

Антология Русской Мысли



ТО, ЧТО ИЗВЕШЬ, ДЕРЖИ

*Православие и католицизм
в трудах русских святых
и церковных мыслителей*

ТО, ЧТО ИЖЕШЬ, ДЕРЖИ

*Православие и католицизм в трудах
русских святых и церковных мыслителей*

Редактор-составитель Е.В. Семёнова

“Традиция”
Москва, 2016 г.

УДК 82.3
ББК 84(2=411.2)6
С30

Редактор-составитель Е.В. Семенова. То, что имеешь, держи. Православие и католицизм в трудах русских святых и церковных мыслителей. –М. : ООО «Традиция», 2016. – 488с.

ISBN 978-5-9908776-1-0

Вторая книга серии «Антология Русской Мысли» посвящена ставшему особенно острым в последнее время церковному вопросу. Учение Православной Церкви в отношении католицизма и иных христианских исповеданий и «ереси ересей» экуменизма подробно изложено в вошедших в настоящее издание трудах Свт. Игнатия (Брянчанинова), А.С. Хомякова, Св. прав. Иоанна Кронштадтского, Ю.Ф. Самарина, Свщмч. Илариона (Троицкого), М.А. Новосёлова, Прп. Иустина (Поповича), И.А. Ильина, Свт. Филарета (Вознесенского) и др. столпов Православия из числа священнослужителей и мирян.

УДК 82.3
ББК 84(2=411.2)6

© Е.В. Семёнова, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Соборные определения Церкви о ереси католицизма.....	5
Святитель Филарет Московский. Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-русской церкви (1815).....	8
А. С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях.....	72
Святитель Игнатий (Брянчанинов). Ересь есть прикровенное отвержение христианства.....	120
Преподобный Амвросий Оптинский. Ответ благосклонным к латинской церкви.....	126
Ю.Ф. Самарин. Иезуиты и их отношение к России.....	133
Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Слово о католиках..	174
Архиепископ Аверкий (Таушев). Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский и Римско-католический папизм.....	177
Митрополит Антоний (Храповицкий). Чем отличается православная вера от западных исповеданий.....	186
Священномученик Иларион (Троицкий). Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве.....	196
М.А. Новоселов. Мистика Церкви и мистика западных исповеданий.....	242
И.А. Ильин. О Православии и католичестве.....	279
Архимандрит Константин (Зайцев). Мутные потоки, уводящие от Христа.....	291
Архиепископ Аверкий (Таушев). Православие и его враги.....	395
Протопресвитер Михаил Помазанский. Кафоличность Церкви и экуменизм.....	402
Протопресвитер Михаил Помазанский. «То, что имеешь, держи» (Апокал. 2:25).....	408

Преподобный Иустин (Попович). О Православии и экуменизме.....	416
Святитель Филарет (Вознесенский). Скорбные послания.....	420
Митрополит Виталий (Устинов). Экуменизм.....	455
Текст анафематствования ереси экуменизма, принятый Архиерейским Собором РПЦЗ 1983 года.....	472
Биографический справочник.....	473

СОБОРНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ О ЕРЕСИ КАТОЛИЦИЗМА

Собор 879, в Константинополе осудил еретическое заблуждение – вставку *filioque* в Символ веры.

Собор 1450 г. в Константинополе (последней собор в храме Святой Софии) осудил соединение, принятое на Ферраро-Флорентийском соборе и еретические учения латинян.

Собор 1722 г. в Константинополе: «избегайте лжи... удаляйтесь от нововведений и новшеств латинян, которые не оставили ни одного догмата и таинства Церкви, которое бы не разорили бы или не исказили».

Собор 1838 г. в Константинополе: «Чтобы сохранить истинных чад Восточной Церкви от богохульств папизма...от бездны ересей и душетленных падений папского заблуждения... да знаете насколько мы православные отличны от католиков, дань впасть в заблуждение из-за другого по причине софизмов и нововведений этих душерастленных еретиков... их напрасно измышленных и сатанинских ересей» [Ιω. Καρμίρη, σ. 900].

Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем Православным христианам (1848 г.): «Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь... ныне вновь возвещает соборне, что сие нововводное мнение, будто Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть сущая ересь и последователи его, кто бы они ни были, еретики; составляющиеся из них общества суть общества еретические и всякое духовное богослужбное общение с ними православных чад Соборной Церкви – беззаконие».

«Из ересей, распространившихся, какими Бог, весть судьбами, в большей части вселенной, был некогда арианизм, а теперь – папизм. Но и сей последний (подобно первому, который уже совершенно исчез), хотя до ныне еще в силе, не превозможет до конца, а преидет и низложится и велий глас небесный возгласит о нем: низложен (Апок.12,10)!»

«Новоявившееся учение, будто «Дух Святыи исходит от Отца и Сына», измышлено вопреки ясному и нарочитому о сем предмете изречению Господа нашего: иже от Отца исходит (Ин.15,26), и вопреки исповеданию всей Соборной Церкви, за-

свидетельствованному семью вселенскими Соборами в словах иже от Отца исходящего (Символ Веры).

Оно нарушает хотя единичное (enekin) от одного начала, но иновидное (eteroedi) происхождение Божеских Лиц блаженной Троицы, подтверждаемое свидетельством Евангелия;

Приписывает равносильным и споклоняемым Лицам (Божества) разнородные и неравные отношения, сливает их или смешивает...

С грубою и неслыханною дерзостью коснулось самого Символа и изменило сей всеобщий залог Христианства...

Едва только успело явиться в западных Церквах, как или само породило гнуснейшие исчадия, или ввело с собою мало по малу другие новизны - большею частию противоречащие ясно изображенным в Евангелии заповедям Спасителя нашего, тщательно соблюдавшимися, до его появления, и в тех Церквах, где оно введено, как то: кропление вместо погружения, отнятие у мирян Божественной Чаши и причащение только под одним видом хлеба, употребление облаток и опресноков вместо хлеба квасного, исключение из Литургии благословения, т. е. Божественного призывания Всесвятого и Всесовершающего Духа, - также нарушающие древние Апостольские обряды соборной Церкви, как то: устранение крещаемых младенцев от Миропомазания и принятия пречистых Таин, брачных - от Священства, признание папы за лице непогрешимое и за местоблюстителя Христова и проч. Таким образом низвергло весь древний Апостольский чин совершения почти всех таинств и всех церковных учреждений, - чин, который содержала древняя, святая и православная Церковь римская, бывшая тогда честнейшим членом святой, соборной и Апостольской Церкви...

Такое учение носит в самом существе своем и свойствах все признаки учения неправославного; а всякое неправое учение, касающееся догмата соборной Церкви о блаженной Троице, о происхождении Божеских Лиц, равно как и об исхождении Святого Духа, есть и именуется ересью, а умствующее так - еретиками, по определению святейшего Дамаса, папы римского (который говорит так): «кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Святом неправо, тот еретик»...

Посему единая, святая, соборная и Апостольская Церковь следуя святым Отцам восточным и западным, как древле при От-

цах наших возвещала, так и ныне вновь возвещает соборне, что сие нововведенное мнение, будто Дух Святый исходит от Отца и Сына, есть сущая ересь, и последователи его, кто бы они ни были, еретики, по упомянутому соборному определению святейшего папы Дамаса; составляющиеся из них общества, суть общества еретические, и всякое духовное богослужebное общение с ними православных чад соборной Церкви - незаконно, по силе особенно седьмого правила третьего вселенского Собора».

Подписано четырьмя Восточными Патриархами — Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским и членами их Синодов.

(Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995. С. 206-207)

Собор 1895 года в Константинополе: «...имеются существенные различия, которые относятся к богопреданным догматам нашей веры и к богоустановленному каноническому устройству управления Церквями... Папская Церковь...не только отвергает возвращение к канонам и определениям Вселенских Соборов, но в конце 19 столетия увеличивая существующую пропасть... она провозгласила официально и непогрешимость... Сегодня Римская Церковь является церковью нововведений, искажения творений Отцов, перетолковывания Священного Писания и определений Вселенских Соборов. Поэтому разумно и справедливо отлучена и отлучается, поскольку пребывает в своём заблуждении».

Профессор-богослов Пан. Симатис сообщает, что кроме Вселенских соборов было много других поместных соборов нашей Православной Церкви после Схизмы 1054г., которые осудили еретические учения Папизма (1089, 1233, 1273, 1274, 1282, 1285, 1341, 1351, 1441, 1443, 1484, 1642, 1672, 1722, 1727, 1755, 1838, 1848, 1895).

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ

Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-русской церкви (1815)

И. Я ищу истины. Я желаю быть в истинной христианской Церкви. Я желаю получить спасение.

У. Если сии желания искренны, то Сам Господь ответствует тебе: *Аз есмь путь и истина и живот* (Ин. 14:6). *Идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* (Мф. 8:20).

И. Но ныне многие общества, между собой различные, собираются во имя Христово. К которому же мне присоединиться?

У. А разве ты не принадлежишь ни к которому из оных?

И. Судя по чувствам и расположению моего сердца, я не знаю, как на сие ответить.

У. В каком христианском обществе получил ты первое познание Бога и Христа?

И. В Восточной Греко-Российской Церкви.

У. Посему не соединен ли ты с сей Церковью хотя некоторыми узами благодарности?

И. Более, нежели одной благодарностью. Я соединен с Восточной Церковью принятием от нее таинств и обязательством, данным ей при крещении, в исповедании ее учения.

У. Хорошо. Но я хотел прежде говорить о твоей благодарности. Разве ты уже заплатил сей долг совершенно?

И. Напротив. Я не имел к тому средств.

У. Ты всегда имеешь к тому средства - в послушании.

И. Я готов к искреннему послушанию Восточной Церкви, если удостоверюсь, что ее надо мною власть угодна Богу. *Ибо повиноватися подобает Богови паче, нежели человекам* (Деян. 5:29).

У. Приложим, если тебе угодно, к настоящему делу сии апостольские слова: *Повиноватися подобает Богови паче, нежели человекам*. Мне кажется, они значат то, что мы, чувствуя себя обязанными повиноваться какой-либо на земле власти, должны повиноваться ей дотоле, доколе она не требует от нас того, что Бог запрещает.

И. Справедливо.

У. Но чего требует от тебя Восточная Церковь?

И. Я думаю, того, чтобы я верил, как она верит, и жил, как она заповедует.

У. Иначе сказать, чтобы ты верил и жил так, как она исповедует в Никейско-Цареградском Символе и учит в десяти заповедях.

И. Пусть так.

У. Теперь ответь: запрещает ли Бог веровать и жить так, как Восточная Церковь исповедует в Никейско-Цареградском Символе и учит в десяти заповедях?

И. О заповедях спора нет. Разве, может быть, не дает ли Восточная Церковь которой-нибудь заповеди такого истолкования, которое уничтожает или, по крайней мере, ослабляет силу закона Божия.

У. Ты сего не можешь опасаться. Поскольку Церковь Восточная предоставляет истолкование закона собственному твоему рассуждению и совести, при помощи токмо церковных учителей и под руководством Слова Божия. Она не имеет самовластного истолкователя своего учения, который бы давал своим истолкованием важность догматов веры и от времени до времени полагал на совести христианские сии новые бремена.

И. Я сказал, что нет спора о заповедях. Но вопрос: запрещает ли Бог веровать так, как Восточная Церковь исповедует в Никейско-Цареградском Символе, мне кажется неясным.

У. Скажем яснее: находится ли в Символе Восточной Церкви что-нибудь такое, что не есть чистая истина, Богом откровенная?

И. Желая слышать доказательство того, что все содержащееся в Символе Восточной Церкви есть чистая истина. Богом откровенная.

У. Во-первых, все не только истины, но даже все важнейшие слова и выражения, содержащиеся в Символе Восточной Церкви, взяты из Священного Писания, которое содержит чистую истину, Богом откровенную. Одно слово: καὶ ἑκκλησίαν, «Кафолическую, по славянскому переводу, «Соборную», не столь близко, как прочие, произведено может быть из Священного Писания. Но сие слово содержит в себе не столько сущность, сколько изъяснение догмата.

Во-вторых, как сомнения твои начались оттого, что ты при-

метил разногласие между христианскими обществами, то я должен еще сказать тебе, что ни одно разномыслящее от Восточной Церкви христианское общество, или Церковь, кроме тех, которые отвергают таинства Троицы и Воплощения, которые посему недостойны самого имени христианской Церкви, и которых мнения, конечно, не кажутся тебе заслуживающими внимания - кроме сих, говорю я, ни одно христианское общество не потребует, чтобы из Символа Восточной Церкви нечто было исключено.

И. Что же из того?

У. Из сего следует то, что все христианские Церкви признают за чистую, откровенную Богом истину все содержащееся в Символе Восточной Церкви.

И. Мне приходит на мысль, что правило, которое я допустил выше, требует исправления.

У. Какое правило?

И. То, что мы, чувствуя себя обязанными повиноваться какой-либо на земле власти, должны повиноваться ей дотоле, доколе она не требует от нас того, что Бог запрещает.

У. Как же хочешь ты сие исправить?

И. Мне кажется, правильнее сказать так: признанной власти мы должны повиноваться дотоле, доколе она не требует того, что Бог запрещает, и не запрещает того, что Бог повелевает.

У. Пусть будет так. Теперь я должен предложить тебе вопрос: запрещает ли Восточная Церковь то, что Бог повелевает?

И. Что принадлежит до нравственного учения Восточной Церкви, я уже сказал, что не имею о нем никакого сомнения. Но что касается до учения веры, я не знаю, не исключает ли Восточная Церковь из своего Символа некоторых важных истин и таким образом не запрещает ли верить тому, чему Бог верить повелевает.

У. Само собой разумеется, что Символ запрещает верить тому, что противоположно содержащимся в нем истинам, как например, что Бог не есть троичен. Ибо всякая истина исключает то, что ей противоположно. Кроме же сего. Восточный Символ ничего не запрещает и не исключает. Ты говоришь в нем: «верую, исповедую», но ни однажды не говоришь: «не верую, обязуюсь не исповедовать».

И. Так разве я могу верить и тому, о чем не говорит Восточный Символ?

У. Можешь верить и тому, о чем он не говорит, но что, ясным или сокровенным образом, заключается в Священном Писании, а, следовательно, и есть в духе Символа сего.

И. Например?

У. Например, ты говоришь в Символе; «Исповедую едино крещение», а не говоришь: «Исповедую таинство Тела и Крови Христовой». Однако можешь и должен верить последнему вместе с первым.

И. Понимаю. Ты хочешь сказать, что поскольку Символ, утверждая известные истины, не исключает или не опровергает чрез то других, которые от слова до слова не содержатся в нем, то, следовательно, и не запрещает он верить ничему такому, чему Бог верить повелевает. Но все, что ты доселе говорил о Церкви Восточной и ее учении, мало или совсем не служит к опровержению учения и других церквей христианских.

У. Не то было мое и намерение, чтобы опровергать другие церкви.

И. Так разве ты хочешь ввести меня во все разномыслящие между собою церкви?

У. Опять нет.

И. Но дабы предпочесть одну церковь другим разномыслящим, надобно их опровергнуть.

У. Подумал ли ты о том, чего требуешь? Что значит опровергнуть разномыслящие церкви?

И. Доказать и обнаружить, что некоторые известные церкви суть неправославные, то есть неправомыслящие в вере.

У. А как называется действие, которым доказывается и обнаруживается прав ли кто или неправ?

И. Назови оное, как тебе угодно, надеюсь, о сем не будет спора.

У. Я называю оное судом.

И. Не спорю против сего.

У. Но ты требуешь, чтобы я доказал и обнаружил, что некоторые известные церкви неправы.

И. Да.

У. Итак, ты хочешь, чтобы я произвел суд над некоторыми церквями?

И. Что же? Ты думаешь поразить меня сим выражением?

У. Нет, я сам поражен словом Божиим: *Не судите, да не су-*

дими будете (Мф. 7:1) Прежде времени ничтоже судите, дондеже приидет Господь, иже во свете приведет тайная тмы, и объявит советы сердечным (1 Кор. 4:5).

И. Но к тому ли сказаны в Евангелии сии слова, о чем ныне мы рассуждаем?

У. Первое изречение произнесено на осуждающих вообще, а второе именно на тех, которые судят учителей веры, и даже таких учителей, которые на основании Христовом назидают дрова, сено, тростие (1 Кор. 3:12).

И. Мне кажется, иное дело судить о недостойнстве учителей, а иное о неправославии церквей.

У. Разве легче осудить целую церковь, нежели одного человека?

И. Но как же могу я предпочесть одну церковь другим разномыслящим, если мне совсем не позволено судить о их неправославии?

У. Как же ты можешь и судить о них? Вопросы сам себя пред Богом и совестью: чувствуешь ли ты себя облеченным силой и властью вязать и решить церкви?

И. Чувствую дерзость мою. Но я дерзок от страха, чтобы не погибнуть вне Православной Церкви.

У. Но если бы ты был удостоверен, что находишься точно в Православной Церкви, тогда не согласился ли бы, как частный человек, совсем не судить о других разномыслящих от нее церквях, а предоставить их суду Божию?

И. В таком случае для меня и не было нужно судить о них. Но представь себе, что я желаю токмо удостовериться в Православии той Церкви, в которой нахожусь, сего желания уже нельзя ни возбранить, ни ограничить, в сем случае не обязан ли я испытать, по крайней мере, ту Церковь, в которой нахожусь? И если примечу в ней какие недостатки, то не буду ли вынужден судить?

У. Испытаем, нельзя ли уклониться от сей опасной необходимости? Противоположим благовидному желанию истинную обязанность.

Во-первых, ты должен судить самого себя. Ибо, говорит апостол Павел: *Аще быхом себе разсуждали, не быхом осуждена были* (1 Кор. 11:31). И посему говорит он еще: *Себе искушайте, аще есте в вере, себе искушайте: или не знаете себе, яко Иисус Христос в вас есть, разве точит чим неiskusни есте* (2 Кор. 13:5).

Итак, испытай себя: пребываешь ли ты в вере? Или что то же, пребывает ли в тебе Иисус Христос? И если сего не ощущаешь в себе, то испытывай далее, не сам ли ты в чем-либо неискусен, то есть нет ли в тебе таких свободных расположений, которые препятствуют в тебе действию веры и соединению твоему с Иисусом Христом? Смиранный христианин всегда находит в себе таковые недостатки, а потому всегда и весь занят судом над самим собой.

Во-вторых, если ты опасаться, чтобы общество, в котором ты находишься и которое действует на тебя своим учением и духовной властью, вместо вспоможения не воспрепятствовало твоему преуспеянию в вере, ты можешь испытать оное общество, прежде нежели решительно прилепишься к нему с твоей верой. Сюда можно отнести наставление апостола Иоанна: *Не всякому духу веруйте, но искушайте духи, аще от Бога суть. О сем познавайте Духа Божия, и духа лстча: всяк Дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть; и всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти прешедша, от Бога несть* (1 Ин. 4:1-3).

И. По сему признаку и Восточная, и Западная Церковь равно суть от Бога.

У. Да, поскольку и та, и другая исповедуют Иисуса Христа во плоти пришедша, то в этом отношении они имеют общий Дух, который *от Бога есть*.

И. Однако ж это две Церкви, разномыслящие между собою.

У. Да, каждая из них имеет и особенный свой дух, или особенное «отношение к Духу Божию».

И. Так я должен испытать сие отношение, дабы узнать, которой Церкви дух вернее соответствует Духу Божию.

У. Приметь, где ты себя поставляешь?

И. Где?

У. Там, где дух двух великих Церквей граничит с Духом Божиим. Можешь ли ты стоять и созерцать на такой высоте? Признаться, не туманно ли у тебя в глазах?

И. Боже мой! Что же мне делать, дабы удостовериться в Православии Церкви, в которой нахожусь? - Но не сказал ли ты сам, что я могу испытать сие общество?

У. Я сказал тебе и то, в чем должно состоять сие испытание, именно в том, от Бога ли дух общества сего? Я показал и признак, по которому сие можно узнать.

И. Но сей признак, общий многим церквям, не может удостоверить меня в Православии особенной Церкви, в которой я нахожусь. Для сего мне нужен особенный признак, который бы показывал, что и особенный дух сей Церкви *от Бога есть* - истекает от истинного Духа Христова, соответствует Духу Христову, ведет меня к соединению с Духом Христовым, и ведет прямым и верным путем.

У. Ты начинаешь быть умереннее и справедливее в своих требованиях. - Что значат слова - прямой и верный путь к соединению с Духом Христовым?

И. Иначе сказать, чистое учение, руководствующее к соединению с Духом Христовым.

У. Следовательно, желаемое тобою испытание может ограничено быть сим вопросом: преподает ли Церковь, в которой ты находишься, чистое учение, руководствующее к соединению с Духом Христовым?

И. Согласен.

У. Что такое чистое учение?

И. Такое учение, которое содержит одну истину без примешения лжи.

У. Может ли быть ложь в том учении, которое не обязывает верить ничему такому, чему Бог запрещает верить, и не исключает ничего такого, чему Бог верить повелевает?

И. Разумеется, что тут не будет лжи.

У. Следовательно, вместо вопроса: преподает ли Церковь чистое учение? - можно поставить следующий; точно ли Церковь в учении своем не обязывает верить ничему такому, чему Бог запрещает верить, и не исключает ничего такого, чему Бог верить повелевает?

И. Теперь вижу, почему ты в исследовании Восточной Церкви ограничился столь простыми вопросами, что с первого взгляда они не обещали ей твердого защищения.

У. Остановимся здесь и повторим истины, которые ты доселе или сам произнес, или признал. - Ты сказал, что ты соединен с Восточной Церковью и готов к искреннему ей послушанию, если ее над тобою власть угодна Богу. Ты признал, что мы, чувствуя себя обязанными повиноваться какой-либо на земле власти, должны повиноваться ей так, «как сущей от Бога», дотоле, доколе она не требует того, что Бог запрещает, и не запрещает того, что

Бог повелевает. Что Восточная Церковь в нравоучении не требует ничего богопротивного и не запрещает ничего богоугодного, - ты о том не стал спорить. Что равным образом и в исповедании веры она предлагает чистую истину, или что то же, не заставляет верить ничему такому, чему Бог запрещает верить, и не возбраняет верить ничему такому, чему Бог верить повелевает: сие ясно, как мне кажется, доказал я из Символа, заключающего в себе дух Церкви Восточной. Смотри сам, какое отсюда должно вывести заключение.

И. Моя неопытность в подобных исследованиях не позволяет мне увериться, что я надлежащим образом вникнул во все сии рассуждения и что их сила заключается в них самих, а не в моей слабости.

У. Я напишу весь настоящий разговор, и ты можешь на свободе размыслить о нем, призвав на помощь Духа истины.

* * *

У. Ты сказал, что, судя по чувствам и расположению твоего сердца, ты не знаешь, к какой Церкви принадлежишь.

И. Я признался искренне в своем недоумении.

У. Но ты сказал опять между прочим, что соединен с Восточной Церковью принятием от нее таинств.

И. Доколе не возникли во мне сомнения, союз верующего с известной Церковью посредством таинств, от нее приемлемых, казался мне самым твердым и самым священным союзом.

У. Но твои сомнения разве имеют силу и власть разрушить или сделать ничего не значущим союз, утвержденный и освященный благодатью?

И. В сомнении о важности Церкви по необходимости заключается сомнение о важности самих таинств, которые она преподает.

У. А мне, напротив, кажется, что в удостоверении о важности таинств, преподанных тебе Восточной Церковью, ты мог найти такое удостоверение о важности твоего с ней союза, которое бы предохранило тебя от оскорбительных для нее сомнений.

И. Изъясни мне сие.

У. Возьмем в пример крещение. Веришь ли ты, что сие таинство совершенно над тобой правильно?

И. Ничто не препятствует мне верить сему. Ибо таинство

крещения всегда правильно, если только совершается во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа.

У. Апостол говорит: *Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3:27). Совершилось ли над тобою и сие последнее?

И. Верю, что и сие благодатью Божией совершилось в моем крещении; но, испытав мою совесть, не могу сказать, что я сохранил в целости сие Божественное облачение.

У. Прости моей дерзновенной, может быть, ревности, если я твоим признанием воспользуюсь для обличения твоего. Ты чувствуешь и признаешься, что не сохранил благодати крещения, следовательно, как твоя потеря и твоя опасность в тебе самом, то в тебе же и предмет спасительного подвига. Но вместо сего ты восстаешь твоими сомнениями против Церкви, подательницы благодати. Ты получил сокровище: утратил его, должен искать его, а ты начинаешь испытывать, правой ли рукою оно тебе по-дано?

И. Ты обличаешь меня так, как бы ты знал достоверно, что я только испытываю Церковь, а не стараюсь о внутреннем исправлении самого себя.

У. Правда, я не могу видеть твоей внутренности, но мы недовольно иногда проникаем и в глубины собственной нашей души. Одно слово Божие *судительно помышлением и мысlem сердечным* (Евр. 4:12). Станем же пред суд сего слова. Иисус Христос говорит: *Аще кто хочет волю Божию творити, разумеет о учении, аще от Бога есть* (Ин. 7:17). Следовательно, если кто не разумеет о учении, аще от Бога есть, недоумевает, от Бога ли то учение, которым он долгое время оглашаем. Православная ли та Церковь, в которой он живет, - тот необходимо должен взять на себя подозрение, точно ли он *хочет волю Божию творити*, предварил ли он желание разумения желанием внутреннего исправления себя и верно ли подвизался в сем исправлении?

И. При помощи Божией я всячески постараюсь питать в себе живое хотение внутренне себя исправить и творить волю Божию, дабы самому себе не поставить вечной преграды к разумению истины. У. Но возвратимся к неоконченному рассуждению о таинстве крещения. Ты сказал, что получил в преподанном тебе Восточной Церковью крещении благодать, но не сохранил ее в целости.

Однако ты, без сомнения, знаешь, что для возвращения оной не нужно тебе новое крещение.

И. Знаю.

У. Если тебе не нужно вторичное крещение, то не можешь ли ты думать, что благодать крещения не совершенно тебя оставила?

И. Могу и так думать, но более думаю, что могу возвратить оную благодать другими таинствами, как, например, покаянием, которое Церковь и называет «вторым крещением».

У. Но если бы над тобой не было совершено крещение, тогда тебе нужно было бы вместе и крещение, и покаяние, а теперь покаяние без крещения. Посему можно приметить, что крещением ты приобрел нечто такое, что не нужно приобретать в другой раз.

И. Это, может быть, то, что я, со времени крещения если не здоровый, то по крайней мере немощный, или, хотя мертвый, но уже член тела Христова.

У. Так и мне кажется, что сим только предположением изъяснить можно неповторяемость крещения. Как член естественного тела никогда не перестает быть членом, разве чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так и человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть.

И. Согласен.

У. Извлечем теперь из сего понятия о силе и важности таинства крещения, преподанного тебе Восточной Церковью, несколько мыслей о твоих к ней отношениях.

Ты признаешь, что посредством крещения ты сделался членом тела Христова в то же время, как сделался членом Церкви Восточной, и опять не знаешь, к какой Церкви принадлежишь, а только еще выбираешь, к какой бы лучше присоединиться. Не подобно ли сие тому, как если бы член отторгся от места, которое занимал в теле, и стал искать себе нового места?

Тем самым действием, которым ты вступил в союз с Церковью Греко-Российской, ты насажден, яко член, в теле Христовом; не ясно ли, что в оной видимой Церкви таинственно находится невидимое Тело Христово, или как бы часть сего Тела, составляемого из верующих всех времен и мест? Подумай же, что тебе приличнее, стараться ли верой пребывать в сем духовном общении

святых, или с недоверчивостью искать иной наружной Церкви, которая была бы тебе по мысли?

Чрез посредство частной Церкви Греко-Российской ты соединен со всеобщей Церковью Божией и теперь восстаешь против первой сомнениями ума и чуждыми любви расположениями сердца. Не подобно ли сие тому, как если бы перст умыслил отсечь от тела руку или другую большую часть?

Церковь, которая из язычника сделала тебя христианином, от Самого Христа получила власть *сравнять тебя с язычником и мытарем, если ты ее прослушаешь* (Мф. 18:17). А ты хочешь один всю сию взыскавшую тебя Церковь бросить в число язычников и мытарей.

Союз между частями одного тела может быть разрушен только смертью или целого, или некоторых частей. Ты готов разрушать союз твой с Греко-Российской Церковью, с которой был едино тело во Христе. Неужели ты мог уверить себя, что вся сия Церковь поражена смертью, сия Церковь, которая была для тебя подательницей жизни в принятых от нее тобою таинствах?

И. Признаюсь, я встречал людей, которые внушали мне мысль, что Греко-Российская Церковь есть ложная.

У. Судя по тому, что я от тебя слышал, я могу прибавить к твоему признанию, что сии внушения заняли твое сердце и заградили слух, хотя ты недоволен, может быть, в себе это примечаешь.

И. Я, кажется, слушаю без предубеждения.

У. А я сомневаюсь, можно ли слушать без предубеждения, когда предубеждением занято сердце?

И. Что же я должен делать?

У. Стараться примечать за собою и смотреть, не потому ли только ты сомневаешься, что желаешь сомневаться, или чрезмерно полагаешься на того, кто возбуждает в тебе сомнения?

И. Не думаю, чтобы сие было со мною.

У. Испытай тщательнее, не сие ли самое причиной того, что тебя занимает мысль: не есть ли Церковь Греко-Российская - ложная церковь?

И. Желал бы я иметь оружие против этой мысли.

У. «Духовный меч» есть слово Божие. Оно говорит: *Кто есть лживый, точию отменяйся, яко Иисус несть Христос? сей есть антихрист, отменяйся Отца и Сына* (1 Ин. 2:22). Ви-

дишь ли, кто есть лживый в отношении к христианству? - Тот, который не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Икупителем. Следовательно, и ложная церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Икупителем, - церковь антихристова. Но Церковь Греко-Российская, по разуму истинного слова Божия, исповедует Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Икупителем.

И. Сим оружием защищаться может и другая христианская церковь.

У. А ты все ищешь такого себе оружия, которое бы защитило тебя погибелью других!

И. Так разве я должен почитать истинной, например, и Римскую Церковь?

У. Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась вышеприведенных слов Священного Писания, никакую Церковь, верующую, яко *Иисус есть Христос* не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо «чисто истинная», исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо «не чисто истинная», примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие. Сие самое различие употребляет апостол, когда говорит: *Несмы бо, якоже мнози, нечисто проповедующие слово Божие, но яко от чистоты, но яко от Бога* (2 Кор. 11:17). Что принадлежит до Церкви Восточной, я доказал еще прежде, что ее Символ содержит чистое учение.

* * *

У. Ты сказал, что ты соединен с Восточной Церковью обязательством, данным ей при крещении, в исповедании ее учения. Как ты дал сие обязательство?

И. Я думаю, что Восточный Символ веры, который от лица моего произнесен при крещении восприемником, есть род присяги, которой я обязался исповедовать заключенное в сем Символе учение Восточной Церкви.

У. Справедливо. Но не дал ли ты в то же время обязательства и во всегдашнем повиновении Восточной Церкви?

И. Как это?

У. Когда от лица твоего произносятся были слова: «Верую

во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь», то какой имели они разум? Сей ли, например: «Я верую, или обещаюсь веровать, во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, за каковую, впрочем, Церкви Восточной не признаю, но которой буду искать, когда и где пожелаю»? Или сей: «Я обещаюсь веровать в истинную Церковь, которая и есть Церковь Восточная Греко-Российская, или к которой Церковь Греко-Российская принадлежит»?

И. Без сомнения, в сем последнем разуме Церковь Греко-Российская принимала мое обязательство, а без сего и не согласилась бы она преподать мне крещение.

У. Итак, можно сказать одним словом, что ты дал «клятву в верности» Греко-Российской Церкви.

И. Я не разумел сей клятвы, когда ее дал.

У. Так думаешь, что и не обязан ею?

И. По крайней мере, обязан не так строго исполнять ее, как ты хочешь.

У. Что значит не строго исполнять клятву? Нечто исполнить, а нечто оставить? Следовательно, в одном сохранить клятву, а в другом преступить? - Клятва в своей обязывающей силе есть дело Божие, а дело Божие творить с небрежением особенно страшно. *Проклят творяй дело Господне с небрежением* (Иер. 38:10).

И. Разум клятвы моей не от меня зависел, а от восприемника.

У. Однако ты думаешь, что ты получил полное право, даруемое крещением.

И. Что же?

У. Следовательно, ты дал и полную клятву, под условием которой дано тебе право крещения.

И. Но что, если бы мой восприемник от лица моего дал клятву исповедовать ложный догмат?

У. Обязательство потеряло бы силу, как скоро узнал бы ты, что требуемое им противно Богу, но Церковь Восточная не требует от тебя ничего богопротивного.

* * *

И. Я сомневаюсь, чисто ли Восточная Церковь исповедует догмат о «происхождении Святого Духа».

У. *Словеса Господня, словеса чиста* (Пс. 11:7). Церковь Восточная исповедует догмат о происхождении Святого Духа самыми словесами Господа Иисуса Христа, сказанными апостолам: *Егдаже приидет Утешитель, егоже Аз послю вам от Отца, ДУХ истины, иже ОТ ОТЦА ИЗХОДИТ, той свидетельствует о Мне* (Ин. 15:26). Что же может быть чище сего исповедания? Ибо самые слова Иисуса Христа: *ИЖЕ ОТ ОТЦА ИЗХОДИТ*, богомудрыми отцами второго Вселенского собора поставлены в Символе веры: *ИЖЕ ОТ ОТЦА ИСХОДЯЩАГО*.

И. Сие происхождение догмата столь ясно, что, по видимому, не оставляет места для спора, однако же, самый догмат есть предмет спора между Восточной и Западной Церковью.

У. Да, за то, что мы от слова до слова повторяем в нашем Символе догмат, принятый из уст Самого Иисуса Христа, учителя отделившейся Западной Церкви называют нас «раскольниками», а хотят, чтобы мы сделали прибавление к словам Иисуса Христа и говорили бы: «Иже от Отца и Сына исходит».

И. Может быть, Западная Церковь находит, что Церковь Восточная, хотя и словами Самого Иисуса Христа произносит догмат о происхождении Святого Духа, но неправильно понимает сии слова или не прилагает к ним нужного изъяснения?

У. Разберем оба сии подозрения.

Во-первых, ты сомневаешься, правильно ли Восточная Церковь понимает слова Иисуса Христа о происхождении Святого Духа? - Но не замечаешь ли ты, что богомудрые отцы, составившие Символ, как бы предвидя сие подозрение, совершенно его предупредили? Они не поставили в Символе своего какого-либо толкования на слова Христовы, дабы совсем не дать места сему вопросу: правильно ли слова сии толкуются? Но поставили самые слова Христовы, предоставляя здравому смыслу каждого христианина разуместь их так, как они гласят.

Во-вторых, ты сомневаешься, не виновна ли Церковь Восточная в том, что к словам Иисуса Христа о происхождении Святого Духа не прилагает нужного изъяснения? - Но Иисус Христос, когда сказал апостолам, что *Дух истины от Отца исходит*, не нашел нужным приложить к сим словам никакого изъяснения. Следовательно, и Церковь Восточная, повторяя те же слова в Символе, не опускает никакого нужного изъяснения. Притом изъяснения ли только требует в сем случае Западная Церковь?

И. А что же?

У. Например, если я скажу; «Дух Святой от Отца исходит», то есть «получает начало ипостаси своя» - вот изъяснение. Но если скажу: «Дух Святой исходит от Отца», то есть «от Отца и Сына» - какое тут изъяснение? Не прибавление ли это нового понятия, которого не было в прежних словах? Кто же может делать прибавления к словам Иисуса Христа, особенно в столь непостижимом деле, как происхождение и взаимное отношение ипостасей Святой Троицы, во внутреннем Святыище Божеского Естества?

И. Я согласен, что в исповедании веры не должно делать догадочных, в коих паче произвольных прибавлений к слову Божию. Но к словам Иисуса Христа, о которых теперь идет дело, не должно ли заимствовать нужное прибавление из других слов Самого же Иисуса Христа?

У. Что ты чрез сие разумеешь?

