра во внутреннемъ человѣкѣ, который соуслаждается закону Божию (Римл. 7. 18). Самъ Спаситель многими своими изрѣченіями ясно засвидѣтельствовалъ принадлежность падшему человѣку свободной воли по отношенію къ духовной жизни. *Аще кто хочетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ* (Мѡ. 16, 24), говорилъ Онъ ученикамъ своимъ; *аще хочещи внити въ животъ, соблюди заповѣди; аще хочещи совершенъ быти, иди, продажди имѣніе твое и даждь нищимъ..... и гряди вслѣдъ Мене* (Мѡ. 19, 17 и 21,—требовалъ Онъ отъ богатаго юноши, воспросившаго Его объ условіяхъ спасенія. Во многихъ мѣстахъ Св. Писанія, наконецъ, падшему человѣку изрекаются заповѣди, совѣты, убѣжденія, обѣтованія и угрозы, которыя могли имѣть значеніе для него только подъ условіемъ допущенія въ немъ свободы.

Протестантскаго ученія о паденіи человѣка и его слѣдствіяхъ не можетъ принять и здравый разумъ. Мысль о совершенствѣ и святости природы первобытнаго человѣка онъ отказывается примирить съ его паденіемъ, а мысль о совершенномъ извращеніи этой природы, едва не измѣнившемъ его сущности,—съ искупленіемъ его. На самомъ дѣлѣ, если человѣкъ по своей природѣ былъ святъ и совершенъ, то никакимъ образомъ не могло произойти его паденія, предполагающаго возможность грѣха, слабость человѣческой природы, ея несовершенство; въ одинаковой мѣрѣ, если падшій человѣкъ настолько повредилъ свои духовныя силы, что совершенно сталъ мертвъ для духовной жизни, то не могло быть и искупленія, возрожденія, восстановленія, и исправленія поврежденной природы, ибо человѣку, лишенному образа Божія и потерявшему духовныя силы, нечѣмъ было бы воспринять и усвоить искупительныхъ даровъ благодати. Въ такомъ случаѣ потребовалось бы не исправленіе и восстановленіе испорченнаго, а новое твореніе совершенно утраченнаго. Если же при всемъ томъ паденіе совершилось, произвело допускаемая протестантствомъ слѣдствія и вызвало именно искупленіе человѣка, а не новое твореніе, то естественно остается предположить, что все это произошло по волѣ Божіей, по Его предопредѣленію, какъ это и допускаетъ кальви-

низмъ. Но мысль о предопредѣленіи, какъ мысль совершенно не христіанская, безусловно отвергается христіанскимъ разумомъ.

Вслѣдъ за протестантскимъ ученіемъ о паденіи человѣка должно быть отвергнуто по тѣмъ же основаніямъ, т. е. какъ противорѣчащее Св. Писанію и здравому разуму, и тѣсно связанное съ нимъ ученіе объ оправданіи человѣка. Св. Писаніе дѣло оправданія и спасенія человѣка относить къ дѣйствию освящающей его благодати, но при этомъ отнюдь не исключаетъ и личнаго свободнаго ученія со стороны самого человѣка. Это участіе по своему существу есть не что иное, какъ его вѣра, которая хотя и признается даромъ или дѣломъ Божиимъ, потому-что ей вспомоществуетъ Самъ Богъ (Іоан. 6, 43; Фил. 1, 29; Еф. 2, 8; 1 Кор. 12, 3), но въ тоже время представляется и какъ лично свободное дѣло самого человѣка. І Христосъ отъ своихъ послѣдователей ясно и прямо требовалъ свободной и искренней вѣры, какъ для вступленія въ свое царство, такъ и для полученія въ немъ спасенія. *Приблизися царствіе Божіе, покайтесь и вѣруйте во евангеліе* (Мяр. 1, 15), *аще не покаетесь, погибнете* (Лук. 13, 3), говорилъ Онъ. Требуемая Спасителемъ въ этомъ случаѣ соединенная съ покояніемъ вѣра, очевидно, должна была быть дѣломъ свободнаго избранія и рѣшенія, вполне зависившаго отъ человѣческой воли. О тѣхъ, которые не увѣровали въ Спасителя и посланнаго Его, Онъ говорилъ: *аще не быхъ пришелъ и глаголахъ имъ, грѣха не быша имъли, нынѣ же вины не имутъ о грѣсѣ своемъ* (Іоан. 15, 22). Если такъ неизвинительно виновны были тѣ, которые, видѣвъ Христа, не увѣровали въ Него, то, понятно, ихъ ожесточенное невѣріе зависѣло отъ нихъ самихъ, равно какъ отъ нихъ же самихъ зависѣло и увѣровать въ Него, чего однакожь они не захотѣли сдѣлать. Такое же ученіе о вѣрѣ и объ отношеніи къ ней свободы человѣка І. Христосъ преподавалъ и въ другихъ многихъ случаяхъ (Іоан. 3, 18 и 36; 6, 28—29, 38—40; 7, 37—39; Мр. 16, 16). Согласно съ ученіемъ Спасителя и апостолы смотрѣли на вѣру не только какъ на даръ Божій, но и какъ на дѣло личной свободы человѣка. Апостолъ Павелъ, признавая вѣру безусловно необходимой для освященія человѣка, такъ какъ мы ею оправдываемся или получаемъ очищеніе отъ грѣховъ (Рим. 5, 1; 3, 25), получаемъ доступъ къ благодати (Рим. 5, 2) и постепенно возрастаемъ въ духовной жизни (Рим. 1, 17; Еф. 4, 29), считалъ ее собственнымъ достояніемъ вѣрующихъ (1 Сол. 3, 7 и 10), почему и наставлялъ ихъ дорожить этимъ приобрѣтеніемъ, бодрствовать и стоять

въ вѣрѣ (Кор. 1, 13) и не только въ ней не изнемогать (Рим. 14, 1), а напротивъ, превозмогать и возрастать (2 Сол. 1, 3; 2 Кор. 10, 15; 13, 5). Будучи свободною и искреннею, вѣра, требуемая для оправданія человѣка, по изображенію Св. Писанія, не должна заключаться въ одномъ только наружномъ и холодномъ согласіи разума на признаніе евангельской истины, быть только разсудочнымъ процессомъ мышленія, а должна быть вѣрою живою, обнимающею и проникающею собою все существо души человѣка, — не только его умъ, но и сердце и волю, а потому должна необходимо выражаться въ добрыхъ дѣлахъ, безъ чего и немыслима истинная вѣра. Спаситель требовалъ отъ своихъ послѣдователей вмѣстѣ съ вѣрою покаянія (Мр. 1, 15), самопожертвованія (Мѣ. 16, 24) и любви (Мѣ. 10, 30), потому-что, говорилъ Онъ: *не всякъ глаголяй ми, Господи, Господи, увидетъ въ царствіе небесное: но творяй волю Отца моего, иже есть, на небесахъ* (Мѣ. 7, 21). По словамъ Ап. Іоанна, *глаголяй, яко познахъ Бога и заповѣди Его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ семъ истинны нѣсть* (1 Іоан. 2, 4), *не любяй, не позна Бога, яко Богъ любви есть* (1 Іоан. 4, 8); по ученію Ап. Іуды, вѣра служитъ основаніемъ, на которомъ должна созидаться и сохраняться любовь Божія (Іуд. ст. 20 и 21). Посему-то Словомъ Божиимъ для спасенія и оправданія человѣка, кромѣ вѣры и на ряду съ ней, требуются и добрыя дѣла, которыя и въ жизни будущей будутъ служить для вѣчнаго Судіи основаніемъ къ оправданію или осужденію человѣка (Іак. 2, 17, 18, 23, 26; Рим. 2, 13; Іоан. 14, 21; Мѣ. 16, 27; 25, 34, 36; Еф. 6, 8).

Протестанты въ подтвержденіе своего ученія объ оправданіи ссылаются на нѣкоторыя мѣста посланій Ап. Павла, въ которыхъ онъ, повидимому, признаетъ спасеніе человѣка единственно дѣломъ его вѣры, безъ дѣлъ закона. *Мыслимъ убо вѣрою оправдатися человекъ безъ дѣлъ закона* (Рим. 3, 28), говоритъ напр. Апостолъ, или: *увѣдѣши же, яко не оправдится человекъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою І. Христовою: и мы во Христа Иисуса вѣровахомъ, да оправдимся отъ вѣры Христовы, а не отъ дѣлъ закона: зане не оправдится отъ дѣлъ закона всяка плоть* (Гал. 2, 16). Но, говоря такъ, Ап. Павелъ противопоставляетъ только такія дѣла, которыя совершались безъ вѣры и которыми одними думали оправдаться Іудеи независимо отъ вѣры; такого же рода дѣлъ, которыя происходятъ отъ вѣры, онъ не только не отрицалъ, а считалъ ихъ необходимою принадлежностію вѣры,

признаваемой имъ не за ви́шнее только принятіе истины, а за живое и дѣятельное начало духовно-благодатной жизни. *О Христѣ Иисусѣ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но въра любовію поспѣшествуема* (Гал. 5, 6); *еще имамъ всю въру, яко и горы преставаюти любве же не имамъ, ничто-же есмь* (1 Кор. 13, 2), училъ Апостолъ. Нерѣдко Ап. Павелъ убѣждаетъ вѣрующихъ преуспѣвать въ добрыхъ дѣлахъ и обогащаться ими (Тим. 4, 7; 6, 18; 2 Кор. 9, 8), потому-что *всѣмъ явитися.... подабаетъ предъ судищемъ Христовымъ, да приметъ ктождо, яже съ тѣломъ содѣла или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10).

Не вѣрно понимается протестантами и самое существо оправданія грѣшника. По ученію православной церкви, оправданіе чловѣка состоитъ въ томъ, съ одной стороны, онъ дѣйствительно очищается отъ грѣховъ благодатію Божіею, а съ другой—при ея помощи содѣлывается обновленнымъ, праведнымъ и святымъ, т. е. ради заслугъ Христа Спасителя благодатію Св. Духа съ чловѣка снимаются не только вмѣненіе и осужденіе за грѣхи первородный и произвольные, но грѣхи эти на самомъ дѣлѣ изглаждаются и уничтожаются, и чловѣкъ дѣлается невиннымъ, чистымъ и правымъ предъ судомъ Божиимъ. Такое ученіе православной церкви имѣетъ твердое основаніе въ Св. Писаніи, которое учитъ, что *кровь І. Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (Іоан. 1, 7; 2, 2) и называетъ послѣдователей Христа очистившимися отъ грѣховъ (Дѣян. 3, 19), вновь родившимися отъ Св. Духа и составляющими во Христѣ новую тварь (2 Кор. 5, 17), совлекшимися въ таинствѣ крещенія ветхаго чловѣка съ дѣяньми его и облекшимися въ новаго чловѣка, *созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Ефес. 4, 24; Кол. 3, 9 и 10; 1 Кор. 4, 11).

Доказательствомъ несогласія лютеранскаго ученія о существѣ оправданія съ Св. Писаніемъ служатъ, между прочимъ, возбуждаемая имъ неразрѣшимыя недоумѣнія. Прежде всего, является непонятнымъ, почему всемогущій Богъ не уничтожаетъ грѣха въ чловѣкѣ до основанія, если дѣло оправданія чловѣка всецѣло зависитъ отъ Него. Вѣдь нельзя же допустить, что грѣховное начало непреодолимо для благодати Божіей? Далѣе, для чего нужно было всевидящему Богу признавать оправданными и святыми неочищенныхъ отъ первороднаго и произвольныхъ грѣховъ? Для чего, наконецъ, нужна была для удовлетворенія за грѣхи людей крестная смерть Сына Божія, если правосудіе Божіе удовлетворяется однимъ невмѣ-

неіемъ, прикрытіемъ грѣховъ? Если бы грѣхъ чловѣка не былъ уничтоженъ искупленіемъ его, то и искупленіе это потеряло бы свое истинное значеніе.

Христіанскій просвѣщенный разумъ не можетъ принять протестантскаго ученія объ оправданіи, во-первыхъ, потому, что имъ совершенно разрушается нравственная жизнь чловѣка, и, во-вторыхъ, по неопредѣленности и субъективности положеннаго въ основаніе этого ученія начала.

Если вѣра протестанта есть простая увѣренность въ спасеніи и неподвижное упованіе на милосердіе Божіе, то, ясно, этимъ отрицается всякое активное отношеніе чловѣка къ дѣлу его спасенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ влеченіе и устремленіе его вѣрующей души къ Богу, т. е. любовь къ нему. Для него нѣтъ никакихъ основаній стремиться къ выполненію заповѣдей и всему доброму и винить себя за нарушеніе ихъ и содѣянное зло, ибо все доброе не въ его власти и не имѣетъ для его спасенія никакого значенія.

Вѣра, понимаемая въ смыслѣ протестантскомъ, ведетъ прямо къ личному произволу, по которому каждый вѣрующій можетъ считать себя оправданнымъ и святымъ, потому-что такая вѣра можетъ быть присуща всѣмъ вѣрующимъ вообще и каждому въ отдѣльности. Да и невозможно при такомъ образѣ воззрѣнія рѣшить, почему не всѣ изъ имѣющихъ вѣру спасаются; съ протестантской точки зрѣнія было бы логичнѣе допустить спасеніе всѣхъ вѣрующихъ. Правда, этотъ выводъ былъ бы совершенно ложный, но необходимо вытекающій изъ ложныхъ основаній и вполнѣ съ ними согласный.

