

РУКОВОДСТВО

КЪ

ОБЛИЧИТЕЛЬНОМУ БОГОСЛОВІЮ,

СОСТАВЛЕННОЕ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕМЪ МОГИЛЕВСКОЙ СЕМИНАРІИ

И. ТРУСКОВСКИМЪ.

Примѣнительно къ программѣ для Духовныхъ Семинарій по пособиямъ
рекомендованнымъ программю.

*Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ одобрено къ употребленію
въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособия по Обличи-
тельному Богословію.*

~~~~~  
ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ ИСПРАВЛЕННОЕ.  
~~~~~

—❧—

Могилевъ на Днѣпрѣ.

Скоропечатня и Литографія Я. Н. Подземнаго.

1889 г.

Отъ Московскаго Духовнаго цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Гюня
4 дня 1888 года.

Цензоръ, *Протоіерей Платонъ Капустинъ.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Предварительныя понятія.—Понятіе о наукѣ и ея объемъ	1
Краткая исторія отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви	2
Отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи: объ источникахъ церковнаго ученія св. Писанія и свящ. Преданія	3
Запрещеніе мірянамъ читать Библию	8
О личномъ свойствѣ Св. Духа; догматъ объ исхожденіи Его и отъ Сына (Filioque) и внесеніе сего отступленія во вселенскій Символь Вѣры	14
О первоюродномъ грѣхѣ и о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы	29
Объ оправданіи и спасеніи челоуѣка	34
О церкви и ея устройствѣ: догматъ о главенствѣ римскаго епископа	39
О личной непогрѣшимости римскаго епископа	44
О таинствахъ	49
Отступленіе римско-католической церкви въ совершенія таинствъ: а, въ таинствѣ Крещенія	51
Въ таинствѣ Мвропомазанія	52
Когда и надъ кѣмъ слѣдуетъ совершать таинство мвропомазанія	57
Въ таинствѣ Причащенія	59
Въ таинствѣ Покаянія: удовлетворенія (satisfactio) и индульгенціи	72
Индульгенція.	81

Отступленія римской церкви отъ Церкви православной въ таинствахъ брака	85
Отступленіе римской церкви въ таинствѣ Священства	86
Смѣшеніе степеней духовенства	89
Отступленіе римской церкви въ таинствѣ елеосвященія	93
Отступленіе римской церкви въ ученіи о загробной жизни человѣка. Ученіе о чистилищѣ	96
Общая замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви	103
ПРОТЕСТАНСТВО. Общая причины, вызвавшія реформацію	110
Отпаденіе отъ Рима и образованіе новыхъ религіозныхъ обществъ	113
ЛЮТЕРАНСТВО. Символическія книги	116
Догматическія неправоты лютеранскаго ученія	119
Сущность лютеранскаго воззрѣнія: Свящ. Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры	121
Ученіе о состояніи человѣка по паденіи и объ оправданіи его вѣрою	127
Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ	134
Отрицаніе іерархіи	139
Ученіе протестантовъ о таинствахъ	144
Число таинствъ	146
Отверженіе лютеранами живой связи между церковію земною и небесною: призванія святыхъ	150
Отверженіе лютеранами св. Мощей и св. Иконъ	154
Отверженіе молитвъ за умершихъ	161
Реформатское исповѣданіе или Кальвинизмъ.	
Въ чемъ реформаты сходятся съ лютеранами и въ чемъ разнятся съ ними	164
Ученіе реформатовъ о безусловномъ предъопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели. Ученіе о благодати непреодолимой	168
Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и о таинствѣ Евхаристіи	174
Краткій историческій обзоръ англиканства	188
Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ	195
Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма	199

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.



Понятіе о наукѣ и ея объемъ.

Обличительное Богословіе есть наука, занимающаяся критическимъ разсмотрѣніемъ ученія современныхъ обществъ христіанскихъ, уклонившихся отъ чистоты православія вселенской Христовой Церкви. Критически разсматривая и обличая догматическія заблужденія, Обличительное Богословіе должно будетъ показать высокое достоинство ученія православнаго сравнительно съ лжедогматами этихъ обществъ. Въ частности задача этой науки—изложить и обличить только важнѣйшія вѣроисповѣдныя уклоненія современныхъ обществъ христіанскихъ, которыя (уклоненія) развивались въ нѣдрахъ западной римской церкви и послужили причиною отпаденія ея и этихъ обществъ отъ единенія съ Восточною Церковію, —единою хранительницею вселенскаго православія. Согласно съ этою задачею, объемъ нашей науки будетъ ограниченъ изложеніемъ и обличеніемъ только новѣйшихъ западныхъ вѣроисповѣданій, именно: Латинскаго и Протестантскаго, подраздѣляемаго на Лютеранское, Реформатское и Англиканское.

А. Римское.

Источники и пособія: 1., Богословіе Обличительное, Архим. Инногентія т. 1 и 2; Православно-догматическое Богословіе, преосв. архіеп. Магарія т. 1 и 2; 2., Журнальныя статьи: а., Разногласіе римско-католической церкви съ православною относительно народнаго употребленія Библіи (Странникъ 1879 г. и 1880 г. (Римско-католическое ученіе о такъ называемой сатисфакціи (Прав. Собес. 1874 г. и 1876 г. и друг.)

Краткая исторія постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской Церкви. Къ Латинству принадлежать тѣ изъ западныхъ христіанъ, которые находятся въ іерархической зависимости отъ епископа римскаго, называемаго также папою, намѣстникомъ Христовымъ и т. п.

Христіане эти нѣкогда были членами Церкви вселенской, образуя изъ себя одну изъ частей ея; но впослѣдствіи духъ злобы началъ мало по малу отторгать, а наконецъ и совсѣмъ отторгъ ихъ отъ святаго союза съ нею. Видимое начало ослабленія этого союза восходить къ тому времени, когда стала ослабѣвать гражданская связь между восточною и западною римскою имперіею, а окончательное расторженіе его послѣдовало уже въ XI в. по случаю спора изъ за опрѣсноковъ, когда легаты римскіе, отказавшись отъ разсужденій на соборѣ, положили на престолъ храма Софіи анаеому на патріарха со всѣми его послѣдователями.

Со времени отпаденія западной церкви отъ Вселенской, исторія латинства представляетъ исторію развитія папскаго преобладанія, закончившагося опредѣленіемъ послѣдняго собора въ Римѣ, утвердившимъ римскій догматъ непогрѣшимости папы. Еще до своего отдѣленія отъ восточной Церкви, церковь римская допускала нѣкоторыя нововведенія, несогласныя съ общимъ преданіемъ Церкви.

Со времени же этого печальнаго раздѣленія, при безмѣрномъ возвышеніи своей главы—папы, а съ другой стороны, при грубомъ невѣжествѣ и суевѣрїи массъ,—церковь римская вступила на путь нововведеній; несогласныхъ съ существомъ ученія христіанскаго, съ Апостольскимъ преданіемъ и съ обще-церковною практикою, и такимъ образомъ дальше и дальше уклонялась отъ вселенской Церкви. Въ XI в.

по случаю упрека, сдѣланнаго римской церкви Патріархомъ Фотіемъ въ измѣненіи Символа вселенской Церкви и въ измысленіи новаго догмата исхожденія Св. Духа и отъ Сына (Filioque),—въ церкви римской съ этого времени ученіе это начало все болѣе и болѣе утверждаться. Съ XI вѣка употребленіе въ Евхаристіи опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба, какъ было доселѣ, дѣлается всеобщимъ;—затѣмъ безженство духовенства, причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба, запрещеніе читать Библию мірянамъ и имѣть ее на родномъ языкѣ, ученіе объ излишествѣ дѣлъ, совершенныхъ святыми, которыя папа имѣетъ власть вмѣнять грѣшнымъ людямъ, — ученіе объ очистилищѣ, объ индульгенціяхъ, измѣненія въ совершеніи таинствъ: крещенія (обливанія), мвропомазанія (конфирмація взрослыхъ), покаянія, причащенія и проч., затѣмъ утвержденіе новаго догмата (1854 г.) о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы Маріи и наконецъ въ 1870 году возведеніе въ догматъ, посредствомъ соборнаго опредѣленія, ученія о непогрѣшимости папы—которымъ печально заключилось развитіе папства, — вотъ нововведенія западной церкви, несогласныя съ духомъ и постановленіями вселенской Церкви. Чѣмъ папство начало, т. е. притязаніями на главенство, тѣмъ и кончается.

Отступленія римской церкви отъ православной въ ученіи:

1., *Объ источникахъ церковнаго ученія: св. Писаніи и свящ. Преданіи.*—Римско-католическая церковь, согласно съ православною Восточною, учить, что единый и единственный источникъ, откуда слѣдуетъ почерпнуть ученіе о христіанской Вѣрѣ, есть божественное Откровеніе—св. Писаніе и свящ. Преданіе.—Что касается св. Писанія, какъ источника христіанскаго церковнаго ученія, то римскіе католики расходятся съ православною Церковію въ томъ отношеніи, что нѣкоторыя книги, признаваемые православною Церковію каноническими, почитаютъ и выдаютъ за каноническія, а именно: 1., Варуха, 2., Товита, 3., Іудифъ, 4., Премудрости Соломоновой, 5., Премудрости Иисуса сына Сирахова, 6., двѣ книги Маккавейскія, 7., Пѣснь трехъ отроковъ, исторію о Сусаннѣ, исторію о Вилѣ и Зміѣ и 8., всю книгу Есфирь. Правда, католики, раздѣляя книги

Библия на первокаanonическія, внесенныя въ канонъ первоначально, и второкаanonическія, причисленныя къ каноническимъ впоследствии, относятъ неканоническія книги ко второму разряду; но въ то же время говорятъ, что и эти книги имѣютъ такую же важность, какую и каноническія. Въ этомъ ихъ заблужденіе касательно св. Писанія.

Извѣстно, что въ первые вѣка Церкви св. Отцы и учителя Церкви пользовались и неканоническими книгами Библии, — приводили изъ нихъ мѣста въ своихъ твореніяхъ, иногда съ указаніемъ: „говоритъ св. Писаніе“. Причиною этого было во первыхъ то, что Церковь христіанская искони уважала и неканоническія книги (хотя не наравнѣ съ каноническими) и во вторыхъ то, что св. Отцы Церкви пользовались большею частію не еврейскою Библиею, а переводомъ 70-ти, въ которомъ неканоническія книги стояли вмѣстѣ съ каноническими и составляли, такъ называемый кодексъ александрійскій. Когда стала общеизвѣстна христіанской Церкви еврейская Библия, въ которой только 22 книги каноническаго содержанія, св. Отцы постоянно различали каноническія книги отъ неканоническихъ. Извѣстно также, что древніе св. Отцы и учителя церкви западной: блаж. Иеронимъ, Иларій Пиктавійскій и Руфинъ Аквилейскій (всѣ 4 в.) исчисляли и признавали каноническими книгами Библии только 22 (по счету Іудеевъ) книги Ветхаго Завѣта, а на книги неканоническія смотрѣли съ уваженіемъ, но или какъ на непрінадлежащія къ канону (бл. Иеронимъ) или какъ на книги, прибавляемыя къ канону нѣкоторыми, желавшими, чтобы книгъ каноническихъ было 24 — по числу буквъ греческаго алфавита (Иларій Пиктавійскій), или какъ на книги церковныя, назначенныя для чтенія во время богослуженія, въ назиданіе народа (Руфинъ Аквилейскій). — Блаж. Августинъ говоритъ, что неканоническія книги были присоединены къ каноническимъ первоначально не для утвержденія христіанства, а для приумноженія познаній, или, какъ пишетъ бл. Иеронимъ, для одинаковаго употребленія съ жизнеописаніями мучениковъ, которыя читались оглашенными. Если принять во вниманіе еще то, что Филастрій (итальянецъ 4 в.), извѣстный бл. Августину, по чувству глубокаго уваженія къ переводу 70-ти, почиталъ заблуждающимися тѣхъ, которые не принимаютъ его (перевода 70) за основаніе вѣ-

ры, то при всемъ вышесказанномъ слѣдуетъ признать, что неканоническія книги Библіи признаны первоначально у латинъ за каноническія по ошибкѣ, какъ не отдѣленные въ александрійскомъ кодексѣ отъ каноническихъ. Случайная, частная ошибка, благодаря невѣжеству, мало по малу распространилась и укоренилась; съ теченіемъ времени она стала явленіемъ обычнымъ, — стала обычаемъ. Обычай же постепенно пріобрѣтаютъ силу и становятся закономъ, для котораго уже подыскиваются основанія. Такъ было и въ данномъ случаѣ: Неканоническія книги, признанныя первоначально за каноническія по ошибкѣ, потомъ одобрены были правилами помѣстныхъ соборовъ Африки и утверждены декретами римскихъ епископовъ, а въ 16 вѣкѣ за не признаніе ихъ каноническими соборъ Тридентскій угрожалъ анаемому.)

Чтобы оправдать свое ученіе, римская церковь обыкновенно указываетъ на бл. Августина (5 в.), изъ римскихъ епископовъ на Иннокентія I-го († 417) и Геласія (4 в.) и на древніе переводы, въ которыхъ тѣ и другія книги соединены вмѣстѣ.

По тѣсной связи Церкви Новозавѣтной съ Ветхозавѣтной, которой вѣрено было Слово Божіе, мы должны держаться въ ученіи о Св. Писаніи Церкви Ветхозавѣтной. А она признавала каноническими только 22 книги Ветхаго Завѣта, которыя и признаны православною восточною Церковію. На свидѣтельство бл. Августина, Иннокентія и Геласія, которые причисляютъ неканоническія книги къ каноническимъ, — на свидѣтельство ихъ, какъ частныхъ лицъ, ссылаться нельзя, какъ на доказательство одинаковой важности каноническихъ и неканоническихъ книгъ Библіи. Въ этомъ можетъ увѣрить католиковъ бл. Августинъ, котораго они особенно уважаютъ. Касательно каноническихъ книгъ онъ совѣтуетъ держаться слѣдующаго правила: „книги, принятыя всею вселенскою Церковію, должны быть предпочитаемы непринятымъ нѣкоторыми изъ церквей; книги, принятыя не всѣми, но принятыя многими и важнѣйшими церквами, должны быть предпочитаемы принятымъ многими и при томъ не столь важными церквами“.

Хотя бл. Августинъ называлъ неканоническія книги канониче-

скими (вмѣстѣ съ 22 книгами, принятыми Ветхозавѣтною Церковію въ канонъ богодухновенныхъ Писаній), все-таки въ различеніи тѣхъ и другихъ онъ придерживался вышензложеннаго правила. Онъ пишетъ: „еслибы нашлось, что однѣ изъ книгъ принимаются множайшими, а другія важнѣйшими церквами, то такія книги должно почитать за писанія одинаковаго достоинства, впрочемъ только по моему мнѣнію, а не по суду Церкви вселенской“. Въ другомъ мѣстѣ бл. Августинъ пишетъ: „хотя іудеи не почитаютъ маккавейскихъ книгъ за каноническія, но Церковь признаетъ ихъ за каноническія, потому что онѣ не безполезны, если будутъ читать ихъ или слушать здравомысленно“.

Отсюда видно, что слово „каноническій“ бл. Августинъ принималъ не въ тѣснѣйшемъ смыслѣ (общепринятомъ), но въ обширномъ, называя такъ вообще такія книги, которыя утверждены правилами Церкви для чтенія въ назиданіе вѣрующимъ, а въ такомъ случаѣ не однѣ собственно каноническія, но и неканоническія книги Библии могли быть названы именемъ каноническихъ.

Не ослабляется означенное правило бл. Августина и тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ древнихъ переводахъ Библии (напр. Италійскомъ) неканоническія книги соединены съ каноническими. Это не значитъ, что Церковь искони усвоила одинаковую важность первымъ на ряду съ послѣдними. Въ славянской Библии тѣ и другія книги соединены вмѣстѣ. Между тѣмъ Церковь православная полагаетъ между ними строгое различіе, когда однѣ признаетъ по преданію принятыми въ канонъ богодухновенныхъ писаній отъ самихъ посланниковъ Божіихъ и предлагаетъ ихъ, какъ неизмѣнное правило вѣры (истины), а на неканоническія смотритъ какъ на невнесенныя въ канонъ богодухновенныхъ писаній, и какъ на добрыя и полезныя, назначенныя св. Отцами для чтенія оглашеннымъ. Соединяются тѣ и другія для того, чтобы имѣть въ одномъ сборникѣ всѣ досточтимыя книги и удобнѣе пользоваться ими.

Правда, не только у бл. Августина книги неканоническія называются каноническими, но и въ опредѣленіяхъ соборовъ: иппонійскаго и кареагенскаго. Но это ничего не говоритъ въ пользу латинянъ.

1. Блаженный Августинъ былъ изъ числа знаменитыхъ пастырей Карфагенской Церкви. Естественно, посему, думать, что слово „каноническій“ употреблялось тогда въ церкви карфагенской въ общирномъ смыслѣ (какъ у бл. Августина) и слѣдовательно въ такомъ же смыслѣ употреблено оно и на соборахъ: ипсонійскомъ и карфагенскомъ. (Въ пользу этого говорить, во 1-хъ, бл. Иеронимъ, который пишетъ, что „хотя Церковь и употребляетъ книги Иудифъ, Товить и др. (неканоническія), однако въ числѣ каноническихъ книгъ не принимаетъ ихъ, читаетъ ихъ для назиданія народа на ряду съ жизнеописаніями мучениковъ, но не для подтвержденія догматовъ“; во 2-хъ бл. Августинъ, который свидѣтельствуетъ, что „неканоническія книги причислены къ каноническимъ не для утвержденія вѣры, а для расширенія свѣдѣній, для пріобрѣтенія познаній“. Ту же мысль высказываютъ и вышеупомянутые соборы, когда узаконяютъ: „да не читается ничто въ церквахъ подъ именемъ божественныхъ писаній, кромѣ писаній каноническихъ (слѣдуетъ перечисленіе каноническихъ книгъ), ибо мы пріяли отъ отцевъ, что сіи книги читати подобаеть въ церкви“.

Что книги Библии, признаваемые православною Церковію неканоническими, признавались такими въ древности вселенскою Церковію, это видно изъ твореній многихъ св. Отцевъ Церкви: св. Аѳанасія Александрійскаго, св. Григорія Богослова и др. (отъ апостольскаго времени до конца V вѣка).

Что касается св. Преданія, то римская Церковь разнится съ православною въ томъ, что устное преданіе и свое церковное опредѣленіе признаетъ источникомъ вѣры, неподчиненнымъ св. Писанію; вселенскихъ соборовъ признаетъ не семь, а двадцать; декреты папъ признаетъ источникомъ вѣроученія наравнѣ съ опредѣленіями вселенскихъ соборовъ; изъ 85 Апостольскихъ правилъ принимаетъ только первыя пятьдесятъ; съ правилами перваго вселенскаго собора соединяетъ правила Сардійскаго собора; 6-е правило Никейскаго собора принимаетъ въ измѣненномъ видѣ, 3-е же правило втораго Вселенскаго собора, 7-е и 8-е третьяго Вселенскаго собора, 28-е четвертаго вселенскаго собора совершенно отвергаетъ, а равно и правила пятаго и шестаго Вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ го-

ворится о равенствѣ власти папъ съ прочими патріархами и о неизмѣняемости Никео-Цареградскаго Символа; не признаеть правилъ помѣстныхъ соборовъ: Кароагенскаго и двухъ Константинопольскихъ и нѣкоторыхъ святоотеческихъ правилъ (напр. Василія В. и др.), утвержденныхъ на шестомъ вселенскомъ соборѣ, и многіе мѣста въ твореніяхъ св. Отцевъ измѣнила согласно папской теоріи.

Запрещеніе мірянамъ читать Библію.—Папы, стремясь къ господству надъ христіанскимъ міромъ, не могли не сознавать, что разсмотрѣніе и испытаніе Св. Писанія покажетъ вѣрующимъ несогласіе ихъ цѣлей съ духомъ христіанства. Самою цѣлесообразною мѣрою, предотвращающею эти опасныя послѣдствія, безпрепятственнаго употребленія Св. Писанія, было запрещеніе вѣмъ, не принадлежащимъ къ церковному клиру, чтенія Библии и распространенія среди народа переводовъ Св. Писанія на живыхъ понятныхъ языкахъ.—Мірянинъ не можетъ и не долженъ знать Библии; она для него должна остаться заключенною тайною книгою; проникнуть въ смыслъ ея онъ напрасно будетъ стараться—вотъ убѣжденія, которыя желали провести въ жизнь Церкви римскіе папы.

Наиболѣе яркимъ выразителемъ такой идеи является знаменитый въ исторіи папства Гильдебрантъ или Григорій VII († 1085 г.). Идея папскаго абсолютизма, полного и неограниченнаго господства надъ вѣрующими, была проведена имъ, какъ нельзя болѣе, послѣдовательно. Объединяя церковь неограниченною главою, которою онъ считалъ себя, Григорій VII не могъ допустить, чтобы въ ней употреблялся иной какой языкъ, кромѣ государственнаго, церковно-правительственнаго. Славяне дали ему поводъ высказать свой взглядъ относительно употребленія Библии въ національныхъ переводахъ. Когда богемскій король Вратиславъ обратился къ нему съ просьбою удовлетворить желаніе народа пользоваться Св. Писаніемъ на понятномъ языкѣ, Григорій отвѣчалъ рѣшительнымъ отказомъ, мотивируя это тѣмъ, что Библия содержитъ въ себѣ Божественныя тайны, уразумѣть смыслъ которыхъ народъ не можетъ.

Еще рѣшительнѣе и настойчивѣе папы стали проводить мысль о вредѣ употребленія Библии, когда они имѣли случай столкнуться съ дѣйствительно еретическими заблужденіями въ западно-европей-

скомъ обществѣ. Въ XI в. стала обнаруживаться среди романскихъ народовъ реакція противъ деспотизма римской іерархіи. Поводомъ къ возстанію противъ давленія католическаго папства и клира были тайные переводы Св. Писанія на общепонятные языки и распространеніе ихъ среди вѣрующихъ. Усматривая несогласіе дѣйствій римскаго духовенства, противорѣчіе его воззрѣній съ дѣйствительнымъ духомъ Евангелія, очень многіе задались мыслию возстановить истинное христіанство, образовать общество, которое вполне осуществляло бы Евангельскія начала, церковь, какою она была во времена апостольскія. Такой путь не былъ свободенъ отъ опасностей. Каоары, неудовлетворяясь даннымъ положеніемъ вещей, пришли къ отрицанію многихъ догматовъ католической церкви. Это было причиною, что римское духовенство и папы еще болѣе укрѣпились въ мысли, что народное употребленіе Библии есть главный источникъ заблужденій и ересей, раздражающихъ церковь и отнимающихъ у нея здоровыхъ членовъ, тѣмъ болѣе что у Каоаровъ, которые при этомъ главнымъ образомъ имѣлись въ виду, Св. Писаніе играло важную роль. Католическое духовенство, не отличавшееся высокимъ умственнымъ образованіемъ, не было въ состояніи полемизировать съ своими врагами и опровергнуть всѣ искусственныя толкованія Слова Божія, на которыхъ еретики основывали свою доктрину и считало болѣе удобнымъ и дѣйствительнымъ средствомъ обратиться къ мѣрамъ, стѣсняющимъ мірянъ свободно пользоваться Св. Писаніемъ въ своей частной жизни. Папа Иннокентій III возставалъ противъ чтенія Св. Писанія на понятномъ языкѣ и видѣлъ въ этомъ причину всѣхъ ересей, неуваженія мірянъ къ духовенству, подрыва авторитета духовныхъ лицъ и раздора между самими вѣрующими. Послѣ Иннокентія III проводниками идей папскихъ явились цѣлыя соборы (Тулузскій, Тарраконскій и Оксфордскій). Духовенство явилось въ этомъ случаѣ поддержкою папства и старалось доказать, что оно достойно того довѣрія, какимъ облакали его папы.

Тридентскій соборъ, открывшійся въ 1543 г., признавши латинскій переводъ Св. Писанія, извѣстный подъ именемъ Вульгаты, не рѣшился категорически запретить мірянамъ пользоваться Библиею, зная, что общество, среди котораго съ большимъ успѣхомъ распро-

странялись общепонятельные тексты Св. Писанія, встрѣтитъ далеко несочувственно это явное стѣсненіе. Но, съ другой стороны, объявивъ Вульгату безусловно авторитетнымъ текстомъ Слова Божія, обязавъ вѣрующихъ исключительно этимъ текстомъ пользоваться и, кромѣ того, постановивъ совершать богослуженіе только на латинскомъ языкѣ, соборъ тѣмъ самымъ оставилъ въ силѣ и законности прежніе принципы папскаго престола. — Еще Тридентскій соборъ не окончилъ своихъ занятій, какъ папа Пій IV поручилъ богословамъ составить полный списокъ книгъ, которыя должны быть изъяты изъ народнаго употребленія, какъ излагающія воззрѣнія, противныя ученію католической церкви и, слѣдовательно, вредныя для вѣры, опасныя для нравственности народной. Этотъ индексъ папа въ 1564 г. одобрилъ и своею санкціею сообщилъ ему законную, обязательную для всѣхъ членовъ католической церкви силу. Составители его предпослали ему нѣсколько правилъ, въ которыхъ излагался взглядъ церкви на народное употребленіе Библіи. Духовныя лица, церковный клиръ, выгораживаются правилами и отъ нихъ поставляется въ зависимость право свободнаго пользованія мірянами Библіею, такъ что, если священникъ не соблагодолитъ дать милостивое разрѣшеніе простому вѣрующему приобрѣсти экземпляръ Библии на языкѣ понятномъ, то по силѣ правилъ индекса, не смотря на все свое желаніе, послѣдній не можетъ даже и покушаться на то, чтобы исполнить свое желаніе. Такъ какъ опытъ показалъ, говорить IV правило индекса запрещенныхъ книгъ, что чтеніе Библии на народномъ языкѣ, дозволенное всѣмъ безъ различія, по безразсудству людей, ведетъ за собою болѣе вреда, чѣмъ пользы; то предоставитъ сужденію епископа или инквизитора, чтобы они по согласію приходскаго священника или духовнаго отца дозволяли чтеніе Св. Писанія, переведеннаго католическими писателями на народные языки, только тѣмъ, которые такого рода чтеніемъ принесутъ не ущербъ своей вѣрѣ, но усилить только ее и укрѣпить свое благочестіе. Въ послѣдующее время папскій престоль не слишкомъ сочувственно отнесся даже къ той снисходительности, какая замѣчается, повидимому, въ упомянутомъ правилѣ индекса запрещенныхъ книгъ. Епископамъ и инквизиторамъ было отказано въ правѣ давать

дозволенія мірянамъ пользоваться Библією на понятномъ языкѣ. Такого рода опредѣленія, стѣсняющія права епископовъ, были сдѣланы папами: Климентомъ VIII въ 1595 г. и Григоріемъ XV въ 1622 г.

Въ началѣ нынѣшняго вѣка дѣятельность Библейскихъ обществъ, стремившихся удовлетворить всюду живо сознаваемой потребности пользоваться удобопонятнымъ текстомъ Св. Писанія—составленіемъ возможно точныхъ переводовъ Библии съ подлиннато текста, не осталась незамѣченною папами и дала имъ поводъ подтвердить постановленія своихъ предшественниковъ о запрещеніи употреблять мірянамъ общедоступные тексты Библии. Блюстители и охранители преданій католической церкви, руководясь тѣмъ соображеніемъ, что народное употребленіе Библии ведетъ за собою отпаденіе отъ лона церкви, неповиновеніе видимому главѣ ея, создаетъ ложныя и гибельныя для общества воззрѣнія, поддерживали мысль, что истинному члену церкви римской тяжкій грѣхъ даже держать въ домѣ Библию, въ переводѣ на общедоступное нарѣчіе. Въ этомъ смыслѣ высказались папы: Пій VII, Левъ XII и Пій IX.

Въ средніе вѣка, когда стремленія римскихъ первосвященниковъ къ преобладанію надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ достигли наибольшихъ размѣровъ, когда усиливались и ихъ намѣренія скрыть отъ вѣрныхъ сокровище Слова Божія, даже въ центрахъ образованія—въ католическихъ университетахъ, о Библии говорили какъ о какой то новости, совершенно не слыханной прежде. Если и переводилась она на живые языки, то все таки не могла получить широкаго распространенія въ народной массѣ, при враждебномъ отношеніи къ этому дѣлу духовенства. Религіозное образованіе народа въ то время оставалось въ совершенномъ небреженіи и забвеніи. Всѣ стороны общественной и частной жизни являлись болѣе приличными временамъ язычества, чѣмъ христіанства, представляя собою полнѣйшее отсутствіе животворныхъ началъ христіанства. Застой въ наукѣ, упадокъ производительной дѣятельности мысли, политическія неурядица, кулачное право, мрачный суровый характеръ средневѣковой морали, о чемъ все это свидѣтельствуетъ какъ не о томъ только, что жизнь средневѣковаго общества находилась внѣ преобразующихъ началъ христіанства, что она шла

помимо ихъ и совершенно не была отъ нихъ въ зависимости.

Довольно одного этого, чтобы понять всю неестественность взглядовъ римской церкви на употребленіе мірянами Слова Божія. Истинно христіанскія начала никогда не мирились и не мирятся съ этими взглядами. Это подтверждается ученіемъ древнихъ вселенскихъ Отцевъ и учителей Церкви. Опасность заблужденій и ересей, которыхъ такъ страшится церковь римская, производящая ихъ единственно отъ безпрепятственнаго употребленія Св. Писанія вѣрующими, никогда не была такъ сильна, такъ ощутительна, какъ въ первыя времена исторической жизни Церкви. Въ первые вѣка христіанства появляются гностическія системы, полужыцескія, полухристіанскія, развиваются еретиками разнообразныя доктрины вѣроученія, несравненно опаснѣе тѣхъ, съ которыми приходилось имѣть дѣло католической церкви. Между тѣмъ охранители святини апостольскаго наслѣдія, чистоты правой вѣры, не дѣлають того, что признала цѣлесообразнымъ католическая церковь, не полагають запрещенія на Библию, не стѣсняють ея употребленіе среди вѣрующихъ, но, напротивъ, самымъ убѣдительнымъ образомъ увѣщавають, какъ можно прилежнѣе слушать Св. Писаніе не только въ богослужебныхъ собраніяхъ, но читать и изучать его самостоятельно. Св. Іоаннъ Златоустъ обращается къ христіанамъ съ такимъ увѣщаніемъ: „Я имѣю обыкновеніе, говоритъ онъ, за нѣсколько дней ранѣе показывать содержаніе своихъ будущихъ бесѣдъ для того, чтобы вы въ свободное время взяли Библию, заразъ обозрѣли цѣлое отдѣленіе, и чтобы такимъ образомъ, когда вамъ извѣстно будетъ, что уже разсмотрѣно и что остается разсмотрѣть, вы были лучше приготовлены къ слушанію того, о чемъ будетъ говоритья еще. И я увѣщаваю васъ всегда и не перестану увѣщавать, 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 дѣлають это духовные и монахи. Напротивъ, въ чтеніи Библии каждый найдетъ себѣ утѣшеніе; даже одно воззрѣніе на эту книгу удерживаетъ насъ отъ грѣха. Все написанное въ ней, написано для насъ, для нашего назиданія, и чтеніе Св. Писанія составляетъ твердую защиту противъ грѣха, а незнаніе Св. Писанія есть

одна изъ глубочайшихъ и опаснѣйшихъ стремленій надъ глубокою пропастью“... „Послушайте вы всѣ, посвятившіе себя мірскимъ занятіямъ, говоритъ тотъ же св. Отець, прошу васъ, приобрѣтите для себя Библію: это врачевство для души. И если вы не хотите или не можете приобрѣсти всей Библии, то купите по крайней мѣрѣ Новый Завѣтъ, или хотя Евангеліе, или Дѣянія, и пусть эти книги будутъ постоянно вашими учителями“. Такимъ образомъ, по взглядамъ и представителей древней Церкви, чтеніе Библии составляетъ одну изъ главныхъ и священнѣйшихъ обязанностей каждаго члена Церкви. Несомнѣнно извѣстно, что при тогдашнемъ, довольно затруднительномъ сравнительно съ нынѣшнимъ, способѣ, приобрѣтенія экземпляровъ Библии, многіе христіане, отличавшіеся большею самостоятельностью и матеріальнымъ достаткомъ, считали своимъ долгомъ оказать пособіе менѣ состоятельнымъ единовѣрцамъ въ приобрѣтеніи списковъ Слова Божія. Такъ, Евсевій Кесарійскій упоминаетъ о мученикѣ Памѣилѣ, который пожертвовалъ всѣмъ своимъ достояніемъ, чтобы у него всегда было въ запасъ множество экземпляровъ, которые онъ съ величайшею готовностью дарилъ какъ мужчинамъ, такъ и женщинамъ; и другихъ при этомъ побуждалъ къ такого рода благотворительности.

Исторически извѣстно, что во II в. сирскіе христіане, не понимавшіе языка греческаго, имѣли у себя Св. Писаніе на своемъ родномъ языкѣ. Точно также въ западной церкви находился съ ранняго времени въ обращеніи латинскій текстъ Библии, называемый италійскимъ. Феодоритъ, еп. Кирскій († 470), много путешествовавшій по разнымъ странамъ Азіи и Европы, говоритъ, между прочимъ слѣдующее: „мы ясно засвидѣтельствовали крѣпость и силу апостольскаго и пророческаго ученія, и это ученіе въ избыткѣ проникло во всѣ стороны, освѣщаемыя солнцемъ. Не переведено ли Слово Божіе съ еврейскаго и греческаго не только на латинскій, но и на египетскій, персидскій, армянскій, готскій, сарматскій языки, такъ что я могу сказать однимъ словомъ, на всѣ языки, на которыхъ только говорятъ въ наше время“

Употребленіе и изслѣдованіе Библии не считалось дѣломъ незаконнымъ и преступнымъ и впоследствии. „Изслѣдовать Божествен-

ныя писанія, говорятъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, есть дѣло самое доброе и душеполезное. Ибо душа, наповаемая Божественнымъ Писаніемъ, какъ древо, насажденное при потокахъ воды, утучняется, приноситъ зрѣлый плодъ—православную вѣру, украшается зеленѣющими листьями, т. е. богоугодными дѣлами. Св. Писаніе настраиваетъ насъ къ добродѣтельной жизни и чистому созерцанію... Будемъ же стучаться въ сей совершеннѣйшій рай Писаній, рай благоуханный, сладчайшій, прекраснѣйшій; въ немъ слухъ нашъ оглашается разнообразнымъ пѣніемъ духовныхъ богоносныхъ птицъ, сердце наше трогается, утѣшается въ скорби, укрощается въ гнѣвѣ и наполняется вѣчною радостію. Но будемъ стучаться не слегда, а ревностно и постоянно, не будемъ терять терпѣнія стучась долго, ибо тогда только намъ отверзается. Если прочитаемъ разъ, два, не поймемъ того, что читали, не будемъ терять духа, но потерпимъ, размыслимъ, спросимъ другихъ. Будемъ насыщаться и наслаждаться чистѣйшими водами, изъ райскаго источника всегда съ новою жаждою, ибо благодать Писанія неистощима“.

Такимъ образомъ древняя Церковь своею практикою, въ лицѣ своихъ представителей, признавала всегда безусловно необходимымъ, чтобы вѣрующіе пользовались первоисточникомъ христіанства—божественнымъ Откровеніемъ и изучали его содержаніе подъ руководствомъ Церкви. Католицизмъ неизбѣжно обрекаетъ себя и на неисходныя противорѣчія съ началами христіанства, и на разногласія съ возрѣніями древней Вселенской Церкви.

2., *О личномъ свойствѣ Св. Духа; догматъ объ исхожденіи Его и отъ Сына (Filioque) и внесеніе сего отступленія во вселенскій Символъ Вѣры.*—Ученіе о личномъ свойствѣ Бога Духа Святаго, т. е. исхожденія Его отъ Отца составляетъ самый главный изъ отличительныхъ догматовъ православной церкви отъ церкви римской которая учитъ, что Духъ Святой исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына. При раскрытіи этого ученія, надобно строго отличать вѣчное исхожденіе Св. Духа, которое и составляетъ собственно Его личное свойство, отъ временнаго исхожденія Его на тварей или посольства въ міръ, которое не относится къ самой Упостаси Св. Духа, а есть нѣчто внѣшнее, преходящее, и усвоется какъ

Св. Духу, такъ и Сыну (Іоан. 16, 28. 29). Если Церковь православная утверждаетъ, что Св. Духъ исходитъ отъ одного Отца, то она разумѣетъ именно только вѣчное и ипостасное исхожденіе Св. Духа. Относительно же временнаго исхожденія и православные, совершенно согласно съ западными христіанами, вѣрують, что Духъ Св. исходитъ, т. е. посылается въ міръ не отъ Отца только, но и отъ Сына или точнѣе чрезъ Сына.

Римская же церковь въ ученіи о вѣчномъ и ипостасномъ исхожденіи Св. Духа утверждаетъ, что Богъ Отецъ не иначе изводитъ Св. Духа, какъ чрезъ Сына или отъ Сына, что Сынъ, поэтому, есть совиновникъ и соучастникъ Отцу въ вѣчномъ исхожденіи Св. Духа. Отецъ и Сынъ, по ихъ ученію, отъ всей вѣчности зная себя, отъ всей вѣчности также и любятъ себя. Эта то взаимная любовь и производитъ Духа любви. Въ Богѣ это соединеніе есть лице и это третіе лице названо Св. Духъ.

Свое ученіе объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына римская церковь основываетъ на слѣдующихъ мѣстахъ Св. Писанія:

1, на словахъ Спасителя къ Апостоламъ: *егда прїидетъ Утѣшитель его же азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины иже отъ Отца исходитъ той свидѣтельствуеетъ о мнѣ* (Іоан. 15, 26). Въ словахъ отъ Отца исходитъ видить исхожденіе Св. Духа и отъ Сына, потому что Отецъ и Сынъ едино по существу и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ.

2, на словахъ Спасителя же: *его же азъ пошлю* и говорить, что если Св. Духъ посылается отъ Сына, то слѣдовательно отъ Него и исходитъ, ибо иначе Сынъ не могъ бы послать Св. Духа;

3, на словахъ св. апостола Павла къ Галатамъ: *понеже есте сынове, посла Богъ Духа Сына своего въ сердца ваша, вопїиюща, Авва Отче* (Гал. 4, 6.), разсуждая: Духъ Святыи называется Духомъ Отца (Мтѣ. 10, 20), безъ сомнѣнія, потому, что отъ Него исходитъ: слѣд. и Духомъ Сына называется по той же причинѣ;

4, на словахъ св. ап. Павла къ Римлянамъ: *нѣсте во плоти, но въ дусѣ, понеже Духъ Божїи живетъ въ васъ; аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Еловъ* и говорить, что Св. Духъ

называется Христовымъ, значить отъ Него и исходить;

5, наконецъ на евангельскомъ сказаніи о Спасителѣ: *и сіе рекъ, дуну, и глагола имъ: примите Духъ святъ* (Іоан. 20, 22). Въ этихъ словахъ видить указаніе на вѣчное исхожденіе Св. Духа и отъ Сына.

Вотъ главнѣйшія доказательства изъ Св. Писанія, приводимыя римскою церковію въ защиту ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына.

Изъ свидѣтельствъ, приводимыхъ изъ писаній св. Отцевъ и учителей Церкви въ доказательство этого ученія латины указываютъ:

1, на слова будто бы бл. Іеронима въ его изложеніи символа: „Духъ, который исходитъ отъ Отца и Сына, совѣченъ Отцу и Сыну и во всемъ имъ равенъ“.

2, Извѣстный римскій богословъ Тома Аквинать приводитъ до десяти мѣстъ изъ разговора на Никейскомъ Соборѣ, приписываемаго св. Аѳанасію Александрійскому и изъ посланія того же святителя къ Серапіону, такихъ мѣстъ, въ которыхъ будто бы ясно говорится объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына.

3, На слова бл. Августина, который говоритъ, что Духъ Святыи есть взаимная любовь Отца и Сына, а вслѣдъ за симъ настаиваетъ на томъ, что Духъ Святыи исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына.

Но всѣ эти основанія, на которыхъ утверждаетъ свое ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына римская церковь, очень шатки и вытекаютъ изъ неправильнаго толкованія мѣстъ Св. Писанія и превратнаго пониманія ученія св. Отцевъ и учителей Церкви.

1., Въ словахъ: *иже отъ Отца исходитъ* нельзя видѣть указанія на исхожденіе Св. Духа и отъ Сына: а) Отецъ и Сынъ, равно и Духъ святыи, суть едино по существу, но отличаются между собою какъ Лица, и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, имѣетъ и Духъ Святыи; но за исключеніемъ личныхъ свойствъ, которыя не сообщимы, иначе впадемъ въ савеліанизмъ, сольемъ Божескія Упостаси. А когда говорится, что Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Св. Духа: Отецъ разумѣется, именно, какъ Лице съ своимъ личнымъ свойствомъ отличное и отъ Сына и отъ Св. Духа. Слѣд. и когда говорится, что Духъ Святыи исходитъ отъ Отца, — въ имени

Отца никакъ нельзя подразумѣвать и Сына, который едино со Отцемъ по существу, но не по личности. Если б) допустимъ, что словами: *отъ Отца исходитъ* не исключается, напротивъ, предполагается исхожденіе Св. Духа и отъ Сына потому, что Сынъ едино со Отцемъ по существу, то должны будемъ допустить, что и словами: *отъ Отца рождается* не исключается, напротивъ, предполагается рожденіе Сына отъ Св. Духа: ибо и Духъ едино со Отцемъ по существу. Мало того, должны будемъ допустить, что Сынъ, рождаясь отъ Отца, рождается и отъ Самаго Себя, потому что они едино со Отцемъ и потому совѣчны. Наконецъ в) если всмотрѣться въ самый составъ рѣчи, то увидимъ не вѣрность приведеннаго основанія. Утѣшая учениковъ своихъ предъ своимъ вознесеніемъ на небо, Спаситель даетъ имъ обѣтованіе ниспослать вмѣсто себя Св. Духа, и это ниспосланіе приписываетъ какъ Отцу такъ и Себѣ: *Его же Азъ пошлю* (Іоан. 15, 26); но лишь только непосредственно за тѣмъ начинаетъ говорить объ исхожденіи Св. Духа, указываетъ уже на одного Отца, а о себѣ умалчиваетъ. Почему же, упомянувши о Самомъ Себѣ, и приписавъ Себѣ и Отцу ниспосланіе Духа Св., Господь не сказалъ и объ исхожденіи иже отъ Насъ исходить? Не ясно ли, такимъ образомъ, что Онъ полагаетъ различіе между тѣмъ, что принадлежитъ Имъ обоимъ въ отношеніи къ Духу Св., и тѣмъ, что принадлежитъ одному Отцу. Утверждать, что, говоря: *иже отъ Отца исходитъ* Христось разумѣлъ и Себя, какъ Сына, будетъ совершенно произвольно: ибо почему же въ той же самой бесѣдѣ, говоря о ниспосланіи Св. Духа, Христось не ограничился подобнымъ оборотомъ рѣчи; напротивъ, раздѣльно сказалъ и объ Отцѣ: *его же Отецъ пошлетъ* и о Себѣ: *его же Азъ пошлю?*

2., Выводить изъ словъ Спасителя: *его же Азъ пошлю*, что Духъ Святый исходить и отъ Сына совершенно нельзя. Мысль, будто въ таинствѣ Пресвятой Троицы посланіе одного Лица отъ другаго непременно предполагаетъ происхожденіе посылаемаго отъ посылающаго, не имѣетъ ни малѣйшаго основанія въ Св. Писаніи и даже противна ему, ибо Св. Писаніе говоритъ, что и Сынъ посылается отъ Св. Духа, а не отъ одного Отца (Ис. 48, 16. 61, 1 Лук. 4, 18), между тѣмъ предвѣчное рожденіе Сына усволяетъ ис-

ключительно Отцу и нигдѣ Св. Духу. Мысль эту совершенно иначе понимаютъ и древніе знаменитые учителя Церкви, когда говорятъ, что Сынъ посылаетъ Св. Духа, и Самъ посылается отъ Него, собственно по единству Ихъ существа и до взаимному общенію или соучастію въ дѣйствіяхъ другъ друга. Св. Амвросій говорить: „и Отецъ посылаетъ Сына, и Духъ; равнымъ образомъ и Духа посылаетъ и Отецъ и Сынъ,—слѣд. если Сынъ и Духъ взаимно посылаютъ другъ друга, какъ посылаетъ Отецъ, то это не вслѣдствіе подчиненности, а по общенію власти“. Объясненіе это самое естественное, ибо три Лица Божества, кромѣ личныхъ свойствъ, имѣютъ все прочее общимъ, и, главное, вслѣдствіе единства существа, имѣютъ тождество воли и нераздѣльное дѣйствованіе. А потому, когда дѣйствуетъ по преимуществу одно Лице, непременно соучаствуютъ въ дѣйствіи Его и два другія Лица; когда приходитъ въ міръ Сынъ Божій для искупленія людей, говорится вмѣстѣ, что Онъ посылается отъ Отца и отъ Св. Духа; когда приходитъ потомъ Духъ Святыи для освященія людей, участіе Отца и Сына выражается тѣмъ, что оба Они представляются посылающими Его, а такъ какъ Отцу не усвоится въ Св. Писаніи никакого особаго дѣйствія въ мірѣ, то и не удивительно, что Онъ не называется посылаемымъ отъ Сына и Св. Духа. Вообще же нужно помнить, что посланіе въ міръ Сына и Св. Духа, какъ временное, относится къ внѣшней дѣятельности Божіей, а вся дѣятельность внѣшняя обща у единосущной и нераздѣльной Троицы. Поэтому-то нѣкоторые изъ древнихъ учителей Церкви выражались, что Сынъ, посланный въ міръ отъ Отца и Св. Духа, посланъ вмѣстѣ отъ Самаго Себя; равно какъ и Духъ Святыи, посылаемый отъ Отца и Сына, посылается и отъ Себя.

3., Выводить изъ словъ Апостола къ Галатамъ (4, 6), что Духъ Св. исходитъ и отъ Сына, потому что называется Духомъ Сына, совершенно не основательно. Духъ Святыи называется Духомъ Отца какъ потому, что единосущенъ Ему и нераздѣленъ отъ Него, такъ вмѣстѣ и потому, что отъ Него происходитъ; ибо объ этомъ ясно говоритъ Св. Писаніе (Іоан. 15, 26). Духомъ же Сына называется только потому, что единосущенъ Ему и никогда отъ

Него не раздѣленъ, всегда въ Немъ пребываетъ, а чтобы назывался еще и потому будто отъ Него происходить, для этого нельзя найти указанія въ Словѣ Божіемъ. При этомъ нужно замѣтить, что въ вышеприведенныхъ словахъ св. Апостола къ Галатамъ рѣчь идетъ не о вѣчной Упостаси Св. Духа, а о благодатныхъ дарахъ Его, ниспосылаемыхъ въ сердца вѣрующихъ, о томъ духѣ сыноположенія и любви, духѣ свободы и непостыднаго дерзновенія предъ Богомъ, которымъ исполнены всѣ рожденные отъ Него и о которомъ сказалъ Апостоль: *не пріяте духа работы паки въ боязнь: но пріяте духа сыноположенія, о немъ же вопіемъ Авва Отче* (Рим, 8, 15). Въ этомъ смыслѣ понимаемый духъ очень естественно называется Духомъ Сына, потому что всѣ духовные дары приобрѣтены для насъ безконечными заслугами Сына, и Имъ же ниспосылаются въ сердца наши.

4., Въ словахъ Апостола къ Римлянамъ: *кто Духа Христова не имать сей нсть Еговъ* (8, 9), Св. Духъ называется Духомъ Христовымъ, какъ Ему единосуцный, и потому что есть тотъ самый Духъ, который постоянно почивалъ на Христвѣ и исполнялъ Его, какъ нашего Искупителя (Ис. 11, 2, 3) и, наконецъ, потому, что ниспосылается на насъ ради заслугъ Христовыхъ. Кромѣ того если разсматривать приведенныя слова св. Апостола въ цѣломъ составѣ рѣчи, ихъ можно понимать такъ: „вы живете не плотскою, грѣховною жизнію, но духовною, святою, потому что у васъ обитаетъ Духъ Божій. А кто не живетъ духовно, кто не имѣетъ въ себѣ Духа Христова, т. е. не питаетъ въ себѣ тѣхъ же мыслей и чувствованій, какія были во Христвѣ, того я не считаю и христіаниномъ“. Ибо выраженіе Духъ Христовъ въ первомъ стихѣ той же главы замѣняется у Апостола однимъ словомъ духъ въ противоположность плоти; а выраженіе имѣть духа Христова соответствуетъ другому: быть во Христвѣ (—8, 1), имѣть Христа въ себѣ (—10). Слѣдоват. здѣсь нельзя предполагать и малѣйшаго намека на вѣчное исхождение Святаго Духа и отъ Сына.

5., Наконецъ, если видѣть въ словахъ Спасителя: *пріимите Духъ святъ* (Іоан. 20, 22) указаніе на вѣчное исхождение Святаго Духа и отъ Сына, то нужно допустить, что Духъ Святой исходитъ

и отъ Апостоловъ, которые преподавали вѣрующимъ Св. Духа возложеніемъ на нихъ своихъ рукъ. Еще болѣе неосновательно утверженіе, будто бы самымъ дуновеніемъ Спасителя означается не простое дарованіе Св. Духа, а Его вѣчное исхожденіе. Св. Отцы Церкви различно объясняли это мѣсто Св. Писанія: одни тѣмъ, что чрезъ дуновеніе Спаситель только предуготовилъ Апостоловъ къ будущему принятію въ себя Духа Святаго; другіе тѣмъ, что онъ здѣсь даровалъ Апостоламъ власть вязать и рѣшить; третьи тѣмъ, что Онъ даровалъ Имъ даже самую благодать и силу Св. Духа, но только меньшую той, какою облеклись они со временемъ въ день Пятидесятницы. Но никто изъ св. Отцевъ и учителей Церкви не видѣлъ здѣсь указанія на вѣчное исхожденіе Св. Духа и отъ Сына.

Что же касается мѣстъ изъ писаній св. Отцевъ и учителей Церкви, приводимыхъ римскою церковію и западными богословами въ защиту ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, то нужно сказать, что они составляютъ или позднѣйшую вставку въ эти писанія или намѣренно извращены. Такъ напр., послы Ахенскаго собора, на которомъ утверждено ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, ссылаются на вышеприведенныя слова бл. Иеронима, но ихъ въ его сочиненіяхъ нигдѣ нѣтъ. Нѣтъ также въ писаніяхъ св. Аванасія Александрійскаго ни одного такого мѣста, какъ на это указываетъ Тома Аквинать, гдѣ бы говорилось объ исхожденіи св. Духа и отъ Сына. Вышеприведенныя слова блаж. Августина могли дать поводъ римско-католическимъ богословамъ считать блаж. Августина виновникомъ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Но еслибы и такъ было, то это показывало бы только, что западное ученіе ведетъ свое начало не отъ древней вселенской Церкви, а отъ Августина, который, перенявъ его отъ нѣкоторыхъ только ученыхъ, помогъ своимъ авторитетомъ его распространенію и утвержденію на западѣ.

Но весь вопросъ здѣсь въ томъ, въ одномъ ли и томъ же смыслѣ блаж. Августинъ понималъ исхожденіе Св. Духа отъ Отца и исхожденіе Его отъ Сына, и если не въ одномъ, то въ какомъ именно смыслѣ онъ употреблялъ выраженія: Духъ исходитъ отъ Отца и тотъ же Духъ исходитъ совмѣстно и отъ Сына?

Что блаж. Августинъ въ различныхъ смыслахъ понималъ исхождение Св. Духа отъ Отца и исхождение отъ Сына, это не можетъ подлежать никакому сомнѣнью. Не подлежитъ сомнѣнью и то, что подъ исхожденіемъ Духа отъ Отца онъ разумѣлъ происхождение Его отъ Отца по началу своего бытія, а подъ исхожденіемъ отъ Сына—не что иное, какъ только временное исхождение въ міръ для освященія людей. „Справедливо, разсуждаетъ онъ, то, что Отецъ всему далъ бытіе и самъ ни отъ кого ничего не получилъ; но равенства съ Собою Онъ не далъ никому, какъ только Сыну, Который родился отъ Него и Святому Духу, Который отъ Него исходитъ. Отъ Отца—Сынъ, отъ Отца и Духъ Святой, но Сынъ родился, а Духъ исходитъ... Не отъ Себя Самаго Сынъ, но отъ Того, отъ Кого рожденъ, не отъ Самаго Себя Духъ Святой, но отъ Того, отъ Кого исходитъ. Не отъ Себя Самаго (сказалъ Христосъ), а что услышитъ, то будетъ говорить Духъ, чтобы мы знали, что онъ не отъ Себя Самаго, потому что только одинъ Отецъ не отъ другаго, ибо и Сынъ рожденъ отъ Отца, и Св. Духъ исходитъ отъ Отца“.

Очевидно, что подъ допускаемымъ блаж. Августиномъ исхожденіемъ Духа отъ Сына, при исхожденіи Его отъ Отца, должно разумѣть временное исхождение для освященія людей.

Не напрасно блаж. Августинъ исхождение Духа Святаго и отъ Сына поставляетъ въ прямой и непосредственной связи съ дуневніемъ Христовымъ на своихъ учениковъ и преподаніемъ имъ чрезъ это Св. Духа, и даже неоднократно, въ подтвержденіе того, что Духъ исходитъ и отъ Сына, ссылается на этотъ фактъ евангельскій,—фактъ, очевидно, такого рода, что можетъ свидѣтельствовать только о временномъ исхожденіи или посольствѣ Св. Духа и отъ Христа.

Незаключаютъ въ себѣ прямой мысли объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына и тѣ мѣста въ твореніяхъ блаж. Августина, въ которыхъ Духъ такъ изображается въ своихъ внутреннихъ отношеніяхъ къ Отцу и Сыну, какъ будто бы Онъ представляетъ собою плодъ Ихъ взаимной дѣятельности. Разумѣемъ тѣ мѣста, въ которыхъ Духъ Св. называется то взаимною любовію и святостію От-

ца и Сына, то Ихъ общеніемъ, единствомъ и связію. Такъ, напр., бл. Августинъ говоритъ: „Духъ Св., согласно Св. Писанію, есть Духъ не одного Отца и не одного Сына, но Обоихъ, а потому Онъ внушаетъ намъ ту взаимную любовь, которою любятъ себя Отецъ и Сынъ; Онъ есть любовь и святость, чрезъ которую Родитель и Рожденный неизреченнымъ образомъ соединяются между собою; Онъ не меньше ни Отца, ни Сына, потому что есть любовь и согласіе Отца и Сына“ и т. п. Въ этихъ и подобныхъ мѣстахъ, что не трудно сразу замѣтить, изображается отношеніе Св. Духа къ Отцу и Сыну вовсе не по началу бытія, а по взаимообщенію Его во внутренней жизни и дѣятельности со Отцемъ и Сыномъ, съ которыми Онъ существенно соединенъ, или по существу нераздѣленъ.)

Вѣрованіе древней вселенской Церкви, что Духъ Св. исходитъ только отъ Отца ясно засвидѣтельствовано, точно и опредѣленно сформулировано и подтверждено всѣми вселенскими Соборами. Такъ на первомъ вселенскомъ Соборѣ Леонтій, еп. Кесарійскій отъ лица всѣхъ присутствующихъ говоритъ нѣкоему философу: „принимай Единое Божество Отца, неизрѣченно родившаго Сына, и Сына, родившагося отъ Него, и Св. Духа, исходящаго отъ Самаго Отца“. На второмъ вселенскомъ Соборѣ св. Отцы точно сформулировали этотъ догматъ: „вѣруемъ и въ Духа Святаго, иже отъ Отца исходящаго, иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима“ и внесли эти слова въ Символъ вѣры, который въ православной Церкви сохраняется и до нынѣ.

Отъ чего, спрашивается, Отцы Собора, опредѣляя подобающее чествованіе Св. Духу, прямо говорятъ здѣсь объ извѣстномъ отношеніи къ Нему Отца и Сына, а опредѣляя догматъ объ Его исхожденіи, говорятъ только объ Отцѣ, отъ Котораго Онъ исходитъ, ничего не упоминая объ участіи въ этомъ отношеніи Сына; тогда какъ это требовалось сдѣлать, если бы оно по существу дѣла оказалось возможнымъ? Неясный ли это знакъ, что св. Отцы не находили никакого основанія указать какое бы то ни было участіе Сына въ исхожденіи Духа отъ Отца,—и что этимъ они отстраняли, какъ то, что Духъ отъ Отца и Сына исходитъ, такъ и

то, что отъ Отца чрезъ Сына исходитъ. Употребивъ объ этомъ предметѣ выраженія самаго І. Христа, они засвидѣтельствовали для всѣхъ временъ свое истинное убѣжденіе, что въ сужденіи о предметахъ божественныхъ и непостижимыхъ для разума человѣческаго должно держаться не только мысли, но и словъ Божественнаго Откровенія.

Какъ много древняя вселенская Церковь дорожила словами вселенскаго Символа о Св. Духѣ, сознавая, что въ нихъ сказано все, что нужно знать о Духѣ, и что нѣтъ ничего, что бы должно быть прибавлено къ нимъ,—въ этомъ легко убѣдиться изъ дальнѣйшихъ вселенскихъ Соборовъ, на которыхъ неприкосновенность ихъ ограждалась, какъ общими правилами Соборовъ относительно неизмѣнности Символа никео-цареградскаго, такъ и особенно благоговѣйною къ нимъ памятью отцевъ Собора, которые и сами, согласно съ ними, вѣровали о Св. Духѣ, и если одобряли другія какія либо исповѣданія вѣры, заключающія ученіе объ исхожденіи Духа, то это были такія исповѣданія, въ которыхъ ученіе это излагалось совершенно согласно съ вѣроопредѣленіемъ вселенскаго Символа. Уже на третьемъ вселенскомъ Соборѣ сдѣлано было (пр. 7-е) опредѣленіе относительно неизмѣнности вселенскаго Символа, не почему либо иному, какъ потому, что признаваемо было вполне достаточнымъ для вѣры то, что въ Символѣ было опредѣлено, какъ о Богѣ Отцѣ и Сынѣ, такъ и о Св. Духѣ. Это же сознание ясно выразили отцы четвертаго вселенскаго Собора, которые, утверждая опредѣленія Никейскаго и Константинопольскаго Собора, и правило Ефесскаго Собора о неизмѣнности Символа, въ то же время говорятъ: „достаточно и сего премудраго и спасительнаго символа божественной благодати для совершеннаго уразумѣнія и утвержденія благочестія“. Почему же? „потому что онъ въ совершенствѣ учитъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“. На пятомъ вселенскомъ Соборѣ отцы Собора, исповѣдавъ, что всѣ они сами приѣмлютъ и проповѣдываютъ всѣ опредѣленія прежнихъ четырехъ вселенскихъ Соборовъ касательно одной и той же вѣры, въ то же время слово въ слово повторили опредѣленіе Халкидонскаго Собора о совершенной неизмѣнности никео-цареградскаго Символа. На шестомъ вселен-

скомъ Соборѣ—тоже сознание совершенной достаточности для вѣры вселенскаго Символа и утверждение правила трехъ прежнихъ вселенскихъ Соборовъ о совершенной его неприкосновенности и неизмѣнности по самой его буквѣ. И въ частности по отношенію къ вѣроисповѣданію вселенскаго Символа о Св. Духѣ отцы Собора ясно высказываютъ свой взглядъ, смотря на него, какъ на самое точное, непререкаемое и потому неизмѣнное. Тоже самое и на седьмомъ вселенскомъ Соборѣ. Когда на этомъ Соборѣ былъ прочитанъ никео-цареградскій Символъ, то отцы Собора воскликнули: „всѣ мы такъ вѣруемъ, всѣ такъ единомудрствуемъ, и всѣ согласно подписуемся... Это—вѣра апостольская, вѣра отеческая, вѣра православная, вѣра, утвердившая вселенную... Мы слѣдуемъ древнему узаконенію Церкви, мы сохраняемъ опредѣленія Отцевъ, а тѣхъ, которые прилагаютъ что либо или отъемлютъ у Церкви предаемъ анаемѣ“. Такъ сильно и не поколебимо было благоговѣнное уваженіе древней вселенской Церкви къ вселенскому Символу, вслѣдствіе того глубокаго убѣжденія, что сказаннаго въ Символѣ вполне достаточно для вѣры и благочестія, и все сказанное въ немъ опредѣлено съ такою точностію, которая должна исключать всякаго рода, какъ прибавки, такъ и убавки. Такое чувство уваженія къ древнему вселенскому Символу не было чуждо и древней западной церкви. Она принимала и сочувственно раздѣляла всѣ опредѣленія всѣхъ вселенскихъ Соборовъ. Римскій Соборъ (379 г.), произнесшій анаему на утверждающихъ, будто Духъ произошелъ чрезъ Сына, излагаетъ ученіе объ этомъ предметѣ въ слѣдующихъ словахъ: „если кто не будетъ говорить того, что Духъ Святой есть истинно собственно отъ Отца равно какъ и того, что Сынъ есть отъ Божественной сущности и, будучи Словомъ Божиимъ, есть Богъ, анаема да будетъ“. На Латеранскомъ соборѣ, бывшемъ въ 749 г. при папѣ Мартинѣ, отцы собора исповѣдали вѣру свою буквально по никео-цареградскому Символу, и потомъ съ буквальною же точностію повторили опредѣленіе Халкидонскаго Собора о неприкосновенности и неизмѣнности этого Символа. Папа Агаѣонъ въ своемъ посланіи къ шестому вселенскому Собору, между прочимъ, утверждаетъ, что Церковь римская твердо держится вѣры, преданной пятью вселенскими Собо-

рами, и особенно заботится о томъ, чтобы опредѣленное правила-ми оставалось неизмѣннымъ, безъ уменьшенія или прибавленія, а какъ въ словахъ такъ и въ мысляхъ оставалось непровежденнымъ.

Это чувство уваженія, какъ ко всѣмъ опредѣленіямъ древней вселенской Церкви, такъ въ особенности къ ея Символу, не потухало въ римской церкви и въ началѣ девятого вѣка, когда папа Левъ III, несмотря на настойчивыя просьбы пословъ ахенскаго собора (809 г.), внести въ Символъ *Filioque*, какъ вновь принятый ими и одобренный догматъ, посоветился сдѣлать это, а вмѣсто этого распорядился сдѣлать двѣ серебряныя доски и вырѣзать на нихъ безъ всякой прибавки греческими и латинскими буквами никео-цареградскій Символъ, каковыя доски были поставлены въ базиликѣ св. Петра.