И. Когда Иисус Христос говорит о Святом Духе: *Аз пошлю*, не значит ли сие того, что Дух Святой исходит и от Сына?

У. Что значит *Аз пошлю*, ты можешь спросить о том Самого Иисуса Христа. *Аз*, - говорит Он в той же беседе к апостолам, - *умолю Отца, и много Утешителя даст вам* (Ин. 14:16). Видишь, что *Аз пошлю от Отца*, значит *Аз умолю Отца, да даст*. Итак, Иисус Христос приписывает Себе, как говорят богословы, не «вечное исхождение Святого Духа», или «вечное начало ипостаси» Его, но Его «временное посылание», или «раздаяние даров» Его, но и сие приписывает Себе Иисус Христос не как право собственного Своего лица, но как власть, заимствуемую Им от неточной ипостаси Отца: *Послю от Отца*.

И. Иные говорят, напротив, что слово «исхождение» означает «излияние даров» Святого Духа, или «временное посылание».

У. Если ты хочешь видеть, правильно ли сие толкование, то приложи его к словам Иисуса Христа: *Приидет Утешитель, Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, иже от Отца исходит*, то есть «посылается». Не видишь ли, как сие толкование безобразит всю речь, делая ее тождесловной и беспорядочной?

И. Как же бы правильнее истолковать приведенные слова Иисуса Христа в их составе?

У. Для сего заметим прежде всего - и ты можешь проверить

сие замечание, читая всю беседу Иисуса Христа к апостолам, из которой взяты оные слова, - заметим, говорю, что намерение Иисуса Христа было утешить апостолов Своих в предстоявшем разлучении Своем с ними. В сем духе говорит Он: *Приидет Утешитель*. Оба сии слова неопределенны и не дают еще слышащим полного утешения. *Приидет* - откуда приидет? Куда приидет? Не чуждо ли будет апостолов сие пришествие? *Утешитель* - кто сей Утешитель? Не человек ли, Духом Божиим исполненный? Не Ангел ли? Может ли сей Утешитель восполнить лишение Сына Божия? На сии недоумения отвечает Иисус Христос в следующих словах своей беседы. Откуда приидет? - *Аз пошлю*. Куда приидет? - *Точно к апостолам: Аз пошлю вам*. Не человек ли, не Ангел ли будет послан? - Нет, *пошлю* не от человек, ниже от Ангел, а *от Отца*. Но сие разрешение недоумений, произведенных первыми двумя словами, рождает новую, еще труднейшую загадку: кто есть сей великий Утешитель, Которого Сын Божий пошлет от Бога Отца? И что значит, что Сын Божий, Которому по воскресении *дастся всяка власть на небеси и на земли* (Мф. 28:18) в сие самое время пошлет Утешителя не просто Своей Божественной властью, а *от Отца*? - Дабы разрешить совершенно сию загадку, Иисус Христос открывает, наконец, самое существо Утешителя: *Дух истины, иже от Отца исходит*. Как бы так сказал Он: «Я сказал: *пошлю от Отца*, потому что пошлю не сотворенного и власти Моей покоренного духа, но Духа, который от Отца имеет вечное начало Божественной Своея ипостаси».

И. Но Иисус Христос говорит также о Святом Духе: *от Моего приимет* (Ин. 16:14).

У. Присовокупи к сим словам следующие за ними, тогда увидишь, к чему они сказаны: *От Моего приимет и возвестит вам*. Видишь, что Святой Дух *приимет от Сына Божия*, или как бы от собственности Сына Божия, уже бывшего Учителем апостолов, заимствовать будет то, *что возвестит апостолам*, то есть истину и учение, как и выше в той же беседе Иисуса Христа сказано: *Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину: не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать, и грядущая возвестит вам* (Ин. 16:13). Все сие не относится к «вечному происхождению» ипостаси Святого Духа.

И. Сын Божий говорит *Вся, елика имать Отец, Моя суть* (Ин. 16:15). Следовательно, и происхождение Святого Духа «Его есть», и от Него зависит так же, как и от Отца.

У. Сын Божий говорит и взаимно Своему Отцу: *Моя вся, Твоя суть.* (Ин. 17:10). Однако ты не заключаешь из сего, что и воплощение - «Отца есть», или принадлежит Отцу так же, как Сыну. Столь же мало можешь положиться и на прежнее твое заключение о Святом Духе.

И. Апостол называет Святого Духа *Духом Сына* (Гал. 4:6).

У. Чтобы правильно разумеать сие название, возьмем апостольские слова в их составе: *Посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша.* Видишь, что здесь говорится о Духе Святом не в строжайшем знаменнии сего имени, так как «о вечной ипостаси Божества», но как о дарах Духа Божия, ниспосылаемых в сердца человеческие. На сии дары воплощенный Сын Божий заслугой Своею приобрел от Бога Отца, так сказать, право собственности, по которому и властен раздавать оные человекам, вне Его заслуги чуждым всего Божественного. Сия мысль ясно изображена пророком Давидом, который говорит к воплотившемуся и по уничижении паки превознесенному Сыну Божию: *Возшел еси на высоту, пленил еси плен: приял еси даяния в человецех, или ради человеков* (Пс. 67:19). Посему неудивительно, что сии даяния или «дары» Святого Духа, приобретенные и подаваемые человекам заслугой Сына Божия, называются *Духом Сына Божия*, и, следовательно, сие выражение не дает понятия о «вечном начале ипостаси Святого Духа».

И. Сын Божий дуновением преподает Святого Духа (Ин. 20:22). Следовательно, Дух Святой происходит и от Сына.

У. Апостолы рукоположением преподают Святого Духа (Деян. 8:17). Следовательно, Дух Святой происходит и от апостолов. - Вот опять два совершенно подобные умозаключения, и если последнее неправильно, то и первое несильно.

И. Что же ты, наконец, скажешь о происхождении Святого Духа от Сына?

У. Точно то, что древняя Восточная и Вселенская Церковь в своем Символе, то есть ничего.

* * *

И. Мне сказывали, что блаженный Августин хорошо изъясняет таинство Святой Троицы и происхождение Святого Духа чрез сравнение ипостасей Божества с некоторыми действиями души человеческой. Не знаешь ли ты сего места?

У. Такое место находится в XV книге о Троице в главе 27. Я

переведу тебе сие место. Пред окончанием всего своего сочинения блаженный Августин обращается к душе своей и говорит:

«Ты видела многое истинное, не сими очами, которыми видят разноцветные тела, но теми, о которых молился муж, произнесший сии слова: *Очи мои да видита правоты*. Ты видела многое истинное и оное отличала от Света, при сиянии которого видела: возведи очи на самый Свет и утверди их в нем, если можешь. Ибо сим-то образом увидишь, како отстоит «рождение» Слова Божия от *исхождения* Духа Божия, чего ради однородный Сын не сказал, что Дух Святой «от Отца рождается», иначе был бы брат Его, но *исходит*. Посему, как есть единосущное некое общение Отца и Сына, то Дух Святой называется Духом обоих, а не сыном обоих, еже да не будет. Но дабы сие чисто и ясно созерцать, ты не можешь утвердить тамо взора: знаю, не можешь. Я говорю истину; говорю к себе самому; знаю, что для меня невозможно. Впрочем, сама Троица показывает тебе в тебе оные три вещи, в которых ты можешь узнать образ самой высочайшей Троицы, которую твердыми очами созерцать еще не можешь. Она показывает тебе, что есть в тебе истинное «слово», когда оно «рождается» от твоего «ведения», то есть, когда мы изрекаем то, что знаем, хотя, впрочем, никакого гласа или речения (*voxem*), имеющего значение на языке какого-либо народа, не произносим и не имеем в помышлении, но из того, что «знаем», образуется наше «помышление» (*cogitatio*), и есть в оке помышляющего самый сходный «образ» того «познания» (*cognitionis*), которое в памяти содержалось; две же сии вещи, яко родителя и порождение, соединяет третья вещь - «воля», или «любовь» (*dilectio*). И сия «воля исходит от познания» (*de cognitione*), ибо никто не хочет того, о чем совсем не знает, что оно или какво; однако воля не есть образ познания (*cognitionis*); и таким образом, в сих разумеваемых вещах представляется некоторое расстояние (*distantiam*) между «рождением» и «исхождением»; ибо усматривать помышлением - не то, что желать или наслаждаться волею, как то усмотрит и различит, кто может».

Вот собственные слова блаженного Августина. Извлечем из них главные, взаимно соответствующие понятия и поставим одно против другого.

«Ведение», или «познание» - Отец.

«Слово», или «помышление» - Сын.

«Воля», или «любовь» - Дух.

«Воля исходит от познания.

«Святой Дух исходит от Отца».

И. Но для чего бы не сказать и так, что воля исходит от «познания и помышления»?

У. Ты хотел знать, как блаженный Августин изъясняет таинство происхождения Святого Духа, и я показал тебе сие. А это иной вопрос, почему он изъясняет оное так, а не иначе. Я не берусь быть истолкователем его в таком случае, когда он хочет истолковать непостижимое.

И. Он изъясняет сверхъестественный, непостижимый предмет, посредством предмета естественного, постижимого.

У. Но я не знаю, точно ли избранный им естественный постижимый предмет соответствует сверхъестественному, непостижимому. Он думает, что ипостась Святого Духа в Боге есть то, что в человеке «воля», или «любовь». Но в слове Божиим нахожу я, что любовь есть свойство не одной ипостаси, но естества Божеского вообще, как то говорит Иоанн: *Бог любви есть* (1 Ин. 4:16). Что иногда любовь приписывается Богу Отцу, как то у апостола Павла Сын Божий называется *Сыном любви Бога Отца* (Кол. 1:13). Что Сам Сын Божий, изображая Святого Духа, называет Его *Духом истины* (Ин. 15:26), а в особенных дарах духовных Дух Святой называется *Духом премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия* (Ис. 11: 2-3).

И. Оставим сие сходство между ипостасью Святого Духа и силою «воли», или «любви», как предположение, частно принадлежащее блаженному Августину. Но я все не вижу, для чего бы ему не сказать, что любовь происходит «от познания и помышления»?

У. Сие, кажется, объяснить нетрудно. Рассмотрим «познание, помышление и любовь» в определенном каком-либо случае. Например, ты имеешь познание о своем отце?

И. Имею.

У. Имеешь помышление о нем?

И. Имею.

У. Имеешь любовь к нему?

И. Имею.

У. Потому ли ты любишь его, что помышляешь о нем, или потому о нем помышляешь, что любишь его?

И. Не знаю, что сказать на сие. Я и люблю отца потому, что помышляю о нем, как об отце, и потому помышляю о нем, что люблю его.

У. Сего довольно. Итак, ты не можешь утвердительно сказать, что твоя любовь к твоему отцу происходит от помышления об отце. Но скажи мне, любишь ли ты отца твоего и тогда, когда не помышляешь о нем?

И. Я думаю, что и тогда любовь к нему находится в душе моей, когда я не имею о нем определенного помышления.

У. А если бы ты совсем не имел познания об отце, как отце?

И. Тогда бы не могла быть и любовь, ибо, как и Августин говорит, «никто не хочет или не любит того, о чем совсем не знает, что оно или каково».

У. Итак, не можешь ли ты, без всякого в сем случае сомнения утверждать, что любовь происходит от познания?

И. Могу без сомнения.

У. Итак, не видишь ли, что блаженный Августин прав, когда выдает за ясное и верное то, что воля исходит от познания, и, следовательно. Дух Святой исходит от Отца?

И. Теперь вижу, что сие изъяснение совершенно согласно с учением Восточной Церкви. Однако мне говорили об оном совсем иначе.

У. Я знаю, на каком основании тебе так говорили. Ты можешь сам, если не отречешься от труда, испытать, я ли вернее сообщаю тебе мысли блаженного Августина, или другие, которые тебе о том говорили? Я предложил тебе слова его так, как они читаются в древних и почти во всех рукописях, а другие пересказывали тебе оные так, как они напечатаны поборниками Западной Церкви.

И. Мне кажется невероятным, чтобы кто стал портить сочинения уважаемых писателей, дабы применить их ко мнениям своей Церкви. Можно ли защищать веру ложью?

У. Я предоставляю сие подозрение твоему собственному рассмотрению. А я дам тебе отчет в своем предложении.

Напечатано: *Imago simillima cogitationis eius* - Самый сходный образ того помышления; *Voluntatem de cogitatione procedere.* - Воля исходит от помышления; *Cogitationis imaginem.* - Образ помышления.

Но в венецианском издании 1552 года сделано на сие место

следующее замечание: «Впрочем, в древних рукописях вместо «помышления» стоит «познания».

Также в парижском издании 1679 года и в антверпенском 1700 года, на то же место сделано следующее замечание: «Почти во всех рукописях «того познания». И ниже: исходит от «познания». И далее, образ «познания».

Суди же, кому я должен был следовать? Древним ли рукописям и «почти всем» рукописям или издателям, которые и не скажут, почему они напечатали не так, как читается «в древних рукописях» и «почти во всех рукописях»?

И. Издатели сии, в самом деле, подозрительны в предпочтении неправильного чтения текста по пристрастию к своему мнению.

У. Подозрительны тем более, что не только не уважили ни древности, ни большинства свидетельств в пользу другого чтения, но и не хотели приметить того, что принятое ими чтение очевидно повреждает смысл текста. Они читают: *Sed ex illo, quod novimus, cogitatio nostra formetur sitque in acie cogitantis, imago simillima cogitationis eius*. То есть: «Но из того, что знаем, образуется наше помышление, и есть в оке помышляющего самый сходный образ того помышления».

Не видишь ли, какая нелепость выходит из сего чтения? - «Помышление есть самый сходный образ помышления»? Не защищает ли, напротив, другое чтение само себя правильностью своего смысла? - «Помышление есть самый сходный образ познания».

И. Удивляюсь.

У. Ты удивился бы более или уже совсем перестал бы удивляться, если бы имел случай узнать, сколь многие в древних писателях места столь же явно испорчены.

И. Желал бы я слышать яснее, как древние учителя Церкви произносили догмат о происхождении Святого Духа. Нет ли о сем таких свидетельств, которые бы не были подвержены спорам?

У. В сочинениях одного блаженного Августина Адам Зерни-кав и Феофан Прокопович нашли более пятидесяти мест, в которых догмат о происхождении Святого Духа произносится так, как доньше произносит оный Восточная Церковь. В числе их есть такие, о неповрежденности которых никто не сомневается. Таково, например, следующее место из книги «*Contra sermonem arianum*

[«Против арианской проповеди»], гл. 23. «Да не возомнят, будто, чрез некие степени, есть от Него (то есть, от Сына) Дух Святой, подобно как Сам (Сын) есть от Отца: напротив, оба от Отца, Тот рождается. Сей исходит; которые два действия в высоте одного Естества (Божия) различить, конечно, трудно».

Из множества других подобных свидетельств, встречающихся у восточных и западных писателей, я представлю тебе свидетельство самого Папы Дамаза и целого Римского собора, о подлинности которого нельзя сомневаться потому, что согласно написали о том Августин (*Sermo* 129, *De tempore*) и Феодорит (*Historia Ecclesiastica*, кн. V, с.11), один в Африке, а другой в Азии; один на латинском, а другой на греческом языке, почти в одно время, но, верно, не слышав друг о друге. Дамаз на Римском соборе, с согласия многих епископов, издал исповедание веры, в котором, как я сказал, Августин и Феодорит читают следующие слова: «Аще кто не речет, яко Дух Святой от Отца есть истинно и собственно, яко же и Сын от сущности Божией и Бог, Божие Слово: анафема да будет».

* * *

И. Я имею предложить тебе отрывок из книги: «Главнейшие наставления в форме катехизиса», изданной по указанию Шарля-Иоахима Кольбера, епископа Монпелье. Вот он в переводе: «Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа. Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения. То достоверно, что тогда греки признавали папу главою Церкви. Сие доказывается семью первыми Вселенскими (*Generaux*) соборами, которые держаны были на Востоке и на которых первенство папы законно было признано. Сам Фотий, который посеял первые семена разделения, в сем не прекословил. На Вселенских (*Generaux*) соборах Лионском и Флорентийском, на которых рассуждаемо было о воссоединении двух Церквей, сия истина также была признана греками. Церковь Константинопольская никогда не требовала себе более того, чтобы ей быть вторым Римом и по нем иметь первое место. Достоверно также, что Церковь Константинопольская получила второе место уже на четвертом или не ранее как на

втором Вселенском соборе, что сделалось не без сопротивления. Итак, тогда справедливо можно было сказать, что папа был видимой главою Церкви, и Рим был средоточием единства, как говорит Иринеи, епископ Лионский, родом грек, живший во втором веке. Если Церковь, признававшая папу за видимую главу, была безпрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда, ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения. Следовательно, отделяться от Церкви, признававшей папу главою, значит отделяться от истинной Церкви Иисуса Христа, значит быть раскольников. Следовательно, Восточные, отделившиеся от оной, суть раскольники».

У. Не хочешь ли ты, чтобы я разобрал с тобой сие доказательство?

И. Точно так.

У. Будем же рассматривать оное по частям, держась для ясности того самого порядка, в котором изложил свои мысли сочинитель.

«Нетрудно доказать, что те из греков, которые отделились от Церкви Римской, отделились чрез сие от истинной Церкви Иисуса Христа.

Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения».

Как ты думаешь, кого разумеет писатель под сими словами: «те из греков, которые отделились от Церкви Римской»?

И. Без сомнения, Восточную Церковь.

У. Итак, он предполагает, что Восточная Церковь «отделилась от Церкви Римской»?

И. А ты разве сомневаешься в сем?

У. Не сомневаюсь, а совершенно уверен, что предположение сие неправильно.

И. Не понимаю.

У. Я изъясню тебе сие примером. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства: Иудейское и Израильское, тогда, скажи мне, Иудейское ли отделилось от Израильского, или наоборот?

И. Вижу, что здесь правильнее будет сказать, царство Израильское отделилось от Иудейского.

У. Почему сие правильнее?

И. Потому, что царство Иудейское осталось таким, каково было прежде, а царство Израильское основало себе новое правительство, нарушив признанное всеми коленами народа Божия право наследственного правления.

У. Приложим сей пример к настоящему делу. Французский наставник говорит, что Церковь Восточная отделилась от Церкви Римской. Но дабы иметь право так говорить, надлежало бы прежде доказать, что Римская Церковь осталась по разделении такою же, какова была прежде, и что, напротив, Церковь Восточная нарушила какой-либо великий закон, неразлучный с единством Церкви. А как он сего еще не сделал, то сим и допустил в самых первых выражениях своего доказательства подлог, выставляя за верное то, что надлежало доказывать. Скажу более: он показал истину совсем в превратном виде.

И. Ты думаешь, что справедливее было бы сказать: Римская Церковь отделилась от Восточной?

У. Да. И теперь скажу и я словами французского наставника: «Дабы в сем убедить всякого благонамеренного человека, надобно только взять в рассмотрение ту и другую Церковь, как они были во времена своего соединения». Рассматривая и ту, и другую Церковь во времена их соединения, или, что то же, рассматривая Вселенскую Церковь первых восьми веков христианства, нахожу я принятый ею для охранения своего единства и чистоты следующий закон: «Общее вероисповедание и постановление Вселенской Церкви определяется из слова Божия общим соглашением Вселенской Церкви чрез посредство ее учителей: частные церкви могут делать токмо частные для себя установления, относящиеся до благочиния церковного, а не касающиеся основания христианства».

И. Где ты нашел сей закон?

У. На нем основаны все Вселенские соборы вместе. Их не было бы, если бы его не было.

И. Согласен.

У. Обратимся от Вселенской Церкви первых восьми веков христианства к последующим временам, в которые видим две разделенные между собою Церкви: Восточную и Западную, или Римскую. Сохраняется ли здесь оный закон Вселенской Церкви? И если сохраняется, то в которой из двух несогласных между собою Церквей?

Посмотрим на Церковь Римскую. Прочитай ее вероисповедание, составленное папой по решениям Тридентского собора, напечатанное в самой книге приведенного тобой французского наставника, и сравни оное с вероисповеданием древней Вселенской Церкви, то есть с Никейско-Царьградским Символом веры.

Во-первых, ты находишь древний догмат, произносимый с важным изменением слов, не только древнего Символа, но и слов Самого Иисуса Христа. «Qui ex patre filioque procedit», то есть «иже от Отца и Сына исходящего».

Во-вторых, находишь догматы и постановления, которых и следа не было в древнем Символе и которые вновь определены, например: «Исповедую, что и под одним из двух видом приемлется весь и целый Иисус Христос и истинное таинство». «Утверждаю также, что власть индульгенций (послаблений) от Христа оставлена в Церкви и что употребление оных спасительно для народа христианского». «Римскому Первосвященнику, преемнику Блаженного Петра, Князя Апостолов, и наместнику Иисуса Христа истинное послушание обещаю и клянусь в том».

Не видишь ли теперь, что в вероисповедании нынешней Римской Церкви есть такие члены, которые определены ею без общего согласия Вселенской Церкви?

И. Римская Церковь говорит, что и новые члены ее вероисповедания определены ею, яко Вселенской Церковью, на Вселенских соборах.

У. С тех пор, как христианство разделилось на две несоединенные доселе половины, Вселенских соборовано может быть, доколе не последует общего соединения. Тридентский собор, на который, по словам самого Тридентского Символа, особенно опирается нынешняя Римская Церковь, есть частный собор сей Церкви, а не Церкви Вселенской. Он даже не есть общий собор Церкви Западной, поскольку она в сие время была уже вновь раздроблена.

И. Западная половина христианства не считает Восточную значущей частью прежнего целого.

У. Это весьма добрый знак для Восточной Церкви, что и она, подобно как единственная глава ее, Иисус Христос, есть камень, егоже небрегоша зиждущии (Мф. 21:42), тем она ближе к тому, чтобы ей быть во главу угла. Я надеюсь немногими словами доказать тебе, что пренебрегать Восточную половину христиан-

ства, как незначущую часть оною, не значит судить суд Божий. - Знаешь ли ты, на чем основывается сие пренебрежение?

И. В той же книге, которая подала случай к настоящему разговору, я читал следующее: «Всеобщее запустение духовное и наружное, которому подвержены Восточные со времени раскола их, может быть принято за доказательство того, что Бог оставил их».

У. Смотри же, каково сие доказательство. - «Всеобщее запустение духовное», где оно, укажи мне? В чем оно состоит, изъясни мне? Оно в некоторых турецких областях? Так не во всем Восточном христианстве, не «всеобщее». Оно состоит в непросвещении некоторых стран? Но так называемое непросвещение не есть «запустение духовное», ибо в людях, не образованных мудростью века сего, может обитать и обитает живая вера. - «Всеобщее запустение наружное», опять неправда. В Греции бедствует Восточное христианство, а в России благоденствует.

Смотри, напротив, не с большей ли силой оружие французского наставника может быть обращено против него самого? Не с большей ли справедливостью можно сказать: «общее запустение духовное», которое очевидно доказывается родившимся, возросшим и возгосподствовавшим посреди Западного христианства антихристианским безверием и развратом, доведшим до торжественного и всенародного отступления от Христа, и за сим необходимо следовавшее «общее запустение наружное», которое недавно, необыкновенной посторонней помощью, но Бог знает, надолго ли остановлено, - сие двоякое запустение, которому подверглись Западные христиане пред лицом Вселенной и потомства, не может ли быть принято за доказательство того, что долготерпеливый Бог, ждавший их исправления, наконец «оставил» их, или, по крайней мере, через столь явное наказание угрожает им «оставлением»?

Не могу ли я сказать еще: ясным действием Провидения совершившееся избрание Восточных христиан (россиян) в главное орудие к избавлению Западного христианства от «общего запустения духовного и наружного» и к восстановлению Западной Церкви, униженной и поруганной в самом ее первосвященнике, и торжественное освящение оскверненной богоотступлением, цареубийством, междоусобными кровопролитиями столицы, предоставленное Провидением священству и христианам также Восточной Церкви, - не может ли все сие быть принято за дока-

зательство того, что Бог не оставил Восточной Церкви, но благо-словляет ее и благоволит о ней?

И сей-то Церковь пренебрегают, как незначущей частью христианства! Вспомни здесь опять недавно приведенный мною пример. Когда по смерти Соломона из одного народа Божия сделалось два царства: Иудейское и Израильское, первое состояло только из двух, а последнее из десяти колен. В сие время израиль-тяне верно говорили о иудеях, что это незначущая часть народа Божия. Но пред очами Божиими сия-то незначущая часть и составляла истинный народ Божий, в котором заключалась лучшая надежда и самих десяти колен отступнических.

И. Я согласен, что и для ревностного защитника Западной Церкви Восточная Церковь в целом составе христианских народов не то, что были в древней Вселенской Церкви некоторые секты христианские. Она существует тысячу лет по разделении от Западной и в сие время сохраняется, несмотря на тяжкое и продолжительное угнетение на Юге и Востоке, а на Севере время от времени более распространяется, утверждается и процветает. Раскол, как показывает история христианства, никогда не пользовался таким покровительством Провидения.

У. Следовательно, я имел право назвать Восточную Церковь «половиной нынешнего христианства».

И. Согласен и на сие.

У. Следовательно, соборы Западной половины христианства, или Римской Церкви, не признаваемые Восточной, суть соборы частные, а не Вселенские, и определенные на них члены вероисповедания, определены без общего согласия Церкви Вселенской.

И. Кажется, и на сие должно согласиться.

У. Следовательно, Римская Церковь нарушила принятый древней Вселенской Церковью закон единства, по которому «общее вероисповедание должноствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви».

И. Кажется, так.

У. Следовательно, Римская Церковь отделилась в вероисповедании своем от древней Вселенской Церкви.

И. Для сего надобно, чтобы нынешняя Римская Церковь отделилась в вероисповедании своем и от древней Римской же Церкви.

У. А тебе кажется сие невозможным?

И. Конечно, трудно представить сие.

У. Ты можешь видеть сие на самом деле. Вот пример; в 809 году, когда папе Льву III предложено было, чтобы возникшее мнение о происхождении Святого Духа и от Сына внести в Символ веры, он, несмотря на то, что сие предложение сделано было под покровительством императора Карла Великого, не только не согласился на оное, но еще повелел вырезать Символ на двух серебряных досках, на греческом и латинском языках, без прибавления слова «и Сына», и положил на них следующую надпись: «Лев устроил сие из любви к православной вере и для ее охранения». Но сие прибавление, которого так остерегался Лев III, нынешняя Римская Церковь торжественно признает в Тридентском Символе. Не ясно ли здесь видно, что нынешняя Римская Церковь отделилась в сем члене вероисповедания и от Римской же древней Церкви?

И. Но достоверно ли рассказанное тобою деяние Льва III?

У. О нем свидетельствуют писатели: Смарагд, который вел записки о вышеупомянутом посольстве к папе, Анастасий Библиотекарь, Петр Абелярд, Петр Ломбард, Петр Дамианов. О нем упоминает Фотий. Не отрицают одного и новейшие Римской Церкви писатели: Бароний, Беллармин, Биний и иезуит Киховский. Если ты хочешь ими поверить мои слова, то можешь найти подробные на них указания у Феофана Прокоповича в книге «*Historia de Processione Sancti*» [«История о исхождении Духа Святого»].

И. Надобно узнать, не отделилась ли также и нынешняя Восточная Церковь от древней Вселенской?

У. Испытаем. И для сего паки обратимся к найденному нами в древней Вселенской Церкви закону единства, по которому «общее вероисповедание должноствовало быть определяемо из слова Божия общим согласиём Вселенской Церкви». Отцы Вселенских соборов приметили вскоре, что достижение общего согласия Вселенской Церкви в новых изысканиях, относящихся до веры, время от времени становится труднее, частью по причине обширности Церкви, частью по причине распространяющегося влияния различных видов человеческих в дело Божие. Посему, когда на первом и втором Вселенских Соборах составлено было «достаточное общее вероисповедание», сохраняемое донныне под именем Никейско-Цареградского Символа веры, то третий Все-

ленский собор, как для сохранения точнейшего согласия и единства со Вселенской Церковью предшествовавших времен, так и для предупреждения могущих произойти несогласий при новых изысканиях, относящихся до веры, извлек из всеобщего закона единства следующее правило, которое находится в деяниях сего собора под числом 7.

«Святой Синод определил, да не будет позволено никому иную веру (то есть иное вероисповедание, или Символ) произносить, или писать, или составлять, кроме той, которая определена от святых отец о Святом Духе собравшихся во граде Никее».

С сего времени правила каждого из следующих Вселенских соборов начинались, в разных выражениях, подобными положениями, подтверждающими «неприкосновенность общего вероисповедания», и ни один из оных соборов не отважился делать «прибавлений к Никейско-Цареградскому Символу». Достойно примечания, что на Константинопольском соборе, который утвердил восстановление Фотия на патриаршество, послы Папы Иоанна VIII дали о Символе следующий голос: «Праведно есть, да не составится вновь иное вероисповедание («ороѝ» то есть кроме Никейско-Цареградского Символа.

И. Признает ли сие деяние нынешняя Римская Церковь?

У. Правда, римские писатели стараются освободить себя от свидетельств сего собора посредством разных подозрений, но упоминает о сем соборе и самих послов именует сам Иоанн VIII в своих письмах. Иосиф Вриенний, писавший в начале десятого века, уроженец константинопольский, рассказывает, что в то время еще хранилась и подпись римских послов под деяниями сего собора; Зонарь, Валсамон, Матфей Властарь и даже Грациан приводят правила сего собора. Отрывки его деяний сохранил Иоанн Векк, патриарх Константинопольский, приверженец Римской Церкви.

Впрочем я упомянул о сем для того, чтобы показать тебе древнее мнение христиан Римской Церкви, для Восточной же Церкви не нужно свидетельство сего собора. В греческих списках его деяний он наименован и почитается от многих восьмым Вселенским, но поскольку Западное христианство упорствует признать его таким, то Восточная Церковь, сохраняя вселенское согласие, держит седмичное число Вселенских соборов, которых и Западная Церковь отвергать не может. И потому довольно, что

сими утверждена «неприкосновенность общего вероисповедания», или Символа. Сию-то неприкосновенность Символа непоколебимо сохраняет и донныне Восточная Церковь, равно как и в церковном постановлении своем удерживает все то, и одно то, что постановлено семью Вселенскими соборами. Следовательно, нынешняя Восточная Церковь в общем вероисповедания с древней Вселенской Церковью едина есть.

Но как я выше показал, что Римская Церковь отделилась в вероисповедании своем от древней Вселенской Церкви, следовательно, справедливо будет сказать и то, что Римская Церковь отделилась от Восточной, а не Восточная от Римской, как сказал французский наставник.

И. Я вижу, что сим превращением одного выражения, вопрос об отделении Церкви Восточной от истинной Церкви Иисуса Христа совсем уничтожается. Однако мне кажется, что в предложенном тебе мною рассуждении французского писателя о сем вопросе есть предметы, которые заслуживают особенного исследования.

У. Будем продолжать сие исследование. Французский наставник продолжает: «То достоверно, что тогда греки признавали папу главой Церкви. Сие доказывается семью первыми Вселенскими соборами, которые держаны были на Востоке и на которых первенство папы законно было признано».

В сих словах я нахожу следующее умозаключение: «Признано было первенство папы. Следовательно, папу признавали главой Церкви».

И. Что же ты думаешь о сем умозаключении?

У. Мне кажется, что тем же умозаключением можно доказать противное тому, что хотел доказать французский наставник.

И. Как это?

У. Вот как:

«Признано было первенство папы. Следовательно, папу не признавали главой Церкви».

И. Но как ты докажешь, что заключение сие правильно?

У. Оно правильно так же, как и следующее заключение:

Признано в Восточной Церкви первенство патриарха Константинопольского. Следовательно, патриарха Константинопольского не признают главой Восточной Церкви.

И. Я опять не вижу, почему ты так превратно заключаешь.

У. Вникни сам, что ты разумеешь под словом «первенство»?

И. Кажется, что сие слово не требует изъяснения.

У. Например, между братьями есть ли первенство?

И. Должно быть.

У. А между отцом и сыном?

И. Здесь должно быть нечто большее, нежели первенство.

У. А между начальником и подчиненным?

И. И здесь есть некоторое иное отношение, нежели первенство.

У. Как же называется отношение начальника к подчиненному?

И. Начальство, или власть.

У. Не видишь ли теперь, что первенство присвоается одному из тех, которые друг над другом не имеют власти? А из сего и выходит предположенное мною заключение:

Признано было первенство папы. Следовательно, не признавали власти папы над всей Церковью, или, что то же, не признавали папу главой Церкви.

И. Но нынешняя Римская Церковь, именуя папу главой Церкви, точно ли присвоает ему не одно первенство пред прочими епископами, но и власть над всей Церковью?

У. Ты мог видеть сие из приведенных мною догматов Папско-Тридентского Символа. В нем папа именуется «наместником Иисуса Христа», и предписывается «клятва о послушании папе». Это уже не простое первенство, какое Восточные патриархи отдают патриарху Константинопольскому, но преимущество власти, да и власти «самодержавной».

И. Так, может быть, и французский сочинитель под именем первенства разумел преимущество власти над всей Церковью?

У. Но для чего же он не сказал яснее: «Признана была власть папы над всей Церковью», а сказал только: «Признано было первенство папы»? Не значит ли сие, что последнее только положение надеялся он доказать, а не первое?

И. Сие должно быть усмотрено из продолжения его доказательства.

У. Он и в продолжении своего доказательства говорит о первенстве только, но из того выводит опять заключение о власти папы, как главы Церкви.

И. Впрочем, он свидетельствуется семью Вселенскими соборами в том, что тогда греки признавали папу главой Церкви.

У. Он сам же и уничтожает сие свидетельство, когда говорит, что на семи Вселенских соборах признано было только первенство папы, а не власть папы над всей Церковью, как главы ее. - Но если тебе угодно, и я свидетельствуюсь семью Вселенскими соборами в том, что тогда греки не признавали папу главой Церкви. Остается тебе самому выслушать сие свидетельство и судить, на чьей стороне справедливость.

Первого Вселенского собора 6-е правило гласит так:

«Да держатся древние обычаи, сущие в Египте, и Ливии, и Пентаполе, дабы над всеми сими власть имел Александрийский епископ: ибо и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в прочих областях свои старейшинства да сохраняются церквям».

Здесь видишь, что та же власть, какую имел Римский епископ, предоставляется Александрийскому и еще некоторым епископам; что сия власть не вновь дается сим епископам, а только подтверждаются собором древние обычаи; что по сим древним обычаям, как Александрийскому епископу принадлежала власть над Египтом, Ливией и Пентаполем, так и Римскому епископу власть над некоторыми, и то немногими Западными церквями, а отнюдь не над всей Церковью Вселенской. Суди по сему, сколь далек был первый Вселенский собор от того, чтобы признать папу главой Церкви.

Второго Вселенского собора 3-е правило повелевает: «Константинопольскому епископу иметь старейшинство чести по епископе Римском: ибо новый Рим есть». И здесь если предполагается какое преимущество в Римском епископе, то единственно первое старейшинство чести, а отнюдь не всеобщее старейшинство власти.

Должно заметить между прочим основание приведенного теперь правила. Почему Константинопольский епископ по Римском епископе? - Ибо новый Рим есть. Если обратить силу сего рассуждения на Римского епископа, то можно сказать взаимно, почему епископ Римский пред Константинопольским епископом? - Ибо древний Рим есть. Вот какое преимущество дает папе второй Вселенский собор, а не власть главы Церкви.

Третий Вселенский собор, подтверждая Кипрским епископам, а по сему случаю и другим епархиям вообще, древние права независимости от посторонних епископов, и ограничивая власть

каждого Митрополита теми областями, на которые она издревле простиралась, изъясняет при том следующую предосторожность: «Да не преступятся правила отец; да не превзыдет под видом священнодействия гордость светской власти; и да мало-помалу, не приметно, не утратим той свободы, которую Своею кровию даровал нам Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков» (правило 8). Итак, и сей собор не признавал такого единовластия, какое имеет ныне в папе Римская Церковь, а брал предосторожность, чтобы таковой когда-либо не явился.