в) УЧЕНІЕ О ЦЕРКВИ, КАКЪ НЕВИДИМОМЪ ОБЩЕСТВѢ СВЯТЫХЪ; ОТРИЦАНІЕ ІЕРАРХІИ И СВЯЩЕНСТВА ВЪ СМЫСЛѢ ТАИНСТВА.

Самое существенное отличіе протестантскаго ученія о церкви отъ православнаго состоитъ въ отрицаніи церкви видимой и въ ученіи о *церкви невидимой*, состоящей изъ общества святыхъ, и въ отрицаніи іерархіи, какъ богоучрежденнаго сословія людей, которымъ однимъ и по Господню установленію, и по силѣ благодати, полученной ими въ таинствѣ, принадлежитъ право и обязанность учить, священнодѣйствовать и управлять.

«Церковь есть общество святыхъ,— говорится въ Аугсбургскомъ исповѣданіи,— въ которомъ вѣрно проповѣдуется евангеліе и правильно совершаются таинства. Она не есть общество внѣшнихъ вещей и обрядовъ, какъ другія гражданскія общества, но главнымъ образомъ общество вѣры и Св. Духа въ сердцахъ, имѣ-



ющее однако и внѣшніе знаки, дабы была возможность ясно узнать чистое евангельское ученіе о совершеніи таинствъ, согласно съ евангеліемъ Христа». Въ церкви, хотя она по существу своему и есть общество святыхъ, могутъ быть и дурные члены, которые принадлежатъ къ ней, впрочемъ, только номинально. «Мы допускаемъ, говорятъ та же символическая книга,— что и лицемѣры и дурные люди въ этой жизни примѣшиваются къ (церкви и пользуются въ ней всеми внѣшними обрядами, но эти злые люди не находятся реально въ церкви, а находятся въ ней только по имени; а такъ какъ реально они не принадлежатъ къ ней, то въ опредѣленіе церкви они не входятъ». Подъ святыми, составляющими церковь, символическія протестантскія книги разумѣютъ не святыхъ людей, находящихся на небѣ и удостоившихся блаженства за святую жизнь на землѣ, а истинно вѣрующихъ на землѣ, оправданныхъ и возрожденныхъ. «Мы говоримъ,— читается въ Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія,— не о вымышленной церкви, которую нигдѣ нельзя найти, но утверждаемъ, что эта церковь, въ которой живутъ святые, дѣйствительно существуетъ на землѣ,— а именно, чада Божіи находятся во всемъ мірѣ — въ различныхъ государствахъ, странахъ и городахъ и на различныхъ островахъ». Но хотя члены церкви существуютъ на землѣ, однако церковь невидима. О невидимости церкви Лютеръ говоритъ: «Все христіане въ мірѣ такъ молятся: вѣрую во Святаго Духа, во святую христіанскую церковь, общину святыхъ. Если справедливъ этотъ апостольскій членъ вѣры, то слѣдуетъ, что святой христіанской церкви никто не можетъ видѣть и что нельзя объ ней сказать: вотъ она здѣсь или тамъ: потому-что чему вѣруютъ, того не видятъ, по слову Апостола (Евр. XI, 1)». Признавая въ церкви невидимое общество святыхъ, Лютеръ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицалъ значеніе видимой церкви, какъ внѣшняго общества вѣрующихъ: понятіе видимой церкви онъ называетъ не евангельскимъ.

Изложенное протестантское ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, сложилось подъ вліяніемъ основнаго лютерантскаго принципа объ оправданіи вѣрою и въ противовѣсъ католическому воззрѣнію на церковь. Въ католичествѣ церковь была поглощена іерархіею, или, лучше сказать папою, какъ бы воплотившимъ въ себѣ церковь и замѣнившимъ ее собою; папа занялъ мѣсто невидимой главы церкви Христа и лишилъ вѣрующихъ возможности имѣть съ Нимъ непосредственное общеніе, получать благодатные дары и т. д. Церковь, имѣя своею главою простого смертнаго человѣка, обратилась вслѣдствіе сего въ мірское цар-

ство,—въ общество людей, связанныхъ только ви́шними законами, постановленіями и дисциплиною, при помощи которыхъ глава—папа то́лько и могъ держать въ послушаніи массы христіанъ. Лютеръ, признавъ, что освященіе человѣка совершается Св. Духомъ безъ всякаго видимаго и ви́шняго посредства и спасается онъ только вѣрою, естественно не могъ помириться съ католическимъ воззрѣніемъ на церковь и долженъ былъ посмотрѣть на церковь исключительно съ духовной стороны, видѣть въ ней чисто духовное общество.

Въ опроверженіе протестантскаго ученія о церкви, прежде всего, нужно сказать, что оно, будучи по своему существу весьма неопредѣленно и отвлеченно, совершенно уничтожаетъ истинное понятіе о церкви и вноситъ въ содержаніе его такіе признаки, при которыхъ реальное существованіе церкви является излишнимъ. Церковь есть невидимое общество святыхъ, но кто же изъ вѣрующихъ входитъ въ это общество, и кто исключается изъ него за недостатокъ святости? Рѣшить этого невозможно; ибо нѣтъ никакого ви́шняго критерія для руководства. Если же признать достаточнымъ для сего критеріемъ личную увѣренность вѣрующаго въ правотѣ своихъ религіозныхъ убѣжденій и въ правотѣ своей дѣятельности, то этимъ самымъ будетъ проложенъ самый широкій путь къ неограниченному произволу христіанъ въ самооправданіи и самообожаніи. Скажутъ, что ви́шнимъ признакомъ принадлежности въ церкви должно служить принятіе правильно проповѣдуемаго евангелія и совершаемыхъ таинствъ. Но кто же долженъ рѣшить, что въ то, или другое время и въ томъ или другомъ мѣстѣ евангеліе проповѣдуется чисто и таинства преподаются правильно? По протестантскому взгляду, рѣшить это должно Св. Писаніе, а между тѣмъ толкованіе и изъясненіе его предоставлено личному произволу. Очевидно, и при сужденіи о правильности или неправильности проповѣдыванія евангелія и совершенія таинствъ не исключается возможность произвольности и ложности. Если невозможно опредѣлить, кто принадлежитъ къ церкви и изъ кого она составляется, то и существованіе ея является призрачнымъ и мечтательнымъ, а не реальнымъ. Да и существованіе на землѣ такой церкви, которая состоитъ изъ невидимаго общества святыхъ, безцѣльно. По православному ученію, утверждающему, что къ церкви на землѣ принадлежатъ общества людей освящаемыхъ (Евр. 2, 11), а не святыхъ, и поэтому допускающему пребываніе въ ея нѣдрахъ и грѣшниковъ, церковь имѣетъ своею цѣлію освященіе людей—грѣшниковъ, приведеніе ихъ ко Христу и воссоединеніе съ Нимъ. Протестантство же эту цѣль понятіемъ о церкви, какъ обществѣ свя-

тыхъ, уже не имѣющихъ нужды въ освященіи, уже оправданныхъ и возрожденныхъ, исключаетъ.

Отрицаніе протестантами іерархіи въ церкви является какъ выводъ изъ той мысли, что человѣкъ освящается І. Христомъ непосредственно, безъ всякаго внѣшняго и видимаго посредства. Въ самомъ дѣлѣ, если между Христомъ, освящающимъ человѣка, и человекомъ освященнымъ, нѣтъ и не можетъ быть никакого посредства; если каждый человѣкъ, такъ сказать, стоитъ непосредственно предъ І. Христомъ, какъ своимъ Спасителемъ, то не можетъ быть рѣчи и о существованіи въ церкви іерархіи, какъ такого сословія людей, которымъ бы вѣренно было наученіе людей истинѣ Христовой, сообщеніе имъ благодати въ таинствахъ и руководство ихъ къ Христу. Всѣ христіане крещены однимъ крещеніемъ и поэтому всѣ имѣютъ одинаковыя права въ церкви,—всѣ одинаково имѣютъ право изучать и понимать по своему крайнему разумѣнію Св. Писаніе и научать другихъ, всѣ одинаково имѣютъ право совершать таинства и, наконецъ, управлять себя и другихъ въ царствіе небесное. «Всѣ христіане—священники,—говоритъ Лютеръ,—такъ какъ всѣ имѣютъ крещеніе, евангеліе и вѣру, которыя одни только могутъ дѣлать человѣка духовнымъ; различіе между христіанами—въ различіи отправляемымъ ими должностей». «Духовное священство,—говоритъ еще Лютеръ,—есть принадлежность всѣхъ христіанъ. Всѣ мы—священники». Правда, для избѣжанія беспорядковъ, могущихъ быть въ церковныхъ собраніяхъ, въ церкви могутъ быть предстоятели, имѣющіе своею обязанностию учить, священнодѣйствовать и управлять; но они могутъ быть и не быть, притомъ они существуютъ не по Господню установленію, а по избранію и уполномочію самихъ вѣрующихъ и сравнительно съ другими вѣрующими никакихъ свыше дарованныхъ имъ правъ и благодатныхъ даровъ, возвышающихъ ихъ предъ другими вѣрующими, не имѣютъ. Постановленіе на эти предстоятельскія должности совершается, по примѣру апостоловъ, чрезъ возложеніе рукъ уважаемыхъ лицъ общества (пасторовъ или генераль-суперинтендента), но это руковозложеніе не есть таинство,—оно есть простой обрядъ, простое дѣйствіе введенія избраннаго въ должность или выраженіе уполномоченія. Что же касается церковной іерархіи, то она существуетъ не вслѣдствіе установленія І. Христа, и въ первенствующей церкви таковой іерархіи не существовало,—право учить въ этой церкви принадлежало всякому, кто могъ и хотѣлъ (Дѣян. гл. 8); іерархія возникла въ церкви въ послѣдствіи времени

и явилась какъ результатъ извращенія христіанскаго ученія о свободѣ всѣхъ вѣрующихъ.

Въ оправданіе отрицанія законности и дѣйствительности существованія іерархіи протестанты ссылаются, во-1-хъ, на то, что Христосъ не далъ прямой заповѣди о существованіи въ церкви іерархіи и ни Христосъ, ни апостолы не установили въ церкви опредѣленнаго какого-либо образца управленія вѣрующими, и, во-2-хъ, на то, что необходимость и законность существованія въ церкви іерархіи отрицается ученіемъ о всеобщемъ священствѣ всѣхъ христіанъ (1 Іоан. 2, 20, 27; 1 Петр. 2, 5 и 9; Апок. 1, 6; 5, 10), по каковому ученію каждому христіанину, какъ освященному благодатію крещенія, принадлежитъ право и власть собственно—священника совершенія таинства, право и способность знать христіанскую истину безъ внѣшняго руководства и сила и способность управленія себя и другихъ въ царствіе небесное. Но ближайшее разсмотрѣніе представляемыхъ протестантами основаній показываетъ, что они ни мало не говорятъ въ пользу отрицанія іерархіи и священства, какъ таинства.

Правда, въ священныхъ книгахъ новаго завѣта не находится прямой и опредѣленной заповѣди Спасителя объ установленіи въ церкви іерархіи: но евангелія представляютъ самый фактъ установленія І. Христомъ въ церкви священноначалія или духовной власти въ лицѣ апостоловъ. Избравши апостоловъ (Лк. 6, 13), І. Христосъ облачаетъ ихъ своею особенною любовію и особеннымъ преимущественнымъ своимъ довѣріемъ, имъ преимущественно предъ другими раскрываетъ тайны своего ученія, ихъ Онъ дѣлаетъ свидѣтелями душевныхъ своихъ страданій и своего прославленія, имъ Онъ обѣщаетъ власть и особенныя полномочія въ церкви (Мѡ. 16, 18; 18, 18) и, наконецъ, по воскресеніи своемъ Онъ дѣйствительно вручаетъ ученикамъ своимъ эту власть и полномочія, когда говоритъ имъ: *якоже посла мя Отецъ и азъ посылаю вы. И сіе рекъ дуну, и глагола имъ: примите Духъ Святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ: и имже держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23). *Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ: и се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѡ. 28, 19—20), — другими словами, І. Христосъ вручаетъ ученикамъ своимъ власть въ церкви учить, священнодѣйствовать и управлять. Правда, по отношенію къ этимъ словамъ Спасителя можно высказать то предположеніе, что ими І. Христосъ власть въ церкви далъ только однимъ апостоламъ,