Хотя ученіе свое римско-католическая церковь выдаетъ за ученіе древней вселенской Церкви, но, по несомнѣннымъ даннымъ исторіи, видно, что первыя сѣмена были брошены на западѣ въ седьмомъ вѣкѣ, когда нѣкоторые частные учителя стали проводить мысль, что Духъ Святыи исходитъ и отъ Сына — *Filioque*, разумѣя, какъ объяснялъ Максимъ Исповѣдникъ, не вѣчное, а только временное исхождение Его, или посольство въ міръ отъ Сына. Въ это же время другіе изъ писателей западныхъ и, именно, Исидоръ Севильскій и Феодоръ киликіанинъ, основываясь на томъ, что Духъ Святыи называется въ Св. Писаніи Духомъ Христовымъ (Римл. 8, 9), но упустивъ изъ виду, что Онъ называется такъ потому, что единосущенъ Сыну Божію, на которомъ почивалъ постоянно, какъ на Искупителѣ нашемъ (Ис. 11, 2. 3), начали высказывать, что Онъ исходитъ и отъ Сына. Въ восьмомъ вѣкѣ вопросъ объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына сдѣлался предметомъ самыхъ горячихъ споровъ на западѣ и многіе, уже не различая временнаго посольства Святаго Духа въ міръ отъ вѣчнаго образа Его бытія, стали рѣшительно утверждать, что Духъ Святыи исходитъ отъ Отца и Сына предвѣчно. Къ концу вѣка прибавленіе — *Filioque* внесено въ самый никео-цареградскій Символъ, по всей вѣроятности въ Испаніи, потому что знаменитый Алкуинъ († 804) предупреждалъ ліонскихъ братьевъ, чтобы они блюлись испанскаго нововведенія и не

позволяли себѣ ни малѣйшаго прибавленія къ Символу. Въ 809 г. Карлъ великій созвалъ въ Ахенѣ соборъ, на которомъ *Filioque* было утверждено. И хотя папа Левъ III и не согласился на внесеніе его въ Символь, однако оно начало распространяться въ нѣкоторыхъ церквахъ Галліи, Испаніи, Германіи и Италіи. Лжеученіе это возведено на степень догмата при папѣ Бонифаціѣ VIII, но когда допущено употребленіе такого символа въ Римѣ, съ точностію неизвѣстно, но не ранѣе 1014 г. Съ этихъ поръ, особенно послѣ новыхъ обличеній со стороны Константинопольскаго патріарха Михаила Керулларія (въ 1053 г.), римская церковь уже никогда не отступала отъ своего лжедогмата, главнѣйшаго изъ всѣхъ нововведеній, отдѣлившихъ ее отъ Церкви вселенской.

Что могло послужить основаніемъ для возведенія *Filioque* въ догматъ, если ни въ Св. Писаніи ни въ Св. Преданіи для него нѣтъ основаній? Законное основаніе здѣсь не могло имѣть мѣста, потому что древне-вселенская церковь, наслѣдовавъ отъ Самаго Христа и Св. Апостоловъ всѣ догматы вѣры, всегда содержала ихъ твердо и неизмѣнно и никогда не давала мѣста *Filioque* и сама западная церковь только въ болѣе позднее время познакомилась съ нимъ и то только въ видѣ частнаго мнѣнія. Остается предположить одно, что въ этой истинѣ можно убѣдиться при посредствѣ чисто логическихъ соображеній. Какъ ни неумѣстно подобное предположеніе, но этимъ именно воззрѣніемъ и руководятся сторонники и защитники *Filioque*, которые, хотя въ подтвержденіе его обыкновенно ссылаются на свидѣтельства Св. Писанія и древне-отеческія, но всегда при этомъ пользуются значительною помощью чисто произвольныхъ логическихъ соображеній, въ родѣ слѣдующихъ: 1, что „*Filioque* есть только развитіе церковнаго ученія о единосущіи Сына со Отцемъ и Духа съ Сыномъ, ибо сущность (*οὐσία*) или природа Бога Отца и Сына составляютъчину ипостаси Св. Духа“ Но въ Богѣ строго должно отличать природу отъ ипостаси. Природа Божественная-обща всѣмъ лицамъ Божества, но она не можетъ быть причиною ипостаси: она не есть ни рождающая, ни рожденная, ни исходящая. Она обща всѣмъ лицамъ Пресвятой Троицы и никогда не можетъ быть приписана исключительно одному только Ли-

цу, слѣдов., никогда не будетъ и причиною Ипостаси. Если причина Ипостаси въ природѣ Божіей, въ сущности, а не въ Ипостаси, то не будутъ ли они (Сынъ и Духъ) причинами самихъ себя и Отца, потому что они составляютъ одно и тоже по сущности? И не произойдетъ ли тогда множества лицъ и рождающихъ и производящихъ, по причинѣ тождества сущности. Только Ипостась можетъ быть причиною другой Ипостаси, только сущность съ опредѣленными свойствами, съ вполнѣ законченною личностію, увѣчанная Ипостасію, можетъ рождать и изводить другую Ипостась. Ни въ какомъ случаѣ невозможно допустить, чтобы Св. Духъ, исходя отъ Ипостаси Отца, исходилъ и отъ Ипостаси Сына; потому что единственною причиною есть Отецъ; но если скажемъ, что Отецъ есть причина Духа чрезъ Сына, то явятся двѣ причины, или два начала въ Пресв. Троицѣ — Единицѣ отъ вѣчности (Прав. Обзор. 1867 г. № 12, стр. 321). 2. „Отецъ и Сынъ отъ всей вѣчности зная себя, отъ всей вѣчности также и любятъ себя. Эта-то взаимная любовь производитъ Духа любви. Въ Богѣ это соединеніе есть Лице, и это третіе Лице названо Св. Духъ“. Изъ такого опредѣленія способа, какъ Отецъ и Сынъ, зная себя и взаимно любя себя, производятъ Св. Духа, выходитъ, что а) въ Пресв. Троицѣ, кромѣ троичности Лицъ, есть еще двойственность, чего допустить нельзя, такъ какъ кромѣ троичности Лицъ, никакой множественности въ Богѣ нѣтъ; б) когда Отецъ и Сынъ производятъ Св. Духа, то между Отцемъ и Сыномъ совершаются какія-то ближайшія соотношенія, въ которыхъ Св. Духъ не принимаетъ участія, чего допустить нельзя, ибо единеніе Св. Духа со Отцемъ такое же, какое и Сына со Отцемъ; в) Отецъ и Сынъ одно по существу, но въ отношеніи Лицъ два, слѣдов., происходящій отъ Отца и Сына Св. Духъ имѣетъ два начала. Произведеніе любви названо духомъ любви, такимъ названіемъ умаляется Божеское достоинство и честь равнопоклоняемаго со Отцемъ и Сыномъ Св. Духа.

3., „Еслибы Св. Духъ исходилъ только отъ Отца, то не было бы причины быть ему по порядку третьимъ Лицемъ.“ Духъ исходитъ отъ Отца, уже *родившаго* Сына, ибо Духъ, по исхожденію, есть существенно третія Ипостась

слѣдовательно та Ипостась, которой необходимо предшествуютъ первая и вторая.

Но какъ между существомъ родившаго Отца и существомъ рожденнаго Сына нѣтъ существенно никакого различія, за исключеніемъ только взаимной несомѣстимости, т. е. возможности быть вмѣстѣ Сыномъ и Отцемъ, то слѣдуетъ, что Св. Духъ исходитъ изъ существа, или изъ начала, включающаго въ себѣ Ипостаси Отца и Сына, т. е. другими словами исходитъ отъ Отца и Сына, какъ отъ одинаго источника. А такъ какъ Сынъ второе Лице, а Духъ третіе, то очевидно, что второе изводитъ третіе“. Это, по ученію католиковъ, до того очевидно, что еслибы дозволено было допустить возможность четвертой, пятой и т. д. Ипостасей въ Богѣ, то слѣдовало бы, по тождеству существа въ Ипостасяхъ и по порядку исхожденія, что четвертая исходитъ отъ трехъ, а пятая отъ четырехъ предшествующихъ Ипостасей, какъ отъ одинаго источника. Такъ, хотя каждый человѣкъ происходитъ отъ своего Отца, тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду, что ни отецъ его, ни предки безъ Адама бытія бы не имѣли, мы можемъ утверждать, что *единственное начало* каждаго изъ насъ есть первый человѣкъ?. По римско-католическому ученію выходитъ, что Духъ Св. исходитъ только отъ Сына; отъ Отца же Онъ исходитъ настолько, насколько по отношенію къ Нему чрезъ посредство Сына Отецъ есть *начальное начало*. Католическое ученіе: „Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына“, нужно понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ каждый можетъ сказать о себѣ „я прихожу отъ Адама“: ибо если допустить четвертую и пятую Ипостась въ Богѣ, то слѣдовало бы признать, что четвертая исходитъ отъ трехъ и т. д. При этомъ дается мѣсто неправильной мысли, что Сыну надлежало прежде родиться отъ Отца, чтобы потомъ Духа Св. изводить отъ себя. Порядокъ Божескихъ Лицъ указанъ для насъ, потому что мы не можемъ, по ограниченности нашей, умопредставлять Лица Божескія, раздѣльно по различію Ипостасей, безъ преемства въ счисленіи Ихъ.

Лишнее говорить о томъ, какъ неумѣстно и незаконно отводить столько мѣста въ области вѣры разуму, чтобы въ зависимость отъ него поставлять самую судьбу и значимость истинъ вѣры, какъ

догматовъ. Если вообще отношеніе разума къ догматамъ должно заключаться не въ томъ, чтобы ихъ созидать или видоизмѣнять, а въ томъ только, чтобы ихъ разумно воспринимать и усвоить; то тѣмъ болѣе не инымъ должно быть его отношеніе къ такому возвышеннѣйшему догмату, каковъ догматъ о Пресвятой Троицѣ.

3., *О первородномъ грѣхѣ и о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы.*—Первородный грѣхъ, по представленію католиковъ, состоитъ въ утратѣ только первобытной праведности. Ученіе это, высказанное Ансельмомъ, съ особенною ясностію было изложено Дунъ-Скотомъ. По ученію послѣдняго, первобытная праведность перваго человѣка состояла не въ чемъ иномъ, какъ въ одной сверхъ-естественной благодати, подобно всаднику или уздѣ, сдерживавшей и упорядочивавшей собою саму по себѣ дикую и беспорядочную природу человѣческую,—что далѣе, грѣхъ прародителей состоялъ не въ чемъ иномъ, какъ одномъ сверженіи ими съ себя узды божественной благодати и возвращеніе къ самому первоначальному состоянію своей чистой природы, и что, наконецъ, поэтому, и наслѣдственный грѣхъ заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ одномъ только лишеніи первобытной праведности и тяготящей вслѣдъ за симъ надъ всѣми винѣ и осужденіи, но отнюдь не въ грѣховной порчѣ самой природы человѣческой, въ которой, какъ всѣ вообще силы, не смотря на ихъ склонность къ взаимной борьбѣ, дѣльны и ничѣмъ не повреждены, такъ и въ частности возникающая въ нихъ похоть, какъ явленіе чисто естественное и относящееся при томъ къ чувственной, а не къ духовно-нравственной области, не содержитъ въ себѣ ничего испорченнаго или грѣховнаго. Это ученіе Дунъ-Скота не только не было отвергнуто западною церковію на тридентскомъ соборѣ, занимавшемся между прочимъ и опредѣленіемъ ученія о первородномъ грѣхѣ, но было принято и одобрено, что можно видѣть изъ самихъ же постановленій этого собора, особенно же изъ опредѣленій (на засѣданіяхъ) 1, 2, и 5, изъ коихъ въ двухъ первыхъ говорится, что грѣхъ прародителей состоялъ въ утратѣ дарованной имъ святости и праведности, а въ послѣднемъ утверждается, что въ возрожденномъ не остается безусловно никакихъ слѣдовъ грѣха или чего либо неугоднаго Богу, и что если въ нихъ

остается удобовоспламеняемая склонность, то она, вслѣдствіе своего вызова на борьбу, скорѣе для нихъ полезна, чѣмъ вредна, и во всякомъ случаѣ не есть грѣхъ, хотя сама отъ грѣха и влечетъ къ грѣху. Слѣдствіемъ этого ученія было то, что оно стало мало по малу, хотя въ смягченномъ видѣ пріобрѣтаетъ господствующее положеніе и символическое значеніе въ католичествѣ.

Между тѣмъ въ связи съ этого рода ученіемъ о первородномъ грѣхѣ возникло въ католичествѣ еще одно, касающееся тоже первороднаго грѣха, новое мнѣніе, нашедшее въ немъ для себя основу и опору и въ свою очередь ставшее и его собою поддерживать и оправдывать. Мы разумѣемъ возникшее въ католичествѣ въ средніе вѣка мнѣніе о непорочномъ зачатіи, или изыятіи отъ первороднаго грѣха по самому зачатію своему, Пресвятой Дѣвы Маріи, каковое въ недавнее время уже успѣло въ римской церкви стать догматомъ. А какъ образовалось внутреннее отношеніе между разсмотрѣннымъ нами ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и новымъ римскимъ догматомъ, это понять не трудно. Такъ какъ по ученію католиковъ первородный грѣхъ состоялъ только въ лишеніи сверхъ-естественной благодати, при остаткѣ въ падшемъ человѣкѣ, хотя ослабѣвшихъ и получившихъ ложное направленіе, но цѣлыхъ и неповрежденныхъ его силъ, то для возстановленія человѣка въ первобытное состояніе праведности, вполне достаточно было того, чтобы къ нему возвратилась потерянная имъ сверхъ-естественная благодать. А такъ какъ, далѣе, сверхъ-естественная благодать излилась въ избытокъ на Пресвятую Дѣву въ самомъ ея зачатіи, или когда она была еще въ утробѣ матери, то понятно, что первородный недостатокъ въ благодати, общій всѣмъ людямъ, въ ней долженъ былъ быть восполненъ и она должна была родиться въ такомъ состояніи, въ какомъ находился первый человѣкъ до своего паденія, бывъ, при естественныхъ несовершенствахъ своей природы восполняемъ сверхъ-естественною благодатію.

Ученіе католиковъ о первородномъ грѣхѣ совершенно неосновательно, произвольно и ложно. Этимъ ученіемъ прежде всего предполагается, что будто бы состояніе природы перваго человѣка, рассматриваемое само въ себѣ, независимо отъ сообщенной ему

сверх-естественной благодати, было во всемъ существенномъ тождественно съ настоящимъ состояніемъ нашей природы, такъ что первозданной природѣ человѣка, какъ и нашей, одинаково свойственны были и борьба духовнаго съ чувственнымъ и похоть. Но перенося такимъ образомъ на первозданную природу человѣческую все, ставшее въ нынѣшней природѣ естественнымъ и неизбѣжнымъ, отчего бы уже не перенести на нее и нашихъ недуговъ, страданій и смерти, какъ сдѣлали пелагіане, признавъ все это естественною и необходимою принадлежностію нашей конечной природы? А между тѣмъ мы знаемъ, что Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія, содѣлавъ его образомъ вѣчнаго бытія своего (Премудр. 2, 23), такъ что человѣкъ не иначе могъ отдалиться отъ этого назначенія своего, какъ только чрезъ нарушеніе заповѣди, долженствовавшей, по угрозѣ Божіей, принести ему смерть (Быт. 2, 17). Богъ, слѣдовательно, создалъ человѣка съ природою не только способною, но и направленною единственно къ тому, чтобы сохранять и поддерживать въ себѣ полную и ненарушимую гармонію между тѣломъ и духомъ, какъ существенно необходимую для прочности и нерасторжимости ихъ взаимнаго союза, и эта гармонія, безъ всякаго сомнѣнія, царствовала во все время въ природѣ перваго человѣка до тѣхъ поръ, пока онъ не нарушилъ заповѣдь, или пока грѣхъ не внесъ въ его природу начала борьбы и вслѣдъ за нею разрушенія и смерти. Какъ же послѣ этого можно смѣшивать и отождествлять первобытное состояніе природы человѣческой, готовившейся и направлявшейся къ безсмертію или нетлѣнію, съ нынѣшнимъ состояніемъ ея борьбы, разрушаемости и смерти, ясно свидѣтельствующихъ не о томъ только, что надъ ней тяготѣетъ наказаніе Божіе, но и о томъ, что въ ней самой существуетъ внутренній разладъ и беспорядокъ, какъ внутренняя причина этого рода явленій? Не значило ли бы это смѣшивать неповрежденное съ испорченнымъ, здоровое съ болѣзненнымъ и нормальное съ ненормальнымъ.)

Далѣе, означенною теоріею предполагается, что грѣхъ перваго человѣка состоялъ почти исключительно въ одной утратѣ первобытной праведности, которая въ свою очередь была однимъ дѣломъ сверх-естественной благодати. Потому что, какъ нельзя представить

того, чтобы свободно-разумный человек мог обладать сверхъестественною праведностію, самъ будучи въ ней совершенно безучастнымъ, такъ еще болѣе немислимо то, чтобы возникшій уже не со внѣ, а внутри человека грѣхъ, и при томъ настолько сильный и упорный грѣхъ, что могъ собою отвергнуть благодать божественную, никакой глубокой и существенной не произвелъ парчи въ его природѣ, ограничивъ свое дѣйствіе однимъ лишеніемъ ея сообщенной ей сверхъестественной благодати. Вообще вышеозначенная теорія, волей или неволей, дѣйствительный наслѣдственный грѣхъ обращая въ одну юридическую вину или осужденіе, лежащая на всѣхъ людяхъ, вслѣдствіе одной родственной связи съ ихъ прародителями, одною своею стороною близко примыкаетъ къ пелагианству, которое давно уже отвергнуто и осуждено Церковію.

Доказательствомъ же всецѣлой несостоятельности католическаго ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы служить то, что оно стоитъ въ полнѣйшемъ несогласіи и противорѣчьи какъ съ Св. Писаніемъ (Іоан. 3, 5—6; Пс. 50, 7), такъ и съ древне-церковнымъ ученіемъ о всеобщности, передающагося чрезъ рожденіе, всѣмъ людямъ грѣха, при дѣлаемомъ въ семь случаевъ исключеніи только одному Іисусу Христу, безсѣменно зачавшемуся и родившемуся отъ Пресвятыя Дѣвы Маріи и Св. Духа. Доказательствомъ этого служить обычай Церкви крестить младенцевъ, обычай, существующій въ ней со временъ самихъ св. Апостоловъ, какъ свидѣтельствуютъ древніе учителя: Иринеи, Оригенъ, Кипріанъ и др. И это крещеніе Церковь всегда совершала во оставленіе грѣховъ. Всѣ древніе учителя, какъ восточные, такъ и западные (Іустинъ, Иринеи, Тертуллианъ, Василій великій, Григорій Богословъ и др.) единогласно учили о всеобщей грѣховности, указывая на одно только исключеніе въ семь случаевъ, а именно, въ отношеніи къ одному лицу Іисуса Христа. Совершенно напрасны, поэтому, попытки латинскихъ богослововъ отыскать хоть какія либо темныя указанія на свой новый догматъ у древнихъ св. Отцевъ Церкви. Латиняне въ подтвержденіе существованія у древнихъ учителей своей мысли о непорочномъ зачатіи Св. Дѣвы ссылаются, какъ на болѣе, по ихъ мнѣнію, видныя и важныя, на слѣдующія мѣста. Такъ,

говорить, Амвросій училъ: „благоволи принять меня, о Боже, не отъ Сарры, но отъ Маріи, нескверной Дѣвы, которая, по Твоей благодати, осталась чистою отъ всякой скверны грѣха“; подобнымъ же образомъ училъ и бл. Августинъ, говоря, когда рѣчь идетъ о грѣхѣ: „исключаю Св. Дѣву Марію, о которой по этому вопросу изъ благоговѣнія къ Богу совершенно не хочу и поднимать вопроса, потому что признанная достойною родить Того, Кто, какъ всѣмъ извѣстно, не имѣлъ никакого грѣха, Она подлинно должна была получить обильнѣйшую благодать, чтобы могла постоянно торжествовать надъ грѣхомъ“. Эти свидѣтельства берутся католическими богословами безъ всякаго вниманія къ тому, что въ нихъ рѣчь только о свободно-нравственной чистотѣ и святости Пресвятой Дѣвы, не исключаяющей собою Ея участія въ первородномъ грѣхѣ, а также безъ всякаго сличенія съ общимъ и совершенно положительнымъ ученіемъ этихъ учителей о безусловной всеобщности наслѣдственнаго грѣха, при исключеніи отсюда одного только Иисуса Христа. Первый, какъ извѣстно, подаль на западъ мысль объ изытіи Пресвятой Дѣвы отъ первороднаго грѣха, жившій въ IX в., Пасхазій Робертъ. Поддерживать же и распространять (въ IX в. въ Лионѣ) съ особеннымъ рвеніемъ сталъ нѣкто аббатъ Гвибертъ, чему въ послѣдствіи не мало способствовало установленіе въ XII в. лионскими монахами праздника непорочному зачатію Пресв. Дѣвы. Но лишь только новое ученіе о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы стало входить въ силу въ церкви лионской, какъ противъ него съ грозною силою обличенія выступилъ Бернардь Клервоскій, который въ своемъ посланіи къ лионскимъ монахамъ, признавая ихъ ученіе во все неизвѣстнымъ древней вселенской Церкви, еретическимъ и по своимъ слѣдствіямъ опаснымъ, писалъ, между прочимъ, слѣдующее: „ужасаюсь, видя, что нынѣ нѣкоторые изъ васъ возжелали перемѣнить состояніе важныхъ вещей, вводя новое празднество, невѣдомое Церкви, неодобряемое разумомъ, неоправдываемое древнимъ преданіемъ. Ужели мы болѣе свѣдущи и болѣе благочестивы, чѣмъ отцы наши?.. Но вы скажете: должно какъ можно болѣе прославлять Матерь Господа. Это правда, но прославленіе, воздаваемое Царицѣ Небесной, требуетъ разумѣнія: Царственная Дѣва неимѣетъ надоб-

ности въ должномъ прославленіи, обладая истинными вѣнцами славы и знаменіями достоинства. Говорять, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало преславному рожденію, потому что, если бы непредшествовало зачатіе, то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если кто нибудь по той же самой причинѣ потребовалъ бы такого же чествованія отца и матери св. Маріи? Равно могутъ потребовать того же для дѣдовъ и прадѣдовъ до безконечности“.

Такой сильный и твердый протестъ знаменитаго въ свое время пастыря, каковъ былъ Бернардь, не могъ остаться безъ важныхъ послѣдствій для дальнѣйшей судьбы возникшаго на западѣ новаго ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы. Благодаря ему, мало того, что вышеозначенная попытка ліонскихъ монаховъ оказалась совершенно безуспѣшною, но и въ послѣдствіи въ теченіи XIII и XIV вв., когда шли непрерывные споры изъ за этого вопроса, на сторону Бернарда и противъ нововодителей всегда становились лучшіе изъ западныхъ богослововъ: Петръ Ламбардь, Бонавентура, Тома Аквинать и даже самые папы, чѣмъ, само собою понятно, много заграждался путь къ распространенію и утверженію новаго ученія. Только съ XV в. стали забываться давнія по сему предмету наставленія, что выразилось въ томъ, что съ этого времени симпатіи представителей западной церкви не столько изъ за интересовъ вѣры, сколько ради личныхъ интересовъ стали болѣе и болѣе склоняться на сторону ставшей значительно сильною партіи скотистовъ или францисканъ, а вмѣстѣ съ симъ и на сторону взятаго послѣдними подъ свою защиту ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы; но никто изъ нихъ до Пія IX не рѣшался провозгласить это ученіе за догмать. Только папа Пій IX рѣшился въ 1854 году провозгласить это ученіе за догмать, не задумываясь надъ тѣмъ, что чрезъ это онъ долженъ былъ порвать связь съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ не восточной только, но и древне-западной Церкви, а вмѣстѣ съ симъ и навлечь на себя осужденіе, какъ одной, такъ и другой Церкви.

4., *Объ оправданіи и спасеніи челоѵька.*—Особенность римско-католическаго ученія объ искупленіи и оправданіи челоѵька

составляет господство полупелагианскаго взгляда. Сущность этого ученія можно формулировать такъ: вслѣдствіе грѣха человѣкъ сдѣлался врагомъ Божиимъ и навлекъ на себя вѣчное осужденіе. Удалившись своимъ непослушаніемъ отъ Бога, онъ приготовилъ себѣ печальную участь и здѣсь на землѣ и тамъ, за гробомъ. Воздвигнутое грѣхами средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ разрушилъ Сынъ Божій, пришедшій на землю, чтобы спасти людей. Впрочемъ, хотя средостѣніе, раздѣлявшее человѣка отъ Бога и разрушено, однакоже послѣ и вслѣдствіе смерти Сына Божія примиреніе между Богомъ и человѣкомъ состоялось неполное, — неполное въ томъ смыслѣ, что хотя искупительныя заслуги Христа съ избыткомъ покрываютъ грѣхи всего міра, однакоже сила заслугъ Христовыхъ не всегда простирается на всѣ послѣдствія грѣха. Поэтому спасеніе и блаженство даруется человѣку только подъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы и онъ самъ принесъ Божественному Правосудію удовлетвореніе соразмѣрно своимъ грѣхамъ. Ради искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа человѣкъ освобождается отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній въ адѣ за свои беззаконія. Но гнѣвъ Божій продолжаетъ тяготѣть надъ человѣкомъ и послѣ того, какъ ему даруется отпущеніе грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній во адѣ. Правосудіе Божіе обусловило спасеніе человѣка двумя требованіями. Чтобы получить спасеніе человѣкъ долженъ не только усвоить себѣ искупительныя заслуги Иисуса Христа, но и принести еще правосудію Божію свой выкупъ. За каждый произвольный грѣхъ, для удовлетворенія правды Божіей, человѣкъ долженъ понести достойную кару, принять надлежащее возмездіе. Богъ не можетъ примириться съ человѣкомъ ради однихъ искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа и потому за произвольные грѣхи мститъ человѣку, посылаетъ на него кары. Такое значеніе мести или кары за грѣхъ имѣютъ прежде всего разныя бѣдствія и несчастія, постигающія человѣка во время земной жизни. За тѣмъ такое же значеніе имѣютъ церковныя епитиміи и временныя наказанія за гробомъ въ чистилищѣ. Вообще, освобождаясь ради искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, человѣкъ долженъ еще понести за оскорбленіе правосудія Божія временныя

наказанія, имѣющія значеніе мести или кары. Впрочемъ отвратить отъ себя необходимость этихъ наказаній возможно. Прежде всего достигнуть этого можно посредствомъ подвиговъ благочестія. Всѣ христіанскія добродѣтели имѣютъ, между прочимъ, и значеніе удовлетворенія правосудію Божію со стороны человѣка за грѣхи. Поэтому, кто живетъ добродѣтельно, особенно же кто стремится къ высшему христіанскому совершенству, старается осуществить въ своей жизни не только заповѣди Господни, но и евангельскіе совѣты, тотъ преклоняетъ гнѣвъ Божій на милость и такимъ образомъ отвращаетъ отъ себя необходимость подпасть временнымъ наказаніямъ за грѣхи. Но есть и другой путь къ тому, чтобы избѣгнуть этихъ наказаній. Многіе изъ святыхъ угодниковъ Божіихъ усиленными подвигами благочестія принесли божественному правосудію удовлетвореніе преизбыточное, сверхъ-должное. По крайней мѣрѣ, слѣдя римско-католическому ученію, это нужно признать относительно Пресвятой Дѣвы Маріи, св. Іоанна Предтечи, св. Апостоловъ и св. Мучениковъ. Отсюда ясно, что хотя и не всѣ успѣвають во время земной жизни исполнить долгъ удовлетворенія, однакоже, при благодатной помощи, человѣкъ можетъ принести удовлетвореніе правосудію Божію не только за себя лично, но и за другихъ. И не подлежитъ сомнѣнію, что сверхъдолжныя дѣла святыхъ не пропадаютъ даромъ, не предаются забвенію; напротивъ, вмѣстѣ съ преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя составляютъ сокровищницу, которая никогда не можетъ быть исчерпана и которая можетъ служить для спасительнаго употребленія всѣмъ вѣрующимъ, по соизволенію и дару папы, въ распоряженіи котораго она находится.

Такое ученіе римской церкви несправедливо и ^нпротивно ученію Св. Писанія объ оправданіи и спасеніи человѣка.

1., Слово Божіе учитъ, что полное и совершенное удовлетвореніе правдѣ Божіей за всѣ грѣхи рода человѣческаго принесъ однажды навсегда Христось Спаситель; что онъ потерпѣлъ всю тяжесть страданій, какимъ должны были подвергнуться грѣшники за свои беззаконія (3, 25 Римл.; Кол. 1, 20; 1 Іоан. 2, 2) и содѣлался вѣчнымъ первосвященникомъ, который *спаси до конца*

можетъ приходящихъ чрезъ Него къ Богу, всегда живъ сый, во еже ходатайствовать о нихъ (Евр. 7, 25). Учитъ, что для оправданія грѣшниковъ предъ Богомъ, т. е. для усвоенія ими искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя требуются отъ самихъ грѣшниковъ два условія: во 1-хъ, покаяніе и вѣра: *покайтесь и вѣруйте во Евангеліе* (Марк. 1, 15); и во вторыхъ, какъ свидѣтельство и плоды покаянія и вѣры—добрыя дѣла: *отъ дѣлъ оправдается человекъ, а не отъ вѣры единыя* (Іоан. 2, 24.); *о Христѣ бо Іисусъ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра любовію послѣдуетъ* (Гал. 5, 6); *не смышлателіе бо закона праведни предъ Богомъ, но творцы закона сии оправдаются* (Рим. 2, 13). Исполненіемъ этихъ условій, которыми усвояются заслуги Іисуса Христа, человекъ грѣшникъ можетъ дѣйствительно умилостивлять Бога и удовлетворять Ему; не въ томъ однакоже смыслѣ, будто бы покаяніе и вѣра и добрыя дѣла человека имѣли предъ Богомъ значеніе искупительной жертвы сами по себѣ, а въ томъ единственно, что ими усвояются намъ готовыя заслуги нашего Искупителя, вполнѣ удовлетворившаго за насъ правдѣ Божіей. Но утверждать, что сами кающіеся грѣшники, кромѣ живой вѣры и добрыхъ дѣлъ, необходимыхъ для усвоенія заслугъ Спасителя, должны были претерпѣвать какія либо наказанія собственно для удовлетворенія правдѣ Божіей за свои грѣхи, значитъ выражать одно изъ двухъ: или то, что Спаситель недостаточно пострадалъ за грѣшниковъ; что удовлетвореніе, принесенное Имъ за грѣхи всего міра, еще не полно и надобно восполнить его страданіями самихъ кающихся грѣшниковъ; или то, что вѣра и добрыя дѣла человека недостаточны для усвоенія ему заслугъ Спасителя. Иначе, значитъ ниспровергать христіанское ученіе объ искупленіи и оправданіи.

2., Заслуги Святыхъ, какъ бы ни были велики, никогда нельзя считать сверхъдолжными, преизбыточествующими, ненужными для нихъ самихъ, нельзя вмѣнять другимъ людямъ—грѣшникамъ для оправданія ихъ въ очахъ правды Божіей. Ибо, во первыхъ, всѣ подвиги Святыхъ не вполнѣ принадлежать имъ, а совершались при помощи благодати Божіей, и сами имѣютъ цѣну предъ судомъ вѣчной Правды отъ заслугъ Христовыхъ. Во вторыхъ, заповѣдь

Евангельская, ведущая въ животъ, *широка зѣло* (Пс. 118, 96), такъ что сколько бы ни исполнялъ ее человѣкъ, въ ней всегда много будетъ оставаться такого, что еще имъ не исполнено. *Будите совершенны, якоже и Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 48): вотъ цѣль, къ которой призываются и должны стремиться христіане! Потому-то и такіе мужи, каковъ св. ап. Павелъ не почитали себя вполнѣ совершенными и говорили: *азъ себе не у помышляю достигша: единоже задняя убо забывая, въ передняя же простираяся со усердіемъ юноу къ почести вышняго званія о Христѣ Исусѣ* (Фил. 3, 13, 14). Совершить чтолибо сверхъдолжное значило бы достигнуть высшаго совершенства, нежели какого требуетъ вѣра Христова. Въ третьихъ, надобно помнить, что въ *дому Отца небеснаго обители многи суть* (Іоан. 14. 2). Умираетъ младенецъ вскорѣ послѣ крещенія, чистый и невинный: для него известная обитель блаженства; умираетъ взрослый человѣкъ, успѣвшій показать вѣру свою отъ дѣлъ и принести благіе плоды: для него другая награда; отходить къ Богу подвижникъ, прошедшій всю жизнь въ трудахъ постничества и цѣломудрія, произвольной нищеты и глубочайшаго смиренія: для такого человѣка еще иная, высшая степень блаженства. Слѣдовательно, какія бы кто ни совершилъ добрыя дѣла, какія бы кто ни оказалъ заслуги на землѣ, — за всѣ эти заслуги будетъ должная соотвѣтственная награда, и онѣ никакъ не могутъ быть названы ненужными, излишними, бесполезными для самихъ праведниковъ. Въ четвертыхъ, изъ того, что Богъ щадилъ и всегда готовъ падить грѣшниковъ ради праведниковъ, не слѣдуетъ заключать, какъ заключаютъ католики, будто онъ щадилъ и падить первыхъ за излишнія заслуги послѣднихъ, удовлетворяясь этими заслугами, и вмѣняя ихъ грѣшникамъ, а не по другой причинѣ. Праведники суть истинныя, возлюбленныя чада Его и други (Іоан. 15, 14—15); всѣ пути ихъ для Него угодны (Пс. 1, 6); всѣ желанія ихъ предъ Нимъ благи (Притч. 11, 23); всѣ ихъ прошенія и молитвы Ему пріятны (Притч. 15, 29). Вотъ по этой-то любви къ своимъ угодникамъ и особенно по ихъ ходатайству и мольбамъ, какія возсылаютъ они къ престолу Его за другихъ, не рѣдко съ такою силою, что сами, какъ св. ап. Павелъ, желаютъ быть

лишенными царствія Божія ради ближнихъ, Господь падить грѣшниковъ, — падить преступныхъ чадъ своихъ по мольбамъ возлюбленныхъ, истинно Ему благоугодившихъ; падить, очевидно, по безконечной своей благости къ тѣмъ и другимъ, а не по правосудію, которое будто бы удовлетворяется за грѣхи первыхъ преизбыточествующими заслугами послѣднихъ.

5., *О церкви и ея устройствѣ: догматъ о главенствѣ римскаго епископа.* — Основываясь на Св. Писаніи и Св. Преданіи, православные христіане исповѣдуютъ, что церковь, состоя изъ паствы и іерархіи, поставленныхъ между собою въ извѣстныхъ отношеніяхъ и подчиненныхъ верховному судилищу Соборовъ, имѣетъ главою своею Господа Іисуса Христа, Который и управляетъ ею невидимо чрезъ Духа Святаго. Между тѣмъ римско-католики, хотя и признаютъ Господа І. Христа невидимою Главою Церкви, но это представленіе подавляется идеей намѣстничества папы. Папа есть намѣстникъ Христа или, какъ выражаются сами папы, намѣстникъ Бога на землѣ. Это слово *намѣстникъ* понимается латинскою церковію въ самомъ широкомъ и исключительномъ смыслѣ. Христось, покидая міръ, вмѣсто себя оставилъ Ап. Петра *со всей полнотою Своей власти*; Ап. Петръ, оставляя міръ въ свою очередь передалъ эту полноту власти своимъ преемникамъ въ Римѣ, папамъ. Такъ преемственно продолжается на землѣ *намѣстничество Христово* или же, по выраженію папъ, *намѣстничество Божіе*. Папа не служитель только Божій, не домостроитель только тайнъ Божіихъ, какъ Ап. Павелъ именовалъ себя и другихъ Апостоловъ, но обладатель всей Христовой власти, продолжатель на землѣ дѣла Христова, какъ бы самъ Христось, видимый Спаситель.

Заблужденіе свое католики основываютъ на томъ, будто Господь Іисусъ Христось поставилъ ап. Петра главою Церкви (Іоан. 21, 15—17. Мѡ. 16, 17—19), т. е. сдѣлалъ его верховнымъ начальникомъ, княземъ Апостоловъ, намѣстникомъ Своимъ, такъ что всѣ прочіе Апостолы были подчинены ему, какъ владыкѣ и повелителю своему, заимствовали отъ него, какъ единственнаго источника, посредника между ними и Спасителемъ, всѣ права и дары апостольства, и пользовались правами сими и дарами не иначе, какъ во

всегдашней зависимости отъ него и будто эта власть (юрисдикція) отъ апостола Петра, какъ главы Апостоловъ, перешла къ епископу римскому.

Противъ этого ясно говорить Св. Писаніе. Въ Св. Писаніи есть ясныя указанія на то, что Спаситель никого между Апостолами не поставлялъ княземъ ихъ и что св. Апостолы не считали княземъ своимъ ап. Петра. Такъ—а) когда Спаситель находился однажды съ учениками своими близъ Іерусалима и они думали, что если Онъ взойдетъ въ него, то сдѣлается царемъ земнаго царства, къ Нему прислупили сыны Заведеевы—Іаковъ и Іоаннъ съ матерью своею и, имѣя въ виду, что въ земныхъ царствахъ въ большей чести бывають тѣ, которыя занимають первыя мѣста при царѣ, говорятъ Ему: *даждь намъ, да единъ одесную тебе, и единъ ошую тебе сядева во славу твоею.* Спаситель не говоритъ, что Онъ обѣтовалъ сдѣлать княземъ Апостоловъ ап. Петра, но зная, что Іаковъ и Іоаннъ просили первенства, чтобы стать выше прочихъ и никого не имѣть выше себя, удаляетъ ихъ отъ того, чтобы не искали первенства и говоритъ: *не вѣста, чесо просита.* Прочіе ученики, усмотрѣвъ, что двое хотѣли возвыситься надъ ними, какъ будто бы превосходише ихъ, вознегодовали на нихъ; и Спаситель, подозревая ихъ къ Себѣ, говоритъ: *вѣсте яко князи языкъ господствуютъ ими, и велици обладаютъ ими. Не тако же буди въ васъ: но иже аще хоцетъ въ васъ вѣщій быти, да будетъ вамъ слуга: и иже аще хоцетъ въ васъ быти первый, буди вамъ рабъ* (Мѡ. 20, 17—28. Марк. 10, 33—45).—б) На тайной вечери между Апостолами произошла общая прѣ, *кій мнится ихъ быти болій.* Но Спаситель и тогда сказалъ имъ не то, что болій ихъ Петръ, но: *царіе языкъ господствуютъ ими, и обладающіи ими благодателе нарицаются. Вы же не тако: но болій въ васъ, да будетъ яко мній: и старій, яко служай; Кто бо болій; возлежай ли или служай; не возлежай ли; Азъ же посредь васъ есмь яко служай* (Лук. 22, 24—27).—в) По вознесеніи Господа Іисуса, исполнившись Духа Святаго, св. Апостолы немедленно начали проповѣдывать Евангеліе. Одинъ изъ седми, поставленныхъ ими, діаконовъ, Филиппъ *сошедъ во градъ самарійскій, проповѣдаше имъ Христа. Внимаху народи глаголемыи отъ*

Филиппа единодушно, слышаще и видяще знаменія, яже творяще; а егда впрвоаша Филиппу благовѣствующу, яже о царствіи Божіи и о имени Іисусъ Христовъ, крещахуся мужіе и жены. Какъ крещенымъ, имъ нужно было преподавать Духа Святаго чрезъ руковожденіе; но Филиппъ, діаконь, не въ правѣ былъ сдѣлать это. Посему, какъ скоро вѣсть о томъ, *яко Самарія пріяте Слово Божіе*, достигла до св. Апостоловъ, бывшихъ во Іерусалимѣ, они *послаша къ нимъ Петра и Іоанна, иже сошедша помолшася о нихъ, яко да пріимутъ Духа Святаго, возложивша руку на ны, и они пріяша Духа Святаго* (Дѣян. 8, 5—17). Могли ли бы Апостолы посылать ап. Петра, если бы онъ былъ княземъ ихъ?—г) Вскорѣ послѣ сего ап. Петръ, по откровенію, пришелъ въ Кессарію и проповѣдалъ здѣсь Христа язычникамъ, собравшимся въ домъ сотника италійскаго легіона, именемъ Корнилія; но такъ какъ еще въ продолженіи проповѣди на всѣхъ, слышавшихъ ее, сошелъ Духъ Святой то онъ тотчасъ же крестилъ ихъ. Вѣрные, *иже отъ обрѣзанія, ужасошася при семъ, яко и на языки даръ Святаго Духа изляся*, а ап. Петръ, по мнѣнію римско-католиковъ, князь Апостоловъ, не смотря на то, что теперь дѣло говорило само за себя защищаетъ предъ ужаснувшимися, оправдываетъ себя въ томъ, что обратился съ проповѣдію къ язычникамъ (Дѣян. 10, 9—48). Вѣсть объ этомъ событіи скоро достигла до Апостоловъ и братій, сущихъ во Іудеи; а когда пришелъ въ Іерусалимъ ап. Петръ, то *иже отъ обрѣзанія претирахуся съ нимъ, яко къ мужемъ обрѣзанія немущимъ, ошелъ и ялъ съ ними*: ап. Петръ снова защищаетъ, снова оправдываетъ справедливость своихъ поступковъ (Дѣян. 11, 1—8). Наконецъ, д) когда ап. Петръ, дозволявшій въ Іерусалимѣ и обрѣзаніе, а въ Антіохіи обращающійся съ вѣрующими изъ язычниковъ безразлично, послѣ того, какъ въ сію послѣднюю пришли изъ Іерусалима знавшіе, что тамъ проповѣдалъ онъ иначе, перемѣнили образъ своего обращенія, опасаясь оскорбить и соблазнить ихъ; ап. Павелъ *въ лице ему противуста, яко зазоренъ бѣ, предъ всеми* (Гал. 2, 11—13—); а когда пришли къ Галатамъ нѣкоторые изъ увѣровавшихъ іудеевъ, но еще державшіеся іудейства, и начали учить, что должно обрѣзываться, хранить субботы и новомѣсячія,

и не признавать ап. Павла все это отвергающаго, то ап. Павелъ съ силою говоритъ: *Павелъ апостолъ ни отъ чловѣкъ, ни чловѣкомъ, но Иисусъ Христомъ и Богомъ Отцемъ: отъ мнящихся же быти что, якови нѣкогда быша, ничтоже ми разнствуетъ, ибо сподвижничествомъ Петру въ посланіе обрѣзанія, сподвижничествова и мнѣ во языки* (Гал. 1, 1, 2; 6, 8). Этимъ онъ показывалъ свое равенство съ другими Апостолами, равночестіе съ ними, а сравненіемъ себя не съ другимъ кѣмъ изъ нихъ, но съ первоверховнымъ, внушалъ, что каждый изъ нихъ получилъ равное достоинство. Могло ли это быть, если бы ап. Павелъ почиталъ ап. Петра княземъ апостольскаго лика.

Изъ того, что ап. *Петръ* представляется первымъ (Мѡ. 10, 2) и дѣйствуетъ первѣе прочихъ Апостоловъ слѣдуетъ только то, что онъ былъ первымъ въ апостольскомъ ликѣ въ извѣстномъ отношеніи и что если онъ представляется первымъ между Апостолами, и первый предложилъ избрать Апостола на мѣсто отпавшаго Іуды, первый проповѣдалъ Евангеліе Іудеямъ и язычникамъ и проч., то дѣлалъ все это по званію перваго Апостола, какъ первый между дванадесятію. Выводить же отсюда, какъ дѣлаютъ католики, что ап. Петръ, первый между дванадесятію, есть верховный начальникъ, князь Апостоловъ, глава Церкви, не позволяетъ здравый разумъ. Все первенство власти между Апостолами принадлежало всѣмъ имъ вмѣстѣ, ихъ Собору, а не одному кому нибудь изъ нихъ исключительно. Въ истинѣ этого не трудно убѣдиться изъ тѣхъ обстоятельствъ, въ которыхъ ап. Петръ представляется первенствующимъ и дѣйствующимъ, какъ первый. Такъ, въ Св. Писаніи говорится, что ап. Петръ *воставъ посредь ученикъ, рече... епископство его (Іуды) да приметь инъ*; но далѣе продолжается: *и поставиша* (а не постави) *два, и помолвишеся, рѣши* (а не помолвився, рече) *и даша* (а не даде) *жребія има*: чѣмъ и показывается, что въ дѣлѣ управленія церковію всѣ Апостолы были совершенно равны между собою. Говорится, далѣе, что *воставъ Петръ* (на соборѣ іерусалимскомъ) *рече*, но въ то же время замѣчается, во первыхъ, что *бывшей распри и стязанію не малу Павлу и Варнаву къ нимъ* (ревнителемъ Моисеева Закона), *учиниша взяти Павлу и Варнаву и*

нѣкимъ другимъ отъ нихъ ко апостоламъ (а не ко апостолу) и старцамъ; что, во вторыхъ, когда посланные (Павель, Варнава и нѣкіе другіе) пришли въ Иерусалимъ, то *пріяти быша отъ церкви и апостолъ* (а не отъ апостола) и старецъ; что, въ третьихъ, когда Апостолы и старцы собрались *вѣдѣти о словеси, яко подобаетъ обрѣзати върующіихъ въ Господа Иисуса, завѣщати же бласти законъ Моисеевъ, было многое взысканіе, прежде нежели воста и рече къ присутствующимъ ап. Петръ*; что, въ четвертыхъ, рѣчь ап. Петра заставила только умолчать все множество, но окончателно не рѣшила дѣла, такъ что послѣ него *отвѣща* еще Іаковъ, который не только *рече...* но и *суди не стужати отъ языкъ обращающимся къ Богу*; что, въ пятыхъ, уже послѣ голоса, поданнаго ап. Іаковомъ (а не снова ап. Петромъ) *изволися апостоламъ и старцемъ* (а не апостолу) *со всею Церковію...* *послати съ Павломъ и Варнавою Иуду... и Силу*, что наконецъ, это изволеніе послѣдовало потому, что—а) *изволися Святому Духу* (а не ап. Петру) и—б) *намъ* (всѣмъ Апостоламъ, а не одному ап. Петру) *ничтоже множае возложити тяготы, развѣ нужныхъ* Не очевидно ли отсюда, что въ дѣлахъ касающихся Церкви, всѣ Апостолы имѣли власть одинаковую, совершенно равную? Если отсюда же видно, что ап. Петръ пользовался этою властію прежде прочихъ Апостоловъ; то кому и подобало это, какъ не первому между Апостолами? Когда служить, на примѣръ, два священника, тогда одинъ изъ нихъ естественно—старшій, но по священству совершенно равный другому, первенствуетъ, прежде другаго дѣйствуетъ. Такъ было и съ Апостолами. Изъ нихъ ап. Петръ, какъ первый между дванадесятію, первый и числится иногда, первый и говорить начиналъ, первый и дѣйствовалъ, но все благоустроялъ съ согласія прочихъ Апостоловъ, а самовластно и какъ начальникъ ничѣмъ онъ не распоряжался. Нигдѣ въ Св. Писаніи и слѣда нѣтъ того, чтобы ап. Петръ пользовался первенствомъ власти между Апостолами. Онъ самъ называлъ себя не болѣе, какъ сопастыремъ пресвитеровъ и собратомъ Павла (Петр. 5, 12; 3, 15).

Что же касается до римскаго епископа, то о немъ ничего особеннаго не сказано въ Св. Писаніи. По общему ученію Св. Писа-

нія папа можетъ быть не болѣе, какъ римскимъ епископомъ, тогда какъ ап. Петръ былъ Апостоломъ Церквей: іерусалимской, кессарійской, антiохійской и римской. Слѣдов., папа никакъ не можетъ быть преемникомъ и той власти, какою облеченъ былъ ап. Петръ.

Церковь вселенская никогда не признавала ап. Петра за наѣстника Христова и не приписывала ему первенства власти предъ прочими Апостолами. Напротивъ она постоянно учила: „и прочіе Апостолы были тоже, что и Петръ; они имѣли одинаковую честь и власть“ (Св. Кипріанъ, св. Іоаннъ Златоустъ).

Папѣ же вселенская Церковь никогда не приписывала болѣе того, что онъ есть римскій епископъ, какъ и антiохійскій предстоятель—епископъ антiохійскій. Бл. Іеронимъ писалъ: „гдѣ бы ни былъ епископъ, въ Римѣ ли, или на Дону, или въ Евгубіи, онъ имѣетъ одинаковое достоинство. Великолѣпіе богатства и смиреніе нищеты не дѣлаютъ епископа ни низшимъ ни высшимъ... Всѣ они равно преемники Апостоловъ“. Епископы взаимно наставляли другъ друга и въ случаѣ нужды обличали, какъ обличали и римскаго епископа. Напр., св. Иринеи обличалъ за высоколѣріе Виктора, св. Кипріанъ— Стефана. Кареагенскій Соборъ однимъ своимъ правиломъ лишалъ общенія съ африканскою церковію того, кто захотѣлъ бы искать суда за моремъ (у римскаго первосвященника), а другимъ правиломъ (39) считалъ незаконнымъ, еслибы первопрестольный епископъ сталъ называться главою священниковъ или подобнымъ именемъ. Самое существованіе вселенскихъ Соборовъ показываетъ, что вселенская Церковь не признавала надъ собою лица съ верховною властію надъ всеми ея дѣлами. Четвертый вселенскій Соборъ (28 пр.) наименовалъ римскаго и константинопольскаго архіепископовъ вселенскими, но только какъ столичныхъ епископовъ и, какъ само по себѣ очевидно, не съ присвоеніемъ римскому первенства власти. И шестой вселенскій Соборъ подтвердилъ правило четвертаго вселенскаго Собора; а соборъ Трулльскій, повторивъ тоже самое, одобрилъ 39 правило помянутаго Кареагенскаго Собора.

О личной непогрѣшимости римскаго епископа.— Латинское ученіе о непогрѣшимости папы получило законченность на ватикан-

скомъ соборѣ 18 Іюля 1870 года (хотя и раньше были стремленія къ этому у папы Григорія VII) и выражено въ слѣдующемъ вѣроопредѣленіи, идущемъ отъ лица папы: „твердо держась преданія, дошедшаго до насъ отъ начала Христовой вѣры, мы (разумѣй папы), съ согласія священнаго собора, во славу Бога Спасителя нашего, къ возвышенію католической религіи и ко спасенію христіанскихъ народовъ, учимъ и объявляемъ, какъ Богомъ открытое вѣроопредѣленіе: что когда римскій папа говоритъ съ своей каѳедры (*ex cathedra*) т. е. когда исполняя свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ, въ силу своей апостольской власти, опредѣляетъ, что такое-то ученіе вѣры и нравственности должна содержать вся церковь, то онъ при божественной, общанной ему въ лицѣ Петра, помощи обладаетъ тою непогрѣшимостію, которою Божественный Спаситель благоволилъ надѣлать свою церковь, для опредѣленія ученія относительно вѣры и нравственности, и что поэтому такіа опредѣленія римскаго папы сами по себѣ, а не по согласію церкви, неизмѣнны“.

По силѣ этого опредѣленія непогрѣшимость папы состоитъ въ томъ, что „когда папа говоритъ съ своей каѳедры (*ex cathedra*), т. е. когда исполняетъ свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ, и опредѣляетъ, что такое-то ученіе относительно вѣры и нравственности должна содержать церковь, то онъ обладаетъ непогрѣшимостію, которою Спаситель благоволилъ надѣлать свою церковь“. Слѣдов. личная непогрѣшимость папы простирается на все, что относится къ ученію вѣры и нравственности, именно: „на ученія, выведенныя изъ откровенія и стоящія съ нимъ въ связи, — на разрѣшенія сомнѣній и споровъ по предметамъ вѣры и нравственности, на обличеніе еретическихъ заблужденій и, наконецъ, вообще на установленіе и опредѣленіе всего, относящагося къ вѣчному спасенію“. Такое ученіе римской церкви стоитъ въ противорѣчьи съ ученіемъ православной Церкви, которая учитъ, что непогрѣшимость состоитъ не въ томъ, что Церковь получаетъ какія либо новыя откровенія отъ Бога, а только въ томъ, что она во всей цѣлости и истинности соблюдаетъ прежнее, изначала завѣщанное ей откровеніе, и значить отнюдь не приписывается ей дара бого-

духовности, которымъ обладали св. Апостолы, а приписывается только соприсутствіе Св. Духа, предохраняющее ее отъ заблужденія. Говоря, что ученіе церкви непогрѣшимо, мы только утверждаемъ, что оно неизмѣнно, тоже самое, какое было предано ей изначала, какъ ученіе Божіе“. Все, что не имѣеть основанія ни въ Св. Писаніи, ни въ Преданіи не составляетъ предмета непогрѣшимости Церкви. Поэтому только положительное *изложеніе догмата* въ томъ или другомъ православномъ вѣроизложеніи должно быть разсматриваемо какъ выраженіе непогрѣшимаго ученія Церкви,—а объясненіе или доказательства, которыми оно иногда можетъ сопровождаться, сами по себѣ могутъ быть принимаемы съ большимъ или меньшимъ уваженіемъ, только какъ памятникъ современнаго вѣроизложенія и развитія богословной науки.

Папа не можетъ изрѣкать новыхъ опредѣленій относительно вѣры и нравственности, ибо только лицу Божественному можетъ принадлежать право опредѣлять что-либо новое относительно вѣры и нравственности въ Церкви. Извѣстно, что и Апостолы называли себя только слугами Христовыми, обязанными въ точности исполнять Его волю; ничего новаго, незаповѣданнаго имъ Христомъ, они не вносили въ область христіанскаго вѣроученія или нравоученія. Такъ, когда потребовалось рѣшить вопросъ объ отношеніи вѣрующаго къ обрядовому Закону Моисееву, вопросъ, касающійся всей Церкви, то ни одинъ изъ Апостоловъ, не смотря на богодуховенность, не рѣшился самостоятельно сдѣлать это, а созванъ былъ ими соборъ. Это потому, что только всей Церкви, въ совокупности взятой, какъ обладающей при содѣйствіи Св. Духа истинною святостію, общана была Христомъ истинная непогрѣшимость. Стало быть только Церковь непогрѣшима, потому что свята, а не тотъ или другой членъ ея. Исторія положительно свидѣтельствуетъ, что папы не разъ колебались въ вѣрѣ, то обнаруживая по отношенію къ догматамъ шаткость и не твердость убѣжденій, то покровительствуя еретикамъ, то даже прямо раздѣляя еретическій образъ мыслей. Изъ многихъ примѣровъ достаточно будетъ указать на болѣе замѣчательные. Такъ, Монтанъ былъ осужденъ на востокѣ, а въ Римѣ былъ признанъ мужемъ, исполненнымъ вдохновенія и получилъ гра-

моту мира. Ошибка скоро обнаружилась и грамота мира, данная Монтану, была взята. Папа Гонорій I былъ осужденъ шестымъ вселенскимъ Соборомъ какъ сторонникъ моноелитовъ и проч. Прими- рить эти факты съ теоріей непогрѣшимости—дѣло невозможное.

Въ ученіи римской церкви о непогрѣшимости нельзя не видѣть стремленія оправдать тѣ нововведенія, которыя неимѣютъ для себя основаній въ откровеніи, и которыя послужили причиною от- дѣленія римской церкви отъ Церкви вселенской.

Въ основу непогрѣшимости папскихъ вѣроопредѣленій полага- ется власть и божественная помощь, обѣщанная папѣ въ лицѣ Апо- стола Петра. Слова обѣтованія Христова, относившіяся къ Ап. Петру папы относятъ къ себѣ: „ты еси Петръ и на семь камни созижду Церковь Мою... Азъ молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя; паси агнцы Моя, паси овцы Моя“... Положимъ, что въ этихъ сло- вахъ давались великія полномочія Ап. Петру. Высшій передаетъ низ- шему. Уходящій изъ сего міра—остающемуся въ немъ,—это понять не трудно. Но не легко понять, какимъ образомъ отъ Ап. Петра эти чрезвычайныя полномочія передаются папамъ.

Для увѣренія въ дѣйствительности передачи этихъ полномочій должно существовать какое-либо видимое посредство. Если сюда при- ложить наши православныя начала, то для передачи папѣ его чрезвычайныхъ полномочій должны существовать: а., власть выше папы и б., какой нибудь видимый знакъ или таинственное священ- нодѣйствіе. Между тѣмъ ничего подобнаго не существуетъ; для па- пы нѣтъ ни высшей власти, ни особаго таинства. Если на мѣсто умершаго папы избирается пресвитеръ,—его рукополагаютъ во епи- скопа; если же избранъ епископъ, онъ только восходитъ на папскій тронъ и коронуется. Спрашивается: чѣмъ католики удостовѣряются, что послѣ восшествія на престолъ новоизбраннаго папы полномочія Петровы вмѣстѣ съ дарами непогрѣшимости дѣйствительно переда- ны ему. Когда бы каждый папа заживо предъ своею смертію ру- кополагалъ себѣ преемника, тогда бы еще можно было примириться съ теоріей папизма. Но этого нѣтъ и быть не можетъ; папа вдругъ и при томъ самъ собою, дѣлается папой; не самозванство ли это? Для устранія этого недоумѣнія можно представить объясненія, ко-

торыя впрочемъ принять не согласится ни одинъ изъ благомыслящихъ католиковъ; говорить: *избраніемъ* низводятся на новоизбраннаго папу благодатныя права и полномочія. Но, во первыхъ, избраніе въ Церкви никогда не было таинствомъ;—въ такомъ случаѣ и міряне стали бы участвовать въ низведеніи благодатныхъ даровъ; во вторыхъ, избиратели папы—члены конклава не могутъ передавать новоизбранному того, чего сами неимѣютъ; въ третьихъ, избиратели, какъ общество, всегда выше избраннаго лица въ томъ смыслѣ, что возлагая на избраннаго свои полномочія, въ случаѣ невыполненія имъ принятыхъ обязательствъ, имѣютъ право судить его и лишить полномочій. Но ни къ кардиналамъ избирателямъ, ни къ папѣ такого начала приложить нельзя. Остается принять средневѣковое представленіе, по которому выходило, что благодатные дары, пребывавшіе на папѣ, по смерти его поглощены бывають церковію, какъ скрытое тепло, а съ избраніемъ новаго папы опять съ церкви переходятъ на избранника, въ немъ сосредоточиваются и на немъ покоятся. По такому представленію соборы, составлявшіеся безъ папы, имѣли силу пока не было папы, какъ скоро же его избирали, соборъ терялъ свою силу. Но и такое представленіе нисколько не объясняетъ дѣла; по прежнему остается непонятнымъ, какимъ образомъ со смертію папы его власть передается епископамъ, а съ избраніемъ папы отъ епископовъ возвращается къ избранному безъ всякаго видимаго посредства. Представляютъ и другое объясненіе, но столь же неосновательное, какъ и первое. Говорятъ, что самый обрядъ коронованія папы слѣдуетъ считать таинствомъ; низводящимъ на него благодать верховенства и непогрѣшимости,—но такое таинство будетъ самопосвященіемъ, для котораго нѣтъ ни малѣйшаго основанія въ христіанскомъ ученіи и въ церковной практикѣ. Очевидно, что ссылка Ватиканскаго опредѣленія на Божественную помощь, обѣщанную будто бы папамъ въ лицѣ Ап. Петра, ни на чемъ не основана, и просто измышлена папами. Въ самомъ опредѣленіи находимъ противорѣчіе: непогрѣшимый папа издаетъ свое вѣроопредѣленіе съ согласія собора, но въ самомъ вѣроопредѣленіи отрицаетъ нужду въ согласіи церкви (т. е. больше чѣмъ собора) на признаніе непогрѣшимости и неизмѣнности буду-

щих опредѣленій; ибо сказано: опредѣленія ученія, которое должна содержать церковь, неизмѣнны сами по себѣ, а не по согласію церкви. Выходитъ такъ, что при опредѣленіи своей непогрѣшимости папа опирается на соборъ, — а въ будущемъ, — такъ какъ непогрѣшимость за нимъ уже утверждена, — онъ будетъ давать опредѣленія прямо отъ себя, не дѣлая никакой ссылки на соборъ.

Естественно теперь возникаетъ вопросъ: по какимъ именно признакамъ можно узнать, когда папа дѣйствуетъ какъ учитель всѣхъ христіанъ и говорить *ex cathedra*? Ватиканскій соборъ оставилъ это безъ всякаго объясненія. Имѣть на это прямой и ясный отвѣтъ католику необходимо, ибо: во первыхъ, папскихъ опредѣленій очень много, поэтому всѣ ли нужно относить къ каѳедральнымъ или только нѣкоторыя изъ нихъ? если же нѣкоторыя, то какія именно? Такъ напр., Сикстъ V, издавая въ свѣтъ имъ исправленный латинскій переводъ Библии, подъ угрозою анаѳемы обязывалъ католиковъ принимать оный какъ самый подлинный; и такъ какъ онъ оказался потомъ невѣрнымъ и съ ошибками, и потому изъять былъ изъ употребленія, — очевидно его опредѣленіе не было каѳедральнымъ. Но какъ же отличить это ошибочное опредѣленіе папы отъ другихъ неосшибочныхъ. Во вторыхъ, кромѣ этого множество есть еще довольно такихъ опредѣленій, которыя одно другому противорѣчатъ. Такъ, папа Левъ III не согласился внести въ Символь прибавленіе *Filioque*; папа же Бенедиктъ VIII около 1014 года внесъ это прибавленіе въ Символь и съ тѣхъ поръ это нововведеніе сдѣлалось догматомъ всей латинской церкви. Спрашивается: кто изъ этихъ папъ дѣйствовалъ непогрѣшимо? и проч. И такъ, какимъ образомъ можно распознать каѳедральное опредѣленіе отъ некаѳедральныхъ? Вопросъ остается до сихъ поръ нерѣшеннымъ. Богословы отвѣчали на него каждый по своему и вслѣдствіе этого вышло такое разногласіе, что одинъ изъ нихъ (Пихлеръ) резонно требовалъ отъ папы положить конецъ спорамъ по этому предмету путемъ опредѣленія тоже *ex cathedra*. До сихъ поръ у католиковъ нѣтъ опредѣленныхъ указаній, когда именно папа говоритъ *ex cathedra* и когда нѣтъ.

6., *О таинствахъ.* — Римская церковь всегда признавала, такъ

же какъ и православная Церковь, семь таинствъ. Она признаетъ ихъ за установленія божественныя, чрезъ которыя подъ видимымъ образомъ сообщается душѣ вѣрующаго невидимая благодать Божія; но она допустила въ ученіи о дѣйственности и въ совершеніи всѣхъ таинствъ важныя заблужденія.

Такъ въ ученіи о дѣйственности таинствъ римско-католическая теорія знаменита своимъ ученіемъ „opus operatum“. Смысль этого „opus operatum“ слѣдующій: таинство есть проводникъ или вѣрнѣе каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ Благодать, *помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія* или сочувствія. При дѣйствіи, совершенномъ пассивно, Благодать необходимо должна воздѣйствовать, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія дѣйствія, т. е. какъ скоро есть лице, совершающее таинство, какъ скоро произнесены извѣстныя слова и т. п. Это ученіе о дѣйствіи Благодати есть чисто механическое; Божественная дѣятельность необходимо и безусловно привязана къ извѣстному процессу внѣшней человѣческой дѣятельности, къ извѣстному совершенію того или другого дѣйствія. При этомъ исключается всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствіямъ Благодати. Онъ можетъ не вѣровать въ это дѣйствіе и не смотря на то оно будетъ имѣть для него силу; онъ можетъ относиться къ нему совершенно равнодушно и все-же получить Благодать. Въ спорахъ съ реформаторами римско-католическіе догматики прямо говорили, что вѣры совсѣмъ ненужно для того, чтобы таинство имѣло силу,—для того, кто приступаетъ къ Евхаристіи, говорить Кайетанъ, ничего ненужно, кромѣ этого самаго акта.— Это ученіе находится въ тѣсной связи съ папской теоріей и есть ея логическій выводъ. Коль скоро папа есть полновластный раздаватель благодати для всѣхъ по своему изволенію, которое не требуетъ разумной и твердой вѣры, то очевидно, что вѣра должна была потерять свое важное значеніе и сдѣлаться ненужною. Христосъ Спаситель учить, что только тотъ человѣкъ спасется, который *въру и иметъ и крестится, а иже не иметъ въры, осужденъ будетъ* (Марк. XVI, 15). Приступающимъ къ таинству Евхаристіи дается такое наставленіе: *„да искушаетъ себе человекъ и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да пьетъ. Иже аще ястъ хлѣбъ сей, иже*

пѣтъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни. Ядый бо и пїяй недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пѣтъ, не разсуждая тѣла Господня (1 Кор. II гл. 27—29 ст.). Это свидѣтельство Св. Писанія ясно говоритъ противъ ученія римско-католиковъ.

Отступленіе римско-католической церкви въ совершеніи таинствъ: а., Въ таинство Крещенія.— Не имѣя нужды указывать всѣ отличія въ таинствѣ Крещенія, укажемъ только на главнѣйшія. Крещеніе въ римской церкви совершается чрезъ обливаніе, т. е. вода наливается на голову крещаемого, при произнесеніи словъ: я крещая тебя во имя Отца и Сына и Св. Духа.