Между правилами четвертого Вселенского собора под числом 27 находится следующее: «Следуя во всем определениям святых Отцов и признавая читанное теперь правило ста пятидесяти боголюбивейших епископов (то есть третье правило второго Вселенского собора), то же и мы определяем и постановляем о старейшинстве святейшей Церкви Константинополя, нового Рима. Ибо престолу древнего Рима, ради царствующего сего града, отцы прилично дали первенство. И по тому же уважению сто пятьдесят боголюбивейших епископов равное старейшинство предоставили святейшему престолу нового Рима, нашед то правильным, чтобы град, возвышенный пребыванием царя и Синклита и пользующийся равным старейшинством с древним царственным Римом, так же, как сей, возвеличен был и в делах церковных, яко второй по нем».

Здесь должно заметить:

Первое, что собор признает старейшинство Римского епископа ради царствующего града Рима, но не ради преимущественной власти самого епископа, как преемника Петрова, Христова наместника и главы Церкви, как исповедуют нынешние читатели папы.

Второе, что престолу нового Рима как сей собор, так, по его изъяснению, и второй Вселенский, предоставили равное старейшинство с престолом древнего Рима. Таким образом, если Римский епископ имел первенство пред Константинопольским, то единственно потому, что нельзя быть двум первым, а отнюдь не потому, чтобы имел какую особенную власть или высший сан. Константинопольский епископ был то же в Константинополе, что Римский в Риме. Церковь Константинопольская столько же зависела от Церкви Римской, сколько Римская от Константинопольской. То же должно разуметь и о других Восточных патри-

архах, которые должны были отдавать патриархам Римскому и Константинопольскому только старейшинство места на соборах.

Собор Трулльский, называемый пято-шестым, потому что составлен был в дополнение к деянию пятого и шестого Вселенских соборов, которые не издали церковных правил, и сам по себе имеющий достоинство Вселенского собора, потому что присутствовали на нем и деяние подписали пять Восточных патриархов, после Римского епископа и Римского собора и более нежели двести прочих епископов, - 36-м своим правилом возобновляет прежние постановления о престолах патриарших следующим образом:

«Возобновляя постановление ста пятидесяти святых отцов в Богоспасаемом сем и царствующем граде собравшихся (второго Вселенского собора), и шестисот тридцати в Халкидоне собравшихся (четвертого Вселенского собора), определяем, чтобы Константинопольский престол пользовался равным старейшинством с престолом древнего Рима, а также, как сей, возвеличиваем был в делах церковных, будучи вторым по нем. После Константинопольского да счисляется престол великого града Александрии, потом Антиохийский, а после сего Иерусалимский».

Кроме сих ясных свидетельств о древнем равенстве Восточных патриархов с патриархом, или папой Римским, из деяний соборных можно видеть, что Вселенские соборы созываемы были обыкновенно повелением и властью императоров, а не пап; что патриарх Константинопольский в письмах называл папу «братом и сослужителем», равно и папа так же называл патриарха; что Италийских даже церковей епископы подписывались с прибавлением только слов: «Божией милостью», а не так, как нынешние: «Божией и Апостольского престола милостью»; что пятый Вселенский собор, на котором папа Витилий, находящийся в то время в самом Константинополе не хотел присутствовать, отговариваясь то болезнью, то малочисленностью Западных епископов, совершил свое дело без его согласия, так что папа, хотя и объявил было после свое мнение, несогласное с решением собора, но паки отступил от оногo; что шестой Вселенский собор в числе других монофелитов проклял папу Онория [Гонория I]; что в деяниях сего собора как Римскому, так и Константинопольскому епископам даются одни и те же почетные наименования: Блаженнейшего Архиепископа и Вселенского, только Цареградский, по обы-

чаю Восточных, называется патриархом, а Римский, по обычаю Западных и Александрийских архиепископов, папой; что послы папские в первый раз пользовались полным правом председательства на том соборе, который утвердил изгнание патриарха Фотия и который Церковь Западная признает восьмым Вселенским, а Восточная причисляет к церкви лукавнующих, потому что Фотий, осужденный сим собором, не сделал иного преступления, как обличил императора Василия в цареубийстве и отцеубийстве и за сие отлучил от Святого Причастия.

Суди по сим свидетельствам, сколько то достоверно, что греки признавали папу главой Церкви, и доказывается ли это семью первыми Вселенскими соборами?

И. Однако ж французский писатель на чем-нибудь основывался, говоря сие.

У. Может быть, на том, что разумел соборные правила так, как ему желалось, а не так, как они гласят для безпристрастного. Впрочем, я истинно не нахожу иных вселенских правил, которые можно было бы привести в пользу французского наставника, и продолжение доказательства его показывает, что и он утверждался на тех самых, которые доселе мною приведены. Могли бы послужить в пользу его мнения 3, 4 и 5 правила Сардикийского собора, которыми Юлию, епископу Римскому, предоставляется назначать пересмотр дела о низложении епископов, но должно заметить:

Первое, что хотя и было намерение, дабы Сардикийский собор был Вселенским, но как при самом его начале епископы Восточные отделились от Западных и на нем не присутствовали, то и был он только частным или поместным собором, за каковой и признаваем был всегда Восточной Церковью.

Второе, что неповрежденность сих правил подвержена сомнению, так как они долго были неизвестны ни в Восточных, ни даже в Африканских, к Западной принадлежащих церквях; а четвертое правило Сардикийское во времена папы Зосимы с явным подлогом из архива Римского представлено было Африканским епископам за Вселенское Никейское правило, каковой подлог и обличается собором Карфагенским в посланиях его к папам Воинифатию и Целестину.

Третье, что правила Сардикийские, хотя и принять их во всей силе как правила частной Западной Церкви, дают папе пра-

во только над епископами Западной Церкви, подобно как такое же право предоставлено 9 и 17 правилами четвертого Вселенского собора патриарху Константинопольскому над Восточными епископами и митрополитами, принадлежащими его патриаршеству.

И. Посмотрим, что еще ты найдешь в продолжении рассуждения французского писателя.

У. Он говорит далее: «Самый Фотий, который посеял первые семена разделения, в сем (то есть в первенстве папы) не прекословил».

Здесь надобно рассмотреть прежде сие положение: «Фотий посеял первые семена разделения».

И. Кажется, сие положение и ясно, и верно.

У. Для меня не совсем верно.

И. Как же ты думаешь?

У. Поскольку ты можешь еще спросить, не противострастие ли какое возбуждает меня против всякого мнения западных писателей, то здесь, вместо своего, я представляю тебе мнение писателя западного. В книге «Толковый словарь управления, законов, обычаев и дисциплины церковной» под словом «Константинополь» ты можешь читать от слова до слова мною переводимое следующее мнение: «Кажется, что наименование Вселенского патриарха, которое приняли епископы Константинопольские, есть истинное начало Греческого раскола, который открылся в девятом веке в патриаршество Фотия».

Подлинно первое семя разделения было наименование Вселенского, которое со времен четвертого Вселенского собора императоры, соборы и клир начали прилагать к именам Римского и Константинопольского епископов. Константинопольский 536 года собор, в деяниях коего многократное употреблено наименование Вселенского патриарха, принят и одобрен Римской Церковью. Но когда после то же наименование приписано Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому, то папа Римский Григорий Великий весьма сильно восстал против сего наименования и называл оное «антихристианским» (Ep. Liber IV; Ep. XXXII. XXXIV. LVI. Ep. IV. XXIV. XXX. XXXVI. XXXVIII). Впрочем, патриархи Константинопольские, во-первых, до восьмого века не писали Вселенскими сами себя, а только не возбраняли другим сие делать; во-вторых, принимали наименование Вселенского

только как почетное, подобно как некоторым приписывали на Востоке и наименование Вселенского учителя, но не соединяли с оным понятием о всемирной власти; в-третьих, они приписывали то же почетное наименование и Римским епископам. Но с боб года сие «антихристианское», по выражению папы Григория, наименование, с папой Вонифатием III воссело на Римский престол так твердо, что и последовавшие папы, сколько позволяли обстоятельства, всячески старались, во-первых, присвоить оное наименование себе одним, во-вторых, соединить с ним всемирную власть.

Случай, который так возвеличил Вонифатия, был следующий. Фока, достигший Константинопольского императорского престола убийством императора Маврикия, хотел также умертвить его вдову и трех дочерей. По древнему обычаю, они искали безопасности в церкви. Император хотел взять их оттуда, но патриарх Кириак сему воспротивился. «По сему случаю, - говорит римский писатель, - Фока стал враждовать против Кириака и начал благоприятствовать Римской Церкви. Вонифатий, узнав о сем, воспользовался ненавистью к Кириаку». «Вонифатий, - говорит другой римский же писатель, - живя в Константинополе до самой смерти Григория, снискал благоволение Фоки и приобрел его дружбу: по сей-то причине, и также «из ненависти к Кириаку» император «по прошению, - говорит опять западный же писатель - папы Вонифатия определил, чтобы престол Римской апостольской Церкви был главой всех церквей».

Казалось, что сим образом цареубийца и похититель престола Фока преподавал папе Вонифатию собственный свой дух властолюбия. Папы не угасили сего духа. Время от времени менее уважали они Восточную Церковь и сами Вселенские соборы, а не уважая древних правил, вводили новости за новостями. Собор Трулльский во многих своих правилах явно уже обличает Римскую Церковь. Например, 13 правило сего собора начинается так: «Поскольку мы узнали, что в Римской Церкви приемлется за правило, чтобы имеющие принять рукоположение во диакона или пресвитера обязались не прикасаться более к своим женам, то, следуя древнему правилу апостольского рассмотрения и благочиния (то есть у Апостольскому правилу), желаем, чтобы законное сожитие священнодействующих лиц и отныне было твердо».

Также правило 55 гласит так; «Поскольку мы уведали, что

сущие во граде Риме в посты Святой Четыредесятницы по субботам постятся вопреки преданному церковному последованию, то Святой Синод изволяет, дабы и в Римской Церкви ненарушимо содержимо было правило (64 Апостольское), глаголющее: «Аще причетник обрящется постяйся во Святый день Господень или в субботу, кроме единыя токмо; да извержется; аще же мирянин, да отлучится».

Но несмотря на то, что сии правила, как я и прежде сказал, утверждены пятью патриархами и послами Римского папы и Римского собора, Римская Церковь не покорилась им и не покоряется доньше. Итак, «семена разделения», посеянные Фокой и Вонифатием, уже прозябали на Трульском соборе.

Теперь посмотрим, что сделал Фотий, или лучше, что с ним случилось. Недавно приведенный мной французский писатель («Толковый словарь...», статья «Фотий») говорит о нем следующее; «Он был высокой породы и глубоких знаний. Его достоинство было причиной того, что в 857 (858) году, будучи мирянином, избран он преемником Игнатия, патриарха Константинопольского, которого император Михаил изгнал, но которого не почитали правильно низложенным. Фотий в шесть дней прошел все церковные степени: в первый день был сделан монахом, во второй чтецом, в третий иподиаконом, в четвертый диаконом, в пятый пресвитером, а в шестой посвящен в патриарха Константинопольского. Вскоре по восшествии на патриарший престол он председательствовал на соборе, на котором Игнатий низложен». Впоследствии папы рукоположение Фотия почитали незаконным, впрочем, оно могло быть оправдано примерами Нектария, Тарасия (и Никифора) патриархов Константинопольских и святого Амвросия Медиоланского. Оно и объявлено законным в 861 году на соборе более трехсот епископов, между которыми первенствовали послы папы Николая I. Игнатий снова был низложен».

Дополним сие свидетельство западного писателя некоторыми обстоятельствами, требующими особенного внимания. Фотий, будучи одним из первых чиновников государства, не имел нужды искать патриаршества Константинопольского, а, предвидя свои бедствия в сем достоинстве, писал к папе Николаю I (Ер. III, VI), что желал бы лучше смерти, нежели патриаршества. - Игнатий еще прежде избрания Фотия подписал свое отречение от престола. - Фотий приступил к соборному низложению Игна-

тия потому, что сообщники сего последнего, собравшись в храме Ирины, хотели низложить невинного Фотия. - Но и после первого собора, уступая сообщникам Игнатия, Фотий готов был отрясти прах на своих гонителей и оставить престол (Ер. III, VI, VIII), если бы ему то позволили. - На втором соборе, как Игнатий, быв приведен в Константинополь, сужден и осужден; так Фотий выслушан и признан ни в чем невинным, и римские послы подписали сие деяние. Сей собор именуют Вселенским: Гемист, Вриенний, Валсамон, Зонар, Аристен, Нил Солунский, Нил митрополит Родосский, Матфей Властарь, Макарий Анкирский и другие.

Но папа Николай не признал решения сего собора о патриархе Фотий и заставил римских писателей доньше жаловаться, иных на притеснение папских послов, а иных на кресноречие Фотия. Игнатий, по соборному приговору низложенный с престола в Константинополе, мысленно возведен на престол в Риме. Фотий, лично доказавший свою невинность пред Константинопольским собором, осужден заочно на Римском соборе 863 года. Самые послы папы подверглись гневу его за то, что подписали такое решение дела, какое открылось из соборного исследования, а не повергли Константинопольского собора и патриарха к ногам патриарха другой церкви.

Император письмом обличил сию гордость папы и начал открывать наготу Римской Церкви. Но папа сделался еще предприимчивее и оскорбительным письмом к императору (Ер. VIII) и Фотия в Рим.

В 886 году папа Николай послал в новопросвещенную христианством Болгарию своих епископов, предприняв отторгнуть ее от Константинопольского патриаршего престола и покорить себе. Константинопольскому престолу она принадлежала, во-первых, потому, что принадлежала к областям Восточной Империи, да и точно составляла часть Константинопольской патриархии, по закону Феодосия и по самому местоположению; во-вторых, потому, что недавно болгарский царь Михаил крещен был в Константинополе; в-третьих, потому, что страна, обитаемая в то время болгарами, имела и прежде их пришествия греческих священников. В сие древнее достояние Восточной Церкви западные наставники внесли с собой и новую власть, и новое учение, как-то: о происхождении Святого Духа, о недействительности священниками совершаемого миропомазания, о безбрачии священников.

Что в сих обстоятельствах оставалось делать Фотию? - Или вопреки 8 правилу третьего Вселенского собора вместе с собою поработить независимую дотоле Константинопольскую, или, лучше сказать, всю Восточную Церковь, неограниченному властолюбию папы, а с тем вместе подвергнуть ее необходимому влиянию мнений и обычаев, со дня на день более отступавшей от древних правил Римской Церкви; или противопоставить дерзости твердость, и, в невозможности хранить долее мир, обнажить все, дотоле терпением покрываемые, но в сие время, как в самом папе, так в посланных от него в Болгарию епископах самым соблазнительным образом обнаружившиеся нововведения и неправедные притязания. Первое, может быть, избрал бы наемник, а пастырю надлежало решиться на последнее. И Фотий исполнил сие окружным письмом к патриархам, собором и книгой, которую подписали тысяча Восточных епископов.

Что же было делать папе? Надобно было низринуть обличителя и потом делить его патриархию. Случай к сему вскоре открылся.

В 867 году император Михаил убит усыновленным от него Василием, и сей царевбийца и отцеубийца взошел на престол. Фотий не допустил его до Святого Причастия. Император, не восхотев унизить себя покаанием, которого требовал патриарх, изгнал сего свидетеля истины, восстановил соборно низложенного Игнатия и, чтобы украсить насильственное сие дело, просил папу покрыть оное собором.

В сие время на папском престоле, по смерти Николая находился Адриан II, но то был один и тот же дух преобладания в другом теле. Он отправил в Константинополь послов, и под их председательством открылся в 869 году собор 102 только епископов, который Римская Церковь почитает «восьмым Вселенским». Вражда императора, папы, сообщников Игнатиевых соединились в сем соборе против Фотия. Он введен пред собор не прежде, как в пятое заседание. Свидетельствовав против насилия, он решился молчать, защищая сию решимость примером Спасителя. В седьмое заседание Фотий низложен, проклят, и, как свидетельствует враждебный ему писатель Никита, его низложение подписали не простыми чернилами, но - страшное дело! - пером, омоченным в самую Кровь Спасителя. Кроме жестокого заточения, вражда изобрела самое тяжкое мучение для мудреца - его лишили книг.

Каков был сей собор, можно судить, между прочим, по 21 его правилу, которым Вселенскому даже собору запрещается обвинять или судить «Святейшего папу старшего Рима» или «Святую Римскую Церковь». Что же было делать, по сему правилу, например, с папой Либерием, который, приобщась к полуарианам, подписал их исповедание и осудил святого Афанасия? По сему правилу, и папу Онория не надлежало бы шестому Вселенскому собору судить и осуждать за монофелитскую ересь!

Чем более уступали папам, тем более они требовали. Иоанн VIII, решась, во что бы то ни стало, совершить церковное завоевание Болгарии, грозил самому Игнатию проклятием, если не выведет из нее греческих священников в течение тридцати дней (Ер. LXXVIII). Но Игнатий ускорил от папского суда к суду Божию.

Тогда император, частью будучи раздражен насильственными поступками папы, частью вспомнив о достоинствах и заслугах Фотия, как свидетельствуют Лев Грамматик, Константин Багрянородный, Зонар и другие, возвратил его на престол патриарший.

По письмам Василия, Фотия и других Восточных, Иоанн VIII отправил в Константинополь своих послов, уполномочив их восстановить Фотия, «Святейшего патриарха, брата и сослужителя» папы, примирить Восточных с Римской Церковью, уничтожить низложивший Фотия собор и, наконец, - папа не забыл главного своего предмета! - «настоять об уступке Болгарии Римскому Престолу». Таким образом, в 879 году 383 епископа, в том числе послы Римского и всех Восточных патриархов, составили в Константинополе собор, который весьма многие Восточные писатели признают «восьмым Вселенским». Сей собор, уничтожив деяния предшествовавшего, утвердил восстановление Фотия, признал «неприкосновенность Никейско-Цареградского Символа» под страхом проклятия и таким образом не допустил обличенного Фотием прибавления слова: «и Сына»; определил 1-м своим правилом, чтобы «связанные Иоанном были связаны Фотием и связанные Фотием были связаны Иоанном, без всякого нововведения относительно к старейшеству папы и Церкви Римской», следовательно, признал независимость и равенство обоих престолов и обеих Церквей. А дело о Болгарии, как дело о границах Восточной Империи, предоставил императору. Можно сказать, что здесь Фотий, вместе с собором, возросшее уже терние раздора поправил и подавил.

Но престол Римский, не получив двух вождельных вещей: старейшинства власти Вселенской и Болгарии, подвигся новым гневом и полной горстью начал бросать на Восток проклятия, как песок против ветра. Фотий, проклятый, по счету Биния, двенадцатью, а по счету Аллатия, девятью папами, по домогательствам пап вновь низверженный с престола императором Львом, скончавшийся в заточении в монастыре, достиг последнего из девяти блаженств, исчисленных Спасителем: *Блажени есте, егда поносят вам, и ижденут, и рекут всяк зол глагол, на вы лжуще Мене ради* (Мф. 5:11).

Впрочем, благодарение просвещению Восточных христиан в вере и твердости в древних правилах Церкви! Они не так смотрели на папские проклятия, как западные народы, когда епископский престол оружием проклятий покорял себе престолы царские.

Я заключу сие повествование опять свидетельством приведенного мною прежде французского писателя (в словаре под словом «Photius»): «Папа требовал на соборе, восстановившем Фотия, чтобы Болгария подчинена была патриархии Римской. Не получив удовлетворения в требовании сем, а известясь, что Фотий поставил в сей стране митрополитов и послал им мантию, не удержался более в пределах умеренности. Он извергнул послов, бывших на соборе Константинопольском, отменил все, что сделано было на сем соборе, и отлучил Фотия, который, со своей стороны, вновь отделился от Церкви Римской».

Вот что говорит о разделении Восточной и Западной Церкви духовный человек Западной Церкви! Суди хотя по сему свидетельству, не властолюбие ли одно заставило папу презреть законный собор, проклясть ничем не оскорбившего веру патриарха Константинопольского и тем совершить разделение Церквей? Я говорю «совершить», поскольку после сего бывали только времена молчания, но времена единодушия кончились.

Если ты желаешь знать еще несколько подробностей о Фотии и разделении Церквей, то читай сочинение Илии Минятия «Камень соблазна».

И. Что ты скажешь о другом положении рассматриваемого нами французского писателя, относящемся до Фотия, то есть о том, что, по его мнению, Фотий не прекословил в первенстве папы?

У. И я не прекословлю в том, что Фотий отдавал папе первенство места и почести, но старейшинство власти вселенской только на минуту в Константинополе приписали папе сообщники Игнатия и гонители Фотия.

И. Продолжай твои замечания на рассуждение французского писателя.

У. Он говорит далее:

«На Вселенских соборах Лионском и Флорентийском, на которых рассуждаемо было о воссоединении двух Церквей, сия истина (то есть первенство папы) была признана греками».

Здесь я спрашиваю: почему французский наставник упоминает о сих двух Вселенских, по его мнению, соборах, когда Римская Церковь от одиннадцати до четырнадцати насчитывает их по разделении ее от Восточной?

И. Конечно, потому, что на оных двух находились и Восточные христиане.

У. Итак, он признается, что свидетельство тех соборов, на которых находились и Восточные христиане, важнее прочих, и важнее не только для Восточных, но и для Западных, для которых он пишет?

И. Сие и должно признать.

У. Заметь же здесь мимоходом, сколь справедливо, по невольному признанию самого французского наставника, сказанное мною прежде, что Тридентский и ему подобные соборы не имеют достоинства Вселенских.

И. А Лионский и Флорентийский?

У. Рассмотрев некоторые обстоятельства сих соборов, ты найдешь, что и сии не имеют вселенского достоинства.

На Лионском соборе присутствовали: со стороны Западной Церкви - папа Григорий X, король Арагонский, grosмейстеры кавалеров Храма и Странноприимства, послы Франции, Англии, Германии, Сицилии и других государств, от 400 до 500 епископов, тысяча нижних чинов духовенства; напротив, со стороны Восточной Церкви - Герман, бывший патриарх, Феофан Никейский и Георгий Акрополит, Великий Логофет, с несколькими безгласными клириками. Какое равенство? Какая свобода?

И. Но почему так мало было Восточных?

У. Потому что император Михаил Палеолог имел в виду не соборное изыскание истины и законное примирение Церквей, а

только искал себе в папе защиты; во-первых, от ненависти своих подданных, которых раздражил, отняв зрение у законного наследника императорского престола и низвергнув обличившего сие злодеяние патриарха Арсения. Во-вторых, от оружия западного.

И. Какое же было следствие сего собора в отношении к Восточным христианам?

У. Ненасытные орудия нечистой политики подписали мнимое соединение Церквей, но греки столь мало были на сие согласны, что за сие, по свидетельству Пахимера, самого императора не удостоили погребения, как изменника Церкви.

И. Какие, впрочем, были условия сего соединения?

У. Поверишь ли ты? - Папа твердо настоял на своем догмате о папе, а в догмате о Святом Духе был менее взыскателен. Герману дозволено на самом соборе читать греческий Символ без прибавления слов «и Сына» (Толковый Словарь. «Лион»).

И. Что ты скажешь о Флорентийском соборе?

У. Нельзя сказать о нем лучше того, что сказал сам творец сего собора, папа Евгений IV.

И. Что такое?

У. Услышав, что Марк, митрополит Ефесский, особенный ревнитель Православия на сем соборе, не подписал определения о соединении Церквей, папа сказал: «Поэтому мы ничего не сделали!».

И. Но что значит один человек?

У. Очень много. Поскольку он был истинным поверенным Греческой Церкви. Греческий император искал не духовного блага Церкви, а помощи против турок; Исидор, митрополит Киевский, и Виссарион, архиепископ Пикейский, искали не блага Церкви, а кардинальских украшений, которые после и получили; патриарх Константинопольский умер в продолжение собора. Иных заставили подписать соединение угрозы и голод; иные подписали, не зная что.

И. Как приняла собор сей Восточная Церковь?

У. Точно так, как предвидел папа. В Константинополе никто не хотел сообщаться с присоединившимися к латинам. Из Киева Исидор изгнан, а в Москве осужден на сожжение; но ему не столько нравился огонь мученичества, как огонь чистилищный, почему он и бежал от первого в Константинополь и, после

третьей здесь неудачи, в Рим. В Иерусалиме собор трех патриархов отверг Флорентийское соединение, осудил латинствующего патриарха Константинопольского Митрофана и от самого императора требовал покаяния. Другой собор, бывший в Константинополе под начальством четырех патриархов, снова исследовал происходившее на Флорентийском и все отринул, низложив также латинствующего патриарха Константинопольского Григория. Свидетели сих происшествий: очевидец Флорентийского собора Сильвестр, Сиропул, Лаоник Халкокондил, Георгий Фаранза, Геннадий Константинопольский, Георгий Гемист, Аллатий и другие. На русском можно читать о сем в книге «О унии».

И. Будем читать далее рассуждения французского писателя.

У. Он продолжает: «Церковь Константинопольская никогда не требовала себе более того, чтобы ей быть вторым Римом и по нем иметь первое место».

И. В сих словах я не вижу ничего важного, я видел из приведенных тобою соборных правил, что Римскому патриарху отдавали первенство места.

У. Будем читать далее: «Достоверно также, что Церковь Константинопольская получила второе место уже на четвертом, или не ранее как на втором Вселенском соборе, что сделалось не без сопротивления».

Примечаешь ли ты здесь или хитрость, или неосмотрительность писателя?

И. Какую?

У. В начале сего рассуждения он стал было говорить о грехах и в заключение скажет о Восточных христианах» а здесь говорит о Церкви Константинопольской.

И. Какая разница в сих именах?

У. Заключать от Константинопольской Церкви ко всей Греческой, или лучше ко всей Восточной, значит - если сказать учебным языком - заключать от части к целому.

И. Он, конечно, предполагает, что если главнейшая из Восточных Церквей, Константинопольская, уступала Римской, то равным образом и прочие Восточные.

У. Здесь-то и кроется обман. Церковь Константинопольская, говорит он, получила второе место не ранее, как на втором Вселенском соборе, что же из того? - Прежде сего Александрийская и Антиохийская Церкви, также Восточные, равнялись Римской, как я показал то из 6 правил первого Вселенского собора.

Если нужно, я опять противопоставлю западного же писателя западному, вот что он пишет (Толковый словарь, слово «Константинополь»): «Дотоле (доколе не возвысился Константинополь) три знаменитые Церкви признаваемы были за верховные над всеми прочими и господствовали над тремя частями известного тогда света. Сии три Церкви были: Римская на Западе, Александрийская на Юге и Антиохийская на Востоке. Впрочем, не вся Европа признавала Римского епископа за патриарха, не вся Африка подчинена была Александрийскому и не вся Азия Антиохийскому. Епископ Римский в качестве патриарха простирает свою власть только на соседние области».

И. Посмотрим, что далее следует у нашего французского писателя: «Итак, тогда справедливо можно было сказать, что папа был видимой главой Церкви».

У. Посмотри, какое здесь заключение? «Церковь Константинопольская имела второе место. Следовательно, папа был главой Церкви».

И. Ты разбирал уже прежде почти то же заключение. Посмотрим, что далее: «Рим был средоточием единства, как говорит Иринея, епископ Лионский, родом грек, живший во втором веке».

У. Прежде нежели мы рассмотрим самое мнение Иринея, позволь мне спросить, для чего французский писатель, говоря о нем, заметил сие обстоятельство: «родом грек»?

И. Без сомнения, для того, что свидетельство грека против греков должно быть тем сильнее.

У. Но я удивляюсь, как он не приметил, что сие обстоятельство уничтожается другим обстоятельством, о котором он также упомянул - «епископ Лионский». Лионская, или вообще Галликанская церковь, по обстоятельствам места и народа, издревле относилась к Западной, почему Иринея и должен был говорить о Римской Церкви не как грек, то есть посторонний, но как латинянин, то есть принадлежащий к Церкви Римской.

И. Я желал бы, впрочем, слышать точные слова Иринея.

У. Место, на котором утверждается французский писатель, он сам и указывает в сочинении «О ересьях», в книге III, главе III. Вот слова Иринея: «Всякая Церковь, то есть сущие повсюду верные люди, должны обращаться ради преимущественного первенства (*propter potentiolem principalitatem*) (*διὰ τοῦ ἐξαιρέτου*

протетов) к сей Церкви (то есть, как писатель говорит несколько выше, к Церкви от двух славнейших апостолов Петра и Павла, основанной и утвержденной в Риме), в которой повсеместными христианами всегда сохранялось апостольское предание».

И. Что, по твоему мнению, значит здесь «преимущественное первенство» Римской Церкви?

У. На что здесь мое мнение? Ты уже слышал о сем суждение Вселенской Церкви, в приведенном мною 28 правиле четвертого Вселенского собора, в котором сказано: «Престолу древнего Рима, ради царствующего сего града, отцы прилично дали первенство». Во времена Ириния, когда не было нового Рима, другого царствующего града, Церковь древнего Рима, яко царствующего града, конечно, имела преимущественное первенство, и наипаче во мнении меньших Западных же церквей.

И. А как разумеешь то, что, по мнению Ириния, всякая Церковь должна обращаться к Римской Церкви?

У. Он указал в Римской Церкви, во-первых, ее первенство, как Церкви царствующего града, во-вторых, сохранение апостольского предания; посему неудивительно, что и требует от верных своего времени особенного к ней внимания.

Впрочем, я еще сомневаюсь и в том, не напрасно ли соглашаюсь с новейшими западными писателями разуместь приведенные слова Ириния о Римской Церкви. Я читаю на латинском: *“Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiores principatibus necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conversata est ea, quae est ab Apostolis, traditio”*.

Слова сии не только могут быть приняты в том разуме, как я их произнес прежде, но могут также переведены быть следующим образом: «Всякая Церковь, и сущие повсюду верные ради преимущественного первенства должны обращаться к той Церкви, в которой повсеместными христианами всегда сохранялось апостольское предание».

Такое разумение слов Ириния оправдывается тем, что апостольское предание сохранялось не в одной Церкви Римской. Да и, по собственным его словам, он ограничивается, говоря о предании, Римской Церковью потому только, что исчислять преемства епископов по всем церквям было бы долго.

И. Я не могу входить в сии ученые разбирательства, не имея к тому способов и времени.

У. Ты можешь предложить мои мнения на рассмотрение знающих людей, только избирай для сего безпристрастных.

И. Кажется, ты сказал, что, по словам Иринейя, о свидетельстве которого теперь идет дело, «Римская Церковь основана и утверждена от двух славнейших апостолов Петра и Павла».

У. Он, точно, говорит сие.

И. В сем для меня есть нечто замечательное.

У. Что такое?

И. Величие первосвященника Римского, как я видел и из приведенного тобою члена Тридентского Символа, утверждается на том, что сей первосвященник есть Преемник блаженного Петра, Князя апостолов.

У. Точно так.

И. Но из слов Иринейя вижу я: во-первых, что Петра и Павла вместе и наравне называет он славнейшими апостолами, подобно как и Восточная Церковь доныне называет их обоих первоверховными. Где же теперь Князь апостолов? Во-вторых, что Римская Церковь основана Петром и Павлом вместе. Почему же теперь епископ Римский есть преемник Петра, а не Павла, или Петра и Павла вместе?

У. Ты сделал такие замечания, на которые что стал бы отвечать ревнитель Западной Церкви, я не знаю. А укажу тебе опять на свидетельство прорекаемого теперь писателя. Непосредственно после слов, указанных нам французском наставником, у Иринейя находятся следующие: «Блаженные апостолы, основывая и учреждая Церковь, поручили (εὐεχέρισαν) епископство управления Церковью Лину. О сем Лине Павел упоминает в послании к Тимофею. Преемником его был Анаклет. По нем третий от апостолов приемлет епископство Климент».

Теперь я спрашиваю Иринейя, был ли первый епископ Римский Лин преемником апостола Петра? - Нет, отвечает он, Анаклет был преемником Лина, а Лин не был преемником Петра, ибо, во-первых, не Петр оставил Лину епископство по смерти своей, но дали ему оное Петр и Павел при своей жизни. Во-вторых, они властью поручили ему епископство, а не оставили по преемству. В-третьих, не Петр был первый епископ Римский, но Лин, второй Анаклет, третий от апостолов Климент. Если же Лин не преемник, а только поставленник Петра, то тем менее преемниками Петра могут почитаться преемники Лина.

Мы можем еще французскому наставнику на предложенное нам о важности Римского престола свидетельство грека ответить свидетельством латинского писателя. Иероним в письме к Евагрию говорит: «Если рассуждать о важности (auctoritas), то мир больше Рима. Где бы ни был епископ, в Риме ли, или на Дону, или в Евгубине, он имеет то же достоинство, то же священство. Великолепие богатства и смирение нищеты не делают епископа ни высшим, ни низшим. Для чего ты мне предлагаешь обычай града? Для чего ты говоришь, что таких-то немного? Сия редкость произвела гордость».

Присовокупим и соборные свидетельства Латинской Церкви о том же предмете. Собор Карфагенский говорит: «Первого престола епископ да не нарицается главою священников (princeps sacerdotum), или верховным священником, или чем-нибудь подобным сему, а только епископом первого престола» (III Cartag. cap. 26; по Славянской Кормчей 39). «Кто захочет в суды за море (то есть к Римскому престолу) переносить дела, тот никем в Африке да не будет принят в общение» (Cap. 31; по Славянской Кормчей 26).

Как явно противоречит сим правилам нынешняя Римская Церковь, нарицая епископа Римского наместником Христовым и почитая Римский престол всеобщим верховным судилищем дел церковных.

И. Мне кажется, впрочем, что надлежало где-нибудь быть средоточию единства церковного.

У. Оно всегда было и есть в Духе Христовом. Так, апостол заповедует блюсти *единение духа в союзе мира. Едино тело*, - продолжает он, - *един дух, якоже и звані бысте во едином уповании звания вашего: един Господь, едина вера, едино крещение; Един Бог и Отец всех* (Еф. 4:3-6). Если нужно еще какое средоточие церковного единства, то для чего апостол не присвокупил здесь: «един Князь апостолов Петр» и «един епископ Римский глава всех епископов»?

И. Посмотрим, что еще остается из рассуждения французского писателя.

У. Остаются заключения, извлекаемые им из предыдущих его положений, которые он почитает неоспоримыми, но которых неосновательность, надеюсь, ты усмотрел из настоящего разговора. Французский наставник говорит: «Если Церковь, призна-

вавшая Папу за видимую главу, была безпрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда; ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения».

Первое положение сего умозаключения: «Церковь, признававшая папу за видимую главу, была истинной Церковью в течение восьми первых веков», - я смею назвать ложным, ибо приведенные Мною правила соборов и свидетельства писателей ясно показывают, что Вселенская Церковь восьми первых веков христианства не признавала папу за видимую свою главу. Но вместе с ложным началом сами собой падают и все последствия, которые хотят из него извлечь.

Итак, мне кажется, что я имею твердое право теперь обратиться рассуждение французского писателя на свою сторону, следующим образом: если Церковь, не признававшая папу за видимую главу, была безпрекословно истинной Церковью в течение восьми первых веков, то будет она таковою и всегда, ибо в сем пункте никогда не может приключиться в Церкви изменения.

Но я не должен скрыть от тебя, что последнее положение писателя кажется мне подозрительным.

И. Какое положение?

У. «В сем пункте, - говорит он, - никогда не может приключиться в Церкви изменения». Кажется, он хотел сказать, что Церковь, которая была истинной, не может не быть таковою всегда.

И. Что же? И не сказал ли Сам Спаситель, что *врата адовы не одолеют ее?* (Мф. 16:18).

У. Так! Но Спаситель не сказал, что «врата адовы не одолеют Римской Церкви», а сказал только: *Созижду церковь Мою, и врата адовы не одолеют ее.* А французский наставник, если я не обманываюсь, хотел сказать, что если Римская Церковь признана однажды за истинную, то и должна быть признаваема за таковую всегда.

И. И подлинно трудно вообразать, чтобы первая из церквей поколебалась.

У. Первенство чести человеческой не есть защита от искушений и самого падения.

И. Если же так, то страшиться можно, чтобы и все церкви одна за другой не пали.