какъ насадителямъ церкви, и ими должно ограничиться. Но это предположеніе падаетъ въ виду прямыхъ словъ І. Христа, которыми Онъ общаетъ съ властію, учрежденною Имъ въ церкви въ лицѣ апостоловъ, пребыть до скончанія вѣка: ибо, давши апостоламъ заповѣдь о проповѣди ученія Его и совершенія таинствъ въ церкви, Онъ сказалъ: *се азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка*. Эти слова Спасителя, изреченныя въ связи съ заповѣдію Его, данною Имъ ученикамъ, даютъ заповѣди тотъ смыслъ, что въ ней начертывается не временный и переходящій порядокъ вещей, но устанавливается строй церкви на всѣ ея времена до скончанія вѣка, — словомъ, въ нихъ начертанъ типъ церкви, въ нихъ выраженъ основной законъ жизни церкви, при отрицаніи или измѣненіи котораго она уже не будетъ истинною Христовою церковію. Такъ поняли эти слова Спасителя и апостолы. И въ своихъ распоряженіяхъ, и въ своемъ ученіи они показываютъ, что они поняли слова Спасителя о врученіи имъ духовной власти въ церкви (Іоан. 20, 21—23) и заповѣдь Его о проповѣди и совершеніи таинствъ (Мѣ. 28, 19), какъ установленіе духовной власти на всѣ времена, какъ выраженіе основнаго закона жизни церкви, по которому право учить, священнодѣйствовать и управлять должно принадлежать особо избраннымъ и благодатію поставленнымъ лицамъ. Проходя со всѣмъ самоотверженіемъ свое апостольское служеніе и выполняя его, какъ божественную заповѣдь, они считали одною изъ своихъ существенныхъ обязанностей назначеніе преемниковъ власти своей въ церкви. Апостольская исторія свидѣтельствуєтъ, что сначала, когда христіанское общество было весьма не велико, апостолы совмѣщаютъ въ себѣ всѣ степени іерархіи и сами отправляютъ всѣ обязанности ея: они учатъ, священнодѣйствуютъ, сами заботятся о внѣшнихъ нуждахъ церкви. Но число членовъ быстро растетъ и умножаются нужды церкви, посему апостолы чрезъ благодатное возложеніе рукъ своихъ избираютъ и постановляютъ діаконовъ (Дѣян. 6, 6) для отправленія низшихъ обязанностей въ церкви, обезпечивъ себѣ такимъ образомъ безпрепятственное ученіе вѣрѣ и совершеніе таинствъ. Затѣмъ быстрый ростъ церкви и распространеніе ея по предѣламъ земли располагаетъ апостоловъ къ благодатному избранію и постановленію въ церкви пресвитеровъ (Діян. 14, 23), какъ помощниковъ себѣ въ дѣлѣ ученія и совершенія таинствъ. Наконецъ, удаленіе апостоловъ изъ того или другого города, той или другой области, въ которыхъ они насадили христіанство, или же приближеніе смерти ихъ, заставляетъ ихъ озаботиться избраніемъ и постановленіемъ

высшихъ членовъ іерархіи—епископовъ, которымъ они и вручаютъ домостроительство (Тит. 1, 7), высшую власть въ церкви—учить, священнодѣйствовать и управлять (1 Тим. 2, 1—2; 3, 11; 2 Тим. 4, 2), наблюдать за ихъ служеніемъ, судить ихъ по ихъ должности (1 Тим. 6, 19) и прилежащихъ добрѣ къ своей должности награждать (1 Тим. 5, 17—22). При этомъ въ своихъ посланіяхъ апостолы со всею рѣшительностію выясняютъ принципиальную необходимость такой духовной власти въ церкви: церковь живетъ и дышетъ вѣрою, но для вѣры, говоритъ Апостоль, необходимо слышаніе слова Божія, для слышанія—проповѣдь, а для проповѣдыванія или для проповѣдника необходимо посланничество, т. е. призваніе свыше; *ибо како проповѣдятъ, аще не посланы будутъ* (Рим. 10, 15); въ церкви совершаются тайны (1 Кор. 4, 1) и между этими таинствами совершается, согласно установленію Господа (1 Кор. 11, 25), великая тайна тѣла и крови Христовыхъ, но для совершения тайнъ нужны строители, нужны священники, а честь или достоинство священника никто не можетъ присвоить себѣ безъ призванія свыше: *никто-же самъ себя прѣмлетъ честь (священства), но званный отъ Бога, якоже и Ааронъ* (Евр. 5, 4—5). Поэтому, наконецъ, апостолы прямо свидѣтельствуютъ, что всѣ виды церковной власти имѣютъ божественное, а не человѣческое установленіе, и что каждое частное постановленіе на іерархическую должность въ церкви совершается дѣйствіемъ божественной благодати (Дѣян. 20, 28).

Итакъ, противъ протестантскаго указанія на отсутствіе въ Св. Писаніи прямой заповѣди объ установленіи іерархіи въ церкви, какъ основанія для отрицанія существованія ея, должно сказать, что такая заповѣдь замѣняется прямымъ дѣйствіемъ установленія І. Христомъ священноначалія церкви въ лицѣ апостоловъ, или даже—что это дѣйствіе І. Христа и есть сама заповѣдь, самъ законъ, только выраженный не теоретически, а фактически, не словомъ, а самымъ дѣломъ.

Не отрицаютъ дѣйствительности существованія церковной іерархіи и тѣ мѣста Св. Писанія, которыя указываются протестантами въ подтвержденіе ихъ ученія о всеобщемъ священствѣ. Священство дѣйствительно принадлежитъ всѣмъ христіанамъ, но священство не въ смыслѣ таинства, а какъ такое, по которому всякій вѣрующій, какъ рожденный водою и Духомъ (Іоан. 3, 5), долженъ приносить себя въ жертву Богу. Это священство, имѣя нравственное значеніе, никоимъ образомъ не можетъ замѣнить собою таинство священства. Въ ветхозавѣтной церкви весь народъ израильскій назывался цар-

ствомъ священниковъ (Исх. 19, 6), однакожъ это не мѣшало существованію у этого народа особой іерархіи, учрежденной Самимъ Богомъ.

### г) УЧЕНІЕ ПРОТЕСТАНТОВЪ О ТАИНСТВАХЪ ВООБЩЕ.

Въ Аугсбургскомъ исповѣданіи говорится, что таинства установлены для того, чтобы быть знаками и свидѣтельствами воли Божіей въ отношеніи къ намъ, чтобы возбуждать и утверждать вѣру въ тѣхъ, кто пользуется ими. Они суть знаки нашего общенія со Христомъ, напоминающіе намъ о нашемъ благодатномъ состояніи — о томъ, что благодатию Искупителя родъ человѣческой спасенъ. Увѣренность человѣка въ его спасеніи безъ внѣшнихъ напоминаній можетъ ослабѣвать; для поддержанія и воспитанія ея и даны таинства — эти внѣшніе знаки. Сами по себѣ таинства не суть проводники благодати и дѣйствительность ихъ исключительно зависитъ отъ вѣры лицъ, пріемлющихъ таинства, такъ что таинство бываетъ таинствомъ и имѣетъ свою силу только во время самаго принятія его и употребленія его съ вѣрою, а внѣ употребленія или въ случаѣ принятія безъ вѣры, оно не есть таинство и остается безплоднымъ. И насколько таинство въ моментъ совершенія его возбуждаетъ въ душѣ вѣрующаго вѣру въ Искупителя и сообразное съ нею настроеніе, настолько оно и имѣетъ для него силу и значеніе.

Протестантское ученіе о таинствахъ сложилось, съ одной стороны, въ противовѣсъ католическому воззрѣнію о семъ предметѣ, а съ другой — въ зависимости отъ общей системы лютеранскаго вѣроисповѣданія. По католическому взгляду таинства производя, дѣйствіе *ex opere operato*, сообщаютъ благодать вѣрующимъ чрезъ одно внѣшнее дѣйствіе, безъ всякой съ его стороны вѣры и даже участія его свободной воли; для совершенія таинства нужно только намѣреніе (*intentio*) совершителя сдѣлать то, что дѣлаетъ церковь. Лютеранство же вопреки этому утверждаетъ, что дѣйствіе таинства обуславливается не тѣмъ или другимъ способомъ его совершенія, а исключительно вѣрою и притомъ вѣрою не совершающаго таинство, а принимающаго его. Такое воззрѣніе на таинства вполне гармонируетъ съ ученіемъ протестантовъ объ оправданіи вѣрою безъ всякаго внѣшняго посредства. Если человѣкъ оправдывается только вѣрою въ заслуги Искупителя, и благодать, какъ слѣдствіе искупительныхъ заслугъ Спасителя, сообщается ему безъ всякаго внѣшняго посредства, чрезъ внутреннее общеніе со Христомъ, то естественно и таинства могутъ имѣть силу и значеніе настолько, насколько дѣйствіе ихъ обуславливается вѣрою и расположеніемъ ихъ пріем-

люющаго. Отсюда же само собою слѣдуетъ отрицаніе таинствъ въ смыслѣ православномъ и католическомъ, т. е. какъ такихъ священнодѣйствій, въ которыхъ подъ видимымъ образомъ сообщается вѣрующимъ невидимая благодать.

Православная церковь, не принимая католическаго воззрѣнія на дѣйствія таинствъ ex opere operato, не признаетъ ихъ только и знаками для возбужденія вѣры въ людяхъ, а считаетъ орудіями, необходимо сообщающими вѣрующимъ благодать Божию, которая освящаетъ не только душу пріемлющихъ таинство, но и тѣло, нуждающееся въ освященіи и помимо таинствъ не имѣющее къ тому средствъ. Какъ орудія, необходимо сообщающимъ вѣрующимъ благодать, таинства совершаются независимо отъ вѣры ихъ пріемлющихъ и не въ моментъ ихъ принятія съ вѣрою, на что прямо указываетъ Ап. Павелъ, утверждая, что пріемлющій таинство евхаристіи недостойно, т. е. безъ вѣры, подлежитъ осужденію, какъ ядущій (тѣло) и пьющій (кровь) въ судъ себѣ, не разсуждая тѣла Господня (1 Кор. 11, 29) Явно, что для пріемлющаго таинство безъ вѣры, оно не бываетъ простымъ знакомъ, а обращается въ осужденіе; если бы онъ вкушалъ простой хлѣбъ и вино, то не подлежалъ бы и суду.

#### Ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ.

«Если мы, говорится въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, таинства называемъ обрядами, относительно которыхъ имѣется повелѣніе Божіе и съ которыми соединены обѣщанія благодати, то легко судить, каковы въ собственномъ смыслѣ таинства», т. е. что должно быть признаваемо за таинство. Для усвоенія извѣстному священнодѣйствію достоинства таинства, по протестантскому воззрѣнію, слѣдовательно, нужно два условія: установленіе самимъ І. Христомъ и соотвѣтствіе общей цѣли таинствъ—возбуждать и утверждать вѣру въ Спасителя, воспитывать въ вѣрующихся увѣренность въ исполненіи обѣтованій о ихъ спасеніи. Лютеране сообразно съ этими условіями разсматриваютъ семь таинствъ католической церкви и находятъ, что только крещеніе и евхаристія имѣютъ всѣ признаки таинствъ и есть таинства, остальные же этого достоинства не имѣютъ и должны быть отвергнуты. Муропомазаніе должно быть отвергнуто потому, что оно не имѣетъ божественнаго установленія, совершенно излишне въ смыслѣ дополненія къ только что совершенному крещенію и не можетъ укрѣплять вѣру въ заслуги Искупителя, о которыхъ оно совершено не напоминаетъ вѣрующему.



Не есть таинство и бракъ, хотя и имѣющій божественное установленіе въ ветхомъ завѣтѣ, но не получившій благодатнаго обоснованія въ завѣтѣ новомъ; онъ не имѣетъ признаковъ таинства, — сообщенія благодати и отпущенія грѣховъ, нисколько не напоминаетъ о Спасителѣ и не укрѣпляетъ вѣры въ Него. Елеосвященіе также не имѣетъ божественнаго установленія и не заключаетъ въ себѣ элемента вѣры въ искупительныя заслуги Спасителя, имѣя своюю исключительною цѣлію исцѣленіе больнаго, а не укрѣпленіе человѣка въ вѣрѣ въ Искупителя. Отвергнуто лютеранами, какъ раскрыто выше, и таинство священства. Только относительно таинства покаянія глава протестантства, Лютеръ, нѣкоторое время колебался и сперва признавалъ его за таинство, находя, что оно, имѣя своюю цѣлію отпущенія грѣховъ чрезъ вѣру во Христа, возбуждаетъ эту вѣру, но потомъ отвергъ и его. Отрицая седмичное число таинствъ и допуская только два таинства, лютеране ссылаются между прочимъ на то, что въ Священномъ Писаніи и гвореніяхъ Св. Отцевъ не говорится, чтобы таинствъ было семь.

Признавая за таинства только крещеніе и евхаристію, лютеране и ихъ видоизмѣняютъ сообразно съ своимъ основнымъ взглядомъ на таинства. Крещеніе есть дѣйствительное таинство, говорятъ они, потому-что съ нимъ соединяется дѣйствіе благодати, возраждающей человѣка, но благодать эта сообщается не во внѣшнемъ дѣйствіи таинства, а невидимымъ образомъ безъ внѣшнихъ условій, притомъ, она не очищаетъ человѣка отъ грѣховъ — первороднаго и произвольныхъ, которые и послѣ крещенія остаются въ немъ, а только освобождаетъ отъ виновности и наказанія за нихъ. Словомъ, крещеніе только удостовѣряетъ человѣка, что грѣхи его будутъ забыты, что онъ сталъ сыномъ Божіимъ и получитъ вѣчное блаженство. «Крещеніемъ, — говорится въ Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія, — изглаждается виновность, подсудность, тяготящая на человѣкѣ за первородный грѣхъ, т. е. гнѣвъ Божій, проклятіе и владычество діавола; но похоть, какъ извращеніе человѣческой природы, остается и послѣ крещенія въ возрожденныхъ». — Лютеранское ученіе объ евхаристіи выработалось и окончательно установилось по поводу полемики лютеранъ съ реформатами и католиками. Въ противовѣсъ католикамъ они отвергаютъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову и ученіе объ евхаристіи, какъ о жертвѣ, а противъ реформатовъ — символическое присутствіе І. Христа въ евхаристіи и защищаютъ реальное, дѣйствительное. Евхаристія, по ихъ мнѣнію, не есть только воспоминаніе о тайной вечери Христовой и голгофской жертвѣ, а

есть благодатное таинство, въ которомъ съ (cum) видами, въ (in) видахъ и подъ (sub) видами хлѣба и вина истинно субстанціально присутствуютъ тѣло и кровь Христовы. Хлѣбъ и вино хотя не присутствуютъ въ тѣло и кровь Христовы, но І. Христосъ невидимо и таинственно присутствуетъ въ таинствѣ хлѣба и вина, пребываетъ своимъ тѣломъ здѣсь же вмѣстѣ съ хлѣбомъ, и вкушающій хлѣбъ и вино невидимо вкушаетъ тѣло и кровь Христовы не духовнымъ только, но и плотскимъ образомъ.