Существующее у латинъ словесное выраженіе тайно-совершительной силы Крещенія нисколько не разнится, по духу отъ того, которое употребляется въ Церкви православной. Но извѣстно, что въ отношеніи къ первому послѣднее—прежде всего—имѣеть на своей сторонѣ священнѣйшій авторитетъ древности. Объ этомъ знаемъ изъ дошедшихъ до насъ свидѣтельствъ историческихъ, каково, напр., то, что христіане крестили въ пустынѣ (въ царствованіе Марка Аврелія) нѣкоего свреяннина, говоря: „крещается рабъ Божій, Θεодоръ, во имя Отца и Сына и Св. Духа“ или то, что въ Константинополѣ епископъ (6-го в.) Девтерій, крещая нѣкоего Варву, произносиль: „крещается (βαπτίζεται) Варва во имя Отца и Сына и Св. Духа“: Во вторыхъ словесное выраженіе тайно-совершительной силы крещенія, употребляемое въ римской церкви, внушаетъ мысль, будто дѣйствительность Крещенія зависитъ отъ его совершителя—священника. Но противъ этой мысли еще бл. Августинъ, изъясняя, почему Господь сказалъ Магдалинѣ: „отпускаются гриси ея мнози“ (Лук. 7, 47), замѣтилъ слѣдующе: „Благій Врачъ не только современныхъ больныхъ исцѣлялъ, но и будущихъ предвидѣлъ; ибо имѣли явиться люди, которые стануть говорить: я отпускаю грѣхи, я оправдываю, я освящаю, я уврачевываю всякаго, кого только крещу“. Этихъ выдвигающихъ свое „я“ въ дѣлѣ освященія порицалъ не одинъ бл. Августинъ, но и другіе св. Отцы Церкви, напр., св. Григорій Богословъ, св. Іоаннъ Златоустъ и др., которые видѣли въ этомъ не иное что, какъ выраженіе духа гордости и самопроизношенія. И это дѣйствительно такъ. Вышеприведенная формула служить прѣ-

мым и яснымъ выраженіемъ горделивой и грубой мысли, что будто всякое таинство получаетъ свою дѣйствительность отъ его совершителя, что пастырь Церкви дѣйствуетъ только самъ по себѣ, — самостоятельно дѣлаетъ это тою своею собственною властію, въ силу которой онъ можетъ повелѣвать самимъ Царемъ царей и Господомъ господей. Но не мѣшало бы при этомъ католическому духовенству помнить слова св. Іоанна Златоуста: „посмотри, какъ Христосъ чуждъ былъ тщеславія, Онъ не сказалъ: „вотъ я сдѣлалъ тебя здоровымъ“, а сказалъ: „вотъ ты теперь здоровъ“. И не сказалъ: „вась же я крепчаю Духомъ Святымъ“, но сказалъ: „имате креститися“, научая насъ всѣмъ этимъ смиренномудрію“.

Церковь православная не отвергаетъ силы крещенія, совершаемаго чрезъ обливаніе или окропленіе водою, но знаетъ, что такой способъ совершенія его, утвердившійся въ латинствѣ съ тринадцатаго вѣка не можетъ быть оправданъ странными и неумѣстными причинами въ защиту его (вотъ онѣ: удобство крестить такъ, слабость крещаемыхъ дѣтей, студеность воды въ странахъ сѣверныхъ и проч.). Тѣмъ болѣе не можетъ быть оправданъ онъ обычаемъ Церкви, въ которой издревле не на востокѣ только, но и на западѣ крестили именно чрезъ погруженіе. Нѣтъ спора, что въ первые вѣка крещеніе совершалось и чрезъ обливаніе; но такъ бывало только въ такихъ случаяхъ, когда никакъ нельзя было совершить его чрезъ погруженіе, именно, когда крестился больной, находящійся въ опасности жизни. А какъ Церковь далека была отъ мысли вводить такой способъ крещенія во всеобщее употребленіе, хотя и не оспаривала въ немъ силы таинства, видно изъ того, что онъ еще въ третьемъ вѣкѣ подвергался въ ней нареканію, а еще болѣе изъ того, что крещенныхъ чрезъ обливаніе она не позволяла возводить на степень пресвитера. (Неокес. соб. пр. 12).

б) *Въ таинствѣ Мѣропомазанія.*—Въ таинствѣ Мѣропомазанія, которое у латинъ называется конфирмаціею, римская церковь разногласитъ съ православною въ томъ, что а) конфирмація у нихъ совершается не иначе, какъ епископомъ, б) бываетъ не непосредственно за таинствомъ крещенія, а спустя дѣтъ 7 и болѣе, когда

дѣти получать уже нѣкоторое понятіе о Законѣ Божіемъ и в) совершается руковожденіемъ сверхъ помазанія муромъ.

Право совершенія таинства Муропомазанія церковь римская (съ 9 вѣка) усваиваетъ только епископу и въ подтвержденіе своего ученія указываетъ:

а) на тотъ случай, упоминаемый въ Св. Писаніи, что хотя св. Филиппъ крестилъ самарянъ, однакоже для преподаванія имъ Св. Духа чрезъ возложеніе рукъ приходили нарочито св. апостолы Петръ и Іоаннъ (Дѣян. 8, 14—16). Но надобно помнить, что св. Филиппъ былъ не пресвитеръ, а діаконъ и слѣдовательно если онъ не совершилъ таинственнаго руковожденія на крестившихся, то это не значить будто не совершали того и не имѣли права совершить и пресвитеры. Равнымъ образомъ изъ того, что св. Апостолы разъ и два, какъ упоминается въ Св. Писаніи (Дѣян. 8, 14—16; 19, 4—7) совершали сами непосредственно таинство Муропомазанія, не слѣдуетъ, что не совершали и не могли совершать его тогда же въ другихъ мѣстахъ какъ епископы, такъ и пресвитеры. Въ постановленіяхъ апостольскихъ прямо указано, что преподаваніе таинства Мура есть дѣло не однихъ только епископовъ, но и священниковъ. (Постан. Апост. кн. 7, гл. 22).

б) На слова св. Кипріана и св. І. Златоуста, что въ ихъ время, по примѣру св. Апостоловъ, совершеніе Муропомазанія представлено было только предстоятелямъ Церквей (*praepositis, corporalibus*). Но подъ именемъ предстоятелей могли разумѣться, какъ епископы, такъ и пресвитеры, изъ которыхъ каждый есть дѣйствительно предстоятель въ своей частной церкви или приходѣ,—тѣмъ болѣе, что оба св. Отца въ означенныхъ мѣстахъ противопоставляютъ предстоятелей діаконамъ, которые въ ихъ время, подобно діакону Филиппу, не могли совершать таинства Муропомазанія. Для поясненія мысли св. І. Златоуста надобно припомнить другія слова его, что епископы ничѣмъ не преимуществуютъ предъ пресвитерами, какъ только одною хиротоніею, т. е. властію совершать таинство священства.

в) На свидѣтельство бл. Іеронима, который говоритъ, что епископы имѣютъ обычай посѣщать малые города своей епархіи для преподаванія даровъ Св. Духа тѣмъ, которые крещены отъ пресви-

теровъ и діаконовъ. Но тотъ же учитель непосредственно продолжаетъ, что это дѣлается болѣе для чести священства, нежели по необходимости закона, и что, если бы только по молитвѣ епископа нисходилъ Духъ Святѣй, то надлежало бы оплакивать тѣхъ, которые, бывъ крещены пресвитерами и діаконами въ оковахъ, крѣпостяхъ или отдаленныхъ мѣстахъ, скончались прежде, чѣмъ были посѣщены епископами. Извѣстенъ также вопросъ бл. Иеронима: „что, кромѣ одной хиротоніи, совершаетъ епископъ, чего бы не совершала пресвитеръ?“

Должно замѣтить, что г) нѣтъ ничего удивительнаго, если въ первоначальныя времена христіанства совершеніе таинства Муромазанія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, усвоилось преимущественно епископамъ; тогда и совершеніе другихъ таинствъ, именно Крещенія и Евхаристіи, усвоилось, по мѣстамъ преимущественно епископамъ, а пресвитерамъ только съ позволенія епископовъ. Все это было весьма естественно и удобно при тогдашнихъ обстоятельствахъ, когда члены церкви, составлявшихъ епископіи, не такъ были многочисленны, и предѣлы епархій нерѣдко ограничивались однимъ городомъ или селеніемъ. Однакожь отсюда сами паписты не выводятъ заключенія, будто въ первые вѣка пресвитеры вовсе не имѣли права совершать таинствъ Крещенія и Евхаристіи: зачѣмъ же выводятъ, будто они не имѣли и не должны имѣть права совершать только таинства Муромазанія?

д) Сама римская церковь, усвоивъ власть конфирмаціи однимъ епископамъ, не разъ однакоже находила нужнымъ разрѣшать совершеніе этого таинства и простымъ священникамъ. И нынѣ все разногласіе состоитъ въ томъ, что православная Церковь предоставляетъ право совершать Муромазаніе, какъ и другія таинства, кромѣ священства, всѣмъ вообще пресвитерамъ разъ навсегда при самомъ рукоположеніи ихъ въ священный санъ; а римская разрѣшаетъ муромазывать только нѣкоторымъ пресвитерамъ и то не при рукоположеніи ихъ, но уже впослѣдствіи времени, по требованію обстоятельствъ, и называетъ епископовъ постоянными совершителями этого таинства, а пресвитеровъ—чрезвычайными.

е) Сами римскіе богословы не согласны между собою въ томъ,

по праву ли Божественному или только по праву церковному принадлежит однимъ епископамъ власть совершать Мвропомазаніе, и лучшіе изъ этихъ богослововъ слѣдуютъ послѣднему мнѣнію. А такимъ образомъ сами же показываютъ непрочность установленія своей церкви, усвоившей означенную власть однимъ епископамъ.

О способъ совершенія таинства Мвропомазанія.— По чиноположенію римской церкви, епископъ, совершая таинство Мвропомазанія, возлагаетъ на мвропомазуемаго руки, напечатлѣваетъ на челѣ его крестъ св. Мвромъ, говоря: „знаменую тебя крестнымъ знаменіемъ и утверждаю тебя миромъ спасенія во имя Отца и Сына и Св. Духа, аминь“; и слегка ударяетъ его по ланитѣ, произнося: „миръ съ тобою“.

Противъ этого способа совершенія таинства Мвропомазанія слѣдуетъ замѣтить, что—

I, Употреблять при совершеніи Мвропомазанія и возложеніе рукъ и помазаніе св. Мвромъ нынѣ совершенно неумѣстно. Мвро для сего таинства введено въ употребленіе самими св. Апостолами (1 Иоан. 1, 20; 2 Кор. 1, 21—22). Св. Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что сами св. Апостолы называли это таинство таинствомъ мвра и слѣдовательно сами ввели употребленіе мвра. Посему, если св. Апостоламъ, точнѣе—Духу Святому, наставлявшему ихъ на истину и въ совершеніи таинствъ, изволилось замѣнить возложеніе рукъ, которое употребляли они для низведенія Его на крещенныхъ, мвропомазаніемъ, то употреблять нынѣ то и другое, не значить ли взаимно уничтожать силу того и другаго. Если же въ нѣкоторыхъ частныхъ церквахъ, преимущественно западныхъ, какъ видно изъ свидѣтельства ихъ пастырей до нѣкотораго времени вмѣстѣ съ мвропомазаніемъ соединяемо было и возложеніе рукъ, какъ и доселѣ соединяется въ церкви римской, то можно думать, что это послѣднее пастыри Церкви удерживали по мѣстамъ только какъ обрядъ, освященный примѣромъ св. Апостоловъ, а не какъ существенную принадлежность таинства. Ибо, напр. св. Кириллъ, который въ одномъ мѣстѣ упоминаетъ и о мвропомазаніи и о возложеніи рукъ при совершеніи этого таинства, въ другомъ ясно говорить, что собственно необходимо всякому крестившемуся принять хрису или

помазаніе, чтобы онъ могъ имѣть въ себѣ благодать Христову. Самы первосвященники запада Иннокентій III и Евгений IV, равно какъ и цѣлый помѣстный соборъ епископовъ, бывшій въ Майнцѣ въ 1549 году, открыто свидѣтельствуютъ, что мѣсто возложенія рукъ со временъ самихъ Апостоловъ заступило помазаніе муромъ, которое, слѣдовательно, одно и остается существенно необходимымъ въ таинствѣ.

II, Въ твореніяхъ св. Отцевъ Церкви и въ постановленіяхъ Соборовъ вселенскихъ есть прямыя указанія на то, что въ древнія времена помазывали св. муромъ не одно чело крещенныхъ. Такъ, о помазаніи св. муромъ чела, ушей, ноздрей и персей подробно говоритъ св. Кирилль Іерусалимскій. О помазаніи чела, глазъ, ушей, ноздрей и устъ свидѣтельствуютъ второй и шестой вселенскіе Соборы. О помазаніи вообще чувствъ и членовъ тѣла говоритъ св. Ефремъ Сиринь, А такъ какъ по ученію вселенской Церкви чрезъ Муропомазаніе сообщаются крещеннымъ различныя дары Св. Духа Божія (Ис. 11, 2, 3), необходимые для просвѣщенія ихъ въ истинахъ вѣры и возрастанія въ жизни по духу ея (Дѣян. 8, 14, 17, сн. 19, 6), а не одинъ какой нибудь изъ нихъ; то, очевидно, приличнѣе запечатлѣвать муромъ не одну какую нибудь часть тѣла у крещеннаго, но, по примѣру Церкви православной, всѣ главнѣйшія его части, какъ орудія всѣхъ силъ и способностей души.

III, Слова, произносимыя латинскимъ епископомъ при муропомазаніи крещенныхъ не имѣютъ за собою авторитета священной древности христіанской, но вошли въ употребленіе не ранѣе XV вѣка. Слова же: „печаль дара Духа Святаго“, произносимыя православнымъ священникомъ, видимо заимствованы изъ извѣстнаго изреченія св. Апостола (2 Кор. 1, 21, 22) и употребляются въ Церкви при совершеніи таинства Муропомазанія издревле. Прямые свидѣтельства объ употребленіи ихъ мы находимъ у Астерія, епископа амассійскаго, жившаго въ четвертомъ вѣкѣ и въ седьмомъ правилѣ втораго вселенскаго Собора. Здѣсь читаемъ: „присоединяющихся къ православію и къ части спасаемыхъ изъ еретиковъ, приедемъ по слѣдующему чиноположенію и обычаю... Приедемъ, запечатлѣвая, то есть помазуя св. муромъ, во первыхъ чело, потомъ

очи, и ноздри, и уста, и уши, и запѣчатлѣвая ихъ, глаголемъ: „печать дара Духа Святаго“. И что особенно заслуживаетъ вниманія это то, что не говорятъ св. Отцы: мы опредѣляемъ или повелѣваемъ произносить при Мвропомазаніи слова: *печать дара Духа Святаго*, а только приводятъ ихъ какъ общеизвѣстныя и давно уже употреблявшіеся при совершеніи этого таинства, по чиноположенію и обычаю. Тѣже повторяютъ и Отцы шестаго вселенскаго Собора (въ пр. 95). Присутствуя же при совершеніи Мвропомазанія латинскимъ епископомъ и слыша произносимыя имъ слова: „знаменую тебя крестнымъ знаменіемъ и утверждаю тебя мвромъ спасенія во имя Отца и Сына и Св. Духа,“ невольно приходивш къ мысли, будто онъ совершаетъ какое нибудь другое священнодѣйствіе, а не запечатлѣніе крещеннаго дарами Духа Святаго.

IV, Какъ ни стараются латины защищать обычай свой—ударять христіанъ по ланитѣ во время помазанія ихъ св. мвромъ, несомнѣнно извѣстно, что о подобномъ обычаѣ не упоминаетъ никто не только изъ св. Отцевъ и учителей Церкви, но и изъ писателей латинскихъ до временъ Дуранда мандскаго. Мураторій полагаетъ, что этотъ обычай латины заимствовали отъ средневѣковаго обычая ударять въ ланиту при посвященіи въ рыцари, въ знакъ непоколебимаго мужества, къ которому они обязывались, а это и показываетъ какое достоинство имѣеть онъ въ христіанствѣ, гдѣ наше сердце привыкло находить учрежденія богоустановленныя и святоотеческія, а не свои суетудренныя, какъ бы они ни представлялись хорошими.

Когда и надъ кѣмъ смѣдуетъ совершать таинство Мвропомазанія.—Православная Церковь совершаетъ таинство Мвропомазанія надъ всѣми вообще крестившимися во имя Пресвятой Троицы и при томъ непосредственно послѣ ихъ крещенія (Прав. Испов. ч. 1 отв. на вопр. 105). Римская же церковь съ XIII вѣка начала отдѣлять совершеніе Мвропомазанія отъ Крещенія и учить въ своемъ катехизисѣ, что мвропомазывать крещенныхъ младенцевъ должно не раньше, какъ по достиженіи ими отроческаго возраста, т. е. между семью и двѣнадцатію годами ихъ жизни, для того, чтобы они могли приступить къ этому таинству съ полнымъ сознаниемъ и съ достаточнымъ свѣдѣніями въ основныхъ истинахъ вѣры.

Это отступленіе отъ ученія древней вселенской Церкви вызвано тѣмъ обстоятельствомъ, что таинство Мѹропомазанія имѣють право совершать исключительно епископы. Опытъ показалъ, что епископы не могли всегда присутствовать при крещаемыхъ священниками; а такъ какъ предѣлы епархіи ихъ состояли изъ нѣсколькихъ городовъ и селеній, то не всякій разъ, когда требовала нужда, могли они и посѣщать свою паству.

При такомъ положеніи дѣль, очевидно, по необходимости нужно было говорить, что Мѹропомазаніе надлежитъ совершать не тотчасъ послѣ Крещенія, но спустя нѣкоторое время, а потомъ, естественно, опредѣлить уже и самую продолжительность этого времени. Итакъ, одно отступленіе отъ Вѣры православной необходимо повело за собою и другое.

Что таинство Мѹропомазанія въ древней Церкви совершалось непосредственно послѣ таинства Крещенія, это подтверждается 1) примѣромъ св. Апостоловъ. Такъ св. ап. Павелъ, крестивъ нѣкоторыхъ во Ефесѣ, тотчасъ же преподавъ имъ Св. Духа чрезъ таинственное возложеніе на нихъ рукъ (Дѣян. 19, 5, 6) и въ посланіи къ Ефесеямъ заповѣдуетъ имъ не оскорблять Св. Духа, которымъ они знаменались въ день избавленія, т. е. въ самый день Крещенія (Еф. 4, 30). Равно и другіе св. Апостолы, какъ только услышали, что св. діаконъ Филиппъ крестилъ самарянъ, которымъ по сану своему не могъ преподавъ Св. Духа чрезъ возложеніе рукъ, немедленно послали въ Самарію апостоловъ Петра и Іоанна для совершенія надъ крестившимися этого таинства (Дѣян. 8, 14—17). 2) Примѣромъ всей древней Церкви. Объ этомъ свидѣлствуютъ а) Тертуллианъ: „вышедъ изъ купели, мы помазываемся благословеннымъ помазаніемъ“... б) Соборъ лаодикійскій: „подобаетъ посвящаемымъ по крещеніи быти помазаннымъ помазаніемъ небеснымъ и причастниками быти царствія Божія (пр. 48). в) Св. Кириллъ іерусалимскій: „вамъ, когда вы вышли изъ купели священныхъ водъ, преподаю помазаніе, сообразное тому, которымъ Христось помазался“. Сами римскіе писатели сознаются, что въ продолженіи двѣнадцати вѣковъ Мѹропомазаніе преподаваемо было крестившимся непосредственно послѣ Крещенія даже въ римской церкви, — не только навсемъ востокѣ.

Въ оправданіе своего отступленія латины указываютъ на то, что къ Мвропомазанію должно приступать съ нѣкоторыми свѣдѣніями въ истинахъ христіанства, и что по этому преподавать его должно въ то время, когда дѣти придуть въ сознаніе и приобрѣтутъ эти свѣдѣнія.

Но въ такомъ случаѣ и Крещеніе младенцевъ слѣдовало бы отлагать до того же сознательнаго возраста, а между тѣмъ латины крестятъ младенцевъ, — которые и сознаниемъ не владѣютъ и въ христіанствѣ несвѣдущи. Они крестятъ младенцевъ по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ. Почему же и не помазывать ихъ Св. Мвромъ по той же самой вѣрѣ родителей и воспріемниковъ? Благо-разумно ли введши младенца въ новую, благодатную жизнь ѿ Христа Иисуса, на долгое время оставлять его безъ укрѣпляющей благодати Св. Духа, подаваемой чрезъ Мвропомазаніе? Не значить ли это поставлять его въ опасность никогда не получить этой благодати? Ибо какъ знать, когда угодно будетъ Господу воззвать изъ сей жизни возрожденнаго св. Крещеніемъ младенца? Кто поручится за то, что призывный голосъ Отца небеснаго не застанетъ когонибудь изъ крещенныхъ дѣтей прежде, нежели успѣетъ оно получить Мвропомазаніе? Такъ дѣйствительно и бываетъ въ латинствѣ, гдѣ иные не только до глубокой старости остаются немвропомазанными; но и умираютъ такъ. Благоразумно ли доводить ихъ до такого положенія, когда чрезъ Мвропомазаніе проливается въ новопросвѣщенную душу вода, текущая въ животь вѣчный (Іоан. 7, 38, 39), сообщается благодать Духа Святаго, укрѣпляющая и совершенствующая ее въ жизни христіанской, восхожденіе къ которой отъ силы въ силу должно быть всегдашнее, постоянное, непрерывающееся.

в) *Въ таинствѣ Причащенія.* — Въ таинствѣ Евхаристіи римско-католики отличаются отъ православной Церкви: а) введеніемъ опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба; б) ученіемъ о пресуществленіи Св. Даровъ; в) лишеніемъ чаши мірянъ и недопущеніемъ младенцевъ ко св. причащенію.

1., Хлѣбъ для Евхаристіи долженъ быть квасный, а не прѣсный. Это очевидно изъ того, а) что Христось Спаситель устано-

вилъ таинство Евхаристіи прежде праздника іудейской пасхи. Законъ повелѣвалъ іудеямъ праздновать пасху и потомъ вкушать опрѣсноки въ четырнадцатый день Нисана съ вечера, такъ что первый день, съ котораго надлежало имъ вкушать опрѣсноки былъ пятнадцатый день сего мѣсяца (Исх. 12, 6—8; 15, 16, 18, 19; Левт. 23, 5—7). Между тѣмъ Спаситель вкусилъ съ учениками своими ветхозавѣтную пасху вечеромъ подь тринадцатый день Нисана, почему и Евхаристию установилъ Онъ не въ первый день опрѣсноковъ, слѣдов., не на опрѣснокяхъ. Говоримъ: „Спаситель вкусилъ съ учениками своими ветхозавѣтную пасху подь тринадцатый день Нисана вечеромъ. Ибо св. Евангелистъ Іоаннъ прямо говоритъ, что *прежде праздника Пасхи* (πρὸ τῆς ἑορτῆς Πάσχα) *вечери бышей* и проч., а пасхальный день, по обыкновенному счисленію іудеевъ, начинался съ вечера и пасхальная вечера открывала собою праздникъ (Лев. 23. 5); слѣдов. вечера Спасителя была въ вечеръ, предшествовавшій пасхальной вечери праздника, подь тринадцатый день Нисана. Описывая вечерю сію, св. Еванг. Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что когда Спаситель, по входѣ въ Іуду сатаны, сказалъ ему: *друзе, еже твориши, сотвори скоро*, то нѣкоторые изъ апостоловъ подумали *яко глаголетъ Иисусъ: кути, еже требуемъ на праздникъ* (Іоан. 13, 27, 29). Ясно, что тогда іудеи готовились только праздновать пасху, а самаго праздника еще не было, ибо въ іудейскій пасхальный вечеръ ученики Спасителя знавшіе, что законъ воспрещалъ дѣлать, продавать и покупать что нибудь въ вечеръ сей (Лев. 23, 7; Втор. 16, 8; Неем. 13, 15—19), не могли придти къ мысли, будто Учитель Господь ихъ давалъ Іудѣ тогда какое либо изъ этихъ порученій. Далѣе, описывая приведеніе Спасителя на судъ Пилата св. Ев. Іоаннъ замѣчаетъ, что Іудеи *не внидоша* тогда въ *преторъ, да не осквернятся, но да ѣдятъ пасху* (Іоан. 18, 28), т. е. пасхальный агнецъ, который надлежало сѣдять вечеромъ и это было уже на другой день послѣ того, какъ Спаситель совершилъ вечерю, на которой установилъ Евхаристию. Наконецъ, изображая осужденіе Спасителя на крестную смерть Пилатомъ, св. Ев. Іоаннъ повѣствуетъ, что это случилось около 6-го часа пятка пасхи (—19 14), а пяткомъ пасхи былъ у іудеевъ день (съ 6 ч. утра

до 6 ч. веч.) приготовительный къ пасхѣ, въ вечеру котораго слѣдовало совершать ее, каковымъ днемъ не могла быть суббота, день покоя; а потому говорить, что іудеи въ тотъ же пятокъ просили у Пилата дозволенія снять распятыхъ и дѣйствительно сняли тѣло Спасителя (—19, 31), безъ сомнѣнія потому, что вечеръ пятка принадлежалъ у нихъ субботѣ, и что, слѣдов. они не могли сдѣлать этого ни въ вечеръ пятка сего, ни тѣмъ болѣе, на другой день въ субботу: *бъ бо великъ день тоя субботы* (—19, 31).

„Спаситель, говоримъ, установилъ Евхаристію не въ первый день опрѣсноковъ, слѣдов., не на опрѣсновахъ“. Св. Евангелисты Матей, Маркъ и Лука свидѣтельствуютъ, что на другой день послѣ установленія Евхаристіи Спаситель былъ судимъ и осужденъ въ полномъ собраніи синедріона (Мѡ. 27, 1, 2; Марк. 15, 1; Лук. 22, 66), что въ то время, когда онъ былъ на крестѣ посреди двухъ злодѣевъ, архіереи, книжники и старцы не только присутствовали на голгоѣ, но и ругались надъ распятымъ Господомъ славы; что Іосифъ купилъ плащаницу для обвитія тѣла Господня (Марк. 15; 46), а жены припасли ароматы и муро для помазанія его (Лук. 23, 36). Всѣ эти событія такого рода, что іудеи никакъ не могли совершить ихъ въ первый день пасхи, въ вечеру котораго имъ по закону слѣдовало кушать опрѣсноки. При томъ, по словамъ упомянутыхъ Евангелистовъ, *въ день, въ онъже подобаше жрети пасху*, ученики Спасителя только приступали къ нему съ вопросомъ, гдѣ приготовить пасху, а первый день опрѣсноковъ начинался уже по совершеніи пасхи. Если же одинъ изъ Евангелистовъ выражается: *прииде день опресночный, въ онъже подобаетъ жрети пасху* (Лук. 22, 7), и два другіе говорятъ: *въ первый день опресночный приступиша ученицы ко Іисусу, глаголюще ему: идь хощеша уготоваеми ти ясти пасху*. (Мѡ. 26, 17; Марк. 14, 12), то означенныя выраженія, вмѣстѣ съ св. Іоанномъ Златоустомъ, можно и даже необходимо понимать такъ: *прииде* (первый день опрѣсночный), т. е. приближался, былъ при дверяхъ (на Ев. Мѡ. бес. LXXXI). Это само собою слѣдуетъ изъ того, что ученики еще только приступали къ Спасителю съ вопросомъ, гдѣ приготовить пасху, а первый день опрѣсночный начинался уже по совершеніи пасхи (Лев. 23, 5—7;

Исх. 12, 15—16). Въ Евангеліи указана и причина, почему Господу угодно было совершить пасху раньше дня назначеннаго: *прежде праздника пасхи*, говоритъ св. Ев. Іоаннъ, *въдыи Іисусъ, яко прїиде Ему часъ, да прїидеть отъ міра сего къ Отцу* (Іоан. 13, 1). И самъ Спаситель, посылая учениковъ своихъ въ Іерусалимъ къ одному домохозяину, велѣлъ сказать ему: *время мое близъ есть, у тебе сотворю пасху со ученики моими* (Мѡ. 26, 18). На другой день, когда надлежало праздновать пасху іудеямъ, Спаситель имѣлъ уже вкусить смерть, и слѣд., не могъ бы совершить пасхи.

б) На квасномъ хлѣбѣ Евхаристія была совершаема [въ дни св. Апостоловъ. Это видно изъ слѣдующаго: а) хлѣбъ этотъ вездѣ называется *άρτος*-омъ, а не опрѣснокомъ (Дѣян. 2, 42, 46; 20, 7; 1 Кор. 10, 16; 11, 20); б) въ Евхаристіи участвовали тогда и всѣ новообратившіеся ко Христу іудеи (Дѣян. 2, 22, 41, 42, 46), а іудеи, которымъ законъ предписывалъ употреблять опрѣсноки только семь дней въ году, не согласились бы принимать таинство на опрѣснокяхъ *по вся дни* (Дѣян. 42, 46), пока апостолами не было рѣшено, какъ смотрѣть христіанамъ на обрядовый законъ Моисеевъ (Дѣян. 15); в) употребленіе опрѣсноковъ было предписано Богомъ въ законѣ Моисеевомъ; но св. Апостолы, опредѣливши на Іерусалимскомъ Соборѣ, что именно изъ того закона должно остаться и что потерять силу, не заповѣдали христіанамъ употребленія опрѣсноковъ (15, 23—30), слѣдов., употребленіе ихъ не было принято для Церкви Христовой и должно прейти какъ тѣнь законная.

в) На квасномъ хлѣбѣ постоянно была совершаема Евхаристія въ Церкви Христовой и все послѣдующее время. Это видно изъ слѣд.: а) вещество для таинства обыкновенно заимствовалося изъ приношеній народа, который, безъ сомнѣнія, приносилъ въ храмы изъ домовъ своихъ квасный хлѣбъ, а не опрѣсноки, такъ какъ онъ предназначался для вечера любви и для вспомошествованія бѣднымъ (1 Кор. 11, 21—22); б) никто изъ древнихъ не называетъ хлѣба, на которомъ совершалась Евхаристія, прямо опрѣсноками; напротивъ вездѣ его называютъ или прямо хлѣбомъ или же кваснымъ; в) св. Елифаній упоминаетъ даже какъ объ особенностяхъ ере-

тиковъ евіонитовъ, придерживавшихся закона Моисеева, что они совершали Евхаристію на опрѣснокахъ и на одной водѣ и тѣмъ ясно показываетъ, что Церковь поступала иначе.

По примѣру евіонитовъ, по всей вѣроятности, и армяне стали совершать Евхаристію на опрѣснокахъ въ VII в. при католикосѣ Іоаннѣ.

Римская церковь сначала употребляла квасный хлѣбъ, какъ это принято въ восточной Церкви, но впоследствии стала употреблять хлѣбъ, приготовляемый безъ закваски, или опрѣсноки. Въ седьмомъ вѣкѣ начали употреблять опрѣсноки для Евхаристіи въ нѣкоторыхъ церквахъ испанскихъ, а въ восьмомъ они появились въ церквахъ германскихъ, а въ одиннадцатомъ папа Левъ IX († 1054) утверждалъ, что на опрѣснокахъ съ незапамятныхъ временъ служатъ литургію и въ Италіи. При томъ же папѣ стало извѣстнымъ, что опрѣсноки употребляются въ Евхаристіи почти по всему западу. Въ этомъ предъ лицомъ собора и императора Константина Моноаха обличалъ латинянь константинопольскій патріархъ Михайль Керуларій; а какъ употребленіе опрѣсноковъ въ Евхаристіи не согласно ни съ Св. Писаніемъ ни съ Св. Преданіемъ, то отцы собора провозгласили тогда латинянь отступниками отъ правовѣрія, нарушителями правилъ апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ, еретниками азимитами (опрѣсночниками) и строго запретили православнымъ присутствовать съ ними при Богослуженіи. Но латины не устыдились сего и продолжали совершать Евхаристію на опрѣснокахъ, хотя употребленіе ихъ въ Евхаристіи въ одиннадцатомъ же вѣкѣ осуждалъ и единоувѣрный имъ пресвитеръ константскій Бернольдъ. Въ пятнадцатомъ вѣкѣ на соборѣ флорентинскомъ они признали безразличнымъ, на опрѣснокахъ ли или же на квасномъ хлѣбѣ совершать Евхаристію, а на соборѣ тридентскомъ уже не касались этого предмета, считая вопросъ о хлѣбѣ уже рѣшеннымъ.

2., Самое важное дѣйствіе въ Литургіи составляютъ: а) произнесеніе словъ, сказанныхъ Спасителемъ при установленіи таинства: *примите, ядите: сіе бо есть тѣло мое...: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя новаго завета* (Мѣ 26, 16—28), и потомъ призваніе Св. Духа или молитва къ Богу Отцу о ниспосланіи Св. Духа на св. Дары и благословеніе ихъ.

Церковь римская учитъ, что пресуществленіе совершается на Литургіи только словами Спасителя, изреченными при установленіи Евхаристіи: *сіе есть тѣло мое, сія есть кровь моя*. Съ какого именно времени образовалось въ римской церкви такое ученіе, съ точностію неизвѣстно. Судя потому, что молитва, которою священнослужачій призывалъ Св. Духа для предложенія Даровъ, исключена изъ литургіи западной около одинадцатаго вѣка, можно полагать, что оно появилось не ранѣе этого вѣка. Въ четырнадцатомъ вѣкѣ оно уже было принято всѣмъ западомъ, а въ пятнадцатомъ, на соборѣ флорентинскомъ, высказано было уже какъ ученіе Церкви вселенской.

Что бы оправдать свое ученіе о предложеніи Даровъ, римская церковь говоритъ прежде всего, что на тайной Вечери Спаситель предложилъ хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь свою, когда сказалъ: *сіе есть тѣло мое, сія есть кровь моя* (Мѡ. 26, 26—28; Мрк. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20; 1 Кор. 11, 24, 25). Но такое основаніе противорѣчить Св. Преданію и Св. Писанію. Божественная служба на которой хлѣбъ и вино предлагаются въ тѣло и кровь Спасителя ведетъ начало свое отъ св. Апостоловъ, Его учениковъ. Слѣдов., таинственный порядокъ Вечери Господней, образецъ ея, должно изъяснять не иначе, какъ по преданію апостольскому, которое увѣряетъ насъ, что хлѣбъ и вино предложены уже были въ тѣло и кровь Спасителя, когда Онъ преподавалъ ихъ ученикамъ своимъ, говоря: *примите ядите... пейте отъ нея вси...* Преданіе это было извѣстно въ древности и западной церкви. Такъ, Ювенкъ, пресвитеръ испанскій (†336) пишетъ: благоговѣнно помолвившись (Спаситель), возгласилъ къ ученикамъ, что преподаетъ (имъ) собственное тѣло. Такое вѣрованіе не только не противорѣчитъ повѣствованіямъ апостольскимъ о Вечери Господней, но напротивъ, подтверждается ими. Св. Апостолы въ такихъ чертахъ изображаютъ установленіе Евхаристіи: *ядуцимъ же имъ, приемъ Исусъ хлѣбъ, и благодаривъ, преломи и даде ученикамъ; и рече: примите, ядите: сіе есть тѣло мое. И приемъ такожде чашу по вечери, рече: пейте отъ нея вси; сія бо есть кровь моя новаго завета, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ.* (Мѡ. 26, 26—28; Мрк. 14, 22—24; Лук. 22,

19—20; 1 Кор. 11, 23—25), Отсюда видно, что на тайной Вечери раздаянію хлѣба и вина предшествовала благодарственная молитва къ Отцу Небесному и благословіе, а слова: *сіе есть тѣло мое, сія есть кровь моя* изречены Спасителемъ уже по благословіи ихъ, слѣдов., по преложѣніи въ тѣло и кровь Его. Законно ли поэтому считать эти слова тайно-совершительными, когда они были простымъ оглашеніемъ Апостоловъ, введеніемъ ихъ въ таинство Евхаристіи, а самое таинство это совершено на тайной Вечери молитвою и благословіемъ Спасителя? Это послѣднее внушаетъ и св. ап. Павелъ, когда называетъ евхаристическую чашу *чашею благословія* (1 Кор. 10, 16). Тоже самое внушаетъ и св. Ев. Маркъ, когда повѣствуетъ что слова: *сія есть кровь моя новаго завета за мноія изливаема* сказалъ Спаситель о чашѣ уже послѣ того, какъ *все пиша отъ нея* (Мрк. 14, 23—24).

Такъ и всегда вѣровала Церковь Христова по преданію самихъ св. Апостоловъ. Это видно:

1., изъ древнихъ литургій, какова: литургія св. ап. Іакова, брата Господня; литургія, изложенная въ постановленіяхъ апостольскихъ, и литургія св. Василия великаго. Во всѣхъ ихъ, какъ и въ литургіи Златоустовой, слова Спасителя, сказанныя при установленіи Евхаристіи, воспоминаются въ молитвѣ, обращенной къ Богу и притомъ съ яснымъ прибавленіемъ заповѣди Христовой: *сіе творите въ мое воспоминаніе* (Лук. 22, 19), а непосредственно затѣмъ слѣдуетъ призываніе Духа Святаго на предлежащіе дары для освященія и преложенія ихъ.

2., Изъ свидѣтельствъ древнихъ учителей Церкви восточной и западной.

Св. Кирилла Іерусалимскаго: „Хлѣбъ и вино Евхаристіи, и прежде святаго призыванія поклоняемыя Троицы, были простымъ хлѣбомъ и виномъ: по совершеніи призыванія, хлѣбъ содѣлывается тѣломъ Христовымъ, а вино бываетъ кровію Христовою. Хлѣбъ въ Евхаристіи, по призываніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово. Послѣ сего (т. е. послѣ Серафимской пѣсни освятить себя духовными сими пѣснями, молимъ челоуѣколюбца Бога, да ниспошлетъ Св. Духа на предлежащіе дары: да сотворитъ

хлѣбъ сей тѣло Христово, а вино — кровь Христову. Ибо всеконечно то, чего коснется Духъ Святой, освящается и прелагается“.

Св. Василя великаго: „Слова призванія, при предложеніи хлѣба Евхаристіи и чаши благословенія, кто изъ святыхъ оставилъ намъ письменно? Ибо мы не довольствуемся тѣми словами, о коихъ упомянулъ Апостоль или Евангеліе, но и прежде и послѣ оныхъ произносимъ и другія, какъ имѣющія великую силу въ таинствѣ, принявъ ихъ отъ неписаннаго ученія“.

Блаж. Августина: „Тѣломъ и кровію Христа мы называемъ собственно то, что, будучи заимствовано отъ плодовъ земли, освящено таинственною молитвою, благочестно пріемлемъ ко спасенію душъ въ память Господня за насъ страданія, что, будучи дѣломъ рукъ человѣческихъ по своему видимому образу, не иначе освящается въ великое таинство, какъ только невидимымъ дѣйствіемъ Духа Святаго. Въ этихъ словахъ (1 Тим. 2, 1) предпочитаю разумѣть то, что вся, или почти вся, Церковь повторяетъ: прошенія мы возносимъ при совершеніи таинъ, прежде нежели находящееся на трапезѣ Господней начнетъ быть благословляемо; а моленія, когда благословляется, и освящается, и отдѣляется для раздѣленія“.

Св. Іоанна Дамаскина: „Какъ хлѣбъ чрезъ яденіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло и кровь ядущаго и пьющаго, и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ прежняго его тѣла; такъ и хлѣбъ предложенія, вино и вода чрезъ *призваніе* и *наитіе* Св. Духа естественно претворяются въ тѣло и кровь Христову, и составляютъ не два тѣла, но одно и тоже“.

Тоже ученіе находимъ у св. Григорія Нисскаго, Іеронима, Амвросія, Θεодора Гераклійскаго и у всѣхъ православныхъ писателей Востока

Слѣды такой вѣры и преданія сохранились и въ литургіи римской церкви. По нынѣшнему чину ея литургіи, послѣ словъ Спасителя священнослужашій, воспоминавъ страданіе, воскресеніе и вознесеніе Его, принесши дары Богу Отцу и помолившись о милостивомъ призрѣніи на нихъ и принятіи ихъ, какъ жертвъ Авеля, Авраама и Мелхиседека, умиленно просить, чтобы Отецъ небесный

повелѣлъ вознестися имъ въ пренебесный алтарь, предъ Его божеское величіе, руками святаго Ангела Его, и потомъ изображаетъ надъ ними, при наименованіи тѣла и крови Христовой, крестное знаменіе, или благословляетъ. Но—а) если дары предлагаются въ тѣло и кровь Спасителя словами Его, изреченными при установленіи Евхаристіи, то нѣтъ нужды благословлять ихъ, когда они сами служатъ источникомъ небесныхъ благословеній; б) молитвою о вознесеніи даровъ въ пренебесный алтарь въ римской церкви просятъ Отца небеснаго о предложеніи ихъ или мѣстномъ, отъ земли на небо или какомъ то особенномъ, въ нѣчто лучшее и высшее. Если здѣсь разумѣется первое, то какая польза молиться о взятіи отъ насъ святыни, когда вѣруемъ, что она у насъ и съ нами пребываетъ и когда это и значитъ, что Христось пребываетъ съ нами до скончанія вѣка? И если она (святыня) тѣло и кровь Христа, то какъ ей вознестись руками обыкновеннаго Ангела, когда она выше всякаго начала, власти и силы, и всякаго имени, именуемаго подъ небесемъ? Если же молятся о предложеніи даровъ особенномъ въ нѣчто лучшее и высшее, то удивительно, какъ можно признавая, что дары суть самое тѣло и самая кровь Спасителя, надѣяться еще, что они придуть въ святѣйшее и лучшее состояніе. Если необходимо еще благословлять дары по произнесеніи надъ ними словъ Спасителя и молиться о вознесеніи ихъ руками Ангела въ алтарь пренебесный, то это служить явнымъ указаніемъ, что они еще не получили освященія съ небеса, чтобы быть тѣломъ и кровію Спасителя на землѣ.

3., Римская церковь отступила отъ Церкви вселенской, возбранивъ мірянамъ вкушать отъ чаши Господней. Но такое нововведеніе ничѣмъ не оправдывается. Ибо—

1) Христось Спаситель установилъ таинство Евхаристіи подъ обоими видами нераздѣльно: подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина и, какъ преподавая ученикамъ своимъ хлѣбъ, повелѣлъ: *примите, ядите: сіе бо есть тѣло мое*, такъ же точно и преподавая чашу, заповѣдалъ: *пейте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя* (Мѡ. 26, 27—28). Слѣд., если всѣ христіане, духовные и міряне, должны причащаться таинству Евхаристіи (чему учить и римская цер-

ковъ), а къ существу Евхаристіи, по установленію Господа, равно относятся оба Евхаристическіе вида, и если самъ Христось повелѣлъ приобщаться этому таинству подъ обонми видами вмѣстѣ, то лишать мірянъ чаши Господней, значить удостаивать ихъ неполнѣй величайшаго таинства и нарушать заповѣдь Божию. Напрасно римская церковь говоритъ, что и подъ однимъ видомъ мірянамъ преподается вполне таинство Евхаристіи: ибо гдѣ тѣло, тамъ и кровь. Но такое заключеніе неумѣстно, когда положительно знаемъ, что Господу угодно было установить Евхаристію не подъ однимъ видомъ хлѣба, чтобы подъ этимъ видомъ вмѣстѣ съ тѣломъ своимъ преподавать вѣрующимъ и кровь, но подъ двумя видами такъ, чтобы подъ видомъ хлѣба преподавалось именно тѣло Его, подъ видомъ вина—кровь Его. Притомъ, если для мірянъ достаточно причащаются Евхаристіи подъ однимъ видомъ, почему это считается недостаточнымъ для пастырей?

Говорятъ, что если бы Христось имѣлъ намѣреніе установить въ Евхаристіи только таинство, для преподаванія вѣрующимъ плоти и крови, то Онъ установилъ бы его подъ однимъ видомъ хлѣба; но Господь восхотѣлъ установить вмѣстѣ и какъ жертву, а потому установилъ ее подъ двумя отдѣльными видами, подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина, соотвѣтственно своему тѣлу, страдавшему на крестѣ и крови, истекшей тогда вмѣстѣ съ водою изъ пребоденныхъ ребръ Его.

Но изъ Евангельской исторіи извѣстно, что Господь установилъ Евхаристію и какъ таинство подъ двумя видами, потому что какъ видъ хлѣба употребилъ для преподаванія вѣрующимъ своего тѣла, такъ же точно и видъ вина употребилъ именно для преподаванія имъ своей крови, сказавъ: *пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя.*²

Говорятъ еще, что повелѣніе Господа о чашѣ: *пійте отъ нея вси* относилось собственно къ однимъ Апостоламъ и слѣдов., къ ихъ преемникамъ—пастырямъ, а не ко всѣмъ вѣрующимъ. Дѣйствительно, это повелѣніе на тайной Вечери, какъ и повелѣніе вкушать тѣло Господне, относилось непосредственно къ однимъ Апостоламъ, но, обращенное тогда къ нимъ однимъ, относилось въ лицѣ ихъ ко всѣмъ вѣрующимъ, подобно тому, какъ Деятели, переданное на Синаѣ

одному Моисею, относилось ко всему Израилю. Поэтому, когда Апостолы во исполнение этого повелѣнія, вкусили не только отъ благословеннаго хлѣба, но и отъ чаши *пища вси*, то сдѣлали это не потому, что они одни, какъ священники имѣли право причаститься подъ обоими видами, а потому, что они одни были въ то время причастниками. Что они не были тогда священниками, а только просто учениками, слушателями,—это неоспоримо, такъ какъ благодать священства они получили только послѣ сошествія на нихъ Св. Духа. Христось же Спаситель не только установилъ Евхаристію подъ двумя видами, но и заповѣдалъ, чтобы всѣ вѣрующіе въ Него причащались подъ обоими видами. Это видно изъ того, что Апостолы, руководимые Духомъ Святымъ, къ себѣ и своимъ преемникамъ относили только заповѣдь Спасителя *совершать* это таинство въ Его воспоминаніе, а заповѣдь причащаться Евхаристіи подъ обоими видами относили ко всѣмъ вѣрующимъ, почему и преподавали это таинство всѣмъ подъ обоими видами и такъ пріобщаться повелѣвали всѣмъ. *Да искушаетъ себѣ человекъ*, говоритъ св. ап. Павелъ, *и тако отъ хлѣба да ястъ и отъ чаши да пьетъ. Идыи бо и пияи недостойни, судъ себѣ ястъ и пьетъ, не разсуждая тѣла Господню* (1 Кор. 11, 18, 20, 21, 26, 27). И еще прежде, убѣждая тѣхъ же христіанъ удаляться отъ вкушенія идоложертвенныхъ, писалъ: *судите вы, еже глаголю: Чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? Хлѣбъ, екоже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть?... Не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую: не можете трапезъ Господней пріобщатися и трапезъ бѣсовстѣй* (1 Кор. 10, 15, 16, 21). Древняя Христова Церковь, которая какъ во всемъ, такъ и въ преподаваніи столь великаго таинства, могла неуклонно послѣдовать только наставленію принятому непосредственно отъ св. Апостоловъ, всегда преподавала всѣмъ вѣрующимъ таинство Евхаристіи подъ обоими видами. Объ этомъ свидѣлствуютъ св. Отцы и учителя Церкви: Іустинъ, Иринеи, Тертуллианъ, Кириллъ Іерусалимскій, Іоаннъ Златоустъ, Василій великій и др. Всѣ они единодушно показываютъ, что отъ начала во всемъ христіанскомъ мірѣ, Евхаристія была преподаваема всѣмъ вѣрующимъ не подъ однимъ, а подъ двумя видами.

Такъ, св. Василій великій выражается; „и для самой вѣчной жизни необходимо причащеніе тѣла и крови Христовыхъ, ибо Спаситель говоритъ: аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имаете въ себѣ. Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь, имать животь вѣчный (Іоан. 6, 53—54). „Не ядущій тѣла Господня, учитъ св. Іоаннъ Златоустъ, и не піющій крови Его отвергается отъ жизни вѣчной“. Кромѣ того, есть свидѣтельства и самихъ папъ, что приобщеніе нѣкоторыхъ христіанъ одному тѣлу Спасителя и приобщеніе крови Его считалось великимъ поруганіемъ святыни, раздѣленіемъ единаго таинства, и было строго запрещаемо. Напр., папа Левъ великій (V в.) въ одномъ изъ словъ на св. четыредесатницу говорилъ своимъ слушателямъ о такихъ христіанахъ: „недостойными устами они приемятъ тѣло Христово, но совершенно уклоняются крови нашего искупленія. Для того мы сообщаемъ къ свѣдѣнію вашей святости, чтобы такіе люди были открыты намъ по указаннымъ признакамъ и по обличеніи ихъ святотатственнаго притворства, какъ обнаруженные и извѣстные, были отлучены церковною властію отъ общества святыхъ“. Равнымъ образомъ папа Геласій въ томъ же вѣкѣ писалъ: „мы открыли, что нѣкоторые, довольствуясь только святою частію св. тѣла, воздерживаются отъ чаши св. крови. Не знаю, какимъ суевѣріемъ научаются они такъ ограничивать себя: но безъ всякаго сомнѣнія, они или должны всецѣло принимать тайны или вовсе не быть допускаемы къ нимъ: потому что раздѣленіе одного и того же таинства не можетъ быть безъ великаго поругательства святыни.“

Сами римскіе писатели сознаются, что впродолженіи первыхъ двѣнадцати вѣковъ, какъ Церковь восточная, такъ и западная преподавала Евхаристію всѣмъ христіанамъ подъ обоими видами. Только въ свое оправданіе замѣчаютъ, что тогда не существовало причинъ, какія впослѣдствіи побудили западную церковь воспретить. (Главнѣшія изъ этихъ причинъ: а) опасность пролитія крови; б) трудность сохранять видъ вина для больныхъ, особенно въ странахъ жаркихъ и холодныхъ; в) недостатокъ такого вина во многихъ мѣстахъ отдаленныхъ; г) естественное отвращеніе отъ вина многихъ и т. под.). Между тѣмъ, при разсмотрѣніи этихъ причинъ, оказы-

ваются, что онѣ существовали и въ первые вѣка христіанства. Еще присовокупляютъ, что церковь западная „никогда на запрещала употребленія чаши никакимъ положительнымъ декретомъ, пока въ 15 вѣкѣ не стали укорять ее за это въ величайшемъ заблужденіи и нарушеніи Божественной заповѣди“. Но такое оправданіе скорѣе служить новымъ укоромъ въ заблужденіи и говорить о томъ, что запрещеніе чаши,—дѣло своеволія и могло быть плодомъ только темныхъ стремленій къ преобладанію клира надъ народомъ.

Какъ на главныя опоры, въ защиту своего нововведенія, церковь римская указываетъ. —

а) на то, что Церковь и западная и восточная издревле совершаетъ въ извѣстные дни года литургію преждеосвященныхъ даровъ, когда будто бы преподается Евхаристія подъ видомъ одного хлѣба. Но извѣстно, что и на этой литургіи Евхаристія преподается подъ обоими видами вмѣстѣ: ибо въ преждеосвященныхъ дарахъ, на которыхъ литургія совершается, по чину Церкви православной—восточной, тѣло Господа бываетъ напоено Его кровію.

б) На то, будто больнымъ, умирающимъ, для напутствованія ихъ, Церковь всегда преподавала Евхаристію подъ однимъ видомъ хлѣба; будто въ первые вѣка христіанства нерѣдко вѣрующіе приносили св. дары съ собою въ дома, другіе брали ихъ съ собою въ путешествія, а пустынники—въ пустыни и приобщались такъ же подъ однимъ видомъ хлѣба. Но Церковь православная употребляла и употребляетъ для напутствованія больныхъ, такъ называемые, запасные дары, въ которыхъ тѣло Христово бываетъ напоенное кровію. Въ такомъ же видѣ могли получать тѣло Христово изъ рукъ пастырей Церкви и другіе христіане и брать его съ собою для приобщенія въ дома, въ путешествія, въ пустыни. И, слѣд., если гдѣ либо упоминается, что этимъ христіанамъ и больнымъ преподаваемо было тѣло Христово, отсюда еще не слѣдуетъ будто они приобщались Евхаристіи подъ однимъ видомъ хлѣба, а не подъ обоими вмѣстѣ. Съ другой стороны, есть ясныя свидѣтельства, что больные предъ смертію были приобщаемы въ домахъ своихъ подъ обоими евхаристическими видами и христіане, бравшіе съ собою св. дары въ путешествія, въ пустыни, имѣли эти дары такъ же подъ обоими видами. Исключая

лись изъ сего только младенцы, которыхъ причащали одною кровію подь видомъ вина; но такъ было, очевидно, по случаю такой необходимости, которой ничѣмъ нельзя было устранить, и притомъ до того только времени, пока они не придуть въ состояніе причащаться и тѣла Христова подь видомъ хлѣба. Церковь же римская вовсе не причащаетъ младенцевъ до тѣхъ поръ, пока они не приобрѣтутъ нужныхъ свѣдѣній о Евхаристіи, не узнаютъ, что въ ней преподаются тѣло и кровь Спасителя, какіе плоды приносить причащеніе ея, какъ должно почитать ее и съ какимъ приготовленіемъ приступать къ ней. Правило это есть слѣдствіе правила римской церкви причащать мірянъ подь однимъ видомъ. Всякому извѣстно, что младенцы не могутъ вкушать хлѣба. Слѣдовательно ихъ можно причащать, а въ древности дѣйствительно причащали, только кровію Господнею подь видомъ вина.

Итакъ, когда на западѣ евхаристическая чаша была возбрана мірянамъ и явилось ученіе, что для не-священнослужащихъ достаточно причащаться подь однимъ видомъ хлѣба, то о младенцахъ стали уже говорить, что имъ не должно преподавать евхаристическаго вина, иначе сказать: вовсе не слѣдуетъ причащать ихъ.

Что издревле во всей католической Церкви приобщали младенцевъ, это видно изъ книги апостольскихъ посланій и свидѣтельства учителей Церкви: Діонисія Ареопагита, Кипріана, блаж. Августина, папы Иннокентія 1-го и др. Бл. Августинъ говоритъ: „когда Господь сказалъ: *яже не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 63), то сказалъ сіе не о таинствѣ св. крещенія, но о таинствѣ св. Трапезы, къ которой можетъ приступать только крещеный. Неужели же дерзнетъ кто нибудь сказать, что слова сіи не относятся къ дѣтямъ? Вѣруемъ, что и за младенцевъ пролилъ кровь свою Господь, который, прежде нежели пролилъ ее, повелѣлъ преподавать ее въ таинствѣ, когда говорилъ: *сїи естъ кровь Моя; яже за многїи изливается во оставленіе грѣховъ*“ (Мѡ. 16, 28). Такъ разсуждали въ древнія времена о причащеніи дѣтей и на западѣ.

г) *Въ таинствѣ покаянія: удовлетворенія (satisfacti) и индульгнцій.*—Въ ученіи о таинствѣ покаянія римская церковь отличается

тѣмъ, что учить будто въ таинствѣ покаянія разрѣшеніе дается не полное и что послѣ отпущенія грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній на грѣшникѣ остается еще нѣкоторый долгъ, для погашенія котораго онъ долженъ принести за грѣхи свои удовлетвореніе правдѣ Божіей, а потому и на епитиміи смотреть какъ на наказанія для удовлетворенія правдѣ Божіей, и—допущеніемъ индульгенцій, которыми ослабляется сила этого таинства. Такое ученіе римской церкви противорѣчитъ и Св. Писанію и Св. Преданію. Власть вязать и рѣшить духовные пастыри приняли отъ Самого Господа. Пользуясь этою властію еще ап. Павелъ предаль коринтскаго кровосѣеника сатанѣ во изможденіе плоти (1 Кор. 5, 5). Слѣдую примѣру Апостоловъ, и преемники ихъ служенія подвергали грѣшниковъ наказаніямъ. Но налагая на грѣшниковъ епитиміи, Церковь смотрѣла на нихъ, какъ на орудіе не наказанія, а исправленія и духовнаго врачеванія. Ни одинъ изъ сихъ соборовъ, никго изъ вселенскихъ учителей не высказывалъ также мысли, что выполненіемъ епитимій приносится Богу какое либо удовлетвореніе. При употребленіи ихъ имѣлось въ виду только одно—вразумить грѣшника, пробудить въ немъ духъ сокрушенія и раскаянія, утвердить рѣшимость исправленія. Самое установленіе епитимій объясняется вовсе не тѣмъ, что во вселенской Церкви существовало будто бы когда то ученіе, что въ таинствѣ покаянія дается разрѣшеніе неполное, что, хотя таинство покаянія и разрѣшаетъ человѣка отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній во адѣ, однакоже, чтобы грѣхъ не оставался совершенно безъ отмщенія, на грѣшника должны быть возлагаемы временныя наказанія. Никогда во вселенской Церкви не существовало ничего подобнаго этому мнѣнію. Такому мнѣнію противорѣчитъ все, что извѣстно изъ Откровенія относительно отпущенія грѣховъ. Еще устами св. Пророка Іереміи Господь далъ обѣтованіе установить новый завѣтъ, въ силу котораго будутъ отпущены человѣку грѣхи и не помянутся ктому (Іерем. 31, 31—34). У другаго пророка относительно того же предмета говорится отъ Лица Божія: *Беззаконникъ еще обратится отъ остьхъ беззаконій, яже сотворилъ, и сохранитъ вся заповѣди моя, и сотворитъ судъ, и правду и милость, жизнь по-*

живетъ и не умретъ: Вся содѣшя ея, елика сотворилъ, непомынутя ему, но въ правдѣ своей юже сотворилъ, живъ будетъ... И аще совертитя праведникъ отъ правды своей, и сотворитъ неправду по вѣсьмъ беззаконіемъ, яже сотворилъ беззаконникъ: вся правды ея, яже сотворилъ есть, не помянутя: въ преступленіи своемъ, имже преступи, и во грѣсьхъ своихъ, ими же содѣши, въ нихъ умретъ (Иезек. 18, 21—24).

То есть, добродѣтели совертившагося праведника не воспоминаются, потому что останутся безъ награды. Равно и беззаконія раскаявшагося и исправившагося грѣшника не вспоминаются, потому что за нихъ не послѣдуетъ никакой кары. Въ другихъ опять мѣстахъ говорится, что Господь забрасываетъ грѣхи наши за хребетъ (Ис. 38, 17), разсѣваетъ беззаконія, какъ туманъ и облака (Пс. 44, 22), ввергаетъ грѣхи въ глубины морскія (Мих. 7, 19), оставляетъ беззаконія, прикрываетъ грѣхи, не вмѣняетъ ихъ (Пс. 31, 1). Еслибы, Господь посылалъ за каждый грѣхъ кару и возмездіе, то нельзя было бы сказать, что онъ не вмѣняетъ беззаконій. Если бы Господь мстилъ за беззаконія, то помнилъ бы ихъ. Если бы Онъ подвергалъ грѣшника истязанію, то пророки не сказали бы, что Господь прикрываетъ беззаконія и бросаетъ ихъ за хребетъ. Блаженный Августинъ такъ разсуждаетъ объ этомъ предметѣ: „Если Господь покрылъ грѣхи, то потому, что не восхотѣлъ видѣть ихъ. Видѣть же не восхотѣлъ потому, что не восхотѣлъ обращать вниманія. Вниманія же не остановилъ на нихъ потому, что не восхотѣлъ карать. Не покаралъ же грѣховъ потому, что восхотѣлъ простить“. Св. Писаніе указываетъ также многочисленныя примѣры, что для покаявшихся Господь даетъ безусловное разрѣшеніе, не подвергая ихъ временнымъ наказаніямъ. Въ ряду этихъ примѣровъ самый поразительный засвидѣтельствованъ въ книгѣ Іоны. Жители Ниневіи навлекли на себя гнѣвъ Божій. Съ проповѣдію грядущихъ наказаній къ нимъ посланъ Іона. Ниневитяне со смиреніемъ принимаютъ грозное пророчество. Установленъ строгій постъ и грѣху положенъ конецъ. *И видѣ Богъ дѣла ихъ, яко обратившася отъ путей своихъ лукавыхъ: и раскаяся Богъ о злѣ, еже глаголаша сотворити имъ, и не сотвори* (Іон. 3, 10). Между тѣмъ проходитъ

три дня. Разрушенія города, о которомъ пророчествовалъ Иона (3, 4), не послѣдовало. Пророкъ понялъ, что наказаніе отъѣнено. Въ смущеніи отъ неисполненія пророчества, Иона взываетъ къ Богу: *о Господи, не сія ли убо словеса моя, яже глаголахъ, еще сущу ми на земли моей? Сею ради предварилъ бѣжати во Фарсисъ, заче разумѣлъ, яко милостивъ ты еси и щедръ домотерпѣливъ и много-милостивъ и кайся о злобахъ человѣческихъ* (4, 1—2). Тогда пророкъ, ревновавшій болѣе о строгости правды божественной, чѣмъ о милости и спасеніи цѣлаго народа, вразумленъ былъ особеннымъ случаемъ. Въ одну ночь червь подточилъ растеніе, подъ тѣнію котораго укрывался пророкъ, и когда онъ возроптавъ на этотъ новый, прискорбный для него, случай, Богъ возвалъ къ нему: *Ты оскорбился еси о тѣнѣ, о нейже не трудился еси, ни воскормилъ еси ея, яже родися обнощъ, и обнощъ пошбе. Азъ же не пощажду ли Ниневіи града великаго, въ немъ-же живутъ множайшіи, неже дванадцать темъ чловѣкъ, иже не познаша десницы своя, ниже шуйцы своя: и скоти мнози*“ (Ион. 4, 5—11). Сюда же относится притча о блудномъ сынѣ. О каждомъ грѣшникѣ кающемся бываетъ радость на небесахъ. Но съ радостію не совмѣстно мщеніе. И потому, когда блудный сынъ возвратился изъ страны далекой, то отецъ его вовсе и не думаетъ о томъ, чтобы подвергнуть его какимъ либо наказаніямъ. Напротивъ, *еще ему далече сущу, узръ его отецъ его: и милъ ему бысть и текъ нападѣ на выю его и облобыза его... Рече же отецъ къ рабомъ своимъ: изнесите одежду первую, и облещьте его, и дадите перстень на руку его, и сапози на нозъ, и приведше телецъ утитанный заколите, и ядше веселимся... и начаша веселитися.* Старшій сынъ находилъ эти распоряженія неумѣстными и не хотѣлъ принять участія въ общей радости. Но отецъ возражаетъ ему: *Возвеселитися и возрадоватися подобаше, яко братъ твой сей, мертвъ бы и оживе: и изиблѣ бы и обрѣтесе* (Лук. 15, 11—32). Въ объясненіе смысла этой притчи св. Іоаннъ Златоустъ пишетъ: „Блудный сынъ представляетъ образъ падшихъ послѣ крещенія. А что онъ означаетъ падшихъ, видно изъ того, что онъ называется сыномъ, сыномъ же никто не можетъ назваться безъ крещенія; онъ и жилъ въ домѣ отцовскомъ, и получилъ долю во всемъ отцовскомъ иму-

дѣствѣ, но прежде крещенія нельзя воспользоваться отцовскимъ достояніемъ и быть наслѣдникомъ. Такимъ образомъ все это указываетъ намъ на сословіе вѣрныхъ... Когда же блудный сынъ, ушедши на чужую сторону и узнавши опытомъ, какъ гибельно удаленіе изъ отцовскаго дома, возвратился; то отецъ не злопамятствуетъ, но принимаетъ его съ распростертыми объятіями. Отчего же такъ? Оттого, что онъ отецъ, а не судья. И вотъ ликованіе, и ширшество, и празднество, и свѣтель и радостень стали весь домъ. Что ты говоришь? Это ли плата за порокъ? Не за порокъ, а за покаяніе, не за худыя дѣла, а за возвращеніе въ домъ. И когда старшій сынъ огорчился этимъ, отецъ и его ласково успокоилъ... Когда, говорить, нужно спасти погибшаго, то тутъ время не суда и строгаго изслѣдованія, но только человѣколюбія и прощенія. Ни одинъ врачъ, вмѣсто того, чтобы дать лекарство больному, не подвергаетъ его взысканіямъ и наказанію за безпорядочную жизнь... Итакъ, зная, что Богъ не только не отвращается отъ обращающихся, но и принимаетъ ихъ не хуже добродѣтельныхъ, что не только не подвергаетъ наказанію, но и самъ идетъ отыскивать заблудшихъ и, найдя ихъ, радуется болѣе, чѣмъ о тѣхъ которые были въ безопасности, — зная это не будемъ отчаяваться о грѣхахъ, ни излишне надѣяться на добрыя дѣла“. О грѣшномъ мытарѣ мы узнаемъ также, что изъ храма онъ вышелъ оправданнымъ; но притча ничего не говоритъ объ его наказаніи. Апостоль Петръ также получилъ прощеніе въ грѣхѣ отреченія, и Св. Писаніе замѣчаетъ только объ его слезахъ и покаяніи, но ничего не говоритъ о томъ, чтобы отъ него потребовано было какое либо удовлетвореніе. И практика вселенской Церкви чужда была того требованія, чтобы кающихся непременно подвергать епитиміи. Напрасно въ римско-католическомъ богословскомъ ученіи утверждается, что грѣхъ отпускается вполне и безусловно только въ таинствѣ крещенія, въ таинствѣ же покаянія не всегда съ отпущеніемъ грѣховной вины соединяется и отпущеніе временныхъ наказаній. Св. Іоаннъ Златоустъ является свидѣтелемъ вѣрованія древней Церкви, которое совершенно противоположно возрѣніямъ римско-католическимъ. „Если не желаешь, говорить онъ, быть посрамленнымъ въ день страшнаго суда, уврачуй свои язвы, приложи

къ нимъ врачество покаянія. Ибо можно, истинно можно видти здоровымъ, хотя бы кто покрытъ былъ тысячами ранъ... Какъ въ крещеніи погружаемые грѣхи исчезаютъ, такъ и эти уничтожатся, если захотимъ покаяться⁴. Поэтому даже тяжкіе грѣхи были разрѣшаемы, духовными пастырями безъ епитимій, если только въ кающихся усматривалось исправленіе. Покаяніе установлено не затѣмъ, чтобы наказывать; а затѣмъ, чтобы врачевать недуги совѣсти. „Согрѣшилъ ты? говоритъ св. Златоустъ, Обратись къ Церкви, принеси покаяніе... Здѣсь врачевница, а не судилище; здѣсь подають прощеніе грѣховъ, а не истязуютъ“ Въ постановленіяхъ св. Отцевъ и Соборовъ предоставляется духовникамъ въ выборѣ духовной исправительныхъ мѣръ, сообразуясь съ духомъ церковныхъ правилъ, и смотря по состоянію, расположенію и обстоятельствамъ, въ какихъ находятся кающіеся, измѣнять родъ епитимій, сокращать время, смягчать и ослаблять строгость и даже отмѣнять ихъ совершенно. Основаніемъ такой церковной практики служилъ примѣръ ап. Павла, который, предаль коринскаго кровосмѣсника сатанѣ во изможденіе плоти, не затѣмъ, чтобы наказать его, а единственно съ цѣлью исправительною—*да духъ спасется* (1 Кор. 5, 5), тотчасъ же освободилъ его отъ этой епитиміи, какъ только увидѣлъ, что она подѣйствовала благотворно и повелѣлъ коринскимъ христіанамъ, простить и утѣшить его, дабы не поглотила его чрезмѣрная скорбь (2 Кор. 2, 7). Изъ постановленій вселенскихъ Соборовъ такая практика устанавливается въ правилахъ перваго никейскаго Собора, Отцы котораго предписываютъ „обращать вниманіе на расположеніе сердца и образъ покаянія. Тѣ, которые страхомъ, слезами, терпѣніемъ, добрыми дѣлами показываютъ, что дѣйствительно, а не по наружности только, обратились (къ вѣрѣ), тѣ, по исполненіи опредѣленнаго времени слушанія, могутъ, не нарушая справедливости, быть допускаемы къ общенію въ молитвѣ (съ вѣрными), такъ что епископу предоставляется и еще снисходительнѣе поступать съ такими“.