У. От сего-то страха должно нас успокаивать слово Спаси-

теля о Вселенской Церкви: *врата адовы не одолеют ее*. Частные церкви могут колебаться и падать. В Апокалипсисе (1:20) они уподобляются светильникам, в которых не только может оскудевать свет истины и елей любви, но которые даже могут быть *двигнуты от места своего* (Апок. 2:5), то есть чувственно и совершенно испровержены. Но между тем как некоторые из них гаснут и упадают, *Ходяй посреди седми светильников златых* (Апок. 2:1) преносит их из одной страны в другую и возжигает вновь светлее прежнего. Так, всякая частная церковь может не только поколебаться, но и разрушиться, но Вселенская Церковь никогда никакой злою силой одолена быть не может.

И. В каком же, ты думаешь, состоянии находится ныне светильник Римской Церкви?

У. Сие видит и ведает *Ходяй посреди седми светильников златых*. Он и в Фиатирской Церкви, коея *ведает дела, и любовь, и службу, и веру, и терпение, и последняя больше первых*, находит, однако, нечто достойное укорения: *имам на тя мало* (Апок. 11:19,20). Напротив, и в Сардийской, именем токмо живой, делом же мертвой, обретает хотя *мало имен, иже не оскверниша риз своих, и ходити имут в белых, яко достойни суть* (Апок. 3:1,4). Для меня довольно, что я в светильнике Церкви Восточной нахожу чистый свет, могущий просветить тьму мою.

И. Однако же ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную.

У. Я только не пристаю к тем особенным мнениям, которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными, либо совсем ложными. Но поскольку я не знаю, многие ли из христиан Западных и глубоко ли проникнуты сими особенными мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верой «краеугольного камня» Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения Западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или паче милосердию Божию.

И. По крайней мере, ты предпочитаешь Восточную Церковь Западной?

У. Ты не мог не видеть сего.

И. Мне бы желалось, чтобы ты яснее показал мне, как можно соединять в предпочтении сем и ревность, и терпимость.

У. Вместо трудных о сем изысканий я постараюсь с помощью некоторых чувственных образов изъяснить тебе мои мысли, о которых, впрочем, суди, как тебе угодно.

На основании слова Божия представляю я себе Вселенскую Церковь единым великим телом. Иисус Христос есть для него как сердце, или начало жизни, так и глава, или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела. Нам же известны различные части его и более наружный образ, распростертый по пространству и времени. Стараясь объять сей образ во все времена христианства, я представляю себе онный по частям, по примеру того, как в книге Даниила представлен подобный сему образ народов и царств; и нахожу, во-первых, в начальной апостольской Церкви - образ главы нового тела, и главы *от злата чиста* (Дан. 2:32). Потом в Церкви укрепляющейся и распространяющейся - подобие персей и рук; далее в Церкви обильной - подобие чрева; наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой - подобие ног и перстов. В видимом сем образе, или видимой Церкви, находится невидимое тело Христово, или невидимая Церковь, *Церковь славная, не имущая скверны, или порока, или нечто от таковых* (Еф. 5:27). Но коея вся слава *внутри* (Пс. 46:14) и которой посему я, чисто и отдельно, не вижу, но в которую, последуя Символу, верую, *ибо вера есть вещей обличение невидимых* (Евр. 11:1). Облекающая же невидимую видимая Церковь частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обрести и сию и соединиться с ней, частью сокрывает ее славу. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и *немощные* (1 Кор. 8:10,11). Еще во времена апостола Павла в ней были *мнози нечисто проповедующии слово Божие* (1 Кор. 2:17). Неудивительно, что ныне их еще более.

Что принадлежит до Восточной половины нынешнего видимого христианства, я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное «десною частию» видимого христианства. Доказательства сего ты мог видеть во всем продолжении моих с тобою разговоров. Я присовокуплю здесь еще некоторые замечания.

Первое. Церковь Грузинская, основанная в четвертом веке, остававшаяся с того времени доныне особенной, независимой от других Церковью и своим положением устроенная от несогласий, происходивших между Греческой и Римской, доныне со-

вершенно сходна с Греческой. Как можно изъяснить сие сходство, если не тем, что такова была вся древняя Церковь, в которой обе они имеют общее свое начало?

Второе. Недавно на Востоке открыта древняя Сирская Церковь, с весьма давних времен пребывавшая уединенной от прочих. Она, как видно из «Христианских изысканий в Азии» доктора Буканана, изданных в Лондоне (1812 год), как во многих частях вероисповедания, так и в священноначалии, несравненно ближе к нынешней Восточной Церкви, нежели к Западной.

Вот новые признаки твердого соединения с древней Вселенской Церковью нынешней Восточной, которую посему и называю я десной частью в целом составе нынешнего христианства. Благодарю Бога, милосердным Своим Промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием и причастием таинств и желаю всем сердцем, чтобы все ищущие преспеяния в истинной вере во Христа воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преспеянию, какие предлагает Восточная Церковь.

Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее, отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожесточение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие народы, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия, наконец, очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью.

Кратко: вера и любовь возбуждают меня к ревности по святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно духу Восточной Церкви, которая при самом начале каждого Богослужения молится не токмо «о благостоянии святых Божиих церквей», но и «о соединении всех».

И. Но мы и потеряли уже из вида обличителя французского.

У. У него уже нечего более видеть, кроме осуждения Восточной Церкви. «Следовательно, - говорит он, - отделяться от Церкви, признававшей папу главой, значит отделяться от истинной

Церкви Иисуса Христа, значит быть раскольником. Следовательно, Восточные, отделившиеся от оной, суть раскольники».

И. Что, наконец, ты на сие скажешь?

У. После того, что я сказал на доказательства сих заключений, уже я не имею нужды сказать что-либо на самые сии заключения.

Глава Церкви, Господь наш Иисус Христос, да даст нам «достигнуть в соединение веры» и да введет всех в ту славную Церковь, в которой не подозревают друг друга в расколе.

* * *

И. Хотя и много уже мы говорили о Римском епископе, рассматриваемом в качестве видимой главы Церкви, но я имею еще предложить тебе о сем некоторые недоумения и вопросы.

У. Я готов сказать, что знаю и нахожу справедливым.

И. Римская Церковь думает, что учение о видимой главе Церкви происходит от Самого Иисуса Христа.

У. Покажи мне основания сего учения.

И. Говорят, что Иисус Христос поставил Петра Князем апостолов и, вместе с его преемником, своим наместником и видимой главой Церкви; преемник же сего достоинства Петрова есть Римский епископ.

У. Рассмотрим оба сии положения. Чем доказывают, что Иисус Христос поставил Петра «Князем апостолов», своим «наместником» и «видимой главой Церкви»?

И. Главное доказательство сего догмата находят в следующих словах Иисуса Христа: *Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мот, и врата адава не одолеют ей. И дам ти ключи Царствия Небесного: и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех, и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф. 16:18,19).

У. То же самое сказано и всем апостолам.

И. Как?

У. *Елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси: и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18:18).

И. Однако не сказано того, что на всех апостолах, как на камениях основания, созиждется Церковь Христова.

У. Неправда. Сказано и сие о всех апостолах, и еще о про-

роках. Наздани на основании апостол и пророк (Еф. 2:20). Стена града Иерусалима низходящаго с небесе имеяше оснований дванадесять, и на них имен дванадесять апостолов Агнчих (Апок. 21:10,14).

И. Но Петр есть первый камень основания для прочих апостолов.

У. И сие неправда. Первый камень основания как апостолов, так и вся Церкви, есть един Иисус Христос. *Сушу краеугольну Самому Иисусу Христу* (Еф. 2:20). Основания бо иного никтоже может положить паче лежащаго, еже есть Иисус Христос (1 Кор. 3:11).

И. Для чего же Петру особенно сказано: *Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою?*

У. Для того, что на вопрос, предложенный апостолам от Иисуса Христа: *Вы же кого Мя глаголете быти?* - Петр упредил прочих решительным исповеданием Сына Божия. *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (Мф. 16:15,16).

И. Как же, по твоему мнению, должно разумеать слова: *на сем камени созижду Церковь Мою?*

У. Августин (Serm. 13) изъясняет оные так: «Ты еси Петр, - говорит Христос, - и на сем камени, который ты исповедал; на сем камени, который ты познал, исповедуя: ты еси Христос, Сын Бога живаго, - Созижду Церковь Мою». На Мне созижду тебя, не на тебе созижду Меня (то есть Мое тело. Мою Церковь). Ибо те, которые хотели назидать человеков на основании человеков, говорили: *Аз убо есмь Павлов, аз же Кифин* (то есть Петров; 1 Кор. 1:12).

Из сего рассуждения блаженного Августина ты видишь: первое, что камень, на котором зиждется Церковь, не есть Петр апостол, но Петрово твердое исповедание Христа и Сам Христос. Второе, что те, которые говорят: *аз есмь Кифин*, или Петров, то есть «я преимущественно принадлежу Петру; я признаю Петра главою всех учителей и самой Церкви», - по мнению блаженного Августина, хотят «назидать человеков на основании человеков». И вот чего хотят нынешние Римские христиане!

И. Они приводят еще в доказательство своего догмата следующие слова Иисуса Христа к Петру: *Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя: и ты некогда обращен утверди братию твою* (Лк. 22:32).

У. Иисус Христос в молитве о всех апостолах и всех верующих в Него просил несравненно большего, нежели чего просит здесь Петру.

И. В какой молитве?

У. В той дивной молитве, которая находится у евангелиста Иоанна в XVII главе, там взывает Он: *Отче Святый! Соблюди их во имя Твое, да будут едино, якоже и Мы. Отче! Их же дал еси Мне, хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною.*

И. Но почему Иисус Христос из всех апостолов особенно молился о Петре?

У. Потому, что предвидел особенное падение Петра.

И. Однако, Петру же сказал: *Ты обраща утврди братию твою.*

У. То есть: «Ты поколеблешься в вере и падешь; однако паки обратишься к ней и восстанешь; тогда потщись загладить твою погрешность и жарким покаянием, ревностью, непоколебимым исповеданием истины покажи спасительный пример другим колеблющимся в вере».

И. Римские христиане употребляют еще в защищение своего догмата троекратную заповедь Иисуса Христа, по троекратном вопрошении: *Любиши ли Мя?* данную Петру: *Паси* (точнее с греческого, «питай») *агнцы моя, паси овцы Моя; - паси* (питай) *овцы Моя* (Ин. 21:15,17).

У. Ты сам говоришь, что в словах сих заключается заповедь. И точно так: заповедь, а не почесть; и не столько власть, сколько должность. Да и такая должность, которую слово Божие возлагает на всех служителей веры: *Пасите стадо Божие* (1 Пет. 5:2).

И. Но заповедь, данная Петру, имеет некоторую особенную торжественность и знаменательность.

У. Из чего сие видно?

И. Торжественность сей заповеди видна из предшествовавшего ей вопрошения о преимущественной пред прочими апостолами любви к Иисусу Христу и троекратного повторения как сего вопрошения, так и самой заповеди.

У. Я не смею сказать тебе своего мнения о том, что значила сия торжественность, а скажу, как думали о сем Августин, Амвросий, Златоуст, Епифаний, Кирилл. Вместо многих, вот слова последнего: «Троекратным исповеданием Петра (то есть сим: *Ей, Господи: Ты веси, яко люблю Тя*, заглажено преступление трое-

кратного отвержения (Мф. 26:69-75). *Паси овцы Моя*, - сказал Иисус Христос, вновь поставляя его в сан апостольства, дабы оно не казалось нарушенным чрез отвержение, по слабости человеческой случившееся».

С сим замечанием древних учителей церковных прочитаем самые евангельские слова: *Глагола Симону Петру Иисус: Симоне Ионии, любиши ли Мя паче сих?* То есть ты, который некогда, хваляся, говорил: *Аще и вси соблазнятся о Тебе, аз никогда же соблазнюся* (Мф. 26:33). Скажи теперь, точно ли ты любишь Меня более, нежели все прочие апостолы? - И печальным опытом наученный Петр уже не смеет сказать, что любит Иисуса Христа «более, нежели все прочии», а говорит только, что любит Его: *Ей, Господи, Ты веси, яко люблю Тя*. Иисус Христос, одобряя сей смиренный ответ, вопрошает во второй раз уже не о преимущественной пред всеми апостолами любви, которой некогда хвалился Петр, а о любви просто: *Симоне Ионии, любиши ли Мя?* - С прежним смирением повторяется прежний ответ. Но когда Петр вопрошен был в третий раз, тогда троекратное отречение от Христа представилось его воображению, и сие-то было причиной того, что вопрошение любви в нем произвело прискорбие: *Оскорбе же Петр, яко рече ему третье, любиши ли Мя?* Итак, торжество ли здесь Петра видно, или более уничижение?

И. Я сказал еще тебе, что заповедь, данная Петру, имеет особенную знаменательность. Думают, что *пасти агнцы*, значит руководствовать христианский народ; а *пасти овцы* - управлять самими пастырями.

У. Сие толкование само сказывает о своем достоинстве.

И. Как?

У. Пасти «овцы», говоришь ты, значит управлять самими пастырями. Итак «овцы», значат пастырей?

И. Да, Петр есть такой пастырь, пред которым и пастыри суть, яко овцы.

У. Если ты говорить о внутреннем совершенстве, то есть и такие овцы, которые могут быть пастырями своих пастырей, но если о внешней власти, то и Петру не сказано: «Паси пастырей, яко овец».

И. Я уже сказал, что под самым именем «овец» разумеют пастырей.

У. Я покажу тебе еще иным способом неправильность сего

толкования. - Скажи мне, в стаде не заключаются ли как овцы, так и агнцы?

И. Так.

У. Итак, не все ли равно сказать: паси овцы и агнцы, как и сказать: паси стадо?

И. Так.

У. Следовательно, «пасти стадо Христово» значит «пасти пастырей и народ»?

И. Так.

У. Но всем пресвитерам сказано: *Пасите стадо Божие* (1 Пет. 5:2). Следовательно, всем пресвитерам дана власть «пасти пастырей и народ». Вот что выходит из предложенного тобою толкования!

И. Что же значит в словах Иисуса Христа «агнцы и овцы»?

У. Выслушай на сие изъяснение Феофилакта Болгарского: «Можно полагать различие между агнцами и овцами, и между словами ὀφείλει, «питать», и ποιμαίνει, «пасти», то есть давать пищу и управлять стадом. Агнцами могут быть названы простейшие, которые удобно водимы бывают, а овцами - совершеннейшие. Итак, кто любит Христа, тот приложит старание как о агнцах, так и о овцах; питая агнцев, то есть употребляя кроткое над ними смотрение, и управляя овцами, чем означается нечто высшее и совершеннейшее».

И. Для чего же именно Петру заповедует Иисус Христос пасти агнцы и овцы?

У. Из приведенных мною слов Кирилла ты уже мог видеть, что сие нужно было для того, дабы вновь поставить Петра в сан апостольства, в котором он поколебался отречением от Христа.

И. Ты не можешь, однако же, оспорить того, что весьма во многих местах Священного Писания Петр является между апостолами первенствующим.

У. И не имею нужды оспаривать сего. Но я изъяснил тебе уже прежде, что первенствующий пред другими не есть еще глава всех. Кроме сего, должно заметить, что апостол Павел не одному Петру, но трем апостолам отдает старейшенство пред прочими: *Иаков и Кифа (Петр) и Иоанн мнимии столпи быти* (Гал. 2:9). И подлинно, два последние апостола удостоены были особенной близости к Иисусу Христу: их избрал Он быть свидетелями Своего славного Преображения на Фаворе (Мф. 17:1) и тяжкого

страдания в саду Гефсиманском (Мф. 26:37)- Апостол же Иаков отлично уважаем был, яко брат Господень и предстоятель Церкви Сионской, матери всех церквей (Литургия Иакова). Но при всем том апостол Павел равняет себя сим столпам Церкви: *От мнящихся же быти что, якови некогда быша, ничтоже ми разнствует* (Гал. 2:6). А Петра он даже обличил некогда в неправильном поступке: *Егдаже прииде Петр в Антиохию, в лице ему противу стах, яко зазорен бе* (Гал. 2:12).

И. Как бы то ни было, Римский епископ уже довольно важен и в сем случае, когда он есть преемник Петрова первенства.

У. Рассмотрим и сие, точно ли Римский епископ есть преемник Петра и в каком разуме. - Римский епископ есть ли апостол?

И. Престол его называется апостольский.

У. В древности все епископские престолы, основанные апостолами, назывались апостольскими.

И. В точнейшем же разуме. Римский епископ, конечно, не есть апостол.

У. А Петр был апостол. Следовательно, Римский епископ не есть преемник Петра.

И. Как апостола. Но не есть ли преемник его, как епископа?

У. Мы несколько уже говорили о сем, когда рассматривали слова Ириния о Церкви Римской и о преемстве епископов ее. - Епископ Римский есть местный епископ, а Петр, так, как и все апостолы, был епископ Вселенский, в самом полном знаменовании сего слова. Следовательно, Римский епископ не есть преемник епископства Петрова.

И. Говорят, что Петр поставил главный престол епископства своего в Риме.

У. Сие несправедливо. Первое и главное место служения Петрова был Иерусалим. Все, что в Деяниях апостольских повествуется о Петре, происходило на Востоке. Оба послания Петровы обращены преимущественно к иудеям (1 Пет. 1:1; 2 Пет. 3:1). Апостол Павел ясно говорит, что Петру были поручены иудеи, как то и другие апостолы признавали: *Уразумеете, яко уверено ми бысть благовестие необрезания* (то есть язычников), *якоже Петру обрезания* (то есть иудеев) (Гал. 2:7).

И. Но Петр скончался в Риме, и потому там остался главный престол его епископства.

У. И Павел скончался в Риме, посему там остался главный

престол и его епископства. Сколько же будет в Риме престолов епископства?

И. Павел не был главный основатель Римской Церкви.

У. Ириней говорит без всякого различия, что «славнейшие апостолы Петр и Павел основали и утвердили Церковь Римскую».

И. Говорят, что Петр управлял Римской Церковью 25 лет.

У. Сие говорят в нынешнем Риме, а в древнем Лактанций написал, что «когда уже правительствовал Нерон, тогда Петр пришел в Рим» («О смерти гонителей», с.2). Известно же, что в десятый год правления Неронова Петр принял мученическую кончину.

И. Скажи же мне, чей, по твоему мнению, преемник был первый Римский епископ?

У. Ничей.

И. Как это?

У. Так как «первый».

И. Но прежде него Петр, или, по сказанию Иридея, Петр и Павел, исполняли должность епископства, которую потом ему препоручили. Как же он их не преемник?

У. В сем смысле каждый епископ первенствующей Церкви был преемник какого-либо апостола. Тертуллиан говорит: «Пусть еретики откроют начало их церквей; пусть покажут преемственный порядок их епископов, который чрез непрерывное преемство восходил бы до епископа, бывшего преемником какого-либо апостола или апостольского мужа, жившего вместе с апостолами, так, как, например, Церковь Смирнская представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, как Церковь Римская представляет Климента, рукоположенного Петром, как все прочие церкви представляют епископов, которые, быв возведены в епископство некоторым апостолом, преподали своим преемникам апостольское семя» (Praescrip. Contra Haer. С.20,32,36).

В сем разуме и все нынешние, законно поставляемые в какой-либо церкви епископы суть преемники «апостольского семени».

И. По крайней мере, ты согласишься, что Римская Церковь и Римский епископ всегда имели первенство.

У. Нет, и сего мнения не признаю я согласным с истиной.

Матерь всех церквей (по словам отцов Константинополь-

ского собора), мать христианского имени (по словам императора Юстина), имеющая начальное место в Церкви Вселенской и первенство (по словам Авита, Ер. XXIII) есть Церковь Иерусалимская, основанная Самим Иисусом Христом, Который был ее и невидимой, и видимой главой, утвержденная сошествием Святого Духа, распространенная всеми апостолами, долее всех прочих бывшая под правлением апостолов, прежде всех процветшая мученичеством и бывшая великой житницей, из которой семена спасительного учения изнесены на лицо всей земли.

И. Правда, что сии преимущества весьма важны. Но почему Петр, как первенствующий из апостолов, не остался навсегда в Иерусалиме?

У. Примечай по сему, что Петр не думал созидать столицы христианства, как вздумали сделать после; а хотел исполнять заповедь своего Учителя: *Шедше в мир весь проповедите Евангелие всей твари* (Мк. 16:15). Сия-то заповедь довела его, наконец, и до Рима.

И. И он не принес с собой первенства Римской Церкви?

У. Представь себе, что какой-нибудь правитель, посещая свои области, приходит в какой-нибудь отдаленный от столицы город и там умирает: делается ли чрез сие этот город столицей?

И. Конечно, нет.

У. Петр, не столько правитель, сколько служитель Церкви, проходя весь мир с проповедью Евангелия, приходит в Рим и там умирает. И будто Римская Церковь сделалась от того столицей Вселенской Церкви.

Вообразим на минуту, что мы находимся в первенствующей Церкви. В 64 году по Рождестве Христовом Петр умирает в Риме. Сделаем епископа Римского преемником Петра, первым в мире епископом и, если угодно, даже видимой главой Церкви. - Посмотри же, что мы делаем. До конца первого века остаются в живых апостол и евангелист Иоанн, возлюбленный ученик Иисусов, и, в особенности в Иерусалимской Церкви, епископ ее, апостол Симон Зилот, сродник Господень. Так мы отдаем первенство Римскому епископу и над ними? - Я уверен, что ты на сие не согласишься. Но если до конца первого века, доколе в Восточной Церкви остаются в живых апостолы, епископы Римские не будут иметь первенства, то где возьмут они его во втором веке?

И. Ты, однако же, прежде сказал и доказал, что самые со-

боры отдавали Римскому епископу первенство места. Откуда же оно взялось?

У. От самих соборов.

И. Как это?

У. Епископы первенствующей Церкви, памятуя слово Христово: *Иже хочет в вас быти первый, буди вам раб* (Мф. 20:27), без сомнения, почитали каждый себя последними рабами. Должно думать, что вопрос, кому из них принадлежит первенство, никому из них не приходил на мысль, доколе живы были апостолы и доколе не начали собираться многочисленные соборы. Когда начали собираться соборы, тогда церкви знатнейших городов, где бывает большее стечение народа, следовательно, и христиан, и притом такие церкви, в которых вернее известно было преемство епископов от апостолов, получили первенство пред окрестными, не столь знаменитыми церквями и сделались их прибежищем. Таковы были Антиохийская, коей епископы происходили от Павла и Петра; Александрийская, коей епископы начинались от евангелиста Марка, и Римская, коей епископы возводили свое происхождение к Петру и Павлу. Порядок требовал, чтобы и из трех епископов знатнейших церквей которому-нибудь дать первенство; и, по словам вселенского правила, «отцы прилично дали первенство епископу града Рима, яко царствующего града». Заметь сие выражение соборного правила: «отцы дали первенство», следовательно, не апостолы и не Христос дали оное.

Нет! Церковь Христова ни в каком смысле не есть тело Римского епископа, посему и взаимно Римский епископ ни в каком смысле не есть глава Церкви.

Самые апостолы и пророки суть служители Церкви, никто, кроме Иисуса Христа не нарицается в Священном Писании главою ее. *Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же блавестники, овы же пастыри и учителя, к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова; дондеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова, да не бываем ктому младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения, во лжи человеческой, в коварстве козней лыщения: истинствующие же в любви, да возрастим в Него всяческая, иже есть глава Христос* (Еф. 4:11-15).

И. Еще вопрос о священноначалии Церкви Российской.

У. Что такое?

И. Она прежде зависела от патриарха Цареградского, потом, по согласию Восточных патриархов, получила собственного патриарха, что, конечно, все равно. После место патриарха занял Святейший Синод, не сделалось ли чрез то перемены в священноначалии Российской Церкви?

У. Нимало. Во все времена во всех церквях были Синоды, занимавшие места патриархов.

И. Что ты говоришь?

У. Каждый раз, когда в какой церкви умирал патриарх, собирався в ней собор, а по-гречески «синод», который и занимал место патриарха.

И. Всю ли патриаршую власть имел таковой Собор, или синод?

У. Без сомнения.

И. Мог ли он избрать и рукоположить епископа?

У. Он избирал и рукополагал патриарха, как же не мог избрать и рукоположить епископа?

И. Есть ли на сие церковные правила?

У. Первое Апостольское правило говорит: «Епископ да рукополагается от двух или трех епископов». Соборные правила повелевают в постановлении епископа принимать участие епископам целой области, а по нужде также трем епископам, с согласия прочих (I Никейского собора правило 4; Карфагенского правило 13; Антиохийского правило 19). Подобным сему образом производились издревле и другие важнейшие дела церковные, и на сей конец тридцать седьмое правило Апостольское повелевает: «Дважды в лето да бывает синод епископов». То же подтвердил первый Вселенский собор (пр. 5). Но шестой Вселенский собор, приметив, что столь частые собрания епископов неудобны и обременительны для них, предписал (пр. 8) «держатъ синоды единойжды в год». Между тем, большая часть дел, издревле подлежащих синодам, перешли к патриархам и митрополитам.

И. Так посему Российская Церковь установлением Синода еще ближе подошла к древнему образу священноначалия, а не удалилась от оногo?

У. Точно так. Только, по пространству Российской Церкви,

а также и по нынешнему образу производства дел, невозможно было в России быть Синоду один или два раза в год, а нужно было быть всегда. Почему и установлен непреременный Синод.

И. Кого должно считать высшим в священноначалии -патриарха или Синод?

У. Общий Синод всей Российской Церкви мог бы судить самого патриарха. Частный Синод избранных епископов, в своем единстве, пользуется правами, равными правам патриарха, почему, также как патриарх, именуется Святейшим. Патриарх есть Синод в одном лице, Синод есть патриарх в нескольких избранных освященных лицах.

Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях.

По поводу брошюры г. Лоранси

Когда возводится клевета на целую страну, граждане этой страны имеют право за нее заступиться; но столько же они имеют в права промолчать, предоставив времени оправдание их отечества. Оно нечего не потеряет от их молчания, тем более что в лице своего правительства и официальных своих представителей каждая страна пользуется защитой власти, на которой лежит обязанность блюсти ее достоинство и оборонять ее интересы. Человечество также не может понести никакого ущерба от более или менее лживых обвинений, взводимых на страну или народ невежеством или недоброжелательством.

Иное дело в области веры или Церкви. Как откровение Божественной истины на земле, будучи предназначена по самому существу своему сделаться общим отечеством для всех людей, Церковь ни одному из чад своих не разрешает молчания перед клеветою, против нее направленною и клонящеюся к извращению ее догматов или ее начал. Область государства - земля и вещество; его оружие - меч вещественный. Единственная область Церкви - душа; единственный меч, которым она может пользоваться, который и врагами ее может быть с некоторым успехом против нее обращаем, есть слово. Поэтому каждый из членов Церкви не только может по праву, но несет обязанность отвечать на клеветы, которым она подвергается. Молчание было бы преступлением не только по отношению к тем, которые пользуются счастьем принадлежать к Церкви, но также, и в еще большей степени, по отношению к тем, которые могли бы им обладать, если бы ложные представления не отклоняли их от истины. Всякий христианин, когда до него доходят нападки против веры, им исповедуемой, обязан в меру своих познаний оборонять ее, не выжидая особого на то уполномочия: ибо у Церкви нет официальных адвокатов.

В силу этих соображений берусь и я за перо, чтоб отвечать, перед иностранными читателями и на чужом для меня языке, на

несправедливое обвинение, направленное против соборной и православной Церкви.

В статье, напечатанной в «Revue des Deux Mondes» и писанной, как кажется, русским дипломатом г. Тютчевым, указано было на главенство Рима и в особенности на смешение в лице епископа-государя интересов духовных с мирскими как на главную причину, затрудняющую разрешение религиозного вопроса на Западе. Эта статья вызвала в 1852 году ответ со стороны г. Лоранси, и этот-то ответ требует опровержения.

Я оставляю в стороне вопрос о том, успел ли г. Тютчев в статье своей, достоинства которой не оспаривает даже и критик его, выразить мысль свою во всей ее широте и не смешал ли он, до некоторой степени, причины болезни с ее внешними признаками. Не стану ни заступаться за моего соотечественника, ни критиковать его. Единственная цель моя: оправдать Церковь от странных обвинений, взводимых на нее г. Лоранси, и потому я не переступлю пределов вопроса религиозного. Желал бы я прибавить: «...и избежать встречных обвинений», но не могу. Мои путешествия по чужим странам и беседы с людьми просвещенными и даже учеными всех вероисповеданий, существующих в Европе, убедили меня в том, что Россия доселе остается для западного мира страной почти неведомою; но еще более неведома христианам, следующим за знаменем римским или за хоругвью Реформы, религиозная мысль сынов Церкви. Поэтому, чтоб дать возможность читателям понять нашу веру и логичность ее внутренней жизни, мне необходимо будет до некоторой степени показать им, в каком свете представляются нам вопросы, о которых спорят между собою Рим и различные германские общины. Я даже не могу дать обещания избегать неприязненности в выражении моей мысли; нет. Но я постараюсь быть справедливым и воздержаться от всякого обвинения не только похожего на клевету, но даже такого, которого основательность была бы сомнительна. А затем, я вовсе и не гонюсь за честью прослыть равнодушным к тому, что считаю заблуждением.

Г. Лоранси взводит на Церковь два существенных обвинения. Первое заключается в том, будто бы она признает над собою временного главу, и на этом основании проводится между римским исповеданием и православною Церковью сравнение, обращающееся, естественно, не в нашу пользу. «Папа, - говорит

автор, - есть действительно государь светский, но не потому, что он первосвященник; а ваш владыка есть первосвященник, потому что он государь светский. На чьей же стороне истина?» Я не привожу подлинных, несколько растянутых выражений автора, но верно передаю их смысл. Прежде всего замечу мимоходом, что слово первосвященник чрезвычайно знаменательно и что латиняне поступили бы благоразумно, перестав употреблять его. Оно слишком ясно указывает на родословную многих понятий, которых происхождение от христианства более чем сомнительно. Еще Тертуллиан замечал это и употреблял выражение *pontifex maximus*¹ в смысле ироническом. Затем, на первое обвинение, предъявленное г. Лоранси, я отвечаю просто: оно сущая неправда; никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глава, и другого она не знает. Поспешаю оговорить, что я отнюдь не обвиняю г. Лоранси в намеренной клевете. По всей вероятности, он впал в заблуждение невольно, и я тем охотнее готов этому поверить, что много раз иностранцы при мне высказывали то же заблуждение; а между тем, казалось бы, малейшее размышление должно бы было разъяснить его.

Глава Церкви! Но позвольте спросить, хоть во имя здравого смысла, какой же именно Церкви? Неужели Церкви православной, которой мы составляем только часть? В таком случае, император российский был бы главою Церквей, управляемых патриархами. Церкви, управляемой греческим Синодом, и православных Церквей в пределах Австрии? Такой нелепости не допустит, конечно, и самое крайнее невежество. Или не глава ли он одной русской Церкви? Но русская Церковь не образует по себе особой Церкви: она не более как одна из епархий Церкви вселенской. Стало быть, надобно предположить, что императору присвоивается титул собственно епархиального главы, подчиненного юрисдикции общецерковных соборов. Тут нет середины. Кто непременно хочет навязать нам в лице нашего государя видимого главу Церкви, тому предстоит неизбежный выбор между двумя нелепостями.

Светский глава Церкви! Но этот глава имеет ли права священства? Имеет ли он притязание, не говорю уже на непогрешимость (хотя она-то и составляет отличительный признак главенства в Церкви), но хотя бы на какой-нибудь авторитет в вопро-

сах вероучения? По крайней мере, имеет ли право решать, в силу присвоенной его сану привилегии, вопросы общецерковного благочиния? Если ни на один из этих вопросов нельзя дать утвердительного ответа, то остается лишь подивиться полному отсутствию рассудительности, при котором только и могла явиться у писателя смелость бросить в нас обвинение столь неосновательное, и всеобщему невежеству, пропустившему это обвинение, не подвергнув его заслуженному осмеянию. Конечно, во всей Российской империи не найдется купца, мещанина или крестьянина, который, услышав подобное суждение о нашей Церкви, не принял бы его за злую насмешку.

Правда, выражение глава местной Церкви употреблялось в законах империи; но отнюдь не в том смысле, какой присваивается ему в других землях; и в этом случае разница так существенна, что непозволительно обращать это выражение в орудие против нас, не попытавшись, по крайней мере, понять предварительно его значение. Этого требует справедливость и добросовестность.

Когда, после многих крушений и бедствий, русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти в России), народ вручил своему избраннику всю власть, какую облечен был сам, во всех ее видах. В силу избрания, государь стал главою народа в делах церковных, так же как и в делах гражданского управления; повторяю: главою народа в делах церковных и, в этом смысле, главою местной Церкви, но единственно в этом смысле. Народ не передавал и не мог передать своему государю таких прав, каких не имел сам, а едва ли кто-либо предположит, чтоб русский народ когда-нибудь почитал себя призванным править Церковью. Он имел изначала, как и все народы, образующие православную Церковь, голос в избрании своих епископов, и этот свой голос он мог передать своему представителю. Он имел право или, точнее, обязанность блюсти, чтобы решения его пастырей и их соборов приводились в исполнение; это право он мог доверить своему избраннику и его преемникам. Он имел право отстаивать свою веру против всякого неприяженного или насильственного на нее нападения; это право он также мог передать своему государю. Но народ не имел никакой власти в вопросах совести, общецерковного благочиния, вероучения, церковного управления, а потому не мог и передать такой власти своему

царю. Это вполне засвидетельствовано всеми последующими событиями. Низложен был патриарх; но это совершилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов и отечественных епископов. Позднее на место патриаршества учрежден был Синод; и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами, которыми с согласия светской власти патриаршество было в России установлено. Эти факты достаточно показывают, что титул главы Церкви означает народоначальника в делах церковных; другого смысла он в действительности не имеет и иметь не может; а как только признан этот смысл, так обращаются в ничто все обвинения, основанные на двусмыслии.

Но не подслужится ли нашим обвинителям история Византии уликами, которых не дает им история русская? Не вздумают ли они потребовать от Византии оправдания придаваемого ими императору титула главы Церкви в самом широком значении этого слова? В самом деле, не передала ли нам Византия вместе с государственным гербом своим и с императорским титулом и верование в светского главу Церкви? Не предположить ли за один раз, что это верование подкрепляется указанием на того из Палологов, которого отчаяние и желание купить помощь от Запада ввергли в отступничество? Или на исаврийцев, которые своими подвигами восстановили военную славу империи, но вовлечены были в ересь своею худо направленною ревностью и слепую самоуверенностью (за что, конечно, протестантские историки нашего времени не упустили их похвалить)? Или на Ираклия, который спас государство, но открыто защищал монофелизм? Или, наконец, на самого сына Константинова, того Констанция, чья железная рука смяла папу Либерия и сама сокрушилась о святую неустрашимость епископа Александрийского? От Византии заимствовали бы мы учение, в силу которого следовало бы призвать главами Церкви всех этих царей-еретиков, царей-отступников, и еще многих других царей, которых патриархи отлучали за нарушение правил церковного благочиния! На обращенный к ней вопрос о мнимом главенстве история Восточной Империи отвечает еще яснее, чем русская, и ответ ее таков, что нам нет причины отрицать преемство византийской мысли. Мы думаем и теперь, так же как и греки, что государь, будучи главою народа во многих делах, касающихся Церкви, имеет право, так же как и все его подданные, на свободу совести в своей вере и на свобо-

ду человеческого разума; но мы не считаем его за прорицателя, движимого незримою силою, каким представляют себе латиняне епископа Римского. Мы думаем, что, будучи свободен, государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение и что если бы, чего не дай Бог, подобное несчастье случилось, несмотря на постоянные молитвы сынов Церкви, то и тогда император не утратил бы ни одного из прав своих на послушание своих подданных в делах мирских; а Церковь не понесла бы никакого ущерба в своем величии и в своей полноте: ибо никогда не изменит ей истинный и единственный ее Глава. В предположенном случае одним христианином стало бы меньше в ее лоне - и только.