Въ доказательство произвольности отрицанія лютеранами таинствъ достаточно указать на несостоятельность и неустойчивость того основанія, которымъ они руководились при своемъ отрицаніи. Такимъ основаніемъ лютеране считаютъ установленіе того или другаго священнодѣйствія Самимъ І. Христомъ, но въ такомъ случаѣ имъ слѣдовало признать за таинство одну евхаристію и отвергнуть крещеніе, которое Христосъ Самъ не установилъ, а повелѣлъ совершать своимъ апостоламъ (Мѣ. 28, 14—20; Мр. 16, 16). Правда, въ евангеліи есть ясныя предуканія этого таинства и свидѣтельства о его таинственномъ характерѣ, но въ евангеліи есть указанія и на другія таинства, напр. на покаяніе (Мѣ. 16, 19; 18, 18; Іоан. 20, 22—23), къ книгѣ же Дѣяній апостольскихъ и апостольскихъ посланій находятся болѣе или менѣе ясныя указанія и на всѣ таинства. Что же касается ссылки лютеранъ на то, что Св. Писаніе и отеческія творенія не говорятъ о седмичномъ числѣ таинствъ, то нужно сказать, что они не говорятъ и того, что таинствъ два. Св. Писаніе вообще ничего не говоритъ о числѣ таинствъ; указаніе же въ немъ можно находить не на два, а на семь таинствъ. Если сопоставить между собою и всѣ тѣ мѣста отеческихъ твореній, въ которыхъ говорится о таинствахъ, то ясно можно видѣть, что отцы церкви насчитываютъ семь таинствъ.

Не было у лютеранъ никакихъ основаній и къ видоизмѣненію принятыхъ ими таинствъ. Такъ, они учатъ, что крещеніе не очищаетъ человѣка отъ первороднаго и произвольныхъ грѣховъ, между тѣмъ Св. Писаніе ясно свидѣтельствуетъ о противномъ. І. Христосъ, бесѣдуя съ Никодимомъ о необходимости крещенія, сказалъ: *рожденное отъ плоти, плоть есть, и рожденное отъ Духа, духъ есть* (Іоан. 3, 4—6), т. е., выразилъ ту истину, что въ таинствѣ крещенія, родившись отъ Духа, человѣкъ становится чистымъ отъ перешедшей къ нему чрезъ плотское рожденіе наследственной грѣховной нечистоты,—отъ прародительскаго грѣха. Апостолы Петръ и Павелъ съ совершенною ясностію удостовѣряютъ,

что благодатное дѣйствіе крещенія состоитъ именно въ прощеніи человѣку грѣховъ, въ уничтоженіи ихъ (Дѣян. 2, 38; Еф. 5, 25—27; 1 Кор. 6, 11).

Таинство евхаристіи лютеране видоизмѣняютъ тѣмъ, что не допускаютъ пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христова, не признаютъ евхаристію жертвою и своеобразно представляютъ способъ вкушенія вѣрующими тѣла и крови Христовыхъ. Но въ произвольности всего этого лютеране опять-таки обличаются самимъ Св. Писаніемъ. На пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь указываютъ какъ все тѣ мѣста его, въ которыхъ Самъ Спаситель прямо называетъ хлѣбъ своимъ тѣломъ и вино своею кровію, такъ и тѣ, въ которыхъ Ап. Павелъ учитъ, что въ евхаристіи преподается именно тѣло и кровь Христовы (Іоан. 6, 51; Мѣ. 26, 26; Мр. 14, 22; Лк. 22, 19; (Кор. 11, 24, 25 и 27, 1 Кор. 10, 16). Содѣлаться истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христовыми хлѣбъ и вино могутъ только чрезъ пресуществленіе, т. е., чрезъ претвореніе самаго существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христовыхъ. Если же это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи, не проникая только хлѣбъ и вино, остающіеся въ неизмѣнности, и не сопрѣбывая только *съ* ними, *въ* нихъ и *подъ* ними (cum, in, sub pane).— Съ небольшою ясностію въ Св. Писаніи раскрывается ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ. Спаситель въ пророческой бесѣдѣ своей объ установленіи евхаристіи говоритъ, что Онъ плоть свою дастъ за животъ міра (Іоан. 6, 51), а при самомъ установленіи евхаристіи, предлагая своимъ ученикамъ благословенный хлѣбъ, замѣтилъ: *сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое* и, предлагая благословенную чашу: *сія есть кровь моя новаго завета, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ* (1 Кор. 11, 24; Мѣ. 26, 28; Мр. 14, 24). Этимъ было показано, что тѣло Христово ломимое имѣло въ новомъ завѣтѣ замѣнить собою приносившагося въ ветхомъ завѣтѣ пасхальнаго агнца, а кровь Христова въ новомъ завѣтѣ имѣла замѣнить собою ту жертвенную, не свою, а чужую кровь, съ которою въ ветхомъ завѣтѣ ежегодно первосвященникъ входилъ во святилище (Евр. 9, 25). Согласно съ І. Христомъ объ евхаристіи, какъ жертвѣ, училъ и Ап. Павелъ въ первомъ своемъ посланіи къ Коринѣянамъ и въ посланіи къ Евреямъ, гдѣ онъ на евхаристическій хлѣбъ и вино устанавливаетъ взглядъ, какъ на истинную и совершенную жертву, приносимую Богу за вѣрующихъ (1 Кор. 10, 18, 20 и 21; Евр. 13, 10). Отказываясь признать значеніе евхаристіи, какъ жертвы,

протестанты указывают на неумѣстность и безцѣльность этой жертвы послѣ того, какъ Спаситель однажды и навсегда принесъ себя въ жертву за грѣхи всѣхъ (Евр. 9, 28; 10, 14). Но однажды и навсегда принесенная Спасителемъ жертва не исключаетъ многократнаго и непрерывнаго приношенія евхаристической жертвы, потому-что эта жертва, по своему существу, есть не что иное, какъ только частное примѣненіе къ нуждамъ вѣрующихъ одной и той же однажды Искупителемъ принесенной и никогда не повторяемой крестной жертвы, такъ какъ въ евхаристіи, приобщаясь того самаго тѣла Христова, которое предано было Имъ за животъ міра, и той самой крови, которая была Имъ пролита за многихъ во оставленіе грѣховъ, вѣрующіе внутренне приобщаются страданіямъ Его и усвояютъ себѣ ихъ искупительныя заслуги и плоды.

ц) ОТВЕРЖЕНІЕ ЛЮТЕРАНАМИ ЖИВОЙ СВЯЗИ МЕЖДУ ЦЕРКОВІЮ ЗЕМНОЮ И НЕБЕСНОЮ, — ИМЕННО: ПРИЗЫВАНІЯ СВЯТЫХЪ, ПОЧИТАНІЯ СВ. МОЩЕЙ И ИКОНЪ И МОЛИТВЪ ЗА УМЕРШИХЪ.

Основной принципъ лютеранъ объ оправданіи человѣка одною вѣрою, чрезъ личное внутреннее единеніе его съ Искупителемъ и безъ всякаго сторонняго посредства, необходимо привелъ лютеранъ къ отрицанію живой связи между церковію земною и небесною. Если человѣкъ оправдывается только вѣрою въ Искупителя, чрезъ которую онъ входитъ въ непосредственное общеніе съ Нимъ, и если для оправданія человѣка ничего не нужно, кромѣ внутренней личной увѣренности въ своемъ спасеніи, то, само собою понятно, для него не могутъ имѣть никакого значенія предстательства и ходатайства прославленныхъ на небѣ святыхъ и послѣ его смерти молитвы за него оставшихся въ живыхъ его собратій. Посему совершенно неумѣстно почитаніе и призываніе святыхъ, почитаніе ихъ мощей и изображеній иконъ и молитвы за умершихъ; Св. Писаніе ничего не знаетъ о почитаніи и призываніи святыхъ, чествованіи ихъ мощей и иконъ и о молитвахъ за умершихъ, но все это обосновывается только на преданіи, хотя и древнемъ, но доказывающемъ не иное что, какъ только то, что церковь въ послѣ апостольское время уже тотчасъ пала въ заблужденіе и отступила отъ чистоты евангелія.

Нужно согласиться съ протестантами, что ученіе о почитаніи святыхъ и о молитвахъ за умершихъ яснѣе и опредѣленнѣе раскрывается и тверже обосновывается въ Св. Преданіи, чѣмъ въ Писаніи; но тѣмъ не менѣе и въ немъ есть на него такія указанія, которыя могутъ утвердить его истинность и непрележность и

поколебать всѣ выставляемыя противъ него лютеранами возраженія.

Св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что предъ Богомъ имѣли большое значеніе молитвы праведниковъ, жившихъ еще на землѣ, за грѣшниковъ. Такъ, Самъ Богъ повелѣлъ Авимелеху просить за себя молитвъ у Авраама, говоря: *пророкъ есть и помолится - о тебѣ, и живъ будешь* (Быт. 20, 7); Богъ повелѣлъ друзьямъ Юва просить его праведныхъ молитвъ (Юв. 42, 8); Іудеи, убѣжденные въ дѣйствительности молитвъ праведниковъ, просили себѣ молитвъ у Самуила, и онъ *возоити ко Господу о Израили и послуша его Господь* (1 Цар. 7, 8—9). Въ новомъ завѣтѣ Ап. Павелъ при всей своей святости не разъ просилъ своихъ благодетельныхъ учениковъ молиться за него (Рим. 15, 30; 1 Сол. 5, 25); а Ап. Іаковъ о силѣ и значеніи молитвъ праведниковъ выражается: *много бо можетъ молитва праведнаго постыиествуема* (Іак. 5, 16). Если же молитвы праведниковъ сильны предъ Богомъ и спасительны для обращающихся къ нимъ еще при жизни на землѣ этихъ праведниковъ, то тѣмъ болѣе онѣ должны быть плодотворны послѣ переселенія ихъ на небо, когда они приходятъ въ ближайшее общеніе со Христомъ и когда, слѣдовательно, предстательство ихъ предъ Богомъ за людей можетъ быть сильнѣе. А что такое предстательство дѣйствительно бываетъ, — объ этомъ свидѣтельствуетъ св. Іоаннъ Богословъ, который въ откровеніи видѣлъ, что 24 старца пали предъ Агнцемъ, имѣя каждый золотыя чаши, полныя еиміама, *которыя суть молитвы святыхъ* (Апок. 5, 8). Молитвы эти святыя возносятся не о своемъ блаженствѣ, котораго они уже достигли, а о блаженствѣ живущихъ на землѣ. Протестаны говорятъ, что почитаніе святыхъ, какъ ходатаевъ предъ Богомъ, унижаетъ достоинство Спасителя, ибо это значить смѣшивать заслуги Его съ ничего незначущими подвигами человека, приравнивать ему немощныхъ и безсильныхъ людей, — І. Христосъ есть *единный ходатай Бога и человеквоъ, давший себѣ избавленіе за всѣхъ* (1 Тим. 2, 5). Но обращающійся въ молитвахъ къ святымъ видитъ въ нихъ не боговъ, могущихъ помочь ему своею собственною силою, а предстателей и ходатаевъ, имѣющихъ силу ходатайства отъ Христа. Христосъ, какъ *давший Себѣ избавленіе за всѣхъ*, какъ нашъ Искупитель, Спаситель, есть ходатай по преимуществу, святыя же — ходатаи низшей степени; первый силу ходатайства имѣетъ самъ въ себѣ, а вторые эту силу имѣютъ только отъ Христа и Его крестныхъ заслугъ. Святыя ходатайствуютъ предъ Отцомъ, именемъ Того, Кто ходатайствуетъ за

всѣхъ своею кровію.— Святые, говорятъ еще протестанты, не могутъ слышать молитвъ и знать нуждъ живущихъ на землѣ, ибо они не обладаютъ всевѣдѣніемъ. Но Св. Писаніе свидѣтельствуесть, что многіе праведники еще при своей жизни на землѣ обладали такимъ вѣдѣніемъ, которое не было вѣдѣніемъ естественнымъ, человѣческимъ, а было сверхъ-естественнымъ благодатнымъ даромъ. Такъ, они знали событія, совершавшіяся въ отдѣльности отъ нихъ (4 Цар. 4, 19, 25, 26), проникали въ сокровенныя помысленія и желанія человѣческаго духа (Дѣян. 5, 3), проникали въ міръ горній, удостоиваясь видѣть сонмы ангеловъ (Быт. 32, 1; 4 Цар. 6, 17) и Самого Бога (Ис. 6, 1—5; Езек. 2, 1—8), восхизались до третьяго небесе и слышали тамъ неизреченные глаголы (2 Кор. 12, 2—6). Если же на землѣ праведники удостоивались такого откровенія, то тѣмъ болѣе можно и должно допустить, что они по переселеніи въ міръ горній, гдѣ предстоятъ престолу Божію, удостоиваются божественнаго дара созерцать происходящее на землѣ.