Такимъ образомъ, кто даказалъ своими дѣлами исправленіе, тому оказывается снисхожденіе. Не на то слѣдуетъ обращать вниманіе, достаточно ли наказанъ грѣхъ, а на то, въ какой степени

достигнуто, при помощи духовно-исправительныхъ мѣръ, уврачеваніе недуговъ совѣсти. Слѣдовательно, какъ съ одной стороны епитиміи, по существу своему, не имѣютъ значенія возмездно-карательнаго, и имѣютъ значеніе только врачебно-исправительное; такъ съ другой стороны въ примѣненіи ихъ къ врачеванію недуговъ духовныхъ, нельзя держаться того соображенія и преслѣдовать ту цѣль, чтобы епитиміи соответствовали тяжести грѣха, чтобы между степенью виновности человѣка предъ Богомъ и наложеннымъ на грѣшника наказаніемъ была извѣстная мѣра. Эту послѣднюю мысль устраняетъ святой Златоустъ, когда говоритъ, что „назначать епитиміи слѣдуетъ не просто по мѣрѣ грѣховъ, но сообразно съ расположеніемъ согрѣшившихъ, дабы зашивая прорѣху, не сдѣлать большей дыры, и, поднимая падшаго, не ввергнуть его въ пропасть“

Напрасно указываетъ римская церковь въ доказательство своего ученія на примѣры Адама (Прем. 10, 1; Быт. 3, 10), Моисея, Аарона, (Числ. 20, 11, 12, 24; Втор. 32, 49) и особенно Давида (2 Цар. 12, 13), которымъ хотя Богъ простилъ грѣхи, но и опредѣлили временныя наказанія. Почему всѣ эти наказанія мы назовемъ дѣйствіями грознаго Судіи, требующаго возмездія за оскорбленіе Его правды, а не дѣйствіями милосерднаго Отца, который, прощая своего преступнаго сына, если и наказываетъ его, то единственно для его же собственнаго исправленія, для предохраненія его впредь отъ подобныхъ преступленій или, по крайней мѣрѣ, для примѣра другимъ дѣтямъ? Должно помнить, что Св. Писаніе строго различаетъ между наказаніями, которыми Богъ поражаетъ нечестивыхъ, и наказаніями, какія посылаетъ Онъ на вѣрныхъ Ему и обращающихся всѣмъ сердцемъ къ Нему: первыя представляютъ оно дѣйствіями гнѣва Божія и правды, требующей удовлетворенія (Іер. 23, 19; Рим. 1, 18 и др.); послѣднія—наказаніями отеческими (*πατερνικά*), врачебными, посылаемыми только для исправленія людей, для удержанія ихъ отъ зла, хотя страхомъ наказаній, для укрѣпленія ихъ въ добрѣ и подобныхъ цѣлей (1 Кор. 11, 32; Евр. 12, 6—8; Петр. 1, 6—7; Іак. 1, 12). *Азъ ихъ же еще люблю, говоритъ самъ Господь, обличаю и наказую (ἠγαπέω)* и тутъ же показываетъ цѣль этихъ наказаній: *ревнуй убо и покайся* (Апок. 3,

19), потому и св. ап. Павелъ, вмѣстѣ съ Соломономъ (Притч. 3, 11) наставляеть вѣрныхъ не пренебрегать наказаніями Божиими: *сыне мой, не пренемай наказаніемъ Господнимъ ниже ослабѣи, отъ него обличаемъ* (Евр. 12, 5).

Правда нѣкоторые изъ древнихъ учителей на западѣ, каковы Тертуллианъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ, иногда называли епитиміи *удовлетвореніями*, но не въ томъ смыслѣ, будто онѣ служатъ сами по себѣ какою либо искупительною цѣною или жертвою за грѣхи для Божественнаго правосудія, а въ томъ, что онѣ, какъ отеческія наказанія возбуждаютъ въ грѣшникахъ истинное раскаяніе, которымъ умилостивляется Отецъ небесный; и какъ благодѣтельныя упражненія представляютъ кающимся поприще и случай выразить и засвидѣтельствовать предъ Богомъ всю истинность и глубину своего раскаянія, которое одно собственно и удовлетворяеть Его. Такъ, Тертуллианъ, говоря о необходимости исповѣди, совершавшейся въ первенствующей Церкви всенародно, и предписывавшей грѣшникамъ разныя степени епитиміи, выражается: „удовлетвореніе соразмѣряется съ исповѣдію (въ означенномъ смыслѣ), отъ исповѣди рождается раскаяніе, раскаяніемъ умилостивляется Богъ“. Св. Кипріанъ увѣщевалъ падшихъ: „обратимся къ Господу всѣмъ сердцемъ, и выражая раскаяніе, раскаяніе во грѣхѣхъ истинными скорбями, будемъ молить милосердіе Бога. Да повергнется предъ Нимъ душа, да удовлетворить Ему *сокрушеніе*, да возложится на Него вся надежда. Какъ мы должны просить Его, Онъ самъ сказалъ: *обратитесь ко мнѣ всемъ сердцемъ вашимъ, въ постъ, въ плачи и въ рыданіи, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша* (Иоил. 2, 12). Обратимся къ Господу всѣмъ сердцемъ: гнѣвъ и оскорбленіе Его умилостивимъ въ постѣ, въ плачи и въ рыданіи, какъ самъ Онъ увѣщеваетъ. Принosite полное покаяніе, докажете скорбь сокрушающей и рыдающей вашей души... Тамъ пребываетъ покаяніе, которое удовлетворяеть; а кто отвергаетъ покаяніе во грѣхѣхъ, тотъ заключаетъ дверь удовлетверенія“. Точно также и бл. Августинъ вслѣдъ за Амвросіемъ говоритъ, что кающійся грѣшникъ удовлетворяеть Бога за грѣхи свои собственно слезами покаянія, жертвою сокрушеннаго и смиреннаго сердца. Римско-католическое уче-

ніе будто въ таинствѣ покаянія разрѣшеніе дается неполное, будто и послѣ отпущенія грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній на грѣшникѣ остается еще нѣкоторый долъгъ для полнаго погашенія котораго онъ долженъ, кромѣ усвоенія благодати искупленія, принести божественному правосудію и свое собственное удовлетвореніе, пропорціонально степени своей виновности предъ Богомъ, оказывается несостоятельнымъ.

Христось Спаситель принесъ божественному правосудію удовлетвореніе полное и даже преизбыточествующее, въ смыслѣ самомъ безусловномъ, такъ что, кто усваиваетъ себѣ благодать искупленія и получаетъ отпущеніе грѣховъ, въ таинствѣ ли то крещенія, или покаянія, тотъ уже перестаетъ быть чадомъ гнѣва Божія. Мысль, будто и послѣ прощенія грѣховъ, человѣка все-таки преслѣдуетъ карающая десница Божія, которая посылаетъ на него временныя наказанія, не находитъ себѣ подтвержденія ни въ Св. Писаніи ни въ ученіи древней Церкви. Изъ Библии узнаемъ, что цѣль земныхъ скорбей и несчастій, которыми посѣщаетъ человѣка божественный промысль, не возмездіе, не кара, а вразумленіе, что наказующей десницею Божіею движетъ не мщеніе, а любовь, божественная благодать, все направляющая къ тому, чтобы остановить распространеніе грѣха. Объясняются земныя скорби человѣка въ Св. Писаніи и другими мотивами; напр., скорбями испытывается наша вѣра и т. п. Но Св. Писанію совершенно чужда мысль будто даже и тогда, когда грѣхъ отпускается, правосудіе Божіе требуетъ покарать его непременно, будто примиреніе человѣка съ Богомъ, даже и въ томъ случаѣ, когда грѣхъ очищается покаяніемъ, можетъ быть восстановлено подъ тѣмъ только условіемъ, если грѣхъ будетъ отмщенъ въ извѣстной мѣрѣ на самомъ человѣкѣ. И Церковь установила епитиміи не за тѣмъ, чтобы карать грѣшника, а за тѣмъ, чтобы врачевать недуги совѣсти. Не потому установлены епитиміи, что Церковь находила будто бы недостаточнымъ для очищенія грѣховъ и примиренія нашего съ Богомъ того удовлетворенія, которое принесено Христомъ. Напротивъ, епитиміи предписываются только тѣмъ, въ комъ не усматривается необходимой глубины и искренности раскаянія и кому нужно духовное врачевство.

Индюльгенціи—Другое отличіе церкви римской отъ Церкви православной въ ученіи о таинствѣ покаяніа—это допущеніе индюльгенцій.

Подъ именемъ индюльгенцій въ римской церкви разумѣется прощеніе или уменьшеніе наказанія, которое долженъ бы понести грѣшникъ для удовлетворенія правдѣ Божіей послѣ того, какъ отпущены будутъ ему вина и вѣчное наказаніе за грѣхи, чрезъ усвоеніе ему епископомъ римскимъ преизбыточествующихъ заслугъ Спасителя и сверхдолжныхъ добрыхъ дѣлъ Богородицы и святыхъ внѣ таинства покаяніа.

Свое ученіе объ индюльгенціяхъ римская церковь основываетъ на словахъ Спасителя, сказанныхъ ап. Петру: *и еже аще разрешими на земли, будетъ разрешено на небеси* (Мѡ. 16, 19) и на примѣрѣ древней Церкви. Дѣйствительно апостоль Петръ, какъ и другіе Апостолы и всѣ пастыри Церкви (Мѡ. 18, 18, Іоан. 20, 22—23) получили божественную власть разрешать грѣшниковъ, освобождать ихъ отъ грѣховъ и отъ наказаній за грѣхи. Но—

а) не иначе, какъ во имя или въ силу заслугъ одного Іисуса Христа, отъ котораго они и приняли эту власть, и который, преподавая ее, сказалъ имъ: *якоже посла мя Отецъ, и азъ посылаю вы... примите Духъ Святъ, имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ: и имъ же держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23). О заслугахъ же угодниковъ Божіихъ здѣсь нѣтъ ни малѣйшаго намека. Слѣд. разрешать грѣшниковъ и на основаніи какихъ то сверхдолжныхъ заслугъ праведниковъ пастыри Церкви вовсе не имѣютъ власти.

б) Не иначе, какъ только въ таинствѣ или чрезъ таинство покаяніа и, слѣдов. при извѣстныхъ условіяхъ со стороны самихъ кающихся. Потому что, во первыхъ, на показанныхъ словахъ Спасителя собственно и основывается таинство покаяніа, а во вторыхъ, разрешать грѣшниковъ отъ грѣховъ и отъ наказаній пастыри Церкви могутъ только благодатію Духа Святаго (*примите Духъ Святъ, имъ же отпуститъ*), которая сообщается вообще чрезъ таинство покаяніа. Слѣд., разрешать отъ грѣховъ или отъ наказаній за грѣхи тѣхъ, которые не приступали къ таинству покая-

нія или и приступали, но безъ должныхъ условій и истинно не раскаялись, давать индульгенціи всѣмъ просящимъ безъ разбора— пастыри Церкви не имѣють права.

в) Тѣмъ болѣе пастыри Церкви не въ правѣ давать индульгенціи въ пользу умершихъ и разрѣшать ихъ отъ грѣховъ и наказаній за грѣхи въ (мнямомъ) чистилищѣ своею властію, когда умершіе не могутъ уже приступать къ таинству покаянія и исполнять условій, требуемыхъ отъ кающихся. Теперь и римская церковь сознаеть, что Церковь не можетъ простирать своей разрѣшительной власти на души умершихъ, и что въ заповѣди Спасителя: *еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небеси, слово на земли* должно быть относимо какъ къ разрѣшающему, такъ и къ разрѣшаемому. А потому право своего первосвященника давать индульгенціи и въ пользу находящихся въ чистилищѣ основываютъ только на слѣдующемъ заключеніи: „всѣ молитвы за умершихъ, приношеніе безкровной Жертвы, милостыни и другія благія дѣла полезны для умершихъ: почему же не могутъ быть полезны для нихъ преизбыточествующія заслуги Іисуса Христа и святыхъ, предлагаемыя къ нимъ *per modum suffragii*, въ качествѣ предстательства, т. е. чрезъ предложеніе этихъ заслугъ папою Богу?“ Такъ, заслуги Спасителя могутъ оказывать благотворное дѣйствіе и на умершихъ, по безконечной благодати Божіей: въ силу этихъ заслугъ полезны умершимъ и молитвы, возсылаемыя за нихъ живущими, и милостыни: особенно приношеніе безкровной Жертвы. Но отсюда слѣдуетъ только, что и римскій епископъ подобно всѣмъ другимъ пастырямъ Церкви, въ силу заслугъ Спасителя, можетъ и обязанъ молиться за умершихъ, особенно при совершеніи литургіи, уповая на милосердіе Божіе и предоставляя власти самого Бога внимать или не внимать этимъ молитвамъ, разрѣшать или не разрѣшать грѣшниковъ отъ наказанія, а вовсе не слѣдуетъ, чтобы папа имѣлъ право давать, по своему усмотрѣнію, индульгенціи на освобожденіе изъ чистилища душъ христіанскихъ.

Указывая на примѣръ древней Церкви, римскіе учителя утверждаютъ:

а) „св. ап. Павелъ далъ индульгенцію грѣшнику и освободилъ

его отъ временнаго наказанія“. Но св. ап. Павелъ наложилъ на этого грѣшника епитимію собственно для его нравственнаго уврачеванія, *да духъ спасется*, а не для удовлетворенія правдѣ Божіей, и слялъ вралевство, когда оно оказало свое дѣйствіе и грѣшникъ истинно раскаялся (2 Кор. 2, 6—7). Слѣдовательно, здѣсь индульгенція въ смыслѣ римскомъ вовсе не могла имѣть мѣста.

б) „Во дни Тертулліана и Кипріана Церковь нерѣдко, по ходатайству мучениковъ и исповѣдниковъ, прощала отпадшихъ отъ вѣры, освобождала ихъ отъ епитимій, или наказаній, ими заслуженныхъ, и такимъ образомъ являла свою власть давать индульгенціи“. Правда, предстоятели тогдашнихъ церквей много уважали св. страдальцевъ, и изъ уваженія къ ихъ предстательству иногда принимали отпадшихъ; но никакъ не потому, что вмѣняли послѣднимъ преизбыточествующія заслуги первыхъ: потому что и при ходатайствѣ мучениковъ, необходимымъ условіемъ для прощенія грѣшниковъ было ихъ раскаяніе и исправленіе. „Можетъ Господь, говоритъ св. Кипріанъ, подробно разсуждавшій объ этомъ предметѣ, можетъ милостиво прощать, по молитвамъ мучениковъ чрезъ посредство священниковъ, но только кающемуся, трулящемуся, просящему,—тому, кто будетъ творить молитвы отъ всего сердца, плакать истиннымъ плачемъ и слезами покаянія, преклонять Господа къ помилованію постоянными добрыми дѣлами“. И вмѣстѣ съ тѣмъ св. отецъ многократно увѣщаетъ падшихъ, чтобы они не полагались на предстательство мучениковъ, а сами обращались къ Богу всѣмъ сердцемъ, сами умоляли Его, умилостивляли Его искреннимъ раскаяніемъ и исправленіемъ жизни, что безъ этого условія мученики для нихъ ничего не могутъ сдѣлать, не могутъ какъ рабы, отпустить того, чѣмъ оскорбленъ самъ Владыка, не могутъ и нравственно, вопреки волѣ Божіей и Евангелію, ходатайствовать за кого либо недостойнаго и что ихъ ходатайство пріемлется, когда оно справедливо, и можетъ быть исполнено священникомъ согласно съ волею Божіей. Съ другой стороны—просить самихъ мучениковъ и исповѣдниковъ обращать вниманіе на собственные заслуги каждаго грѣшника, съ осторожностію взвѣшивать его намѣренія, оцѣнивать родъ и качество грѣховъ и ходатайствовать только за ис-

тивно кающихся и умилоствляющих Бога. Слѣдов., когда древняя Церковь прощала грѣшниковъ по ходатайству мучениковъ и исповѣдниковъ, то уважала собственно свидѣтельство послѣднихъ какъ людей, вполне достойныхъ ея вѣры, объ истинности раскаленія и обращенія первыхъ, а не потому прощала, будго вмѣняла преизбыточествующія заслуги св. страдальцевъ грѣшникамъ.

в) „Древняя Церковь, налагая на грѣшниковъ епитиміи или временныя наказанія, нерѣдко облегчала ихъ т. е. давала индульгенціи, какъ видно изъ правилъ собора анкирскаго и другихъ“. Но почему облегчала? Единственно по нравственному состоянію кающихся, потому что, смотря на епитиміи какъ на духовныя врачевства, находила нужнымъ и полезнымъ для врачуемыхъ или ослабить, или перемѣнить, или увеличить, или и вовсе снять врачевство, а никакъ не покакому либо вмѣненію грѣшникамъ заслугъ праведниковъ. Довольно прочитавъ правило означеннаго анкирскаго собора: „епископы да имѣють власть, испытать образъ обращенія, челоѣколюбовствовати, или большее время покаянія приложить. Паче всего, да испытуется житіе предшествовавшее искушенію и послѣдовавшее за онымъ и тако да размѣряется челоѣколюбіе (пр. 1, ст. 7). Тоже самое подтверждаютъ Соборъ никейскій 1-й, св. Василій великій, св. Григорій Нисскій и другіе. И замѣчательно, что въ древности дѣлалось снисхожденіе кающимся грѣшникамъ не вдругъ, по наложеніи на нихъ епитиміи (какъ, напротивъ, было и теперь иногда бываетъ въ римской церкви, особенно въ юбилейныя торжества, когда даются разрѣшенія отъ наказаній даже прежде, чѣмъ они будутъ наложены), а послѣ продолжительнаго времени, когда грѣшникъ успѣвалъ уже довольно испытать тяжесть своей вины и наказанія и раскаяться. Равнымъ образомъ замѣчательно, что древніе Соборы и Отцы, когда угрожала смерть находившимся подъ запрещеніемъ, разрѣшали ихъ отъ церковнаго наказанія, допускали къ таинству причащенія, а, по минованіи опасности, заставляли ихъ снова нести положенную прежде епитимію. Несомненный знакъ, что древняя Церковь смотрѣла на епитиміи, не какъ на удовлетворенія правдѣ Божіей, которыя могли бы быть удобно замѣнены заслугами Спасителя и святыхъ, а какъ на мѣры исправительныя,

отъ которыхъ освобождало одно условіе—дѣйствительное раскаяніе грѣшника.

Не имѣя, такимъ образомъ, ни малѣйшаго основанія ни въ Св. Писаніи ни въ Св. Преданіи, какъ догматъ римской церкви, индულгенціи оказываются вредными по отношенію къ христіанской жизни: онѣ подрываютъ истинное раскаяніе во грѣхахъ, безъ разбора отнимаютъ у грѣшниковъ цѣлительныя средства, необходимыя для врачеванія ихъ духовныхъ болѣзней, и, обольщая народъ легкостью примиренія съ Богомъ и Церковью способствовали и могутъ способствовать всеобщей порчѣ нравовъ, какъ подтверждаетъ и исторія, по сознанію даже историковъ римской церкви.

д) *Отступленія римской церкви отъ Церкви православной въ таинство брака.*—Римская церковь въ ученіи о таинствѣ брака отступила отъ православной Церкви тѣмъ, что признала безусловную нерасторжимость брака, даже въ случаѣ прелюбодѣянія одного изъ супруговъ; она толкуетъ слова Евангелія въ томъ смыслѣ, что, въ случаѣ прелюбодѣянія, оба сочетавшіеся могутъ разстаться, но безъ разрѣшенія невинному изъ нихъ вступать въ новый бракъ. Это толкованіе не согласно ни съ евангельскими словами, ни съ ученіемъ церковнаго Преданія. Такъ, Христосъ Спаситель на вопросъ фарисеевъ: *аще достоинъ челоуѣку пустити жену свою по всякой вѣсти?* отвѣчалъ: *еже Богъ сочета, челоуѣкъ да не разлучаетъ.* И когда сказали: *Моисей заповѣда дати книгу распустную,* Онъ сказалъ: *по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены своя, изъ начала же не бысть тако. Глаголю же вамъ, якоже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и оженится иною, прелюбы творитъ* (Мѡ. 19, 3, 6—9). Тоже самое наставленіе Спаситель предложилъ при другомъ случаѣ (Мѡ. 5, 31—32). Въ томъ и другомъ случаѣ говорится о расторженіи брака, о разводѣ мужа съ женою, а не о временномъ прекращеніи сожитія, *Ἄποδειν ἡ γυναίκα* — отпустить жену—и по общему употребленію означаетъ развестись съ женою. Здѣсь же указывается еще на законъ о книгѣ развода, которая давалась именно при разводѣ мужа съ женою (Втор. 24, 1—3; Ис. 50; 1; Іер. 3, 8). Итакъ, по рѣшенію Спасителя, брачный союзъ можетъ быть расторгнутъ въ слу-

чаѣ прелюбодѣянiя одного изъ супруговъ. И правила св. Соборовъ и св. Отцевъ также допускаютъ расторжимость брака въ случаѣ нарушенiя супружеской вѣрности, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчаютъ, что союзъ супруговъ можетъ сохраниться въ силѣ чрезъ ихъ примиренiе и оставаться нерасторжимымъ (Соб. Неокес. пр. 8; Карваг. пр. 115; Вас. вел. пр. 9, 21, 39, 48; VI Всел. Соб. пр. 87).

Отступленiя римской церкви отъ таинствъ священства.—Римская церковь въ ученiи о таинствѣ священства впала въ заблужденiе, присвокупивъ къ рукоположенiю въ священникъ чинъ требованiе обѣта безбрачiя и возбранила священство тѣмъ, которые не согласятся обречь себя на всегдашнее безбрачiе,—что будто брачная жизнь несовмѣстна какъ вообще съ чистотою христіанскаго цѣломудрiя, такъ особенно съ достоинствомъ свящ. сана. Эта мысль была извѣстна еще глубокой христіанской древности. Ее высказывали главнымъ образомъ древнiе еретики, напр., гностики, энкратиты, манихеи и друг., приводившіе бракъ отъ діавола и относившіеся къ нему очень презрительно. Такая мысль, мало по малу распространяясь и вкореняясь, побуждала нѣкоторыхъ и изъ священнослужителей оставлять женъ своихъ по принятiи священства, а епископовъ—требовать отъ приходскаго духовенства жизни безбрачной. Какъ ни старалась Церковь истребить эту мысль, но съ теченiемъ времени она усилилась до того, что на первомъ вселенскомъ Соборѣ нѣкоторые епископы предложили уже возвести безбрачiе священнослужителей приходскихъ на степень закона. Отцы Собора, убѣжденные справедливымъ представленiемъ епископа египетскаго Шафнутiя, дѣвственника и строгаго подвижника, рѣшили не налагать на клиръ нго безбрачiя, не для всѣхъ удобоносимое (Мѡ. 19, 10—12; 1 Кор. 7, 7), и постановили, чтобы желающіе быть въ немъ безбрачными, не имѣли у себя, во избѣжанiе подозрѣнiя, постороннихъ незамужнихъ лицъ женскаго пола, принятыхъ ими или для домашняго хозяйства и услуженiя или для вспоможенiя или же подъ видомъ духовнаго братства. Не смотря на то, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ епископы вздумали и послѣ этого требовать отъ приходскаго духовенства всегдашняго воздержанiя отъ супружества, а христіане—уклоняться отъ принятiя таинствъ отъ священниковъ женатыхъ. Такъ было и въ римской церкви, гдѣ поставляемымъ во священники и діаконы

не дозволялось вступать въ бракъ до рукоположенія, а если возводились въ эти степени женатые, то не иначе, какъ подъ условіемъ сохраненія цѣломудрія на все послѣдующее время. Въ пятомъ и шестомъ вѣкахъ условіе это распространено было и на иподіаконовъ, такъ что и отъ нихъ уже стали требовать жизни безбрачной. Соборъ Трулльскій (601 г.), на которомъ были послы и римскаго епископа Сергія, постановилъ правила, противныя этому требованію, но вполнѣ согласныя съ правилами апостольскими, а епископъ этотъ и преемники его, принявъ правила этого собора, тѣмъ самымъ обязались исполнять ихъ. Но на дѣлѣ было иное. Въ ихъ округѣ подтверждаютъ прежнія постановленія о безбрачїи клира, нарушители ихъ низвергаются изъ него, а не почитающіе брачной жизни грѣхомъ для него оглашаются именемъ еретиковъ. Но, по неудобноисполнимости закона о безбрачїи, на западѣ все-таки оставались въ приходяхъ женатые священники. Папа Григорій VII († 1095) въ 1074 г. на римскомъ соборѣ постановилъ, чтобы священники, состоящіе въ законномъ бракѣ не отправляли литургїи, а діаконы и иподіаконы не служили при алтарѣ, и тѣмъ произвелъ большія неустройства. Нѣкоторые изъ епископовъ воспротивились ему открыто, а изъ духовныхъ одни охотнѣе согласились лишиться сана нежели развестись съ женами своими, а другіе не хотѣли оставить ни священства ни женъ.

Неустрашимый, смѣлый и упорный Григорій ни на что не обращалъ вниманія и на новыхъ соборахъ римскихъ (1078 и 1083 гг.) настоятельно подтвердилъ постановленіе свое о безбрачїи духовенства, а его преемники старались поддержать его и въ двѣнадцатомъ вѣкѣ лишали всѣхъ духовныхъ женатыхъ сана и правъ. Въ пятнадцатомъ вѣкѣ епископъ римскій Пій II сознался, что хотя и были въ римской церкви причины, по которымъ возбранена духовнымъ брачная жизнь, однако есть причины важнѣйшія, по которымъ нужно дозволить имъ вступать въ бракъ до рукоположенія; но соборъ тридентскій не уважилъ этого, утвердилъ безбрачїе какъ законъ и постановленіе свое о немъ оградилъ анаеомою.

Въ подтвержденіе своего ученія римская церковь указываетъ

на то, что св. апостоль Петръ отъ лица всѣхъ Апостоловъ засвидѣтельствовалъ: *се мы оставихомъ вся, и въ слѣдъ Тебе идехомъ* (Мѡ. 19, 27; Марк. 10, 28), а св. ап. Павелъ внушалъ, что духовному лицу *подобаетъ быти цѣломудру, воздержательну* (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 8). Одно извѣстно, что между апостолами были и женатые. Неоспоримо и то, что, послѣдовавъ за Господомъ, они оставили все, слѣдов., и женъ своихъ въ то время, они впоследствии могли ихъ имѣть при себѣ, что и доказываетъ примѣръ св. Филиппа, имѣвшаго дочерей и выдававшаго ихъ въ замужество (Дѣян. 21, 8—9), равно какъ и примѣръ самаго Петра, бывшаго очевидцемъ мученической кончины своей жены и примѣръ другихъ Апостоловъ, жившихъ въ брачномъ состояніи.

Выраженія же ап. Павла *цѣломудру, воздержательну* не значить неженату, безбрачну. Цѣломудрый (*σωφρων*) противопоставляется обыкновенно или безумному (*αφρον*) или несоблюдающему умѣренности въ пищѣ и питіи, а воздержательнымъ называется тотъ, кто всемѣрно удаляется отъ преступныхъ удовольствій. Поэтому, когда св. ап. Павелъ внушаетъ, что духовному лицу подобаетъ быть цѣломудрымъ и воздержательнымъ, то требуетъ только, чтобы въ духовенство избирались только люди разумные, умѣренные и не увлекающіеся страстями, а не то, чтобы они не вступали въ бракъ, который въ св. Церкви есть таинство.

Дѣвственность, по ученію католическихъ богослововъ, есть существенная принадлежность священства Христова. „Новозавѣтный священникъ, по ихъ словамъ, долженъ быть дѣвственнымъ служителемъ дѣвственнаго Первосвященника. Св. Духъ, осѣнившій Дѣву Марію, желаетъ обитать и въ немъ, какъ въ дѣвственномъ сосудѣ. Но если, такимъ образомъ безбрачіе соотвѣтствуетъ природѣ новозавѣтнаго священства, то оно, съ другой стороны только и дѣлаетъ для него возможнымъ истинное исполненіе долга. Брачная жизнь, по ученію католическихъ богослововъ, служила и служить источникомъ мыслей, желаній и чувствъ противныхъ возвышенному чувству и благочестивому настроенію души, требуемыхъ отъ священнослужителя, какъ совершителя службъ Божіихъ, что она поставляя пастыря въ одинаковомъ кругѣ съ мірянами, отнимаетъ пастыря

у паствы, унижаетъ его въ глазахъ ея и вредить его вліянію на нее.

Итакъ, защищающіе безбрачіе (целибаты) римско-католическаго духовенства, защищаютъ его съ двухъ точекъ зрѣнія—съ идеальной и съ практической, т. е. съ одной стороны выводятъ необходимость его изъ самой идеи новозавѣтнаго священства, съ другой— стараются также показать и его цѣлесообразность практическую, показать, что именно, только безбрачное духовенство и можетъ стоять на высотѣ своего призванія. Относительно идеальной точки зрѣнія на безбрачіе духовенства слѣдуетъ замѣтить только, что изъ Свящ. Писанія, —откуда, конечно, только и можно почерпнуть идею новозавѣтнаго священства, —ни коимъ образомъ нельзя доказать ни того, что безбрачное состояніе само по себѣ выше, совершеннѣе, нравственнѣе брачной жизни, —ни того, что духовенство должно быть безбрачнымъ, —ни тѣмъ болѣе того, что безбрачіе духовенства должно быть обязательнымъ, принудительнымъ для него.

Обращаясь, собственно, къ практическимъ соображеніямъ и воззрѣніямъ, можно спросить: стояло ли и стоитъ ли дѣйствительно римско-католическое духовенство на высотѣ своего призванія?— представляло ли оно и представляетъ до сихъ поръ осуществленіе тѣхъ высокихъ совершенствъ, которыхъ, по воззрѣнію католическихъ богослововъ, только и можно ожидать отъ безбрачной жизни? Довольно самаго поверхностнаго знакомства съ исторіей, чтобы отвѣтить отрицательно на этотъ вопросъ. Исторія показываетъ совершенно обратное: одновременно съ распространеніемъ безбрачія въ духовенствѣ начинаются и громкія жалобы великихъ Отцевъ Церкви на развратъ безбрачнаго духовенства. Определенія и постановленія, которыя, начиная съ IV в., были направлены противъ брака духовныхъ лицъ многочисленными соборами, являются очень ничтожными, незначительными въ сравненіи съ числомъ определений и постановленій, направленныхъ противъ безнравственности духовенства. Въ западной же церкви во всѣ столѣтія среднихъ вѣковъ являлись люди, которые смѣлою рукою изображали картины самой ужасной, постыдной жизни безбрачнаго духовенства. Самъ Тридентскій соборъ, въ одномъ изъ оставленныхъ имъ декретовъ,

даетъ знать, до какой степени былъ распространёнъ развратъ на западѣ между безбрачными духовными лицами. Всѣ безпирравственныя явленія, на сколько они стояли и стоять въ жизни западнаго духовенства въ несомнѣнной связи съ его безбрачїемъ, не говорятъ ли скорѣе противъ цѣлесообразности безбрачїа клириковъ? Не свидѣтельствуютъ ли они, что безбрачїе, именно, обязательное, принудительное, есть само по себѣ нѣчто неестественное и потому самому ведетъ къ развитію неестественнаго разврата въ средѣ безбрачнаго духовенства? А отсюда само собою понятно и то, возвышается ли дѣйствительно значеніе и достоинство духовнаго сана на западѣ чрезъ безбрачїе духовныхъ лицъ. Что, напротивъ, оно не только не возвышается, но прямо унижается принудительнымъ безбрачїемъ и его необходимыми послѣдствїями, это доказываютъ не только многочисленныя сатиры на западное духовенство средне-вѣковыхъ поэтовъ, но и самъ даже Тридентскій соборъ, который въ выше упомянутомъ своемъ декретѣ говоритъ прямо о всеобщемъ соблазнѣ для вѣрующихъ и о великомъ поношенїи духовенства.

Римская церковь, благодаря своему закону обезбрачїа, вступаетъ, такъ сказать, въ противорѣчїе съ самою природою. Но кромѣ того, она же вслѣдствїе этого закона вступаетъ въ противорѣчїе и съ самой собою. Именно, возводя съ одной стороны бракъ на степень таинства, она съ другой стороны прямо унижаетъ и оскорбляетъ святость его своимъ закономъ о безбрачїи. Въ этомъ случаѣ она не лучше манихейства, смотрѣвшаго презрительно на бракъ потому, что смотритъ на матерїю какъ на источникъ зла. Что въ римско-католическомъ законѣ о безбрачїи есть примѣсъ этого гностическаго начала,—видно изъ того, что папы даже бракъ называютъ грязнымъ вождельнїемъ.

Смѣшенїе степеней духовенства.—Священство, по догматическому опредѣленїю, какъ таинство, по ученїю православной Церкви, имѣетъ три степени: епископа, пресвитера и діакона. Благодать священства дается каждой степени въ одинаковой мѣрѣ, т. е. епископы, по благодати священства равны между собою, тоже должно сказать о пресвитерахъ и діаконахъ: тѣ и другїе, каждый въ своемъ чинѣ, по благодати священства равны. По опредѣленїю же ка-

ноническому, какъ церковно-юридическ. учрежденія, степеней священства много и каждой изъ нихъ усвоены извѣстныя права и преимущества съ извѣстными обязанностями; такъ, въ настоящее время въ званіи епископа суть слѣдующія степени: просто *епископа*, затѣмъ митрополита, экзарха, патріарха; въ званіи пресвитера:— просто іерея, затѣмъ протоіерея и протопресвитера и проч. По догматическому опредѣленію, степенямъ священства принадлежитъ благодатное равенство; а по каноническому—церковныя права и преимущества. Догматическія опредѣленія степеней священства, какъ Богоучрежденнаго установленія, не могутъ подлежать никакому измѣненію; епископъ долженъ оставаться епископомъ и не можетъ быть низведенъ на степень пресвитера (IV Всел. Соб. пр. 23) или діакона, равно и пресвитеръ на степень діакона, и на оборотъ,— діаконъ не можетъ присвоить себѣ правъ пресвитера, а пресвитеръ— епископа. Каноническія опредѣленія, хотя своимъ источникомъ началомъ имѣють одного и того же Духа Божія и въ этомъ смыслѣ именуется Божественными, тѣмъ не менѣе не имѣють характера необходимости и неизмѣнности; церковныя званія и служенія, опредѣляемыя канонами церкви, возникали по нуждамъ времени (напр., эклика и періодевта), на почвѣ церковныхъ обычаевъ и потому могутъ *быть и небыть*,

Вселенская Церковь всегда наблюдала это различіе между догматическими и каноническими опредѣленіями. Апостольскія правила и вселенскіе Соборы знаютъ только три степени священства: епископа, пресвитера и діакона, а остальныя, какъ то: иподіакона, чтеца и проч. относятъ къ церковнымъ служеніямъ, но не къ духовно-благодатнымъ степенямъ; почему всегда Церковь различала *хиротонію* отъ *хироѳесіи*.

Въ Латинской церкви это различіе между догматическими и каноническими опредѣленіями, узаконенное вселенскими Соборами и соблюдаемое восточною Церковію, давно утрачено и забыто. Тома Аквинатъ исчисляетъ семь степеней священства, а именно: придверники, чтецы, заклинатели, свѣщеносцы, иподіаконы, діаконы и пресвитеры, первыя пять степеней, по его ученію, относятся къ низшимъ, а послѣднія двѣ къ высшимъ. Изъ нихъ сте-

пень пресвитера подраздѣляется на двѣ: собственно-священниковъ и епископовъ; въ центрѣ сихъ послѣднихъ поставленъ высшій первосвященникъ, преемникъ Ап. Петра, папа. Степень епископовъ подраздѣляется еще на четыре степени: епископа, митрополита, архіепископа и патріарха. Это седмичное число принято и Тридентскимъ соборомъ, съ тѣми же подраздѣленіями. Новѣйшіе катехизисы (напр. Вовплера) совсѣмъ не упоминають о числѣ священныхъ степеней и этимъ молчаніемъ покрываютъ вопросъ о томъ, какую степень священства составляетъ папа? Если онъ по священству только епископъ, то онъ по благодати священства равенъ со всѣми прочими епископами, а его папское служеніе есть каноническое установленіе. Если же по благодати своего служенія онъ выше епископовъ, то требуется доказать установленіе таинства для папской степени священства,—чего, конечно, доказать никакъ нельзя.

Главная причина такого смѣшенія или поводъ къ тому заключается къ идеѣ о главенствѣ папы. Надо было возвысить и превознести папу предъ епископами и для этого: 1, паписты главенство папы разсматриваютъ не какъ церковно-юридическое учрежденіе, но какъ таинство, какъ духовно-благодатную степень священства, какъ исключительный органъ благодати всего тѣла Церкви; 2, стараются доказать, что главенство папы установлено самимъ основателемъ Церкви Господомъ І. Христомъ, въ томъ видѣ, какъ понимаютъ паписты; 3, учатъ, что главенство папы исключаетъ всякое понятіе о благодатномъ равенствѣ его съ епископами; папа относится къ епископамъ не какъ первый и старшій между ними епископъ, но такъ, какъ епископъ относится къ своему причту, къ пресвитерамъ и діаконамъ, т. е. какъ вселенскій глава. Поэтому духовныхъ степеней не три, а по крайней мѣрѣ четыре, если отдѣлить степени каноническія. Такимъ образомъ въ теоріи о главенствѣ папы мы видимъ обезразличеніе догматическихъ и каноническихъ опредѣленій, ихъ извращеніе и смѣшеніе. Вотъ почему это смѣшеніе отразилось въ исчисленіи седмичнаго числа степеней священства вообще и въ частности четверичнаго числа степеней епископскихъ. Включеніе каноническихъ степеней въ число духовныхъ потребо-

валось для того, чтобы выше поднять значеніе папы, и указать великое разстояніе между папою и епископомъ. Послѣдствіемъ этого смѣшенія было то, что когда образовалась коллегія кардиналовъ, которой съ (1059 г.) предоставлено было право выбирать папу и которая чрезъ участіе въ папской власти, сдѣлалась безграничною, кардиналы возвысились и свысока смотрѣли на епископовъ. На Лионскомъ соборѣ въ 1245 году преимущество кардиналовъ, даже кардиналовъ пресвитеровъ и діаконовъ, предъ епископами было рѣшено и не подвергалось оспариванію. Въ концѣ XIII в. епископы доведены были до того, что домогались сдѣлаться кардиналами—пресвитерами и на такое разжалованіе изъ епископовъ въ пресвитеры смотрѣли какъ на повышеніе.

в) *Отступленія римской церкви въ таинство елеосвященія.*— По ученію римской церкви 1) елей для таинственнаго елеосвященія долженъ быть освящаемъ епископомъ и 2) благодатное дѣйствіе елеосвященія состоитъ не въ томъ главнымъ образомъ, чтобы исцѣлять отъ болѣзней тѣлесныхъ, но чтобы очищать отъ грѣховъ и затѣмъ успокоивать и ободрять больныхъ противъ предсмертныхъ томленій. Поэтому таинство это она считаетъ приготовленіемъ къ мирной и безболѣзненной кончинѣ и смотритъ какъ на предсмертное напутствіе больнаго, укрѣпляющее его душу противъ ужасовъ смерти.

Такое ученіе совершенно произвольно. Слова св. ап. Іакова: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя, и да молитву сотворятъ надъ нимъ помазавше его елеемъ во имя Господне* (Іак. 5, 14—15) прямо указываютъ на пресвитеровъ и римскіе богословы согласно съ святыми Отцами и учителями Церкви разумѣютъ подъ пресвитерами церковными собственно священниковъ, рукополагаемыхъ епископомъ. Слѣдов., по силѣ словъ ап. Іакова и согласно съ пониманіемъ самихъ католическихъ богослововъ, не одно преподаваніе елеосвященія, но и освященіе елея, какъ видимаго знака, есть дѣло священниковъ. Св. Отцы и учителя Церкви, когда рассуждали по поводу приведенныхъ словъ ап. Іакова, то усвоили право совершать елеосвященіе священникамъ, а о томъ будто они должны были помазывать больныхъ елеемъ, освященнымъ

отъ епископа, никогда не говорили. Такъ, Оригенъ, исчисляя способы, какими христїанамъ можно получить прощенїе грѣховъ, говорить: „есть и седьмое, хотя и трудное и тяжкое, отпушенїе грѣховъ.—отпушенїе чрезъ покаянїе, когда грѣшникъ омываетъ ложе свое слезами, когда слезы день и ночь бываютъ для него пищею, и когда онъ не стыдится исповѣдать грѣхъ свой священнику Господню, искать врачевства, подражая сказавшему: *ръхъ: исповѣтъ на мя беззаконїе Господеви, и ты оставилъ еси нечестїе сердца моего* (Псал. 31, 5), равно какъ и исполняя слова св. ап. Іакова: *болитъ ли кто въ васъ, ба призоветъ пресвитеры церковныя, и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне. И молитва въры спасетъ болящаго, и воздвижетъ его Господь: и аще грѣхи сотворилъ есть отпустятся ему* (Іак. 5, 14—15). Точно также и св. Златоустъ, исчисляя способы отпушенїя грѣховъ священниками, говорить, что они „дѣлаютъ его не только посредствомъ ученїя наставленїй, но и посредствомъ молитвъ, не только возраждають насъ крещенїемъ, но и имѣють власть разрѣшать отъ грѣховъ, и послѣ сего возрожденїя содѣланныхъ, какъ сказано: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя, и да молитву сотворятъ надъ нимъ, намазавше его елеемъ во имя Господне. И молитва въры спасетъ болящаго, и воздвижетъ его Господь: и аще грѣхи сотворилъ есть отпустятся ему.*“

Изъ словъ св. ап. Іакова очевидно, что это таинство собственно предназначено для исцѣленїя немощей тѣлесныхъ. Поэтому исцѣленїе тѣлесныхъ болѣзней и составляетъ самый первый благодатный плодъ этого таинства, какъ и говорить св. апостоль: *болитъ ли кто въ васъ да прозоветъ...* и потомъ: *молитва въры спасетъ болящаго и воздвижетъ его Господь* (Іак. 5, 14—15). Всегда ли бываетъ это дѣйствїе отъ елеосвященїя? Не всегда. Но иногда дѣйствительно бываетъ, и больной мало по малу выздоравливаетъ совершенно и встаетъ съ одра болѣзни. Еще чаще опасно-больной получаетъ по крайней мѣрѣ временное облегченїе отъ болѣзни, подкрѣпленїе и возбужденїе къ перенесенїю ея, а это также есть цѣль таинства елеосвященїя: потому что глаголь *ἐγείρω* означаетъ не только воздвигаю, но и возбуждаю, одушевляю, подкрѣпляю. Иногда

пріемлющіе таинство елеосвященія не получаютъ отъ него уврачеванія болѣзней, можетъ быть, потому же, почему и пріемлющіе таинство Евхаристіи, вмѣсто спасительныхъ отъ него плодовъ, только *судъ себѣ подъятъ и пьютъ* (Кор. 11: 29), т. е. по своему недостойнству, по отсутствію живой вѣры въ Господа Иисуса Христа, по жестокосердію. Наконецъ, желать и требовать, чтобы всякій разъ, какъ только человекъ удостоивается елеосвященія, онъ исцѣлялся отъ своихъ болѣзней, значило бы требовать, чтобы онъ вовсе не умиралъ, а это противно самому плану нашего возстановленія, по которому намъ необходимо сложить съ себя это грѣховное, мертвенное тѣло, чтобы со временемъ, по ту сторону гроба, облечься въ безсмертное. Посему, приступая къ таинству елеосвященія, всякій больной долженъ всецѣло предаваться въ волю Господа, который лучше знаетъ, кому полезнѣе ниспослать исцѣленіе отъ болѣзни и продолжить жизнь, и кому благовременно прекратить ее (Прем. 4, 11).

Такимъ образомъ, ни въ заповѣди св. ап. Іакова, ни въ чинѣ елеосвященія, употребляющемся издревле въ православной Церкви, ни въ древнемъ чинѣ самой западной церкви какъ онъ изложенъ у папы Григорія великаго нѣтъ ни малѣйшаго намека о предсмертномъ напутствованіи больного, а говорится только объ исцѣленіи его отъ болѣзней, объ отпущеніи ему грѣховъ. Древняя Церковь вселенская такимъ предсмертнымъ напутствіемъ для вѣрующихъ считала не таинство елеосвященія, какъ въ позднѣйшее время стала считать церковь римская, но именно таинство Тѣла и Крови Господней съ предшествующимъ ему таинствомъ покаянія. Доказательство—въ правилахъ св. Отцевъ. Если же и можно когда либо назвать таинство елеосвященія этимъ именемъ (какъ иногда оно и у насъ называется), то въ однихъ только тѣхъ случаяхъ, когда Господу не угодно бываетъ воздвигнуть больного съ одра болѣзни, и онъ скорѣ умираетъ. Но и въ этихъ случаяхъ таинство елеосвященія можетъ быть названо какъ бы предсмертнымъ напутствіемъ для больного не само по себѣ и не по существу своему, а потому, что обыкновенно преподается больному вмѣстѣ съ таинствомъ покаянія и таинствомъ Евхаристіи которыя въ собственномъ смыслѣ и составляютъ напутствіе къ загробной жизни.

7., *Отступленіе римской церкви въ ученіи о загробной жизни человека. Ученіе о чистилищѣ.*—Заблужденіе римской церкви въ ученіи о загробной судьбѣ человека состоитъ въ томъ, что души умершихъ, какъ она учитъ, не получившихъ еще разрѣшенія какихъ либо легкихъ грѣховъ или и получившихъ разрѣшеніе грѣховъ, но не понесшихъ за нихъ временнаго наказанія на землѣ, находятся въ чистилищѣ и здѣсь терпятъ мученія для удовлетворенія правдѣ Божіей до тѣхъ поръ, пока чрезъ эти мученія, ослабляемая и облегчаемая для нихъ благотвореніями Церкви (молитвами, милостынями и особенно приношеніемъ безкровной жертвы), не очистятся совершенно и не сдѣлаются такимъ образомъ достойными вѣчнаго блаженства.

Православная Церковь этого ученія не признаетъ. По ученію вселенской Церкви, для умершихъ возможны и дѣйствительно существуютъ или состояніе вѣчнаго блаженства или состояніе вѣчнаго осужденія. Правда, окончательная наша участь опредѣлится только на страшномъ судѣ, когда однимъ будетъ сказано: *наследуйте уготованное вамъ царство*, а другіе услышатъ отъ Судіи: *идите отъ Мене проклятіи въ огнь вѣчный*. До дня же всеобщаго воздаянія ни праведники не наслаждаются полнымъ блаженствомъ, ни грѣшники не испытываютъ мученій въ той полнотѣ и ужасной силѣ, какъ будутъ испытывать послѣ того грознаго дня, который называется днемъ откровенія гнѣва Божія. Однакоже между состояніемъ блаженныхъ и состояніемъ грѣшныхъ нѣтъ ни мѣста ни состоянія средняго. Церковь не признаетъ чистилища потому, что „о немъ говоря словами „Православнаго Исповѣданія“ нигдѣ не упоминается въ Св. Писаніи, т. е. будто существуетъ какое нибудь временное наказаніе, очищающее души по смерти...“, которыя „не терпятъ никакого наказанія, посредствомъ котораго очищались бы“. И въ самомъ дѣлѣ, Св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что грѣшники по смерти становятся узниками ада, а праведники участниками блаженства. Бѣдный Лазарь отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово, а жестокосердый богачъ осужденъ на мученія во адѣ (Лук. 16, 22—23). Впрочемъ относительно этого свидѣтельства Св. Писанія о посмертной участи отходящихъ въ вѣчность, съ точки зрѣнія римско-католической те-

оріи, дѣлается возраженіе, что въ притчѣ не могло быть и рѣчи о чистилищѣ, потому что въ ней взяты такія два лица, для которыхъ не могло найтись мѣста въ чистилищѣ. Богачъ изображается въ притчѣ безпечнымъ и жестокосерднымъ. Онъ жилъ и умеръ во грѣхѣхъ, а потому долженъ былъ подвергнуться мученіямъ во адѣ. О грѣхахъ же Лазаря въ притчѣ ничего не говорится. За то сказано, что онъ вынесъ на землѣ много скорбей и страданій. Следовательно, за тѣ грѣхи, какіе у него могли быть, правосудіе наказало его еще до смерти въ достаточной мѣрѣ. А потому онъ и достигаетъ блаженства, минуя чистилище. Но вотъ свидѣтельство Св. Писанія и о посмертной участи тѣхъ, которые каются въ своихъ грѣхахъ и получаютъ прощеніе ихъ предъ самою смертію. Благоразумный разбойникъ, исповѣдавшій распятаго съ нимъ Христа Сыномъ Божиимъ, имѣлъ на своей совѣсти столько грѣховъ, что смертную казнь считалъ вполне заслуженнымъ наказаніемъ. По требованіямъ римско-католической теоріи, ему необходимо было поэтому, не смотря на раскаяніе подвергнуться чистилищнымъ наказаніямъ. Господь же говоритъ ему: *днесъ со мною будешь въ раю*. Правда и противъ этого примѣра римско-католическими богословами дѣлается возраженіе, что разбойникъ миновалъ чистилище и непосредственно послѣ смерти удостоился блаженства потому, что достаточно наказанъ за свои грѣхи самою смертною казнію на крестѣ, а поэтому нельзя не считать съ его стороны удовлетвореніемъ правосудію Божию и сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ, обнаруженнаго при такихъ необычайныхъ обстоятельствахъ. Но это возраженіе можно бы было признать неотразимымъ, если бы мѣста Св. Писанія, на которыхъ утверждается ученіе о чистилищѣ въ римско-католическомъ богословіи, говорили въ пользу этого ученія яснѣе, чѣмъ приведенные выше говорятъ противъ него. Между тѣмъ римско-католическое ученіе встрѣчаетъ болѣе сильныя возраженія, чѣмъ какія дѣлаются защитниками чистилища противъ ученія, которое признаетъ для усопшихъ только два состоянія и средняго состоянія между адомъ и раемъ, или чистилища, не допускаетъ.

Классическое мѣсто, заимствуемое въ пользу чистилища изъ перваго посланія къ Коринѣянамъ гл. 3, ст. 11—15, не можетъ

быть признано благопріятствующимъ римско-католическому ученію. Св. Апостоль, говорятъ католическіе богословы, указываетъ на чистилище, когда говоритъ, что человекъ, *его же дѣло сгоритъ спасется* (по смерти) *такжежде якоже огнемъ*, т. е. чрезъ огонь чистилищный; но такое толкованіе не согласно ни съ составомъ рѣчи апостольской, ни съ изъясненіемъ ея св. Отцами Церкви, ни даже съ ученіемъ о чистилищѣ. Св. Апостоль не говоритъ, что человекъ *его же дѣло сгоритъ*, самъ спасется огнемъ, но *такжежде якоже огнемъ* (*ως διαπυρος*), а утверждаетъ, что *каждо дѣло* явлено будетъ потому, что *день явитъ, зане огнемъ открывається*. Слѣд., первымъ изъ этихъ выраженій означается у него состояніе, подобное тому, въ какомъ находится вещь, когда бываетъ въ огнѣ, а послѣднимъ внушается, что предлагать ученія о какомъ бы то ни было состояніи душъ по смерти до старшаго суда онъ рѣшительно не имѣлъ въ намѣреніи. Рѣчь св. Апостола, изъ которой римскіе богословы приводятъ означенныя слова, св. Отцы и учителя Церкви изъясняли неодинаково: они разумѣли ее или объ учителяхъ только и ихъ ученіи, православномъ и спасительномъ или ложномъ и пагубномъ, или же обо всѣхъ вѣрующихъ, добродѣтельныхъ или порочныхъ; но ученія о чистилищѣ они и сами никогда не видѣли въ ней и другихъ ненаучали видѣть. Римскіе богословы говорятъ, что въ этой рѣчи св. Апостола подъ *дровами*, *сѣномъ* и *тростіемъ* должно разумѣть грѣшниковъ, подлежащихъ наказанію въ чистилищѣ, а подъ *златомъ*, *серебромъ* и *каменіемъ честнымъ*—праведниковъ, не поступающихъ въ него; между тѣмъ огонь, о которомъ говоритъ св. Апостоль, равно коснется какъ дровъ, сѣна и тростія, такъ и золота, и сребра, и каменія честнаго. Въ чистилище свое римская церковь посылаетъ удовлетворять правдѣ Божіей понесеніемъ наказаній грѣшниковъ, людей, а между тѣмъ огонь, о которомъ говоритъ св. Апостоль, искушаетъ *каждо дѣло*, *якоже есть*. Огонь этотъ, учитъ св. Апостоль, сожжетъ назданное, дѣла, а не наздателей; но въ чистилищѣ римской церкви дѣла, какъ явленія преходящія и уже прешедшія, не жгутся. Наконецъ, по словамъ св. Апостола, *че дѣло сгоритъ, тотъ отцетится, понесетъ убытокъ, вредъ*, а по ученію римской церкви, *побы-*

вавшій въ чистилищѣ получить величайшую прибыль, — вѣчное блаженство.

И другія мѣста изъ Св. Писанія говорятъ также мало въ подтвержденіе римско-католическаго ученія, какъ и это. Между ними наиболѣе важнымъ слѣдуетъ признать извѣстное изрѣченіе Христа Спасителя относительно хулы на Духа Святаго, которая не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій. Выводъ, благоприятный для ученія о чистилищѣ, добывается изъ этого изреченія посредствомъ слѣдующаго умозаключенія. Грѣхъ противъ Духа Святаго, по свидѣтельству самого Господа, не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій. Но тамъ, гдѣ что либо отрицается, въ тоже время нѣчто и утверждается. Христось отрицаетъ, что грѣхъ противъ Духа Святаго можетъ быть отпущенъ въ будущемъ вѣкѣ. Отрицая это, Господь утверждаетъ, что нѣкоторые грѣхи могутъ быть отпущены не здѣсь только, но и въ будущемъ вѣкѣ. Но съ другой стороны извѣстно, что всякій грѣхъ, въ которомъ принесено покаяніе, будетъ разрѣшенъ и въ будущемъ вѣкѣ. И самая хула противъ Духа Святаго не можетъ быть отпущена въ будущемъ вѣкѣ потому только, что этимъ грѣхомъ обозначается упорное ожесточеніе во злѣ, исключаяющее возможность покаянія въ настоящей жизни. Слѣдовательно и всякій грѣхъ смертный, неочищенный покаяніемъ, не можетъ быть отпущенъ въ будущей жизни. Для какихъ же грѣховъ Господь допускаетъ возможность отпущенія въ будущемъ вѣкѣ? Очевидно, для легкихъ, простительныхъ. Если же отягченные грѣхами смертными надежды спасенія имѣть не могутъ, умирающіе же съ грѣхами легкими, простительными могутъ достигнуть блаженства; то состояніе тѣхъ и другихъ по смерти должно быть неодинаково. Одни будутъ осуждены на вѣчныя мученія, другіе же подвергнутся только временнымъ наказаніямъ. Первые заключены будутъ въ адъ; вторые — въ чистилищѣ. Сюда вполне приложимо замѣчаніе, что не ученіе о чистилищѣ провѣряется Словомъ Божиимъ, напротивъ послѣднее толкуется примѣнительно къ ученію уже готовому. Тогда какъ Св. Писаніе должно служить источникомъ, основаніемъ и критеріемъ для оцѣнки того или другаго ученія, здѣсь наоборотъ готовое ученіе служитъ нормою для истолкованія Св.

Писанія. Чтобы показать присутствіе въ изреченіи Господа мысли о чистилищѣ, необходимо доказать, что нѣкоторые грѣхи, даже не очищенные въ земной жизни таинствомъ покаянія, могутъ быть отпущены подѣ тѣмъ единственнымъ условіемъ, если за нихъ виновный вытерпитъ извѣстную мѣру временныхъ наказаній. Если будетъ доказано, что въ изреченіи Господа заключается мысль объ очищеніи грѣховъ посредствомъ временныхъ возмездно-карательныхъ наказаній, то будетъ доказано и существованіе чистилища. Доказательства же защитниковъ римскаго ученія идутъ обратнымъ ходомъ. По смыслу этого ученія, очищеніе грѣховъ въ будущемъ вѣкѣ возможно только посредствомъ временныхъ наказаній. Христось же говорить объ отпущеніи грѣховъ, слѣдовательно объ очищеніи ихъ посредствомъ временныхъ наказаній, слѣдовательно о чистилищѣ. То есть центр тяжести доказательствъ падаетъ на то, что еще слѣдуетъ доказать. Странно также, почему самому тяжкому грѣху, худѣ противъ Духа Святаго, притивопоставляются грѣхи легкіе, простибельные. Христось говорить, что хула на Духа Святаго не будетъ отпущена ни въ сей вѣкѣ, ни въ будущій. Отсюда, по закону противоположности, выводятъ, что слѣдовательно нѣкоторые грѣхи будутъ отпущены и въ будущемъ вѣкѣ. Почему же нѣкоторые, а не всѣ? Опять потому, что только такое пониманіе словъ Христовыхъ согласуется съ ученіемъ о чистилищѣ. А между тѣмъ подобнымъ толкованіемъ навязывается смыслъ, едвали сообразный съ законами логики; по крайней мѣрѣ смыслъ словъ Господнихъ съуживается. У Ев. Матѣея изреченіе Христово передается въ такомъ видѣ: *всякъ грѣхъ и хула отпустится человѣкомъ, а яже на Духа хула, не отпустится человѣкомъ. И яже аще речетъ слово на Сына человеческаго, отпустится ему: а яже аще речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѣ. 12, 31—32). Чтобы смыслъ этихъ словъ совпадалъ съ ученіемъ о чистилищѣ, ихъ необходимо представить въ такомъ перифразѣ: *всякій грѣхъ отпустится человѣкомъ, то есть, по смыслу католическаго ученія, будутъ отпущены грѣхи только нѣкоторые, а именно легкіе простибельные; хула же на Духа Святаго не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій. Можно, конечно, находить перифразъ этотъ*

слишкомъ вольнымъ, но по католической логикѣ онъ неизбѣженъ.

Наконецъ, доказываютъ, что ученіе о чистилищѣ подтверждается примѣромъ Іуды Маккавея, который повелѣлъ вознесті молитву за еврейскихъ воиновъ, павшихъ въ сраженіи съ идумеями, *яко да отъ грѣхъ очистятся* (2 Мак. 12 гл.). Изъ этого факта видно, говорятъ католическіе богословы (Альбертъ и Бульсано), что у евреевъ было въ обычаѣ молиться за умершихъ, въ благочестіи скончавшихся. Но молиться неумѣстно и невозможно ни за святыхъ угодииковъ Божіихъ, ни за тѣхъ, которые отошли въ вѣчность, будучи отягчены смертными грѣхами; первымъ молитвы не нужны, вторымъ же не могутъ принести пользы. Слѣдовательно евреи признавали существованіе за предѣлами гроба средняго состоянія, или процесса очищенія отъ грѣховъ для тѣхъ, которые, не будучи совершенными праведниками, умерли все-таки въ благочестіи. Что евреи имѣли обычай молиться за умершихъ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но изъ разсказа второй Маккавейской книги о молитвѣ за умершихъ заключать къ вѣрованіямъ о чистилищѣ можно только въ такомъ случаѣ, когда этотъ разсказъ толкуется съ точки зрѣнія римскаго ученія. Если же поступить на оборотъ, то есть, самое ученіе о чистилищѣ подвергнуть провѣркѣ по этому разсказу, то легко убѣдиться, что въ немъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на существованіе средняго состоянія, въ которомъ будто очищаются отъ грѣховъ умершіе въ благочестіи, т. е. отягченные грѣхами только легкими, простительными. Относительно воиновъ, за которыхъ молился Іуда Маккавей, говорится: *обрѣтоша отъ кооегождо отъ умершихъ подъ ризами убиенныхъ отъ даровъ идольскихъ, яже во Ламнии, о нихъ же законъ запрещаше іудеомъ: встѣмъ же явъ бысть, яко вся ради вины тѣи падоша*. Моленіе вознесено объ очищеніи именно этого грѣха: *къ моленію обратившася моливше, да сотворенный грѣхъ весьма изгладится*. Съ точки зрѣнія римскаго ученія, грѣхъ этотъ надобно признать легкимъ, простительнымъ. Между тѣмъ это грѣхъ несомнѣнно тяжкій, смертный, навлекавшій на виновныхъ проклятіе, какъ можно видѣть изъ запрещенія (Второз. 7, 25—26), на которое ссылается разсказъ Маккавейской книги.