Другого толкования Церковь не допускает; но смолкнет ли перед ним клевета? Опасаюсь, что нет. Повторение клеветы представляет своего рода выгоды, и, чтобы не лишиться их, недоброжелательство, пожалуй, напустит на себя притворное неужество, вдобавок к действительному (а в иных случаях, нет недостатка и в последнем). Оно, пожалуй, возразит нам императорскою подписью, прилагаемую к постановлениям Синода, как будто бы право обнародования законов и приведения их в исполнение было тождественно с властью законодательною. Оно возразит нам еще влиянием государя на назначение епископов и членов Синода, заменившего патриаршество, как будто бы в древности избрание епископов, не исключая и римских, не зависело от светской власти (народа или государя), и как будто бы, наконец, и в настоящее время, во многих странах римского исповедания такая зависимость не встречалась довольно часто.¹ Трудно угадать, какие еще отводы может изобрести злонамеренность и недобросовестность; но после сказанного мною люди совестливые (к числу которых, я в этом уверен, принадлежит и г. Лоранси) не позволят себе повторять обвинение, лишнее всякого основания и смешное в глазах всякого человека беспристрастного и просвещенного.

Не так легко опровергнуть второе обвинение на Церковь, изведенное г. Лоранси: ибо оно основано не на факте, а на предполагаемом направлении. Нас обвиняют в стремлении к протестантству. Я оставляю в стороне вопрос о том, не противоречит ли это второе обвинение первому? - ибо теперь, когда уже доказа-

¹ Я говорю только о принципе, притом - с точки зрения Церкви, а не о применении, которое, как и все на свете, может быть во многих случаях недостаточно или не чуждо злоупотреблений.

на несостоятельность первого, несовместность его со вторым не может служить доводом в нашу пользу. Я приступлю к вопросу прямо, не уклоняясь ни от каких доводов, правдоподобных или хотя бы имеющих вид правдоподобия, которыми бы могли воспользоваться наши противники; ответ на них даст мне случай разъяснить хотя отчасти слишком превратно понимаемый характер православия. Но предварительно не могу не предложить вопроса, кажется, нового, или по кр. мере, сколько мне известно, вполне еще не исследованного. По какой причине протестантство, оторвав у папизма половину, или без малого половину его последователей, замерло у пределов мира православного? Нельзя объяснить этого факта племенными особенностями; ибо кальвинизм достиг значительного могущества в Чехии, в Польше, в Литве, в Венгрии и внезапно остановился не перед другим племенем, а перед другою верою. Над этим вопросом стоило бы мыслителям призадуматься.

Предполагаемое стремление Церкви к протестантству может быть исследовано только в области начал; но пр., чем я приступлю к рассмотрению внутренней логики православного вероучения и покажу совершенную несовместность ее с обвинением, предъявленным г. Лоранси (а до него бесчисленным множеством писателей одной с ним веры), считаю бесполезным рассмотреть исторический факт.

Западный раскол (читатели позволят мне употребить это выражение, ибо иного совесть моя не допускает) насчитывает, пожалуй, уже более тысячи лет существования. Отчего же с этого времени Церковь, управл-я патриархами, не породила своего, замороженного протестантства? Отчего, по кр. мере, не обнаружила она до сих пор решительного влечения к какой-либо реформе? На Западе дело шло скорее. Едва протекло три века, как уже предтечи Лютера и Кальвина выступали вперед с поднятым челом, самоуверенною речью, определенными началами и установившимися учениями. Не станет же серьезная полемика возражать нам указанием на ереси и расколы, возникшие в России. Конечно, мы горько оплакиваем эти духовные язвы нашего народа; но было бы крайне смешно жалкие порождения невежества, а еще более неразумной ревности к сохранению каких-нибудь старинных обрядов, сопоставлять протестантству ученых предтеч Реформы; ибо я говорю не о кафарах или младенцах, явившихся на Юге, не о

пиккардийцах и лоллардах, явившихся на Севере, но о людях, которые, как Окгам, или Виклеф, или бессмертный Гус, совмещали в себе всю современную им ученость и могли смело вступать в состязание со всеми богословскими снарядами Рима, не боясь никаких поражений, кроме, разумеется, тех, которые могла нанести им рука светской власти. Я говорю о людях, которые, умирая не хуже христиан первых веков, с высоты победных костров обращали к палачам своим слова, проникнутые святою и нежною любовью: «*Sancta simplicitas*»¹, - и этим самым провозглашали, что не в невежестве искали они для себя орудий и не на нем воздвигали здание своей веры. Как же могло случиться, что Восток, при предполагаемом в нем стремлении к протестантству, не произвел ни подобных людей, ни подобных религиозных движений? Не припишут ли этого несчастной судьбе Восточной Империи? Если не ошибаюсь, такое объяснение было уже предположено гр. де Местром; но оно, конечно, никого не удовлетворит, за исключением разве самых поверхностных умов. Византийская Империя, и после времен папы Николая I-го, насчитывала довольно ясных дней и славных эпох; достаточно указать на целый ряд побед, одержанных над сарацинами, перед которыми в те времена трепетала Европа. К тому же, при некотором понимании умственного характера греков, нельзя и предполагать, чтобы политика могла когда-либо отвлечь их от вопросов веры. Не припишут ли отсутствие протестантского стремления невежеству Востока? Но и после девятого века Греция выставила немало великих ученых, проницательных философов и глубокомысленных богословов; Запад многим им обязан и, кажется, мог бы о них помнить. Затем, эта русская держава в постепенном ее вырастании, конечно, представляла довольно простора для новых учений. Разве предположить в ней равнодушие к вере? Пожалуй, и такое объяснение можно пустить в ход, и, вероятно, большинство читателей удовлетворится им; тем не менее, оно будет совершенно ложно. У нас интерес религиозный преобладает над всем; в этом не усомнятся ни те, которым случалось присутствовать на оживленных спорах, ежегодно происходящих на большой Кремлевской площади, ни те, которым известно, что иностранных путешественников допетровских времен приводило в изумление деятельное участие народа на всех перекрестках Москвы в религиозных прениях, воз-

никших между северною и южною Россиею о священнодействии Евхаристии. Итак, обвинение в стремлении к протестантству решительно опровергается свидетельством истории. Таким опровержением, может быть, удовлетворились бы люди, слывающие практическими по преимуществу, те люди, которые не признают в области возможного ничего такого, что бы не было повторением былого, и видят в истории не более как ряд плеоназмов; но, по-моему, это опровержение еще недостаточно. Известное начало могло быть парализовано историческими фактами, не высмотренными или не оцененными в меру их действительной важности теми бесчисленными, невесомыми силами, которыми приводятся в движение крупные народные массы и которых современники движения часто не видят. Обыкновенно в подобных случаях неведение современников переходит по наследству к их потомкам, и оттого историки, чтоб выпутаться как-нибудь из затруднений в объяснении прошедшего, так часто призывают на помощь «слепую случайность» материалистов, или «роковую необходимость», по учению немецких идеалистов, правящую судьбами человечества, или, наконец, «божественное вмешательство» религиозных писателей. В сущности, во всех этого рода объяснениях почти всегда выражается не иное что, как сознание в умственной несостоятельности: ибо, если, с одной стороны, нельзя по справедливости не признавать путей Промысла во всем ходе истории, то с др. - неразумно и даже едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание мгновений непосредственного действия воли Божией на дела человеческие. Как бы то ни было, в области религиозных идей отсутствие того или другого факта, хотя бы оно длилось несколько веков кряду, оправдывает только догадку, более или менее правдоподобную, что и самого стремления к такому факту нет в этих идеях, но отнюдь еще не доказывает невозможности факта в будущем. Чтобы в этом убедиться окончательно и возвести историческую вероятность на степень логической достоверности, нужно вывести эту невозможность из самого религиозного принципа.

Что такое протестантство? Скажут ли, что отличительность его в самом акте протеста, предъявленного по вопросу веры? Но если так, то протестантами были бы апостолы и мученики, протестовавшие против заблуждений иудаизма и против лжи идолопоклонства; все Отцы Церкви были бы протестанты, ибо и они

протестовали против ересей; вся Церковь постоянно была бы в протестантстве, ибо и она, постоянно, во все века, протестует против заблуждений каждого века. Ясно, что слово протестант не определяет ничего. Не заключается ли сущность протестантства в свободе исследования? Но апостолы свободное исследование дозволяли и заповедовали; но святые Отцы свободным исследованием защищали истины веры (свидетель, в особенности, великий Афанасий в геройской борьбе своей против арианства); но свободное исследование, так или иначе понятое, составляет единственное основание истинной веры. Правда, римское исповедание, по-видимому, осуждает свободу исследования; но вот человек, исследовав свободно все авторитеты Писания и разума, пришел к признанию всего учения латинян; отнесутся ли они к нему как к протестанту? Или еще нагляднее: другой человек, воспользовавшись тою же свободой исследования, убедился в том, что только догматические определения пап непогрешительны и что остается лишь покориться им, - осудят ли его как протестанта? А между тем, не путем ли свободного исследования пришел он к этому убеждению, которое неизбежно должно заставить его принять сполна все учение? Поэтому всякое верование, всякая смыслящая вера, есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подвергает явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников. Смеем сказать более: и в случаях исключительных, когда глас самого Бога непосредственно взыскивал и воздвигал душу падшую или заблудшую, душа повергалась ниц и поклонялась, опознав предварительно Божественный голос; и здесь начало обращения в акте свободного исследования. В этом отношении христианские исповедания отличаются одно от другого только тем, что некоторые из них разрешают исследование всех данных, другое же ограничивают число предметов исследования. Приписывать право исследования одному протестантству значило бы возводить его на степень единственно смыслящей веры; но это, конечно, было бы не по вкусу его противникам, и все мыслители сколько-нибудь серьезные отклонят такое предположение. Спрашивается наконец: не в Реформе ли, не в акте ли преобразования, искать первоисточков протестантства? Но ведь и Церковь постоянно реформировала свои обряды и правила, и никому не

приходило на мысль назвать ее ради этого протестантскою. Стало быть, протестантство - это не просто реформа: протестантство значит предъявление сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание преданного догмата, или живого Предания, короче: Церкви.

Само собою разумеется, что здесь речь идет о Предании догматическом, а вовсе не о предании легендарном.

Теперь спрашиваю каждого добросовестного человека: обвинять в протестантских стремлениях Церковь, постоянно остававшуюся верною своему Преданию, никогда не позволявшую себе ни прибавлять к нему, ни исключать из него что бы то ни было, Церковь, взирающую и на римское исповедание как на раскол от нововведений; на такую Церковь возводить такое обвинение, не есть ли верх безумия?

Мир протестантский отнюдь не мир свободного исследования, ибо свобода исследования принадлежит всем людям. Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот отрицаемый им мир, и протестантство умрет: ибо вся его жизнь в отрицании. Свод учений, которого она пока еще придерживается, труд, выработанный произволом нескольких ученых и принимаемый апатическим легковерием нескольких миллионов невежд, стоит еще только потому, что в нем ощущается надобность для противодействия напору римского исповедания. Как скоро исчезает это ощущение, протестантство тотчас разлагается на личные мнения без общей связи. Неужели к этой цели стремится Церковь, которой вся забота относительно любого другого исповедания в продолжение 18-ти веков возбуждалась единственно желанием узреть возврат всех людей к истине? Поставить этот вопрос - значит ответить на него.

Но этого мало. Я надеюсь доказать, что если бы впоследствии дух лжи когда-нибудь и вызвал в недрах Церкви какие-либо новые ереси или расколы, то и тогда заблуждение, в ней возникшее, не могло бы явиться на первых порах с характером протестантским и что такой характер оно могло бы принять разве только в результате длительного развития, как это и произошло на Западе.

Пр. вс. нужно заметить, что протестантский мир распадается на две части, далеко не равные по числу своих последователей и по своему значению (этих частей не надобно смешивать). Одна

- имеет свое логическое Предание, хотя и отвергает Предание более древнее. Другая - довольствуется Преданием иллогическим. Последняя слагается из квакеров, анабаптистов и других того же рода сект. Первая заключает в себе все прочие секты, называемые реформатскими. У обеих половин протестантизма одно общее - это их точка отправления: обе признают в церковном Предании перерыв, длившийся несколько веков; далее они расходятся в своих началах. Первая половина, почти порвавшая все связи с христианством, допускает новое откровение, непосредственное наитие Божественного Духа, и на этом основании старается построить одну Церковь или многие Церкви, предполагая в них Предание несомненное и постоянное вдохновение. Здесь основа данная может быть ложна; но ее применение и развитие совершенно рациональны: Предание получает логическое оправдание. Совсем иное на другой половине протестантского мира. Там на деле принимают Предание, но отрицают его оправдание. Это противоречие выяснится примером. В 1847 году, спускаясь по Рейну на пароходе, я вступил в разговор с почтенным пастором, человеком образованным и серьезным. Беседа наша мало-помалу перешла к предметам веры и, в частности, к вопросу о догматическом Предании, законности которого пастор не признавал. Я спросил у него, к какому вероисповеданию он принадлежит? - Оказалось, что он лютеранин. - А на каких основаниях отдает он предпочтение Лютеру перед Кальвином? - Он привел мне весьма ученые доводы. В эту минуту слуга, его сопровождавший, подал ему стакан лимонаду. Я просил пастора сказать мне, к какому вероисповеданию принадлежит его слуга? - Тот был тоже лютеранин. - «Он-то на каких основаниях, - спросил я, - отдал предпочтение Лютеру перед Кальвином?» - Пастор смолчал, и на лице его выразилось неудовольствие. Я поспешил уверить его, что отнюдь не имел намерения его оскорбить, но хотел только показать ему, что и в протестантизме есть Предание. Несколько озадаченный, но по-прежнему благодушный, пастор в ответ на мои слова выразил надежду, что со временем невежество, которым обуславливается это подобие Предания, рассеется перед светом науки. - «А люди с ограниченными способностями? - спросил я. - А большая часть женщин, а чернорабочие, едва успевающие добывать себе насущный хлеб; а дети, а, наконец, ранняя юность, едва ли более способная, чем детство, судить о столь ученых во-

просах, на которых расходятся последователи Реформы?» - Пастор замолчали после нескольких минут размышления проговорил: «Да, да, это, конечно, еще вопрос (es ist doch etwas darin); я об этом подумаю». - Мы расстались. Не знаю, думает ли он до сих пор, но знаю, что Предание как факт, несомненно, существует у реформаторов, хотя они всеми силами отвергают его принцип и законность; знаю и то, что они не могут ни поступить иначе, ни выпутаться из этого неизбежного противоречия. В самом деле, что те религиозные общества, которые признают все свои учения богодухновенными и приписывают богодухновенность своим основателям, с которыми состоят в связи непрерывного преемства, в то же время, скрытно или явно, признают и Предание, - в этом нет ничего противного логике. Но по какому праву стали бы пользоваться поддержкою Предания те, которые утверждают свои верования на научном знании своих предшественников? Есть люди верующие, что римская курия получает себе вдохновение с неба, что Фоке или Иоанн Лейденский были верными органами Божественного Духа. Может быть, эти люди и заблуждаются; тем не менее, понятно, что для них становится вполне обязательным все то, что определено этими лицами, избранными свыше. Но верить в непогрешимость науки, притом науки, вырабатывающей свои положения путем спора, противно здравому смыслу. Поэтому, все реформаторские ученые, отвергающие Предание, равно как и непрерывное откровение, поневоле обязаны смотреть на всех своих братьев, менее ученых, чем они, как на людей, вовсе лишенных действительного верования. Если б они захотели быть последовательными, то должны бы были сказать им: «Друзья и братья, законной веры у вас нет и не будет, пока вы не сделаетесь богословами, такими, как мы. А покамест пробивайтесь как-нибудь без нее!» Такая речь, может быть, и неслыханная, была бы, конечно, делом чистосердечия. Очевидно, что большая половина протестантского мира довольствуется Преданием, по ее собственным понятиям незаконным; а др. половина, более последовательная, так далеко отклонилась от христианства, что в настоящем случае нечего на ней и останавливаться. Итак, отличительный характер Реформы заключается в отсутствии законного Предания. Что ж из этого следует? Следует то, что протестантство отнюдь не расширило прав свободного исследования, а только сократило число несомненных данных, кот. оно подвергает свободному исследо-

ванию своих верующих (оставив им одно Писание), подобно тому как и Рим сократил это число для большей части мирян, отобрав у них Святое Писание.

Ясно, что позиция протестантов не позволяет их считать Церковью, и что, отвергая законное Предание, они уже смогли бы осудить человека, кот-й, признавая божественность Священного Писания, не дошел бы до открытия в нем опровержения заблуждений Ария или Нестория; ибо так; человек был бы неправ перед наукою, а не перед верою. Впрочем, я теперь не нападаю на реформатов; для меня важно выяснить необходимость, заставившую их стать на почву, ими теперь занимаемую, проследить логический процесс, кот-й их к тому принудил, и показать, что такого рода необходимость и такого рода процесс в Церкви невозможны.

Со времени своего основания апостолами Церковь была едина. Это единство, обнимавшее весь в то время известный мир, связывавшее Британские острова и Испанию с Египтом и Сириею, никогда не было нарушаемо. Когда возникала ересь, весь христианский мир отряжал своих представителей, своих высших сановников, на торжественные собрания, называемые соборами. Эти соборы, несмотря на беспорядки, а иногда и на насилия, затмевавшие их чистоту, мирным своим характером и возвышенностью вопросов, подлежащих их решению, выдаются в истории человечества как благороднейшее из всех ее явлений. Вся Церковь принимала или отвергала определения соборов, смотря по тому, находила ли их сообразными или противными своей вере и своему Преданию, и присваивала название соборов вселенских тем из них, в постановлениях которых признавала выражение своей внутренней мысли. Т. о., к их временному авторитету по вопросам благочиния присоединялось значение непререкаемых и непреложных свидетельств в вопросах веры. Они были голосом Церкви. Даже ереси не нарушали этого Божественного единства: они носили характер заблуждений личных, а не расколов целых областей или епархий. Таков был строй церковной жизни, внутренний смысл которого давно уже стал совершенно непонятен для всего Запада.

Перенесемся теперь в последние года 8-го или начало 9-го века и представим себе странника, пришедшего с Востока в один из городов Италии или Франции. Проникнутый сознанием этого

древнего единства, вполне уверенный, что он находится в среде братьев, входит он в храм, чтоб освятить последний день седмицы. Исполненный благоговения и любви, он следит за богослужением и вслушивается в дивные молитвы, с раннего детства радовавшие его сердце. До него доходят слова: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа». Он прислушивается. О, вот возглашается в Церкви символ веры христианской и вселенской, тот символ, которому всякий христианин обязан служить всею жизнью и за который при случае обязан умереть! Он прислушивается... - Да это символ испорченный, какой-то неизвестный символ! Наяву ли это, и не нашло ли на него тяжелое сновидение? Он не доверяет слуху, начинает сомневаться в своих чувствах. Он осведомляется, просит пояснений. Ему приходит на ум: не забрел ли он в собор раскольников, отвергнутых местною Церковью... Увы нет! Он слышал голос самой местной Церкви. Целый патриархат, и самый обширный, целый мир произвел раскол... Сокрушенный странник сетует; его утешают. - «Мы ведь прибавили самую малость», - говорят ему, как и теперь твердят нам латиняне. - «Если малость, то к чему было прибавлять?» - «Да это вопрос чисто отвлеченного свойства». - «Почему же знаете вы, что вы его поняли?» - «Да это наше местное Предание». - «Как же могло оно найти место в символе вселенском, вопреки положительному определению вселенского собора, воспретившего всякое изменение в символе?» - «Да это Предание общецерковное, которого смысл мы выразили, руководствуясь местным мнением».- «Однако такого Предания мы не знаем; да и во всяком случае, каким образом местное мнение могло найти место в символе вселенском? Разве разумение Божественных истин - не дар, присущий лишь вселенскости Церкви? Или мы чем-нибудь заслужили отлучение от нее? Вы не только не думали обратиться к нам за советом, но даже не взяли на себя заботы предупредить нас. Или мы уж так низко упали? Однако не более одного века тому назад Восток произвел величайшего из христианских поэтов и, может быть славнейшего из богословов, Дамаскина! Да и теперь между нами насчитываются исповедники, мученики веры, ученые философы, исполненные разума христианства, подвижники, которых вся жизнь есть непрерывная молитва. За что же Вы нас отвергли?» Но, что бы ни говорил бедный странник, а дело было сделано: разрыв свершился. Рим-

ский мир подразумеваемо заявил, что в его глазах Восток был не более как мир илотов в делах веры и учения. Церковная жизнь кончилась для одной из половин Церкви.

Я не касаюсь сущности вопроса. Пусть верующие в святость догмата и в божественный дух братства, завещанный от Спасителя апостолам и всем христианам, пусть спросят они самих себя: пренебрежением ли к братьям и отвержением ли невинных выслуживается ясность разума и небесная благодать, отвергающая сокровенный смысл таинственного? Мое дело показать, откуда пошло протестанство.

Нельзя приписывать этого переворота одному папству. Это была бы слишком великая для него обида. Хотя Римский престол, вероятно, придерживался одинаковых мнений с местными Церквями, во главе которых он стоял, но он твердо хранил память о единстве. Несколько времени он упирался; но ему пригрозили расколом; светская власть приступила к нему с настойчивыми требованиями. Наконец он уступил, может быть, радуясь внутренне, что этим избавлялся на будущее время от препон, которые встречал со стороны независимых Церквей Востока. Как бы то ни было, переворот был делом не одного папы, а всего римского мира, и дело это освятилось в понятиях той среды отнюдь не верованием в непогрешимое, в Римского епископа, а чувством местной гордости. Верование в непогрешимость было впереди, а в то время, когда совершилось отпадение, папа Николай 1-й писал еще к Фотию, что в вопросах веры последний из христиан имеет такой же голос как и первый из епископов¹. Но последствия переворота не замедлили обнаружиться, и западный мир увлечен был в новый путь.

Частное мнение, личное или областное (это все равно) присвоившее себе во вселенской Церкви право на самостоятельное решение догматического вопроса, уже заключало в себе установление протестанства, то есть: свободы исследования без живого Предания единства, основанного на взаимной любви. Итак, романтизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя про-

¹ Пусть незнакомые с актами этой великой тяжбы справятся хотя бы с жизнеописанием Фотия, составленным иезуитом Жегером. Произведение это не отличается добросовестностью, но оно содержит в себе важные документы. Я прибавлю от себя одно замечание: правота дела нисколько не зависит от большой или меньшей добросовестности адвокатов, которым оно вверено; притом же, в настоящем случае, совесть папы, делателя фальшивых актов, едва ли была чище совести патриарха, похитителя престола.

тестантством. Надеюсь, что люди добросовестные в этом убедятся; надеюсь также, что дальнейшие выводы уяснят это еще более.

Право решения догматических вопросов внезапно как бы переставилось. Прежде оно составляло принадлежность вселенской Церкви; отныне оно присваивалось Церкви поместной. Это право могло быть за нею укреплено на двояком основании: в силу свободы исследования, откинувшей живое Предание, или в силу признания географических ограничений для монопольного обладания Святым Духом. На деле принято было первое из этих начал, но провозгласить и узаконить его как право было рано: прежний строй церковной жизни был еще слишком памятен, первое начало было слишком неопределенно и потому столь противно здравому смыслу, что не было возможности на нем укрепиться. Естественна возникла мысль приурочить монополию богодухновенности к одному престолу, древнейшему из всех на Западе и наиболее чтимому всею вселенною; это было благовиднее и в меньшей степени оскорбляло человеческий разум. Правда, можно бы было на это возразить, выведя на справку отступничество папы Либерия и осуждение, произнесенное против папы Онория вселенским собором (как видно, не предполагавшим в нем непогрешительности); но эти факты мало-помалу изглаживались из памяти людей, и можно было надеяться, что нововводимое начало восторжествует. Оно действительно восторжествовало, и западное протестантство притаилось под внешним авторитетом. Такое явление постоянно повторяется в политической истории. Иначе и быть не могло; ибо на место удалившегося Духа Божьего наступило царство чисторационалистической логики. Новозданный деспотизм сдержал безначалие, внесенное предшествовавшим нововведением, то есть расколом, основанным на независимости областного мнения.

Я теперь не возражаю на самый догмат о главенстве папы; моя задача показать, каким путем через посредство романизма совершился переход от учения Церкви к началу Реформы, ибо непосредственный переход был невозможен.

Авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитет совершенно внешний. Христианин, некогда член Церкви, некогда ответственный участник в ее решениях, сделался подданным Церкви. Она и он перестали быть единым: он был вне ее, хотя оставался в ее недрах. Ни испорчен-

ность всей христианской среды, ни даже личная испорченность самого папы не могли иметь на непогрешимость никакого действия. Папа делался каким-то невольным оракулом, каким-то истуканом из костей и плоти, приводимым в движение затаенными пружинами. Для христианина этот оракул ниспадал в разряд явлений материального свойства, тех явлений, которых законы могут и должны подлежать исследованиям одного разума; ибо внутренняя связь человека с Церковью была порвана. Закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо¹.

Государство земное заняло место Церкви Христовой. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и правовых отношений. Рационализм развился в форме властительских определений; он изобрел чистилище, чтоб объяснять молитвы за усопших; установил между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начал прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завел переводы с одного человека на другого узаконил обмены мнимых заслуг; словом, он перенес в святилище веры полный механизм банкирского дома. Единовременно Церковь-государство вводила государственный язык - латинский; потом она привлекла к своему суду дела мирские; затем взялась за оружие и стала снаряжать сперва нестройные полчища крестоносцев, впоследствии постоянные армии (рыцарские ордена), и наконец, когда меч был вырван из ее рук, она выдвинула в строй вышколенную дружину иезуитов. Повторяю: дело теперь не в критике. Отыскивая источник протестантского рационализма, я нахожу его переряженным в форме римского рационализма и не могу не проследить его развития. О злоупотреблениях нет речи, я придерживаюсь начал. Вдохновенная Богом Церковь для западного христианина сделалась чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторите-

1 Некоторые утверждают, что непогрешимость папская дарована Церкви как бы в награду за ее нравственное единство. Каким же образом могла она достаться в награду за оскорбление, нанесенное всем Церквам Востока? Другие говорят, что непогрешимость состоит в согласии решения папы со всею Церковью, созванною на собор, или хотя бы и не созванною. Каким же образом можно было принять догмат, не подвергнув его предварительному обсуждению, даже не сообщив его целой половине христианского мира? Все эти извороты не выдерживают и тени серьезного исследования.

том как бы вещественным: она обратила человека себе в раба и, вследствие этого, нажила себе в нем судью.

«Церковь - авторитет», - сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви. Но таково до сих пор ослепление западных сект, что ни одна из них не уразумела еще, как существенно отличается та почва, на которую они стали, от той, на которой издревле стояла и вечно будет стоять первобытная Церковь.

В этом отношении римляне находятся в полном заблуждении. Сами - рационалисты во всех своих верованиях, а других обвиняют в рационализме; сами - протестанты с первой минуты своего отпадения, а осуждают произвольный бунт своих взбунтовавшихся братьев. С др. стороны, обвиненные, которые имели бы полное право обратить упрек против своих обвинителей, никогда не могли этого сделать потому, что сами они не более как продолжатели римского учения, только применяемого ими по-своему. Как только авторитет сделался внешнею властью, а познание религиозной истины отрешилось от религиозной жизни, так изменилось и отношение людей между собою: в Церкви они составляли одно целое, потому что в них жила одна душа; эта связь исчезла, ее заменила другая - общеподданическая зависимость всех людей от верховной власти Рима. Как только возникло первое сомнение в законности этой власти, так единство должно было рушиться. Ибо учение о папской непогрешимости утверждалось не на святости вселенской Церкви; да и Западный мир, в то время как он присваивал себе право изменять, или (как говорят римляне) разъяснять символ и ставить ни во что, как не заслуживающее внимания, мнение восточных братьев, не заявлял даже и притязания на относительно высшую степень нравственной чистоты. Нет, он просто ссылался на случайную особенность епископского

преемства, как будто бы другие епископы, поставленные апостолом Петром, независимо от места их пребывания, не были такими же его преемниками, как и епископ римский! Никогда Рим не говорил людям: «Один тот может судить меня, кто совершенно свят, но тот будет всегда мыслить как я». Напротив, Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа; он пустил разум на волю, хотя, по-видимому, и попираал его ногами.

И разум человеческий воспрянул, гордясь созданною для него независимостью логического самоопределения и негодуя на оковы, произвольно на него наложенные; так возникло протестантство, законное по своему происхождению, хотя и непокорное исчадие романизма. В известном отношении, он представляет собою своего рода реакцию христианской мысли против заблуждений, господствовавших в продолжение веков, но, повторяю, по происхождению своему оно не секта первобытного христианства, а раскол, порожденный римским верованием. Поэтому-то протестантство и не могло распространиться за пределы мира, подвластного папе. Этим объясняется исторический факт, о котором я говорил выше.

Нетрудно было бы показать, что римское тавро отметило неизгладимым клеймом учения реформаторов и что все тот же присущий папству дух утилитарного рационализма стал духом Реформы. Выводы, правда, не одинаковы; но посылки и определения, подразумеваемо в них заключающиеся, всегда тождественны. Папство говорит: «Церковь всегда молилась за усопших, но эта молитва была бы бесполезна, если б не было промежуточного состояния между раем и адом; следовательно, есть чистилище». Реформа отвечает: «Нет следов чистилища ни в Священном Писании, ни в первобытной Церкви; следовательно, бесполезно молиться за усопших, и я не буду молиться». Папство говорит: «Церковь обращается к заступничеству святых; следовательно, оно полезно, следовательно, восполняет заслуги молитвы и подвигов удовлетворения». Реформа отвечает: «Удовлетворение за грехи кровию Христа, усвояемое верою в крещении и в молитве, достаточно для искупления не только человека, но и всех миров»;

Та часть Франции, которая слывет религиозною, всегда отличалась какою-то особенною изобретательностию на бессознательное, непреднамеренное кощунство. Достаточно вспомнить скучную поэму (имевшую, однако, некоторый успех), в которой Христос вторично приемлет крестную смерть для

следовательно, ходатайство за нас святых бесполезно, и незачем обращаться к ним с молитвами». Обеим сторонам одинаково непонятно святое общение душ. Папство говорит: «Вера, по свидетельству апостола Иакова, недостаточна¹, следовательно, верою мы не можем спастись и, следовательно, дела полезны и составляют заслугу». Протестантство отвечает: «Одна вера спасает, по свидетельству апостола Павла, а дела не составляют заслуги; следовательно, они бесполезны» и т.д. и т.д. Т. о., воюющие стороны в продолжение веков перебрасывались и доселе перебрасываются силлогизмами, но все на одной почве, именно: на почве рационализма, и ни та, ни др. сторона не может избрать для себя иной. В Реформу перешло даже и установленное Римом деление Церкви на Церковь учащую и Церковь поучаемую; разница лишь в том, что в римском исповедании оно существует по праву, в силу признанного закона, а в протестантстве только как факт, и еще в том, что место священника занял ученый, как видно из приведенной беседы моей с пастором. Говоря это, я не нападаю ни на протестантов, ни на римлян. Так как связь между логическим разумом и внутренним духом была уже порвана до появления Лютера и Кальвина, то очевидно, что ни тот, ни другой ничего самопроизвольно себе не присвоил: они только воспользовались правами, которые были им подразумеваемо уступлены учением самого Рима. Единственная моя цель состоит в том, чтоб определить характер обеих половин Западного мира в глазах Церкви и этим дать возможность читателю понять дух православия.

Кажется, я доказал, что протестантство у нас невозможно. Мы не можем иметь ничего общего с Реформою, ибо стоим на совершенно иной почве; но чтоб довести этот вывод до очевидности, я представляю еще одно объяснение, свойства более положительного.

Дух Божий, глаголящий Священным Писанием, поучающий и просвещающий Священным Преданием вселенской Церкви, не может быть постигнут разумом. Он доступен только полноте человеческого духа под вдохновением благодати. Попытка

спасения демонов. Впрочем, и сочинения Шатобриана и Ламартина кишат подобными примерами.

¹ Едва ли нужно доказывать, что апостол Иаков, в этой на него ссылке, понят ошибочно; по-видимому, он присваивает знанию название веры, но это вовсе не значит, чтоб он их путал, напротив, он хочет доказать знанию всю незаконность его притязаний на название, которое оно похищает, не имея в себе отличительных признаков веры.

проникнуть в область веры и ее тайн только со светильниками разума, есть дерзость в глазах христианина, столь же безумная, сколь преступная. Только свет, с неба сходящий и проникающий всю душу человека, может указать ему путь; только сила, даруемая Духом Божиим, может вознести его в те непреступные высоты, где является Божество. «Только тот может понять пророка, кто сам пророк», - говорит Св. Григорий-чудотворец. Только само божество может уразуметь Бога и бесконечность Его премудрости. Только живущего в себе имея Христа можно приблизиться к Его престолу, не будучи уничтоженным тем величием, перед которым самые чистые духи повергаются с радостью и трепетом. Только Церкви, святой и бессмертной, живому ковчегу Духа Божьего, носящему в недрах своих Христа, своего Спасителя и Главу, только ей одной, связанной с Ним сокровенными узами, которых ни слово человеческое не в силах изречь, ни ум человеческий не в силах постигнуть, дано право и власть созерцать небесное величие и проникать в его тайны. Я говорю о Церкви в целости, о Церкви, по отношению к которой Церковь земная составляет неотделимую часть; ибо то, что мы называем Церковью видимою и Церковью невидимою, образует не две Церкви, а одну под двумя различными видами. Полнота духа церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать. Церковь в ее целости начертала Священное Писание; она же дает ему жизнь в Предании; точнее говоря, эти два проявления одного и того же Духа составляют одно. Ибо Писание не иное что, как Предание писанное, а Предаю не иное что, как Писание живущее. Такова тайна этого чудного единства, где чистейшая святость сплавляется с высочайшим разумом, чтобы разум стал разумным там, где без святости он остался бы слеп, как сама материя.

На этой ли почве возникнет протестантство? На эту ли почву станет человек, поставляющий себя судьей над Церковью и тем самым заявляющий притязание на совершенство святости, а не только на совершенство разума? Сомневаюсь, чтобы такой человек мог быть принят как желанный гость тою Церковью, у которой первое начало то, что неведение есть удел каждого лица в отдельности так же, как грех, и что разумение, равно как и совершенная святость, принадлежат лишь единству всех членов Церкви. Таково учение вселенской, православной Церкви, и я утверждаю смело, что никто не отыщет в нем зачатков рационализма.

Но откуда, спросят нас, возьмется сила для охранения учения столь чистого и столь возвышенного? Откуда возьмется оружие для его защиты? Сила найдется по взаимной любви, а оружие - в общении молитвы, от которых Бог не отступит, потому что он сам вдохновляет их.

Но в чем же искать гарантий против заблуждения в будущем? На это один ответ: кто ищет вне надежды и веры каких-либо иных гарантий для духа любви, тот уже рационалист. Для него уже Церковь невозможна, ибо он уже всю душою погрузился в сомнение.