Основаніемъ къ чествованію св. мощей угодниковъ Божіихъ можетъ служить прославленіе ихъ Богомъ чрезъ знаменія и чудеса, отъ нихъ происходящія, указаніе на что находится и въ Св. Писаніи. Въ 4-й книгѣ Царствъ разсказывается, что мертвый израильтянинъ, брошенный носильщиками на гробъ пророка Елисея, тотчасъ ожилъ, какъ только тѣло его коснулось костей пророка (XIII, 21). Если же въ ветхомъ заветѣ кости пророка могли воскресить мертвого, то тоже, конечно, можетъ быть въ новомъ заветѣ,—Господь можетъ своихъ святыхъ, которые почитали Его при жизни, были всецѣло Ему преданы, и тѣло которыхъ было храмомъ его Духа (1 Кор. 6, 19), почитать сообщеніемъ ихъ останкамъ чудодѣйственной силы въ отношеніи къ членамъ земной—воинствующей церкви. І. Христосъ говорилъ: *вѣруй въ Мя, дѣла, яже азъ творю, и той сотворитъ, и болѣе силъ сотворитъ* (Іоан. 14, 12). Если же это такъ, если живущіе на землѣ христіане пользуются плодами чудодѣйственной силы мощей св. угодниковъ, то имъ вполне естественно и необходимо чтить эти мощи и поклоняться имъ.

Лютеране въ пользу отверженія ими почитанія св. мощей ссылаются на то, что ветхозавѣтная церковь всегда погребала тѣла умершихъ и не вынимала ихъ изъ земли для почитанія (Быт. 49, 29; 50, 26; Іер. 8, 1—2); что самъ Богъ, предавъ тѣло Маисел погребенію, скрылъ мѣсто погребенія его отъ Іудеевъ (Втор. 34, 5—6); что І. Христосъ обличалъ книжниковъ и фарисеевъ за созиданіе ими гробницъ пророковъ и украшеніе памятниковъ праведниковъ (Мѡ. 23, 29); что первенствующіе христіане погребли тѣло

первомученика Стефана съ великимъ плачемъ, но безъ почитанія (Дѣян. 8, 2).

Въ ветхомъ завѣтѣ дѣйствительно не было такого почитанія мощей угодниковъ Божіихъ, какое воздается св. мощамъ въ новозавѣтной церкви, но это объясняется, во 1-хъ, тѣмъ, что ветхозавѣтные праведники не были еще въ состояніи прославленія, въ которомъ они находятся теперь, а во 2-хъ, склонностію ветхозавѣтныхъ Евреевъ къ идолопоклонству. Они мощи святыхъ и другіе ихъ останки могли обоготворить и чрезъ то впасть въ идолопоклонство. Потому то и тѣло Моисея было скрыто отъ евреевъ Богомъ въ землѣ Моавитской. Христосъ обличалъ книжниковъ и фарисеевъ не за то, что они строили гробницы пророкамъ и украшали памятники праведниковъ, а за ихъ лицемеріе и притворство, выражавшееся въ томъ, что они говорили: *еще быхомъ были во дни отецъ нашихъ, не быхомъ убо общины имъ были въ крови пророкъ* (Мѡ. 23, 30), между тѣмъ какъ не хотѣли слѣдовать ученію пророковъ о Христѣ, не хотѣли принимать Его и вѣровать въ Него, какъ въ Сына Божія, предсказаннаго пророками, и всячески старались погубить Его. Велѣдствіе этого Господь и сказалъ книжникамъ и фарисеямъ при облаченіи ихъ: *тѣмже сами свидѣтельствуете себѣ, яко сынове есте избившихъ пророки: и вы исполните мѣру отецъ вашихъ* (Мѡ. 23, 31—32), т. е., заканчивайте богоубійственное ихъ дѣло, убивайте и Меня.—И примѣръ погребенія тѣла первомученика Стефана безъ почитанія ничего не говоритъ противъ почитанія св. мощей. И въ настоящее время въ православной церкви мощамъ св. угодниковъ воздается почитаніе не тотчасъ послѣ ихъ смерти, а только тогда, когда откроется на то воля Божія въ знаменіяхъ и чудесахъ отъ ихъ мощей.

Начало употребленія св. иконъ, почитанія и поклоненія имъ положено Самимъ Богомъ, по повелѣнію котораго Моисей сдѣлалъ два золотыя вычеканенныя изображенія херувимовъ, осѣнявшихъ ковчегъ, поставилъ ихъ въ святѣйшемъ мѣстѣ надъ ковчегомъ завѣта, куда обращались лица всѣхъ молящихся (Исх. 25, 10), выткалъ множество изображеній на занавѣси, отдѣлившей святилище отъ святое святыхъ (Исх. 26, 31, 33) и на покрывалахъ, которыя служили скиніи вмѣсто стѣнъ (Исх. 26, 37), Въ храмѣ, устроенномъ Соломономъ, также были изображенія херувимовъ изъ масличнаго дерева, обложеннаго золотомъ (3 Цар. 6, 23, 28), были разныя изображенія на церковной завѣсѣ (2 Пар. 3, 7) и на всѣхъ стѣнахъ храма (2 Пар. 3, 29).

Отвергая св. иконы и почитаніе ихъ, лютеране говорятъ, что слово Божіе ясно и рѣшительно запрещаетъ дѣлать и почитать какія бы то ни было изображенія; а слѣдовательно, и иконы, и въ доказательство этого ссылаются на вторую заповѣдь Десятословія (Исх. 20, 4) и другія, соответствующія ей мѣста Св. Писанія (Втор. 4, 16; Исх. 20, 19; Лев. 26, 1 и др.). Но если вторую заповѣдь Десятословія прочесть въ связи съ первой заповѣдью, которую она собою дополняетъ и разъясняетъ, то, очевидно, она запрещаетъ не почитаніе иконъ, а идолопоклонство. Въ первой заповѣди Богъ указываетъ Евреямъ на себя, какъ на единого истиннаго Бога, и, заповѣдая имъ признавать Его единого, вмѣстѣ съ тѣмъ запрещаетъ признавать другихъ какихъ-либо боговъ; во второй же заповѣди запрещается дѣлать идоловъ и всякое подобіе этихъ другихъ, кромѣ Него, боговъ, т. е. боговъ языческихъ. И въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, однозначущихъ съ 2-ю заповѣдью, запрещается идолопоклонство, а не чествованіе иконъ и поклоненіе имъ. Православная церковь, почитая св. иконы, воздастъ честь не самимъ иконамъ, не дереву и краскамъ, а изображеннымъ на нихъ святымъ ликамъ; тѣхъ же, которые поклоняются самимъ иконамъ, какъ кумирамъ, боготворятъ ихъ, она осуждаетъ.

Наконецъ, лютеране, вмѣстѣ съ уничтоженіемъ всякой связи земной церкви съ церковію небесною и съ отверженіемъ значенія евхаристіи, какъ жертвы, отвергаютъ значеніе молитвъ за умершихъ. Православная церковь учитъ, что христіане, впадшіе въ смертныя грѣхи, но умершіе съ раскаяніемъ и съ надеждою на воскресеніе, хотя и нисходятъ въ адъ—мѣсто мученій, однако по молитвамъ церкви, могутъ получить облегченіе своихъ мученій, или даже совершенное освобожденіе отъ нихъ; между тѣмъ лютеране отвергаютъ плодотворность молитвъ церкви за умершихъ, говоря, что въ Св. Писаніи нѣтъ заповѣди о совершеніи таковыхъ молитвъ. Правда, прямой и особой заповѣди о молитвѣ за умершихъ нѣтъ въ Св. Писаніи, но въ немъ есть такія мѣста, которыя ясно говорятъ о возможности и плодотворности таковыхъ молитвъ. Спаситель, говоря Иудеямъ, что *осякъ грѣхъ и хула отпустится челоукомъ, а иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему, ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѡ. 12, 31—32), утвердилъ ту истину, что нѣкоторыя грѣхи могутъ быть прощаемы челоуку въ будущемъ вѣкѣ, за гробомъ. Но освобожденіе отъ наказанія за таковыя грѣхи грѣшники естественно получаютъ не за собственныя заслуги или чрезъ раскаяніе, каковыхъ послѣ смерти не можетъ быть, а чрезъ молитвы церкви и въ силу безкровной, умилоостивительной жертвы,



приносимой за умершихъ. Обычай молиться за умершихъ съ вѣрою въ то, что эти молитвы могутъ быть для нихъ плодотворны, существовалъ еще въ ветхомъ завѣтѣ, какъ это видно изъ прѣмѣра Іуды Маккавея, молившагося за падшихъ въ битвѣ и предъ тѣмъ согрѣшившихъ воиновъ, *да сотворенный грѣхъ (ихъ) весьма изгладится* (Мак. 12, 39—46).

По мнѣнію лютеранъ, молитвы за умершихъ противорѣчатъ слѣдующимъ мѣстамъ Св. Писанія: *во адѣ же кто исповѣтся тебѣ* (Пс. 6, 6); *Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6); *еже бо аще съетъ человекъ, тожде и пожнетъ* (Гал. 6, 7); *приметьъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10). Но всѣ эти мѣста не даютъ никакого основанія для отверженія молитвъ за умершихъ. Слова Псалмопѣвца содержатъ въ себѣ только основанія къ утвержденію православнаго ученія о томъ, что умершіе могутъ получить облегченіе своей участи не вслѣдствіе своихъ заслугъ, благотвореній и молитвъ, такъ какъ они не имѣютъ ко всему этому возможности, а вслѣдствіе молитвъ о нихъ со стороны живыхъ людей. Остальныя же мѣста Св. Писанія новаго завѣта, приводимыя лютеранами, относятся ко второму пришествію на землю Сына Божія и къ имѣющему быть тогда страшному суду, когда уже никакія молитвы не будутъ плодотворны для умершихъ.

## 2. Реформатское вѣроисповѣданіе, или кальвинизмъ.

Реформатское исповѣданіе считаетъ своимъ виновникомъ Кальвина, но онъ шелъ по слѣдамъ Цвинги и развивалъ его ученіе. Ученіе ихъ въ основныхъ пунктахъ, за исключеніемъ касающихся этихъ пунктовъ незначительныхъ и маловажныхъ разностей, согласно съ ученіемъ лютеранскимъ,—именно, они такъ же, какъ и лютеране, за единственный источникъ вѣроученія признаютъ Св. Писаніе и учатъ объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, а сообразно съ этимъ держатся одинаковаго съ лютеранами взгляда на церковь и церковную власть и на отношеніе церкви земной къ небесной. Только въ двухъ пунктахъ реформаты существенно отличаются отъ лютеранъ,—это въ ученіи объ искупленіи человека, —объ отношеніи благодати къ падшему человѣку, и въ ученіи о таинствахъ и преимущественно о таинствѣ евхаристіи. Такъ какъ указанною разностію характеризуется своеобразие реформатства сравнительно съ лютеранствомъ, то на выясненіе и обличеніе ея и должно быть обращено вниманіе

а) УЧЕНІЕ РЕФОРМАТОВЪ О БЕЗУСЛОВНОМЪ ПРЕДОПРЕДЪЛЕНІИ ОДНИХЪ КЪ БЛАЖЕНСТВУ, А ДРУГИХЪ КЪ ПОГИБЕЛИ. УЧЕНІЕ О БЛАГОДАТИ НЕПРЕОДОЛИМОЙ.

Отличительнымъ признакомъ реформатскаго воззрѣнія на отношеніе благодати къ падшему человѣку служить ученіе о такъ называемомъ предопредѣленіи и непреодолимои благодати. Въ сочиненіи Кальвина «Согласіе пасторовъ женеvской церкви» (Consensus pastorum Genevensis ecclesiae) ученіе о безусловномъ предопредѣленіи представляется въ такомъ видѣ. Божіе предопредѣленіе неизмѣнно относительно каждаго человѣка, — относительно того, что должно случиться съ нимъ и въ его жизни и послѣ его смерти: оно вѣчно и абсолютно и не только не обусловливается грѣхопаденіемъ Адама, но и предшествуетъ ему; самое паденіе было предопредѣлено безусловно, какъ и всѣ его послѣдствія. Состоятъ предопредѣленіе въ избраніи однихъ къ блаженству и въ отверженіи другихъ; избраніе первыхъ основывается на милосердіи Божіемъ, отверженіе же другихъ на правосудіи Божіемъ. Искупленіе ограничивается только первыми: имъ дается благодать особенная, непреоборимая, которой они не могутъ утратить (*gratia particularis, irresistibilis, inamissibilis*); они противятся этой благодати не могутъ; она дѣйствуетъ непреодолимо, побѣждаетъ всѣ препятствія со стороны предопредѣленныхъ ко спасенію, и они *необходимо* спасаются безъ всякихъ усилій съ своей стороны. Отверженные, наоборотъ, ничѣмъ не могутъ измѣнить предопредѣленія и необходимо погибнуть; они или вовсе не призываются ко спасенію (каковы, напр., язычники, никогда не слыхавшіе евангельской проповѣди), или хотя и призываются виѣшнимъ образомъ чрезъ Слово Божіе, но на нихъ не дѣйствуетъ Духъ Божій. Въ подтвержденіе ученія о предопредѣленіи реформаты указываютъ нѣкоторыя мѣста Св. Писанія, а преимущественно 11, 13, 16, 18 и 19 стихи 9-й главы посланія Ап. Павла къ Римлянамъ.