А отсюда ясно, что весь рассказ не представляет въ пользу римско-католическаго ученія ни малѣйшаго подтвержденія.

Для римско-католическихъ богослововъ ученіе о чистилищѣ такъ дорого, что они отстаиваютъ его даже тогда, когда сами видятъ несоотвѣтствіе его съ Св. Писаніемъ. Эта упорная увѣренность основывается на томъ, что въ признаніи чистилища согласны всѣ народы міра, что ясные слѣды вѣрованій встрѣчаются во всемъ древнемъ мірѣ, въ религіозныхъ вѣрованіяхъ народа, въ произведеніяхъ поэтовъ, въ трактатахъ философовъ, что это истина можно сказать общечеловѣческая. Что вѣрованія въ чистилище были у древнихъ народовъ, это не подлежитъ сомнѣнію. Но этотъ доводъ могъ бы имѣть силу только тогда, когда бы ученіе о чистилищѣ подтверждалось Откровеніемъ. Мало ли общечеловѣческихъ заблужденій? Но ученіе о чистилищѣ, говорятъ католическіе богословы, есть ученіе не только римской церкви, но и Церкви вселенской. Оно отвергается будто бы только протестантами.

Но изъ твореній св. Отцевъ и учителей Церкви ясно видно, что Церковь католическая никогда не исповѣдывала чистилища римскаго. Ея писатели и св. Отцы, слѣдуя ученію Свящ. Писанія о невозможности для человѣка подвизаться въ дѣлѣ своего спасенія по смерти, всегда вѣрили и исповѣдывали, что только настоящая жизнь есть время спасенія, а послѣ нея, за гробомъ никто уже изъ людей ничего не можетъ сдѣлать для своей души и, слѣд., удовлетворить какимъ бы то ни было образомъ за грѣхи свои правдѣ Божіей. Гакъ, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „Преходить образъ міра сего (1 Кор. 7, 31), и кратка настоящая жизнь. Если нынѣ, когда мы находимся на попріщѣ, мы не предпримемъ подвиговъ добродѣтели и не будемъ избѣгать сѣтей зла; то, наконецъ хотя и станемъ обвинять самихъ себя, но уже тщетно, поелику не будетъ уже никакой пользы отъ раскаянія. Ибо, пока мы находимся въ настоящей жизни, возможно еще, раскаявшись, получить отъ того пользу, и, очистивъ прежнія согрѣшенія, удостоиться милосердія отъ Господа. Если же, опустивъ настоящее время, будемъ внезапно отъ нея восхищены: то, хотя и будемъ тогда каяться, но уже не получимъ отъ того никакой пользы. Доколѣ мы здѣсь, до-

толѣ имѣемъ добрыя надежды; а какъ отойдемъ туда, то уже не властны будемъ покаяться и смыть съ себя грѣхи. Здѣсь только возможно и покаяться и омыть грѣхи, и приобрести великое дерзновеніе, и переѣниться.“ Такъ же учили блаж. Августинъ, Феофилактъ и другъ.

Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ хотятъ видѣть ученіе о чистилищѣ въ молитвахъ Церкви за умершихъ. Но Церковь молится объ оставленіи усопшимъ братіямъ нашимъ грѣховъ, а не временныхъ наказаній, объ освобожденіи ихъ изъ ада, а не изъ чистилища. Притомъ, Церковь не забываетъ въ своихъ молитвахъ даже тѣхъ, которые умерли *напрасною смертію*, т. е. скоропостижно, внезапно, безъ предварительнаго напутствія покаяніемъ. Молитвы ея простираются такимъ образомъ на всѣ виды грѣховъ, а не на одни только грѣхи простительные, или легкіе. Только хула на Духа Святаго не отпустится ни въ сей вѣкъ ни въ будущій. А потому Церковь и отказываетъ въ своемъ предствительствѣ только тѣмъ, которые сами отвергають благодать искупленія, по упорству.

Ошибочно также смѣшиваютъ и отождествляютъ съ чистилищемъ мытарства, по которымъ проходятъ души усопшихъ. Мытарства суть только образное представленіе частнаго суда. Чистилище же есть среднее мѣсто или состояніе между раемъ и адомъ. На мытарствахъ дѣла человѣка подвергаются изслѣдованію; узники чистилища терпятъ временныя наказанія. Какъ изображеніе частнаго суда, мытарства представляютъ собою путь, которымъ должны пройти всѣ умершіе; въ чистилищѣ же задерживаются только нѣкоторые. Путь мытарства ведетъ однихъ въ рай, другихъ въ адъ; узники же чистилища послѣ временнаго ареста въ немъ за долги, оставшіеся отъ земной жизни, дѣлаются наслѣдниками вѣчнаго блаженства.

Общія замѣчанія о нравственномъ ученіи латинской церкви. — Сущность нравственнаго ученія латинской церкви состоитъ въ томъ, чтобы все подводить подъ абсолютизмъ папства, а общество удалять отъ всякаго анализа, отъ всякой свободы. А чтобы достигнуть этой цѣли нужно было всѣ нравственныя и матеріальныя силы и средства отдѣльныхъ членовъ сосредоточить какъ можно болѣе. И

вотъ является ученіе о высшемъ авторитетѣ, о видимомъ главенствѣ, даже непогрѣшимости папы, о виѣшнемъ средоточіи всѣхъ христіанъ въ лицѣ римскаго первосвященника, какъ видимаго главы, намѣстника І. Христа. Идея неограниченнаго папскаго авторитета непосредственно вызвала за собою идею такого же неограниченнаго авторитета въ отношеніи къ народу, вызвала стремленіе поставить духовенство на такой высотѣ надъ простыми вѣрующими, чтобы послѣдніе предъ ними совершенно уничтожались, провести рѣзкую черту между духовенствомъ и народомъ. Подобнымъ стремленіямъ обязаны своимъ происхожденіемъ законы, запрещающіе мірянамъ читать Св. Писаніе и приобщаться подъ обоими видами, — законы, предписывающіе отправлять богослуженіе на латинскомъ языкѣ, тоже съ цѣлю предоставить одному духовенству отчетливое пониманіе божественной службы и т. д. Но и это еще не все. До какой степени развилось стремленіе отдать все въ руки духовенству, — и тѣло и душу, и мысли и дѣла народа, — и стало быть, отнять у него все и обратить въ машину, до какой крайности въ латинскомъ западѣ дошелъ механическій, виѣшній, занятый только временными цѣлями, взглядъ на общество, видно особенно изъ учрежденія инквизиціи и изъ ученія объ индульгенціяхъ. Инквизиціонныя учрежденія отнимали у мірянъ самое, повидимому, неотъемлемое, — свободу мыслить о религіозныхъ предметахъ и заставляли трепетать за самую тѣлесную жизнь. А введеніе индульгенцій повергало человѣка въ состояніе нравственной апатіи. Но и этого мало. Не довольствуясь деспотическимъ отношеніемъ къ религіозной жизни мірянъ, католичество посягало на ихъ свободу и въ области естественной, мірской ихъ жизни, въ области науки, искусства, жизни общественной и государственной. И здѣсь оно хотѣло господствовать безгранично, предписывать свѣтской жизни не только направленіе (что оно могло и должно было дѣлать по праву и обязанности), но и самыя формы. Науку и искусство хотѣло сдѣлать не только христіанскими по содержанію, но и церковно-клерикальными по формѣ: — наукѣ не позволяя отступать даже отъ буквы Писанія, а для искусства дѣлая обязательными только извѣстныя формы; общество хотѣло сдѣлать не только христіанскимъ, но и монастырскимъ, а

государственную жизнь подчинить папѣ такъ, чтобы послѣдній былъ государемъ надъ государями, стоялъ во главѣ политическаго союза государей, и чтобы безъ его воли ничего не дѣлалось въ государственной области. И такое безусловное господство надъ всеми проявленіями свѣтской жизни католическая іерархія старалась поддержать, не разбирая средствъ, дѣйствуя путемъ насилій, чрезъ инквизицію и чрезъ систему іезуитизма. Итакъ, въ католичествѣ все сосредоточено въ рукахъ папы и духовенства—и душа и тѣло народа: они все знаютъ за всѣхъ и мыслятъ за всѣхъ. Словомъ, католичество хотѣло, убивъ въ обществѣ всякую самодѣятельность, горячее отношеніе къ христіанской религіи, довести его до пассивнаго состоянія, въ которомъ бы оно механически исполняло религиозные обряды и рабски подчинялось церковной дисциплинѣ.

Вслѣдствіе всего этого католичество убиваетъ жизнь христіанской души и вноситъ въ эту жизнь механическое начало. Оно хочетъ питать душу только внѣшними церемоніями, которыя сообщаютъ благодать помимо и независимо отъ внутренняго настроенія человѣка. Оно забыло о духѣ и сердцѣ вѣрующаго, и поэтому отъ человѣка не требуетъ ни какого живаго отношенія къ дѣйствіямъ благодати. Папа, представляя изъ себя неограниченнаго распорядителя судьбами католической церкви, ея пастырей и пасомыхъ, можно сказать, убилъ въ основаніи нравственную свободу, безъ которой не можетъ быть и нравственное совершенство. Въ католичествѣ все обставлено разнаго рода предписаніями, постановленіями, запрещеніями, такъ что католикъ всегда и вездѣ опутанъ ими, какъ бы пѣшьями, и никогда не можетъ быть свободнымъ, чтобы повиноваться благочестивымъ внушеніямъ своего сердца. А отсюда происходитъ въ католичествѣ духовное рабство, уничтоженіе всякой разумности, расслабленіе благороднѣйшихъ нравственныхъ силъ человѣка. Отсюда же происходитъ и то, что католичество не только не препятствуетъ нравственному расслабленію своихъ членовъ, но и содѣйствуетъ ему чрезъ отмѣненіе многихъ средствъ, полезныхъ для нравственнаго исправленія человѣка. Но какія же средства указываетъ само оно для очищенія грѣховъ? Посѣщеніе извѣстной церкви, молитва у извѣстнаго престола, предъ извѣстной иконой

и приобрѣтеніе индульгенцій. Очевидно, что всѣ эти средства, какъ чисто внѣшнія, неспособны изгладить пятна, имѣющагося въ самой душѣ человѣка; оно останется и тогда, когда грѣшникъ исполнитъ всѣ религіозныя предписанія, совершенно не сопровождаая ихъ перемѣною порочной воли. Наконецъ, католичество вмѣсто того, чтобы указывать грѣшнику надежду спасенія въ единомъ Искупителѣ людей Иисусѣ Христѣ, и въ средствахъ Имъ установленныхъ и преданныхъ Св. Церкви, указываетъ на папу, какъ единого очистителя грѣховъ и освяителя грѣшниковъ, заслоняя такимъ образомъ ликъ Божественнаго Искупителя. Если грѣшники являются для принятія разрѣшенія своихъ грѣховъ, то это разрѣшеніе подается имъ не именемъ І. Христа, но жезломъ, даннымъ папою во имя его. Понятно, что при такомъ способѣ прощенія грѣховъ, нельзя ожидать ничего иного, какъ только полнаго духовно-нравственнаго ослабленія грѣшника. И самое покаяніе, по смыслу католическаго ученія, будетъ ничѣмъ инымъ, какъ покорностію папѣ, или иначе, правиламъ и порядкамъ, имъ установленнымъ. Если соблюдены извѣстныя формы, извѣстный чинъ церковный, то значить принесено и покаяніе. Поэтому же и въ жизни пѣлыхъ народовъ, его исповѣдующихъ, замѣчается упадокъ умственнаго образованія и суевѣріе вторгается въ жизнь все болѣе и болѣе; фанатизмъ становится все грубѣе и ожесточеннѣе, презрѣніе къ наукѣ растетъ все сильнѣе; незаконное противленіе властямъ выражается съ особенною силою.

Какой же изъ всего предыдущаго мы должны сдѣлать выводъ относительно недостатковъ нравственнаго ученія и нравственной жизни въ католичествѣ? Слѣдующій:

1., Оно страдаетъ недостаткомъ сознательной вѣры, какъ свободнаго сердечнаго убѣжденія. Католикъ вѣруетъ такъ или иначе потому, что таковы убѣжденія его учителей и руководителей. Чрезъ цѣлыя XVIII вв. католическая церковь вмѣстѣ съ православной не признавала догмата о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи и о папской непогрѣшимости въ дѣлахъ вѣры: но вотъ въ настоящій XIX в. Пію IX захотѣлось ввести новый догматъ о безгрѣшномъ зачатіи Дѣвы Маріи и о непогрѣшимости папской въ дѣлахъ вѣры,—

и эти два догмата приняты большинством католичества! О чемъ этотъ фактъ свидѣтельствуетъ? Прежде всего о безграничной вѣрѣ католика римскому епископу, потомъ о незнакомствѣ католиковъ съ Словомъ Божиимъ, которое, по странному предубѣжденію папъ, не дозволяется читать мірянамъ, и исторію Церкви; и, наконецъ, о недостаткахъ богословской науки на западѣ, довольствующейся по сіе время схоластикою среднихъ вѣковъ. Самая исторія католической церкви доказываетъ, что она никогда не признавала за папой свойство непогрѣшимости въ сужденіи о истинахъ вѣры; о ней только мечтали схоластики, основывавшіеся въ своихъ сужденіяхъ на лженсидоровскихъ декреталяхъ, происхождение которыхъ въ настоящее время дознано и раскрыто со всею основательностію.

2., Католичество страдаетъ недостаткомъ искренности добродѣтели: фарисействомъ и виѣшностью. Вся религіозная жизнь католика есть, по преимуществу виѣшняя; все рассчитано на эффектъ; въ храмахъ и при входѣ въ храмъ поражаютъ взоры людей пышныя статуи и великолѣпная драпировка; слухъ молящихся поражается игрою на органахъ; въ проповѣдяхъ, произносимыхъ съ вольною, небезукоризненною жестикуляціею, господствуетъ вольность мыслей; содержаніе ихъ составляетъ не исправленіе сердца слушателей, но, весьма не рѣдко, политическія событія, порицаніе тѣхъ или другихъ распоряженій правительствъ.

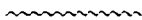
Главное средство воспитанія въ народѣ духа благочестія, послѣ богослуженія, есть, конечно, исповѣдь съ ея наставленіями, сокрушеніями сердца и непритворными слезами. Но руководители духовной жизни католиковъ менѣе всего заботятся о самоиспытаніи и исправленіи своихъ духовныхъ дѣтей исповѣдію: они въ интересахъ своихъ собственныхъ и тѣхъ орденовъ или касть, къ которымъ принадлежать, дѣлаютъ изъ исповѣди часто орудіе для узнанія тайнъ общественныхъ и частныхъ. Отсюда, естественно, происходитъ то, что исповѣдь въ католической церкви, можно сказать, не есть истинная врачебница для очищенія грѣховъ людей, второе слезное крещеніе ихъ, а есть нѣкотораго рода искусство узнавать то, что нужно для виѣшнихъ цѣлей ордена. Вслѣдствіе этого исповѣдь теряетъ то высокое значеніе, которое она имѣетъ въ Церкви православной.

3., Католичество страдает фанатизмомъ, или духомъ нетерпимости. Фанатизмъ, естественно, развивается въ католичествѣ, вслѣдствіе слишкомъ высокаго мнѣнія католиковъ о папѣ, какъ не имѣющемъ себѣ равнаго на землѣ, непогрѣшимомъ наставникѣ истины. Духъ терпимости въ латинствѣ есть весьма давній, древній духъ. Пропитанное этимъ духомъ католическое духовенство постоянно причиняло и причиняетъ міру тысячи несчастій и бѣдствій. Объ этомъ ясно свидѣлствуютъ учрежденія такого рода, какъ инквизиція, установленная съ единственною цѣлью терзать, мучить, сожигать всѣхъ, не принимающихъ религіозныхъ мнѣній вымышленныхъ схоластиками въ средніе вѣка.

4., Католичество страдает іезуитизмомъ, съ его нравственнымъ индефферентизмомъ, что составляетъ результатъ фарисейства и фанатизма. Іезуитизмъ самъ по себѣ есть величайшее нравственное зло: ибо въ немъ содержатся и индефферентизмъ, т. е. безразличіе или крайнее равнодушіе къ религіознымъ предметамъ, и фарисейство, т. е. одно наружное исполненіе обрядовъ безъ внутренней вѣры и духа благочестія, и фанатизмъ, т. е. изуверство, доходящее до ненависти, соединенной съ религіозною и политическою нетерпимостью. Пытками, кострами, висѣлицами, которыми такъ щедро въ средніе вѣка папы награждали непокорныхъ своей власти диссидентовъ, по большей части, міръ обязанъ проискаммъ іезуитовъ.

Но чтобы понять всю силу іезуитства, этого христіанскаго ордена, весь успѣхъ его и преимущества, необходимо обратить вниманіе на тотъ догматъ, извѣстный подъ именемъ пробабиллизма, по которому для іезуита дозволены всѣ нехристіанскія средства и развязана совѣсть на всякое нехристіанское дѣло, на все то, что возбранено Христомъ, что составляетъ отрицаніе христіанства. Извѣстно, что всякое нравственное дѣйствіе имѣетъ нѣсколько основаній и побужденій, такъ что изъ этихъ основаній и побужденій одни бываютъ сильнѣе и важнѣе, а другіе менѣе сильны и менѣе важны. Іезуиты, предоставляя себѣ самимъ право разсматривать и оцѣнивать эти основанія и побужденія, склоняются не на сторону истины, если она можетъ принести менѣе пользы и вы-

годы, но на противоположную сторону, хотя бы она была и меньше права, если только въ пользу ея можно представить правдоподобное основаніе. Судья, напр., при постановленіи приговора о подсудимомъ, можетъ предпочесть мнѣніе правдоподобное правдоподобнѣйшему (если оба мнѣнія правдоподобны), затѣмъ взять деньги и рѣшить дѣло въ пользу давшего деньги. Духовникъ лучше поступить, когда будетъ совѣтовать духовному сыну своему исполнить то, что для него лучше, устраняя при этомъ собственное мнѣніе, хотя бы оно было правдоподобнѣе и безопаснѣе. Ибо чѣмъ чаще духовникъ будетъ совѣтовать то, что легче можетъ быть исполнено, и съ меньшимъ неудобствомъ, тѣмъ лучшимъ прослыветъ совѣтникомъ. Понятно, что пробабиллизмъ, какъ заключающій поблажку порочнымъ склонностямъ, какъ способствующій увеличенію нравственнаго зла, растлѣнія и соблазновъ въ мірѣ, заслуживаетъ строгое порицаніе всякаго благомыслящаго человѣка, а тѣмъ болѣе всякаго истиннаго послѣдователя Христова.



В., Протестанство.

Источники и пособія: а) Характеръ протестанства, архим. Хрисанеа; Обличительное Богословіе, архим. Инноцентія; б) Журнальныя статьи: отношеніе протестантовъ къ церковному преданію (Чт. общ. люб. д. просв. 1879 г.); Значеніе символовъ въ лютеранствѣ (Прав. соб. 1875 г.); о св. таинствѣ Евхаристіи прогнѣвъ реформатовъ (Хр. Чт. 1860 г.) и др.

Общія причины, вызвавшія реформацію.—Причины, производшія реформацію, заключались въ поврежденіи всей римской церкви, начиная съ главы ея.

Поврежденіе это произошло отъ злоупотребленія папской власти, обнаружившагося во многихъ частныхъ дѣйствіяхъ и распространеннаго на всѣхъ членовъ церкви. Извѣстно, какъ высоко поставили папскую власть Григорій VII и Иннокентій III. Они и преемники ихъ начали представлять себя не только намѣстниками ап. Петра, но и не причастными грѣху намѣстниками самаго Иисуса Христа. вмѣсто прежней верховной власти, еще до Бонифація VIII, въ управленіи папъ развился религіозный деспотизмъ, производной расправѣ котораго никто не могъ противиться не только изъ духовныхъ, но и изъ свѣтскихъ. Ихъ буллы ужасали виновныхъ, а иногда и невинныхъ какъ громъ карающаго небеснаго правосудія. Въ ихъ рукахъ находились бразды западныхъ свѣтскихъ правителей. Но такая деспотическая власть римскихъ первосвященниковъ могла ли воздержаться отъ тѣхъ слабостей, которымъ обыкновенно, подвергаются на пути чрезмѣрнаго возвышенія, или лучше, не заключала ли тѣхъ сѣмянъ церковнаго поврежденія, которыя не замедлили принести плоды свои? Папы начали употреблять во зло свою власть и развили въ себѣ сграсть корыстолюбія и тщеславія. Съ этими пагубными страстями они большею частію стали управлять своею папскою и нерадѣть объ избраніи достойныхъ епископовъ и кардиналовъ на праздыя мѣста, посылали буллы противъ королей, которые противились ихъ честолюбивымъ замысламъ, отлучали отъ церкви тѣхъ, которые не удовлетворяли ихъ требованіямъ. Увлекаемые страстью къ богатству и земному величію, они часто вмѣшивались въ дѣла свѣтскихъ правителей, удаляли изъ Западной Европы того или другого государя,

нерѣдко вооружали ихъ другъ противъ друга, для того только, чтобы имъ самимъ, чрезъ ихъ борьбу, выиграть что нибудь для себя, давали инымъ особыя права за какую нибудь уступку для своего двора; а на подданныхъ налагали обременительные оброки, чтобы ослабить чрезъ это власть королей и усилить надъ ними свою собственную. Папы не только вмѣшивались въ дѣла свѣтскія, но нѣкоторые изъ нихъ и сами вели образъ жизни свѣтской, оставляли дѣла церкви и собирали войска для покоренія непокорныхъ земель и правителей. Во всѣхъ непристойныхъ дѣйствіяхъ религія была для нихъ только предлогомъ или средствомъ къ удовлетворенію пробуждавшихся страстей. Богатство и великолѣпіе, которыми пользовалась папская власть, для многихъ сдѣлались предметомъ зависти. Престоль папскій сдѣлался предметомъ происка и пронырствъ.

(Нерѣдко недостойные ни по правамъ ни по образованію, но только обольщенные блескомъ этого престола старались владѣть имъ, и приводили въ исполненіе свои желанія. Отъ излишней гордости и честолюбія нѣкоторыхъ папъ рождались пагубные для церкви раздоры между папами и антипапами. Съ Бонифація VIII, за исключеніемъ нѣкоторыхъ, слѣдовалъ рядъ папъ или корыстолюбивыхъ, или слабыхъ и неумѣренныхъ въ образѣ жизни и дѣлахъ. (Таковы: Іоаннъ XXIII, Сикстъ IV, Александръ VI, Юлій II). Недостойные и гнусные поступки папъ низвели римскій престоль на крайнюю степень упадка.)

Правда, церковь римская не совсѣмъ оскудѣвала въ достойныхъ, благоразумныхъ и истинноревностныхъ папахъ; но они, при своемъ усердіи, владѣвшіе римскимъ престоломъ только на краткое время не на долго прерывали болѣзнь церкви и не могли вполне излѣчить отъ глубокихъ ранъ, уязвившихъ ее въ самомъ основаніи и распространившихся по разнымъ направленіямъ.

Поврежденіе главы римской церкви не могло нераспространиться и на всѣхъ членовъ, отъ нея зависѣвшихъ. Что находилось при папскомъ дворѣ, подобное было и въ другихъ церквахъ и представителяхъ. Страсти и пороки, которымъ преданы были римскіе первосвященники, въ зависѣвшихъ отъ нихъ членахъ церкви воз-

растали съ большею силою и грубостію. Отъ частаго нерадѣнія при избраніи кандидатовъ на мѣста, и отъ невниманія ихъ къ поведенію подчиненныхъ имъ соправителей, поврежденіе церкви со дня на день увеличивалось. На всѣ празднаыя мѣста при церквахъ начали смотрѣть, какъ на самыя выгодныя не для спасенія души, а для удовлетворенія земнымъ потребностямъ, спѣшили наперерывъ къ занятію ихъ и употребляли для этого всѣ возможныя средства. Отсюда развилось множество духовныхъ лицъ, неимѣвшихъ чистаго расположенія къ своимъ обязанностямъ, отъ высшихъ до нисшихъ чиновъ іерархіи. Распространившееся поврежденіе римской церкви не земедило вкратцѣ и въ монастыри, накопившіе значительную казну отъ благопріятствовавшихъ къ тому обстоятельствъ, и монахи въ своемъ поведеніи почти не отставали отъ прочаго духовенства. Въ монастыри,—убѣжища отъ соблазновъ мірскихъ и удобнѣйшія мѣста для пріобрѣтенія спасенія,—многіе начали вступать не по любви къ нравственному совершенству, а изъ однихъ выгодъ земной жизни. Монахи, а особенно послѣдователи св. Венедикта, презирали истинныя правила, нарушали благочестивыя обѣты, собирали себѣ имущества, въ одеждѣ и пищѣ слѣдовали великолѣпію и невоздержанію, скутали уединенною жизнію и время проводили въ забавахъ и увеселеніяхъ. Науки, столь долгое время процвѣтавшіе у нихъ, приходили къ упадку. Необходимымъ слѣдствіемъ такого характера западнаго духовенства и его жизни, его давленія на свободу мысли и просвѣщенія, его сильной эксплуатаціи религиозныхъ потребностей духа,—необходимымъ слѣдствіемъ такого неудовлетворительнаго состоянія всей вообще западной церкви было пробужденіе духа протеста, постоянное возникновеніе стремленій къ преобразованію всего строя церковной жизни, и такъ какъ папы не давали возможности удовлетворить этимъ стремленіямъ путемъ законнымъ,—то возникли стремленія къ преобразованію помимо закона. Таковы были Вальденсы, Альбигойцы (въ южной Франціи), Виклефъ (въ Англіи) и Іоаннъ Гуссъ (въ Богеміи). Пока къ этимъ стремленіямъ не было подготовлено общество, они были подавляемы, но попытки къ ихъ осуществленію послужили къ тому, что лежавшая въ основѣ ихъ потребность была

яснѣе сознана и способствовала подготовленію настоящей реформациі.

Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ.—Въ началѣ XVI в. явились реформаторы, которые, опираясь отчасти на народныя массы, а главнымъ образомъ на свѣтскія правительства, дали церковной жизни устройство на новыхъ началахъ, ими самими измышленныхъ, и отторгли отъ папы почти цѣлую половину католическаго міра, образовавъ особыя религіозныя общества подъ общимъ именемъ протестанскихъ. Это были на сѣверѣ, въ Германіи Лютеръ,—на югѣ, въ Швейцаріи—Кальвинъ и Цвингли. Они взялись за великое дѣло исправленія римской церкви и на нихъ слѣдуетъ смотрѣть не иначе какъ на представителей духа современнаго, вызвавшихъ къ совершенію того, что признавалось тогда необходимымъ, хотя они, какъ сознавался Лютеръ, зашли въ этомъ дѣлѣ слишкомъ далеко.

Дѣйствительно, Германія болѣе всѣхъ государствъ оказалась подготовленною къ принятію реформациі. Нигдѣ такъ не были вооружены противъ римскаго духовенства за его полновластное управленіе и расправу, и нигдѣ въ такой степени не раскрывался духъ свободы какъ въ Германіи, приведенной къ тому многими обстоятельствами. Ученіе же реформатора избавляло отъ многихъ тяжелыхъ налоговъ и притесненій со стороны римскаго духовенства, обѣщало всѣмъ свободу, хотя и не истинную, давно уже ожидаемую германцами, и даже надѣляло свѣтскихъ правителей обширною властію въ дѣлахъ церковныхъ. Такое ученіе Лютера, согласное съ общимъ духомъ Германцевъ, не могло не нравиться, и потому быстро проходило по ея округамъ и возбуждало удивительный фанатизмъ какъ въ вельможахъ, такъ и въ черни. Одни считали это ученіе вѣрнымъ путемъ къ свободѣ и съ восторгомъ принимали оное; другіе слѣдовали ему единственно по личной ненависти къ католичеству. Лютеръ, глубже всѣхъ своихъ предшественниковъ и современниковъ понявши духъ времени, постарался приспособить къ нему свое нововводимое ученіе. Онъ видѣлъ общую потребность давно ожидаемой реформациі въ отношеніи римской церкви и свое ученіе направилъ противъ всѣхъ злоупотребленій папства, хотя въ пылу

увлеченій отнёсь къ числу злоупотребленій и многое правильное.

Начавъ съ обличенія индульгенцій и съ заявленія ихъ незаконности и неумѣстности, Лютеръ дошелъ до того, что дерзнулъ отвергнуть авторитетъ Церкви и всѣ обряды, многія таинства и добрыя дѣла, какъ будто ненужныя для спасенія души. Одна вѣра въ заслуги Христа Искупителя, принятая имъ, вопреки истинѣ Евангельской, и упорно защищаемая, очевидно, подрывала все зданіе римской церкви. Развращеніе, при слабомъ вниманіи римскаго духовенства къ правамъ паствы и при неустройствѣ государственномъ усилилось, особенно въ Германіи. Посему тѣ, кои предавались порокамъ и сознавали свои грѣхи, съ радостію встрѣчали Лютера, проповѣдавшаго ложное ученіе о томъ, что одна будто бы вѣра нужна для вѣчнаго блаженства, а добрыя дѣла для достиженія его бесполезны. Самое духовенство находило въ немъ своего покровителя, потому что Лютеръ позволялъ ему безпрекословно вступать въ бракъ, запрещенный римскими узаконеніями. Его ученіе въ скорѣй привлекло къ себѣ многихъ, особенно тѣхъ, кои тяготились исполненіемъ обрядовъ и питали ненависть къ различнымъ постановленіямъ церковнымъ. Отсюда, одни по желанію свободы отъ церковныхъ налоговъ, или отъ индульгенцій, отъ постовъ, не легкихъ для плотоугодія, отъ безбрачности, а иные только по новости проповѣдуемаго ученія охотно оставляли папу и переходили къ Лютеру.

Идеи Лютера утвердившись въ Германіи, пользовавшейся большою свободою, (вслѣдствіе разнообразныхъ сношеній ея съ другими государствами) быстро распространились и за предѣлы ея. Вслѣдствіе изобрѣтенія книгопечатанія, всѣ письма и другія сочиненія Лютера, при громкой славѣ, не могли долго оставаться въ одной Германіи, а переведенныя на многіе языки переходили въ другія страны и притомъ съ удивительною быстротою. Такъ, самые первые тезисы Лютера противъ продажи индульгенцій Тецелемъ, разнесшіеся въ теченіи 14 дней по Германіи, въ 4—6 недѣль стали извѣстны всей Западной Европѣ. Всѣ также споры и поступки реформаторовъ съ католиками, частные и на сеймахъ, скоро переходили въ другія государства, гдѣ или принимали Лютерово уче-

ніе или возбуждали новыхъ реформаторовъ (напр. Цвинглія, Кальвина), которые хотя нѣсколько и отступили отъ ученія Лютера, но въ общемъ направленіи были согласны съ нимъ, распространяя одинъ и тотъ же духъ реформаціи.

При быстромъ переходѣ германскихъ новыхъ событій въ другія страны, реформація въ скоромъ времени могла увлечь за собою если не всѣ государства Западной Европы, то по крайней мѣрѣ обитателей ея, къ тому уже приготовленныхъ. Короли и другіе свѣтскіе владѣтели не могли не принять участія въ реформаціи, имѣвшей характеръ политической, потому что въ ней дѣло шло не объ измѣненіи только церковныхъ уставовъ, а объ измѣненіи папской власти и ея отношеній къ свѣтской. Тѣмъ болѣе быстрое распространеніе реформаціи зависѣло отъ бывшихъ до Лютера еретиковъ и отъ особеннаго отношенія Германіи къ нѣкоторымъ государствамъ. Вальденсы и раздробившіеся на многія отрасли виклефиты, гусситы, распространившіеся по разнымъ областямъ отъ сильныхъ угрозъ и нападеній, хотя не могли явно дѣйствовать, но, укрываясь, учили тайно и уцѣлѣли не въ маломъ числѣ до самаго Лютера, въ которомъ нашли защиту и поддержку для себя. Этимъ остаткамъ ересей одолжено первоначальное введеніе лютеранизма въ Англіи, Франціи, Польшѣ, Унгарѣ. Просвѣщеніе самой Германіи привлекло тогда къ ней многихъ. Университеты въ ней, особенно виттембергскій, прославленный Лютеромъ, стояли уже не на низкой степени и возбуждали ревность своихъ учениковъ для большаго усовершенствованія. Изъ нихъ нѣкоторымъ приходилось слушать самаго Лютера и съ его идеями возвращаться въ свое отечество. Такъ въ Швецію принесли ученіе Лютера ученики его Олай и Лоренцъ Петра; въ Шотландіи сдѣлалъ это Патрикъ Гамильтонъ, также студентъ виттембергскаго университета; равнымъ образомъ и въ Даніи содѣйствовали введенію лютеранизма тѣ, кои слушали самаго реформатора и напитаны были его началами.

Но въ нѣкоторыхъ государствахъ, напр. въ Испаніи, Италіи, Польшѣ, реформація, благодаря энергическимъ и быстрымъ мѣрамъ принятымъ папствомъ (возстановленіе инквизиціи, учрежденіе ордена іезуитовъ), была скоро подавлена и даже совсѣмъ уничтожена.

Гораздо долѣе она продержалась во Франціи, гдѣ этому много способствовало, съ одной стороны, появленіе во главѣ протестантовъ энергичныхъ и смѣлыхъ людей (Генрихъ Наварскій, Коланби), а съ другой—дарованіе свободы вѣроисповѣданія (Нантскій эдиктъ 1595 г.). Но съ теченіемъ времени оно и тамъ было подавлено (отмѣна Нантскаго эдикта). Въ другихъ же государствахъ, напр. въ Швеціи, Даніи, Пруссіи и различныхъ мелкихъ государствахъ Сѣверной Германіи она стала господствующимъ вѣроисповѣданіемъ. Очевидно, что реформація, какъ начатая людьми, явившимися въ свое имя, совершавшаяся при помощи средствъ недостойныхъ ни Бога, ни человѣка и окончившаяся уничтоженіемъ христіанской Вѣры, какъ сознавался еще самъ Лютеръ, есть „вѣчный позоръ,—такое дѣло, въ которомъ нельзя дать отчета ни предъ Богомъ, ни предъ людьми, и которое наводитъ мрачную тѣнь на Самое Евангеліе“. Правда, все, какъ увидимъ, представляется въ ней основаннымъ на Словѣ Божіемъ, но на самомъ дѣлѣ—увидимъ и это—самая наибольшая часть въ ней опирается на произвольномъ, всегда ложномъ, толкованіи писаннаго Слова Божія, на извращеніи нѣкоторыхъ явленій въ исторіи церковной, на искаженіи частныхъ, иногда не совсѣмъ опредѣленныхъ и рѣшительныхъ мѣстъ изъ твореній св. Отцевъ и писателей Церкви, на заблужденіяхъ еретиковъ. По всему этому реформація есть не иное что, какъ отпаденіе отъ истинной Вѣры Христовой. (Инок. т. III, стр. 24.)

Лютеранство.

Общество лютеранъ составляютъ народы, исповѣдующіе христіанскую вѣру въ томъ видѣ, какъ установлено это на западѣ въ XVI вѣкѣ подъ главнымъ вліяніемъ Мартина Лютера, прежде другихъ самовольно взявшагося за исправленіе злоупотребленій латинскихъ.

Символическія книги.—Почти во всѣхъ вѣроисповѣдныхъ обществахъ существуютъ общепринятія формулы вѣрованій, которыя называются символами, и содержаніемъ которыхъ опредѣляется принадлежность къ церковному союзу.

Такія общественныя формулы вѣрованы имѣть и лютеранство. Однѣ изъ нихъ заимствованы лютеранствомъ отъ католической церкви; другія же составлены самими лютеранами, съ цѣлью формулировать особенности своего ученія сравнительно съ вѣроученіемъ католическимъ и догматикою другихъ вѣроисповѣдныхъ обществъ.

Къ первому разряду принадлежать древне-церковныя символы: такъ называемый, апостольскій, никеоцареградскій, со вставкою *Gilioque*, и Аоанасіевъ.

Въ ряду послѣднихъ первое мѣсто занимаетъ:

1., Аугсбургское исповѣданіе. Первоначально это сочиненіе названо было апологіей, потому что оно было подано лютеранами на аугсбургскій сеймъ, созванный императоромъ Карломъ V для умиротворенія Германіи, взволнованной религіозными смутами. Лютеране хотѣли показать этою книгою, что въ ихъ ученіи нѣтъ ничего противнаго Св. Писанію и подлинному ученію вселенской Церкви. Въ первой части излагаются основныя пункты лютеранской догматики о Богѣ, грѣхѣ, оправданіи, церкви и таинствахъ. Вторая же часть посвящена полемикѣ противъ католическаго ученія о причащеніи мірянъ, объ евхаристіи какъ жертвѣ, о безбрачій духовенства, призваніи святыхъ, постахъ и монашествѣ, о власти ключей и меча. Авторъ аугсбургскаго исповѣданія Меланхтонъ. Впрочемъ это не совершенно самостоятельное произведеніе его. Еще когда шли приготовленія къ аугсбургскому сейму, покровитель протестантовъ саксонскій курфирсть Іоаннь Постоянный поручилъ Лютеру, Меланхтону и Бугенгагену, при содѣйствіи другихъ богослововъ, изложить пункты разногласія между католиками и лютеранами. Вслѣдствіе этого порученія и составлены были, преимущественно Лютеромъ, такъ называемыя швабахскіе члены, распадающіеся на XVII статей. Эти-то члены и легли въ основу Аугсбургскаго исповѣданія.

2., Римско-католическіе богословы, бывшіе на сеймѣ, не замедлили сдѣлать возраженіе противъ представленнаго лютеранами изложенія своего вѣроученія въ сочиненіи: *Confutatio confessionis augustanae*. Въ качествѣ антикритики на это опроверженіе Меланх-

тонъ, въ промежутки сеймовыхъ засѣданій, написалъ и представилъ императору „Апологию Аугсбургскаго исповѣданія“. Сочиненіе распадается на XIV объемистыхъ главъ, гдѣ авторъ, разбирая, пунктъ за пунктомъ, возраженія католиковъ, защищаетъ лютеранское ученіе, выставляя его особенности съ католическимъ. Императоръ отказался принять эту апологию и между самими лютеранами нѣкоторое время она оставалась частнымъ произведеніемъ Меланхтона. Но уже на Шмалькальденскомъ сеймѣ въ 1537 г. за нею признано символическое значеніе.

3., Аугсбургскій сеймъ кончился тѣмъ, что Карль V рѣшилъ употребить противъ протестантовъ мѣры строгости. Въ виду этого, германскіе лютеранскіе князья, собравшись на сеймъ въ Шмалькальденѣ, положили между собою—отражать силу силою. Здѣсь же возникла мысль апеллировать на дѣйствіе папы и сейма ко вселенскому собору, который одинъ только и можетъ прекратить религіозныя распри. Эта мысль сочувственно встрѣчена была почти всѣмъ западомъ, кромѣ, разумѣется, папы; но и тотъ, уступая требованіямъ общественнаго мнѣнія, вынужденъ былъ дать обѣщаніе созвать соборъ въ Мантуѣ. Между лютеранами пошли толки о томъ, какое положеніе они должны принять на этомъ соборѣ и въ какомъ видѣ представить ему свое вѣроученіе. Удовлетворить этой задачѣ взялся Лютеръ, который и изготовилъ сочиненіе, предназначенное для будущаго собора. Послѣ одобренія этого собора лютеранскими богословами, для разсмотрѣнія его собирався въ 1537 г. новый сеймъ въ Шмалькальденѣ, вслѣдствіе чего произведенія реформатора и получили названіе Шмалькальденскихъ членовъ, которые впоследствии и внесены въ кодексъ символическихъ книгъ. Небольшое это сочиненіе представляетъ изложеніе тѣхъ же пунктовъ лютеранскаго вѣроученія, какія указаны ранѣе аугсбургскому сейму Меланхтономъ. Особенность же Лютерова произведенія состоитъ въ томъ, что приноситъ ожидаемому собору жалобу на козни римскаго двора и предупреждаетъ его о рѣшимости лютеранъ ни подъ какимъ условіемъ не возвращаться къ повиновенію папамъ, такъ какъ папская власть составляетъ узурпацію.

4., За шмалькальденскими членами въ кодексахъ лютеран-

скихъ символовъ слѣдуютъ два лютеровыхъ катихизиса, большой и малый, изданные въ 1528 и 1529 г. Оба эти катихизиса чужды полемическихъ цѣлей и представляютъ собою объясненіе символа вѣры, молитвы Господней и заповѣдей. Малый катихизисъ назначенъ для народа и начальныхъ школъ, а большой—для народныхъ учителей и проповѣдниковъ. Формула согласія называетъ эти катихизисы народной библіей.

5., Наконецъ, завершеиіемъ лютеранскихъ символовъ служить Формула согласія (Formula concordiae). Еще при жизни нѣмецкаго реформатора лютеранское общество раздраемо было внутренними несогласіями и спорами. По смерти Лютера споры усилились еще болѣе. Такимъ образомъ въ лютеранствѣ явилось множество партій, враждебныхъ одна другой. И кромѣ того лютеранству грозили анабаптисты, антитринитаріи и кальвинисты. Настояла необходимость оградить лютеранство отъ чуждыхъ прираженій и вмѣстѣ съ тѣмъ устранить внутреннія несогласія, привести разнообразіе возрѣній по спорнымъ вопросамъ къ одной нормѣ. Чтобы удовлетворить этой потребности и была составлена Формула согласія. Какъ прежде лютеране формулировали свое ученіе со стороны его отличій отъ католическаго; такъ здѣсь изслѣдуются главнымъ образомъ вопросы, возбуждавшіе споры и волненія въ средѣ самаго лютеранскаго общества, а вмѣстѣ съ тѣмъ указываются особенности лютеранскаго ученія отъ реформатскаго, анабаптическаго и проч.

Всѣ эти символы пользуются въ лютеранствѣ общимъ признаніемъ.

Догматическія неправости лютеранскаго ученія.—Протестантизмъ Лютера былъ прямымъ отрицаніемъ папства и всего его ученія, потому его нужно понимать какъ противоположность папству. Такъ: 1) по ученію католиковъ одинъ только папа можетъ опредѣлять смыслъ свящ. Писанія, только одни духовные могутъ читать Библию, а мірянамъ должно сообщаться Слово Божіе уже прошедшее чрезъ разумѣніе и пзясненіе папы. Лютеръ училъ наоборотъ. Всякій христіанинъ имѣетъ право читать Слово Божіе, и помѣръ своихъ силъ и разумѣнія объяснять его; такимъ образомъ, что усвоилось лично одному папѣ, то, по ученію Лютера, становится до-

стояніемъ всѣхъ. 2) Папа есть хранитель церковныхъ Апостольскихъ преданій—и догматическихъ и каноническихъ. Слѣдуя этому началу паписты къ разряду Апостольскихъ преданій, обязательныхъ для всей вселенской Церкви, отнесли всѣ частныя преданія римской церкви, и что еще хуже, нелѣпныя, измышленныя въ темныя вѣка невѣжества,—каковы, на примѣръ, преданія о главенствѣ апостола Петра, объ очистилищѣ, о власти папской и др. Лютеръ, какъ и всякій благомыслящій человѣкъ того времени, видѣлъ ясно, что преданія Апостольскія такъ искажены въ римской церкви, такъ перепутаны съ ложью, съ самыми нелѣпными человѣческими измышленіями, что не нашель возможнымъ отдѣлать истину отъ лжи—и потому училъ, что только Св. Писаніе должно оставаться единственнымъ источникомъ христіанскаго вѣроученія,—а всѣ преданія отвергнуты. Отвергая Свящ. Преданіе, какъ одинъ изъ источниковъ христіанскаго ученія и какъ спасительное руководство при изъясненіи Слова Божія,—онъ чрезъ это самое допустилъ въ принципъ и на практикѣ совершенный произволь въ изъясненіи Слова Божія открылъ широкій путь къ разномыслію. 3) Паписты учили, что добрыя дѣла необходимы для спасенія, какъ заслуги для удовлетворенія правдъ Божіей. Изъ этого выводили, что святые совершили много сверхдолжныхъ дѣлъ, которыя папа имѣетъ право переводить на грѣшныхъ людей, неимѣющихъ за собою добрыхъ дѣлъ. (Это ученіе съ такимъ выводомъ опиралось на высокое мнѣніе о природѣ человѣческой, настолько духовно-сильной, что она можетъ имѣть заслуги предъ Богомъ и нѣкоторую независимость отъ дѣйствій благодати.) Лютеръ, отвергая это нелѣпное ученіе, впалъ въ противоположную крайность,—сталъ учить, съ особеннымъ удареніемъ на этотъ пунктъ, что оправданіе пріобрѣтается одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ. Эта мысль послужила основаніемъ всей догматики лютеранскаго ученія. Этимъ основоположеніемъ требуется и изъ него выводятся слѣдующія положенія: слѣдствіемъ грѣха была смерть человѣка по духу,—такъ что онъ самъ собою ничего не можетъ сдѣлать добраго и если спасается, то единственно, по вѣрѣ, благодатию. Такъ какъ для благодати Божіей всѣ равны духовно-умершіе,—то единственно отъ благодати зависитъ спасеніе однихъ и погибель

другихъ. Отсюда ученіе о предопредѣленіи. Далѣе: такъ какъ по вѣрѣ люди спасаются благодатію Божіею, то Церковь состоитъ только изъ однихъ избранныхъ и не есть видимое общество людей, какъ исповѣдуетъ православная Церковь. Отсюда ученіе о невидимой церкви и о свѣтской власти въ обществѣ лютеранъ. Эти основныя положенія о свящ. Писаніи и о спасающей вѣрѣ съ теченіемъ времени развивались полнѣе и шире и образовали систему лютеранскаго исповѣданія, совершенно удалившагося, какъ отъ ученія католиковъ, такъ и отъ ученія православной Церкви восточной. Развиваясь послѣдовательно на томъ основаніи, что всякій можетъ дѣлать преобразованія церкви, какъ это сдѣлалъ Лютеръ,—ученые послѣдователи не стѣсняются формулами лютерова исповѣданія и всѣми символическими книгами лютеранства,—но идутъ дальше и доходятъ до совершеннаго отрицанія христіанства, какъ мы его почитаемъ,—до отрицанія Боговоплощенія.

Сущность лютеранскаго воззрѣнія:

а) Свящ. Писаніе, какъ единственный источникъ и единственное правило вѣры.—Св. Писаніе Лютеръ признаетъ единственнымъ источникомъ, съ которымъ христіанинъ долженъ повѣрять свои личныя воззрѣнія. Во имя этого онъ отрицаетъ свящ. Преданіе, выдѣливъ изъ его области только символъ Апостольскій, Аѳанасія великаго и Никеоцареградскій, и несправедливо предполагая, что все прочее въ св. Преданіи стоитъ въ связи съ системой папства.

Признавъ главнымъ и единственнымъ источникомъ ученія о спасеніи св. Писаніе и отвергнувъ въ христіанскомъ вѣроученіи значеніе преданія, Лютеръ отвергъ его значеніе и въ объясненіи и истолкованіи св. Писанія и опредѣленія канона св. книгъ. Св. Писаніе явилось у нихъ не только главнымъ и единственнымъ источникомъ всего христіанскаго ученія о спасеніи для опредѣленія истинности сего ученія, но и главнымъ и единственнымъ основаніемъ правильнаго пониманія и объясненія св. Писанія. Утвержденіе такого авторитета и столь великаго значенія за св. Писа-

ніемъ объясняется тѣмъ, что Лютеръ, отвергнувъ авторитетъ церковнаго преданія и самой Церкви какъ охранивательницы церковнаго преданія, призналъ объективный авторитетъ въ дѣлахъ вѣры за Св. Духомъ, говорящимъ и научающимъ насъ, по миѣнію его, только въ св. Писаніи—органѣ Своемъ. Такой взглядъ Лютера на св. Писаніе, какъ на единственный авторитетъ въ рѣшеніи спорныхъ вопросовъ относительно догматическаго вѣроученія и практической дѣятельности христіанина, имѣеть связь вообще съ отрицательнымъ взглядомъ Лютера на человѣческую дѣятельность и ея значеніе въ дѣлѣ спасенія, выработавшимся въ немъ подь вліяніемъ противодѣйствія римско-католической церкви, по ученію которой,—дѣла (добрыя) человѣка преимуществуютъ предъ вѣрою, какъ это показываетъ ученіе ея о сверхъдолжныхъ заслугахъ.) Отсюда, по ученію Лютера „всякій вѣрующій есть свободный судія всѣхъ своихъ учителей, будучи внутренно наученъ однимъ только Богомъ“, безъ всякаго сторонняго содѣйствія и даже безъ участія собственнаго мышленія.

Что св. Писаніе не можетъ быть единственнымъ источникомъ вѣроученія, это очевидно изъ того, что Спаситель, посылая своихъ учениковъ на всемірную проповѣдь—*научить вся языки, учаще изъ бласти* все, заповѣданное имъ (Мѡ. 28, 19, 20), не заповѣдалъ имъ написать полную и обстоятельную систему вѣроученія. Вслѣдствіе этого св. Апостолы, *изшедше проповѣдаша всюду*, возвѣщая волю Божію съ обстоятельнымъ изъясненіемъ ея не чрезъ писанія, но устно (Дѣян. 20, 20, 27, 31; 1 Солун. 2, 11; 4, 2), а когда оказалось нужнымъ, чтобы воля эта возвѣщаема была другими, заповѣдали, чтобы они сообщали ее другимъ, способнымъ поучать другихъ не чрезъ писанія же, а устно (2 Тим. 2, 2). Поэтому въ первыя времена на Востокѣ и Западѣ существовало много цвѣтущихъ церквей, когда еще не было св. Писанія. Откуда же эти церкви заимствовали ученіе и практику? Изъ устнаго ученія Апостоловъ. И только потому, что въ то время, какъ св. Апостолы начали сѣять на нивѣ Божіей доброе сѣмя—пшеницу, приводя людей въ разумъ истины (1 Тим. 2, 4), на ту же ниву выслалялъ дѣлателей и духъ злобы, чтобы отторгать людей отъ царства

истины и добра въ область джи и зла (Мѣ. 13, 28; Дѣян. 20, 30; Фил. 3, 2), они, заботившіеся о просвѣщенныхъ ими вѣрою Христовою, какъ истинные родители (1 Кор. 4 14), долгомъ своимъ поставили озаботиться, чтобы божественное откровеніе сохранилось точно и неизмѣнно, и потому начали составлять писанія и, по составленіи, сообщать ихъ, кому слѣдовало для утвержденія въ вѣрѣ и огражденія отъ искаженій ея (Лук. 1, 1—4; Иоан. 20, 31; Солун. 3, 14). Христіане, къ которымъ поступали писанія эти, съ радостію получали ихъ и тогда же принимали ихъ за руководство въ вѣрѣ и жизни своей, какъ произведенія учениковъ Христовыхъ, которымъ обѣтовано было: *не вы будете глаголющии, но Духъ Отца вашего, глаголюй въ васъ*, (Мѣ. 10, 20).

Составивъ писанія свои и передавъ ихъ христіанамъ для утвержденія въ вѣрѣ и огражденія ея отъ искаженій, св. Апостолы не уничтожили этимъ устнаго откровенія Божія, чрезъ которое исключительно распространяли они христіанскую вѣру первоначально. Самое содержаніе этихъ писаній, явившихся по частнымъ случаямъ, не столько для изложенія догматовъ вѣры, сколько для большаго внушенія особенно важныхъ или забытыхъ истинъ, для разрѣшенія недоумѣній, для опроверженія предразсудковъ и т. д., ясно показываетъ, что у благовѣстниковъ Христовыхъ никогда не было въ намѣреніи обстоятельно писать о всемъ, входящемъ въ составъ христіанства, и такимъ образомъ изложить обыкновенную, возможно—полную систему вѣроученія; а безпристрастное разсмотрѣніе писаній этихъ показываетъ, что они, излагая ученіе вѣры и жизни по ней христіанъ, написаны такими лицами, главная обязанность которыхъ не въ томъ состояла, чтобы писать книги, и которыя по этому излагали нѣкоторые догматы въ подробности, а нѣкоторые оставляли безъ объясненія, одни предлагали въ ясномъ свѣтѣ, а на другіе дѣлали только указанія, объ однихъ говорили часто и въ нѣсколькихъ писаніяхъ, а о другихъ упоминали только однажды, приспособляясь въ такихъ случаяхъ къ нуждамъ и состоянію наставляемыхъ, какъ требовала цѣль писаній ихъ. Оттого и видимъ, что сами св. Апостолы, посылая христіанамъ свои писанія, говорятъ, что они не все передаютъ имъ въ письмени, но иное оставили ненаписаннымъ,

и что это ненаписанное надѣются восполнить впредь во время устной бесѣды. *Многа, говорятъ они, знаменія сотвори Исусъ предѣ ученики своими, яже не суть писана съ книгахъ сихъ, яже аще не по единому писана быша, ни самому мноу всему міру вмѣстити пишемыхъ книгъ* (Іоан. 20, 30; 21, 25). *Многа имѣхъ писати вамъ, и не восхотѣхъ хартією и черниломъ: но надѣюся прійти къ вамъ, и усты ко устамъ глаголати, да радость ваша будетъ исполнена* (2 Іоан. 1, 12). *Многа имѣхъ писати, но не хощу черниломъ и тростію писати тебѣ* (Іоан. 1, 13). *О прочихъ же; егда прійду, устрою* (1 Кор. 11, 34). Потому же самому св. Апостолы, и послѣ того какъ появились писанія, одобряли тѣхъ, которые хранили преданіе и заповѣдывали хранить его точно также, какъ и ученіе, преподанное ими въ письмени. *„Хвалю вы братіе, писалъ св. ап. Павелъ, яко вся моя помните, и, якоже предахъ вамъ, преданія держите* (1 Кор. 11, 2). *Тѣмже, братіе, стойте, и держите преданія, имже научистесь, или словомъ, или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. 2, 15). *О Тимоеве, преданіе сохрани, уклоняясь скверныхъ суесловіи и прекословіи ажеименнаго разума* (Тим. 6, 20). *Образъ имѣи здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси, въ вѣрѣ и любви, яже о Христѣ Исусѣ, и яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели, сія передажди вѣрнымъ человекомъ иже, довольни будутъ и иныхъ научити* (2 Тим. 1, 13; 2, 2).

А лютеране обыкновенно ссылаются на нѣкоторыя мѣста св. Писанія, въ которыхъ они видятъ подтвержденіе своего ученія о св. Писаніи, какъ единственномъ источникѣ вѣроученія. Главное мѣсто—Іоанна 5, 39 ст. *Испытайте писаній, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный*, сказалъ Спаситель іудеямъ. Но эти слова относятся къ ветхому завѣту и указываютъ на то, что онъ свидѣтельствуеть о Мессіи. Въ этомъ самомъ текстѣ заключается и опроверженіе лютеранскаго ученія, потому что къ словамъ: *испытайте писаній* Исусъ Христосъ прибавилъ знаменательныя слова: *яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный*, (но не имѣете его, потому что вы приспособляете ихъ слова къ вашему частному мнѣнію, и такимъ образомъ затемняете и неправильно толкуете мес-

сіанскія пророчества). Эти послѣднія слова составляютъ естественное дополненіе рѣчи Христа Спасителя.

Взглядъ же Лютера на св. Писаніе, какъ единственный источникъ вѣроученія въ дѣлахъ вѣры, понимаемый и изъясняемый подъ руководствомъ Св. Духа, или—по другому выраженію его—при наученіи всякаго вѣрующаго отъ Самаго Бога, по своей неопредѣленности вель къ субъективизму въ пониманіи предметовъ вѣры, къ тому, что Божественный Духъ говоритъ всякому читающему или слушающему свящ. Писаніе святѣйшую истину изъ самаго Писанія. Свящ. Писаніе, такимъ образомъ, является у него живымъ Словомъ Божіимъ. Св. Писаніе, какъ тѣсно соединенное съ Духомъ Святымъ, обладаетъ уже, по ученію Лютера такимъ свойствомъ, въ силу котораго становится яснымъ для ума cadaго читателя св. Писанія содержаніе его, и истина безошибочно сообщается ему. Отсюда различное пониманіе смысла св. Писанія, какъ это и обнаружилось въ ученіяхъ различныхъ протестантскихъ сектъ. Въ послѣдующее за Лютеромъ время мы видѣли раздѣленіе протестантства на многія секты мистическаго характера (анабаптисты, квакеры и др.), допускавшія внутреннее просвѣщеніе, и—раціоналистическаго характера. Оба эти направленія, повидимому, различнаго характера, вытекали тѣмъ не менѣе изъ Лютерова взгляда на св. Писаніе, дававшего богатую пищу субъективизму, который въ однихъ сектантахъ проявился въ мистическомъ пониманіи св. Писанія, въ другихъ же—въ раціоналистическомъ, чрезъ признаніе внутренняго просвѣщенія отъ Бога въ естественномъ откровеніи и естественномъ умѣ. Критеріемъ въ вѣроученіи и дѣлахъ вѣры Лютеръ призналъ одно только св. Писаніе. Но кто же можетъ быть судіею, когда рождаются споры о самомъ же св. Писаніи, о тѣхъ или другихъ мѣстахъ его, богодуховенности тѣхъ или другихъ книгъ св. Писанія и т. п.? Строгіе послѣдователи Лютера отвѣчаютъ: само св. Писаніе. Но исторія показала, что истолкованіе св. Писанія по руководству самого же св. Писанія и совершенная ясность смысла его, признанныя Лютеромъ и его послѣдователями, оказались на практикѣ невозможными. Безъ св. Преданія оставалось истолкованіе св. Писанія только раціоналистическое, къ кото-

тому дѣйствительно и пришли нѣкоторые изъ протестантскихъ сектантовъ-социниане и друг., хотя самъ Лютеръ боялся его и отрицалъ съ негодованіемъ. Вслѣдствіе этого, чтобы сохранить церковь (какъ общество твердо сплоченное въ одно цѣлое) отъ совершеннаго распадѣнія, протестанты постарались поставить начало св. Писанія, какъ неизмѣющее безусловной опредѣленности и одинаковаго значенія для всѣхъ (какъ уже показали предварительные опыты), въ зависимость отъ догматическаго вѣроопредѣленія. Отсюда явилось, такъ называемое, догматическое истолкованіе св. Писанія, иначе—истолкованіе, основанное на догматическомъ вѣроопредѣленіи—на главномъ догматѣ протестантства. Такимъ догматомъ было у Лютера—оправданіе одною вѣрою въ Бога—безъ собственнаго нравственнаго самоопредѣленія и участія самодѣятельности. Исходя изъ этого матеріальнаго принципа, каковымъ именемъ можно назвать догматъ Лютера объ оправданіи одною вѣрою,—догматъ, составляющій сущность и основаніе всей его системы вѣроученія, ортодоксальные протестанты даютъ то или другое истолкованіе св. Писанія, выводя изъ него на основаніи этого принципа тѣ или другіе частныя догматы вѣроученія, какъ поступалъ и самъ Лютеръ. И для него св. Писаніе не было предметомъ истиннаго благоговѣнія въ собственномъ смыслѣ, и для него это формальное начало вѣры подчинено было главному началу всего его ученія—догмату объ оправданіи вѣрою. Сообразно съ этимъ началомъ объ оправданіи вѣрою, онъ разсуждаетъ довольно свободно о книгахъ св. Писанія, особенно тамъ, гдѣ это начало не находило себѣ подтвержденія въ св. Писаніи, и даже, напротивъ, встрѣчало въ немъ опроверженія. Отсюда онъ давалъ предпочтеніе одной священной книгѣ предъ другою, совѣтовалъ читать изъ Евангелій преимущественно Евангеліе отъ Іоанна, а изъ посланій апостольскихъ преимущественно посланія ап. Павла. Непонравившееся ему мѣсто въ Апокалипсисѣ: *блажени творящіе заповѣди его, да будетъ область имъ на древо животное* (Апок. 22, 14) онъ не призналъ писаніемъ апостольскимъ.

Такимъ образомъ протестантство, отрѣшившись отъ церковнаго преданія, необходимаго, по ученію православной Церкви, при

объясненіи св. Писанія, на дѣлѣ подчинило все таки объясненіе его, въ противность своему же положенію о самообъясненіи св. Писанія, матеріальному принципу своей вѣры—догмату объ оправданіи личною вѣрою. Но шаткость и неопредѣленность пониманія св. Писанія самими реформаторами, затѣмъ подчиненіе его объясненія личной вѣрѣ, привели протестантство къ произвольному пониманію св. Писанія и породили чисто рационалистическій взглядъ на Библию, который и до сихъ поръ держится. Является папство, перенесенное съ одного лица на всѣхъ: если Библия есть единственный источникъ для человѣка, то человѣкъ, какъ единственный толкователь Библии, есть авторитетъ самъ для себя.

б) Ученіе о состояніи человѣка по паденіи и объ оправданіи его вѣрою.—Ученіе Лютера о состояніи человѣка по паденіи и оправданіи вѣрою можетъ быть выяснено, какъ противоположность ученію католическому. По ученію католиковъ слѣдствія перваго грѣха состояли въ одной виѣшней утратѣ сверхъ-естественной благодати, при сохраненіи въ человѣкѣ цѣлостности его чисто естественной природы. Лютеръ наоборотъ, слѣдствіе грѣхопаденія поставлялъ въ совершенно иномъ, а, именно, въ утратѣ богосозданною природою человѣческою ея нормальнаго состоянія и замѣиѣ его состояніемъ совершенно ненормальнымъ или что тоже въ совершенномъ низращеніи природы человѣческой, и порчѣ ея до самой глубины ея, въ самихъ его основахъ. Католики всѣ силы въ падшей человѣческой природѣ, какъ душевныя, такъ и тѣлесныя считали находящимися только въ чисто-естественномъ состояніи, но совершенно способными при извѣстныхъ условіяхъ къ предназначеннымъ имъ вначалѣ нормальнымъ отправленіямъ, почему и въ плотскихъ или чувственныхъ движеніяхъ не видѣли ничего ненормальнаго. Протестанты же, наоборотъ, всѣ высшія силы въ человѣкѣ падшемъ, какъ то: умъ, созданный для познанія Бога, волю, предназначенную осуществлять законъ Божій, чувство, призванное къ любви Божіей, признали, хотя не уничтоженными, но настолько извращенными и неспособными къ своимъ нормальнымъ отправленіямъ, что человѣкъ въ этомъ состояніи сталъ (по Лютеру) солянымъ столпомъ (въ который была превращена жена Лота),

бездушнымъ образомъ, или безжизненною статуею, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца, а также таковою признали и низшую или чувственную сторону природы человѣка, совершенно, по ихъ мнѣнію, уклонившюся отъ своихъ нормальныхъ отправленій, всегда зарождающею въ себѣ и произрастающею изъ себя ненормальное явленіе похоти, составляющее не что либо безразличное, а дѣйствительный и положительный грѣхъ, грѣхъ не уничтожаемый и въ купели крещенія, и продолжающійся до самой смерти.