Не знаю, удалось ли мне настолько выяснить мысль мою, чтоб дать возможность читателям понять разницу между основными началами Церкви и всех западных исповеданий. Эта разница так велика, что едва ли можно найти хоть одно положение, в котором бы они были согласны; обыкновенно даже, чем на вид сходнее выражения и внешние формы, тем существеннее различие в их внутреннем значении. Так, большая часть вопросов, о которых столько уже веков делятся споры в религиозной полемике Европы, находит в Церкви легкое разрешение; говоря точнее, для нее они даже не существуют как вопросы. Так, принимая за исходное начало, что жизнь духовного мира есть не что иное, как любовь и общение в молитве, она молится за усопших, хотя отвергает изобретенную рационализмом басню о чистилище; испрашивает ходатайства святых, не приписывая им, однако, заслуг, придуманных утилитарною школою, и не признавая нужды в другом ходатайстве, кроме ходатайства Божественного Посредника. Так, ощущая в себе самой живое единство, она не может даже понять вопроса о том, в чем спасение: в одной ли вере, или в вере и делах вместе? Ибо в ее глазах жизнь и истина без этого была бы всего лишь логическим знанием. Так, чувствуя свое сокровенное единение с Духом Святым, она за все благое возносит благодарение Богу, Который есть единственное благо, себе же ничего не приписывает, ничего не приписывает и человеку, кроме зла, противоборствующего в нем делу Божию: ибо человек должен быть немогущ, дабы в душе его могла совершиться Божия сила. Слишком далеко завело бы нас перечисление всех тех вопросов, в которых проявляется решительное и доселе вполне еще неопознанное различие между духом Церкви и духом рационалистических сект; это потребовало бы рассмотрения всех догма-

тов, обрядов и нравственных начал христианства... Но я должен остановить внимание читателя на явлении, выдающемся из ряда и особенно знаменательном. Я, кажется, показал, что раздвоение Церкви на Церковь учащую и Церковь учеников (ибо так бы следовало называть низший отдел), признанное в романизме как коренной принцип, обусловленный самым его складом религиозного государства и делением его на церковников и мирян, прошло и в Реформу и в ней сохраняется как последствие упразднения законного Предания или посягательства науки на веру. Итак, вот черта общая обоим западным исповеданиям; отсутствие ее в правосл-й Церкви самым решительным образом, определяет характер последней.

Говоря это, я предлагаю не гипотезу, даже не логический вывод из совокупности других начал православия (такой вывод был мною сделан и изложен письменно много лет тому назад). Нет, это нечто гораздо большее. Это неоспоримый догматический факт. Восточные патриархи, собравшись на собор с своими епископами, торжественно провозгласили в своем ответе на окружное послание Пия IX, что «непогрешимость почиет единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимною любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не какой бы то ни было иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово». Это формальное объявление всего восточного клира, принятое поместною русскою Церковью с почтительною и братскою признательностью, приобрело нравственный авторитет вселенского свидетельства. Это, бесспорно, самое значительное событие в церковной истории за много веков. В истинной Церкви нет Церкви учащей.

Значит ли это, что нет поучения? Есть, и более чем где-нибудь; ибо в ней поучение не стеснено в предустановленных границах. Всякое слово, внушенное чувством истинно христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Божиим, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример. Мученик, умирающий за истину, судья, судящий в правду (не ради людей, ради самого Бога), пахарь в скромном труде, постоянно возносящийся мыслию к своему Создателю, живут и умирают для поучения братьев; а встретится в том нужда - Дух Божий вложит в их уста слова мудрости, каких не найдет ученый и богослов. «Епископ в одно и

то же время есть и учитель, и ученик своей паствы», - сказал современный апостол Алеутских островов, епископ Иннокентий. Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии или, наоборот, как бы ни был он укрыт от взоров в тени самой скромной обстановки, попеременно то поучает, то принимает поучение: ибо Бог наделяет кого хочет дарами Своей премудрости, не взирая на звания и лица. Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме логического поучения словом, - в этом-то и заключается рационализм, и в этом его проявлении он выказался в папизме еще ярче, чем в Реформе. Вот что объявили патриархи; вот что подтвердила Церковь!

Вопрос о поучении приводит нас опять к вопросу об исследовании; ибо поучение предполагает исследование, и без него невозможно. Я, кажется, показал, что вера смыслящая, которая есть дар благодати и в то же время акт свободы, всегда предполагает предшествовавшее ей исследование и сопровождается им под тою или другою формою, и что романизм, по-видимому, не осудивший исследование, на самом деле допускает его, так же как и протестантство, провозглашающее его законность. Но я должен оговорить, что хотя, придерживаясь общепринятых определений, я признал право исследования данных, на которых зиждутся вера и ее тайны, однако я этим отнюдь не думал оправдывать того значения, какое придается слову исследование в западных исповеданиях. Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть полагание факта невидимого, проявленного в факте видимом; но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание, а гораздо более. Она не есть акт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом - она не одно познание, но сразу познание и жизнь. Очевидно потому, что и процесс исследования в применении его к вопросам веры от нее же заимствует существенное ее свойство и всецело отличается от исследования в обыкновенном значении слова. Во-первых, в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек и весь человек всею целостью разума и воли составляет существенную часть его. Во-вторых, исследование в области веры предполагает некоторые основные данные, нравственные или рациональные,

стоящие для души выше всякого сомнения, так что исследование есть не иное что, как процесс осмысленного раскрытия этих данных; ибо пирронизм (если б он мог существовать в действительности) исключил бы не только всякую возможность веры, но и всякую мысль о серьезном исследовании. Малейшая из этих данных, будучи раз допущена душою совершенно чистою, дала бы ей все другие данные в силу неотразимого, хотя, может быть, и неосознанного ею вывода. Для православной Церкви совокупность этих данных объемлет весь мир со всеми явлениями человеческой жизни и все слово Божие, как писанное, так и выраженное догматическим вселенским Преданием. Всякое покушение отнять у христианина хотя бы одну из этих данных становится неизбежно нелепостью или богохульством. В нелепость впадают протестанты, отвергая Предание законное и, в то же время, живя Преданием самочинным и незаконным; в богохульство впадают римляне, отнимая у мирян слово писанное, равно как и кровь Спасителя. Итак, само исследование в области веры как по многообразию подлежащих ему данных, так и потому, что цель его заключается в истине живой, а не только логической, требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и в разуме, и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самых этих сил. Ему следует, если можно так выразиться, принимать в соображение не только зримый мир, но и силу и чистоту органа зрения.

Исходное начало такого исследования - в смиреннейшем признании собственной немощи. Ибо тень греха содержит уже в себе возможность заблуждения, а возможность переходит в неизбежность, когда человек безусловно доверяется собственным своим силам или дарам благодати, лично ему ниспосланным; а потому тот лишь мог бы предъявить притязание на личную независимость в исследовании предметов веры, кто признавал бы в себе не только совершенство познавательной способности, но и совершенство нравственное. Одной сатанинской гордости на это было бы недостаточно; и нужно бы было предположить при ней небывалое безумие. Итак, там лишь истина, где беспорочная святость, то есть в целостности вселенской Церкви, которая есть проявление Духа Божьего в человечестве.

Подобно тому, как характером веры определяется характер исследования, так характером исследования определяется характер поучения. Все силы души озаряются верою, все усваивают ее

себе исследованием, все получают ее через учительство. Поэтому поучение обращается не к одному разуму и действует не исключительно через его посредство, а обращается к уму в его целостности и действует через все многообразие его сил, составляющих в общей совокупности живое единство. Поучение совершается не одним Писанием (как делают протестанты, которых, впрочем, мы благодарим от всего сердца за размножение экземпляров Библии), не изустным толкованием, не символом (которого необходимости мы, впрочем, отнюдь не отрицаем), не проповедью, не изучением богословия и не делами любви, но всеми этими проявлениями вместе. Кто получил от Бога дар слова, тот учит словом; кому Бог не дал дара слова, тот поучает жизнью. Мученики, в минуту смерти возвещавшие, что страдания и смерть за истину Христову принимались ими с радостью, были поистине великими наставниками. Кто говорит брату: «Я не в силах убедить тебя, но давай, помолимся вместе», - и обращает его пламенной молитвой, тот также сильное орудие учительства. Кто силою веры и любви исцеляет больного и тем приводит к Богу заблудшие души, тот приобретает учеников и становится их учителем.

Конечно, христианство выражается и в форме логической, заключенной в символе, но это выражение не отрывается от других его проявлений. Христианство имеет и учительство в алогической форме, которое мы называем «теологией», но это не более как ветвь учительства в его целостности. Отсекать ее - тяжелое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение - глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, - ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство - таинство рационализма.

Церковь не признает иной Церкви учащей, кроме самой себя в своей целостности¹.

Таким образом, характер исследования придает Церкви недоступность для протестантского ума, а характер учительства - непроницаемость для римской школы.

Надеюсь, сказанное мною достаточно доказывает, что второе обвинение, направленное против нас г. Лоранси, гр. де Местром и еще многими другими, так же неосновательно как и первое, и что протестантство иначе даже и не могло возникнуть в Церкви, как через посредство папского раскола, из которого оно

¹ Это не противоречит тому, что служение слова возложено преимущественно на клир.

неизбежно вытекает. Этим же, повторяю еще раз, объясняется, почему протестантство не могло выступить из пределов Римского мира, создавшего ту почву, которая одна только и могла родить из себя идею реформатских исповеданий. Неизмеримо выше, на совершенно иной почве утверждается Церковь вселенская и православная, Церковь первобытная, словом, Церковь; и с этим, я надеюсь, согласятся читатели, вопреки господствующим предубеждениям и несмотря на слабость пера, излагающего перед ними дух церковного учения.

Представляется, однако, возражение, по-видимому вытекающее из моих же слов. Могут сказать, что, выведя родословную протестантства через посредство романизма, я доказал, что рационалистическая почва Реформы создана была римским расколом; а так как самый этот раскол, поставив на место вселенской веры свое епархиальное мнение, тем самым в момент своего возникновения совершил акт протестантства, то из этого следует (хотя я и утверждаю противное), что протестантство может возникнуть прямо из Церкви.

Надеюсь, однако, что мой ответ меня оправдает. Действительно, римский раскол был уже протестантским; но в те времена дух Церкви даже на Западе был еще столь силен и столь противоположен духу позднейшей Реформы, что романизм вынужден был укрыть от взоров христиан и от самого себя свой собственный характер, надев на внесенное им начало рационалистического безначалия личину правительственного деспотизма в делах веры. Этим ответом устраняется вышеизложенное сомнение, но в подкрепление представляется еще следующее соображение: если б даже в былые времена была возможность для протестантства или для протестантского начала зародиться в самом лоне Церкви, то все-таки теперь эта возможность уже не существует.

От самого начала немало ересей возмущало христианский мир. Еще прежде, чем апостолы закончили свое земное поприще, многие из их учеников обольстились ложью. Позднее, с каждым веком умножались ереси, каковы, например, савеллианство, монотаннизм и многие другие. Наконец, множество верных отторгнуто было от Церкви несторианством, евтихианством, с их многообразными разветвлениями и, в особенности, арианством, подавшим, как известно, случайный повод к римскому расколу. Спрашивается, могут ли эти ереси возродиться? Нет! Во время их

возникновения догматы, против которых они восставали, хотя и заключались подразумевательно в церковном Предании, но еще не были облечены в форму совершенно ясных определений; поэтому для немощи личной веры была возможность заблуждения. Позднее Божиим Промыслом, благодатию Его вечного Слова и вдохновения Духа истины и жизни догмат получил на соборах точное определение, и с той поры заблуждение в прежнем смысле стало невозможным даже для личной немощи. Неверие возможно и теперь, но невозможно арианство. Одинаково невозможны и другие ереси. Они заключали в себе заблуждения в Поведанном догмате о внутренней природе Бога или об отношениях ее к природе человеческой, но, искажая догматическое Предание, они заявляли притязание на верность ему. Это были заблуждения более или менее преступные, но заблуждения личные, не посягавшие на догмат о церковной вселенскости, а, напротив, пытались доказать истинность своих учений согласием всех христиан. Романизм же, начав с того, что поставил независимость личного или епархиального мнения выше вселенского единоверия (ибо, как я уже показал, ссылка на непогрешимость папы как на оправдание раскола принадлежит к позднему времени), первый стал ересью против догмата о природе Церкви, против ее веры в самое себя. Реформа была только продолжением той же ереси под другим видом.

Таково определение всех западных сект, а заблуждение, единожды определенное, становится невозможным для членов Церкви.

Выводить ли отсюда, что они застрахованы от всякого заблуждения? Нисколько: одинаково неразумно было бы утверждать, что они ограждены от греха. Такое совершенство принадлежит только Церкви в ее живой целостности и никому из ее членов лично приписано быть не может. Кто из людей за себя поручится, что никогда не придаст ошибочного значения выражению Духа Божьего в Церкви, то есть слову писанному или живому Преданию? Тот один имел бы право предположить в себе такую непогрешимость, кто мог бы назвать себя живым органом Духа Божия. Но следует ли из этого, что вера православного христианина открыта для заблуждений? Нет; ибо христианин, тем самым, что верит во вселенскую Церковь, низводит свое верование в вопросах, которым не дано еще ясного определения, на степень мнения

личного (или поместного, если оно принимается целою епархией). Впрочем, и такое заблуждение в мнении, хотя и безопасное для Церкви, не будет невинным в христианине. Оно есть признак и последствие нравственного заблуждения или нравственной немощи, делающей человека до известной степени недостойным небесного света и, как всякий грех, может быть изглажен только Божественным милосердием. Вера христианина должна быть преисполнена радости и признательности, но в той же мере и страха. Пусть он молится! Пусть спрашивает недостающего ему света! Лишь бы не дерзал он успокаивать себя ни по примеру реформата, который говорит: «Конечно, я, может быть, и ошибаюсь, но намерения мои чисты, и Бог примет их в расчет, равно как и немощь мою»; ни по примеру римлянина, который говорит: «Положим, я ошибаюсь; что за важность? За меня знает истину папа, и я вперед подчиняюсь его решению!» Понятие Церкви о греховности всякого заблуждения верно выразилось в одном сказании, может быть, и сомнительном по отношению к фактической его достоверности, но, несомненно, истинном по отношению к его смыслу. Отшельник, которого примерная жизнь озарялась дарами Божественной благодати, придерживался заблуждения многих своих современников, принидавших царя Салимского не за прообраз, а за явление Самого Царя мира. Спасителя человек. Святой епископ, в епархии которого проживал этот отшельник, пригласил его на беседу и, не вступая с ним в спор, предложил ему провести ночь в молитве. На другой день он спросил у него, остается ли си при прежнем мнении? Отшельник отвечал: «Я был в заблуждении, да простит мне Бог мое согрешение»! Он ясно понял, потому что смиренно молился. Пусть же христианин верует с трепетом, ибо для него нет заблуждения невинного; но, повторяю, для Церкви оно безопасно.

Я ответил на обвинения, взводимые на православие г-м Лоранси и многими другими писателями одного с ним исповедания; выяснил, насколько смог, различие в характере Церкви и западных исповеданий; выказал в рационализме, как латинском, так и протестантском, ересь против догмата о вселенскости и святости Церкви. Затем я считаю обязанностью сказать несколько слов и о том, в каком свете представляются нам наши отношения к этим двум исповеданиям, их взаимные отношения и их современное положение.

Так как Реформа есть не более как продолжение и развитие романизма, то я должен сперва сказать об отношениях наших к последнему. Возможно ли сближение между нами? Ответ может быть только отрицательным. Истина не допускает сделок. Что папство изобрело Церковь греко-униатскую – это понятно. Церковь-государство может, если ей заблагорассудится, пожаловать некоторые права гражданства бывшим своим восточным братьям, которых она же некогда объявила илотами в области веры; она может дать им эти права в награду за смиренное их подчинение авторитету папы, не требуя от них единства веры, выраженной в символе. Истым латинянам они, конечно, ничего более не внушают, кроме презрительной жалости; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению. До настоящих римских граждан им, разумеется, далеко, и ни один богослов, ни один учитель не взялся бы доказать логичности их исповедания; это нелепость терпимая - не более. Такого рода единение в глазах Церкви немыслимо, но оно совершенно согласно с началами романизма. В сущности, для него Церковь состоит в одном лице, в папе; под ним аристократия его чиновников, из числа которых высшие носят многозначительное название князей Церкви; ниже толпится чернь мирян, для большинства которых невежество – закон; еще ниже стоит илот, помилованный в награду за свою покорность, греко-униат, в котором предполагается бессмыслие и за которым оно признано как его право. Повторяю: романизм может допустить такое слияние, но Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, и только полное равенство она может дать взамен, ибо знает братство, но не знает подданства. Итак, сближение невозможно без полного отречения от заблуждения, длившегося более десяти веков.

Но не мог бы собор закрыть бездну, отделяющую римский раскол от Церкви? Нет; ибо тогда только можно будет созвать собор, когда предварительно закроется эта бездна. Правда, и люди, напоенные ложными мнениями, участвовали на вселенских соборах; из них некоторые возвращались к истине, другие упорствовали в своих заблуждениях и тем окончательно отделялись от Церкви; но дело в том, что эти люди, несмотря на свои заблуждения в самых основных догматах веры, не отрицали Божественного права церковной вселенскости. Они питали или, по край-

ней мере, заявляли надежду определить в ясных, не оставляющих места для сомнения выражениях догмат, исповедуемый Церковью, и удостоиться благодати засвидетельствования веры своих братьев. Такова была цель соборов, таково их значение, таково понятие, заключающееся в обыкновенной формуле введения ко всем их решениям: «Изволися Духу Святому и т.д.». В этих словах выражалось не горделивое притязание, но смиренная надежда, которая впоследствии оправдывалась или отвергалась согласием или несогласием «всего народа церковного», или «всего тела Христова», как выразились патриархи. Бывали соборы еретические, каковы, например, те, на которых составлен был полуарианский символ, когда подписавшихся епископов насчитывалось вдвое более, чем на Никейском, соборы, когда императоры принимали ересь, патриархи провозглашали ересь, папы подчинялись ереси. Ибо отступничество папы Либерия не подлежит никакому сомнению. Пусть адвокаты оправдывают его страхом или слабостью: в глазах всякого здравомыслящего, кто может впасть в заблуждение по страху или слабости, может также легко увлечься и другими страстями, властолюбием, алчностью, ненавистью. Почему же отвергнуты эти соборы, не представляющие никаких наружных отличий от соборов вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви «всем церковным народом», тем народом и в той среде, где в вопросах веры нет различия между грамотеем и невеждою, церковником и мирянином, мужчиною и женщиною, государем и подданным, господином и рабом; где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, безграмотный пастух обличает и опровергает ересь своего ученого епископа, дабы все были едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в основе самой идеи собора. Каким же образом и с какого права принял бы участие в соборе тот, кто, подобно реформату, подменил независимостью личного мнения святость вселенской веры? Или тот, кто, подобно римлянину, присвоил рационализму епархиального мнения права, принадлежащие только вдохновению вселенской Церкви? Да и к чему собор, если Западный мир сподобился получить столь ясное откровение Божественной истины, что счел себя уполномоченным включить его в символ веры и не нашел даже нужным ждать подтверждения от Востока.

Что бы стал делать на соборе греческий или русский илот рядом с избранными сосудами, с представителями народов, помазавших самих себя святым миром непогрешимости? Собор дотоле невозможен, пока Западный мир, вернувшись к самой идее собора, не осудит наперед своей узурпации и всех ее последствий, иначе: пока не вернется к первобытному символу и не подчинит своего мнения, которым он был поврежден, суду вселенской веры. Одним словом, когда будет ясно понят и осужден рационализм, ставящий на место взаимной любви гарантию человеческого разума или иную: тогда, и только тогда, собор будет возможен.

Итак, не собор закроет пропасть; она должна быть закрыта, прежде чем собор соберется¹.

Один Бог знает час, предоставленный для торжества истины над извращением людей или их немощью. Этот час наступит, я в этом не сомневаюсь; а до тех пор, открыто ли выступает рационализм, как в Реформе, или под личиною, как в папизме. Церковь может относиться к нему не иначе, как с состраданием, жалея о заблуждении и надеясь на обращение. Однако сами две части западного раскола оказываются в единаковом положении по отношению к Церкви.

Быше было сказано, что романизм, нося в себе безначалие как принцип, и в то же время боясь обнаружений его на практике, вынужден был отречься от своей природы и. Так сказать, замаскироваться в своих собственных глазах, претворившись в деспотизм. Это превращение не стало без важных последствий. Единство Церкви было свободное; точнее, единство было сама свобода, в стройном выражении ее внутреннего согласия. Когда это живое единство было отринуто, пришлось пожертвовать церковною свободою для достижения единства искусственного и произвольного. Внешний знак заменил внутренний смысл.

Другим путем пошла Реформа: оставаясь неотступно верною принципу рационалистического безначалия, породившему римский раскол, она с полным на то правом потребовала обрат-

¹ Очевидно, таково было убеждение великого Марка Ефесского, когда он требовал на религиозном съезде во Флоренции, чтобы символ был восстановлен в первобытной его чистоте и чтоб вставка была выражена как мнение, стоящее вне символа. Заблуждение, исключенное из числа догматов, становилось безвредным; этого и хотел Марк Ефесский, возлагая самое исправление заблуждения на попечение Божие. Тем самым устранилась бы ересь против Церкви и восстановилась бы возможность общения. Но гордость рационализма не допустила его до самоосуждения.

но свободы и вынуждена была принести в жертву единство. Как и папизме, так и в Реформе, все сводится на внешность: таково свойство всех порождений рационализма. Единство папизма есть единство внешнее, чуждое содержания живого; и свобода протестантствующего рассудка есть также свобода внешняя, без содержания реального. Паписты, подобно иудеям, держатся за знамения; протестанты, как эллины, держатся за логическую му-дрость. И тем и другим одинаково недоступно понимание Церкви - свободного единства живого разумения. Но римское понимание исполнено озлобления и постоянно вооружено клеветою; у протестантов оно исполнено равнодушия и вооружено презрением¹. Впрочем, так как в основании отношений как папистов, так и протестантов к Церкви лежит невежество, то нет повода негодовать на них. Для тех и для других серьезная борьба с Церковью одинаково невозможна.

Зато тем более возможна для них междоусобная борьба, ибо почва под ними одна, и права их одинаковы. И те и другие погружены всецело (не подозревая этого) в ту логическую антиномию, на которую распадается всякое живое явление, пока оно рассматривается исключительно с логической его стороны, и которая разрешается только в полноте реальности; но этого разрешения ни те, ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах общего для них рационализма. Оттого борьба, с большим или меньшим жаром продолжающаяся более трех столетий, в которой воюющие стороны не всегда ограничивались орудием слова, а прибегали нередко и к другим средствам, менее честным и менее христианским, далеко еще не подходит к своему исходу, несмотря на то, что в ней уже истощились нравственные силы воюющих. Непростительно было бы не отдать справедливости дарованиям и ревности, выказанным с обеих сторон; нельзя не удивляться блистательному и мощному красноречию, которым в особенности отличаются латиняне, равно как и неутомимости и глубокой учености их противников; но в чем же заключаются ре-

¹ Эти два положения очевидны для всякого сколько-нибудь следившего за ходом религиозной литературы на Западе. Вспомните гр. де Местра, послания австрийских епископов, особенно Лакордера и газету «Univers religieux», несколько лет тому назад утверждавшую, между прочим, что греки вываривают мертвых в вине, с целью обеспечить им доступ в рай. Что касается до протестантов, то достаточно указать на ученого Толюка, одного из богословских светил Германии, который в ответе своем Штраусу, утверждал понаслышке, будто восточные Церкви никогда не читают Евангелия от Иоанна.

зультаты борьбы? По правде, в них нет ничего утешительного ни для одной стороны. Та и другая сильна в нападении и бессильна в защите; ибо одинаково неправы обе и одинаково осуждаются как разумом, так и свидетельством истории. В каждую минуту каждая из воюющих сторон может похвалиться блистательною победою; и между тем, обе оказываются постоянно разбитыми, а поле битвы остается только за неверием. Оно бы давно и неоспоримо им овладело, если бы потребность веры не заставляла многих закрывать глаза перед непоследовательностью религии, принятой ими по невозможности без нее обойтись или сохраняемой без серьезной веры.

Так как борьба между западными верованиями происходила на почве рационализма, то нельзя даже сказать, чтоб предметом ее когда-либо была сама вера: ибо ни самые искренние верования, ни самые пылкие убеждения, еще не заслуживают названия веры. Тем не менее, эта борьба как предмет изучения в высокой степени занимательна и глубоко поучительна! Характер партий обрисовывается в ней яркими чертами. Критика серьезная, хотя сухая и недостаточная, ученость обширная, но без объединяющей связи, строгость прямодушная и трезвая, достойная 1-х вв Церкви, при узости воззрений, замкнутых в пределах индивидуализма; пламенные порывы, в которых как будто слышится признание их неудовлетворительности и безнадёжности когда-либо обрести удовлетворение; постоянный недостаток глубины, едва замаскированный полупрозрачным туманом произвольного мистицизма; любовь к истине, при бессилии понять ее в ее живой реальности, словом: спиритуалистический рационализм - такова доля протестантов. Сравнительно большая широта воззрений, далеко, впрочем, недостаточная для истинного христианства; красноречие блистательное, но слишком часто страстное, поступь величавая, но всегда театральная; критика почти всегда поверхностная, хватающаяся за слова и мало проникающая в понятия; эффектный призрак единства, при отсутствии единства действительного; какая-то особенная ограниченность требований, никогда не дерзающих подниматься высоко и потому легко удовлетворимых; какая-то очень неровная глубина, скрывающая свои отмели облаками софизмов; большая любовь к порядку внешнему при неуважении к истине, то есть к порядку внутреннему, словом: материалистический рационализм - такова доля

латинян. Я не думаю ни обвинять всех писателей этой партии в преднамеренной лживости, ни утверждать, чтоб ни один из их противников не заслуживал того же упрека; но склонность папистической партии к софизмам, к систематической уклончивости при встрече с действительными трудностями, к напускному неведению, к искажению текстов через выхваченные из целого или неточные цитаты - все это так общеизвестно, что не подлежит и оспариванию. Не желая, однако, в столь важном обвинении ограничиваться простым заявлением и поставив себе за правило не ссылаться никогда на факты сколько-нибудь сомнительные, я приведу на память читателям долго тянувшееся дело о подложных Декреталиях, на которых теория о главенстве папы строилась до тех пор, пока верование в нее настолько укрепилось привычкою, что оказалось возможным убрать эти лживые и сделавшиеся под конец ненужными подпорки; напомним также дело о фальшивых дарственных грамотах, составляющих основание светской власти Римского первосвященника, и бесконечный ряд изданий святых отцов, искаженных, очевидно, с намерением. Из ближайших к нам времен я напомним, что труд Адама Зерикона, хотя в нем доказывалось, что все свидетельства, извлеченные из творений Святых Отцов в пользу искаженного символа, были преднамеренно извращены или урезаны, остался неопровергнутым, и прибавлю, что этот победоносный труд не вызвал со стороны уличенных ничего похожего на признание сколько-нибудь чистосердечное. Наконец, переходя к нашему времени, я укажу на все почти сочинения красноречивого протософиста графа де Местра¹, на бесстыдную ложь в посланиях австрийских еписко-

1 Достаточно привести как пример доказательство, извлекаемое де Местром в пользу романизма из творений Святого Афанасия. «Весь мир - говорит Св. Афанасий к еретикам, - называет истинную Церковь Церковью католическою. Это одно достаточно доказывает, что вы (т. е. все по собственному сознанию находящиеся вне ее) еретики». - Какую же Церковь, - спрашивает де Местр, - вся Европа называет католическою? Церковь римскую; следовательно, все остальные в расколе. Но ведь Святой Афанасий обращался к грекам, ясно понимавшим значение слова католический (всемирный, вселенский), и потому его доказательство имело полную силу; но, спрашиваю я, что доказывает это слово против новейшей Европы, для которой оно лишено всякого смысла? Пусть спросят о Церкви вселенской, или всемирной, в Англии, в Германии и, особенно, в России, и пусть прислушаются к ответу! Придет ли человеку в голову, прежде чем он произнес слово мусульманин, справиться в арабском словаре о его значении, и неужели употребивший это слово, тем самым, подает повод к заключению, что он сам исповедует магометанскую веру? Конечно, де Местр

пов по поводу чествования православною Церковию некоторых из пап; наконец, на знаменитое сочинение Ньюмана о развитии¹. Нужно заметить, что этот последний писатель, отличавшийся добросовестностью, пока он исповедывал англиканство, и впоследствии, добросовестно же (так я предполагаю) обратившийся в романизм, с переходом внезапно утратил свою добросовестность. Впрочем, указывая на лживость, которою всегда отличалась римская полемика, я отнюдь не желал бы навлечь этим слишком строгого осуждения на участвовавших в ней писателей и не касаюсь степени нравственной их ответственности. Ни церковных писателей, ни защитников протестантства нельзя считать в этом отношении вполне безупречными, хотя, конечно, поводы к справедливым упрекам встречаются у них гораздо реже. Но, в этих трех случаях, степень личной виновности далеко не одинакова. Ложь, сходящая с пера православного, есть бессмысленный позор, положительно вредящий делу, защиту которого он на себя принимает; у протестанта ложь есть нелепость преступная и, в то же время, совершенно бесполезная; у римлянина ложь является как необходимость до некоторой степени извинительная.

при его уме не мог не сознавать недобросовестности своего вывода; но этот писатель, наделавший столько шума, по всему складу своего ума и несмотря на то, что он до некоторой степени хочет быть религиозным, принадлежит всецело к литературной школе энциклопедистов. Римляне сами называют его парадоксальным, да и тем оказывают ему слишком много чести. Отличительные его свойства составляют легкомыслие, прикрытое обманчивым глубокомыслием, постоянная игра софизмами и постоянное отсутствие искренности; словом, его ум - антихристианский в высшей степени, чему служит доказательством, между прочим, его теория искупления.

1 Ньюман в этом сочинении дополняет теорию Молера о постепенном совершенствовании и логическом развитии Церкви. «Все учения ее, - говорит он, - заключались подразумевательно в первобытном ее учении и мало-помалу из него развивались, или, говоря точнее, мало-помалу приобретали ясность логического выражения. Так было в основном догмате о Троице, так и в учении о главенстве папы в делах веры и т.д.». Итак, г-н Ньюман показывает вид, будто бы он и не слышал никогда ни об отступничестве папы Либерия, ни в особенности о том, что вселенский собор осудил папу Онория и что осуждение это принято всем Западом. Тут важен не самый факт заблуждения Онория в догматическом вопросе, вполне ли он доказан или нет - все равно; важно то, что вселенский собор провозгласил учение о погрешимости папы. чего, конечно, г-н Ньюман не мог не знать. Следовательно, новое учение о непогрешимости было не развитием учения вселенского, а прямым ему противоречием. В этом случае, со стороны автора умолчание и притворное неведение едва ли лучше прямой лжи. Не хотелось бы отзываться так резко о человеке, столь высоко стоящем в области умственной; но можно ли избежать этого заключения?

Причина этого различия ясна. Православию, как истине, ложь враждебна по существу; в протестантстве, как области искания истины, ложь неуместна; в романизме, как доктрине, отрекающейся от собственного своего исходного начала, она неизбежна. Я сказал выше, что западный раскол начался посягательством епархиального мнения на вселенское единоверие; иными словами, введением рационалистического принципа безначалия. Чтоб увернуться от дальнейших последствий (не отрекаясь от заблуждения, в котором оно выразилось), раскол вынужден был в глазах всего мира и в собственных своих глазах надеть на себя личину римского деспотизма. Исторический изворот удался, но он оставил по себе неизгладимые следы. Первое оружие, употребленное в дело новосозданную властью, подложные Декреталии, вынесенные на свет неразборчивою совестью папы Николая 1-го, взято было из целого склада подделок. Для защиты этих первых свидетельств понадобились новые подлоги; т. о., целая система лжи возникла невольно от первого толчка, последовательно передававшегося из века в век в силу исторического закона, которого последствия доныне ощущаются. В самом деле, изучите подлоги, в которых основательно обвиняется романизм, и вы увидите, говорю это смело, что все до единого примыкают к одному средоточию, именно к тому исходному моменту, когда безначалие, укрываясь от собственных своих последствий, надело на себя личину неограниченного полновластия. Вникните в софизмы римской партии, и вы увидите, что все до единого направлены к одной цели - скрыть от глаз ту, все еще не затянувшуюся язву, которую нанес Западу раскол в конце восьмого или в начале девятого века.

Здесь-то настоящий источник той нравственной порчи, той окостенелости на месте правды, которыми в римском исповедании искажаются самые светлые души и опозориваются самые высокие умы (вспомним хоть бы знаменитого Боссюета). Нельзя судить их слишком строго. Мне самому в молодости эта постоянная лживость целой партии внушала негодование и отвращение; но позднее эти чувства сменились во мне искреннею скорбью и глубоким соболезнованием. Я понял, что ложь, как железная цепь, охватывала своими звеньями души, томимые жаждою правды; понял горестное положение людей, покорившихся печальной необходимости исказить истину, лишь бы спасти себе положительную веру и не впасть в протестантство, то есть не остаться

при одной возможности или потребности религии без всякого реального содержания.

Сам ученый Неандер, эта благородная, любящая, искренняя душа, сказал же в ответе одному английскому писателю: «Вы еще верите в возможность объективной религии, а мы давно перешли за эту черту и знаем, что нет другой религии, кроме субъективной». Конечно, одинаково разумно было бы утверждать, что не может быть другого мира, кроме субъективного. Но, как бы то ни было, выслушав такое признание, всякий поймет и едва ли слишком строго осудит тех, которые по примеру Аллейса, уличив защитников Рима во множестве обманов, потом неожиданно сами переходят под римское знамя, предпочитая какую-нибудь, хотя бы даже полуживую религию полному отсутствию религии. Понятно также, почему романизм доселе не пал под ударами Реформы.

Борьба еще длится, но характер ее изменился, вследствие того, что истощились нравственные силы воюющих. Отрицательною своею стороною протестантство окончательно подпало исключительному господству явного рационализма, а положительное содержание, в нем еще уцелевшее, расплывается в тумане произвольного мистицизма; сила беспощадной логики тянет его в бездну лжефилософского неверия и, не будучи в состоянии удержаться на этом скате, оно как будто с завистью оглядывается на романизм, который, по кр. мере, хотя на вид сохраняет еще положительное откровение. Отрицая Предание законное, не имея никакого единства живого ни в прошедшем, ни в настоящем, не будучи в состоянии предоставить ни несомненной веры для человеческой души, ни определенного учения для разума. Реформа беспрестанно меняет свою почву, переходя от одного положения к другому: она даже не смеет засвидетельствовать действительность и несомненность какой-либо истины, так как наперед знает, что на другой день ей придется, вероятно, разжаловать эту истину в простой символ, в миф или в заблуждение, порожденное невежеством. Подчас она еще заговаривает о своих надеждах, но в голосе ее слышится отчаяние. Романизм, по-видимому, более уверен в самом себе: не стесняясь требованиями добросовестности, он ловко увертывается от логических последствий испытываемых им обличений; но и он сознает себя пораженным в самое сердце невозможностью когда-либо оправдать те данные, на ко-

которые он ссылается как на доказательства непрерывного преемства своего Предания и своего учения, и необходимостью, в которую он поставлен, прибегать постоянно к неправде, чтоб укрыть от взоров незаконность своего исходного начала. Он ищет себе поддержки в господствующем невежестве, а еще более в невольном страхе, овладевающим теми, кому не представляется другого из него выхода, как только в рационалистический деизм протестантов; но он уклоняется от всякого пытливого исследования и приходит от него в ужас.

Люди ученые видят это ясно, а неученые сознают смутно, хотя, может быть, и не отдают себе в этом отчета. И там, и здесь нравственная сила надломлена, прежняя борьба насмерть между двумя непримиримыми верованиями превратилась в какое-то рыцарское состязание притупленным оружием между двумя лицемерными невериями. Нельзя не сознаться, что при такой обстановке беспристрастный судья не решился бы осудить безусловно ни строгих умов, бросающихся в сомнение и нечестие как бы с отчаяния (по испытанной ими невозможности выбора между двумя учениями, одинаково лишенными истины), ни даже менее возвышенных душ, оправдывающих легкомыслие своего религиозного скептицизма таким же очевидным легкомыслием и едва прикрытым скептицизмом проповедников, несущих обязанность приводить их к вере. Так, с одной стороны, ученый Неандер отвергает всякую возможность объективной религии; славный Шеллинг, один из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен, доказывает, что протестантство не может основать Церкви; за ними целая толпа более или менее даровитых писателей утверждает, что вся история христианского учения есть не более как ряд заблуждений, хотя, впрочем, в основе ее лежит доля истины; и стоит лишь суметь извлечь ее оттуда, чего, конечно, до сих пор никто сделать не мог. С др. стороны, софисты, каков, например, граф де Местр, напустив целую тучу явной неправды об отношениях пап к соборам, серьезно уверяют вас, что если б не было пап, то Бог не смог бы сохранить единства веры, и что поэтому папа представляется необходимостью во взаимных отношениях между Богом и людьми. (Любопытно бы узнать, как мирится это учение с историею Авиньонского раскола?) Далее, риторы, вроде Шатобриана и др. писателей его школы, доказывают вам истину христианства великолепием обрядов, стройно-

стью колокольного звона, особенно приятно ласкающего слух по вечерней заре, и поэтическим характером христианских легенд. Наконец, писатели с виду серьезные, каков, например, г. А. Николья, которому я, впрочем, далеко не отказываю в подобающем ему уважении, берутся доказывать учение о чистилище и приводят как доказательства четыре ссылки - одну на Платона, другую на Виргилия, третью на Гомера и четвертую на Шатобриана, да сверх того (особенно сильное по своей убедительности) указание на тень Тирезия, которого Улисс напоил бычачею кровью. При столь явном отсутствии в самой проповеди всякого убеждения, всякой добросовестности и серьезности, едва ли можно слишком строго осуждать скептицизм; по крайней мере, половинную долю обвинений, падающих на современное неверие, следовало бы по всей справедливости разложить на обе ветви раздвоившегося рационализма, то есть на романизм и на Реформу.