Начало ученію о предопредѣленіи положилъ въ протестантствѣ Лютеръ, признавшій въ падшемъ человѣкѣ совершенную утрату свободно-нравственной воли до потери ею способности воспринимать или отвергать благодать Божію. Отсюда онъ необходимо перешелъ къ тому заключенію, что оправдывающая и спасающая благодать дѣйствуетъ совершенно безусловно и непреоборимо, и что спасеніе однихъ и гибель другихъ зависитъ отъ безусловнаго предопредѣленія Божія, чѣмъ и объясняется то явленіе, что люди спасаются не всѣ. Ученіе Лютера, съ логическою необходимостію выте-

кавшее изъ возрѣнія его на совершенно безучастное отношеніе чловѣка къ благодати, не нашедши полного примѣненія въ лютеранствѣ, въ одной изъ символическихъ книгъ котораго (въ Формулѣ согласія) утверждается, что только одно блаженство людей было предметомъ божественнаго предопредѣленія, осужденіе же было только предметомъ божественнаго предвѣдѣнія,—всецѣло было принято Кальвиномъ, приведшимъ его въ строгую систему. Это мрачное и безотрадное ученіе соотвѣтствовало мрачной и суровой настроенности духа швейцарскаго реформатора и его стремленію водворить этотъ духъ въ нравственной жизни своихъ послѣдователей. Кальвину казалось, что мысль о предопредѣленіи ко спасенію должна возбуждать чувство вѣры и преданности воли Божіей и располагать къ строго-нравственной жизни.

Реформатское ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и о'непреодолимой благодати не состоятельно по самому существу своему и не оправдывается Св. Писаніемъ, съ которымъ стоитъ въ явномъ противорѣчій.

По своему существу ученіе о безусловномъ предопредѣленіи совершенно чуждо христіанскаго характера, такъ какъ отрицаетъ необходимость искупленія, представляя Бога жестокимъ деспотомъ, а не Богомъ христіанской любви. Оно совершенно низвращаетъ истинное понятіе о всесвятomъ, всеблагomъ и правосудномъ Богѣ, представляя Его виновникомъ въ людяхъ какъ добра, такъ и зла, а потому милостивымъ безъ правды и праведнымъ безъ милости. Слѣдствіемъ же этого необходимо является низвращеніе истиннаго понятія о свободно-нравственномъ достоинствѣ и назначеніи чловѣка, который оказывается чисто страдательнымъ орудіемъ безусловной воли Божіей, а вся его свободно-нравственная дѣятельность, всѣ его усилія къ большому и большому нравственному совершенству превращаются въ ничто.

Св. Писаніе учитъ, что предвѣчное предопредѣленіе Божіе о спасеніи падшихъ людей, обуславливаясь единственно безконечною любовію Господа къ людямъ (Іоан. 3, 16; Еф. 2, 4), обнимало собою всѣхъ людей и имѣло своею цѣлью всѣмъ предоставить возможность спастись. По свидѣтельству его, Богъ не хочетъ погибели ни одному грѣшнику (Іезек. 33, 11), а *всѣмъ чловѣкомъ хочетъ спастися и въ разумъ истины прійти* (1 Тим. 2, 4), почему и *долготерпитъ на насъ, не хотя, да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе придутъ* (2 Петр. 3, 9), и Христосъ, пришедъ въ міръ призвать къ покаянію не праведниковъ, а грѣшниковъ (Лк. 5, 32), предалъ Себя для искупленія всѣхъ

(1 Тим. 2, 26), за всёхъ вкусилъ смерть (Евр. 2 9; 2 Кор. 5, 14) и сталъ умилоствленіемъ за грѣхи всего міра (1 Іоан. 2, 2). Вслѣдствіе сего предвѣчное предопредѣленіе Божіе о спасеніи людей чрезъ Христа не было безусловнымъ, а было постановлено въ зависимость отъ ихъ искренней и живой вѣры (Іоан. 3, 16 и 18; Мр. 16, 15 и 16), и такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ Господь предвидѣлъ, что одни изъ людей воспользуются предложенными имъ средствами спасенія, а другіе упорно отвергнуть ихъ, то Онъ тогда же первымъ предназначилъ заслуженную ими участь блаженную, а послѣднимъ — ими же самими заслуженную участь мучительную (Мф. 25, 34—44). Очевидно, такимъ образомъ, Св. Писаніе устрояетъ всякую мысль о безусловномъ предопредѣленіи, въ силу одной только безусловной воли Божіей, однихъ изъ людей, независимо отъ ихъ личностей свободы и заслугъ, ко спасенію и вѣчному блаженству, а другихъ къ вѣчному осужденію. Въ противномъ же случаѣ нельзя было бы объяснить и примирить съ мыслию о безусловномъ предопредѣленіи, исключаящемъ всякое значеніе воли человѣческой, всёхъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ излагаются божественныя заповѣди, требующія отъ cadaго исполненія ихъ, наставленія и убѣжденія, клонящіяся къ вразумленію и исправленію грѣшниковъ, обѣтованія награды за жизнь добродѣтельную и угрозы наказаній за жизнь порочную.

Реформаты, какъ замѣчено выше, въ оправданіе ученія о безусловномъ предопредѣленіи, ссылаются на 9-ю главу Посланія къ Римлянамъ, гдѣ говорится: *Еще бо не рождшимся, ни сотворившимъ (Исаву и Іакову) что благо или зло, да по избранію предложеніе Божіе пребудетъ, не отъ дѣлъ, но отъ призывающаго речеся ей (Ревекѣ): яко болій порабощаетъ меньшему: якоже есть писано: Іакова возлюбихъ, Исаву же возненавидѣхъ.... Тѣмже убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога.... егоже хоцетъ милуетъ: а егоже хоцетъ, ожесточаетъ.... Или не имать власти скудельникъ на брѣни, отъ тогожде смѣшенія сотворити, овъ убо сосудъ въ честь, овъ же не въ честь (ст. 11—13. 16. 18 и 21).* Но если взять эти стихи не отдѣльно, а въ связи съ контекстомъ рѣчи, то въ нихъ не окажется ничего соотвѣтствующаго ученію о безусловномъ предопредѣленіи. Въ указанной главѣ Апостоль имѣетъ цѣлью уяснить Іудеямъ, почему они, не смотря на свои преимущества предъ язычниками, явились отвергнутыми Богомъ, тогда какъ язычники были призваны и вступили въ его церковь. Апостоль такъ развиваетъ свои мысли. Благодать оправданія, которой лишились Іудеи,

хотя и происходили по плоти отъ Авраама, заключается не въ рожденіи плотскомъ (ст. 2—8) и не приобретається личными заслугами, а есть даръ милости Божіей, похожій на тотъ, ничѣмъ еще незаслуженный, даръ любви, какою еще до рожденія былъ предъизбранъ и возлюбленъ Іаковъ (ст. 11 и 12), и потому сообщеніе ея зависитъ не отъ хотящаго, не отъ подвизающагося, а отъ милующаго Бога, Который, кому хочеть, подаетъ ее, а кого хочеть, лишаетъ, представляя того собственному ожесточенію и грѣховному упорству. Но однихъ по своей волѣ милуя, а другихъ отвергая отъ своей милости, Богъ поступаетъ справедливо (ст. 14), потому-что Онъ знаетъ, кого помиловать и пожалѣть и съ кѣмъ поступить такъ, какъ поступилъ съ ожесточившимся противъ Него Фараономъ (ст. 15—17). Издѣліе не можетъ сказать сдѣлавшему его, зачѣмъ меня такъ, а не иначе устроилъ,—тѣмъ болѣе человѣкъ не можетъ возражать противъ Бога, Который однихъ изъ людей избираетъ въ сосуды своего милосердія, а другихъ обращаетъ въ сосуды гнѣва и погибели (ст. 20—24). Въ сосуды гнѣва и погибели Богъ избираетъ однихъ изъ людей не по одному своему желанію, а вслѣдствіе ихъ собственного ожесточенія, такъ какъ Онъ съ великимъ долготерпѣніемъ шадитъ эти сосуды гнѣва (ст. 22); равнымъ образомъ, и сосуды своего милосердія Богъ уготовляетъ не вслѣдствіе одной только безусловной своей воли, а подъ условіемъ вѣры ихъ въ Его Сына, въ чемъ является не только милость, но и правда Божія (ст. 35). Ясно, что въ 9-й главѣ Посланія къ Римлянамъ Ап. Павелъ говоритъ не о предопредѣленіи Божіемъ людей къ вѣчной славѣ или вѣчному осужденію, а объ избраніи и отверженіи въ отношеніи къ существующему на землѣ благодатному царству, и притомъ объ избраніи и отверженіи подъ условіемъ вѣры или невѣрія со стороны призываемыхъ. Вслѣдствіе сего-то язычники, благодаря своей вѣрѣ, вступили въ царство Христово, а Іудеи за свое невѣріе оказались въ отношеніи къ этому царству отверженными Богомъ.

Если и другія мѣста Св. Писанія, которыя, повидимому, говорятъ въ пользу безусловнаго предопредѣленія (Рим. 8, 29 и 30; Еф. 1, 4; Іуд. 1, 4), взять не отрывочно, а въ связи съ контекстомъ рѣчи и толковать, сопоставляя съ параллельными мѣстами, то окажется, что и въ нихъ нѣтъ ничего благопріятствующаго сторонникамъ безусловнаго предопредѣленія.

Слово Божіе съ полною ясностію свидѣтельствуетъ также и о томъ, что можно противиться Духу Святому и что такое противленіе всегда имѣло мѣсто. Первомученикъ Стефанъ, укоряя Іудеевъ,

говорилъ: жестоковыѣи и необръзаниі сердца и уши, вы присно Духу Святому противитесь (Дѣян. 7, 51). Ап. Павелъ заповѣдалъ христіанамъ не угашать Духа (1 Сол. 5, 19) и умолялъ слушающихъ не ожесточать сердца при слышаніи гласа Св. Духа (Евр. 3, 7).

б) УЧЕНІЕ РЕФОРМАТОВЪ О ТАИНСТВАХЪ И ВЪ ЧАСТНОСТИ  
О ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ.

Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще почти ничѣмъ не отличается отъ ученія лютеранъ; первые только тверже устанавливають и опредѣленнѣе обозначаютъ взглядъ на таинства, какъ на знаки и символы, посредствомъ которыхъ Господь величайшія благодѣянія свои, явленные людямъ, возобновляетъ и запечатлѣваетъ въ ихъ памяти и тѣмъ укрѣпляетъ и увеличиваетъ ихъ вѣру. Только въ ученіи о таинствѣ евхаристіи Цвингли и Кальвинъ существенно отступаютъ отъ взглядовъ на это таинство лютеранъ. «Я вѣрю,— говоритъ Цвингли,— что въ таинствѣ евхаристіи, т. е., въ вечера благодаренія, присутствуетъ истинное тѣло Христа для созерцанія вѣры, т. е. тѣ, которые воздаютъ Господу благодареніе за благодѣяніе, содѣланное намъ въ Его Сынѣ, признаютъ, что онъ воспринялъ истинную плоть, истинно пострадалъ, истинно омылъ наши грѣхи Своею кровію, и, такимъ образомъ, все совершенное Христомъ какъ бы дѣлается присущимъ имъ чрезъ созерцаніе вѣры. Но что тѣло Христа по существу и реально, т. е. само естественное тѣло, на вечера присутствуетъ и вкушается устами и зубами, какъ утверждаютъ панисты и нѣкоторые другіе, взирая на мяса египетскія,—это мы не только отрицаемъ, но и считаемъ заблужденіемъ, противнымъ слову Божію. Слова: *sic est meum* и: *sic est sanguis meus* должны быть принимаемы не буквально, а прообразовательно. Такъ называются хлѣбъ и вино, которые суть символы истиннаго тѣла. Таинственное вкушеніе не можетъ очищать душу, но вѣра въ Бога (очищаетъ ее) чрезъ І. Христа, которая есть духовное вкушеніе, и внѣшній символъ котораго есть хлѣбъ и вино. И какъ хлѣбъ питаетъ тѣло, вино ободряетъ и веселитъ, такъ и вкушеніе хлѣба и вина укрѣпляетъ духъ и дѣлаетъ его увѣреннымъ въ милосердіи Бога, которое состоитъ въ томъ, что Онъ далъ намъ Своего Сына». Цвингли, слѣдовательно, отрицаетъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, слова, произнесенныя Спасителемъ во время установленія таинства евхаристіи, понимаетъ не въ буквальномъ, а переносномъ

смыслѣ, хлѣбъ и вино считаетъ только за символы тѣла и крови Христовой, воспроизводящіе въ памяти вѣрующаго дѣло спасенія, совершенное Искупителемъ на землѣ. Приступающій къ таинству евхаристіи вкушаетъ, по воззрѣнію Цвингли, тѣло и кровь Христа только духовно, а не плотию, не устами и зубами: признавать, что тѣло Христа по существу и реально, т. е. само естественное тѣло, присутствуетъ и вкушается въ таинствѣ евхаристіи,—значитъ грубо заблуждаться и извращать Слово Божіе. Духовно вкушающій тѣло и кровь Христа мысленно, чрезъ вѣру соединяется со Христомъ; вкушеніе отъ хлѣба и вина возбуждаетъ въ вѣрующемъ такую твердую увѣренность относительно всего, совершеннаго Искупителемъ для спасенія его, что дѣло искупленія дѣлается какъ бы присущимъ ему, неотъемлемымъ отъ его существа. Вкушеніе производитъ на человѣка дѣйствіе не сверхъ-естественное, а естественное, нравственное, —именно ободряетъ, утѣшаетъ вѣрующаго, укрѣпляетъ его вѣру въ дѣйствительность искупленія.