Если паденіе человѣка было такъ сильно, такъ глубоко, что извратило всѣ силы его, то самъ человѣкъ, если бы даже хотѣлъ, не можетъ уже дѣйствовать; за него дѣйствуетъ благодать. Лютеръ доказывалъ, что безъ благодати человѣкъ лишень даже свободы. Если же человѣкъ самъ не можетъ дѣйствовать, то и оправдывается не дѣлами, а вѣрою. Человѣкъ, вслѣдствіе паденія, сталъ совершенно неспособенъ къ содѣйствию божественной благодати, призывающей его ко спасенію, а потому дѣло нашего спасенія ведется Богомъ также, какъ и совершенно Имъ дѣло нашего творенія, т. е. какъ сотворилъ *насъ* безъ *насъ*, такъ точно и спасаетъ *насъ* безъ *нашего* изволенія. Такое ученіе неизбѣжно ведетъ къ безусловному предопредѣленію однихъ къ блаженству, а другихъ къ гибели; швейцарскіе реформаторы дошли до этого конца, а Лютеръ остановился на полъ пути. Это ученіе объ оправданіи вѣрою является какъ противоположность католическому ученію. Въ католичествѣ укоренилась мысль Пелагія о томъ, что человѣкъ спасается своими подвигами,—мысль, въ основѣ которой у самого Пелагія лежало отрицаніе даже догмата паденія. Католичество же, не уничтожая догмата паденія, сообразно съ своимъ виѣшнимъ, юридическимъ строемъ, ослабляло значеніе заслугъ Христовыхъ. Въ немъ Лютеръ видѣлъ ученіе объ оправданіи не чрезъ заслуги Испушителя, не туне, а единственно за подвиги, за дѣла. Ему казалось, что тамъ вѣрующій работаетъ Христу какъ наемникъ. Противъ этого возстаетъ Лютеръ и впадаетъ въ другую крайность, говоря, что ничто виѣшнее и никакое виѣшнее посредство не имѣетъ значенія въ дѣлѣ спасенія, что все опредѣляется внутреннимъ отношеніемъ человѣка къ спасающей благодати. Онъ противополо-

гаетъ дѣла вѣрѣ, какъ начало *внѣшнее, формальное* началу *внутреннему и свободному*. Мысль свою онъ выражаетъ въ формѣ догматической, несправедливо пользуясь ученіемъ св. ап. Павла о противоположности дѣлъ закону закону Евангельскому. Итакъ, когда Лютеръ, Меланхтонъ, Цвингли и Кальвинъ проповѣдывали оправданіе вѣрою безъ дѣлъ или въ противоположность дѣламъ, то этимъ они хотѣли сказать только то, что все исходитъ изъ внутренняго, духовнаго начала, котораго не позналъ католическій міръ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что я дѣлаю извѣстное дѣло, еще не слѣдуетъ, что я сочувствую ему, что я преданъ ему сердцемъ; очень можетъ быть, что я отношусь къ нему формально и внѣшнимъ образомъ, исполняю его по принужденію и насилію. Это послѣднее прибавленіе сдѣлано для уясненія формы лютеранскаго догмата объ оправданіи, т. е. въ объясненіе того, что понятіе дѣлъ здѣсь равносильно понятію внѣшней формальности. Въ главномъ догматѣ своего ученія Лютеръ все подчиняетъ вѣрѣ. Нѣтъ нужды ни въ чемъ, кромѣ вѣры, которая сама рождаетъ дѣла, неразлучныя съ нею. Нужно только чистое сердце для принятія благодати, нужно только, чтобы человѣкъ былъ сосудомъ для усвоенія заслугъ Христа, нужна только увѣренность въ спасеніи, чтобы быть блаженнымъ. У насъ есть Искупитель, мы знаемъ Его и—мы спасены. Вотъ мысль, которая неизбѣжно вела къ полной личной свободѣ и субъективному пониманію христіанства.)

Человѣкъ оправдывается вѣрою, а не дѣлами, слѣдовательно не внѣшнимъ, а внутреннимъ образомъ и безъ всякаго посредства. Спасеніе—это достояніе его собственнаго сердца, дѣло, о которомъ знаетъ только внутренній человѣкъ. Въ этомъ внутреннемъ актѣ не можетъ принять участія никакое человѣческое посредство, никакой внѣшній авторитетъ. Вѣра во Христа и увѣренность въ полученіи спасенія,—вотъ все, о чемъ, по словамъ Лютера, проповѣдуетъ Евангеліе. Итакъ, вѣра лютеранъ есть вѣра въ непосредственность общенія со Христомъ, вѣра въ личныя, ничемъ неопредѣленныя отношенія къ Нему. Вотъ первый элементъ въ понятіи вѣры—это внутренняя личная свобода.

Но этимъ еще не обнимается смыслъ Лютерова догмата,—онъ

не только указывает на личную свободу, но и на то, что въ нашемъ личномъ внутреннемъ бытіи главный элементъ—есть элементъ теоритическій, отвлеченный. По Лютеру,—стоитъ только человѣку прикоснуться *мыслию* къ идеѣ Христа, чтобы быть блаженнымъ. Стоитъ быть *увереннымъ* въ полученіи блаженства, чтобы въ дѣйствительности обладать имъ. Оправдывающая, субъективная вѣра протестантовъ есть не просто признаніе новозавѣтнаго откровенія, но и увѣренность въ томъ, что человѣку прощены грѣхи, что онъ оправданъ и будетъ блаженъ.

Итакъ, все совершаетъ въ области религіи наша личная увѣренность въ спасеніи. Христось мой дѣйствительный Спаситель, если Его заслуги становятся предметомъ моего чувства или, вѣрнѣе моей мысли. И замѣчательно, что Лютеръ не далъ никакого опредѣленнаго термина для своей спасающей вѣры. Онъ называетъ ее то расположеніемъ сердца, то просто знаніемъ. Ясно, что онъ полусознательно выдвигалъ въ области вѣры на первый планъ чисто отвлеченный элементъ, который дѣйствительно возобладалъ въ протестанствѣ. Смыслъ всѣхъ разсужденій реформатора объ оправданіи—съ этой точки зрѣнія—сводится къ слѣдующему положенію: „мысли о дѣлѣ спасенія и оно будетъ твоимъ достояніемъ“.)

Такое ученіе Лютера о состояніи человѣка по паденіи и оправданіи вѣрою составляетъ крайность и противорѣчитъ св. Писанію, которое свидѣтельствуетъ о самихъ язычникахъ, что *разумное Божіе* (то, что можно знать о Богѣ) *явь есть въ нихъ; что невидимая Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и божество* и что потому то они и безответны что *ризумѣвше Бога, не яко Бога прославиша* (Рим. 1, 19—20). Тотъ же св. Апостоль говоритъ: *еже хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю... Соуслаждаюся закону Божію по внутреннему чловѣку: вижду же инъ законъ во удѣхъ моихъ, противвоющъ закону ума моею, и плъняющъ мя закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ моихъ* (Рим. 7, 18—23). Изъ приведенныхъ словъ св. Апостола видно, что, по крайней мѣрѣ *хотѣти доброе прилежитъ* намъ, что мы по природѣ зла не хотимъ, даже ненавидимъ его, и что въ насъ есть еще остатокъ добра во

внутреннемъ челоуѣкѣ, который соулаждается закону Божію. Видно изъ тѣхъ мѣстъ св. Писанія, въ которыхъ падшему челоуѣку изрекаются заповѣди, совѣты, убѣжденія, обѣтованія, угрозы, — какы, напр. все Десятословіе (Исх. 20, 3...) и всѣ обѣтованія и угрозы народу израильскому, изложенныя въ послѣднихъ главахъ Второзаконія. Мѣста эти не имѣли бы никакого значенія, если бы въ челоуѣкѣ не предполагалось остатка свободы. Видно изъ тѣхъ многочисленныхъ мѣстъ св. Писанія, гдѣ не предполагается только, но прямо говорится, что падшій челоуѣкъ имѣеть свободную волю и именно по отношенію къ духовной жизни: что онъ властелинъ своихъ дѣйствій, и можетъ какъ повиноваться, такъ и противиться волѣ Божіей. (Напримѣръ: *аще кто хочетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой и по Мнѣ ирядетъ* (Мѣ. 16, 24); *аще хочещи внити въ животъ, соблюди заповѣди* (Мѣ. 19, 17); *аще хочещи совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе твое, и даждь нищимъ... и иряди въ слѣдъ Мене* (—21); *аще кто хочетъ волю его творити, разумѣетъ о ученіи, кое отъ Бога есть, или Азъ отъ себе глаголю* (Іоан. 7, 17) и др.

Лютеръ, лишая челоуѣка образа Божія, отнималъ у него возможность благодатствованія, — уничтожалъ въ немъ нравственныя силы, нужныя для воспріятія и усвоенія благодатныхъ дѣйствій. Онъ дѣлалъ челоуѣка какимъ то невольнымъ, безучастнымъ, безсознательнымъ носителемъ Благодати, вносилъ въ дѣло какой-то фаталистическій элементъ. Коль скоро въ челоуѣкѣ есть образъ Божій, разумъ и свобода, то и искупленіе должно быть усвоено челоуѣкомъ не вѣроу, но жизнію по вѣрѣ. По ученію св. Писанія для усвоенія искупленія требуется вѣра живая, а не мертвая, то есть открывающаяся въ дѣлахъ, а не заключающаяся въ однихъ только понятіяхъ и словахъ: *не всякъ, глаголюй Ми: Господи, Господи! внидетъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца моего, иже есть на небесахъ* (Мѣ. 7, 21). Самое начало евангельской проповѣди *покайтесь и впруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15), выражаетъ именно требованіе вѣры и добрыхъ дѣлъ, какъ необходимыхъ условій участія въ приблизившемся царствіи Божіемъ, потому что добрыя дѣла челоуѣка, особенно на первыхъ степеняхъ его

духовной жизни, состоятъ главнымъ образомъ въ нравственномъ самоуправленіи или въ дѣятельномъ покаяніи. Люди для того и призываются въ царство Благодати Христовой, чтобы творить добрыя дѣла. *(Того бо есмь твореніе, создани во Христа Иисусъ на дѣла благая, яже прежде уготова Богъ, да въ нихъ ходимъ (Еф. 2, 10). Явися благодать Божія, спасительная всемъ челоукомъ, наказующи насъ, да отвергнешея нечестія и мірскихъ похотей, цѣломудренно и праведно и благочестно поживемъ въ нынѣшнемъ вѣцѣ: ждуще блаженнаго упованія и явленія славы великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: иже далъ есть себе заны, да избавитъ ны отъ всякаго беззаконія, и очиститъ себѣ люди избранны, ревнители добрымъ дѣломъ (Тит. 2, 11—14).)*

Не по вѣрѣ только, а по дѣламъ воздаеть Господь людемъ въ жизни будущей. *Прійти бо имать Сынъ челоуческій во славу Отца своего со ангелы своими: и тогда водасть комуждо по дѣланіемъ его (Мѣ. 16, 27; 25, 34—36) (Кійждо, еже аще сотворитъ благое, сіе приметь отъ Господа (Еф. 6, 9). иже водасть комуждо по дѣломъ его (Рим. 2, 6).)* Несправедливо поэтому лютеране есылаются на нѣкоторыя мѣста изъ посланій св. ап. Павла, въ которыхъ, повидимому, говорится противное. Напротивъ: *увердѣше же яко не оправдится челоукъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою Иисусъ 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). Ахъ смѣлъ вѣрою оправдатися челоуку безъ дѣлъ закона (Рим. 3, 28). Благодатию бо есте спасени чрезъ вѣру: и сіе не отъ васъ Божіей даръ (Еф. 2, 8).*

Надобно помнить, что св. ап. Павелъ въ своемъ ученіи объ оправданіи—

а) имѣеть въ виду тѣхъ, которые думали оправдаться предъ Богомъ дѣлами закона, безъ вѣры во Христа Спасителя, т. е. язычниковъ, хвалившихся своими добрыми дѣлами, совершаемыми при свѣтѣ закона естественнаго, и особенно іудеевъ, полагавшихся на свои добрыя дѣла, сообразныя съ закономъ Моисеевымъ. И слѣдовательно, утверждая напротивъ, что челоукъ—грѣшникъ,

будетъ ли онъ іудей или язычникъ, оправдывается только вѣрою во Іисуса Христа, Искупителя міра, оправдывается туне, благодатию Божіею, а не по своимъ дѣламъ и заслугамъ, св. Апостолъ разумѣетъ собственно дѣла, совершаемыя человѣкомъ въ язычествѣ или іудействѣ, безъ вѣры во Христа Спасителя и до обращенія къ этой вѣрѣ, а отнюдь не тѣ дѣла, которыя совершаются человекомъ по обращеніи къ христіанству, которыя и основываются на вѣрѣ, и освящаются вѣрою, и суть какъ бы естественные плоды ея и проявленія.

б) Въ частности, говоря противъ іудеевъ, разумѣетъ дѣла не нравственнаго закона, но преимущественно обрядоваго, въ исполненіи котораго не могли участвовать язычники и вслѣдствіе этого іудей однимъ только себѣ усвоили право на оправданіе, исключая язычниковъ. Такъ, сказавъ противъ іудеевъ: *мыслимъ оправдатися человеку безъ дѣлъ закона*, св. Апостолъ непосредственно продолжаетъ: *или іудеевъ Богъ только, а не и языковъ; ей и языковъ. Понеже единъ Богъ, иже оправдитъ обрѣзаніе отъ вѣры, и необрѣзаніе вѣрою* (Рим. 3, 28—30).

в) Подъ именемъ оправданія разумѣетъ то оправданіе, какое получаетъ каждый грѣшникъ, язычникъ и іудей, при самомъ обращеніи къ христіанству въ таинствѣ крещенія и которое дѣйствительно даруется намъ только по вѣрѣ во Христа, еще не открывшейся въ дѣлахъ закона, но не то оправданіе, котораго желаетъ удостоиться каждый христіанинъ, уже по совершеніи своего земнаго подвига, предъ лицомъ небснаго Судіи *иже*, по свидѣтельству того же св. Апостола, *воздастъ комуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6).

г) Подъ именемъ вѣры, оправдывающей безъ дѣлъ закона, совершаемыхъ человекомъ въ язычествѣ или іудействѣ, разумѣетъ неколѣдное согласіе разсудка, но вѣру живую, сопровождающуюся любовію. *О Христѣ бо Іисусъ ни обрѣзаніе что можетъ ни необрѣзаніе, но вѣра, любовію послѣдствуетъ* (Гал. 5, 6).

д) Скажемъ, наконецъ, вообще, что св. ап. Павелъ не отвергаетъ добрыхъ дѣлъ, которыя слѣдуютъ за вѣрою во Христа и изъ нея рождаются, напротивъ считаетъ ихъ необходимыми для

христіанъ, о чемъ свидѣтельствуютъ всѣ его посланія, гдѣ такъ часто онъ убѣждаетъ вѣрующихъ *обучитъ себе ко слагодѣлю* (Тим. 4, 7), *богатится въ дѣлахъ добрыхъ* (6, 18), *избыточествозитъ и плодоноситъ во всякомъ дѣлѣ благи* (2 Кор. 9, 8; Кол. 1, 10) и проч.) присовокупляя: *всѣмъ бо явится намъ подобаеъ предъ судищемъ Христовымъ, да приметъ кѣждо, яже съ тѣломъ содѣла имъ блага, или зла* (2 Кор. 5, 10)).

Вѣра и добрыя дѣла не только равно необходимы въ дѣлѣ спасенія, но собственно и не мыслимы порознь, невозможны безъ взаимнаго соединенія. Если вѣра не воплощается въ добрыя дѣла, то это—мнимая, а не дѣйствительная вѣра. Какъ всякая живая сила проявляется въ дѣйствіи по роду своему, такъ и сила вѣры, гдѣ она есть, необходимо выражается въ свойственныхъ ей дѣлахъ. Поэтому, гдѣ нѣтъ добрыхъ дѣлъ христіанскихъ, тамъ безъ всякаго сомнѣнія нѣтъ и истинной вѣры христіанской; и наоборотъ, гдѣ является подлинная христіанская жизнь, тамъ необходимо предполагается истинная христіанская вѣра. Въ понятіи мы раздѣляемъ вѣру и добрыя дѣла, подобно тому какъ раздѣляемъ въ представленіи жизненную силу и вещество въ природѣ; но на дѣлѣ то и другое нераздѣльно. Послѣ этого спорить о преимуществѣ или исключительномъ значеніи въ дѣлѣ оправданія и спасенія нашего вѣры или добрыхъ дѣлъ, какъ спорили паписты и лютеране, значить смотрѣть на самое дѣло спасенія съ ложной точки зрѣнія: какъ будто бы можно купить царство небесное цѣною извѣстныхъ дѣлъ (римскій взглядъ), или цѣною вѣры (лютеранскій взглядъ).

в) *Ученіе о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ.* Начало оправдывающей вѣры,—главный догматъ ученія Лютера, который онъ хотѣлъ провести во всемъ своемъ ученіи,—вмѣстѣ съ ученіемъ о непосредственномъ отношеніи вѣрующаго къ Духу благодати, привело къ уничтоженію идеи Церкви въ томъ смыслѣ, въ какомъ она признается православною Церковію, именно, какъ руководительницы ея членовъ—вѣрующихъ, божественной раздаятельницы благодатныхъ даровъ Св. Духа въ таинствахъ и хранительницы богооткровеннаго ученія—св. Писанія и св. Преданія, происшедшихъ отъ самаго Господа Иисуса Христа, на основаніи которыхъ

она назидаетъ своихъ членовъ вѣрующихъ въ Искупителя. Въ самомъ дѣлѣ, если вѣрующій, по ученію протестантовъ, спасается одною только личною вѣрою въ Исуса Христа—Искупителя, если въ наученіи его нѣтъ никакого посредства между Богомъ и имъ, какъ научаемымъ отъ Самаго Бога и внутренно просвѣщаемымъ отъ его Духа, то вся жизнь вѣры изъ области видимаго естественно переносится въ область невидимаго, неосязаемаго. Отсюда весь внѣшній строй Церкви, по ученію Лютера, становится ненужнымъ и излишнимъ, вся ея видимая сторона совершенно должна исчезнуть: однимъ словомъ—Церковь должна быть, по его ученію, невидимою—такъ же какъ невидимы отношенія вѣрующаго ко Христу, его вѣра и сердце. (Но, помимо вышесказаннаго, ученіе Лютера является какъ противоположность католическому ученію. Въ католичествѣ идея Церкви понималась слишкомъ грубо и имѣла слишкомъ внѣшній характеръ,—однимъ словомъ слишкомъ матеріализировалась. Весь ея внѣшній строй напоминалъ строй государственный; высшіе чины церковной іерархіи вмѣстѣ съ низшими дѣйствовали на низшихъ членовъ церкви—мірянъ чисто внѣшними средствами. Папа со всѣми чинами іерархическими заслонялъ собою сердце вѣрующаго отъ Спасителя. Въ католичествѣ смѣшивалось земное съ небеснымъ, временное съ вѣчнымъ, церковное съ гражданскимъ. Самъ Христосъ, невидимый Глава Церкви, показывался только въ лицѣ видимаго главы ея—папы, дѣло спасенія привязывалось къ отдѣльной личности и даже къ одной территоріи—Риму. И дѣйствительно, Лютеръ сначала нападаетъ на такое грубое пониманіе спасенія, церкви и на слишкомъ внѣшній характеръ ея главы—папы. Въ своихъ разсужденіяхъ о церкви онъ начинаетъ прежде всего съ папы, котораго называетъ антихристомъ, относя къ нему извѣстное мѣсто во 2 посл. къ Солунянамъ (2 Сол. 2, 4) о чловѣкѣ грѣха, имѣющемъ сѣсть на престолѣ въ храмѣ Божіемъ, подобно Богу.

Нападая на католическое ученіе о видимой Церкви и видимомъ главѣ ея, представляющемъ невидимаго Главу—Христа, Лютеръ высказываетъ свой взглядъ на церковь. Но и здѣсь, какъ въ ученіи о другихъ предметахъ вѣроученія (напр. объ оправданіи од-

ною вѣрою) онъ впадаетъ въ крайность. Какъ въ ученіи объ оправданіи одною вѣрою онъ вооружался противъ католическаго ученія о дѣлахъ и преобладающемъ предъ вѣрою значеніи въ дѣлѣ спасенія, такъ и въ ученіи о церкви онъ, очевидно, въ противоположность римско-католическому ученію о церкви, отвергъ въ церкви все видимое и внѣшнее и взамѣнъ этого предложилъ свое ученіе о церкви невидимой, неподлежащей никакимъ внѣшнимъ условіямъ, отрѣшенной отъ всего временнаго и пространственнаго. Церковь невидима, по ученію Лютера, такъ какъ жизнь вѣрующаго есть результатъ непосредственныхъ воздѣйствій Духа благодати на духъ человѣческой души. Никто и ничто, говоритъ далѣе Лютеръ, непосредствуетъ между нимъ и Богомъ, научающимъ его, между благодатію и сердцемъ вѣрующаго,—нѣтъ ни органовъ, ни носителей благодати въ лицѣ іерархіи: дары благодати всѣмъ равно раздаются. Не нужно учительство, какъ внѣшняя обязанность, такъ какъ Богъ непосредственно научаетъ всякаго вѣрующаго. Далѣе—эта обязанность не нуждается въ какомъ либо учрежденіи (церковной іерархіи какъ тапнствѣ), потому что послѣднее необходимо предполагаетъ посредствованіе дѣла спасенія чрезъ церковь. Внѣшнее учрежденіе учительства замѣняется внутреннимъ дѣйствіемъ Бога на духъ человека, чрезъ которое всякій вѣрующій, одинаково получаетъ духовное посвященіе. Однимъ словомъ, по ученію Лютера, всякій вѣрующій, какъ наученный отъ Бога, есть учитель самого себя, священникъ. Несомнѣнно, что въ сейчасъ приведенномъ ученіи о священствѣ Лютеръ уполномочиваетъ cadaго къ учительству, священнослуженію, прошенію грѣховъ, что еще болѣе можетъ быть подтверждено слѣдующими словами Лютера: „Я думаю, говоритъ онъ, что христіанинъ—тотъ, кто имѣетъ Св. Духа, Который (послѣ Христа) научить его всему: ибо Іоаннъ говоритъ: помазаніе учитъ его о всемъ (Іоан. 1 посл. 2 гл. 27 ст.)... Христіанинъ (вслѣдствіе сего)—такъ твердь въ томъ, чему вѣрить или не вѣрить должно, что умираетъ, или можетъ умереть за это... Каждый возрожденъ крещеніемъ къ служенію слову. Если искать примѣръ, то его представляетъ Аполлосъ, о которомъ читаемъ (Дѣян. 18, 24—28), что онъ безъ всякаго призванія и постановленія при-

шелъ въ Ефесъ, гдѣ училъ съ жаромъ и силою и могущественно побѣдилъ всѣхъ иудеевъ. Тоже самое представляютъ Стефанъ и Филиппъ, проповѣдывавшіе безъ всякаго призванія и назначенія— по собственному побужденію и общему праву.

Такимъ образомъ Лютеръ и его послѣдователи признали вѣрующаго совершенно свободнымъ отъ церкви видимой и всѣхъ ея видимыхъ опредѣленій и законовъ, налагаемыхъ на ея членовъ для сохраненія тѣснаго единенія. По ученію Лютера, церковь есть общество святыхъ людей, живущихъ въ праведной вѣрѣ, — и существо ея не тѣлесное собраніе, но собраніе сердець въ одной вѣрѣ. Отсюда, по его ученію, существуетъ только церковь невидимая, такъ какъ Святые видимы только для одного Бога. Видимая же церковь— это только масса, ея устройство не по божественному праву, а по человѣческому, бытіе ея— дѣло случая; истинная церковь скрывается за этой массой, въ средѣ которой нѣкоторые только по имени называются ея членами.

Но что же такое эта невидимая церковь? Что такое ея внутренний никому невѣдомый бытъ? Какъ представить себѣ содержаніе ея жизни? Ясно, что эта идеальная церковь не для человѣка дѣйствительнаго, живого; а для иного отвлеченнаго, не существующаго человѣка. (Понятіе церкви невидимой, неподпадающей никакому наблюденію, равносильно отрицанію, уничтоженію идеи церкви. Если не эта видимая масса вѣрующихъ составляетъ ее, если не этотъ видимый вѣрующій человѣкъ, состоящій изъ плоти и крови, принадлежитъ къ ней, а какой-то другой невидимый человѣкъ, или его духъ, его сердце, отрѣшенное отъ его дѣйствительныхъ, внѣшнихъ проявленій, если взаимодействіе между духомъ вѣрующаго и Благодатію не посредствуется ничѣмъ видимымъ: то въ дѣйствительности нѣтъ того, что называется церковію, нѣтъ ея, по крайней мѣрѣ, для насъ, которые живемъ и дѣйствуемъ въ этой земной внѣшней средѣ.) Она въ какой то иной области, возвышенной надъ нами, недоступной для насъ. Мы незнаемъ, принадлежимъ ли мы къ ней или нѣтъ. Легко было такому идеальному понятію церкви невидимой превратиться въ послѣдствіи въ мистическихъ протестанскихъ сектахъ и богословскихъ системахъ въ „небесное, все-

обнимающее тѣло Христа“ или „въ царство чистой мысли“ (Гегель, Шлейермахеръ).

Лютеръ, впрочемъ, самъ сознавалъ отчасти несостоятельность своего отвлеченнаго воззрѣнія на церковь и хотѣлъ ограничить его. Отвѣтъ на неизбѣжный вопросъ о томъ, какъ же отличить истинную церковь отъ ложной, если жизнь церкви, скрыта отъ всякаго наблюденія, заставилъ его допустить вмѣстѣ съ церковію невидимою еще церковь видимую, какъ виѣшнее выраженіе первой. Такимъ виѣшнимъ выраженіемъ церкви невидимой служить у него употребленіе Евангелія и нѣкоторыя таинства. Но эта виѣшняя, видимая церковь, не есть церковь въ собственномъ смыслѣ, не принадлежитъ къ существу понятія о церкви истинной, она только виѣшній знакъ. Ясно, что это ограниченіе понятія церкви невидимой, эта уступка есть противорѣчіе, непослѣдовательность со стороны Лютера и мало вяжется съ его основнымъ взглядомъ на существо церкви. Если эта видимая церковь не есть церковь въ собственномъ смыслѣ слова, то она не нужна. Если же безъ нея немыслима церковь невидимая, то ясно, что церковь не можетъ быть невидимою, ясно, что отдѣлить Церковь видимую отъ невидимой невозможно, не уничтоживъ самого понятія церкви. Церковь, дѣйствительно, и видимая и невидимая вмѣстѣ; невидимая и видимая стороны ея жизни также нераздѣльны, какъ нераздѣльны въ самомъ человѣкѣ духъ и тѣло. Какъ скоро допущено это не естественное раздѣленіе, понятіе церкви должно неизбѣжно обратиться въ чистый абстрактъ, а виѣшній бытъ церкви потерять всякое значеніе. Правда, такое раздѣленіе понятія церкви на церковь истинную, невидимую, и церковь несущественную, виѣшнюю сдѣлано Лютеромъ для того, чтобы въ противоположность римскому католичеству, гдѣ видимая власть церкви почти отождествлялась съ невидимою Главою Церкви, приблизить сердце вѣрующаго къ невидимому Духу благодати; но это приближеніе, основанное на мечтательномъ началѣ личной вѣры, было мнимое и вело на самомъ дѣлѣ не столько къ этой, сколько къ противоположной цѣли. Отрѣшаясь отъ всего видимаго, лютеранинъ отрѣшался вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ многихъ въ дѣйствительности данныхъ средствъ къ соединенію съ Благодатнымъ

Духомъ и все болѣе и болѣе погружался въ область личной мысли, а въ послѣдствіи отождествилъ съ нею саму благодатную силу, подобно тому, какъ римскій католикъ отождествилъ видимую главу церкви съ Невидимою. Покровъ Благодати, которымъ лютеранинъ хотѣлъ облечься, оказался мнимымъ. Онъ призналъ его своею силою, произведеніемъ своего собственнаго духа, внѣ котораго нѣтъ никого и ничего. Таково было послѣднее слово протестантскаго раціонализма.)

Отрицаніе іерархіи.—Церковь невидима, говоритъ Лютеръ, потому что жизнь вѣрующаго есть результатъ непосредственныхъ воздѣйствій Духа Благодати на духъ человѣческій. Никто и ничто не стоитъ и не посредствуетъ между Благодатию и сердцемъ вѣрующаго, нѣтъ и не можетъ быть ни органовъ ни носителей Благодати для другихъ въ лицѣ того, что называется іерархією, ни дѣйствій, которыя бы служили сами въ себѣ средствами для полученія благодатныхъ даровъ. Всѣ вѣрующіе равноправны, такъ какъ ни Христосъ Спаситель, ни Его св. Апостолы не установили особаго сословія людей, составляющихъ іерархію, для управленія обществомъ вѣрующихъ, а предоставили это всѣмъ вѣрующимъ, которые поэтому и называются *священіемъ* (1 Петр. 2, 5, 9), *іереями Божиими* (Ап. 1, 6; 20, 6). Слѣдовательно нѣтъ и священства, какъ таинства.

Что власть содѣйствовать нравственному воспитанію людей дана Господомъ извѣстному, священному сословію лицъ, это показываетъ:

а) Ученіе Христа и св. Апостоловъ. Спаситель (сказалъ Апостоламъ: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше убо научите.* И присовокупилъ: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Матѣ. 28, 18—20). Онъ же) говорилъ ученикамъ своимъ: *яко же посла Мя Отець и Азъ посылаю вы. Сія рекъ, дуну и глагола: примите Духъ святъ, имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ* (Іоан. 20, 21, 23). Такимъ образомъ власть, какою облакаются Апостолы, дается волею Владыки неба и земли. И такъ какъ обѣтованіе, данное учителямъ: *се Азъ съ вами до скончанія вѣка*, по самой сущности своей таково, что не относится къ

однимъ Апостоламъ, а предполагаетъ преемниковъ ихъ: то и власть, для которой дается это обѣтованіе, есть власть учителей всѣхъ время, или, что тоже, власть іерархіи церковной.

Св. ап. Павелъ поучалъ, что къ совершенію на дѣло служенія и въ созиданіе тѣла Христова Богъ поставилъ въ Церкви однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, а иныхъ пастырями и учителями (Еф. 4, 12). Слѣдов., власть пастырей и учителей введена не человѣческою волею, а волею Божіею, тою же волею, которою введена власть пророковъ и апостоловъ. Тотъ же св. Апостоль говорилъ настоятелямъ перквей: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немже постави вы Духъ Св. епископы пастыри церквей Бога жива* (Дѣян. 20, 28).

б) Самый опытъ показываетъ, что св. Апостолы не только поставили преемниковъ себѣ, но и предписали имъ поставять новыхъ преемниковъ. (Такъ св. Апостолы по требованію Духа Св. отдѣлили на служеніе церкви Варнаву и Павла (Дѣян. 13, 2); Варнава и Павелъ рукополагали по городамъ пресвитеровъ (Дѣян. 14, 20). Св. ап. Павелъ поставилъ Тимоѳея епископомъ ефесской церкви (1 Тим. 1, 3), а Тита епископомъ критской церкви, и давъ послѣднему повелѣніе поставить пресвитеровъ по городамъ и окончить неоконченное апостоломъ (Тит. 1, 5), предписалъ: *сему учи, увѣщивай и обличай со всякою властію* (— 2. 15). Тому и другому епископу далъ правила какъ поступать при избраніи и рукоположеніи служителей Церкви (1 Тим. 2 и 3 гл.; Тит. 1, 5—9). Точно также поступалъ св. ап. Іоаннъ въ Малой Азіи, а св. ап. Петръ въ Антиохіи.

в) Чему учили и что совершали св. Апостолы, тоже совершали и тому же учили и преемники ихъ; это несомнѣнно извѣстно изъ писаній мужей апостольскихъ и ихъ близкихъ преемниковъ. Ихъ писанія поучаютъ, что епископы, пресвитеры и діаконы—суть члены освященнаго сословія, отдѣльнаго отъ мірянъ, что епископы—начальники церквей, преемники апостоловъ по ихъ распоряженіямъ, управляютъ церковію не по человѣческой, а по божественной власти. Ученикъ и собесѣдникъ апостольскій Св. Игнатій писалъ: „безъ епископовъ и церквей не можетъ назваться церковію.

Имъ должно повиноваться какъ самому Христу. Кто принадлежитъ Богу и Христу, тотъ съ епископомъ. Не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечери любви: но что онъ одобритъ, то благоугодно Богу. Дѣлающій что либо скрытно отъ епископа повинуется діаволу“.

Св. Писаніе свидѣтельствуетъ и о томъ, что лицамъ, избраннымъ для совершенія тайнъ и управленія вѣрующими сообщается особенная благодать Св. Духа. (Такъ, въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ говорится, что св. Апостоль, призвавъ пресвитеровъ церкви ефесской, говорилъ имъ: *внимайте убо себя и всему стаду; въ немже всѣхъ Духъ Св. постави епископы пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію своею* (Дѣян. 28, 20). Но св. Апостоль ясными словами говоритъ, что самъ Духъ Св. поставляетъ людей пасти церковь; и слѣд. поставленіе въ званіе епископа и пресвитера не есть дѣло человѣческое.)

Въ посланіи къ Тимоѣю епископу св. ап. Павелъ пишетъ: *не неради о своемъ дарованіи живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. 4, 14). И въ другомъ посланіи пишетъ къ нему же; *вспоминаю тебѣ възрѣвати даръ Божій живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6). Здѣсь въ томъ и другомъ случаѣ св. Апостоль говоритъ о дарованіи Св. Духа, находящемся въ душѣ Тимоѣя епископа; слѣдов., о благодати внутренней и постоянно дѣйствующей, а не о дарѣ чрезвычайномъ. Въ томъ и другомъ случаѣ св. Апостоль показываетъ еще, что это дарованіе не означало благодати, сообщаемой всякому вѣрующему при крещеніи и миропомазаніи, но то, которое дано, какъ говоритъ онъ въ первомъ случаѣ *съ возложеніемъ рукъ священничества*, или, какъ въ другомъ случаѣ пишетъ, *возложеніемъ руку моею*, т. е. дарованіе Духа Св., сообщенное при посредствѣ внѣшняго дѣйствія, входящаго въ составъ таинства, освящающаго лице, назначаемое на служеніе церкви.

Если Св. Писаніе ясно говоритъ, что Богъ благоволитъ подавать особенную благодать тѣмъ, которые избираются въ служители тайнъ, то отвергать божественное происхожденіе священства совсѣмъ неумѣстно. Кромѣ того, Самъ Спаситель Апостоламъ, а

не всё́мъ вообще христіанамъ, преподавъ благодать поставлять служителей тайнъ и отпущать грѣхи. Пока оставался Онъ на землѣ, Онъ Самъ былъ епископомъ (1 Петр. 2, 25), а Апостолы были пресвитерами—проповѣдниками (Мар. 3, 13). Предъ вознесеніемъ на небо Онъ говоритъ Апостоламъ; *яко же посла Мя Отецъ и Азъ посылаю вы. И сіе рекъ дуну и глагола имъ: примлите Духъ святъ, ижеже отпустите грѣхи, отпустятся имъ* (Іоан. 20, 21, 22; Лук. 22, 19). Это значить, что Спаситель возводитъ теперь Апостоловъ на высшую степень, преподаетъ имъ свою власть поставлять служителей тайнъ и преемниковъ по себѣ съ правомъ отпущать грѣхи. О св. Евхаристіи сказалъ Онъ Апостоламъ, а не всё́мъ вѣрующимъ: *сіе творите въ мое воспоминаніе* (Мѡ. 28, 19). Послѣ этого имѣемъ право сказать, что Господь далъ власть рукополагать и совершать тайны Апостоламъ и ихъ опредѣленнымъ преемникамъ, но никакъ не всё́мъ христіанамъ. И такъ какъ о св. Евхаристіи сказано, что она будетъ совершаться до скончанія вѣка, то до скончанія вѣка должны быть и совершители тайнъ, какъ и общался Господь пребыть съ Церковію до скончанія вѣка (Мѡ. 28, 20).

Св. Апостоль писалъ: *и той (Господь) далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы благовѣстники, овы же пастыри и учителя, къ совершенію святыхъ въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова* (Еф. 4, 11, 12). Здѣсь св. Апостоль учить не только тому, что самъ Господь опредѣлилъ для Церкви различныхъ служителей спасенія, но и тому, что служители Христовы назначены совершенствоваться и другихъ для дѣла служенія, или, что тоже, готовить и поставлять подобныхъ себѣ служителей Христовыхъ.

Церковь никогда ни сомнѣвалась въ божественномъ происхожденіи власти поставлять въ священство, и учила, что власть эта преемственно переходитъ къ ихъ преемникамъ, но не къ пресвитерамъ. „Христось посланъ отъ Бога, писалъ св. Климентъ римскій, апостолы отъ Христа: то и другое происходило по чину и волѣ Божіей. Апостолы, получивъ совершенное предвѣдѣніе, поставили служителей и при томъ назначили преемниковъ, дабы, когда почіють, другіе испытанные мужи принимали на себя служеніе ихъ“.

Слова св. ап. Петра, въ которыхъ всѣхъ христіанъ онъ называетъ священіемъ (ιερατεμα), въ цѣломъ составѣ рѣчи читаются такъ; *вкусисте, яко блазъ Господь. Къ немуже приходяще, камени, живу, отъ человекъ убо уничижену, отъ Бога же избранну, честну, и сами яко каменіе живо зиждится, въ храмъ духовенъ, святительство свято; возносити жертвы духовны благоприятны Богови Исусъ Христомъ. Зане писано есть въ писаніи: се полагаю въ Сионъ камень краеуголенъ, избранъ, честенъ: и въруая въ онъ, не постыдится. Вамъ убо честь върующимъ, а противящимся камень, его же небрегоша зиждуции, сей бысть во главу угла, и камень претканиа и камень соблазна: о немже и претыкаются; слову противляющіися, на немже и положени быша. Вы же родъ избранъ, царское священіе (βασιλειον ιερευατα), языкъ святъ, люди обновленія яко да добродѣтели возвьстити изъ тмы васъ призвавшаго въ чудный свой соптъ (1 Петр. 2, 3—9). Въ апокалипсисѣ же св. Іоанна, гдѣ всѣ върующіе во Христа Спасителя называются іереями Божиими, читаемъ: *сотворилъ есть насъ (І. Христось) цари и іереи Богу и Отцу своему. Блаженъ и святъ, иже имать часть въ воскресеніи первъмъ: на нихъ же смерть вторая не имать области, но будутъ іереи (ιερεиς) Богу и Христу, и воцарятся съ нимъ тысящу лѣтъ (1, 6; 20. 6)*. Не очевидно ли, что св. ап. Петръ и Іоаннъ называютъ всѣхъ върующіихъ во Христа святительствомъ, священіемъ, іереями Божиими вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ есть въ церкви Его іерархи, но въ томъ, что они, какъ рожденные водою и Духомъ (Іоан. 3, 5), имѣють дерзновеніе священнодѣйствовать предъ Богомъ, каждый для себѣ, духовно, принося Ему въ жертву живую и благоугодную молитвы, моленія, прошенія, благодаренія, духъ сокрушенъ, сердце сокрушенно и смиренно и проч. добродѣтели (Рим. 12, 1; 2 Кор. 6, 6; Еор. 13, 15, 16)? Очевидно. Такъ какъ такое именно, а не другое святительство, священство, іерейство, священіе видѣла въ приведенныхъ изреченіяхъ церковь, какъ показываютъ творенія св. Отцевъ и писателей ея. На такое же, а не иное, святительство, священіе, іерейство указываетъ и связь рѣчи, въ которой читаются эти изреченія; и, наконецъ, такое, а не иное святительство, священіе, іерейство*

заставляют видѣть въ нихъ самихъ св. Апостолы, когда называя такъ всѣхъ христіанъ, именуютъ ихъ и царями, тогда какъ не всѣ они цари въ собственномъ смыслѣ. А что бытіе такого духовнаго святительства, священія, іерейства не препятствуетъ быть въ церкви Христовой святительству, священію, іерейству іерархическому, въ этомъ удостовѣряетъ насъ Церковь ветхозавѣтная, гдѣ, хотя всѣ евреи удостоены были именоваться царскимъ священіемъ (Исх. 19, 6), однако была и іерархія, учрежденная самимъ Богомъ.

в) *Ученіе протестантовъ о таинствахъ.*—Таинство, по ученію Православной Церкви, есть священное дѣйствіе, которое подъ видимымъ образомъ сообщаетъ душѣ вѣрующаго невидимую благодать Божію, будучи установлено Господомъ нашимъ, чрезъ Котораго всякій изъ вѣрующихъ получаетъ Божественную благодать (Прав. исп. ч. 1, отв. на вопр. 99). Такое ученіе о таинствахъ не мирилось ни съ ученіемъ Лютера объ оправданіи вѣрою, ни съ его возрѣніемъ на церковь. Послѣдовательность требовала со стороны Лютера видоизмѣненія ученія о таинствахъ,—тѣмъ болѣе, что римско-католическое ученіе о таинствахъ имѣло свои крайности и не могло быть оправдано.

По римско-католическому ученію, таинства сами по себѣ, даже безъ вѣры со стороны пріемлющаго ихъ, содержать въ себѣ благодать, которую они доставляютъ *ex opere operato*—чрезъ одно внѣшнее дѣйствіе—всякому принимающему ихъ. При таинствѣ требуется одно только внѣшнее дѣйствіе, по ученію католиковъ, и достаточно только пассивнаго воспріятія для того, чтобы получить благодать при отсутствіи вѣры и заслугъ со стороны пріемлющаго таинства. Однимъ словомъ, по ученію католиковъ, благодать прикрѣплялась къ одному внѣшнему дѣйствію: благодать непремѣнно дается принимающему таинство (по ихъ ученію), какъ скоро есть лицо, совершающее таинство, и произнесены извѣстныя слова. Такой взглядъ, очевидно, противорѣчилъ ученію Лютера объ оправдывающей вѣрѣ. По этому ученію спасаетъ человѣка только вѣра въ заслуги Искупителя; кромѣ Голгоеской жертвы нѣтъ другихъ дѣйствій, спасающихъ насъ. Притомъ благодать, какъ слѣдствіе искупительныхъ заслугъ Господа,

доставляется намъ не чрезъ виѣшнее дѣйствіе, но чрезъ внутреннее личное общеніе съ нею. Отсюда и таинства не суть проводники, но только знаки для возбужденія и укрѣпленія въ насъ вѣры въ заслуги Искупителя, или иначе—напоминанія о нашемъ благодатномъ состояніи, или печати нашего пребыванія въ Церкви Христовой. „Таинства, говорится въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, установлены не только для того, чтобы они служили знаками исповѣданія вѣры между людьми, но и для того, чтобы они служили знаками и свидѣтельствами благоволенія Божія по отношенію къ намъ, данными для возбужденія и укрѣпленія вѣры въ пользующихся ими“. Съ этой же точки зрѣнія отвѣчаетъ реформаторъ и на вопросъ о томъ, для чего же существуютъ эти знаки, сами по себѣ ничего не значущіе и вовсе безсодержательные. Они даны для того, чтобы воспитывать и возбуждать въ насъ нашу увѣренность въ нашемъ спасеніи. Увѣренность эта безъ виѣшнихъ напоминаній, естественно, слабѣетъ. Чтобы оживлять ее, чтобы радовать наше сердце мыслию объ искупленіи и прощеніи грѣховъ, о Божественной милости къ намъ, Христосъ заповѣдалъ символическія дѣйствія, посредствомъ которыхъ наша мысль и наше чувство приходятъ въ соприкосновеніе съ самимъ Искупителемъ и актомъ искупленія.

Итакъ, главное здѣсь—наша личная вѣра и увѣренность; въ ней вся сила самаго таинства; для ея развитія дается таинство и безъ нея оно не имѣетъ никакого смысла. Если въ моментъ совершенія таинства я не воспоминаю Искупителя, если священнодѣйствіе не возбуждаетъ во мнѣ сообразныхъ съ нимъ мыслей и чувствъ, то его нѣтъ для меня. Оно обращается въ мертвую формальность и въ богохульство. Оно вводитъ меня въ благодатное общеніе со Христомъ: но чрезъ мою же собственную мысль, чрезъ мое личное чувство, чрезъ мое воспоминаніе о заслугахъ Его. Такова общая мысль о значеніи таинствъ у всѣхъ реформаторовъ— у Лютера, Цвингли и Кальвина. Лютеръ своимъ ученіемъ думалъ возвысить значеніе таинствъ, въ противоположность католичеству, на самомъ же дѣлѣ совсѣмъ уничтожилъ ихъ дѣйствительное значеніе; дѣятелями въ нихъ явились только мысль и личное чувство вѣрующаго.

Доказательствомъ того, что таинства суть „орудія, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатію на приступающихъ къ онимъ“ (Посл. вост. патр. о пр. вѣрѣ гл. 15), служатъ всѣ тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ говорится о плодахъ какого либо таинства. Напр., а) о таинствѣ крещенія: *аще кто неродится водою и Духомъ, не можетъ спити въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5), или: *Христосъ возлюбилъ Церковь и себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водою въ глаголь* (Еф. 5, 25); *и сими (грѣшниками) нынѣ бысте, но омыстеся, но освятитеся, но оправдастеся именемъ Господа нашего Иисуса Христа, и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). б) О таинствѣ мвропомазанія: *тогда возложиша руку на ня, и пріяша Духа Святаго. Видѣвъ же Симонъ яко возложеніемъ рукъ апостольскихъ дается Духъ Святыи, принесе имъ серебро, глаголя дадите и мнѣ власть сію, да, на него же аще положу руку, приметъ Духа Святаго* (Дѣян. 8, 17—19). в) О таинствѣ Евхаристіи: *аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки... ядыи мою плоть, и пійи мою кровь, имать животъ вѣчный и азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 51—54). г) О таинствѣ священства: *не неради о своемъ дарованіи живущемъ въ тебѣ еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. 4, 14) и проч.

Припомнимъ также, что отъ начала своего православная Церковь имѣла обычай, сохраняющійся и донинѣ, преподавать крещеніе, мвропомазаніе и причащеніе самымъ младенцамъ. Если же таинства суть только простые знаки, предназначенные для возбужденія вѣры въ людяхъ, которая одна спасаетъ, а не суть орудія необходимо дѣйствующія на людей спасительною благодатію Божіею, то спрашивается: какую пользу могли и могутъ приносить младенцамъ три означенныя таинства, и съ какою цѣлію преподавала и преподаетъ ихъ Св. Церковь?

Число таинствъ.—Таинства, по Лютеру, имѣютъ цѣлью воспитывать въ насъ увѣренность въ исполненіи обѣтованій о нашемъ спасеніи. Сообразно съ такимъ взглядомъ на таинства вообще, Лютеръ нѣкоторыя изъ семи таинствъ отрицаетъ, ослабляя значеніе другихъ, признаваемыхъ имъ. Такъ, онъ отрицаетъ мвропомазаніе на

томъ основаніи, что оно излишнѣ послѣ того, какъ совершенно крещеніе и не можетъ укрѣплять нашу вѣру въ заслуги Искупителя, о которыхъ оно ближайшимъ образомъ не напоминаетъ намъ. На такомъ же основаніи онъ отрицаетъ и таинство брака: бракъ, по ученію Лютера, никакимъ образомъ не напоминаетъ намъ объ Искупителѣ и не укрѣпляетъ вѣры въ него. Слова св. ап. Павла о бракѣ: *тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь* (Еф. 5, 32) онъ объясняетъ какъ сравненіе. Вообще, Лютеръ въ бракѣ не видитъ ничего, кромѣ чувственной стороны, и въ обрядѣ бракосочетанія также ничего, кромѣ благословенія. Таинство елеосвященія, по ученію Лютера, также не есть таинство, потому что не заключаетъ въ себѣ элемента вѣры въ искупительныя заслуги Спасителя и имѣетъ цѣлью исцѣленіе больного, а не укрѣпленіе челоуѣка въ вѣрѣ въ Искупителя. Таинство священства отрицается Лютеромъ на томъ основаніи, что оно допускаетъ посредство между Богомъ и людьми, сообщая особенныя дары нѣкоторому классу людей, чтобы они были посредниками въ сообщеніи благодати другимъ людямъ. Это таинство, какъ нельзя болѣе, противорѣчило ученію Лютера объ оправданіи одною личною вѣрою предъ Богомъ, по которому существуютъ только непосредственныя личныя отношенія вѣрующаго къ Богу. На основаніи начала оправдывающей вѣры Лютеръ сильно вооружается противъ католической іерархіи. Священство, по Лютеру, принадлежитъ всякому вѣрующему съ того момента, какъ онъ вступилъ въ царство благодати. Если для чего нужны священныя лица, говоритъ Лютеръ, такъ это для возбужденія вѣры, что легко достигается простымъ проповѣдываніемъ и объясненіемъ Евангелія.

Итакъ, нѣсколько христіанскихъ таинствъ совершенно отвергнуты реформаторомъ во имя односторонняго начала личной вѣры, какъ будто челоуѣкъ всецѣло обнимается тѣмъ, что называется вѣрою, какъ будто только его мысль и требуетъ благодатнаго освященія, какъ будто это освященіе невозможно въ другихъ сторонахъ его жизни и дѣятельности.

Такимъ образомъ Лютеръ оставилъ три таинства: крещеніе, покаяніе и причащеніе. Лютеръ не отрицаетъ ихъ, но лишаетъ

прежняго значенія. Тайнство крещенія, по его ученію, есть только символъ прощенія грѣховъ, — оно насъ не освобождаетъ отъ грѣховъ, но только удостовѣряетъ насъ, что грѣхи наши будутъ забыты, что мы стали сынами Божиими и получимъ вѣчное блаженство. Грѣхъ первородный и послѣ крещенія остается въ насъ до конца жизни. (Крещеніе есть, такимъ образомъ, „знакъ возрожденія, чрезъ который обѣтованія объ отпущеніи грѣховъ и усыновленія Богу видимо запечатлѣваются, отпускная грамота на всю жизнь, по которой всѣ, прнимающіе его, получаютъ новыя права и надежду на вѣчную жизнь. Благодать сообщается намъ, но собственно не во виѣшнемъ дѣйствіи таинства, а невидимымъ образомъ безъ виѣшнихъ условій“). Тайнство покаянія, за которымъ Лютеръ сначала признавалъ значеніе таинства, но потомъ впоследствии отвергъ такое значеніе его, по начальному воззрѣнію его, — есть продолжающееся дѣйствіе таинства крещенія, и бытіе его въ церкви законно, потому что цѣль его — отпущеніе грѣховъ чрезъ вѣру во Христа: оно возбуждаетъ эту вѣру и воспитываетъ надежду на исполненіе обѣтованій; но прежнее совершеніе его въ римско-католической церкви — ложно. Лютеръ и Меланхтонъ поэтому заповѣдываютъ тайное и внутреннее исповѣданіе грѣховъ предъ Богомъ, но не открытое — предъ священниками. Первый изъ нихъ составилъ даже форму такихъ исповѣданій.

Доселѣ Лютеръ былъ, по крайней мѣрѣ, послѣдователенъ; онъ принялъ таинства крещенія и покаянія, такъ какъ они имѣютъ ближайшее, непосредственное отношеніе къ тайнѣ спасающей вѣры и далъ имъ одно символическое значеніе, устранивъ мысль о дѣйствительномъ сообщеніи чрезъ нихъ Благодатныхъ даровъ. Они стали только виѣшнимъ знакомъ того, что грѣхи прощаются, что Благодать дѣйствуетъ, но не чрезъ нихъ, а гдѣ и какъ — это знаетъ только Духъ Благодати. Но въ ученіи о таинствѣ Евхаристіи мы видимъ въ немъ самомъ колебаніе между древнимъ ученіемъ Церкви и новымъ его воззрѣніемъ, и невѣрность его собственному взгляду на таинства. Онъ самъ устранился своихъ выводовъ по отношенію къ таинству причащенія и скрылъ результаты своего начала. Вотъ его взглядъ на таинство Евхаристіи. Евхаристія должна быть

признана таинствомъ, потому что видъ хлѣба и вина напоминаютъ намъ о Голгоеской жертвѣ—самомъ важномъ и главномъ предметѣ нашей вѣры. Въ этомъ общемъ понятіи объ Евхаристіи онъ все еще вѣренъ своему принципу. Онъ силится, повидимому, остаться вѣрнымъ ему и въ дальнѣйшемъ анализѣ этого понятія, но не выдерживаетъ его до конца и падаетъ въ борьбѣ съ своими прежними убѣжденіями. Онъ отвергаетъ, въ силу своего понятія объ Евхаристіи, дѣйствительность пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Отвергнувъ пресуществленіе, онъ не отвергъ невидимаго присутствія Иисуса Христа въ таинствѣ хлѣба и вина. Хлѣбъ не претворяется въ тѣло, но тѣмъ не менѣе Христосъ пребываетъ своимъ тѣломъ здѣсь же съ видимымъ хлѣбомъ вмѣстѣ. Какъ это такъ,—на это лютеране отвѣчаютъ обыкновенно слѣдующими, ничего необъясняющими выраженіями: „in pane, cum pane, sub pane“.

Ясно, что при такомъ воззрѣніи Евхаристія не символъ только, не знакъ благодатнаго общенія со Христомъ, а дѣйствительное общеніе съ нимъ. Благодатное явленіе здѣсь уже непосредственно обусловлено виѣшнимъ явленіемъ хлѣба и вина. Очевидно, Лютеръ самъ устранился послѣдовательнаго развитія своихъ мыслей касательно Евхаристіи. Не принявъ пресуществленія, онъ настаиваетъ, однако же, на идеѣ таинственнаго присутствія Христова въ Евхаристіи и никто не можетъ заставить его отказаться отъ этого убѣжденія. Напрасно на конференціи въ Марбургѣ швейцарскіе реформаты выясняютъ ему всю непослѣдовательность его ученія въ этомъ пунктѣ. Онъ грубо отвѣчаетъ имъ и, побѣжденный въ диспутѣ, не имѣя что сказать, замѣчаетъ, что тутъ нужно „не разсуждать, а вѣрить, вѣрить, вѣрить“....

Лютеранскіе богословы въ доказательство своего ученія указываютъ на то, что въ св. Писаніи не сказано, что таинствъ именно семь; но также не сказано, что таинствъ два или три или одно. Достаточно и того, что св. Писаніе преподаетъ ученіе о всѣхъ семи таинствахъ, искони признававшихся въ Церкви вселенской, доказательствомъ чего служитъ то, что и Церковь римская, отдѣлившаяся отъ нея въ IX—XI вв., и всѣ общества несторіанъ и монофизитовъ, существующія на востокѣ съ пятого столѣтія, едино-

гласно признають въ своихъ чинопослѣдованіяхъ церковныхъ и совершаютъ семь таинствъ. Чѣмъ же объяснить такое согласіе христіанъ, разномыслящихъ между собою, если не тѣмъ однимъ, что оно утверждается на апостольскомъ Преданіи? Позаимствовать другъ у друга эти священнодѣйствія, или нѣкоторыя изъ нихъ, означенныя христіане не могли по взаимной непріязни, и дѣйствительно не заимствовали, какъ показываютъ многія разности въ чинопослѣдованіяхъ каждаго таинства. Седмичное число ихъ вполне соотвѣтствуетъ главнѣйшимъ потребностямъ челоука—христіанина въ духовной жизни, или напути къ вѣчному спасенію. Истиннѣ сама Премудрость Божія созда себѣ такой домъ, т. е. Церковь христіанскую, и утверди въ ней столповъ семь (Прич. 9, 1), которыми она поддерживается и утверждается даже до скончанія вѣка.

д) Отверженіе лютеранами живой связи между церковію земною и небесною: призванія святыхъ. Ученіе объ оправданіи одною личною вѣрою требовало измѣненія въ ученіи не только о земной Церкви, но и о Церкви небесной, связанной съ первою. Лютеръ отвергъ всякое посредство между вѣрующимъ и Искушителемъ; во имя личныхъ непосредственныхъ отношеній христіанина къ духу Благодати онъ уничтожилъ значеніе всякой іерархіи въ царствѣ Благодати. Но остались еще посредники между вѣрующимъ и невидимою Главою Церкви—посредники высшіе не на землѣ, а по ту сторону міра, за чертою временной жизни—въ царствѣ славы. Это—прославленные Святые, ходатаи за вѣрующихъ, принадлежащихъ къ церкви земной, еще воинствующей. Вѣрность общему, основному началу требовала, со стороны Лютера, отрицанія и этого небеснаго посредства членовъ Церкви торжествующей. На этотъ разъ Лютеръ оказался совершенно вѣрнымъ себѣ и послѣдовательнымъ. Онъ отвергъ почитаніе и призваніе Святыхъ. Съ его точки зрѣнія казалось, что и сонмъ святыхъ ходатаевъ на небѣ, своимъ посредствомъ, въ извѣстной мѣрѣ, отдаляетъ вѣрующихъ отъ Искупителя, подобно тому, какъ здѣсь на землѣ отдаляетъ его отъ членовъ Церкви церковная іерархія. Вотъ почему Лютеръ настаиваетъ на мысли, что почитаніе Святыхъ унижаетъ достоинство

Спасителя, какъ единственнаго Ходатая между Богомъ и міромъ человѣческимъ. Мысль о томъ, что все совершаетъ Благодать, что самъ по себѣ человѣкъ ни чѣмъ, кромѣ вѣры, не проявляетъ себя въ дѣлѣ спасенія, — мысль, положенная имъ въ основу общаго взгляда на оправданіе, служить новымъ основаніемъ къ такому отдѣленію. Просить ходатайства Святыхъ, по словамъ его, значить смѣшивать заслуги Спасителя съ человѣческими подвигами, которые ничего не значать, — съ человѣческою немощію и безсиліемъ. Вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ на это даетъ намъ „Камень вѣры“ (о призыв. свят. ч. 11, гл. 1). Христось ходатай есть по превосходительству..., святіи же суть ходатаи ниспаго и отъ Христа далечайшаго степене. Христось есть ходатай искупленія и моленія ко Отцу сыновняго. Святіи же суть ходатаи единаго моленія дружескаго, по глаголу псаломску: *мы же зъло честни быша друзи твои, Боже* (Псал. 138, 17). Христось есть ходатай, иныхъ за себе ходатаевъ не требующъ: святіи же, здѣ живуще, требоваху ходатая Христа... Христось есть ходатай, силу ходатайства отъ Себе имущъ: святіи же суть ходатаи, силу ходатайства имуще отъ Христа, и отъ заслугъ его крестныхъ, по подобію желѣза, еже не отъ себе имать силу паленія, но отъ причастія огня“. Наша молитва за себя самихъ развѣ не есть ходатайство за насъ? И однако развѣ оскорбляется имъ ходатайство единаго Ходатая? Если бы мы перестали ходатайствовать за себя, то мы не только не возвысили бы ходатайства Христова, а оскорбляли бы его своею лѣностію; наша молитва только тогда была бы оскорбленіемъ ходатайству Христову, когда мы не вѣрили бы ходатайству Христову и полагались бы только на свою молитву. Святые ходатайствуютъ предъ Отцемъ именовъ Того, Кто ходатайствуетъ за всѣхъ кровію Своею, ходатайствуетъ тѣмъ же именовъ, которымъ ходатайствуютъ каждый: молятся ли онъ прямо Богу или чрезъ посредство Святыхъ; съ дерзновеніемъ ходатайствуютъ за тѣхъ, которые лишились сего дерзновенія, но которымъ желаетъ спасенія Ходатай всѣхъ. Они іереи Божіи предъ престоломъ Агнца (Апок. 5, 10), чтобы предлагать Лицу Божію нужды и испрашивать благодать для немощныхъ и слабыхъ странниковъ земли.

Несправедливо также Лютеране въ подтвержденіе своего заблужденія ссылаются на то, что Богъ запретилъ почитаніе Святыхъ, когда заповѣдалъ чрезъ пророка Моисея: *да не будутъ тебѣ бози инии развѣ мене* (Исх. XX, 3). *Господа Бога твоего да убоишиися и тому единому послужиши* (Втор. VI, 13) и сказалъ чрезъ пророка Исаію: *славы моя иному не дамъ* (Ис. ХЕII, 8); равно осудилъ почитаніе Святыхъ св. Ап. Павелъ, когда сказалъ: *единому премудрому Богу честь и слава* (Тим. 1, 17). Приведенныя мѣста изъ св. Писанія не могутъ служить основаніемъ къ отверженію почитанія Святыхъ. Заповѣдь Божія: *да не будутъ тебѣ бози инии развѣ мене* дана была евреямъ съ цѣлью предохранить ихъ отъ идолопоклонства. Эта же заповѣдь въ другой разъ была выражена такъ: *да не будутъ тебѣ бози инии предъ лицомъ моимъ* (Втор. V, 7). Слѣд. Богъ хотѣлъ, чтобы евреи никого и ничего не почитали за Бога, кромѣ Его одного, чтобы въ сотворенной области предметовъ никого и ничего не признавали за Бога. Тоже должно сказать и относительно другаго мѣста изъ кинги пророка Моисея. Сказавъ: *Господа Бога твоего да убоишиися и тому единому послужиши*, Богъ непосредственно присовокупилъ: *и къ нему прильпнишиися и именемъ ея клянешиися* (Втор. 6, 13). Это показываетъ, что Богу не угодно было, чтобы люди почитали кого-нибудь такимъ почитаніемъ, которое прилично только Богу. Православные же „никому другому не служатъ, а единому въ Троицѣ Богу“ (Посл. вост. патр. Святыхъ же Божіихъ почитаютъ не какъ боговъ, а какъ подражателей Христа, Его слугъ, друзей. Слова: *славы моя иному не дамъ*, дополнены словами: *ниже добродѣтелей моихъ истуканныхъ*. Изъ этого видно, что *иной*, которому Господь обѣщалъ не дать своей славы, есть истуканъ, идолъ, и что подъ славою своею, которой онъ не дастъ идоламъ, разумѣеть славу свою божественную. Но церковь и не учитъ почитать Святыхъ, какъ Бога. Если Св. Ап. Павелъ сказалъ: *царю вѣковъ невидимому, невидимому, единому премудрому честь и слава*, то онъ же въ другомъ мѣстѣ говорить и слѣдующее: *прилежащимъ добръ пресвитеры сузубыя чести да сподобляются* (Тил. V, 17); слова и честь и миръ всякому дѣлающему благое, іудеемъ же прежде и еллину (Рим. 2, 10). Это показываетъ, что въ первомъ мѣстѣ св.

Апостолю говорить о той чести и славѣ, которая подобаеть единому Богу. Почитая святыхъ, православная Церковь не воздаеть имъ божеской чести. „Если мы, говорить блаж. Августинъ, строимъ надъ гробами ихъ храмы, то не для нихъ, ибо почитаемъ храмы сія памятниками надъ умершими людьми, души коихъ живы у Бога; если воздвигаемъ въ храмахъ сихъ жертвенники, то не для того, чтобы приносить жертву святымъ, а для совершенія жертвы единому Богу святыхъ и своему. При этой жертвѣ Богу поминаются и святые въ свое время и въ своемъ мѣстѣ, какъ побѣдившіе своею вѣрою міръ; но священнодѣйствующій, какъ служитель Божій, приносить жертву Богу, а не святымъ, хотя священнодѣйствуетъ въ память ихъ“.