Напряженность борьбы в области слова значительно ослабела, но между враждующими сторонами продолжается глухая и, так сказать, подземная борьба. Нельзя их в этом винить, ибо примирение невозможно, а состязание логическими доводами, как доказал опыт, приводит к результатам, для обеих сторон одинаково невыгодным. Оттого и стараются они (да и трудно им поступить иначе) найти себе опору в союзе с политическими мнениями и стремлениями, ища поддержки, более или менее надежной, то в сочувствии народных масс, то в интересах престолов и привилегированных сословий. Мы видели не раз, видим и теперь, как та и др. сторона заискивает попеременно благорасположения мира, выставляя то любовь свою к порядку, то готовность свою обеспечить свободу, смотря по тому, какое начало берет верх над другим и что выгоднее - союз с правительствами или союз с народами. Мы видим также, как они одна под другую подкапываются взаимными обвинениями в более или менее враждебном расположении к господствующим началам, в надежде воспользоваться минутными увлечениями или благосклонностью властей и этим путем достигнуть победы, которой решительно не дает им ни полемика, ни проповедь. Так, например, подстрекательства к мятежам и готовность освящать незаконные посягательства, венчаемые успехом, ставились в укор романизму, думаю, впрочем, что напрасно. Так, с другой стороны, противники Реформы обвиняли ее попеременно, то в аристократизме ее стремлений (хотя она

господствует в государстве наиболее демократическом в мире), то в революционном радикализме (хотя, как заметил Гизо, в наш век протестантские народы менее других подвергались революционной заразе), то в трусости перед государственною властью (хотя, как доказал тот же Гизо, народы протестантские далее всех раздвинули пределы гражданской и политической свободы). Этого рода средства, к сожалению, слишком часто употребляют-ся в дело обеими сторонами, преимущественно же римскою партией, которая, при сравнительно большей сосредоточенности в действии, долгим упражнением успела приобрести особенное искусство в политических маневрах и слишком часто следовала пагубному правилу, что цель оправдывает средства. Как бы то ни было, средства эти никогда не достигают цели. Я очень знаю, что Церковь любит порядок и молит Бога о ниспослании мира на землю; но знаю и то, что воздавая Кесарево Кесарю, она отнюдь и никогда не принимала на себя ручательства за вечность Империи. Знаю, что так как каждый христианин обязан перед Богом деятельно заботиться о том, чтобы все его братья достигли возможно высокой степени благосостояния (как бы при этом он ни был равнодушен к собственному своему благополучию), то отсюда само собою вытекает и общее стремление целых народов, озаренных христианством, доставить всем сполна ту долю свободы, просвещения и благоденствия, которая доступна обществу и может быть достигнута правдою и любовью; но знаю также, что по отношению к Церкви это есть результат не прямой, а косвенный, к которому она должна относиться безразлично, не принимая в нем непосредственного участия, ибо ее цель, та к которой она стремится, стоит бесконечно выше всякого земного благополучия. Так чует сердце внутренним смыслом правды и благородством прирожденным душе всякого человека, а доводы разума только подкрепляют это непосредственное чувство. Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревожностями; стыдно становится за Церковь, до того низко упавшую, что она уже не совестится рекомендовать себя правительствам или народам, словно наемная дружина, выторговывающая себе за усердную службу денежную плату, покровительство или почет'. Что богатч требует себе обеспечения для своих устриц и трюфе-

1 Кстати вспомнить знаменитую речь еретика Нестория, обращенную к Феодосию II «Государь, дай мне землю, очищенную от еретиков, а я дам тебе небо. Помоги мне искоренить ересь, я помогу тебе сокрушить Персию»

лей, что бедняку хотелось бы, вместо черствого хлеба, несколько лучшей пиши – все это естественно и даже, может быть, вполне справедливо в обоих случаях, особенно в последнем; но разрешение этого рода задач дело человеческого разума, а не веры. Когда Церковь вмешивается в толки о булках и устрицах и начинает выставлять напоказ большую или меньшую свою способность разрешать этого рода вопросы, думая этим засвидетельствовать присутствие Духа Божьего в своем лоне, она теряет всякое право на доверие людей. Немало христианских держав исчезло с лица земли, а Китай насчитывает тысячелетия Существования, и в том числе целые века высокого благоденствия. В восьмом и девятом столетиях царство Оммиадов и Аббасидов цветущим состоянием и просвещением превосходило христианские народы; но принимать ли в соображение подобного рода факты, когда дело идет об истине религиозной? Повторяю: напрашиваясь на союзы с политическими доктринами и подпираясь страстями, хотя бы самыми естественными, религиозные партии Запада только сами себя роняют. Правда, это может доставить им некоторый временный успех, но такого рода обманчивые выгоды обращаются в торжество для неверия и расширяют область скептицизма: ему подается основательный повод величаться перед верою тем покровительством, которое он ей оказывает и, вследствие этого, усиливается его пренебрежение к ней¹. Таков характер борьбы в настоящую минуту.

Нравственное изнеможение становится с каждым днем более и более ощутительным. Невольный ужас, в виду общей угрожающей им опасности, овладевает рационалистическими сектами Запада, и папизмом, и Реформою. Они все еще борются между собою (потому что не могут прекратить борьбы), но потеряли всякую надежду на торжество; ибо поняли, более или менее ясно, свою внутреннюю слабость. Перед ними быстро растет неверие, не то, которым отличался 18-й век, не неверие властей, богачей и ученых, а неверие масс, скептицизм невежества – это законное исчадие рационализма, явного или переодетого, в про-

¹ В этом отношении, самые низменные слои общества ни в чем не уступают передовым. В 1847 году трактирный слуга в Париже, толкуя со мною о вере, говорил мне: «Вы, конечно, понимаете, что всем этим побасенкам я нисколько не верю; но мне было бы крайне неприятно, если б жена или дочь моя им не верили. Ведь, что ни говорите, а женщина, не имеющая веры, ни к черту негодна!» Вот в уменьшенном размере образчик казенной религии, и, конечно, министр, говоря о целом народе, не мог бы выразиться лучше.

должение стольких веков слывшего в европейском мире за веру. Страх, овладевший западными религиозными партиями, наталкивает их не на примирение (оно невозможно), а на переговоры о временных союзах; но этим только обличается слабость, расширяется область сомнения и увеличивается грозящая опасность. Люди благонамеренные и серьезные не раз как с той, так и с др. стороны, предлагали подобные сделки. Достаточно назвать два имени, представляющие собою сочетание самых высоких качеств сердца и ума: Радовица и Гизо. Первый в сочинении, отличающемся высоким беспристрастием и блистательным талантом¹, убеждает протестантов заодно с римлянами ополчиться против неверия. Второй в начальных главах своих исследований о предметах нравственности (главах, богатых глубокими взглядами и проникнутых искренним сочувствием к нравственным потребностям человечества), уговаривает римлян заодно с протестантами противодействовать распространению нечестия. Он заявляет желание, чтоб обе партии соединились, не только обоюдную терпимостью, но и более крепкими узами любви, придавая этому последнему слову, очевидно, не то значение, в каком оно употребляется, когда говорится о широком братском союзе, обнимающем всех людей, не исключая ни магометан, ни язычников, каковы бы ни были их заблуждения. Но предполагаемое сближение обеих партий для совокупного действия было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия истинной веры. Христиане первых веков не испрашивали содействия маркионитов или савеллиан. Лет сто тому назад ни паписты, ни протестанты, даже не подумали бы приглашать друг друга действовать сообща. Ныне нравственная их энергия надломлена, и отчаяние наталкивает их на путь очевидно ложный; ибо не могут же они не понимать, что если (в чем я не сомневаюсь) одно христианство всесильно против неверия и заблуждения, то, наоборот, в десятке различных христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознанное бессилие и замаскированный скептицизм.

Доселе никто еще не делал подобных предложений Церкви; смею надеяться, что и не сделает, и прибавлю решительно: Церковь не обратила бы на них никакого внимания. На широ-

¹ Gesprache aus der Gegenwart (Разговоры о современных явлениях)

ком пространстве нашего отечества мы насчитываем сограждан различных вероисповеданий, в т. ч. поляков-папистов и немцев-протестантов. Они могут быть совершенно равноправны с нами, нередко даже могут стоять и выше нас в порядке политического союза. В Австрии, наоборот, наши братья по вере стоят на самой низкой степени. Дело понятное: Церковь никогда не предъявляла притязания на видное место в мире и в продолжение нескольких веков она даже слыла в Польше верою хлопскою в противоположность романизму - вере панской. Мы, как и братья наши, обязаны везде поддерживать общественный порядок и гражданский закон, не отвергая нигде, в делах мирских, содействия наших сограждан, к какому бы вероисповеданию они ни принадлежали. Но не так в делах веры. Как члены Церкви мы - носители ее величия и достоинства, мы - единственные, в целом мире заблуждений, хранители Христовой истины; Отмалчиваясь, когда мы обязаны возглашать глагол Божий, мы принимает на себя осуждение, как трусливые и неключимые рабы Того, Кто потерпел поношение и смерть, служа всему человечеству; но мы были бы хуже чем трусы, мы стали бы предателями, если бы вздумали призвать заблуждение на помощь себе в проповеди истины и если бы, потеряв веру в божественную силу Церкви, мы стали искать содействия немощи и лжи. Как бы высоко ни стоял человек на общественной лестнице, будь он нашим начальником или государем, если он не от Церкви, то в области веры он может быть только учеником нашим, но отнюдь не равным нам и не сотрудником нашим в деле проповеди. Он может в этом случае сослужить нам только одну службу - обратиться.

Не подлежит никакому сомнению, что ни один христианин, пока он верит в истину своего исповедания, не отнесется иначе к иноверцу; а потому, когда две соперничающие секты склоняют друг друга к союзу против неверия, они этим только заявляют, что неверие и смерть уже проникли в их недра. Таково теперь состояние всех западных исповеданий, несмотря на то, что, по видимому, между ними, особенно в Англии, длится еще борьба.

Я исполнил долг, заступившись за Церковь против ложных обвинений, которых, однако, я не считаю за преднамеренные клеветы. Чтобы сделать опровержение вразумительным, я должен был развить отличительные свойства как православия, так и западного раскола, который есть не что иное, как замазанный

рационализм, и представить современное положение религиозного вопроса в том свете, в каком он нам является. Как я сказал в начале, я не старался прикрыть враждебность мысли притворною умеренностью выражения. Я высказал смело учение Церкви и отношение ее к различным видам раскола; я откровенно выразил свое мнение о борьбе сект, ее свойстве и ее современном состоянии; но я смею надеяться, что никто не обвинит меня ни в страстной злонамеренности, ни в сознательной несправедливости.

Повторяю: я исполнил долг, ответив на обвинения, взведенные на Церковь, и прибавляю: исполнил долг в отношении к Церкви, а еще более в отношении к вам, моим читателям и братьям, которых, к несчастью, разобщило с нами заблуждение, начавшееся в давно минувших, из виду исчезнувших веках. Никакое опасение и никакое соображение не сдерживали моего пера; могу также сказать, что я взялся за него не из каких-либо выгод. Человека, не выставляющего своего имени, нельзя заподозрить в желании приобрести суетную известность или, точнее, заставить поговорить о себе.

Времена тяжки не потому только, что основы многих держав, по-видимому, колеблются (ибо на глазах истории пало и, вероятно, падет еще немало могучих и славных наций); не потому, что от столкновений усложнившихся интересов волнуется мир (ибо внешняя сторона человеческой жизни во все времена представлялась такою же волнующеюся поверхностью); нет, потому тяжки времена, что размышление и анализ подточили основы, на которых покоются исстари людская гордость, людское равнодушие и людское невежество. Я сказал гордость, ибо рационалистическая философия рядом строгих умозаключений (которыми по праву может гордиться Германия) пришла в школе Гегеля, сама того не желая, к доказательству, что одинокий разум, познающий отношения предметов, но не самые предметы, приводит к голому отрицанию, точнее к небытию, когда отрешается от веры, т. е. от внутреннего познания предметов. Таким-то образом анализ, сокрушив людскую гордость, принуждает ее просить у веры того, чего не в состоянии дать ей один разум, действующий по законам логики, но оторванный от др. духовных сил. Я сказал равнодушие и невежество, ибо душа человеческая, не довольствуясь принятием веры как наследства, преемственно переходящего из рода

в род по слепой привычке, потребовала от нее свидетельств на ее права, то есть внутренней и живой гармонии ее положений, и убедилась в их подложности. Она опознала рационализм в том, что выдавалось ей за веру, опознала его в Реформе, почуяла его в папизме, и это было (как я, кажется, доказал) влечением к истине.

Западный раскол есть произвольное, ничем не заслуженное отлучение всего Востока, захват монополии Божественного вдохновения - словом, нравственное братоубийство. Таков смысл великой ереси против вселенскости Церкви, ереси, отнимающей у веры ее нравственную основу и по тому самой делающей веру невозможною.

Читатели и братья! От неведения или согрешения минувших веков перешло к вам пагубное наследство - зародыш смерти, и вы несете за него кару, не будучи прямо виновны, ибо вы не имели определенного познания того заблуждения, в котором оно заключалось. Вы много сделали для человечества в науке и в искусстве, в гос. законодательстве и цивилизации народов, в практическом осуществлении чувства правды и в практическом применении любви. Более того: вы сделали все, что могли, для человека в земном его бытии, увеличив среднюю долготу его жизни, и для человека в его отношении к Божеству, поведав Христа народам, никогда не слыхавшим Его Божественного имени. Честь и благодарение вам за ваши безмерные труды, плоды которых ныне собирает или соберет впоследствии все человечество. Но пагубное наследство, вами полученное, по мере развития неизбежных его последствий мертвит духовную жизнь, пока еще вас одушевляющую.

Исцеление в вашей власти. Конечно, пока самое сознание недуга будет встречать в господствующих предубеждениях и в неведении преграды своему распространению (а это продлится долго), нельзя ожидать исцеления массами; но отдельным личностям оно и теперь доступно. Итак, если кто из моих читателей убедился в истине моих слов, в верности данного мною определения исходной точки-раскола и рационалистического его характера, то умоляю его подумать и о том, что мало одного признания истины, а нужно еще принять и все практические последствия, из нее вытекающие; мало одного сознания в ошибке, а должно загладить ее в меру данной каждому возможности. Я умоляю его

совершить нравственный подвиг вырваться из рационализма, осудить отлучение, произнесенное на восточных братьев, отвергнуть все последующие решения, истекшие из этой неправды, принять нас вновь в свое общение на правах братского равенства и восстановить в своих собственных недрах единство Церкви, дабы тем самым восстановить и себя в ее единстве и получить право произнести вместе с древней Церковью: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа».

Недуг смертелен, но исцеление нетрудно, оно требует только акта справедливости. Захотят ли этого люди или предпочтут вековечить царство неправды, обманывая по-прежнему свою совесть и разум своих братьев? Читатели, рассудите сами и для себя.

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ)

Ересь есть прикровенное отвержение христианства'

Когда человеки начали оставлять идолопоклонство, по его очевидной нелепости, и приходиться к познанию и исповеданию Исккупителя, когда все усилия диавола поддержать между человеками идолопоклонство остались тщетными, тогда он изобрел «ереси», и посредством ереси, сохраняя для держащихся ее человеков имя и некоторую наружность христиан, не только отнял у них христианство, но и заменил его богохульством.

Что такое значит арианство? — Это отречение от Христа и христианства, — отречение от Бога. Если Сын — тварь, как утверждал Арий, то нет и истинного в Трех Лицах Бога. Если Сын — не Бог, то где же вочеловечение Бога? где причастие человеческого естества естеству Божию (2Пет.1:4), приобретенное для человеков вочеловечением Бога? где спасение? где христианство? — «Не веруяй в Сына ни Отца имать» (1Ин.2:23), — говорит Слово Божие. Арианство — и безбожие и богохульство.

Что такое несторианство? — отвержение вочеловечения Бога Слова. Если родился от Девы простой человек, то где же зачатие от Святого Духа (Мф.1:8) — где событие слов Писания: «Слово плоть бысть» (Ин.1:14)? Где рождение Сына Божия (Дк.1:31)? где христианство? — Повторяется Несторием Ариева ересь, но под другою личиною: сущность этих ересей одна — отвержение Христа, а посредством отвержения Христа — отвержение от Бога.

То же делает Евтихий и монофелиты: сливая в Богочеловеке два естества и две воли воедино и утверждая, что во Христе человечество исчезло в Божестве, как капля вина в обширном море, они приходят к той же цели, хотя с другой стороны, к какой пришли Арий и Несторий: потому что, отвергая присутствие человеческого естества в вочеловечившемся Сыне Божиим, они непременно отвергают все, что претерпел Господь как человек, следовательно, отвергают и искупление человечества страданиями и смертью Господа, — отвергают все христианство.

К тому же стремятся и иконоборцы. Отвергая возможность изобразить Христа живописью, они косвенно отвергают пришествие Сына Божия в плоти человеческой. — Если Сын Божий был облечен плотью, то имеется полная возможность Его, неизобразимого по Божественному естеству, изображать как человека. Если можно изображать Его, то изображения Его должны быть особенно почитаемы. Мы почитаем изображения наших родителей, царей, начальников, благодетелей, ставим их на почетные места: тем более должна быть уважаема икона Спасителя нашего, а по ней иконы Божией Матери и всех святых.

То же усиливается совершить папизм; так называется ересь, объявшая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения. Папизм присваивает папе свойства Христовы, и тем отвергает Христа. Некоторые западные писатели почти явно произнесли это отречение, сказав, что гораздо менее грех — отречение от Христа, нежели грех отречения от папы. Папа есть идол папистов; он — божество их. По причине этого ужасного заблуждения благодать Божия отступила от папистов; они преданы самим себе и сатане, изобретателю и отцу всех ересей, в числе прочих — и папизм. В этом состоянии омрачения они исказили некоторые догматы и таинства, а Божественную Литургию лишили ее существенного значения, выкинув из нее призывание Святого Духа и благословение предложенных хлеба и вина, при котором они пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. Эта существенная часть Литургии находилась во всех Литургиях, преданных Апостолами Христовыми по всей вселенной, — находилась и в первоначальной Литургии Римской ¹². — Никакая ересь не выражает так открыто и нагло непомерной гордости своей, жесткого презрения к человекам и ненависти к ним.

Папизм избрал ужаснейшие пытки, ужаснейшие казни для человечества. Бесчисленные тысячи людей умерли в душных темницах, сожжены на кострах, замучены разнообразно. И это ужасное, дышащее убийством, жаждущее крови изуверство называется единым истинным христианством, и с иступленною ревностью стремится увлечь всю вселенную в свою ересь. «От плод их познаете их», — сказал Спаситель о учителях и учении их (Мф.7:16). По плодам своим папизм весьма близко подходит к магометанству: обе эти ереси признают деянием веры и высшею добродетелью все злодеяния и все убийства, совершаемые ими во всяком обществе людей иного вероисповедания.

Протестанты восстали против заблуждений папистов, — правильное, — восстали против уродливой власти и божественности пап; но так как они действовали по побуждению страстей, утопая в разврате, а не с прямою целью стремления к Святой Истине, и не так, как искал ее Корнилий Сотник, то и не оказались достойными узреть ее. «Всяк делаяй злая, ненавидит Света, и не приходит к Свету» (Ин.3:20). Протестанты из всех заблуждений папистов отвергли только нечестивое мнение их о папе; прочим заблуждениям папистов они последовали, многие погрешности усилили, к прежним заблуждениям и ошибкам присовокупили много новых. Так, например, они отвергли все таинства, самое священство; отвергли вовсе Литургию; отвергли все церковные предания и предоставили каждому из своих последователей объяснять Священное Писание по произволу, между тем как оно, будучи произнесено Святым Духом, может быть и объяснено только Святым Духом (2Пет.1:21).

К ересям должно отнести и то учение, которое, не прикасаясь ни догматам, ни таинствам, отвергает жительство по заповедям Христовым, и дозволяет христианам жительство языческое. Это учение, которое по наружности кажется как бы не враждебным христианству, в сущности вполне враждебно ему: оно — отречение от Христа. Сам Господь сказал: «Исповем им, — признающим устами Господа, а делами противоречащим Его воле, — яко николиже знах вас, отыдите от Мене, делающие беззаконие» (Мф.7:21—23). Вера может быть живою только при делах веры; без них она мертва (Иак.2:26). Впрочем, и самое правильное понятие о догматах христианских теряется от жизни нехристианской. Еще в то время, когда идолопоклонство было очень сильно, еретики проводили жизнь языческую. Святой Афанасий Великий делает это замечание о арианах, которые предавались увеселениям идолопоклонников и сходствовались с ними нравственностью. В новейшие времена языческая жизнь явилась первоначально в недре папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенною яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии. Все школы их носят на себе отпечаток греховных страстей, особливо сладострастия; там нет ни чувства целомудрия и благопристойности, ни чувства простоты, ни чувства чистоты и духовности. Таковы их церковная

музыка и пение. Их поэт, описывая освобождение Иерусалима и гроба Господня, не останавливается призывать музу; он воспева-ет Сион вместе с Геликоном, от Музы переходит к Архангелу Гавриилу. Непогрешающие папы, эти новые кумиры Рима, представляют собою образцы разврата, тиранства, безбожия, кощунства над всем святым. Языческая жизнь с своей комедией и трагедией, с своими плясаниями, с своим отвержением стыда и пристойности, с своим блудом и прелюбодеянием и прочими обычаями идолопоклонников, во-первых, воскресла в Риме под сенью богов его — пап, оттуда разлилась по всей Европе. При посредстве ересей и, наконец, при посредстве языческой жизни все язычники, принявшие некогда христианство, оставили и оставляют христианство, возвращаются к прежнему совершенному неведению Бога и к служению демонам, хотя уже и не в форме идолопоклонства.

Какая причина такового действия ереси? Причина заключается в том, что этот страшный грех, заключающий в себе хулу на Святого Духа, совершенно отчуждает человека от Бога и, отчуждив от Бога, предает во власть сатаны. В этом состоянии человек не способен ни к какому помышлению, ощущению, деянию духовному, а следовательно, не способен к состоянию духовному; напротив того, развиваются в нем сильно состояния душевное и плотское. В нем обильно исходит премудрость земная, душевная, бесовская, исполненная зависти, рвения, гордыни (Иак.3:11—15).

Кротости, любви, назидательного смирения нет в этой премудрости: она многоглаголива и велеречива, обильна знанием человеческим и бесовским, преисполнена самообольщения, и обольщает внимающих ей. Она не может быть иною, потому что помыслы — чуждого благодати Божией — еретика находятся под постоянным насилием и руководством падших духов. Это непонятно и невероятно для многих; таковые пусть услышат определение духоносного мужа, который сказал: «Благое не может быть веруемо или действуемо, точию о Христе Иисусе и Святом Дусе»⁴. Помышление, слово, дело, чтоб быть достойными Господа, должны быть помазаны благодатью Святого Духа; те же помышления, слова и дела, которые не имеют сего помазания, принадлежат ветхому человеку и мерзостны Богу, как бы ни казались по наружности своей, пред судом мира, мудрыми и добрыми.

Состояние отчуждения от Бога, состояние самообольще-

ния, омрачения ума, движение сильнейших страстей было всегда состоянием еретиков, особливо ересиархов. Обыкновенно они были преданы различным страстям. Евтихий был крайне корыстолюбив, и, вопреки обету иноческого нестяжания, накопил значительные деньги. Аполлинарий и в старости своей имел наложницу. Арий написал «Талию» — сочинение в стихах, до нас не дошедшее, исполненное бесстыдного разврата. Это сочинение начали было читать на Первом Никейском Соборе, но Отцы Собора отказались слушать его, так оно было срамно, и предали огню экземпляр, им представленный. Таковы произведения и новейших еретиков. Они исполнены адского кощунства, дерзких, ложных умствований, страшного бесстыдства и разврата. Понятие, которое дается о них здесь, еще очень слабо пред понятием, которое получается о них от чтения их писаний. Не может придти на ум обыкновенного человека то, что произнесли и написали ересиархи. Впрочем, все сочинения еретиков составлены под влиянием духов и заключают в себе нравственный яд, убивающий душу вечною смертью. Догматические книги их непременно содержат ложные догматы и хулу на догматы, преподанные Святой Церкви Святым Духом; их книги о подвижничестве, хотя по наружности и представляются преподающими учение о высочайших добродетелях и состояниях христианских, но в сущности суть плоды и выражение самообольщения и бесовской прелести, непонятной для толпы; их нравственные писатели преподают нравственность, свойственную ветхому Адаму, так как они о ней только имеют понятие, а отнюдь не нравственность христианскую, вполне недоступную для их ума и сердца. Романы, комедии и прочие сочинения, явно греховные, исполненные сладострастия, также суть плоды ереси; некоторые из таковых сочинений написаны духовными лицами, как, например, «Телемак» написан Фенелоном. Чтение всех этих книг крайне вредно, хотя для неопытных глаз в одних из них яд приметен, а в других очень скрыт. Неприметность яда не уменьшает его силы: напротив того, утонченные яды действуют с особенною разрушительностью. Чтение догматической, особливо подвижнической еретической книги возбуждает нередко блудные помыслы, а чтение романов возбуждает помыслы неверия, разных недоумений и сомнения относительно веры. — Нечистые духи и грехи имеют сродство между собою: добровольно подчиняющийся одному греху невольно и по необходимости подчиняется влиянию другого, по причине срод-

ства лукавых духов и страстей. Опыт доказывает, что к ереси и безбожию люди перешли наиболее из развратной жизни, и наоборот, ересь всегда влечет за собою расстройство нравственности по причине родства грехов между собою.

Первоначальное действие всех еретических книг состоит в возбуждении помыслов сомнений о вере: «Охраняйся, — сказал святой Исаак Сирский, — не прочести догматов еретических: сие бо есть вооружающее яко наиможайше на тя духа хулы»⁴. Действуют ли в ком хульные помыслы? поколебался ли кто в доверенности к Православной Церкви, которая одна есть истинная Христова Церковь? Сделался ли кто универсальным христианином, принадлежащим, — по своему сердечному убеждению, или правильное, по своему совершенному неведению христианства, — одинаково ко всем исповеданиям, и потому не принадлежащим ни к какому? — Знай, что он приведен к этому состоянию чтением еретических книг или беседами с зараженными этим чтением.

Люди, преданные сладострастию, с особенною охотою читают еретические книги о христианском подвижничестве и совершенстве, а нравственных книг Православной Церкви чуждаются и отвращаются. Какая тому причина? — сходство в настроении духа. Эти люди находят наслаждение в чтении книги, написанной из мечтательности и самосмышления, приправленной утонченным сладострастием, тщеславием, высокоумием, которые кажутся благодатью умам и сердцам, не очищенным истинным учением Христовым. Православные книги призывают к покаянию и оставлению греховной жизни, к самоотвержению, к самоосуждению и смирению, чего именно сын мира и не желает.

Идолопоклонство и всякого рода явное отвержение Бога можно уподобить открытому яду; от него всякий удобно может остеречься. Ересь можно уподобить пище, имеющей по наружности прекрасный вид, но отравленной ядом: такая пища — тот же яд, от которого уже трудно остеречься как потому, что яд замаскирован, так и потому, что прекрасный вид и благоухание пищи возбуждают в человеке естественное его желание насытиться и насладиться пищею. Ересь всегда сопутствуется лицемерством и притворством; она многоглаголива, велеречива, обилует ученостью человеческою: и потому удобно привлекает к себе людей и уловляет их в погибель; несравненно более людей уловлены в вечную смерть посредством ереси, нежели посредством прямого отвержения Христа.

ПРЕПОДОБНЫЙ АМВРОСИЙ ОПТИНСКИЙ

Ответ благосклонным к латинской церкви

Напрасно некоторые из православных удивляются существующей пропаганде Римской Церкви, мнимому самоотвержению и деятельности ее миссионеров и усердию латинских сестер милосердия, и неправильно приписывают Латинской Церкви такую важность, что будто бы, по отпадении оной от Православной Церкви, сия последняя не пребыла такою же, а имеет необходимость искать соединения с нею. По строгом исследовании мнение сие оказывается ложным; а энергическая латинская деятельность не только не возбуждает удивления, но напротив возбуждает глубокое сожаление в сердцах людей благомыслящих и разумеющих истину:

Православная Восточная Церковь от времен апостольских и доселе соблюдает неизменными и неповрежденными от нововведений, как учение Евангельское и апостольское, так и предание св. отцов и постановления Вселенских Соборов, на которых богоносные мужи, собиравшись от всей вселенной, соборне составили божественный Символ православной веры, и, провозгласив его вслух всей вселенной во всех отношениях совершенным и полным, воспретили страшными прещениями всякое прибавление к нему и убавление, или изменение, или переставление в нем хотя бы одной иоты. Римская же церковь давно уклонилась в ересь и нововведение. Еще Василий Великий обличал в этом некоторых епископов Рима в послании своем к Евсевию Самосатскому.

«Истины они не знают, и знать не желают; с теми, кто возвещает им истину, они спорят, а сами утверждают ересь»

(Окруж. посл. § 7).

Апостол Павел заповедует удаляться от поврежденных ересью, а не искать с ними соединения, говоря: «еретика человека, по первом и втором наказании отрицайся: ведый, яко развратися таковой и согрешает и есть самоосужден» (Тит. 3:10, 11). Соборная Православная Церковь не двукратное, а многократное делала вразумление частной Римской Церкви; но последняя, несмотря на все справедливые убеждения первой, пребыла упорною в своем ошибочном образе мыслей и действий.

Еще в седьмом столетии породилось в западных церквях

неправое мудрование, что Дух Святой исходит и от Сына. Вначале против сего нового умствования восстали некоторые папы, называя оное еретическим. Папа Дамас так о нем говорит в Соборном определении:

«кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Святом не право, тот еретик»

(Окруж. посл., § 5).

Тоже подтверждали и другие папы, Лев III и Иоанн VIII. Но большая часть их преемников, обольстившись правами на преобладание, и нашедши в том для себя много мирских выгод, дерзнули изменить православный догмат об исхождении Св. Духа, вопреки постановлений седми Вселенских Соборов, также и вопреки ясных слов Самого Господа во Евангелии: «Иже от Отца исходит» (Ин. 15:26).

Но как одна ошибка, которую не считают ошибкою, всегда влечет за собою другую, и одноздно порождает другое, так случилось и с Римскою Церковью. Едва только успело явиться на западе сие неправое мудрование, что Дух Святой исходит и от Сына, как само породило другие подобные тому исчадия, и ввело с собою мало-помалу другие новизны, большею частию противоречащие ясно изображенным в Евангелии заповедям Спасителя нашего, как-то: кропление вместо погружения в таинстве Крещения, отъятие у мирян божественной Чаши и употребление оплатков и опресноков вместо хлеба квасного, исключение из Литургии божественного призывания Всесвятого и Животворящего и Все-совершающего Духа. Также ввело новизны, нарушающие древние апостольские обряды Соборной Церкви, как-то:

«устранение крещаемых младенцев от Миропомазания и принятия Пречистых Таин, устранение брачных от священства, признание папы за лицо непогрешительное и за местоблестителя Христова и проч. Таким образом, низвратило весь древний апостольский чин совершения почти всех Таинств и всех церковных учреждений, — чин, который содержала древняя святая и Православная Церковь Римская, бывшая тогда честнейшим членом Святой Соборной и Апостольской Церкви»

(Окруж. посл. § 5, пункт 12).

Но главная ересь Римской Церкви, не по существу, а по действию, есть измышленный догмат главенства, или вернее горделивое искание преобладания епископов Рима над прочими че-

тырьмя Восточными Патриархами. Ради сего преобладания приверженцы Римской Церкви поставили своего папу выше правил и учреждений Вселенских Соборов, веруя в его непогрешимость. Но какова эта папская непогрешительность, свидетельствует неложная история. О папе Иоанне XXIII говорится в определении Константинского Собора, низложившего сего папу:

«Доказано, что г. Иоанн папа есть грешник закоренелый и неисправимый, был и есть беззаконник, справедливо обвиняемый в человекоубийстве, в отравлениях и других тяжких злодеяниях, который часто и упорно пред различными сановниками утверждал и доказывал, что душа человеческая умирает и потухает вместе стелом человеческим, подобно душе животных и скотов, и что умерший отнюдь не воскреснет в последний день».

Беззакония папы Александра VI и его сыновей были так чудовищны, что, по мнению современников, этот папа заботился о водворении на земле царства сатаны, а не Царства Божия. Папа Юлий II упивался кровию христианскою, постоянно для своих целей вооружая христианские народы друг против друга¹. Есть много и других примеров, свидетельствующих о великих погрешностях пап; но теперь говорить о них не время. При таких исторических свидетельствах о повреждении ересью и о погрешностях пап, справедливо ли величаются паписты мнимым достоинством Римской Церкви?

Справедливо ли уничижают Православную Восточную Церковь, основывающую свою непогрешительность не на одном каком-либо лице, но на учении Евангельском и апостольском и на правилах и постановлениях семи Вселенских и девяти Поместных Соборов? На сих Соборах были со всей вселенной мужи богодухновенные и святые, и установили все касающееся до потребностей и духовных нужд Церкви, согласно с Св. Писанием. Поэтому основательно ли поступают паписты, которые ради мирских целей ставят лицо своего папы выше правил Вселенских Соборов, почитая папу своего более непогрешительным?

По всем высказанным причинам Соборная Восточная Церковь пресекла общение с частною Римскою Церковью, как отпадшею от истины и от правил Соборной Православной Церкви. Римские же епископы, как начали гордостью, гордостью и оканчивают. Усиливаются они доказывать, что будто бы Православная Соборная Церковь отпала от их частной Церкви. Но

это несправедливо и даже нелепо. Истина свидетельствует, что Римская Церковь отпала от Православной. Хотя паписты ради мнимой правоты выставляют на вид, что патриархат их, во время единения с Соборною Православною Церковию, в числе пяти был первый и старший; но это ради царственного Рима, а не по духовному какому достоинству, или власти над другими патриархиями.

Несправедливо назвали они и Церковь свою Католическою, т. е. соборною. Часть целым никогда называться не может; а Римская Церковь до отпадения своего от православия составляла только пятую часть единой Соборной Церкви. Особенно же потому Римская Церковь соборною называться не должна, что она отвергла постановления Вселенских Соборов, последуя неправым своим умствованиям.

Некоторым бросается в глаза численность и повсюдность приверженцев латинской Церкви, и потому думают недостойно разумеющие истину, что не должна ли ради сей причины называться Латинская Церковь Вселенскою или Соборною? Но мнение это весьма ошибочно, потому что нигде в Св. Писании не приписывается особенного духовного права множеству и численности. Господь ясно показал, что признак истинной Соборной Церкви не заключается во множестве и численности, когда говорит в Евангелии: «не бойся, малое стадо: яко благоизволи Отец ваш дати вам Царство» (Дк. 12:32). Есть и пример в Св. Писании не в пользу множества. По смерти Соломона, при сыне его разделилось царство Израильское, и Св. Писание десять колен представляет отпадшими, а два колена, пребывшие верными долгу своему, не отпадшими. Посему напрасно Латинская Церковь старается доказывать правоту свою множеством и численностию и повсюдностью.