Кальвинъ въ ученіи объ евхаристіи старался занять средину между Лютеромъ и Цвингли. Соглашаясь съ Цвингли въ пониманіи словъ установленія таинства, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сплу таинства полагалъ не въ вѣрѣ, какъ Цвингли, а въ самомъ таинствѣ: онъ допускалъ, что оно дѣйствительно сообщаетъ благодать. Въ евхаристіи, по ученію Кальвина, вѣрующій пріобщается тѣла и крови Христовыхъ реально и субстанціально, но присутствуютъ они въ хлѣбѣ и винѣ не вещественно, а духовно, динамически. О вкушеніи устами здѣсь не можетъ быть и рѣчи; но приступающій къ таинству подъ условіемъ вѣры духовно питается отъ всего существа Христова, взятаго въ нераздѣльности его божественной и человѣческой природы. Для этого нѣтъ нужды, чтобы субстанція тѣла Христова была сообщена въ ея массѣ, а достаточно, если будетъ сообщена ея сила; нѣтъ нужды и въ низведеніи тѣла Христова на землю: оно можетъ быть замѣнено возношеніемъ мысли принимающаго таинство къ тѣлу Христову на небѣ. «Душа человѣка,—говоритъ Кальвинъ,—въ моментъ принятія евхаристическихъ видовъ чудеснымъ образомъ возносится на небо и тамъ тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ плотію І Христа, сѣдятаго одесную Бога Отца; такъ что ей (душѣ) сообщается всемогущая сила Божія, истекающая изъ Божескаго существа».

Господствующее значеніе въ реформатствѣ получило ученіе объ евхаристіи Кальвина, а не Цвингли—ученіе перваго усвоено и символическими книгами реформатовъ и умами членовъ реформатскаго общества:

Итакъ, реформаты отрицають дѣйствительность присутствія Христа въ таинствѣ евхаристіи, и хлѣбъ и вино признають только за символы или знаки тѣла и крови Христовой, понимая слова Спасителя, сказанныя Имъ при установленіи таинства евхаристіи, не въ буквальномъ смыслѣ, а въ переносномъ. Но несправедливость взгляда реформатовъ доказывается какъ самими словами І. Христа, сказанными имъ при установленіи таинства, такъ и другими мѣстами Св. Писанія.

Понимать слова Спасителя: *сіе есть тѣло мое... и сія есть кровь моя...* въ переносномъ смыслѣ и полагать, что Онъ хотѣлъ ими сказать своимъ ученикамъ: «это есть символъ моего тѣла и это символъ моей крови» рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній ни въ самыхъ словахъ, ни въ тѣхъ обстоятельствахъ, при которыхъ они произнесены. Слова эти настолько ясны и точны и такъ опредѣленно выражаютъ мысль о томъ, что Онъ говоритъ о дѣйствительномъ своемъ тѣлѣ и дѣйствительной своей крови; что допускать переносный ихъ смыслъ—значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать, что Онъ намѣренно не хотѣлъ выразиться прямо и точно въ отношеніи къ этому только предмету, тогда какъ обо всемъ остальномъ Онъ *лаголалъ* въ это время съ учениками прямо, *не обинуясь* (Іоан. 16, 29). Но, конечно, у Спасителя не могло быть такого, ничѣмъ необъяснимаго, намѣренія; наоборотъ, самая важность устанавливаемаго Имъ таинства требовала точности и ясности рѣчи, устраняющей всякія недоразумѣнія и неправильныя толкованія. Но смыслъ указанныхъ словъ Спасителя, которые сами по себѣ не допускаютъ никакой иной мысли, кромѣ той, что Спасителемъ предложено было для вкушенія апостоламъ не что иное, какъ Его, преданное на страданія, тѣло, и то, что предложено было Имъ для питія, было не иное что, какъ излитая на крестѣ Его кровь, становится еще очевиднѣе и несомнѣннѣе при сопоставленіи ихъ съ словами обѣтованія Христа о таинствѣ евхаристіи (Іоан. 6, 27—68). Спаситель сказалъ Іудеямъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже спешдѣи съ небесе: аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъи будетъ во вѣки, и хлѣбъ, его же азъ дамъ, плоть моя есть, юже азъ дамъ за животъ міра*—(51 ст.). Слова эти поняты были Іудеями буквально, и они *прякуся между собою.... лаголюще: како можетъ сей намъ дати плоть свою ясти* (ст. 53), т. е, ту самую плоть, которую видѣли предъ собою. Но Христосъ, не смотря на недоумѣніе Іудеевъ, не только не отрекся отъ своего обѣтованія дать имъ въ снѣдъ свою плоть, не только не показалъ Іудеямъ, что они неправильно понимаютъ



его рѣчь, что ее нужно разумѣть въ переносномъ, а не въ букввальномъ смыслѣ, а напротивъ, еще съ большею силою и твердостью продолжалъ учить въ томъ же смыслѣ: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти Сына чловѣческаго, ни пиете крови Его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пїяй мою кровь, имать животъ вѣчный, и азъ воскресу его въ послѣдній денъ. Плоть бо моя истинно есть брашно, и кровь моя истинно есть пиво* (ст. 53—57). Въ букввальномъ смыслѣ поняли слова Спасителя и многіе изъ послѣдователей Его, которые при мысли о необходимости вкушать плоть и кровь своего Учителя съ ропотомъ говорили: *жестоко есть слово сіе: кто можетъ его послушати?* Спаситель же, чтобы убѣдить ихъ въ возможности такого чудеснаго вкушенія, указалъ имъ на другое, еще болѣе трудное для усвоенія естественнымъ разумомъ, чудо вознесенія своего на небо (ст. 60—62). Ап. Павелъ, наконецъ, какъ самъ видѣлъ, такъ и другихъ убѣждалъ видѣть въ хлѣбѣ и винѣ истинныя тѣло и кровь Христовы. Только такой, а не иной смыслъ могутъ имѣть его изреченія: *чаши благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть* (1 Кор. 10, 16)? или: *иже аще ястъ хлѣбъ сей, или пїетъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни.... Ядый бо и пїяй недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пїетъ не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11, 27 и 29).

Реформаты, между прочимъ, говорятъ, что древняя вселенская церковь будто бы видѣла въ хлѣбѣ и винѣ только символы тѣла и крови Христовыхъ, а не самое тѣло и кровь. Но несправедливость этого утвержденія можетъ быть доказана цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ противнаго, изъ которыхъ достаточно указать, какъ на самое древнее, на свидѣтельство св. Игнатія Богоносца и, какъ на одно изъ позднѣйшихъ, — седьмаго вселенскаго собора. Такъ, Игнатій Богоносецъ, обличая еретиковъ докетовъ, отвергавшихъ евхаристію, говоритъ: «они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего І. Христа, пострадавшаго за наши грѣхи.» Седьмой вселенскій соборъ говорилъ: «ни Господь, ни апостолы, ни отцы безкровную жертву никогда не называли образомъ, но самымъ тѣломъ и самою кровію.... По освященія они (хлѣбъ и вино) суть тѣло и кровь Христовы, и такъ вѣруются».

### 3. Англиканское исповѣданіе.

#### Краткій историческій обзоръ англиканскаго исповѣданія.

Генрихъ VIII, король англійскій, изъ своихъ личныхъ расчетовъ, какъ было сказано выше, въ 1533 году издалъ законъ о независимости Англїи отъ папы въ церковныхъ дѣлахъ, а въ 1534 году провозгласилъ себя верховнымъ главою англійской церкви вмѣсто папы. На первое время онъ на этомъ и остановился, не сдѣлавъ никакихъ измѣненій въ вѣроученіи; ибо онъ зналъ, что англійскій народъ искренно преданъ былъ католической вѣрѣ,—вѣрѣ своихъ отцовъ. Только уже впоследствии по настоянію, кентемерійскаго архіепископа Томаса Крамѣра и своего министра Кромвеля, Генрихъ отъ лица парламента издалъ въ 10-ти членахъ нѣчто въ родѣ новаго ученія. Это первое вѣроисповѣданіе англійской церкви представляло собою смѣшеніе ученій и обрядовъ католической церкви съ нѣсколькими, весьма незначительными, примѣсами протестантизма. Отраженіе послѣдняго замѣтно въ ученіи объ источникѣ христіанскаго вѣроученія, за каковой признается Библія, три древнихъ символа (Апостольскій, Никейскій и Аѳанасьевскій) и постановленія только первыхъ четырехъ вселенскихъ соборовъ, въ ученіи о таинствахъ,—такowymi признаются въ членахъ только крещеніе, покаяніе и евхаристія, и въ ученіи о чистилищѣ, которое хотя и не отрицается, но признается не имѣющимъ основанія въ Св. Писаніи, а потому неопредѣленнымъ. Индульгенціи, основывающіяся на ученіи о чистилищѣ, совершенно отрицаются. Во всемъ остальномъ указанные члены вѣры содержатъ ученіе, согласное съ католическимъ. Во всей силѣ признается ими устная исповѣдь и разрѣшающая власть священника; хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи признаются истиннымъ тѣломъ и кровію Христа; добрыя дѣла представляются необходимыми для оправданія чловѣка; устанавливается почитаніе и призываніе святыхъ, поклоненіе иконамъ, воскуреніе предъ ними и т. под.; признаются полезными для умершихъ возсылаемая молитвы за нихъ. Десять членовъ вѣры еще при жизни Генриха были нѣсколько разъ вновь пересматриваемы и измѣняемы, но весьма незначительно и несуущественно и притомъ въ пользу католичества, а не протестантства. Именно, результатомъ этого измѣненія было рѣшительное утвержденіе седмичнаго числа таинствъ и безбрачія духовенства, ученіе о пресуществленіи и о приобщеніи подъ однимъ видомъ.

Собственно реформа вѣроученія началась въ Англїи при преем-

никъ Генриха VIII, Эдуардъ VI (1547—1553), которую за малолѣтствомъ короля велъ парламентъ подъ руководствомъ регентовъ государства, въ числѣ которыхъ были какъ католики, такъ и приверженцы лютеранства, напр. архіепископъ Крамеръ. Въ первые же годы правленія Эдуарда было выработано систематическое изложеніе догматовъ англиканскаго вѣроисповѣданія, которое было изложено въ 42 членахъ и утверждено верховною властію въ качествѣ символа. Изложенное въ 42 членахъ англиканское исповѣданіе имѣло характеръ смѣшанный, носило на себѣ отпечатокъ и католичества и протестанства, что объясняется цѣлью составителей членовъ угодить какъ католикамъ, такъ и лютеранамъ. Но и 42-мя членами не закончилось еще историческое развитіе англиканскаго вѣроисповѣданія, — при королевѣ Елизаветѣ (1558—1603), дочери Генриха VIII отъ Анны Бoleyнъ, вступившей на престолъ послѣ католички Маріи, дочери Генриха отъ Екатерины Арагонской, они были пересмотрѣны и изъ нихъ составлено новое вѣроисповѣданіе въ 39 членахъ, каковое вѣроисповѣданіе и было уже окончательнымъ, сохраняющимъ силу до настоящаго времени.

#### Общая характеристика англиканскаго вѣроученія.

Ученіе, выраженное въ 39 членахъ, составляющихъ собою символическое исповѣданіе англиканской церкви, имѣетъ характеръ смѣси лютеранства, реформатства, или собственно кальвинизма, и католичества. Нѣкоторые изъ наиболее глубокихъ догматовъ христіанскаго вѣроученія въ англійскихъ членахъ выражены не вполне ясно и опредѣленно, такъ что въ отношеніи къ нимъ возможны различныя толкованія, но въ большинствѣ членовъ ясно проповѣдуются догматы протестантизма, часто изложенные въ опредѣленіяхъ, представляющихъ собою буквальное повтореніе опредѣленій, встрѣчающихся въ Аугсбургскомъ исповѣданіи.