Св. Писаніе научаеть насъ обращаться къ молитвамъ Святыхъ. Такъ, самъ Богъ повелѣлъ Авимелеху просить молитвъ за себя у Авраама, говоря: *пророкъ есть, и помолится о тебѣ, и жизнь будешь* (Быт. 20, 7); Богъ повелѣлъ друзьямъ Іова согрѣшившимъ просить молитвъ сего праведника: *идите къ рабу моему Іову... Іовъ же рабъ мой помолится о васъ, понеже точно лице его приму: аще бо не его ради погубилъ быхъ убо васъ* (Іов. 42, 8); Іудеи, убѣжденные въ дѣйствительности молитвъ праведниковъ, просили себѣ молитвъ у Самуила, который отвѣчалъ имъ: *не буди мнѣ, еже отступати мнѣ отъ Господа Бога моего и не вопити о васъ съ моленіемъ* (1 Цар. 7, 8) и дѣйствительно возопи ко Господу о Израилѣ, и послуша его Господь (— 9). Въ Новомъ Завѣтѣ ту же истину заповѣдалъ св. ап. Павелъ собственнымъ примѣромъ, когда при всей своей святости, многократно просилъ себѣ молитвъ у благочестивыхъ учениковъ своихъ: *молю же вы, братіе, Господемъ нашимъ Іисусъ Христомъ и любовію духа, споспѣшествуйте мѣ въ молитвахъ о мнѣ къ Богу* (Рим. 15, 30); или *братіе, молитесь о насъ* (1 Сол. 5, 25), *бдяще во всякомъ терпѣніи и молитвъ о вѣсѣхъ святыхъ и о мнѣ* (Еф. 6, 18—19). А св. ап. Іаковъ, наставляя христіанъ вообще молиться другъ за друга, и, слѣд., просить другъ у друга молитвъ, замѣчаетъ въ особенности: *много бо можетъ молитва праведника споспѣствована* (Іак. 5, 16). Если же Слово Божіе заповѣдуетъ обращаться къ молитвамъ Святыхъ,

пока они еще на землѣ, и называетъ эти молитвы сильными предъ Богомъ и спасительными для насъ; если, слѣдов., такое призываніе Святыхъ, еще живущихъ съ нами, нимало не оскорбляетъ благодости Отца небеснаго и не уничтожаетъ достоинства нашего Спасителя, единаго Ходатая Бога и человѣковъ: не тѣмъ ли болѣе мы должны обращаться къ молитвамъ Святыхъ, когда они переселяются на небо, и приходятъ въ ближайшее общеніе съ Господомъ? Не тѣмъ ли сильнѣе можетъ быть тогда ихъ предстательство за насъ предъ престоломъ Вседержителя, какъ предстательство угодниковъ Его, уже прославленныхъ? Не тѣмъ ли менѣе оскорбительно и для благодости Отца небеснаго и для достоинства нашего Искупителя можетъ быть призываніе Святыхъ, уже содѣлавшихся наслѣдниками Богу и сонаслѣдниками Христу? (Рим. 8, 17).

Отверженіе лютеранами св. мощей и св. иконъ. — Отвергнувъ почитаніе Святыхъ, Лютеру и его послѣдователямъ естественно было отвергнуть его еще болѣе въ тѣхъ частныхъ случаяхъ, гдѣ оно привязано было къ чему либо видимому внѣшнему. Таково почитаніе св. мощей и св. иконъ. Если вообще почитаніе и призываніе Святыхъ несогласно было со взглядомъ Лютера на оправданіе личною вѣрою, то здѣсь была еще чисто видимая внѣшняя сторона Богопочтенія, еще болѣе противорѣчившая идеѣ внутренняго, мысленнаго оправданія и спасенія. Въ послѣдствіи лютеранскіе богословы, для оправданія своего взгляда на почитаніе Святыхъ, вооружились множествомъ доказательствъ всякаго рода — историческихъ и рациональныхъ; они начали говорить, вопреки прямымъ свидѣтельствамъ исторіи, что древнее христіанство вовсе не знало подобнаго догмата. Православная же Церковь не только почитала и почитаетъ угодниковъ Божіихъ, переселившихся душами своими на небо, потому что въ нихъ почивалъ и почиваетъ самъ Богъ, единъ Святыи и во Святыхъ почивающій, но перенесла свое чествованіе и на оставшіеся на землѣ мощи, или тѣлеса угодниковъ, которые также удостоились быть храмами Св. Духа (1 Кор. 6, 19), и потому, что самъ Богъ благоволилъ прославить ихъ безчисленными знаменіями и чудесами.

Такъ, 1) въ св. Писаніи читаемъ, что тѣло одного мертвеца

едва только коснулось костямъ пророка Елисея, тотчасъ ожило и мертвый возсталъ (4 Цар. 13, 21). Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ Спаситель, осуждая лицемѣріе іудеевъ въ украшеніи гробницъ пророческихъ, не произнесъ ни малѣйшаго осужденія на самое почитаніе іудеями тѣлъ пророковъ Божіихъ, какъ бы дѣло, недостойное этихъ великихъ мужей и противное Богу (Мѡ. 23, 29—31) ¹⁾. Св. Преданіе и примѣръ Церкви также утверждаютъ этотъ догматъ. Такъ св. ап. и Евангелистъ Лука хотѣлъ перенести тѣло св. Іоанна Предтечи, какъ драгоценное сокровище, изъ Севастіи въ Антиохію, свой отечественный градъ, желая тѣмъ почтить свою родину, но, когда не могъ этого сдѣлать, взялъ у тѣла пророка Божія десную руку, крестившую Спасителя и только сею святынею утѣшилъ Антиохійцевъ ²⁾. Не преданіе ли это Апостольское для почитанія св. мощей?—Извѣстно также, что первенствующіе христіане съ великимъ стараніемъ собирали съ мѣстъ казни тѣла св. Мучениковъ и, сохраняя ихъ въ потаенныхъ мѣстахъ, воздавали имъ великое уваженіе ³⁾.

Такъ напр., о костяхъ священномученика Поликарпа Церковь смирская торжественно говорила, что онѣ „драгоценнѣе дорогихъ камней и чище золота“. Иногда же вѣрующимъ являлись Ангелы и указывали, гдѣ и какъ отыскать останки св. Мучениковъ, и вѣрующіе по этимъ указаніямъ обрѣтали мученическія тѣла ⁴⁾. На гробы мучениковъ первые христіане собирались для общественныхъ молитвъ, въ особенности для совершенія Литургіи. Отсюда произошелъ обычай, сохраняющійся донинѣ, полагать въ основаніе алтарей, или въ самомъ алтарѣ—на престолѣ часть св. Мощей. Самое нетлѣніе св. Мощей можно объяснить не инымъ чѣмъ, какъ тайною благодатной жизни Святыхъ, или тѣмъ, что Святые были

¹⁾ Такъ разсуждаетъ блаж. Теодоритъ въ толков. на Ев. Мате.

²⁾ Четь Мин. 7 янв.

³⁾ Посему то жестокосердный убійца сорока мучениковъ, празднуемыхъ въ великій постъ, повелѣлъ тѣла ихъ сжечь и потомъ самые останки ихъ всыпать въ рѣбу,—чтобы лишить христіанъ сего сокровища, хотя вполнѣ и не успѣлъ въ этомъ (Четь-Мин. 9 марта).

⁴⁾ Четь-Мин. 26 Апрѣля.

преисполнены благодати Всесвятаго Духа, которая не оскудѣла въ ихъ тѣлахъ и послѣ смерти ихъ, и даже проявляется для другихъ съ силою животворною и чудодѣйственною. Итакъ, должно почитать св. Мощи не потому только, что они суть останки людей, которые прославили себя высокими подвигами и добродѣтелями христіанскими, но и по достоинству ихъ самихъ, т. е. какъ храмы Духа Святаго, какъ неисощимое сокровище благодатныхъ даровъ, духовно обогащающее и другихъ, которые касаются ихъ съ вѣрою. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ говорить: „не только дѣла, но и самыя гробницы святыхъ исполнены благодати. Ибо, если во время Елисея совершилось нѣчто подобное, и мертвый чрезъ прикосновеніе ко гробу его разрѣшился отъ узъ смерти и возвратился къ жизни: тѣмъ болѣе нынѣ, когда благодать обильнѣе и дѣйствія Духа плодотворнѣе, естественно прикасающемуся съ вѣрою къ самой гробницѣ (Святыхъ) извлекать изъ нея великую пользу. Посему Богъ и оставилъ намъ мощи святыхъ, желая какъ бы рукою привести насъ къ той ревности, какая была въ нихъ, и даровать намъ нѣкоторую пристань и надежное врачевство противъ золь, отъсюду насъ окружающихъ“. „Не на то смотри, что лежитъ предъ тобою нагое и лишенное душевной дѣятельности тѣло мученика, но на то, что въ немъ присутствуетъ иная, большая самой души сила—благодать Св. Духа, которая своими чудодѣйствіями удостоивряетъ насъ въ истинѣ воскресенія. Ибо если Богъ сообщилъ мертвымъ и превратившимся въ прахъ такую силу, какою не обладаетъ никто изъ живыхъ: то кольми паче дастъ Онъ имъ, въ день воздаянія, жизнь лучшую и блаженнѣйшую прежней“.

„Какъ сосудъ, въ которомъ долго хранится благовонная масть, заимствуетъ отъ нея силу благоуханія: такъ самое тѣло христіанина, въ которомъ постоянно обитаетъ благодатная сила Христова, пронизывается ею во всемъ составѣ своемъ, и даже благоухаетъ ею для другихъ. И поелику сила Христова нетлѣнна: то естественно, что она, вселяясь (2 Кор. 12, 9) въ человѣковъ, иже Христовы суть (Гал. 5, 24), и тѣлесамъ сообщаетъ нетлѣніе: поелику сила Христова всемогуща, то съ естествомъ ея согласно и то, что она чрезъ нихъ чудодѣйствуетъ, когда то благоугодно Господу“. Донныѣ

тѣлеса усопшихъ Святыхъ являются въ неглѣни, съ силою чудодѣйственною и живоносною, для насъ живущихъ, для удостовѣренія,—если къ стыду времени есть и такіе между нами невѣрующіе,—для удостовѣренія въ воскресеніи Христовомъ и въ нашемъ будущемъ воскресеніи, для укрѣпленія немощныхъ въ подвигахъ противу грѣха и смерти, для возбужденія невнимательныхъ и нерадивыхъ къ подвигамъ благочестія“ (Слово Филарета, митр. моск. о неглѣни св. Мощей, ч. II, стр. 174;—184).

Православная Церковь во всѣ времена оказывала св. останкамъ надлежащее почтеніе, которое выражалось: а) въ благоговѣйномъ собираніи и храненіи останковъ угодниковъ Божіихъ, какъ извѣстно еще изъ сказаній II-го вѣка о мученичествѣ св. Игнатія Богоносца и Поликарпа, и изъ свидѣтельствъ послѣдующаго времени; б) въ торжественныхъ открытіяхъ и перенесеніяхъ св. Мощей; в) въ построеніи надъ ними св. храмовъ или алтарей; г) въ установленіи празднествъ въ память ихъ открытія или перенесенія; д) въ путешествіяхъ къ св. гробницамъ и украшеніи ихъ; е) въ постоянномъ правилѣ Церкви—полагать въ основаніе алтарей Мощи св. Мучениковъ и иначе не освящать храмовъ.

Почитая Святыхъ, переселившихся на небо, и чувствуя ихъ священные останки на землѣ, православная Церковь благоговѣйно употребляетъ и почитаетъ и свящ. изображенія угодниковъ Божіихъ, вмѣстѣ съ изображеніями самаго Господа Бога и ангеловъ. Церковь употребляетъ св. Иконы въ храмѣ и другихъ мѣстахъ для благоговѣйнаго воспоминанія Господа и Святыхъ Его потому, что для этого имѣеть твердыя основанія въ св. Писаніи и св. Преданіи. Такъ, въ скиніи, и потомъ храмѣ іерусалимскомъ, по повелѣнію самаго Бога, были поставлены изображенія Херувимовъ во Святомъ Святыхъ (Исх, 25, 19—22), на стѣнахъ храма (—26, 1) и на церковной завѣсѣ (2 Пар. 3, 14).

По св. Преданію почитаніе св. Иконъ происходитъ отъ самихъ св. Апостоловъ. Двумя особенно важными и несомнѣнными сказаніями подтверждается это. Во первыхъ, повѣствуется, что, когда Авгарь, царь эдесскій, изнуренный болѣзнями приглашалъ къ себѣ Христа Спасителя, чтобы получить отъ Него исцѣленіе, и

потомъ успокоить его отъ мятежныхъ неблагодарныхъ евреевъ въ своемъ княжескомъ владѣнн, — и поручалъ посланному своему снять съ Божественнаго лица изображеніе Его на доскѣ, то Спаситель соблаговолилъ послать къ нему подобіе своего лика, которое чудеснымъ образомъ отпечатлѣлось на платѣ въ четверо-сложенномъ. Во вторыхъ, извѣстно, что одинъ изъ самихъ св. Апостоловъ, именно, Лука, который былъ врачъ и живописецъ, написалъ и оставилъ послѣ себя иконы Божіей Матери и нѣкоторыхъ апостоловъ.

Свидѣтельство объ употребленн св. иконъ въ первые три вѣка находимъ у Тертуллиана, который упоминаетъ объ изображеніяхъ Спасителя на церковныхъ потирахъ въ видѣ добраго пастыря. Тотъ же Тертулианъ, Минуцій Феликсъ и Оригенъ свидѣтельствуютъ, какъ язычники укоряли христіанъ за то, что они боготворили будто бы кресты, т. е. почитали свящ. изображеніе креста, на которомъ распять Христось Спаситель. Евсевій рассказываетъ, что онъ видѣлъ начертанныя красками иконы св. Апостоловъ Петра и Павла и самаго Спасителя, сохранившіяся отъ древнихъ христіанъ, которые обращались изъ язычества.

О томъ же свидѣтельствуютъ и изображенія, находимыя въ катакомбахъ. Всѣ они принадлежать къ первымъ тремъ вѣкамъ христіанства, — вѣкамъ гоненій. Не смотря на всю опасность и затрудненіе, съ какими связано было въ то время употребленіе свящ. иконъ, первые христіане имѣли ихъ у себя. Такъ, на стѣнахъ катакомбъ, гробницахъ, сосудахъ, свѣтильникахъ, картинахъ и пол. имѣются изображенія Спасителя, въ видѣ пастыря, подъявшаго на рамена свои заблудшую овцу, — Пресв. Дѣвы, держащей на рукахъ Предвѣчнаго Младенца, — рождества Спасителя, поклоненіе волхвовъ, двѣнадцати Апостоловъ, жертвоприношенія Исаака, Моисея съ жезломъ и скрижалями и проч. Все это говоритъ о томъ, что въ первые три вѣка христіане имѣли у себя свящ. изображенія. Объ употребленн св. иконъ въ 4 и 5 вв. свидѣтельствуютъ св. Василій Великій, который говоритъ, что въ четвертомъ вѣкѣ онѣ изображались во всѣхъ церквахъ; св. Григорій Богословъ упоминаетъ, въ частности объ изображеніяхъ на сводахъ храма, построеннаго его родителемъ въ Назіанзѣ; св. Григорій Нисскій повѣствуетъ, что

храмъ св. мученика Θεодора весь былъ украшенъ изображеніями его страданій вмѣстѣ съ изображеніями Спасителя; Астерій, епископъ амасійскій, описываетъ икону св. мученицы Евѳиміи, представляющую также ея страданія и находившуюся въ одномъ изъ халкидонскихъ храмовъ, построенномъ во имя ея. Въ пятомъ вѣкѣ Павлинъ Поланскій и Суллицій Северъ украсили построенныя ими церкви многочисленными иконами, заимствованными изъ ветхаго и новаго завѣта, чтобы эти иконы, какъ говорить первый, служили для народа вмѣсто книгъ и писменъ; св. Ниль, ученикъ св. І Златоуста, на вопросъ префекта Олимпіодора, какими изображеніями украсить ему храмъ, который онъ намѣревался построить, далъ совѣтъ украситъ алтарь крестомъ, а стѣны храма изображеніями изъ исторіи ветхаго и новаго завѣта.

Что св. Иконы употреблялись тогда и внѣ храмовъ,—въ домахъ и другихъ мѣстахъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ св. Іоаннъ Златоустъ, когда говоритъ, что изображенія св. креста были и на домахъ, и на стѣнахъ, на дверяхъ, также въ пустыняхъ, на торжищахъ, при путяхъ, на горахъ и другихъ мѣстахъ. Въ пятомъ вѣкѣ блаж. Августинъ говоритъ объ иконахъ Христа Спасителя вмѣстѣ съ Апостолами Петромъ и Павломъ, находящихся „во многихъ мѣстахъ“. Св. Василій Великій засвидѣтельствовалъ, что онъ чтитъ св. Иконы и покланяется имъ, а ученикъ и преемникъ его Элладій рассказываетъ о немъ: „стоялъ однажды преподобный Василій предъ иконою Владычицы нашей, на которой начертанъ былъ и ликъ славнаго мученика Меркурія,—стоялъ онъ, молясь, о погибели отступника и безбожнаго мучителя Юліана; и отъ сей иконы получилъ о семъ откровеніе“.

Будучи несомнѣннымъ догматомъ Вѣры, иконопочитаніе необходимо и въ дѣлѣ нашего спасенія. Ибо, если мы стараемся имѣть у себя и изображенія родителей, благодѣтелей, вообще людей достоуважаемыхъ и любимыхъ нами, то не тѣмъ ли болѣе необходимо намъ имѣть изображенія угодниковъ Божіихъ. Чѣмъ ближе мы можемъ выразитъ свое благоговѣніе и любовь къ нимъ, какъ неэтимъ родомъ чествованія? Необходимость такого наружнаго выраженія любви и благоговѣнія къ Святымъ скрывается въ самомъ существѣ

нашей природы. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Тѣло не можетъ не соответствовать движеніямъ души: когда душа полна страха Божія, и тѣло не можетъ не преклоняться предъ ликомъ того, къ кому душа благоговѣтъ; такъ, о св. І. Златоустѣ извѣстно, что онъ въ своей келии имѣлъ образъ св. ап. Павла вмѣстѣ съ изображеніями Спасителя и Богоматери. Польза отъ св. Иконъ понятна каждому. Были случаи, что отъ одного кроткаго воззрѣнія на св. Иконы грѣшники обращались къ Богу на цѣлую жизнь. Св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ, что „икона есть какъ бы своего рода учитель: для простыхъ и не умѣющихъ читать тоже, что книга для грамотныхъ, и столько же говорить взору, сколько рѣчь слуху“.)

Само собой разумѣется, что, употребляя и чувствуя св. Иконы, мы не должны принимать ихъ за боговъ, и имъ самимъ, отдѣльно отъ лицъ, на нихъ изображенныхъ, воздавать поклоненіе, или къ нимъ собственно простирать свои молитвы. Поклоняясь изображенію извѣстнаго Святаго, мы должны въ тоже время умомъ своимъ представлять его сущаго на небеси, предъ престоломъ Божиимъ, и поклоняться ему душею своею; (взираая на ликъ его, должны вспоминать о немъ и бесѣдовать съ нимъ устами и сердцемъ какъ съ живымъ, взирающимъ на насъ и слушающимъ наши молитвы. Такое только поклоненіе св. Иконамъ не противно второй заповѣди Божіей и сообразно съ духомъ ученія св. православной Церкви.

Что касается Эльвирскаго собора, бывшаго въ Испаніи въ 305 г., на который указываютъ Лютеране, и который 36 пр. запретилъ употребленіе иконъ въ храмахъ, то этимъ правиломъ а) прежде всего несомнѣнно предполагается; что иконы употреблялись тогда въ храмахъ; б) запрещалось изображать на стѣнахъ то, что христіане боготворять, т. е. какъ догадываются, изображать Бога въ Его существѣ, которое невидимо и неизобразимо; в) можно думать, что правило это вызвано обстоятельствами мѣста и времени: въ Испаніи въ то время свирѣпствовало гоненіе Діоклитіаново и язычники, часто вторгаясь въ христіанскіе храмы, подвергали поруганію свящ. изображенія Господа и Угодниковъ Его, — въ предотвращеніе сего и принято было на время означенное правило.

Отверженіе молитвъ за умершихъ.—Лютеръ, вооружаясь противъ римскаго догмата о чистилищѣ, которое представляетъ собою искаженіе ученія древней Церкви о молитвахъ за умершихъ, и здѣсь не остановился во время, но вмѣстѣ съ грубыми искаженіями, допущенными католиками, отвергъ и самое это ученіе. Молитвы за умершихъ дѣйствительно не мирились съ его односторонними началами. Онъ отвергъ значеніе Евхаристіи, какъ жертвы за живыхъ и умершихъ; онъ разорвалъ и всякій живой союзъ Церкви земной съ Церковію небесной, а потому, не смотря на положительное ученіе св. Писанія, долженъ былъ отвергнуть и значеніе молитвъ за умершихъ.

Ученіе о возможности для грѣшниковъ получать облегченіе и даже освобожденіе отъ мученій ада по молитвамъ Церкви основывается на св. Писаніи и св. Преданіи. Такъ Спаситель сказалъ Иудеямъ: *всякъ грѣхъ и хула отпустится человеку, а иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѣ. 12, 31—32). Изъ этихъ словъ, выражающихъ главнымъ образомъ безнадежное состояніе людей виновныхъ въ хулѣ на Духа Святаго, естественно вытекаетъ и такое заключеніе, что нѣкоторые грѣшники могутъ быть еще прощаемы и въ будущемъ вѣкѣ. „Не совсѣмъ справедливо было бы сказано объ извѣстныхъ грѣшникахъ, учить блаж. Августина, что имъ не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій, когда бы не было такихъ, которые, если не въ сей, то въ будущій вѣкъ получать прощеніе.“ Умиравшій на крестѣ разбойникъ, сознавъ всю тяжесть своихъ преступленій и исповѣдуя Иисуса Христа Спасителемъ міра, молился: *помяни мя, Господи, егда прійдеши во царствіи си* (Лук. 23, 42). Этою молитвою благоразумный разбойникъ ясно выразилъ свою надежду на помилованіе во грѣхахъ и по смерти своей. А св. Анна, исполненная Духа Святаго прямо изрекла, что Богъ не только низводитъ во адъ, но и возводитъ изъ него (1 Цар. 2, 6). Да и что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть затруднительнаго въ вопросѣ объ избавленіи отъ ада нѣкоторыхъ душъ, послѣ того какъ Господь, и низшедши во адъ, извелъ оттуда всѣхъ умершихъ съ вѣрою въ Его пришествіе на землю? Одни умершіе въ не-

вѣрїи и упорной нераскаянности остались тогда во адѣ (Лук. 26, 26).

Во второй книгѣ Маккавейской читаемъ, что во дни Іуды Маккавея была принесена молитва и жертва за убиенныхъ на брани воиновъ, *да отъ грѣха*, въ которомъ они обличены по смерти своей и за который собственно убиты, *очистятся* (—12, 39—46). Праведный Товить, между многими нравственными наставленіями въ завѣщаніи своемъ сыну, сказалъ: *изживай хлѣбы твоя при гробѣ праведныхъ* (Тов. 4, 17). Подобное наставленіе находимъ у сына Сирахова: *надъ мертвецемъ не возбрани благодати* (7, 36).

Свящ. же Преданіемъ этотъ предметъ вѣры доказывается непрекаемо. Такъ въ Литургїи св. ап. Іакова уже упоминается о поминовеніи. Св. Діонисій Ареопагитъ, ученикъ апостольскій, прямо называетъ поминовеніе преданіемъ апостольскимъ: „о молитвѣ за усопшихъ, говоритъ онъ, перешедшихъ къ намъ отъ божественныхъ нашихъ наставниковъ, нужно передать потомству“. Затѣмъ въ Литургїяхъ св. Василия Великаго и св. Іоанна Златоуста, находимъ троекратное воспоминаніе объ усопшихъ—на проскомидїи, послѣ великой ектенїи и по благословеніи св. Даровъ. Такъ и литургїи церкви западной: римская, испанская или мозарабская, галликанская и другія и, наконецъ, литургїи различныхъ неправославныхъ сектъ, издревле существующихъ на востокѣ: яковитовъ, коптовъ, армянъ, сирійцевъ несторіанъ и проч., всѣ имѣютъ въ составѣ своемъ молитвы за умершихъ. Это знакъ, что отъ дней самихъ св. Апостоловъ, предавшихъ Церкви чинъ божественной Литургїи, не было времени, когда бы христіане не молились за своихъ усопшихъ братій и притомъ при отправленіи важнѣйшаго изъ своихъ общественныхъ богослуженій.

Въ предохраненіе насъ отъ молитвы за ближнихъ, неугодной Богу и безплодной для нихъ, дается другая заповѣдь: *аще кто узритъ брата своего, согрѣшающа грѣхъ не къ смерти: да проситъ и дастъ ему животъ, согрѣшающимъ не къ смерти; есть грѣхъ къ смерти; не о томъ глаголю да молится* (1 Іоан. 5, 16). Но всѣ умершіе съ истиннымъ раскаяніемъ свободны отъ смертнаго грѣха уже потому одному, что они раскаялись: ибо грѣхъ къ смер-

ти есть, говорят отцы седьмага вселенскаго Собора, когда нѣкіе, согрѣшая, въ неисправленіи пребываютъ, и жестоковѣрно возстаютъ на благочестіе и истину... въ такихъ нѣсть Господа Бога, аще не смиряются и не изтрезвятся отъ своего грѣхопаденія (Прав. 5). Слѣдов., всѣ умершіе съ истиннымъ покаяніемъ, хотя бы прежде и находились въ смертныхъ грѣхахъ, и тѣмъ болѣе, если не находились, принадлежать къ числу тѣхъ ближнихъ нашихъ, за которыхъ заповѣдано намъ молиться. Одни умершіе въ смертныхъ грѣхахъ, въ не раскаянности и внѣ общенія съ Церковію не удостоиваются ея молитвъ, по этой заповѣди Апостольской.

Молитвы Церкви за умершихъ не противорѣчатъ тому, что Христосъ есть *единъ ходатай Бога и человековъ* (1 Тим. 2, 5) и что Онъ принесъ совершенное удовлетвореніе за всѣхъ грѣшниковъ (Гал. 3, 13; Евр. 7, 27). Церковь предстательствуетъ предъ Богомъ за умершихъ, какъ и за живыхъ не собственнымъ именемъ, а именемъ Господа Іисуса (Іоан. 14, 13—14) и силою Его же безкровной жертвы, которую не престааетъ приносить о спасеніи всѣхъ живущихъ и умершихъ. Церковь заботится своими молитвами и ходатайствомъ только усвоить чадамъ своимъ безконечныя заслуги *единого ходатая Бога и человековъ, давшего себѣ избавленіе за всѣхъ*.

Если въ одномъ мѣстѣ св. Писанія говорится, что изъ ада нѣтъ избавленія и перехода въ лоно Авраамово (Лук. 16, 27), то въ другомъ мѣстѣ читаемъ, что Христосъ Спаситель нисходилъ по смерти душею своею во адъ, яко Богъ, чтобы проповѣдать тамъ избавленіе, и, какъ вѣруетъ Церковь, извелъ оттуда всѣхъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ или всѣхъ увѣровавшихъ въ него (1 Петр. 3, 19; Прав. исп. ч. 1, отв. на вопр. 49). Что же отсюда слѣдуетъ? То, что, если для однихъ, каковъ былъ евангельскій богачъ (Лук. 16, 26) нѣтъ избавленія отъ ада, для другихъ именно вѣрующихъ въ Господа Іисуса, оно сдѣлалось возможнымъ послѣ того, какъ Онъ уже разрушилъ адъ и извелъ оттуда многихъ. Какъ на небѣ, соотвѣтственно нравственному состоянію праведниковъ, есть обители многи, и различныя мздовоздаянія (Іоан. 14, 2), такъ, безъ сомнѣнія, и во адѣ, соотвѣтственно состоянію грѣшниковъ,

есть свои различныя обители, затвори и хранилища душъ (3 Ездр. 4, 32, 35, 41); и тогда, какъ въ однихъ изъ этихъ страшныхъ обителей, подобно евангельскому богачу, страдаютъ въ пламени умершіе въ нераскаянности и невѣрующіе (Лук. 16, 23), въ другихъ могли обитать, — конечно, безъ подобныхъ страданій, — даже ветхозавѣтные праведники до самаго пришествія къ нимъ Христова, и могутъ обитать умершіе съ истиннымъ покаяніемъ и вѣрою въ Господа Іисуса грѣшники; какъ изъ первыхъ обителей или затворовъ адскихъ нѣтъ избавленія для узниковъ по самому ихъ нравственному состоянію, такъ изъ обителей послѣдняго рода такое избавленіе уже было для праведниковъ ветхозавѣтныхъ и можетъ быть для скончавшихся въ вѣрѣ и покаяніи грѣшниковъ. И въ темницахъ обыкновенныхъ бываютъ преступники такіе, для которыхъ, по законамъ, невозможно избавленіе и уже опредѣлена смертная казнь и преступники, менѣе виновные, которые, при помощи ближнихъ, могутъ получать свободу: тоже самое должно представлять и о *темницѣ духовъ* — адѣ (1 Петр. 3, 19). Посему-то православная Церковь молить Господа объ избавленіи именно изъ ада, а не изъ другаго какого либо мѣста душъ, отшедшихъ изъ міра съ покаяніемъ, какъ особенно видно изъ словъ молитвы ея въ день св. Пятидесятницы... „ въ сей совершенный и спасительный праздникъ, очищенія убо молитвенная, о иже во адѣ держимыхъ, сподобивый приимати, великія же подавая намъ надежды ослабленія содержимыхъ отъ содержащихъ и сквернь, и утѣшенію Тобою ниспослатися: услыши насъ смиренныхъ, и твоихъ рабъ молящихся, и упокой души рабовъ твоихъ, прежде усопшихъ, на мѣстѣ свѣтлѣ, на мѣстѣ злачнѣ, на мѣстѣ прохлажденія: отонулу же отбѣже всякая болѣзнь, печаль и въздыханіе, и учини духи ихъ въ селеніяхъ праведныхъ, и мира и ослабленія сподоби ихъ: яко не мертвіи восхвалятъ Тя, Господи, ниже сущіи во адѣ исповѣданіе дерзнуть принести Тебѣ, но мы живіи благословимъ Тя и молимъ, и очистительныя молитвы и жертвы приносимъ Тебѣ о душахъ ихъ.“ (Послѣдов. Пентек. мол. 5).

Реформатское вѣроисповѣданіе, или Кальвинизмъ.

Въ чемъ реформаты сходятся съ лютеранами и въ чемъ раз-

нятся съ ними?—По смерти Лютера явились два направленія, — одно, буквально державшееся началъ Лютера, другое поставившее задачею своею развивать идеи Лютера и выяснять недосказанное имъ. Послѣдователи перваго направленія назвали себя именемъ Лютера—лютеране, — хотя самъ реформаторъ и не хотѣлъ, чтобы послѣдователи его ученія носили его имя. Другое направленіе подъ руководствомъ Меланхтона, не во всемъ сочувствовавшего Лютеру и послѣ его смерти сдѣлавшагося болѣе свободнымъ и независимымъ, занималось точнѣйшимъ опредѣленіемъ лютеранскихъ догматовъ и хотѣло сгладить крайности Лютерова ученія, особенно по вопросамъ объ отношеніи Благодати къ человѣку и о таинствахъ.

Но то, къ чему стремилась эта послѣдняя партія, съ большею рѣшительностію и послѣдовательностію совершилось въ иной сферѣ, въ другомъ вѣроисповѣданіи, съ самаго начала отдѣлившимся отъ Лютера и Меланхтона и извѣстномъ нынѣ подъ именемъ реформатскаго. Это новое вѣроисповѣданіе есть не только пополненіе, но и дальнѣйшее развитіе началъ, высказанныхъ Лютеромъ, хотя въ то же время оно имѣетъ своеобразную форму и свой особый характеръ.

Сопоставляя лютеранство съ кальвинизмомъ, нельзя не видѣть, что какъ Лютеръ и Меланхтонъ, такъ и Цвингли и Кальвинъ проповѣдуютъ въ существѣ одно и то же, ратуютъ за одно и то же, новое религіозное начало. У всѣхъ реформаторовъ 16-го вѣка на первомъ планѣ стоитъ ученіе объ оправданіи вѣрою, т. е. ученіе, направленное противъ католическаго формализма въ религіи, казавшагося имъ бездушіемъ и мертвенностію, и къ возвышенію правъ личнаго сознанія въ дѣлѣ вѣры. Между ними существуетъ внутренняя симпатія, внутренняя крѣпкая связь. Связь эта объясняется изъ настроенія и духа времени, ихъ общихъ стремленій эпохи къ освобожденію отъ гнета католицизма. Но въ развитіи и изложеніи новаго религіознаго начала швейцарскіе реформаты расходятся съ германскими. Эти послѣдніе въ своей доктринѣ сравнительно являются болѣе людьми чувства, чѣмъ мысли, болѣе мистиками, поэтами, идеалистами, — первые, на оборотъ, людьми разсудочнаго анализа, сухой, но послѣдовательной, строгой логики. Лютеръ вы-

сказывает ту же основную мысль, но не доводит ее до конца, не раскрывает ее всесторонне, не дѣлаетъ изъ нея всѣхъ нужныхъ выводовъ, не стремится, прилагая ее къ жизни, дать ей прочную, строго опредѣленную форму. Кальвинизмъ, напротивъ, сравнительно съ лютеранствомъ, отличается и большею послѣдовательностію и законченностію и болѣе строго опредѣленными формами религіознаго быта. Въ жизни лютеранство являлось какъ піетизмъ, — реформатство, какъ ригоризмъ.

Въ чемъ же особенности новаго реформатскаго ученія отдѣлившася отъ лютеранскаго?

Два пункта въ лютеранскомъ ученіи по преимуществу отличались недостаткомъ послѣдовательнаго логическаго развитія и возбуждали собою множество дальнѣйшихъ вопросовъ, на которые не далъ отвѣта Лютеръ. Это тѣ самые пункты, на которыхъ по смерти Лютера останавливались и сами лютеране съ цѣлію сгладить крайности лютерова воззрѣнія, т. е. ученіе о паденіи, объ отношеніи благодати къ падшему человѣку и о таинствахъ, особенно же о таинствѣ Евхаристіи. Своеобразнымъ рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи Благодати къ спасаемому человѣку и о таинствѣ Евхаристіи и отличается по преимуществу реформатское ученіе отъ лютеранскаго. Паденіе до степени потери самыхъ стремленій къ добру, нравственное о мертвѣніи, духовное ничтожество, — вотъ на чемъ обоснована и къ чему привязана у Лютера идея спасающей вѣры. Швейцарскіе реформаты во имя той же мысли объ оправданіи одною вѣрою — послѣ нѣкоторыхъ колебаній — принимаютъ этотъ Лютеровъ взглядъ на паденіе, соглашаются съ нимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаютъ изъ него новые выводы, которыхъ не зналъ или которыхъ хотѣлъ избѣжать Лютеръ. Кальвинъ, подобно Меланхтону, колеблется сначала въ ученіи о паденіи, то хочетъ стать на точку зрѣнія Лютера, то оставить неприкосновеннымъ прежнее католическое ученіе объ этомъ. Наконецъ, какъ бы сознавая необходимость Лютерова взгляда на паденіе для ихъ общаго принципа вѣры въ противоположность дѣламъ, онъ принимаетъ эту крайность и изводитъ изъ нея другую крайность, утверждая новый догматъ о предъопредѣленіи. Логическая связь этого ученія о предъопредѣленіи съ

идею паденія въ протестанскомъ смыслѣ неоспорима, хотя у самаго Кальвина мы и не находимъ разъясненія этой связи одного догмата съ другимъ. Въ самомъ дѣлѣ, если глубоко падшій человекъ можетъ спастись единственно вѣрою въ спасающую Благодать, если его собственная дѣятельность не имѣетъ никакого значенія въ дѣлѣ спасенія, то нельзя не спросить, отъ чего же не всѣ спасаются? Причина, очевидно, должна быть въ самомъ Божествѣ, въ самой спасающей Благодати. Что же такое ученіе Кальвина о предъопредѣленіи, какъ не отвѣтъ на вопросъ въ этомъ именно смыслѣ? Причину спасенія, говорили реформаты, можетъ быть только безусловная Божественная воля—причина всѣхъ причинъ. Въ рѣшеніи вопроса о нашемъ спасеніи мы не участвуемъ,— есть Божественное предъопредѣленіе человека къ блаженству и погибели, есть *gratia irresistibilis* для назначенныхъ къ блаженству и нѣтъ помощи со стороны Бога для предназначенныхъ къ погибели. Но, вызываясь ученіемъ о паденіи, какъ основѣ для догмата объ оправданіи вѣрою, догматъ о предъопредѣленіи служить въ то же время новымъ болѣе прочнымъ подтвержденіемъ этой протестанской вѣры въ оправданіе, этой субъективной увѣренности человека въ спасеніи. Если спасеніе вѣрующаго предъопредѣлено, если оно совершается необходимо, если благодать побѣждаетъ всѣ препятствія со стороны тѣхъ, кто предназначенъ ко спасенію, то нѣтъ причины сомнѣваться въ спасеніи, нельзя не быть въ немъ увѣренными. Воля Всемогущаго не знаетъ невозможностей. А она одна и дѣйствуетъ въ спасаемомъ. Если Лютеръ и Меланхтонъ жили увѣренностію въ спасеніи, если они сомнѣніе въ блаженствѣ считали грѣхомъ, то для Кальвина и Цвингли оно было положительно невозможно. Они связываютъ идею вѣры съ жизнію самаго Божества, съ мыслию о непреложности Божественныхъ намѣреній и совѣтовъ. Указавъ новое основаніе для оправдывающей вѣры въ идеѣ предъопредѣленія, Кальвинъ хотѣлъ дать большую прочность тому, что Лютеръ называлъ увѣренностію въ спасеніи. Съ мыслию о предъопредѣленіи ко спасенію, о томъ, что имена избранныхъ уже написаны на небесахъ, ничто не страшно,—ни бѣдствія ни смерть. Здѣсь орудіе противъ всего, что можетъ смущать вѣру.

Таково отношеніе реформатскаго догмата о предъопредѣленіи къ лютеранскому началу оправдывающей вѣры. Онъ есть дальнѣйшее выясненіе высказанныхъ Лютеромъ основъ для мысли объ оправданіи вѣроу, въ немъ эта мысль нашла свою самую послѣднюю и высшую опору, какая только могла быть найдена.

Ученіе реформаторовъ о безусловномъ предъопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели. Ученіе о благодати непреодолимой.—Подъ именемъ предъопредѣленія, говоритъ Кальвинъ, мы разумѣемъ предвѣчное избраніе одного ко спасенію, другаго—къ погибели. Вѣрующій—это избранникъ Божій, котораго судьба рѣшена еще до рожденія. Въ идеѣ творенія, продолжаетъ онъ, уже лежала идея искупленія со всѣми своими обнаруженіями, при созданіи міра опредѣлены всѣ формы міровой жизни, слѣдов. и то, что одни спасутся, а другіе погибнутъ. Онъ развиваетъ эту мысль метафизически и доказываетъ, что иначе мыслить невозможно. Если Богъ зналъ все, что имѣло явиться въ послѣдствіи, а не знать этого Онъ не могъ, то отъ Его воли и зависѣло все явившееся въ дѣйствительности, потому что мысль и воля въ Богѣ неразлучны, идея и дѣйствительность нераздѣльны. Съ мыслию о безусловномъ предъопредѣленіи необходимо связывается мысль о томъ, что самъ Богъ есть виновникъ зла. Кальвинъ не страшится этого вывода изъ своей доктрины и говоритъ: да, но силится примирить это съ идеею о Богѣ. Богъ виновникъ зла, говоритъ онъ, въ извѣстномъ смыслѣ: Онъ не только попускаетъ зло, но и движетъ злою волею. Однако же изъ этого, по словамъ Кальвина, никакъ не слѣдуетъ, что Богъ есть вина грѣха и что Онъ отвѣтственъ за грѣхъ нашъ. Если Богъ дѣлаетъ преступникомъ закона ангела или человѣка, то преступникомъ въ дѣйствительности является не Богъ, а ангелъ или человѣкъ. Для Бога нѣтъ закона, слѣдовательно нѣтъ и преступленія; грѣхъ имѣетъ мѣсто только въ тваряхъ, существахъ конечныхъ. Богъ, давая законъ и тѣмъ возбуждая въ нѣкоторой мѣрѣ ко злу, Самъ остается не виновнымъ въ немъ, потому что Онъ выше закона. Итакъ, если и падаетъ человѣкъ, то падаетъ движимый собственно порочною волею, Изъ того, что грѣхъ необходимъ, неизбѣженъ, неслѣдуетъ, что не виѣняемъ намъ, изъ того, что въ немъ

участвует нашъ произволь, не слѣдуетъ, что мы могли бы избѣжать его. Съ одной стороны онъ явленіе необходимое, потому что въ основѣ его лежитъ Воля самаго Бога, съ другой—явленіе произвола, потому что совершается волею человѣка. Нѣсколько болѣе, чѣмъ эти сравненія, лишеныя опредѣленнаго смысла, выясняютъ воззрѣніе швейцарскихъ реформатовъ на отношеніе ученія о предъопредѣленіи къ человѣческой свободѣ мысль о томъ, что зло есть средство къ цѣлямъ добра,—мысль, которую они часто развиваютъ въ связи съ ученіемъ своимъ о предъопредѣленіи. Въ силу этой цѣли всегда благой Богъ и содѣйствуетъ въ извѣстной мѣрѣ злу. Итакъ весь вопросъ объ оправданіи и спасеніи у швейцарскихъ реформатовъ сводится къ идеѣ Всемогущей Божественной воли, въ ней исключительно причина того, почему одни спасаются, другіе погибаютъ. Спрашивать о томъ, почему она однихъ избираетъ и предназначаетъ къ блаженству, другихъ къ гибели, нельзя. Это хотѣніе Верховнаго Существа, стоящаго внѣ мыслимыхъ нами причинъ и законовъ.

Это ученіе о предъопредѣленіи и есть главное и существенное, что характеризуетъ кальвинизмъ и въ теоріи и въ практикѣ и на что должно быть обращено вниманіе и критика.

Въ безусловности дѣйствій Благодати по отношенію къ человѣку, въ безусловно опредѣляющей спасеніе и гибель Волѣ Божества Кальвинъ видѣлъ отраду для вѣрующаго сердца, источникъ утѣшеній и покоя. Это лишеніе свободнаго участія человѣка въ дѣлѣ спасенія и рѣшенія его судьбы—представлялось ему необходимымъ для возбужденія чувства вѣры.

Отличительную черту этого ученія составляетъ самый страшный и странный дуализмъ. Божество, по ученію Кальвина, есть источникъ милости, щедротъ и благодати, но только для одной половины человѣчества, для одного круга избранныхъ, для другихъ—Оно—сила только карательная, страшная, губящая. Эти двѣ области избранныхъ отдѣлены прежде вѣковъ и на вѣки непреходимою бездною. Рядомъ съ царствомъ Благодати въ реформатствѣ явилась такимъ образомъ мрачная область отверженныхъ, которые для того только и созданы, для того только и рождаются, чтобы вѣчно

страдать и страдать только потому, что таковъ законъ, таково требованіе Воли Верховнаго Существа. Итакъ, изъ утѣшительной, повидимому, лютеровой вѣры въ оправданіе — у Кальвина совершенно неожиданно выросло грозное предъопредѣленіе, явилось, по крайней мѣрѣ, раздвоеніе этой идеи на свѣтлое и мрачное представленіе. Путемъ логической послѣдовательности въ развитіи идей Лютера объ оправданіи Кальвинъ пришелъ къ мрачному представленію о безусловной гибели цѣлой половины человѣческаго рода. Богъ каратель, Котораго находилъ и такъ боялся Лютеръ въ католичествѣ, снова явился въ еще болѣе суровомъ образѣ Божества у Кальвина. Правда, грозное Божество Кальвина не требовало тѣхъ подвиговъ самоизнуренія, которые представлялись Лютеру невыносимыми въ католичествѣ и которые онъ считалъ противными христіанскому воззрѣнію на Божество, — Богъ, по ученію Кальвина, милуетъ и спасаетъ безъ усилій со стороны человѣка, но милуетъ не всѣхъ: для многихъ и многихъ Онъ только Каратель въ самомъ строгомъ и исключительномъ смыслѣ слова... Такое представленіе о Богѣ дѣйствительно противорѣчитъ самымъ основнымъ христіанскимъ воззрѣніямъ на Божество.

Дуализмъ Кальвина есть въ тоже время и скрытый фатализмъ. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, Богъ, если Онъ милуетъ и караетъ безусловно, какъ не слѣпая судьба, безучастная, милующая и карающая по прихоти, случайно? Что такое человѣкъ, если его свобода не имѣетъ значенія въ рѣшеніи его участи, какъ не порожденіе злаго рока? И что такое эта свобода? Есть ли она?

Кальвинъ, раскрывая свое ученіе о предъопредѣленіи, указываетъ на слова св. ап. Павла въ посланіи къ Римлянамъ, гдѣ св. Апостоль говоритъ объ Исавѣ и Иаковѣ, что еще *не родившимся имъ, ни сотворившимъ что благо, или зло*, Богъ уже сказалъ матери ихъ: *яко болій поработаетъ меньшему...*, *Иакова возлюбихъ, Исавъ же возненавидѣхъ*. И послѣдующія за тѣмъ слова: *Моисеови глаголетъ: помилую, еоже аще помилую, и ущедрю, еоже аще ущедрю...* *Тъмже убо еоже аще хочеть, милуетъ: а еоже хочеть, ожесточаетъ* (Рим. 9, 11—13; 15, 18). Но во первыхъ, во всей девятой главѣ, какъ и во всей догматической части посланія къ Римлянамъ, Апостоль

говорить собственно о призваніи людей къ благодати или оправданію о Христѣ Іисусѣ (9, 30—32) и доказываетъ вопреки іудеевъ, что призваніе и оправданіе зависятъ не отъ дѣлъ закона ихъ, по которымъ іудеи только самимъ себѣ усвоили право быть сынами царства Мессіи, исключая изъ него всѣхъ язычниковъ, но зависить отъ милости Всевышняго, который, будучи совершенно свободенъ въ раздаяніи своихъ даровъ и распредѣленіи различной участи людямъ (что и показалъ на примѣрѣ Исава, Іакова, іудеевъ при Моисеѣ и Фараона), дѣйствительно и призвалъ къ оправданію во Христѣ по одной своей милости, *не тою отъ іудей, но и отъ языкъ* (Рим. 9, 24), такъ что безъ этой милости ничего не могли бы сдѣлать люди. Во вторыхъ, говоря что Богъ раздаетъ людямъ свои дарованія по одной своей милости и назначаетъ однимъ ту, другимъ иную часть, совершенно свободно и еще прежде рожденія ихъ, св. Апостоль однакоже не только не отвергаетъ мысли, что Богъ поступаетъ въ этомъ случаѣ на основаніи предвѣдѣнія дѣйствій человѣческихъ, напротивъ необходимо предполагаетъ ее: ибо учить, что въ этомъ случаѣ Богъ поступаетъ *по правдѣ* (—9, 14), и что если Онъ ожесточаетъ и казнить нѣкоторыхъ людей, то именно тѣхъ, которые, надобно Фараону, сами содѣлали себя *сосудами гнѣва*, и казнить уже по многому долготерпѣнію (9, 22).

„Почему, спрашиваетъ св. Златоустъ при изъясненіи девятой главы посланія къ Римлянамъ, одинъ (Іаковъ) любимъ, а другой (Исавъ) ненавидимъ? Почему одинъ служитъ, а другой принимаетъ услуги? Потому, что одинъ былъ порочень, а другой добръ; но когда еще и не родились они, одинъ былъ почтень, а другой осуждёнъ. Еще до рожденія ихъ Богъ сказалъ: *яко болій поработаемъ меньшему*. Почему же Богъ сказалъ это? Потому что Онъ не ждетъ, какъ человѣкъ, окончанія дѣла, дабы видѣть, кто добръ, кто нѣтъ; а напротивъ прежде сего знаетъ, кто порочень и кто нѣтъ“.

Что благодать простирается на всѣхъ людей, это ясно подтверждается тѣми мѣстами св. Писанія, гдѣ говорится, что Богъ *всѣмъ человѣкомъ хочетъ спастися и въ разумъ истины прийти* (1 Тим. 2, 4), *что у него нѣтъ... разнствія Іудееви же и Еллина: Той бо Богъ всѣхъ* (Рим. 10, 12), что Онъ *долготерпитъ на*

насъ, не хотя да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе приидутъ (2 Петр. 2, 9).

Господь Иисусъ Христосъ принесъ искупительную жертву за грѣхи всего міра. Не всёмъ ли должно быть предоставлено и пользоваться плодами совершеннаго Имъ искупленія? Не для всѣхъ ли и каждого изъ людей, во образъ которыхъ Онъ облекся однажды и навсегда, и которые, поэтому, сдѣлались *братією* Его (Евр. 2, 11), преизбыточествуетъ Его благодать, приобрѣтенная безмѣрными заслугами на Крестѣ? Истина непреложная, что благодать Божія не есть достояніе однихъ только праведниковъ; каждый грѣшникъ, какъ твореніе Божіе, призывается ею на путь спасенія. „Какъ источникъ воды открытъ для каждого человѣка, такъ и источникъ благодати ни для кого не загражденъ“ учить св. Ефремъ Сиринь; „тѣ, которые погибають, говоритъ преп. Кассіанъ, погибають вопреки воли Божіей. Благодать близка ко всѣмъ; она всѣхъ безъ изъятія призываетъ ко спасенію“.

Если на всѣхъ дѣйствуетъ благодать Божія, то почему же не всѣ спасаются? почему во всѣ времена было замѣчаемо, что немного идущихъ по тѣсному пути къ царству небесному, что пламенно ревнующіе о спасеніи души—рѣдкость въ мірѣ, что большая часть идетъ путемъ сластолюбія и плотоугодія или путемъ наружной только честности и доброты,—и что обращающіеся обращаются не всегда въ то время, какъ желательно бы, т. е. не въ раннихъ лѣтахъ?—Единственно по своему свободному произволу. „Благодать Божія къ добру наклоняетъ человѣка, а отъ зла отклоняетъ его, не дѣлая однако принужденія его свободѣ“, учить св. Церковь въ книгѣ Православнаго Исповѣданія (ч. 1, отв. на вопр. 27). Человѣкъ палъ свободно; только свободно можетъ онъ и возстать отъ паденія. Потому и при начальномъ дѣйствіи Благодати одни могутъ сознать свои заблужденія и преодолѣвать свои худыя наклонности, а другіе и при самомъ сильномъ вліяніи на нихъ Благодати могутъ дѣлать зло, если будутъ противиться дѣйствіямъ призывающей Благодати. Примѣровъ этому имѣемъ весьма много. Болѣе ризительный представляется въ тѣхъ двухъ разбойникахъ, которые были распяты вмѣстѣ съ Иисусомъ Христомъ. Одинаковаго рода

преступленія подвергли казни этихъ злодѣевъ; одинаковая была и казнь ихъ: первый, конечно, не легче страдалъ послѣдняго, и послѣдній—перваго; одинаковый они имѣли слухъ, чтобы внимать поразительно—кроткой молитвѣ Спасителя о прощеніи Его распинателей, и терпѣливому молчанію Его среди всѣхъ тѣлесныхъ страданій и хулы народа. И что же? Одинъ изъ нихъ обращается къ Искупителю, а другой показываетъ себя ожесточеннымъ. Мало того: ожесточеніе послѣдняго не измѣняется и послѣ того, какъ благоразумный разбойникъ изобличилъ его въ злодѣянія и несправедливой хулѣ его на Господа, и принялъ несомнѣнное обѣщаніе о блаженномъ раѣ. Что же это такое въ человѣкѣ, почему одинъ убѣждается гласомъ призывающей благодати, а другой нѣтъ; одинъ обращается слишкомъ скоро, другой—слишкомъ медленно? Это не что иное, какъ внутреннее расположеніе сердца ко грѣху,—кромѣ прирожденной грѣховной склонности, усиленное произвольными пороками; такъ, Спаситель призывалъ іудейскихъ начальниковъ и кроткими увѣщаніями, и обличеніями и угрозами, и чрезвычайными знаменіями и чудесами: но такъ какъ въ нихъ глубоко укоренились страсти, то благодати Божіей они не захотѣли внять и послѣдовать. А Савль, гонитель вѣрующихъ, однажды только услышалъ гласъ Спасителя, чудесно призывавшій его къ спасенію, и—тотчасъ обратился: потому что, если онъ и гналъ до толѣ вѣрующихъ, то не по ожесточенію сердца, а по невѣдѣнію.

Участвуетъ ли человѣкъ въ собственномъ спасеніи и тогда, какъ будетъ призванъ Благодатію, когда благодать начинаетъ дѣйствовать въ немъ *и еже хотѣти, и еже дѣяти*? Безъ всякаго сомнѣнія, участвуетъ. *Господь Духъ есть, свидѣтельствуемъ св. Апостоль, а идѣже Духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17); Благодать, говоритъ преп. Макарій египетскій, не дѣлаетъ волю человѣка непремѣнною, связавъ... приневоливающею силою: но, пребывая въ человѣкѣ, она даетъ мѣсто и свободѣ, чтобы явнымъ сдѣлалось, склонна ли его воля къ добродѣтели или къ пороку“. Поэтому слово Божіе заповѣдуетъ намъ: *спасеніе содѣвайте* (Филип. 2, 12), т. е. трудитесь сами для своего спасенія, а не думайте, что оно совершается безъ васъ. Нельзя надѣяться на плодъ и на

жатву хлѣба, если совѣмъ не было посѣва и воздѣлыванія: такъ если и мы нисколько не будемъ сѣять для блага души своей (Гал. 6, 8), то вѣрно, и жать будетъ нечего. Даже на самыхъ высшихъ степеняхъ благодатной жизни, когда „человѣкъ не дѣлается уникомъ и взмѣнникомъ Благодати“, воля его не теряетъ своей самостоятельности и не поглощается Благодатию, напротивъ, при тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ получаетъ особенную силу. Св. Макарій египетскій говоритъ, что „противиться и противоборствовать грѣху есть дѣло воли человѣческой, но побѣждать, истребить грѣхъ можетъ только сила Божія“.

Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и о таинствѣ Евхаристіи въ частности.—Въ связи съ возрѣніемъ реформатовъ на отношеніе человѣка къ спасающей Благодати долженъ былъ быть у нихъ еще болѣе развитъ и тотъ взглядъ на таинства, который высказанъ былъ Лютеромъ. Уже лютеровымъ ученіемъ о таинствахъ давалась мысль о томъ, что благодать независима отъ внѣшнихъ благодатныхъ дѣйствій или таинствъ. Въ реформатствѣ съ его ученіемъ о предъопредѣленіи не оставалось уже мѣста для мысли о зависимости благодати отъ внѣшнихъ дѣйствій въ какомъ бы то ни было отношеніи. (Таже лютерова личная вѣра, очевидно, не можетъ сообщать благодати, если человѣкъ не предназначенъ ко спасенію.) И, если, по Лютеру, таинство только знакъ общенія съ благодатию, то Цвингли и Кальвинъ должны были высказать это еще рѣзче и рѣшительнѣе. Такъ или почти такъ это и было, хотя справедливость требуетъ замѣтить, что у швейцарскихъ реформатовъ мы не находимъ вполне послѣдовательно развитаго съ ихъ точки зрѣнія ученія о таинствахъ. Они, дѣйствительно, идутъ дальше Лютера, но сами, подобно ему, также болѣе или менѣе колеблются на этомъ пунктѣ, страшатся вполне отрѣшиться отъ прежнихъ церковныхъ возрѣній, потому что это отрѣшеніе равнялось бы уничтоженію самаго понятія о таинствахъ.

Цвингли сначала настаиваетъ на томъ, что таинства ничто иное, какъ простые, сами по себѣ безсодержательные знаки благодатныхъ дѣйствій или даже простое выраженіе благодарности къ Богу со стороны вѣрующаго, свидѣтельство его принадлежности къ

христіанской Церкви, и только впоследствии соглашается признать въ нихъ печать Божественной благодати и таинственное дѣйствіе. Это таинственное благодатное дѣйствіе, однакожь, есть дѣйствіе внутреннее и отдѣльное отъ видимыхъ дѣйствій въ таинствахъ, эти послѣднія—только символъ его. Такъ смотрѣлъ на это и Кальвинъ и въ такомъ видѣ ученіе о таинствахъ вообще занесено въ реформатскія символическія книги. Различія отъ лютеранскаго воззрѣнія здѣсь нѣтъ. Нѣтъ его и въ частности по отношенію къ таинству крещенія. Таинство крещенія, по ученію Кальвина, есть Божественный знакъ принятія вѣрующаго въ благодатный союзъ съ Богомъ, чрезъ него посредствуемый или совершаемый, оно есть печать усыновленія вѣрующаго Христу. Но не то по отношенію къ другому изъ таинствъ, удержанныхъ протестантствомъ—Евхаристіи. Здѣсь по преимуществу со стороны реформатства выразилось его стремленіе къ дальнѣйшему болѣе послѣдовательному пониманію лютеранскаго воззрѣнія на таинства. По Цвингли, Евхаристія есть не болѣе, какъ воспоминаніе о страданіяхъ Христовыхъ и имѣетъ для насъ чисто субъективное, внутреннее значеніе. Христось, говоритъ онъ, установилъ ее съ цѣлью символически напомнить намъ о своей смерти, которая питаетъ наши души. Его кровь, пролитая на крестѣ, стала завѣтомъ искупленія, воспоминаніе объ этомъ укрѣпляетъ въ насъ вѣру въ дѣйствительность нашего искупленія. Вкушая отъ хлѣба и вина мы тѣмъ свидѣтельствуемъ что составляемъ одно тѣло, одну братскую общину вѣрующихъ въ искупительныя заслуги смерти Спасителя. Онъ не только не допускаетъ пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь, но и представленіе Лютера о присущемъ хлѣбу и вину тѣлѣ Христовомъ находитъ излишнимъ и бесполезнымъ. Воспоминаніе о плодахъ смерти Христовой, независимыхъ отъ таинства и всегда одинаково дѣйственныхъ—вотъ все, что усвоетъ онъ таинству Евхаристіи. Лишь впоследствии онъ нѣсколько видоизмѣнилъ свой взглядъ на Евхаристію, сказавъ, что чрезъ нее, дѣйствительно сообщаются особые благодатные дары, но хлѣбъ и вино только символы этого благодатнаго сообщенія. Кальвинъ въ этомъ пунктѣ всегда ближе стоялъ къ Лютеру чѣмъ Цвингли. Его своеобразное воззрѣніе на та-

инство причащенія составляет средину между крайнимъ первоначальнымъ взглядомъ Цвингли и мнѣніемъ Лютера о соприсутствіи хлѣбу и вину тѣла Христова. Онъ, какъ и первый, не признаетъ не только пресуществленія, но и Лютерова представленія о вкушеніи отъ тѣла Христова—невидимаго, присуцаго *in* или *cum pane*. По Кальвину, въ Евхаристіи мы приобщаемся Христа невидимо, благодатно, соединяемся съ Нимъ духовно, духовно питаемся отъ всего Его Существа, взятаго въ нераздѣльности,—питаемся Его тѣломъ и кровію настолько, насколько Его человѣчество нераздѣльно отъ Божества, хлѣбъ и вино не символъ только благодати, но и дѣйствительно сообщаетъ благодать. Однакоже это вкушеніе благодати, приобщеніе къ ней не есть вкушеніе отъ тѣла и крови Христовой, въ которыя пресуществляются хлѣбъ и вино, или которыя невидимо соприсутствуютъ хлѣбу и вину, а вообще соединеніе съ Спасителемъ, Который есть источникъ всѣхъ благъ для насъ. Христось и Спаситель нашъ—со включеніемъ Его человѣчества—составляетъ, по Кальвину, содержаніе—*materia et substantia*—таинства. Это видимо расширеніе благодатныхъ дѣйствій таинства Евхаристіи, въ сущности, скрывало въ себѣ мысль, уничтожающую понятіе о таинствѣ, какъ особенномъ благодатномъ дѣйствіи. Кальвинъ еще дальше Лютера отъ древняго церковнаго ученія объ Евхаристіи. Лютеръ не совсѣмъ отрѣшился отъ мысли о томъ, что въ немъ вѣрующій вкушаетъ отъ тѣла Христова. Мысль Кальвина, напротивъ, склоняется къ тому, что присутствіе Спасителя въ Евхаристіи ничѣмъ не отличается отъ Его всегдшняго невидимаго присутствія въ христіанской Церкви своею Богочеловѣческою природою, что духовное соединеніе съ Нимъ въ Евхаристіи не есть слѣдствіе особеннаго благодатнаго наитія Его на насъ, особеннаго благодатнаго Его прираженія къ нашему существу своимъ тѣломъ и кровію. Чѣмъ дальше отъ мысли о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, тѣмъ болѣе отрицается значеніе самаго таинства, какъ особеннаго таинственно—благодатнаго дѣйствія.

Итакъ, реформатство совершенно отрѣшилось отъ всякой мысли о связи тѣла Христова съ хлѣбомъ и виномъ и отвергаетъ въ

немъ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова, считая виды его только образами Распятаго Господа.

Что Христось Спаситель дѣйствительно присутствуетъ въ таинствѣ Евхаристіи, это очевидно 1) изъ торжественнаго обѣтованія объ установленіи этого таинства, которое должно быть понимаемо буквально, а не иносказательно, какъ толкуютъ реформаты. Случаемъ къ тому было чудесное насыщеніе Спасителемъ пяти тысячъ народа пятью хлѣбами. Народъ такъ былъ пораженъ этимъ чудомъ, что неотступно ходилъ за Нимъ по пустынѣ, въ надеждѣ увидѣть отъ Него новое подобное знаменіе (Іоан. 6, 1—25). Тогда-то Онъ обратилъ вниманіе его отъ пищи обыкновенной, земной къ пищѣ нетлѣнной, небесной. *Азъ есмь хлѣбъ животный*, сказалъ Онъ... *Аще кто съестъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки, и хлѣбъ, еяже азъ дамъ, плоть моя есть, юже азъ дамъ за животъ міра* (— 48, 51). Іудеи приняли эти слова въ грубомъ и чувственномъ смыслѣ и завели между собою споръ (— 52). Съ одной стороны, они не могли не вѣрить Тому, Кто предъ нами совершилъ такъ много чудесъ и теперь чудесно напиталъ пять тысячъ народа пятью хлѣбами и о Комъ поэтому случаю они восклицали: *сей есть воистину пророкъ, грядый въ міръ* (— 14); но съ другой стороны предлагаемое Имъ обѣтованіе такъ необычайно и несообразно съ грубыми понятіями іудеевъ, что они лучше отказываются видѣть въ немъ Божественнаго посланника, чѣмъ повѣрить настоящимъ словамъ Его, — признать возможнымъ исполненіе изреченнаго обѣтованія. Поэтому, исполненные недовѣрчиваго сомнѣнія, они съ негодованіемъ вопрошаютъ другъ друга: *како сей можетъ намъ дати плоть свою ясти?* Само собою очевидно, что только буквальное разумѣніе словъ Іисуса Христа могло возбудить въ слушателяхъ Его столь сильное сомнѣніе и даже поколебать все довѣріе ихъ къ Нему. Но правильно ли поняли рѣчь Спасителя іудеи и подтвердилъ ли чѣмънибудь Самъ Онъ справедливость ихъ разумѣнія? Въ Евангеліи читаемъ: *рече имъ Іисусъ: аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съесте плоти Сына человеческого, ни пиете крови его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть и пійи мою кровь, имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день.* *Плоть моя*

истинно есть брашно, и кровь моя истинно есть пиво. Ядый мою плоть и пияй мою кровь, во мнѣ пребываетъ и азъ въ немъ и проч. Отвѣтъ ясный, очевидный, не допускающій ни малѣйшей обоюдности или двусмысленности какъ въ себѣ самомъ, такъ и касательно предложеннаго возраженія. При первомъ взглядѣ на него мы уже убѣждены, что Спаситель рѣшительно подтверждалъ объясненіе Своихъ словъ въ собственномъ значеніи, — какъ бы оно ни казалось страннымъ для Его слушателей, и не смотря на всѣ возраженія ихъ, еще съ большею силою, безъ всякой перемѣны продолжалъ рѣчь свою, объяснялъ, доказывалъ, не дѣлая даже и малѣйшаго намека на иносказательное значеніе ся. Значить, іудеи справедливо, сообразно съ намѣреніемъ Спасителя, понимали слова Его въ собственномъ смыслѣ; значить также справедливо утверждаемъ и мы, что Онъ обѣтовалъ здѣсь не символическое только, но дѣйствительное присутствіе Своего тѣла и крови въ таинствѣ причащенія. Съ другой стороны отвѣтомъ Его совершенно отвергается объясненіе реформатскихъ богослововъ, понимающихъ слова Спасителя въ иносказательномъ смыслѣ, которое, очевидно, не соотвѣтствуетъ Его намѣренію. Неумѣстность иносказательнаго объясненія представится въ еще большемъ свѣтѣ, если обратимъ вниманіе на частныя подробности этого отвѣта.

а) Иисусъ Христосъ вкушеніе плоти и крови Своей предлагаетъ, какъ положительную заповѣдь, безусловно необходимую для полученія вѣчнаго живота; притомъ выражаетъ ее въ двоякой формѣ, — положительной и отрицательной, что придаетъ выраженію особенную силу и возвышенность. *Аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, не пїете крове Его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пияй мою кровь, имать животъ вѣчный.* Образъ выраженія, очевидно, тотъ же самый, въ какомъ у другаго Евангелиста излагается повелѣніе о необходимости вѣры и крещенія (Мар. 16, 16). Но свойство заповѣди, съ которою соединено столь высокое обѣтованіе, необходимо требуетъ, чтобы сущность ея была выражена ясно, просто, безъ обоюдностей, которыя могли бы служить поводомъ къ двусмысленному разумѣнію ея. И возможно ли допустить, чтобы Иисусъ Христосъ столь высокую заповѣдь пред-

ложилъ подъ образомъ, вовсе несоотвѣтствующимъ разумѣнію своихъ слушателей и рѣшительно непонятнымъ для нихъ? Въ какое крайнее неразрѣшимое недоумѣніе пришли бы іудеи, еслибы вздумали повелѣніе объ Евхаристіи, подобно реформатамъ, объяснять въ значеніи иносказательномъ?

б) Отвѣтъ свой іудеямъ Спаситель начинаетъ словами: *аминь, аминь*. Подобный оборотъ употребляется для показанія особенно сильнаго, твердаго и несомнѣннаго увѣренія, почти равносильнаго клятвѣ. Къ нему, какъ показываетъ Евангельская исторія, обращался Иисусъ Христосъ, когда хотѣлъ убѣдить своихъ слушателей въ высокой, важнѣйшей истинѣ, которой особенно необходимо было вѣрить. Повтореніе этого восклицанія сообщаетъ утвержденію еще большую и новую силу. Но не излишне ли подобное усиліе доказать возможность духовнаго вкушенія тѣла и крови Христовой посредствомъ одной вѣры? Тогда было бы достаточно только указать на этотъ способъ вкушенія и іудеи совершенно успокоились бы. Противъ такого приобщенія они и не думали возражать. Какъ возраженіе ихъ прямо направлено было противъ дѣйствительнаго вкушенія; такъ и особенно усиленное опроверженіе его очевидно показываетъ, что они должны принять обѣтованіе въ томъ самомъ смыслѣ, противъ котораго возражали, т. е. должны вѣрить въ возможность дѣйствительнаго вкушенія тѣла и крови Христовой, сколько бы это не превышало силы ихъ разумѣнія.

в) Новое доказательство для буквального объясненія представляется въ слѣдующемъ стихѣ (55), въ которомъ Спаситель продолжаетъ рѣчь Свою еще съ большимъ подтвержденіемъ: *плоть моя истинно есть брашно, кровь моя истинно есть пиво*. Прибавленіе новаго слова *истинно*, съ другой стороны свидѣтельствуетъ о совершенномъ тождествѣ между двумя предметами, о которыхъ здѣсь говорится, а съ другой, ясно показываетъ, что іудеи, соблазнявшіеся предложеніемъ—ясти плоть и кровь—не ошибались въ объясненіи словъ Иисуса Христа, и что онъ истинно обѣтовалъ имъ вкушеніе Своей плоти и крови.

г) Божественный Учитель употребляетъ какъ бы послѣднее средство для того, чтобы не убѣждающихся Его словами и еще

продолжающихъ роптать на обѣтованіе—плѣнить въ послушаніе вѣры. Для убѣжденія въ возможности одного чуда Онъ обращаетъ вниманіе ихъ на другое, равно непостижимое для обыкновеннаго разумѣнія. *Вѣдый Иисусъ въ себя, яко ропщуть о семъ ученицы его, рече имъ: сіе ли вы блазнитѣ? Аще убо узрите Сына человеческого восходяща, идѣже бѣ прежде* (61—62)? Очевидно Спаситель указываетъ здѣсь на свое вознесеніе отъ земли на небо, откуда, по недавнему признанію ихъ же самихъ, Онъ и пришелъ. Обращеніе къ столь необычайному способу убѣжденія, которымъ Спаситель пользовался весьма рѣдко (дважды—Іоан. 1, 51 и Мѡ. 26, 63), будетъ понятно и умѣстно здѣсь только тогда, если допустить, что предметъ обѣтованія есть высочайшее, непостижимое, но тѣмъ не менѣе дѣйствительное вкушеніе плоти и крови Его въ таинствѣ Евхаристіи. Напротивъ, для увѣренія въ необходимости возможности духовнаго единенія съ Нимъ, для ученія о вѣрѣ въ Его страданія и смерть, которое постоянно повторялось въ устахъ Его,—такое доказательство было бы излишне и не имѣло бы ни цѣли, ни значенія.

Такъ всѣ частности въ отвѣтѣ Божественнаго Учителя какъ бы намѣренно направлены къ подтвержденію того, что іудеи не ошибочно понимали слова Иисуса Христа о вкушеніи плоти и крови Его въ собственномъ значеніи,—что такое разумѣніе ихъ вполне соответствовало Его намѣренію. Посему, имуще свидѣтеля велика Иисуса Сына Божія, мы твердо держимся того исповѣданія, что Онъ ясно и неложно обѣщаль намъ вкушеніе истинной Своей плоти и крови. Значить дѣйствительное присутствіе ихъ въ святѣйшей Евхаристіи выше всякаго сомнѣнія: *вѣренъ бо есть обѣщавый и отрещися себе не можетъ* (Евр. 10, 24.)

Въ иносказательномъ смыслѣ обѣтованіе Спасителя не можетъ быть понимаемо и потому, что выраженіе *ѣсть плоть*, когда оно употребляется въ переносномъ смыслѣ, на языкѣ св. Писанія всегда и вездѣ означаетъ: „причинять другому большое зло, наносить жестокую обиду, особенно же злословить и клеветать“ (Цс. 26, 2; Іов. 19, 22; Мих. 3, 3; Гал. 5, 15) и другаго значенія не имѣетъ. Слѣдовательно, если эти слова обѣтованія Христова о таинствѣ Ев-

харистиі приниматьъ въ переносномъ смыслѣ, — то они будутъ означать слѣдующее: *ядый мою плоть*, т. е. причиняющій мнѣ величайшее зло, *имать животъ вѣчный*. И наоборотъ: *аще не съесте плоти Сына человеческого*, т. е. если не будете наносить Ему жестокихъ обидъ, злословить и поносить Его, *живота не имате въ себѣ...*

Объ установленіи таинства Евхаристіи свидѣлствуютъ три Евангелиста св. Матѳей, Маркъ и Лука.

Спаситель въ послѣднія минуты предъ своими страданіями бесѣдуетъ съ учениками и говоритъ съ ними уже *не обинуясь*, *не предлагая никою же притчи*. Такихъ минутъ для Него оставалось немного, и потому, оставляя друзей своихъ какъ бы сирыми, Онъ, подобно нѣжному Отцу, высказываетъ имъ Свою послѣднюю волю, дѣлаетъ послѣднее завѣщаніе, чтобы пролить утѣшеніе въ скорбныя сердца ихъ и приготовить къ мужественной встрѣчѣ съ предстоящими тяжкими испытаніями. Конечно, все, происходившее въ эти минуты, носило на себѣ печать таинственной торжественности, — конечно, онѣ дороги были для любвеобильнаго Иисуса, когда Самъ Онъ сказалъ совозлежащимъ: *желаніемъ возжелѣхъ сію пасху ясти съ вами, прѣжде даже не прииму мукъ* (Лук. 22, 15). И вотъ на этой-то вождѣлѣнной пасхѣ, которая, быть можетъ, и названа такъ потому, что ее заключило и на всегда запечатлѣло новое таинство, *пріемъ Иисусъ хлѣбъ и благословивъ преломи, и дающе ученикомъ, и рече: пріимите, ядите: сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое. И пріемъ чашу, и хвалу воздавъ даде имъ, глаголя: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя, яже за вы и за многія изливается во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. 26, 26—29; 1 Кор. 11, 23). Въ такихъ краткихъ, но тѣмъ не менѣе ясныхъ чертахъ Богодухновенные писатели единогласно передаютъ намъ установленіе евхаристіи. Безъ сомнѣнія, въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ въ первый разъ совершилъ ее и Самъ Великій Первосвященникъ. Самая простота этихъ выраженій, не допускающая въ себѣ ни малѣйшей обоюдности, должна отвращать всѣ недоумѣнія и разногласія при истолкованіи ихъ. Спаситель, преподавая ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ Своимъ послѣдователямъ, хлѣбъ и вино, ясно назвалъ ихъ Своимъ

тѣломъ и кровію. Будучи убѣждены въ томъ, что *не изнеможетъ у Бога всякъ малолѣ* (Лук. 1, 37), мы не имѣемъ причины и здѣсь недоувѣрять вѣщаніямъ небесной премудрости, или полагать предѣлы безконечному Всемогуществу. Поэтому, слыша изъ Божественныхъ устъ Его: *идите, сіе есть тѣло Мое, — пійте, сія есть кровь Моя*, — мы съ благоговѣніемъ, съ безусловною вѣрою отвѣтствуемъ на сладчайшій гласъ Его: вѣруемъ, Господи, яко сіе есть самое пречистое тѣло Твое, и сія есть самая честная кровь Твоя“. Здѣсь „мы во всемъ повинuemся Богу и ни въ чемъ не противорѣчимъ Ему, хотя бы слова Его казались противными нашимъ мыслямъ и зрѣнію: не на виѣшность толькозираемъ, но содержимъ въ умѣ своемъ слова Христовы, ибо слово Христово непреложно, а наше чувство легко обманывается“, говорить св. Іоаннъ Златоустъ. „И если самъ Христосъ говорить о хлѣбѣ: сіе есть тѣло мое; то кто послѣ сего дерзнетъ сомнѣваться? Если Самъ Онъ утверждалъ и говорилъ: сія есть кровь моя; то кто же еще будетъ сомнѣваться и говорить, что это не кровь Его?“ говорить св. Кириллъ Іерусалимскій.

Итакъ, ясное слово Господа — вотъ основаніе нашего убѣжденія въ томъ, что подъ видомъ хлѣба и вина намъ преподается въ Евхаристіи истинное тѣло и кровь его. Иначе и быть не можетъ. Малѣйшее измѣненіе въ пониманіи прямого смысла словъ Спасителя, которыми Онъ установилъ таинство Евхаристіи, привело бы къ ужаснымъ послѣдствіямъ, — повергло бы въ заблужденіе и неразлучную съ тѣмъ погибель вѣрующихъ всѣхъ мѣстъ и времени, — послужило бы для нихъ поводомъ къ безчисленнымъ разногласіямъ, нескончаемымъ и непримиримымъ спорамъ.

Жалкій опытъ реформатовъ совершенно подтвердилъ, что лишь только они отступили отъ прямого, собственнаго значенія словъ Христовыхъ, — значенія, которое черезъ цѣлыя столѣтія безъ всякой перемѣны сохранялось и сохраняется въ Церкви православной, — тотчасъ же разрознились между собою до безконечности. Съ каждымъ годомъ, съ появленіемъ каждаго новаго богослова являлись новыя, различныя изъясненія этихъ словъ, такъ что въ настоящее время послѣдователь реформатскаго исповѣданія не можетъ не задуматься, которое изъ нихъ признать справедливымъ. Разно-

гласія эти начались съ первыми же реформатами. Въ Евхаристической формулѣ не осталось ни одного слова, котораго бы кто-нибудь изъ кальвинистовъ не перетолковалъ въ иносказательномъ смыслѣ. По свидѣтельству Беллярмина, еще въ 1577 г. ихъ можно было различить до двухсотъ. Разногласіе дошло до того, что въ этихъ изъясненіяхъ представляются такія трудности и разногласія, которыя, по собственному признанію реформатовъ, требуютъ особой проницательности и тщательнаго изслѣдованія, и отъ примиренія которыхъ они не стыдятся отказываться.

То, очемъ умолчали св. Евангелисты при изложеніи обѣтованія и установленія Евхаристіи, восполняетъ св. ап. Павелъ. Онъ не только повторяетъ уже извѣстную исторію перваго совершенія ея такъ, какъ пріялъ отъ Господа, но прямо, какъ бы нарочито касается двухъ сторонъ въ ученіи нашей Церкви объ этомъ таинствѣ,—дѣйствительнаго присутствія въ немъ тѣла и крови Христовой, и того благоговѣйнаго уваженія, которое требуется отъ приступающихъ къ страшнымъ тайнамъ. Для насъ это ученіе св. Апостола очень важно, потому что оно совершенно согласно съ тѣмъ изъясненіемъ, какое сдѣлано на слова обѣтованія и установленія Евхаристіи, а потому Божественнымъ авторитетомъ подтверждаетъ все, сказанное здѣсь въ опроверженіе реформатскаго толкованія.

1., Что вѣрующіе подъ видомъ хлѣба и вина вкушаютъ истинное тѣло и кровь Христову, эта истина совершенно ясна изъ слѣд. словъ св. ап. Павла: *чаша благословенія, юже благословляемъ не общеніе ли крове Христовы есть; хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть* (1 Кор. 10, 16)? Но она является еще въ большемъ свѣтѣ, если посмотрѣть на побужденія и цѣль, для которой сказаны эти слова. Поводомъ къ нимъ послужило страшное преступленіе нѣкоторыхъ христіанъ коринтской церкви—участіе въ языческихъ жертвахъ, а цѣлью—желаніе удалить вѣрующихъ отъ этихъ скверныхъ пиршествъ. Что же употребляетъ св. Апостоль для подобной цѣли? *Бѣгайте отъ идолослуженія;—судите еже глаголю: чаша благословенія, юже благословляемъ не общеніе ли крове Христовы есть; хлѣбъ егоже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? Не можете чашу Господню тити и чашу съсов-*

скую; не можете трапезъ Господней причащаться и трапезъ бѣсовскъ (—14—21). Противоположеніе это представляется понятнымъ только тогда, если предположимъ, что какъ самъ св. Апостоль, такъ и христіане, къ которымъ писалъ онъ, вѣровали, что вкушаютъ въ Евхаристіи истинное тѣло и кровь Христову; въ этомъ вѣрованіи заключается вся сущность приведеннаго довода и сила убѣжденія его. Посему какъ подъ чашею и трапезою бѣсовскою, т. е. подъ пиршествами язычниковъ при жертвоприношеніяхъ, безъ сомнѣнія, должно разумѣть не образное только, или совершаемое въ одномъ умственномъ представленіи, но дѣйствительное вкушеніе крови и мяса жертвенныхъ животныхъ; такъ очевидно на чашу и трапезу Господню или таинство Евхаристіи смотрѣли вѣрующіе какъ на дѣйствительное причащеніе тѣла и крови Христовой. Самъ же св. ап. Павелъ представляетъ основаніе для такого изъясненія своихъ словъ. Называя Евхаристію общеніемъ (κοινωνία) тѣла и крови Христовой, онъ какъ бы для показанія полнаго соответствія въ своемъ сравненіи, — ядущихъ жертвы іудеевъ, и язычниковъ также называетъ общниками (κοινωνοι) алтаря; *не ядущи ли жертвы общники алтареву суть* (—18)? Поэтому-то св. Златоустъ и Теофилактъ изъ разсматриваемыхъ словъ прямо заключаютъ, что находящееся въ чашѣ есть то самое, что истекло изъ ребра Христова. Нельзя не замѣтить здѣсь еще одной особенности. Св. Апостоль не сказалъ: чаша, юже пиѣмъ, и хлѣбъ, его же вкушаемъ, но — *юже благословляемъ, ею же ломимъ*. Говоря такимъ образомъ, онъ выражаетъ ту истину, неизмѣнно сохраняемую въ православной Церкви, что присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія не ограничивается однимъ временемъ приобщенія, — не зависитъ отъ вкушенія вѣрующихъ, но что св. Дары, по освященіи и предложеніи силою св. Духа, остаются на всегда истиннымъ тѣломъ и кровію Спасителя. Силу этого замѣчанія реформаты должны признать не меньше Лютера, котораго оно невольно заставило согласиться, что тѣло Христово въ Евхаристіи дѣйствительно присутствуетъ. Наконецъ, противопоставленіе св. чаши и хлѣба языческимъ и іудейскимъ жертвамъ приводитъ насъ къ тому заключенію, что св. ап. Павелъ Евхаристію считалъ также истиннымъ

жертвоприношеніемъ и въ этомъ свойствѣ ея находилъ побужденіе удалиться отъ участія въ жертвоприношеніяхъ языческихъ.

2)., Въ томъ же посланіи св. ап. Павелъ, изложивши исторію установленія Евхаристіи, выводитъ отсюда такія слѣдствія, по которымъ мы можемъ безошибочно судить, въ какомъ смыслѣ онъ понималъ эту исторію. *Тѣмъ же, иже аще ястъ хлѣбъ сей, или пьетъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни* (1 Кор. 11, 27). Итакъ недостойно причащающимся приписывается здѣсь личное оскорбленіе Иисуса Христа, чѣмъ, очевидно, предполагается присутствіе въ таинствѣ причащенія тѣла и крови Христовой. По мнѣнію Кальвина и его послѣдователей недостойное причащеніе состоитъ въ томъ, что человекъ не принимаетъ тѣла Господня, которое преподается ему въ этихъ символахъ. Но св. Апостоль осуждаетъ недостойно причащающагося не за то, что онъ не хочетъ вкушать тѣла и крови Господней, но за то, что вкушаетъ ихъ недостойно.

Дальнѣйшее слѣдствіе, выводимое св. ап. Павломъ изъ повѣствованія объ Евхаристіи, есть необходимость тщательнаго приготовленія и самоиспытанія приступающихъ къ ней: *да искушаетъ человекъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши до пьетъ. Ядый бо и пійи недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пьетъ, не разсуждая тѣла Господня* (— 28, 29). И реформатскіе учителя требуютъ отъ причащающихся подобнаго приготовленія, — и они предъ своими слушателями часто повторяютъ совѣтъ св. Апостола. Но если можно вкушать тѣло Господне и виѣ Евхаристіи (какъ они учатъ) — во всѣхъ дѣйствіяхъ вѣры, если это вкушеніе совершается только воспоминаніемъ или однимъ представленіемъ ума; то для чего же требовать нарочитаго испытанія себя предъ такимъ дѣломъ, которое позволено намъ всегда и вездѣ? Для чего они не проповѣдуютъ необходимости искушать себя предъ слушаніемъ или чтеніемъ Слова Божія, предъ молитвою или другимъ дѣломъ благочестія? При всѣхъ другихъ видахъ духовнаго общенія со Христомъ сами же реформаты говорятъ: хотя вы недостойны слышать, читать Слово Божіе, размышлять о Его совершенствахъ, возносить къ Нему молитвы; но не опасайтесь чрезъ это причинить себѣ вредъ, или напрасно по-

терять время въ этихъ благочестивыхъ занятіяхъ; мало по малу вы сдѣлаетесь достойными и способными къ упражненію въ нихъ, и не только не увеличите своихъ грѣховъ, но еще получите облегченіе и прощеніе въ нихъ. И собственное сознаніе ближе всего убѣждаетъ насъ, что, чувствуя за собою какой либо тяжкій грѣхъ, мы страшимся приступить къ Евхаристіи; между тѣмъ не боимся молиться, читать Слово Божіе, подавать милостыню. Вотъ невольное и неопровержимое свидѣтельство той истины, что общеніе съ Господомъ въ Евхаристіи существенно отличается отъ единенія съ Нимъ посредствомъ вѣры и подвиговъ благочестія. Притомъ реформаты, приготовляясь къ приобщенію стараются возбудить въ себѣ сокрушеніе о грѣхахъ, обнять вѣрою всѣ обѣтованія Божіи, живо представить себѣ всѣ событія изъ земной жизни Спасителя, т. е. дѣлаютъ все то, въ чемъ, по понятію ихъ состоитъ Евхаристія, какъ вкушеніе тѣла Христова вѣрою. Значитъ въ этихъ предварительныхъ дѣйствіяхъ для нихъ уже совершилось приобщеніе (т. е. духовное); какое же значеніе послѣ этого будетъ имѣть самое принятіе освященнаго хлѣба и вина, представляющихъ собою только символы тѣла и крови Христовой и побуждающихъ къ размышленію о тѣхъ предметахъ, которые уже напечатлѣны въ душѣ приобщающагося? Не будетъ ли тогда это—пустой обрядъ, излишняя церемонія?

Тяжести грѣха недостойно приступающихъ къ пречистому тѣлу и крови Христовой соотвѣтствуетъ и осужденіе, изрекаемое св. Апостоломъ на виновныхъ въ этомъ грѣхѣ: *адыи и нїаи недостойнѣ, судѣ себѣ ястѣ и пїетѣ, не разуждаа тѣла Господня* (—29); т. е. причащающійся безъ должнаго благоговѣнія и приготовленія, съ принятіемъ тѣла и крови Господней, носить въ себѣ осужденіе,—и подвергается этому осужденію за то самое, что не уважаетъ тѣла Господня, не различаетъ его отъ обыкновеннаго хлѣба. Но въ чемъ же бы состояло это различіе, если бы подъ видомъ хлѣба мы не вкушали истиннаго тѣла Христова? Правда и реформаты считаютъ этотъ хлѣбъ освященнымъ до достоинства таинства; но безъ предложенія онъ все-таки остается хлѣбомъ, и недостойное вкушеніе его никакъ не можетъ быть названо вкушеніемъ самаго

тѣла Господня и сопровождаться столь ужасными послѣдствіями для приобщающагося. На эти слѣдствія указываетъ самъ св. Апостоль, когда говоритъ Коринѣянамъ: *сего ради въ васъ мнози немощни и спятъ довольно* (—30). Здѣсь уже безъ сомнѣнія не остается мѣста иносказаніямъ или символамъ: очевидная дѣйствительность, которую испытывали на себѣ коринѣскіе христіане, конечно, вразумительнѣе всякихъ доказательствъ убѣждала ихъ, что недостойно приступающіе къ трапезѣ Господней оскорбляютъ нѣчто большее и гораздо высшее, нежели только простые символы тѣла и крови Христовой, которые только напоминаютъ имъ о страданіяхъ и смерти Его. Благоговѣйное уваженіе, внушаемое св. Апостоломъ къ Евхаристіи и страшныя угрозы, изрекаемая на недостойно приступающихъ къ ней, совершенно сходны съ тѣмъ предварительнымъ очищеніемъ, какого требовалъ Господь отъ Израильтянъ предъ сошествіемъ Своимъ на гору Синайскую, — и съ тѣми угрозами, которыми предостерегалъ ихъ отъ прикосновенія ихъ къ этой горѣ: *всякъ прикоснувшійся горѣ, смертію умретъ* (Исх. 19, 10—14).

Согласно съ ученіемъ св. Писанія и ученіе св. Отцевъ и вселенскихъ Соборовъ. Такъ св. Игнатій Богоносець говоритъ: „они (докеты) удаляются отъ Евхаристіи и молитвы, не исповѣдуя, что Евхаристія есть плоть нашего Спасителя Иисуса Христа, пострадавшая за грѣхи наши, которую Отець воскресилъ по благоугодію“.

Св. Іустинъ мученикъ говоритъ: „мы приедемъ сіе (Евхаристію) не какъ простой хлѣбъ, и не какъ простое питіе: но какимъ образомъ Иисусъ Христось—Спаситель нашъ, воплотившись Словомъ Божиимъ, имѣлъ для спасенія нашего и плоть и кровь, такимъ же образомъ, научены мы, и пища сія надъ которою произнесено благодареніе молитвою Слова Его. до предложенія питающая нашу кровь и плоть есть) плоть и кровь тогоже воплотившагося Иисуса Христа“.

Св. Кирилль Іерусалимскій говоритъ: „Когда самъ Христось объявилъ и сказалъ о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло мое*; послѣ сего кто уже осмѣлится не вѣровать? И когда самъ увѣрилъ и сказалъ о чашѣ: *сіа есть кровь моя*: кто когда усумнится и скажетъ, что сіе не кровь Его.... Почему со всякою увѣренностію приедемъ сіе,

какъ тѣло и кровь Христову. Ибо во образѣ хлѣба дается тебѣ тѣло, а во образѣ вина дается тебѣ кровь, дабы, приобщився тѣла и крови Христа, содѣлался ты Ему стѣлеснымъ и сокровнымъ“. Св. Софроній Иерусалимскій говорить: „Итакъ, пусть никто не думаетъ, будто святая сія суть образы тѣла и крови Христовой, но да вѣруетъ, что предлагаемые хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Христа.

На первомъ вселенскомъ Соборѣ присутствовавшіе отцы исповѣдали: „на божественной трапезѣ мы не должны просто видѣть предложенный хлѣбъ и чашу, но возвышаясь умомъ, должны вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ лежитъ Агнецъ Божій, взявша грѣхи міра (Іоан. 1, 29), приносимый въ жертву священниками, и, истинно пріемля честное тѣло и кровь Его, должны вѣровать, что это знаменія нашего воскресенія“.

Отцы седьмаго вселенскаго Собора, въ обличеніе еретиковъ, свидѣтельствовали: „никто изъ трубъ Духа, т. е. св. Апостоловъ и достославныхъ отцевъ нашихъ, безкровную жертву папу, совершающуюся въ воспоминаніе страданія Бога нашего и всего домостроительства Его, не называлъ образомъ тѣла Его. Ибо они не принимали отъ Господа такъ говорить и возвѣщать, а слышали Его благовѣствующаго: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крови Его, живота не имате въ себѣ*; также: *ядый мою плоть и пїязь мою кровь во мнѣ пребываетъ и азъ въ немъ*: и еще: *прїимите, ядите, сіе есть тѣло мое...* а не сказала: прїимите, ядите образъ тѣла моего... Итакъ, ясно, что ни Господь, ни Апостолы, ни Отцы безкровную жертву, приносимую священникамъ, никогда не называли образомъ, но самимъ тѣломъ и самою кровію“.

А Н Г Л И К А Н С Т В О .

Краткій историческій обзоръ Англиканства.—Реформа въ Англии началась въ царствованіе Генриха VIII, который въ первые годы своего царствованія до того былъ привержень къ католичеству, что написалъ противъ Лютера полемическое сочиненіе, за которое папа почтилъ его громкимъ въ то время титуломъ „защит-

ника вѣры“. Но одно обстоятельство въ его домашней жизни перемѣнило его и изъ горячаго защитника папизма сдѣлало страшнымъ врагомъ папъ. Папа Климентъ VII отказался расторгнуть бракъ Генриха VIII съ Екатериною Аррагонскою. Король жаловался на такой отказъ Кромвелю и получилъ отъ него совѣтъ—объявить себя главою Церкви и такимъ образомъ разъ на всегда освободиться отъ власти римскаго первосвященника. Получивъ соизволеніе короля на достиженіе подобной цѣли, Кромвель провелъ въ 1534 г. билль, который признавалъ короля главою англійской Церкви, запрещалъ принятіе папскихъ буллъ и пожертвованія въ пользу папы, подчинялъ монастыри королю и предоставлялъ ему выборъ и опредѣленіе на епископскія мѣста. Естественно было ожидать, что Генрихъ, прежде горячій защитникъ католичества, не коснется другихъ пунктовъ вѣроученія кромѣ догмата о видимомъ главенствѣ папы. Такъ дѣйствительно и было. Кромѣ догмата о своемъ главенствѣ онъ оставилъ нетронутыми всѣ остальные догматы, обычаи, обряды и іерархическія учрежденія древней Церкви и даже ограничилъ сначала употребленіе Библіи.

Въ концѣ жизни, правда, при наплывѣ идей лютеранскихъ въ Англію, при знакомствѣ съ сочиненіями лютеранъ и бытомъ протестантскихъ церквей, король издаетъ отъ лица парламента 10 пунктовъ вѣроученія, въ которыхъ напрасно силится отрѣшиться отъ своихъ прежнихъ убѣжденій;—онъ вызываетъ для составленія новой Догматики протестантскихъ богослововъ, которые и предлагаютъ ему Аугсбургское исповѣданіе, но онъ не соглашается на этотъ символъ. Вотъ какія измѣненія въ вѣроученіи сдѣланы были въ этихъ 10 членахъ: назывались только три таинства: крещеніе, покаяніе и причащеніе. Но въ покаяніи, вопреки лютеранамъ, признавалась необходимою устная исповѣдь. Въ причащеніи оставлено пресуществленіе въ смыслѣ католическомъ и опять вопреки Лютеру. Указана новая форма для поставленія епископовъ. Упомянулось о томъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, но безъ всякаго особеннаго смысла, потому что и добрыя дѣла одинаково необходимы. Почитаніе иконъ отмѣнено, но самыя иконы оставлены въ церквахъ, потому что возбуждаютъ благочестіе. Почита-

ніе святыхъ тоже оставлено почти въ старой формѣ. Рекомендовалось также лобзаніе креста и не запрещались при Богослуженіи священныя одежды по католическому обычаю. Изъ идеи о чистилищѣ отброшена только мысль о дѣйствительности индульгенцій. Уже въ этихъ 10 членахъ почти ничего не было протестантскаго, но король и парламентъ устранились и этого.

Вслѣдъ за этими 10 членами была издана, такъ называемая, книга для епископовъ, въ которой излагалась очень оригинальная теорія таинствъ, ни чисто католическая, ни лютеранская, которая хотѣла помирить древнее седмичное число таинствъ съ лютеранскимъ воззрѣніемъ на нихъ. Здѣсь говорилось, что таинствъ 7, но изъ нихъ 3—крещеніе, покаяніе и причащеніе—главныя и высшія, а остальные 4—низшія. Такъ неохотно разставался англійскій реформаторъ и парламентъ съ прежними формами религіознаго быта. Но еще удивительнѣе было самое послѣднее распоряженіе касательно вѣроученія въ царствованіе Генриха. Такъ называемый „кровавый шестистатейный статутъ“ подѣ страхомъ смертной казни приказывалъ соблюденіе церковнаго безбрачія священникамъ, иноческихъ обѣтовъ, обычая совершать литіи и другія церемоніи, недопущенія мірянъ до чаши и т. п. Итакъ въ чисто религіозномъ отношеніи при Генрихѣ ничего не было сдѣлано. Все ограничивалось идеей о главенствѣ папы и статьями о доходахъ. Парламентъ и общество были равнодушны къ чисто религіозной сторонѣ реформы. Они довольствовались отложеніемъ отъ Рима и денежною стороною дѣла. И мы въ правѣ видѣть характеристическое отношеніе Англіи къ религіозной реформѣ. Такъ кончился первый моментъ въ исторіи англійской реформаціи. Онъ былъ чисто отрицательный, т. е. не вносилъ ничего новаго, кромѣ отрицанія связи съ Римомъ.

Престоль Генриха въ 1547 г. занялъ сынъ его Эдуардъ VI, прямо расположенный къ протестантскимъ началамъ. Прежде всего онъ ограничилъ права католическихъ служителей церкви, дозволивъ имъ проповѣдывать только въ своихъ храмахъ, между тѣмъ, какъ, по словамъ протестанта—историка, протестанты могли проповѣдывать свое ученіе всюду. Протестанты изъ Германіи стали

наводняют Англію. Въ скоромъ времени обнародованы были 42 члена вѣры уже въ протестантскомъ духѣ. Они содержали чисто протестантское ученіе.

Постановлено было считать св. Писаніе главнымъ источникомъ вѣры и уважать изъ преданія символы Апостольскій, Никейскій и Аѳанасіевъ, но, въ то же время, рекомендовалось чтить и все древнее преданіе со всѣми учрежденіями. Признавались суетвѣріемъ различные обряды католичества, какъ напр., освященіе воды, употребленіе колоколовъ и т. под. Оставлены только, такъ названныя у Генриха, высшія таинства. Число праздниковъ въ честь святыхъ уменьшено. Догматъ о ихъ призваніи отмѣненъ, отмѣнена и мисса по усопшимъ. О Евхаристіи замѣчено, что она не жертва, а только общеніе со Христомъ, впрочемъ, въ то же время предписывалось готовиться къ причащенію по католически. Въ крещеніи отмѣнены погруженіе и заклинаніе отъ бѣсовъ. Отмѣнено также и помазаніе муромъ. О таинствѣ елеосвященія, не смотря на выдѣленіе его изъ числа таинствъ, все-таки замѣчено, что это обычай благочестивый и весьма похвально призывать къ большому священнику и молится. О существѣ таинства Евхаристіи поднялись горячіе споры и недоумѣнія, — поэтому рѣшено признать въ ней дѣйствительное „натуральное присутствіе“ тѣла и крови, не объясняя ничего далѣе... Въ область вопросовъ общедогматическихъ внесены элементы изъ лютеранства и кальвинства, — такова мысль объ оправданіи вѣрою, о предъопредѣленіи. Но оба догмата выражены очень неопредѣленно и уклончиво.

По обнародованіи 42 членовъ, какъ обязательныхъ для всѣхъ, а также молитвослова, обнаружилось вездѣ сильное волненіе, особенно въ графствѣ Девонширскомъ, такъ что для подавленія его нужно было нанимать нѣмецкое войско. Унизительный фактъ, замѣчаютъ протестанты, что вѣру нашу заставляли англичанъ принимать иноземныя войска.

При преемницѣ Эдуарда Маріи (1553—1558) всѣ нововведенія были отмѣнены и папу смиренно просили о принятіи Англіи опять въ нѣдра католичества, что и было совершено осенью 1554 г. При слѣдующей королевѣ Елисаветѣ нововведенія опять были воз-

становлены. Она отвергла папство, но въ тоже время, оставляя въ сторонѣ идеальное протестантское начало, силилась помирить всѣ партіи, оставшіяся отъ временъ Генриха и Эдуарда—и кальвинизмъ и лютеранизмъ. Въ ея время начаты и окончены третій и послѣдній пересмотръ древняго вѣроученія съ цѣлью преобразований. Послѣ многихъ споровъ и множества новыхъ комиссій, изъ 42 членовъ образовано 39, а литургическая часть оставлена почти въ томъ же видѣ, какъ было это при Эдуардѣ. Архіепископъ Паркеръ 4 члена изъ Эдуардова символа совсѣмъ отбросилъ, два соединилъ въ одинъ, и одинъ раздѣлилъ на два. Такимъ образомъ смѣсь лютеранства, католицизма и реформатства окончательно подтверждена и 39 членовъ стали символическою книгою англичанъ.

Содержаніе 39 членовъ слѣдующее: а) въ чл. 1—5 излагается ученіе о Богѣ и св. Троицѣ; б) въ чл. 8 признаются три символа: Апостольскій, Никейскій и Аѳанасіевъ; в) въ чл. 19 содержится ученіе о видимой церкви, въ которой пребываютъ смѣшанно добрые и злые; она простирается не далѣе англійскихъ владѣній (чл. 37); и хотя имѣетъ право рѣшать споры о вѣрѣ и изъяснять св. Писаніе, но не можетъ дать никакого рѣшенія, котораго нельзя было бы доказать изъ св. Писанія; г) церковная іерархія состоитъ изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, которые одни имѣютъ право проповѣдывать Слово Божіе и совершать таинства (чл. 23, 26, 32, 36 и 37); д) папа не есть глава Церкви (чл. 37); высшая же духовная власть принадлежитъ королю; онъ хотя самъ не можетъ проповѣдывать и совершать таинства (чл. 37), но властію его всѣ духовные вводятся въ свои должности; ему принадлежитъ право окончательнаго рѣшенія споровъ о вѣрѣ (чл. 36, 37 и 26); е) вселенскіе соборы могутъ собираться только по волѣ и повелѣнію короля и не свободны отъ погрѣшностей (чл. 21). Слѣдующіе пункты вѣроученія заимствованы у лютеранъ и кальвинистовъ: ж) св. Писаніе есть единственный источникъ вѣроученія (чл. 6), з) есть первородный грѣхъ по смыслу Лютера (чл. 9); и) оправданіе достигается одною вѣрою, безъ добрыхъ дѣлъ (чл. 11 и 12) и особенно излишни сверхдолжныя дѣла, называемыя евангельскими совѣтами, именно обѣты добровольной бѣдности, цѣломудрія, послу-

шанія (чл. 14); i) ученіе о божественной благодати (чл. 17) про-
никнуто духомъ кальвинизма; к) таинствъ два: крещеніе и прича-
щеніе (чл. 25); крещеніе есть не только знакъ исповѣданія хри-
стіанской вѣры, но и принятія въ Церковь и оставленія грѣховъ
(чл. 27); впрочемъ первородный грѣхъ въ человѣкѣ чрезъ креще-
ніе не истребляется, а только оставляется вина его (чл. 9); при-
чащеніе должно принимать подъ обоими видами; оно есть вкуше-
ніе Христа вѣроу, такъ что неимѣющей вѣры не причащается
Христа, а только пріемлетъ хлѣбъ и вино къ своему осужденію;
ученіе о пресуществленіи и о значеніи Евхаристіи какъ жертвы,
отвергнуто (чл. 27—31). Изъ прочихъ таинствъ, иныя удержаны,
какъ простыя богослужебныя дѣйствія, такъ— „утверженіе“ (по на-
шему муропомазаніе), которое преподавать имѣеть право епископъ,
и покаяніе, состоящее въ томъ, что желающимъ принять прича-
щеніе послѣ общей исповѣди, возвѣщается прощеніе грѣховъ, хотя
можно также исповѣдать грѣхи свои и тайно предъ священникомъ;
бракъ, посредствомъ священническаго благословенія заключается на
всю жизнь и можетъ быть расторгнуто только опредѣленіемъ пар-
ламента. Не принимаются ученіе объ очистилищѣ, почитаніи и
призываніи Святыхъ, почитаніи мощей и иконъ (чл. 22),—безбра-
чіе духовныхъ (чл. 32) и употребленіе при богослуженіи латин-
скаго языка (24 ч.).

Символь этотъ есть не что иное, какъ собраніе различныхъ
идей, постепенно возникавшихъ въ эпоху реформации, почти не
связанныхъ никакимъ общимъ началомъ. Здѣсь дано мѣсто всему,
что представлялось болѣе или менѣе желательнымъ и не дано пе-
ревѣса ни одному крайнему мнѣнію. Но это самое требовало уже
новаго развитія, новаго выясненія началъ вѣры въ будущемъ. Сим-
воль англійскій не былъ окончательно установленною, опредѣлен-
ною формою лютеранства или кальвинизма. И вѣроученіе это, вслѣд-
ствіе своей неопредѣленности, давало много простора частнымъ
мнѣніямъ и въ результатѣ должны были явиться партіи и секты
(квакеры, гернгутеры, социніане и др.).

Итакъ, послѣ многихъ колебаній между кальвинизмомъ и ка-
толичествомъ англійская нація остановилась на своеобразной формѣ

англиканства, признавъ его господствующимъ вѣроисповѣданіемъ. Вѣроисповѣданіе это стоитъ въ связи съ формами гражданскаго быта Англіи, какъ показываетъ самая исторія его образованія и окончательнаго утвержденія.

Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ.— Въ XXXIX членахъ англиканства, какъ извѣстно, были смѣшаны стіхія католическія, реформатскія и лютеранскія. Съ теченіемъ времени эти разнородные элементы должны были отдѣлиться, или, по крайней мѣрѣ, рѣзче обозначиться и образовать партіи. Такъ въ дѣйствиельности и было. Уже въ началѣ 17 в. скоро послѣ того какъ англиканство признано было господствующимъ вѣроисповѣданіемъ, встрѣчается въ исторіи Англіи названіе церкви высокой въ противоположность церкви низкой, за тѣмъ является имя „лятитудинаристовъ“ или послѣдователей церкви широкой. Что же это за названія?—Англиканская церковь въ общемъ смыслѣ можетъ быть названа церковію преданія въ сравненіи съ чистымъ протестанствомъ. Характеристическую черту ея въ сравненіи съ кальвинизмомъ составлялъ элементъ преданія, къ которому этотъ послѣдній относился отрицательно. За это преданіе и ратовала большая часть англичанъ, отстаивая бытіе англиканской церкви. Эта-то партія, уважавшая то, что въ англиканизмѣ отзывалось духомъ древней догматики и древней церковной дисциплины и называлась церковію высокою. Но не всѣ члены англиканской церкви уважали въ ней элементъ преданія по преимуществу. Были люди, которые признавали ее потому, что видѣли въ ней истинное выраженіе протестантскаго принципа, формулированнаго безъ крайностей и преувеличеній. Эта послѣдняя партія составила изъ себя, такъ называемую, церковь низкую, въ противоположность первому направленію, присвоившему себѣ названіе церкви высокой. Итакъ, церковь высокая есть церковь преданія,—этимъ она всего лучше характеризуется. Развитие этого направленія, перешедшаго въ крайность, еще въ концѣ 17 вѣка породило, такъ называемую церковь широкую. Произошло это отъ того, что въ высокой церкви, какъ церкви преданія, скоро развился самый крайній супранатурализмъ, превосходившій средневѣковый догматизмъ. Генрихъ Додуелль, уче-

ный богословъ, сдѣланный профессоромъ исторіи въ оксфордскомъ университетѣ въ 1683 г., былъ первымъ представителемъ высокой церкви въ ея крайнемъ направленіи. Онъ училъ, что душа по природѣ смертна, но Христось силою благодати дѣлаеть ее безсмертною и начало этого безсмертія получается человѣкомъ въ таинствѣ крещенія, вслѣдствіе соединенія съ Духомъ Святымъ. Эту благодать безсмертія, кромѣ того, по его воззрѣнію, нельзя получать иначе, какъ отъ епископовъ, которые ведутъ свое начало преемственно отъ апостоловъ и что составляетъ отличительный догматъ англиканства въ сравненіи съ лютеранствомъ. Таинства диссентеровъ, т. е. всѣхъ не англиканъ, поэтому не имѣютъ будто бы никакой силы и сами диссентеры не могутъ назваться христіанами въ строгомъ смыслѣ слова, они смертны, тогда какъ истинные христіане безсмертны. Онъ требовалъ поэтому, чтобы диссентеры, при переходѣ въ англиканизмъ, были непременно крещены вновь. Эти выводы по отношенію къ диссентерамъ многимъ изъ англиканъ, естественно, не нравились, какъ крайность. Результатомъ этого было появленіе направленія индефферентнаго, не связаннаго узкими рамками символовъ протестантскаго или англиканскаго, понимавшаго идею Христіанства шире. Это направленіе и назвало себя церковію широкою. Бурнетъ, епископъ Салисбурійскій можетъ быть названъ главою этой партіи. Въ 1699 году онъ издалъ свое объясненіе на 39 членовъ, гдѣ силілся помирить протестанство съ англиканствомъ и высказалъ мысль, что все, чего нѣтъ въ краткомъ Апостольскомъ символѣ, должно считаться не болѣе, какъ богословскимъ мнѣніемъ, что спорить, слѣдовательно, англиканамъ съ протестантами не изъ за чего, формы, которыхъ держатся первые, въ сущности такого же человѣческаго происхожденія, какъ и формы протестантовъ, явившіяся недавно.

Итакъ, высокая церковь—это церковь преданія, низкая—это протестантскій элементъ, широкая—ни то, ни другое, а нѣчто среднее между англиканствомъ и протестанствомъ, имѣющее цѣлью примирить ту и другую партію и переходящее иногда въ чистый индефферентизмъ ко всякой вѣроисповѣдной формѣ.

Изъ нѣдръ высокой церкви возникло общество пьюзенствова,

которые хотѣли воспитать въ обществѣ любовь къ древне-церковнымъ формамъ, доказать, что англиканство жизненно, потому что не измѣнило характеру Церкви вселенской, поставить его въ живую связь съ Церковію восточною, даже объединить во имя вселенскаго принципа всѣ Церкви и т. д. Родоначальниками пьюзеизма въ 30-хъ годахъ были профессора Ньюманъ и Пьюзи.

Догматика пьюзеистовъ колеблется между стремленіемъ возстановить древнее ученіе Церкви и въ тоже время удержать смыслъ прежняго англиканскаго символа. Главное, на что всегда упирала высокая церковь или партія преданія, — это вопросъ объ іерархіи и ея высокомъ значеніи въ Церкви. Изъ этого исходятъ и на это по преимуществу обращаютъ свое вниманіе и пьюзеисты. Уже 39 членовъ говорятъ какимъ то особеннымъ, не совсѣмъ протестантскимъ тономъ касательно іерархіи. Вотъ слова этого символа: „никто не можетъ присвоить себѣ право открыто проповѣдывать или совершать таинства въ церкви, кто не призванъ къ тому законно“. На этомъ основаніи пьюзеисты въ преемствѣ епископства и вообще іерархіи видятъ бытіе самой церкви, а въ ординаціи и рукоположеніи — обрядъ таинственный, священный, необходимый. Выраженія англиканскаго символа „ординація и консекрація“, заимствованныя имъ изъ католичества, но потерявшія свой смыслъ въ эпоху реформаціи и получившія значеніе только обыкновенной формальности, у пьюзеистовъ принимаютъ особенный смыслъ, не противорѣча англиканскому символу. Какой же можетъ быть смыслъ въ ординаціи и консекраціи епископовъ и священниковъ, когда англиканскій символъ призналъ только два таинства: крещеніе и причащеніе, — вотъ вопросъ, съ которымъ необходимо должны были встрѣтиться пьюзеисты, защищая мысль о таинственномъ, особенномъ значеніи ординаціи и необходимости апостольскаго преданія. Послѣдовательность требовала отъ нихъ признанія таинства священства и они, чтобы не быть непослѣдовательными, стараются видоизмѣнить протестантскій взглядъ на таинства, пользуясь двусмысленностію и неопредѣленностію англиканскаго символа. Вотъ что говорилось въ 39 членахъ: „таинства, записанныхъ въ Евангеліи, два — крещеніе и причащеніе. Что же касается до другихъ таинствъ, то они суть состоянія

жизни, дозволенные Св. Писаниемъ, хотя не одинаковаго свойства съ первыми“. Опираясь на этомъ, пьюзеисты говорятъ: „наша церковь знаетъ два опредѣленія таинствъ: по одному — они просто вѣдшій знакъ невидимой благодати, которая сообщается вѣрующимъ по ихъ молитвѣ; въ этомъ обширномъ смыслѣ мы можемъ допустить и седмичное число таинствъ, удержанныхъ въ греческой и римской церквахъ. По другому, — подъ таинствомъ разумѣется видимый знакъ благодати, ясно обѣщанной вѣрующимъ самимъ Спасителемъ, съ которымъ соединено отпущеніе грѣховъ. Въ этомъ смыслѣ существуютъ только два таинства — крещеніе и причащеніе“. Характеристическаго и основательнаго въ этомъ различіи таинствъ, очевидно, ничего нѣтъ. Миропомазаніе и священство сообщаютъ благодать, только не ту, которая была обѣщана Спасителемъ. Спрашивается, какую же? Въ меньшей степени и низшаго качества? На этотъ вопросъ, очевидно, отвѣта не можетъ быть съ точки зрѣнія пьюзеистовъ и въ ихъ теоріи таинствъ высказывается просто стремленіе удержать древнее положеніе церкви? Принявъ въ особенномъ, широкомъ смыслѣ седмичное число таинствъ, они стремятся возстановить древнее ученіе о значеніи и высихъ таинствъ крещенія и причащенія, высказывая взглядъ средній между протестантскимъ и древне-католическимъ. Протестанты учатъ, что въ крещеніи первородный грѣхъ не уничтожается, а только прощается, что вообще оно только служить символомъ примиренія съ Божествомъ. 39 членовъ, сообразно съ своимъ общимъ неопредѣленнымъ характеромъ, такъ выражались на этотъ разъ: „крещеніе есть знакъ возрожденія и орудіе, чрезъ которое мы становимся членами церкви“. Общее, неопредѣленное понятіе возрожденія, допускаемаго въ извѣстномъ смыслѣ одинаково и протестантами и другими христіанскими церквами, одинаково можетъ подтверждать и протестантскій и непротестантскій взглядъ на таинство крещенія. И здѣсь пьюзеисты пользуются своимъ символомъ, чтобы примирить протестантство съ греческою и римскою церковію. Вотъ что говоритъ объ этомъ Пьюзи: „мы вовсе неимѣемъ притязанія изслѣдовать научнымъ образомъ понятіе возрожденія чрезъ крещеніе. Я удовольствовался бы всякимъ объясненіемъ на слова нашего символа... Главное здѣсь

въ томъ, что крещеніе дѣлаетъ насъ истинными сынами Христо-выми, а какъ?—на этотъ вопросъ отвѣчать трудно. Оно можетъ быть разсматриваемо съ различныхъ точекъ зрѣнія по различію характеровъ. И мнѣ кажется, что на этотъ разъ, выражаясь совершенно различно, церкви въ сущности высказываютъ одно и тоже. Западная церковь, слѣдуя Августину, толкуетъ преимущественно о благодатныхъ дарахъ въ крещеніи, восточная смотритъ на него, какъ на орудіе, чрезъ которое получается новое начало жизни. Мы думаемъ, что всего лучше говорить, что въ крещеніи мы облакаемся во Христа и дѣлаемся членами его тѣла“. Въ заключеніе онъ говоритъ, что это облеченіе во Христа необходимо сопровождается облагодатствованіемъ и уничтоженіемъ грѣховъ. Итакъ, оставляя въ сторонѣ всѣ догматическія, опредѣленные формулы, англійскіе пьюзеисты совмѣщаютъ въ своемъ воззрѣніи на крещеніе и лютеранское и православное ученіе. Тоже силятся они произвести и въ вопросѣ касательно таинства Евхаристіи. Они не отвергаютъ идеи дѣйствительнаго присутствія Христа въ Евхаристіи, но въ тоже время не принимаютъ ни лютеранскаго объясненія на это, ни пресуществленія. Лютеранское объясненіе „in, sub, cum“ кажется имъ пустыми, схоластическими тонкостями, пресуществленіе напоминаетъ имъ средневѣковое грубое ученіе объ этомъ. „Мы вѣримъ говорить Пьюзи, словамъ сіе есть тѣло мое также, какъ и католики. Но мы чужды тѣхъ объясненій этого догмата, какія извѣстны были въ средніе вѣка. Мы ставимъ имъ въ упрекъ ихъ чувственное воззрѣніе на это. Тѣло и кровь Христа истинно и дѣйствительно присутствуютъ въ Евхаристіи, но духовнымъ образомъ и тѣмъ дѣйствительнѣе, что духовнымъ образомъ. Оно не раздробляется челюстями, не есть тѣло извѣстной массы и пространственнаго протяженія“. Здѣсь есть у пьюзеистовъ точка соприкосновенія съ Греческою Церковію, принимавшею идею пресуществленія, но никогда не знавшею теорій въ родѣ тѣхъ, какія были въ средніе вѣка. Но сходство воззрѣній съ нею и удаленіе отъ протестантскаго начала простирается у пьюзеистовъ и на остальные догматы. Догматъ о почитаніи святыхъ и о молитвахъ за умершихъ также принимается пьюзеистами, хотя не совсѣмъ въ той формѣ, какъ въ православной

Церкви. Католическая церковь допускает эти догматы изъ цѣлей практическихъ, лютеранская отвергаетъ ихъ на томъ основаніи, что не нашла нужными этихъ практическихъ цѣлей. Греческая Церковь вѣруетъ въ это главнымъ образомъ вслѣдствіе идеи о союзѣ между Церковію земною и небесною. Для нея Церковь есть тѣло Христово, состоящее изъ живыхъ и умершихъ, изъ церкви воинствующей и торжествующей. Пьюзи приближается къ этому воззрѣнію: „наша церковь, говоритъ онъ, согласно съ древностію, признаетъ, что существуетъ общеніе святыхъ“. На этомъ основаніи пьюзеисты вѣруютъ въ сочувствіе святыхъ земнымъ радостямъ и скорбямъ, но не признаютъ ихъ своими посредниками, хотя это послѣднее уже вытекаетъ изъ предъидущаго. Также колеблются они между протестантствомъ и православіемъ въ вопросѣ объ иконахъ и мощахъ. Они считаютъ бытіе ихъ полезнымъ и назидательнымъ для религіознаго чувства, но отвергаютъ необходимость поклоненія имъ. Есть между пьюзеистами партія, которая идетъ въ этомъ отношеніи еще далѣе и говоритъ, что призваніе святыхъ, почитаніе иконъ и мощей надобно отвергать только по отношенію къ заблужденію церкви римской, т. е. по отношенію къ грубому средневѣковому представленію объ этомъ и къ тѣмъ обманамъ, какіе употребляются у католиковъ.

Какъ смотреть сами пьюзеисты на свое воззрѣніе въ отношеніи къ прошедшему въ исторіи Англіи, въ отношеніи къ реформаціи и 39 членамъ, это яснѣе всего видно изъ словъ Пальмера: „мы нѣкогда, говоритъ онъ, искали смѣшенія языковъ и странныхъ учений, а теперь должны искать единства и мира, снова изучая древнюю вѣру“. Дѣйствительно воззрѣніе пьюзеистовъ стремится къ цѣльности и хочетъ соединить идеальный протестантскій элементъ съ традиціоннымъ, оставшимся отъ древности.

Краткія свѣдѣнія о дальнѣйшемъ развитіи протестантизма.—Реформація, начавшаяся отрицаніемъ преданій и формъ римско-католической церкви, образовала такіа направленія духа, въ которыхъ съ теченіемъ времени ослабѣвали и постоянно уничтожались положительныя основы религіи и нравственности. Эти крайнія направленія были—раціонализмъ и мистицизмъ, съ различныхъ

сторонъ послѣдовательно вышедшіе изъ одного начала, положеннаго Лютеромъ во главу реформы.

Основная мысль реформы есть мысль о невозможности никакого дѣйствительно добраго дѣла, никакой нравственной заслуги со стороны человѣка, объ оправданіи его одною вѣрою въ Спасителя, объ устраненіи въ жизни христіанина всякой самостоятельной дѣятельности исключительнымъ дѣйствіемъ благодати Божіей. Выходя изъ этой мысли о совершенномъ, безусловномъ подчиненіи человѣка вліянію божественному, послѣдователи Лютера мало по малу обоготворили человѣческія силы, которыя служатъ вмѣстѣ лицомъ божественной благодати,—человѣческій умъ, въ которомъ дѣйствуетъ Духъ истины. Это боготвореніе касалось, по видимому, присущаго христіанину и дѣйствующаго въ немъ Духа истины, но въ дѣйствительности оно падало болѣе на самаго человѣка. Лютеранскіе вѣроучители стали требовать, чтобы Св. Писаніе было уразумѣваемо и изъясняемо исключительно силою Духа истины, живущаго въ искупленномъ человѣкѣ, разумѣя подъ симъ Духомъ разумъ человѣческій. Занимаясь опредѣленіемъ и развитіемъ всѣхъ подробностей вѣроученія и не стѣсняясь ни какимъ положительнымъ, историческимъ, церковнымъ началомъ, они составили ученіе вѣры по разуму, признали и освятили для себя вѣру разума.

Начиная анализировать христіанское ученіе и, находя въ немъ, по невѣрному взгляду своему, только то, что есть въ самомъ человѣкѣ, заключаютъ, что человѣкъ, живетъ только самъ собою и выше откровеній разума нѣтъ ни какихъ другихъ откровеній. Это религіозный раціонализмъ Социніанъ и Арминіанъ. Они, отвергая лютеранское и реформатское ученіе объ отношеніи дѣйствій Благодати къ человѣку, впадаютъ въ другую крайность и учатъ о самоусовершенствованіи человѣка безъ содѣйствія Благодати. Отвергая въ человѣкѣ бытіе первороднаго грѣха и какой либо порчи и вслѣдъ за тѣмъ признавая, что человѣкъ способенъ одними естественными силами избѣгать зла и творить добро, они отвергаютъ потребность вообще всякаго сверхъестественнаго пособія человѣку для духовной жизни. Иисусъ Христосъ искупилъ насъ не удовлетвореніемъ за наши грѣхи, но ученіемъ своимъ, которое и утвер-

диль Онъ своею кровію; поелику Онъ для того только и приходилъ, чтобы даровать людямъ новый законъ жизни.

Въ противодѣйствіе протестантскому рационализму, хотя изъ одного и тогоже начала, возникъ и раскрылся мистицизмъ. Предполагая, что въ паденіи человѣкъ потерялъ всякую духовную силу, а въ искушеніи сдѣлался вмѣстилищемъ божественной благодати, избраннымъ сосудомъ Духа Божія, другіе послѣдователи Лютера думали вѣрится исключительному водительству Духа Божія, стали мечтать объ осязательномъ дѣйствиіи и непосредственномъ вліяніи этого Духа на сердца человѣческія. Такъ зачалось піэтистическое и мистическое направленіе; такъ развился экстазъ, которому начали неумѣренно предаваться многіе члены протестантскаго общества. Это Шпенеръ и піэтисты, Методисты, Герингутеры и др. Эти секты, полагая въ основаніе вѣры и жизни непосредственное свидѣтельство Духа въ сердцѣ каждаго, естественно должны были отвергнуть всѣ тѣ средства, которыми Церковь ведетъ вѣрующихъ къ совершенству жизни Христіанской. Довольствуясь внутреннимъ вдохновеніемъ, мистики отвергаютъ вѣдшее общественное богослуженіе со всѣми обрядами его, равно какъ и частныя опредѣленныя молитвы, какъ стѣснительныя для свободныхъ движеній духа и ничего не могущихъ прибавить къ внутреннему благу человѣка. Эти поборники высшаго христіанскаго благочестія, мечтательно изображая духовный идеаль христіанина, устраняютъ всѣ дѣйствительныя средства къ его достиженію и оставляютъ духъ христіанина празднымъ съ однимъ ожиданіемъ сошествія благодати Св. Духа. Они хотятъ непосредственно вести человѣческой духъ къ таинственному соединенію съ Богомъ, забывая, какъ далеко отстоятъ отъ этой высоты человѣческая дѣйствительность и какъ много требуется существенныхъ средствъ для того, чтобы возводить вѣрующаго по степенямъ совершенства отъ мѣры въ мѣру, отъ силы въ силу. Воображаемое духовное совершенство мистиковъ есть только нравственное самообольщеніе, рождающееся вслѣдствіе того, что придаютъ особенное значеніе своимъ мнимымъ духовнымъ совершенствамъ.

Но къ чему только полусознательно стремились различныя

вѣроисповѣдныя формы протестантства, что смутно предносилось въ мечтательныхъ построеніяхъ мистиковъ, чему не могъ дать соотвѣтствующаго выраженія религіозный раціонализмъ, то высказалось съ ужасающею ясностію въ философскихъ системахъ протестантства. Здѣсь во имя новой лютеровой вѣры строить цѣлые міры, — всю вселенную, соединяются съ самымъ источникомъ жизни и путемъ логическаго мышленія превращаютъ конечное въ безконечное.

Результаты этихъ философскихъ воззрѣній не проходятъ даромъ для протестантскаго вѣроученія и прилагаются къ сферѣ богословскихъ изысканій. Каждая философская система порождаетъ рядъ, такъ называемыхъ неологовъ, которые вносятъ философскія теоріи въ догматику и церковную исторію. Рядъ ихъ идетъ со времени Декарта и Спинозы и оканчивается современными германскими учеными. Родоначальникъ ихъ Земмлеръ, а особенно сильныя подвижники на этомъ поприщѣ Бауръ и Штраусъ. Такимъ образомъ Библія въ рукахъ этихъ новыхъ лютеранскихъ богослововъ получаетъ новый видъ и смыслъ. Они объявили, что нѣтъ тайны непостижимыхъ для разума, нѣтъ сверхъестественныхъ явленій, откровенія будто бы нѣтъ и быть не можетъ, что христіанство есть слово о любви къ человѣчеству, что въ этомъ будто бы все его значеніе.

Самъ протестантскій міръ съ изумленіемъ увидѣлъ, что онъ незамѣтно перешолъ изъ области вѣры въ область невѣрія. Родилось желаніе противодѣйствія невѣрію, которое обнаружилось и въ первоначальныхъ протестантскихъ сектахъ, и въ новѣйшихъ, и въ самой богословской наукѣ въ Германіи.

Въ первоначальныхъ протестантскихъ обществахъ реакція эта обнаружилась стремленіемъ къ соединенію вѣроисповѣданій лютеранскаго и реформатскаго. Вопросъ объ этомъ поднятъ былъ въ 1818 году. Смыслъ этого уніонитскаго движенія понятенъ. Соединить два протестантскія вѣроисповѣданія, изъ которыхъ одно есть дальнѣйшее развитіе другаго, значитъ задержать въ самомъ началѣ и основахъ эластичную силу протестантства, уничтожить въ самомъ зародышѣ тѣ вопросы, которые неизбежно ведутъ къ раціонализ-

му, соединить общія силы протестантскаго міра для устройства новой церковной жизни. Поэтому-то въ связи съ унией и въ одно время съ ней явилась и другая мысль о необходимости церковнаго устройства протестантскихъ общинъ въ древнемъ духѣ, о развитіи богослужебныхъ формъ въ замѣнъ отвлеченныхъ формъ протестанства и т. п. Вопросъ этотъ также, какъ и вопросъ объ униі, еще не рѣшенъ окончательно и хорошо не выясненъ, но болѣе и болѣе возбуждаетъ къ себѣ сочувствіе и порождаетъ стремленіе отрѣшиться отъ нынѣшнихъ формъ протестанства.

Въ средѣ мистическихъ протестантскихъ общинъ реакція противъ прежняго начала обнаружилась такимъ же стремленіемъ перенести древній бытъ Церкви на современное состояніе человечества. Секта Ирвингіанъ, явившаяся въ самое новѣйшее время, хочетъ всѣхъ увѣрить, что въ ея обществѣ проявляются тѣже чудные дары благодати, какіе были при св. Апостолахъ. Члены ея утверждаютъ, что обладаютъ будто бы даромъ языковъ, подобно тому какъ это было въ первенствующей Церкви,—творять чудеса, говорятъ вдохновенныя рѣчи и т. д. Явленіе подобнаго общества въ протестантскомъ мірѣ служить выраженіемъ—съ одной стороны—того поворота, какой совершается во всѣхъ его сферахъ, вмѣстѣ съ послѣднимъ словомъ раціонализма, т. е. поворота отъ субъективизма къ историческимъ формамъ религіознаго сознанія, и новые мистики, т. е. Ирвингіане, не говорятъ ничего, подобно другимъ сектантамъ (Квакеры, Методисты), ни о небесномъ Христѣ, ни о внутреннемъ свѣтѣ; они заняты только мечтою возстановить бытъ апостольской Церкви съ апостолами, пророками, учителями и проч. Въ этомъ мечтательномъ стремленіи, соединенномъ съ убѣжденіемъ въ дѣйствительности чудесъ, совершающихся будто бы въ ихъ средѣ и выражается мистическій строй новой секты, распространенной изъ Англіи въ Германію. Съ другой стороны—это самый напряженный и сильнѣйшій протестъ противъ новѣйшаго раціонализма, это—самый скорбный вопль вѣры при видѣ опустошеній, производимыхъ разумомъ. Ирвингіане хотятъ самымъ нагляднымъ образомъ доказать невѣрующему міру, что откровеніе не мечта, что чудеса, о которыхъ разсказывается въ Библии, совсѣмъ

не иллюзія, что все это продолжается еще доселѣ, во очію.— Пріиди и виждь, говорятъ они своимъ прозелитамъ и всему остальному міру.

Наконецъ и въ самой богословской наукѣ, которая доселѣ переносила въ область религіи результаты филозофскихъ системъ новѣйшаго времени, начался тотъ же поворотъ и возвращеніе къ прежнимъ формамъ. Здѣсь возвратное движеніе обнаруживается въ стремленіи къ миру съ откровеніемъ послѣ давней вражды и разлада. Эта новая посредствующая теологія между разумомъ и Откровеніемъ зародилась во времена Шлейермахера и въ наши дни дѣлается господствующимъ направленіемъ въ нѣмецкой духовной литературѣ.