Изъ лютеранства въ англиканское исповѣданіе превзошло ученіе о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ вѣры, ученіе о первородномъ грѣхѣ, — объ оправданіи вѣрою и о таинствахъ. — Въ Св. Писаніи, т. е. въ каноническихъ книгахъ его ветхаго и новаго завѣта, по утвержденію символическихъ англиканскихъ членовъ, содержится «все необходимое для блаженства», и чего нѣтъ въ Св. Писаніи, *то не можетъ быть предписано никому, какъ членъ вѣры* или какъ нѣчто необходимое для спасенія (чл. 6); изъ Св. Преданія англиканскіе члены признаютъ только Никейскій, Афанасіевскій и Апостольскій символы (чл. 8), значеніе же все-

ленскихъ соборовъ ими совершенно отрицается, потому-что они *могутъ погрѣшати и дѣйствительно погрѣшали* (чл. 21). Ученіе о первородномъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ въ англиканскихъ членахъ изложено неопредѣленно и можетъ быть истолковано какъ въ православномъ, такъ и въ протестантскомъ смыслѣ, но въ дѣйствительности англійскіе богословы истолковываютъ его въ послѣднемъ смыслѣ (чл. 9 10). — Оправдывается человѣкъ, — говорятъ англійскіе члены, — «только ради заслугъ І. Христа *черезъ вѣру, а не за свои добрыя дѣла*» (чл. 11), *которыя слѣдуютъ за оправданіемъ, и которыя не умилостивляютъ Бога за грѣхи наши и не могутъ выдержать строгаго суда Божія*» (членъ 12). Полагая условіе оправданія человѣка въ одной вѣрѣ, англиканскіе члены отвергаютъ, какъ несообразное съ нимъ, католическое ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ (чл. 14), о чистилищѣ, объ индульгенціяхъ, о почитаніи иконъ и мощей и о призываніи святыхъ (чл. 22). Таинствъ англиканскіе члены признаютъ только два: крещеніе и евхаристію, придавая имъ въ общемъ лютеранскій смыслъ и въ частности не только отрицая пресуществленіе или преложеніе субстанции хлѣба и вина въ евхаристіи, но и допуская вмѣстѣ съ реформатами, что «тѣло Христово подается, принимается и вкушается *только небеснымъ и духовнымъ образомъ, и что средствомъ для принятія и вкушенія его служитъ вѣра*» (чл. 25, 27, 28 и 29). Возврѣніе на евхаристію, какъ жертву, англиканскіе члены называютъ «*богохульною басней и опаснымъ заблужденіемъ*» (чл. 31).

Съ калвинизмомъ англиканское исповѣданіе раздѣляетъ ученіе о предопредѣленіи, которое въ 17-мъ членѣ опредѣляется какъ «дѣйствіе Божіе, по которому Богъ прежде сложенія мира, по сокровенному совѣту своему, положилъ освободить отъ проклятія и погибели и сдѣлать блаженными черезъ Христа тѣхъ, кого Онъ изъ рода человѣческаго избралъ во Христѣ».

Вліяніе католичества на англиканское исповѣданіе выразилось въ ученіи о церковной ерархіи. Въ англиканской церкви іерархія существуетъ въ томъ видѣ, въ какомъ она существовала и въ католической церкви, но, какъ видно изъ 23-го члена исповѣданія, ей не придается таинственно-священнаго значенія. «Никто, говорится въ указанномъ членѣ, безъ законнаго полномочія, не долженъ публично проповѣдывать слово Божіе и совершать таинства, а законное полномочіе происходитъ отъ людей, которымъ церковь ввѣряетъ право призывать на пастырское служеніе». Ясно, что здѣсь отрицается значеніе священства, какъ благодатнаго таинства, и необходимость

апостольскаго преемства для законнаго поставленія пастырей церкви.

Наконецъ, въ англиканскомъ исповѣданіи рѣшительно отвергается главенство «римскаго епископа» (папы) и утверждается, что «король имѣеть верховную власть въ церкви надъ всѣми сословіями и лицами; ему принадлежитъ право управлять въ подвластныхъ ему странахъ всѣми сословіями, духовными и мірскими, и наказывать непокорныхъ мечемъ».

### Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ.

Англиканская церковь, носящая еще названіе епископальной, какъ образовавшаяся изъ смѣси католичества съ протестантствомъ, необходимо должна была испытать церковное разьединеніе, въ ней неизбежно должны были появиться враждебныя другъ другу партіи. Такъ это дѣйствительно и было: въ Англіи образовались три религіозныя партіи, изъ которыхъ одна, носившая названіе *высокой церкви* (Гай-черчъ), относилась съ уваженіемъ въ англиканствѣ только къ тому, что въ немъ было удержано отъ католичества, другая, получившая названіе *низкой церкви* (Лоу-черчъ), сочувствовала протестантскимъ началамъ англиканства, а третья, извѣстная подъ именемъ *широкой церкви* (Бродъ-черчъ), заняла среднее примиряющее положеніе между первыми двумя партіями. Члены этой партіи, признавая согласно съ низкою церковію, что единственнымъ источникомъ вѣры служить Св. Писаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ принимаютъ согласно съ высокою церковію, что человѣкъ оправдывается не только вѣрою, но и дѣлами, что церковь, будучи невидима, вмѣстѣ съ тѣмъ есть видима и т. под.

Изъ высокой церкви въ 30-хъ годахъ XIX столѣтія выдѣлилась особая партія, существующая и до настоящаго времени подъ названіемъ *юзеизма*. Основателями ея были профессора Ньюманъ и Пюзи. Признавая англиканство за вѣроисповѣданіе, по своему духу и характеру близко стоящее къ древней вселенской церкви, партія юзеистовъ стремилась и стремится къ объединенію англиканства съ православною церковію. Въ догматическомъ ученіи юзеистовъ много сходнаго съ ученіемъ православной церкви. Такъ, источникомъ вѣроученія они признаютъ не только Св. Писаніе, но и Св. Преданіе, предопредѣленіе Божіе о спасеніи людей объясняютъ предвѣдѣніемъ, для спасенія человѣка считаютъ необходимыми какъ вѣру, такъ и добрыя дѣла, признаютъ всѣ семь таинствъ, хотя два изъ нихъ—крещеніе и евхаристію—и считаютъ

высшими, а остальные низшими, учать о дѣйствительномъ присутствіи Христа въ евхаристіи, хотя ничего не говорятъ о пресуществленіи, принимаютъ догматъ о почитаніи святыхъ и о молитвахъ за умершихъ, считаютъ полезнымъ бытіе иконъ и мощей, отвергая, впрочемъ, необходимость поклоненія имъ.

**Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему.**

На почвѣ протестантизма, раздѣлившагося въ первое же время своего появленія на лютеранство, реформатство и англиканство, возрасло не мало сектъ, число которыхъ съ теченіемъ времени постепенно все болѣе и болѣе возрастало. Секты эти, смотря по тому, какой изъ основныхъ принциповъ протестантства — ученіе ли объ оправданіи вѣроу, или о Св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ вѣры, принимали за исходный пунктъ ихъ воззрѣнія, получали характеръ мистическій или же рационалистическій. Если исходнымъ началомъ вѣроученія и устройства той или другой секты служило ученіе объ оправданіи вѣроу, то получались секты мистическаго характера, если же такимъ началомъ служило ученіе о Св. Писаніи, какъ о единственномъ источникѣ вѣры, то являлись секты характера рационалистическаго. Изъ сектъ перваго рода особенно замѣчательны: анабаптисты, менониты, квакеры, ирвигіане и другія, а ко второму принадлежатъ: соціане, арміане, гернгутеры и др. Секты того и другаго характера привели человѣка къ самообожанію и поклоненію вмѣсто Бога самому себѣ. Между тѣмъ какъ мистическія секты приводятъ человѣка къ самообожанію чрезъ переселеніе Христа внутрь его духа, гдѣ Христосъ является какъ бы постоянно и осязательно присутствующимъ и помимо этого духа не имѣющимъ отдѣльнаго существованія, рационалистическія приходятъ къ тому же самообожанію чрезъ признаніе за неограниченнаго судью въ дѣлахъ вѣры человѣческой разумъ, ничѣмъ не сдерживаемый въ своихъ сужденіяхъ и рѣшеніяхъ.

Вліяніе протестантизма сказалось и на русскомъ народѣ, въ которомъ, въ настоящее время существуютъ секты протестантскаго характера съ рационалистическимъ и мистическимъ направленіемъ. Къ сектамъ перваго направленія принадлежатъ: духоборцы, молокане, штундисты и пашковцы, а ко второму направленію относятся хлысты и скопцы. Всѣ эти секты, виновниками которыхъ въ Россіи были выходцы изъ государствъ протестантскихъ, въ основныхъ

пунктахъ своего ученія сходны съ протестантскимъ воззрѣнiемъ. Такъ, напр., молокане за единственный источникъ вѣры считаютъ Библію, отвергаютъ церковную іерархію въ смыслѣ лицъ, обладающихъ особыми полномочіями и особыми дарами благодати и проповѣдуютъ всеобщее священство, отрицаютъ церковную обрядность и таинства, почитаніе святыхъ мощей и иконъ и т. под. \



# О Г Л А В Л Е Н І Е.

## Предварительныя понятія.

	СТР.
Понятіе о наукѣ и ея задачѣ. . . . .	3
Объемъ науки Обличительнаго Богословія . . . . .	5
Источники Обличительнаго Богословія . . . . .	—
Потребность въ наукѣ Обличительнаго Богословія. . . . .	6

## А. Римское вѣроисповѣданіе.

Краткая исторія постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви. . . . .	7
Символическія книги римской церкви. . . . .	14
Отступленія римской церкви отъ православной и ихъ общая характеристика. . . . .	17
Историческій ходъ развитія отступленій римской церкви отъ православной и способъ доказыванія ихъ католиками . . . . .	18
1) Отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи объ источникахъ церковнаго ученія: Св. Писаніи и Св. Преданіи. . . . .	23
Запрещеніе мірянамъ читать Библию. . . . .	26
2) О личномъ свойствѣ Св. Духа; объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (Filioque) . . . . .	31
Искаженіе символа вѣры чрезъ внесеніе въ него прибавленія: Filioque . . . . .	40
3) О первородномъ грѣхѣ: представленіе о немъ, какъ объ утратѣ только первобытной праведности (полу-пелагионизмъ) . . . . .	41
Догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы (De Immaculata Conceptione Beatae Marie Virginis) . . . . .	48



4) Объ оправданіи и спасеніи челоуѣка: догмать о сверх- должныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ . . .	стр. 55
5) О церкви и ея устройствѣ: догмать о главенствѣ рим- скаго епископа и его личной непогрѣшимости (ex cat- hedra) . . . . .	59
а) Ученіе римской церкви о главѣ церкви . . .	—
б) Ученіе римской церкви о личной непогрѣшимос- ти (ex cathedra) римскаго епископа . . .	70
6) О таинствахъ . . . . .	73
7) Ученіи о загробной судьбѣ челоуѣка—ученіе о чи- стилицѣ . . . . .	105
Общія замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви . . . . .	109

### Б. Протестанство.

Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви. Единоновременность религіозныхъ движеній во всѣхъ странахъ латинства. Подавленіе сихъ движеній въ Италіи, Испаніи и Польшѣ и позднѣе во Франціи. Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ съ особыми вѣроученіями въ Германіи и Швейцаріи . . . . . 112

Общее свойство протестантскихъ вѣроученій; отрицаніе непрерывности апостольскаго преданія и ученія и мнимое возвращеніе къ первобытной чистотѣ церкви . . . . . 118

#### 1. Вѣроученіе лютеранское.

Символическія книги лютеранскаго вѣроученія . . . . .	119
Догматическія неправоты лютеранскаго вѣроученія и спо- собъ ихъ доказыванія протестантами . . . . .	122
а) Священное Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры; отверженіе лютеранами Св. Преданія . . . . .	123
б) Ученіе о состояніи челоуѣка по паденіи и объ оправ- даніи его вѣроу, безъ добрыхъ дѣлъ . . . . .	128
в) Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ; отрицаніе іерархіи и священства въ смыслѣ таинства. . . . .	137
г) Ученіе протестантовъ о таинствахъ вообще . . . . .	144
Ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ . . . . .	145

д) Отверженіе лютеранами живой связи между церковію стр. земною и небесною,—именно: призыванія святыхъ, почитанія св. мощей и иконъ и молитвъ за умершихъ. 149

2. *Реформатское вѣроисповѣданіе, или кальвинизмъ.*

а) Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели. Ученіе о благодати непреодолимой . . . . . 155

а) Ученіе реформатовъ о таинствахъ и въ частности о таинствѣ евхаристіи . . . . . 159

3. *Англиканское исповѣданіе.*

Краткій историческій обзоръ англиканскаго исповѣданія. 163

Общая характеристика англиканскаго вѣроученія . . . 164

Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ . 166

Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма и замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ нему . . . . . 167



## Опечатки

Стран.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
9	12	свалились	свалилась
28	4	повелѣваетъ	повелѣваетъ
38	8	благодатныя дары	благодатные дары
62	3	Симонѣ	Симоне
—	11	связаны	связана
--	5	некогда	нѣкогда
71	10	Salvatoris	Salvatoris
77	16	съ нимъ форму: таин- ства	съ нимъ. Форму таин- ства
88	13	вовершать	совершать
92	18	наказаніе	наказанія
104	8	exeuntium	exeuntium
107	5	сѣна	сѣно
123	18	Іонна	Іоанны
131	17	имеиы	именемъ
132	10	превозглашать	провозглашать
140	20	отправляемымъ	отправляемыхъ
145	11	сообщающимъ	сообщающія
147	20	къ книгѣ	въ книгѣ
152	20	облаченіи	обличеніи

---