Признак Вселенской Церкви на Вселенских Соборах св. отцами означен совсем иной, т. е. соборне положено: веровать во Едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, а не просто во вселенскую, или повсюдную церковь. Римская Церковь хотя и имеет повсюду во вселенной своих последователей, но так как не хранит свято соборных и апостольских постановлений, а уклонилась в нововведения и неправые мудрования, то совсем не принадлежит к Единой, Святой и Апостольской Церкви.

Также весьма ошибочно рассуждают к латинам благосклон-

ные, которые думают во 1-х, что по отпадении западных от православия, в Соборной Церкви будто бы чего-то не достает. Ущерб сей заменен давно премудрым промыслом — основанием на севере Православной Церкви Русской. Во 2-х, будто бы ради прежнего старшинства и ради численности Римской Церкви Православная Церковь имеет потребности в соединении с оною. Но ин суд человеческий, и ин суд Божий. Апостол Павел ясно говорит: «кое общение свету ко тьме?» (2 Кор. 6:14) — т. е. что свет истины Христовой с тьмою еретичества никогда совмещаться не может. Латины же своей ереси оставить не хотят, и упорствуют, как свидетельствуют о них, на деле исполняющиеся столько столетий, слова Василия Великого: «истины они не знают, и знать не желают; с теми, кто возвещает им истину, они спорят, а сами утверждают ересь», как сказано выше.

Благосклонные к латинам вместо сего должны бы лучше рассуждать о сказанном во псалмах: «возненавидех церковь лукавнующих» (Пс. 25:5), и пожалеть о тех, которые, ради преобладания и сребролюбия, и других мирских целей и выгод, возмущали едва не всю вселенную посредством инквизиций и лукавых иезуитских происков, и доселе возмущают и оскорбляют православных в Турции чрез своих миссионеров. Миссионеры латинские не заботятся обращать в христианскую веру природных турок, а стараются совращать с истинного пути православных греков и болгар, употребляя для сего всякие неблагоугодные средства и ухищрения. Не лукавство ли это, и не злобное ли лукавство? Благоразумно ли было бы искать единения с такими людьми? По этой же причине стоит ли удивляться мнимому усердию и мнимому самоотвержению сих деятелей, т. е. латинских миссионеров и сестер милосердий? Это прямо жалкие подвижники. Они стараются не ко Христу обращать и приводить людей, а к своему папе.

Что сказать еще на вопросы: Латинская Церковь и другие вероисповедания могут ли называться Новым Израилем и ковчегом спасительным? и как разуместь о Евхаристии настоящей Римской Церкви? Новым Израилем может называться только Церковь правоверующая, а поврежденная еретическими мудрованиями не может. Св. апостол Иоанн Богослов говорит: «от нас изыдоша, но не беша от нас: аще бо от нас были: пребыли убо быша с нами: но да явятся, яко не суть вси от нас» (1 Ин. 2:19). И св. апостол Павел говорит, «един Господь, едина вера» (Еф. 4:5),

т. е. едина вера истинная, а не всякое верование хорошо, как безрассудно думают отделившиеся от единой истинной Церкви, о которых св. апостол Иуда пишет: «яко в последнее время будут ругатели, по своим похотех ходяще и нечестиих: сии суть отделиюще себя от единости веры и суть телесни (душевные), духа не имущи» (Иуд. 1:18, 19). Посему чуждые духа истины как назовутся Новым Израилем? или как будут кому-либо пристанищем спасительным, когда и то и другое не может совершаться без благодати Св. Духа.

В Православной Церкви веруется, что хлеб и вино в таинстве Евхаристии пресуществляются призыванием и нашествием Св. Духа. А латины, как сказано выше, сочли ненужным призывание сие, и исключили оное из своей литургии. Итак, разумющий — сам да разумеет о Евхаристии Латинской.

Еще вопрос: если же, как сказано, кроме Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, каковою называется и есть Церковь Православная, так сомнительно спасение других вероисповеданий: то почему же в России не проповедуется открыто истина сия? На это ответ очень простой и ясный. В России допущена веротерпимость и иноверцы наравне с православными занимают у нас важные должности: начальники учебных заведений по большей части иноверцы; начальники губерний и уездных городов часто бывают иноверцы: полковые и батальонные командиры — нередко иноверцы. Где ни начини духовное лицо открыто проповедывать, что вне Православной Церкви нет спасения, сановитые иноверцы оскорбятся. От такого положения русское православное духовенство и получило как бы навыв и укоренившееся свойство говорить об этом предмете уклончиво. А может быть некоторые, по той же причине, и от всегдашнего обращения с иноверцами, а более от чтения их сочинений, стали и думать снисходительнее в отношении надежды спасения и прочих вероисповеданий.

Несмотря на дух кротости и миролюбия и терпения Православной Церкви и ее пастырей и последователей, на Западе издавна в предшествовавшие века последователями разных христианских вероучений, преимущественно же издается в наши времена такое множество книг против учения Восточной Церкви, что их трудно было бы даже перечесть, не только оценить по достоинству. И хотя такие книги вообще наполнены клеветами, басня-

ми, порицаниями, очевидными вымыслами и лжами, особенно же умственными ядотворными хитросплетениями, с очевидною целию образовать в Европе дух, враждебный Восточной Церкви, особенно нашему отечеству, и, поколебав вероучение нашей Православной Церкви, совратить последователей ее с пути истины: но так как они издаются под заманчивыми названиями, в уютных формах, с такою типографическою опрятностию, что как бы невольно увлекают любопытство читателей, то конечно и в нашем отечестве, куда сии сочинения проникают темными путями, найдется не мало таких, которые, имея поверхностное понятие о предметах христианского учения, не могут не увлечься мыслями противными истине. Особенно вооружились теперь против православных писатели Латинской Церкви, провозглашающие господство своего папы и частной Римской Церкви над всеми правительствами и частными Церквями и народами мира; преимущественно же в настоящее время заняты сим иезуиты во Франции, которые, пользуясь повсеместным распространением французского языка, усиливаются с какою-то лихорадочною деятельностью, посредством сочинений на этом языке, насадить повсеместно свой образ мыслей, противный вероучению и иерархическому устройству Восточной Церкви, — не щадя для этой цели самых чудовищных вымыслов, очевидных лжей и бессовестного искажения исторических истин. Многие из православных образованных, читая эти сочинения на французском языке, и не читая своих на русском о православном вероучении, легко могут поверить хитросплетенной лжи вместо истины, которой они хорошо не знают.

Желающему подробно знать те причины, по которым паписты так далеко уклонились от православия, полезно прочесть недавно вышедшее сочинение об отношениях Римской Церкви к другим церквям — Авдия Востокова. В этой книге во 2-й части особенно замечательны места о присяге латинских епископов своему папе и о клеветах папистов на православных, с. 49, 60 и 137.

Иезуиты и их отношение к России
Письма к иезуиту Мартынову

Письмо Четвертое

Не знаю, признаете ли вы за нами, русскими, право иметь об иезуитах свое суждение?

В одном месте вашего письма вы замечаете редактору «Дня», что ему непременно бы следовало сказать, «что когда иезуитское общество было уничтожено во всей остальной Европе (то есть, говоря точнее, упразднено папою), оно продолжало существовать в России, под покровительством Екатерины II, *прозванной Мудрою*». Этому обстоятельству вы придаете особенную *знаменательность*. В другом месте вы как будто отрицаете нашу компетентность в вопросе об иезуитах на том основании, что мы о них знаем будто бы «только по романам и понаслышке». «Просвещенной ли Москве, - восклицаете вы, - не хранить благочестивых преданий «Странствующего жида» (Juif errant)? Ей ли не знать на память тайных увещаний (то есть наказов - *Monita secreta*) и тому подобных официальных документов?»

Казалось бы, если у русских, невежества их ради, отнимается голос на осуждение, то и слово заступничества или оправдания, идущее из той же темной глуши, не должно бы иметь для вас особенной знаменательности. Со стороны всякого другого, неиезуита, тут было бы противоречие, но с вашей стороны его нет.

Вы дорожите как нельзя более мнением правительства и приятно издеваетесь над мнением общества. Это понятно и не ново. Еще в XVII столетии папа писал, а иезуиты твердили Самозванцу: «Ты имеешь над Россиею полное право, обращай ее скорее в латинство, а подданные твои должны идти, куда их поведут».

Положим, что так; о праве мы теперь толковать не будем; но у правительства и у подданных есть одно общее достояние, принадлежащее обоим и которым ни правительство, ни подданные безнаказанно пренебрегать не могут. Это их собственный опыт, их история.

Мне кажется, вы цените ее слишком низко или слишком много рассчитываете на нашу забывчивость. Я уже сказал внача-

ле и повторяю теперь: в том знании, которое приобретается не научным путем, а близким сожительством, мы, в отношении к иезуитам, по особенной милости Божьей, далеко и навсегда отстали от Западной Европы; но все же и мы имели случай кое-что испытать от них на самих себе и высмотреть их своими глазами, у себя дома или у ближайших наших соседей, а не в романах. Правда, мы читаем и романы; мы знаем, что в «Странствующем жиде» автор, враг иезуитов, изобразил их в том виде, в каком он их себе представлял, и что публика их узнала; знаем мы, что издавался когда-то и другой роман, в форме писем (*Lettres édifiantes et curieuses*), в котором сами иезуиты изображали себя в том виде, в котором им хотелось представиться публике: знаем также, что из этого вышло нечто вовсе не похожее на ту действительность, о которой свидетельствуют очевидцы и официальные документы. Оба романа писаны эффекта ради и стоят один другого. Я готов даже признать, что в отношении правдивости, первый стоит немного выше второго, и даю вам слово ни на тот, ни на другой не ссылаться. Итак, в сторону романы и обратимся к несомненным фактам. Моя задача в настоящем письме дополнить ваше отрывочное указание на Екатерину II историческою справкою о предшествовавшем и последующем.¹

Как вам известно, мы встретились в первый раз с иезуитами в лице Антония Поссевина, этого неугомонного дипломата-апостола, который, в продолжение двадцати с лишком лет, носясь по всей Европе и мелькая то в Мадриде, то в Лондоне, то в стане Батория, то в палатах Ивана Грозного, живым примером своим свидетельствовал о невмешательстве иезуитов в дела политики. Царю московскому понадобился не апостол, а дипломат, который бы склонил польского короля на мир; он обратился к папе с просьбою взять на себя посредничество между воевавшими сторонами, и, несмотря на крайне стеснительное свое положение, не только

1 Я пользовался следующими источниками и пособиями: *Historica russiae monumenta*, т. I, II, et suppl.; иностранными сочинениями и актами, изданными кн Оболенским; Полным Собранием Законов; *Histoire des Jésuites par l'abbé Juetee*, II, III; *Histoire de la compagnie de Jesus par Crétineau-Joly*, V, VI; сочинением Александра Линова о зловердных действиях иезуитов в России в конце XVI и в начале XVII века, Казань, 1856; *Histoire de la chute des Jésuites au XVIII siècle par le C. A. de St.-Priest*; *La Russie et les Jésuites de 1772 á 1820 par Henri Lutteroth*, Paris, 1845; и, особенно, превосходным трудом графа Толстого, открывшего нам *terram incognitam* наших отношений к латинской церкви: *Le catholicisme romain en Russie*. I, II. Paris, 1863 et 1864. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

ничего не уступил, но даже не подал ни малейшей надежды на какую-либо уступку для сближения церквей. В этом отношении он поступил так недвулично и честно, что папа, ожидавший совершенно иного, остался крайне недоволен его посланием. Римский первосвященник смотрел на дело с обратной точки зрения. Он нисколько не желал задерживать военных успехов Батория и отправил в Москву апостола лойоловой школы с секретным поручением, под предлогом заключения мира, накинуть на Россию петлю, посредством которой можно бы было впоследствии притянуть ее к подножию римской кафедры. Поссевин заверил Ивана Грозного в своей готовности положить за него душу, принял на себя хождение по делам Москвы и выдал своего доверителя. Во время переговоров о мире он выругал русских послов в присутствии поляков, вытолкнул их из избы и выторговал Польше всю Ливонию, тогда как сам Стефан Баторий разрешал своим уполномоченным оставить за русскими несколько городов. Впоследствии сам Поссевин хвастался перед ним этою оказанною ему услугою. Таким образом, первая половина папской инструкции была исполнена: на попрание дипломатическом Россия была обманута и разбита. Затем начались диспуты о вере; но здесь надежды папского легата не осуществились. Он только узнал от Ивана Грозного, что папа волк, и уехал, потеряв всякую надежду на обращение царя. По-видимому, неудача была полная, но она отозвалась страшными последствиями в дальнейшей судьбе всей западной половины России. Увидав совершенную невозможность убедить, заговорить или обольстить Москву, Поссевин присоветовал папе круто повернуть атаку от центра к окружности и направить главные батареи не на Москву, а на Вильну и Киев, употребив в дело, *ad maiorem Dei gloriam* (во славу Всевышнего - *Сост.*), материальную силу и государственное владычество Польши. Один этот совет и план кампании, составленный Поссевиным, для отклонения юго-западной России от естественного ее тяготения к Москве и Византии, для систематического подкупа высшего православного духовенства и для введения латинства, не касаясь на первых порах обрядовой стороны православия, - этот совет и этот план, по широте и смелости замысла, по необыкновенной дальновидности и поистине сатанинской злонамеренности в выборе средств, ставят Поссевина наряду с первоклассными политиками XVI и XVII веков, а нас, русских, заставляют отнести его к чис-

лу самых заклятых врагов России, нанесших ей наиболее вреда. Можно сказать, что вся последующая история введения унии, а затем перечисления униатов в латинство, с мерами, придуманными для отторжения высших сословий от народной массы, с целю специальною литературою, систематически извращавшею понятия о Церкви, с нарочно подделанными изданиями богослужебных книг, с разнообразными варварскими преследованиями, которым подвергались епископы, священники и простой народ, остававшиеся верными православию, - все это содержалось как бы в зерне в инструкции Поссевина. Она приводилась в исполнение строго последовательно в продолжение целых двух веков, и в этот период времени иезуитская пропаганда при помощи шляхетских сабель достигла едва ли не крайних пределов успеха, доступного человеческой воле в антиисторическом посягательстве на духовную жизнь целого народа. Согласитесь, что помянуть Поссевина добром нам решительно не за что. Язвы, по его указаниям нанесенные юго-западной России, до сих пор еще не затянулись.

Через двадцать три года по отъезде его, Москва увидела опять иезуитов в своих стенах, в свите Самозванца. На этот раз ей удалось познакомиться с ними несколько покороче. Сами ли иезуиты выдумали и воспитали Самозванца или, столкнувшись с ним случайно, только подготовили, снарядили и заострили его для своих целей как боевое орудие против России? - этого вопроса, как окончательно еще не разъясненного, я не коснусь. Как бы то ни было, иезуиты несомненно знали, что Лжедмитрий не был сыном царя Иоанна, они сознательно служили ему, именно как самозванцу, самозванства его ради, и доказали это тем, что как только он сошел со сцены, они тотчас же пристали к другому самозванцу, известному под названием «тушинского вора». Итак, они протеснились к нам, преднося пред собою как свое знамя живую ложь и олицетворенный обман. Обстоятельство это также не лишено своего рода знаменательности и, кажется, замечено было нашими предками. Что замышляли иезуиты в Москве и какого рода советы они давали обоим самозванцам - известно всем. Известно также, что и в этот раз они не приобрели особенного права на нашу благодарность. Наконец, Русская земля повела плечами и стряхнула с себя всех облепивших ее самозванцев, претендентов, шведов и поляков, а вместе с ними и иезуитов. Это было первое их изгнание из России.

В конце XVII века несколько иезуитов, большею частью переодетых, пробралось в Москву в свите и под покровительством послов немецкого императора и пристроилось к колонии иностранцев, состоявших на русской службе. Им удалось приобрести дом, разумеется, на имя подставного лица, итальянца Гуаскони, также иезуита, но выдававшего себя за купца, и даже при этом доме устроить себе школу. Ободренные этим успехом и покровительством князя Василия Васильевича Голицына, они открыли обычные свои действия, то есть начали заманивать к себе православных детей на выучку, пускать в обращение разные свои книжонки и раздавать латинские образа. В то же время они подслуживались иностранным правительствам, и в особенности имперскому, секретными донесениями о том, что творилось в России. Уверенность их в себе скоро возросла до того, что один из них, Михаил Яковлевич, возымел было даже надежду занять патриаршую кафедру и в частной своей переписке жаловался на москвичей, как видно, не обнаруживавших особенного желания иметь его своим верховным пастырем. Все это, разумеется, не могло нравиться тогдашнему патриарху Иоакиму; он обратил внимание царей Иоанна и Петра Алексеевичей на рассадник непрошенных учителей, и в 1688 году вся иезуитская колония выпровождена была на счет казны за литовский рубеж. Она оставила по себе на память любовную переписку благочестивых отцов, каким-то чудом уцелевшую в московском архиве. Удивительно, как она не пропала без вести, как пропадали другие, позднейшие, еще более интересные документы о иезуитах. Это было второе изгнание их из России.

За иезуитов заступился усердный их ходатай и почитатель, поверенный по делам немецкого императора, Курций. Он убедительно доказывал, что для самого русского правительства было бы чрезвычайно выгодно развести в Москве колонию людей, которые, не требуя за это никакого жалованья от казны (в этом Курций за них ручался), занимались бы совращением в латинство детей православного исповедания и, в то же время (этот аргумент Курций, разумеется, приберегал для себя и для переписки со своим правительством), служили бы немецкому императору самыми надежными политическими шпионами; но красноречие Курция не подействовало, а потому, за неуспехом открытого ходатайства, пришлось прибегнуть к тайным средствам. Тут, очень кстати, по-

мог генерал Патрик Гордон, ирландец по происхождению, ревностный папист и деятельный помощник Петра I. Под его крылом иезуиты успели в несколько лет возобновить на старом месте свое только что разоренное гнездо; при том же доме Гуаскони, вероятно, остававшемся в их руках, неожиданно выросла латинская церковь, построенная будто бы с разрешения царя (хотя он от этого отрекся); при церкви появилась школа; все это очень скоро разрослось в целую *иезуитскую слободу*, и вербовка учеников из православных возобновилась. Русский дворянин Ладыженский обратился в латинство, поехал в Рим и там вступил в общество иезуитов - это была едва ли не первая жертва их пропаганды, по крайней мере, из «русских людей лучших фамилий». Иезуитское общество в то время в России не признавалось; не менее того, оно поспешило предъявить от себя претензию на все имение новообращенного; как заявление, это могло на будущее время послужить точкою опоры. Но заботою о спасении русских дворянских душ и о приобретении, через них, русских же крепостных душ, деятельность усердных апостолов не ограничивалась. Раз набив себе руку, они не оставляли и другого занятия, может быть, менее богоугодного, но также не безприбыльного. Немецкий император, конечно, *ad maiorem Dei gloriam*, ежегодно отпускал на их содержание по 800 р., а они, конечно, из благодарности, отплачивали ему разными справками, которых бы он, вероятно, не получил официальным путем. Петр I не мог всего этого не знать или, по крайней мере, не подозревать; однако, из уважения к немецкому императору, он молчал до тех пор, пока дворы петербургский и венский жили в ладу; но как только последовала между ними размолвка, по поводу бегства царевича Алексея, немедленно вышел указ, 18 апреля 1719 года, о высылке за границу всех проживавших в Москве иезуитов. Этот указ писан в стиле Петра I, кратко и жестко. На этот раз благочестивые отцы были, как видно, заблаговременно предупреждены, ибо еще за три месяца до выхода указа прекратили, по приказанию своего генерала, отправку писем по почте и всю свою заграничную переписку повели через поверенного австрийского правительства. Таким образом, все, что подлежало тайне, могло быть в пору схоронено или уничтожено и, при осмотре уцелевших бумаг, ничего важного не открылось. Это было третье изгнание.

При императрице Екатерине II мы опять встретились с ие-

зуитами, но в этот раз не они к нам пробрались, а мы сами приобрели их. Возвратив от Польши Белоруссию, Екатерина застала в ней иезуитов прочно водворенными¹ и немедленно, в 1772 году, предписала тамошним губернаторам составить список всех иезуитских монастырей и школ. К этому в указе было прибавлено: «Вы имеете учредить особенное наблюдение над иезуитами как над коварнейшим из всех латинских монашеских орденов, так как у них подчиненные ничего предпринимать не могут без разрешения своих начальников».² Очевидно, императрица хотела сказать, что белорусские иезуиты представлялись ей особенно опасными потому, что по уставу их общества они подчинялись, непосредственно и безусловно, власти, пребывавшей не в России, а в Риме, и потому совершенно независимой от правительства.

На другой год Климент XIV обнародовал свой декрет об упразднении ордена, и с этой минуты иезуиты как будто приобрели благорасположение императрицы. Эту странность мы стараемся объяснить ниже. В высочайшем указе января 13, 1774 года Екатерина II объявила «свое намерение, чтоб находящиеся в белорусских губерниях иезуиты оставались там по-прежнему и продолжали преподавать в коллегиях своих юношеству науки». Под юношеством, как видно из связи слов и как это впоследствии не раз было разъясняемо, разумелись исключительно местные уроженцы латинского вероисповедания. В том же году, февраля 6, обнародована была жалованная грамота на установление Белорусской католической епархии, а в 1782 году, января 17, указ об учреждении в Могилеве архиепископства римско-католического исповедания.

Этими двумя актами могилевский архиепископ поставлен был во главе всего латинского духовенства в пределах России, не выключая и монашеских орденов; в консистории, учрежденной под его председательством, сосредоточены были все дела внутреннего церковного управления; архиепископ и консистории были непосредственно подчинены Правительствующему Сенату; сношения с Римом высшее правительство предоставило исключительно себе, строго подтвердив как самому архиеписко-

¹ Сами иезуиты насчитывали в Белоруссии до 200 человек своих; у них были 4 коллегии, в Полоцке, Витебске, Орше и Динабурге, четырнадцать миссий, не считая церквей, домов и населенных имений. (Прим. Ю.Ф. Самарина).

² Не имея подлинного текста, я перевожу буквально с французского перевода, по книге графа Толстого: *Le catholicisme romain en Russie*, II, p. 16-17. (Прим. Ю.Ф. Самарина)

пу, так и подчиненному ему духовенству отнюдь не принимать никаких папских булл, ни от имени его писанных посланий, но все таковые буллы и послания пре- провождать прямо в Сенат. *Иезуиты, наравне с другими монашескими орденами*, оставлены были «неприкосновенны» не только при совершенной, ничем не ограниченной «свободе в публичном отправлении веры, но и при законном каждого владении и имуществе, со своими монастырями, школами, разными училищами и с принадлежащим их монастырям и им самим движимым и недвижимым имением». Но эти права предоставлены были *монашеским орденам не в смысле корпораций, рассеянных по лицу всей земли и подчиненных своим генералам и, через их посредство, папам, а исключительно русским подданным того или другого ордена*, или, как значится в указе: «... всякого ордена духовным католическим, доньне в подданстве нашем находящимся и впредь для жительства в Белорусскую губернию приезжающим и остаться в подданстве нашем желающим», притом: «...пока они сами верноподданнический долг и присягу непорочно сохранять будут». Определение к монастырям настоятелей или начальников признано было принадлежностью власти архиепископа, которому повелено было: «Тех из них оставить и вновь определить, кои в подданстве нашем родились или утверждены, а временно присылаемых из-за границы отрешить и впредь не терпеть, запрета прием оных под опасением мирского суда за преступление в неисполнении указов верховной власти». Далее подтверждено было, чтоб «все монашеские ордена римской веры, завися единственно от архиепископа могилевского, его коадьютора и консистории, не дерзали навлекать на себя зависимость от *какой-либо духовной власти, вне империи нашей пребывающей* (следовательно, и от папы), высылать им доходы или части оных, *или же иметь к ним какое-либо отношение* под опасением мирского суда за преступление в неисполнении указов верховной власти». Наконец, подтверждено было специально монашеским орденам не принимать «никаких булл папских или от имени его писанных посланий, а отсылать оные в Сенат».

Все это относилось до латинского духовенства вообще, как белого, так и монашествующего, без различия; собственно же иезуитам, как признанному правительством обществом, разрешено было в 1777 году открыть в Полоцке новициат и принимать новых членов, а указом 1782 года, июня 25, им было позволено «избрать

из между себя генерального викария (т. е. викария к генералу), под которым провинциалы и прочие их начальники по правилам ордена их переменяемы будут; о таковом избираемом должны служить они чрез архиепископа могилевского римской церкви представить в Сенат, а оному донести императрице; впрочем предписать, что, хотя сей орден и обязан надлежащим повиновением *истинному своему пастырю* - архиепископу могилевской церкви, но упомянутый архиепископ имеет наблюдать, дабы правила оного ордена в целости и без малейшего к ним прикосновения сохраняемы были, *поколику оные согласны с гражданскими нашими установлениями*».¹ По поводу избрания викария сенатским указом 13 сентября по высочайшему повелению еще раз и решительнее прежнего было внушено иезуитам, чтоб они, под страхом строжайшего взыскания, повиновались своему епископу и перестали отговариваться ссылками на свой устав от законного ему подчинения.²

Таково было положение латинского духовенства вообще и иезуитов в особенности в царствование Екатерины II, прозванной Мудрою. Любопытно теперь исследовать, во-первых, что могло побудить ее признать иезуитов *как общество* и отвести им место в организации латинского духовенства; во-вторых, на каком основании сами иезуиты, упраздненные *как общество* декретом Климента XIV, могли воспользоваться этим признанием и принять это место.

Императрица Екатерина любила просвещение и уважала его; поэтому всякое учреждение, имевшее назначением обучать и воспитывать, особенно в земле, небогатой просветительными средствами, естественно могло рассчитывать на ее покровительство. В Западном, новоприсоединенном крае, общественное воспитание издавна было в руках иезуитов, и эта сторона их деятельности прежде всего обратила на себя внимание Екатерины. Таково было первое ее побуждение, но не единственное и даже не главное. Чтoб употребить с пользою педагогическую опытность и фискальные способности иезуитов, не было необходимости раз-

1 Пол <ное> соб<рание> зак<онов>, XIX, № 15443. Кретино-Жоли в 5 т <оме> своей Истории иезуитского ордена, на стр. 386 (по 2-му изд.) приводит этот указ целиком, но последнюю оговорку, содержащую в себе существенное ограничение, благоразумно пропускает. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

2 Граф Толстой не упоминает об этом указе, но Кретино-Жоли (V, р. 387) приводит из него цитату. Действительно ли есть такой указ? (Прим. Ю. Ф. Самарина.)

дражать папу и, вопреки общественному мнению всей Европы, заодно с одним лишь королем прусским Фридрихом II, присваивать им корпоративные права и восстанавливать их как общество. Очевидно, Екатерина руководилась при этом другими соображениями, и мы едва ли ошибемся, связав их с общею системою ее действий по отношению к латинству.

Никогда, ни прежде, ни после, русское правительство не относилось к римской церкви так самостоятельно и решительно, так логично и просто и в то же время так прямодушно, как при Екатерине II. До нее правительство наше отбивалось от пап и старалось игнорировать их притязания; после нее оно задумало приискать формулу сделки для примирения своих интересов и своего достоинства с латинским каноническим правом и с требованиями римского двора. Екатерина II поняла, что с присоединением к России целой области, в которой часть народонаселения исповедовала латинство, нельзя было отказывать доле римской церкви в праве гражданства в пределах империи; с другой стороны, она угадала, что между самыми законными и существенными требованиями, от которых правительство, пока оно исповедует православную веру, никогда не откажется, и историческими притязаниями, составляющими неотчуждаемое наследие римской кафедры, прочная, для обеих сторон удовлетворительная сделка решительно невысказана. Она благоразумно остереглась от всякой попытки разрешить эту неразрешимую задачу и остановилась на глубоко обдуманной системе, основанной исключительно на ясно сознанных интересах империи. Система эта может быть выражена в коротких словах: не касаясь догматов, составляющих предмет веры, *локализовать в пределах империи латинскую церковную администрацию как предмет не внешней политики, а внутреннего государственного управления*. С этою целью нужно было: во-первых, дать латинской церкви в России возможно полную организацию; во-вторых, оборвать нити, связывавшие местную иерархию с римским церковным правительством; в-третьих, упразднить самостоятельность и иерархические привилегии латинских монашеских орденов и подчинить их, на одинаковом с белым духовенством основании, власти местного, епархиального начальства. Иными словами, Екатерина законодательным путем устанавливала у себя тот самый порядок вещей, которого, при всем своем желании, не успела завоевать для себя Франция - свое-

го рода галликанизм, но более последовательный и, разумеется, с гораздо большим правом, чем Франция. На то она и была мудрая. Само собою разумеется, что она должна была заранее отказаться от надежды исполнить свои предначертания с благословения римского первосвященника; этим она ему и не докучала, да и он бы, вероятно, не благословил ее; но он благоразумно молчал и даже утверждал все ее распоряжения, когда она его об этом просила, ибо знал наперед, что в крайнем случае нашелся бы способ обойтись без него.¹ Позиция, которую занимало в то время русское правительство, была так тверда и так надежно защищена со всех сторон, что ловкость римской дипломатии не могла заставить его уступить ни единой пяди.² Опасно и трудно иметь дело с Римом только для тех, кто вступает с ним в состязание на почве канонического права; но Екатерина вовсе не претендовала на глубокие познания в этом праве, не считала себя призванною оберегать его и потому не признавала над собою его авторитета.³

Для осуществления общего плана, очерченного здесь в коротких словах, судьба послала ей даровитого и вполне созна-

1 Екатерина II и папа очень скоро друг друга поняли и, вследствие того, жили вообще в ладу. На первых порах варшавский нунций предъявил было русскому посланнику, графу Штакельбергу, довольно резкую жалобу на могилевского епископа Сестренцевича за то, что он разрешил иезуитам открыть в своей епархии новициат, разумеется, с дозволения императрицы. Воспользовавшись этим первым случаем к объяснению, она продиктовала ответ, в котором, между прочим, значилось: «Позволительно ли утверждать, что императрица посягает на достоинство римской кафедры, поддерживая надежнейших поборников латинской веры (т. е. иезуитов)? Впрочем, императрица не привыкла кому бы то ни было отдавать отчет в распоряжениях своих в пределах империи». Cretinau-Joly. V. p. 382. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

2 Общий тон, данный Екатериною дипломатическим сношениям с Римом, всего яснее выразился в ее письме к папе Пию VI в 1782 году. *Le cathol. rom. en Russie*, II. p. 21-26. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

3 До какой степени императрица Екатерина II проникнулась сознанием исторической жизненности православия для русского народа, всего лучше видно из отзыва ее 1793 года, на предложение неаполитанского двора женить великого князя Константина Павловича на одной из бурбонских принцесс. Предложение было сделано так, что предвиделась возможность великому князю после брака переменить веру. Екатерина отвечала: «Их Величества, вероятно, не знают, что Россия столь же привержена к восточной греческой вере, как они к западной латинской. Они не знают еще, что греческая вера должна быть исповедуема искренне и без затаенных мыслей, что латинское или греко-латинское наследие, покуда я жива, никогда не будет допущено; что никакой латинский наставник не получит доступа в мою семью; что папа всегда напрасно интригуется, рассчитывая под каким ни на есть предлогом добиться главенства в России; что его и теперь, точно так же как в былые времена, выпроводили бы от нас камнями». См. Русский Архив. 1863 г., изд. 2-е, стр. 384-387. (Прим. П. Бартенева.)

тельного сотрудника в лице литовского дворянина, впоследствии архиепископа, а еще позднее митрополита Сестренцевича, в продолжение полу столетия с лишком, при четырех государях, управлявшего всею латинскою церковью в пределах России. На этом поприще он был для Екатерины тем самым, чем был при ней Суворов и Румянцев по военной части, Потемкин по делам восточной политики, Бецкой по общественному призрению и воспитанию, князь Вяземский и Безбородко по делам внутреннего управления и гражданского законодательства. Известно, что личность Сестренцевича всегда была ненавистна ультрамонтантской партии, и что он пал жертвою ее мести; но, в наших глазах, эта ненависть доказывает только, что деятельность его была направлена к пользам и выгодам России, а месть, на него обрушившаяся, выказала только искренность его убеждений и твердость его характера. Действительно, до самого конца своей жизни он оставался верен екатерининской системе и, в числе немногих, не изменил ей даже в то время, когда эта верность не только не вменялась в заслугу, а навлекала немилость. Далее мы увидим этому доказательства.

Но, спросят, вероятно, читатели: что общего между системою, которой следовала императрица Екатерина в отношении к латинской церкви, и покровительством, оказанным ею иезуитскому ордену? По-видимому, одно с другим не вяжется, даже сталкивается. Екатерина ищет в среде латинства точки опоры для противодействия папе и, несмотря на то, она протягивает руку усерднейшим слугам папизма! Чтобы объяснить эту странность, стоит только одну частицу заменить другою; вместо «несмотря на то», скажите «потому-то», и вы ощупаете основную причину благоволения Екатерины II к иезуитам. Решившись отвергнуть всякое вмешательство со стороны папы в дела местного церковного управления, она, конечно, предвидела, что дело без борьбы не обойдется, и благоразумно рассудила, что для начатия ее вопрос о иезуитах представлял повод для русского правительства самый благоприятный, как будто на заказ придуманный. Ответив римскому двору решительным отказом сделаться исполнительным орудием смертного приговора, только что разразившегося над ревностнейшими слугами папизма, Екатерина вызывала папу на состязание перед всею Европою и заставляла его принять вызов на самых для него невыгодных условиях; она становилась как бы

заступницею латинства, а он - как бы врагом его. В такой борьбе она могла рассчитывать на полное сочувствие всех поклонников иезуитского ордена, особенно многочисленных и ревностных в странах слабо просвещенных, каковы были Западная Россия и Польша; ее новоприобретенные подданные и ближайшие соседи естественно должны были помириться с антиканоническим образом действий русского правительства ради цели, им выставленной, и этим наглядным примером научиться не смешивать интересов римского первосвященника с интересами своей веры. Это было начало схизмы, первый, приготовительный шаг к отторжению латинства от папизма, а этого-то именно и хотела мудрая Екатерина.

Расстроить ее глубоко обдуманый план могли только одни лишь иезуиты; для них это было легко. Им стоило для этого отвергнуть ее заступничество и до конца оставаться верными папе; но с этой стороны Екатерина была покойна. Их прошедшее ручалось за их поведение в настоящем. Не они ли во Франции, в 1612 и 1626 годах, обязались подпискою принять и охранять основные положения галликанства? Несколько позднее, в 1675 году, не они ли, заодно с парламентом, открыто восстали против ненавистного им папы Иннокентия XI и поддержали анти-канонические притязания Людовика XIV на доходы от вакантных церковных бенефиций (*régale*)? Не они ли же, наконец, в Америке, получив декрет Иннокентия X, отказались подчиниться ему на том основании, что тот декрет не был принят местным советом, действовавшим от имени испанского короля? Впрочем, и без дальних исторических справок нетрудно было понять, что иезуиты, приговоренные папою к смерти, хотели жить и твердо решились не умирать; сами они (как мы сейчас увидим) шепнули Екатерине о полной своей готовности послушаться своего владыки и перед лицом всего латинства заявить свое послушание, приняв из ее рук право на жизнь.

Итак, ей подвергнулся случай, неожиданностью своего великодушного заступничества, произвести на все латинские со- вести потрясающее действие, уронить нравственный авторитет главы римской церкви, осветить новым блеском образ Северной Семирамиды, поднимающей отверженцев и спасающей гонимых, наконец, сманить у папы под свое схизматическое знамя и вывести в строй против Ватикана надежнейший из полков его

гвардии. Виды эти были далеко не так несбыточны, как это могло бы показаться с первого взгляда; по крайней мере, было гораздо больше поводов и оснований рассчитывать, что иезуиты продадут русскому правительству свою службу, чем надеяться (как это случилось в другую эпоху), что данное ими слово воздерживаться от всякой пропаганды помешает им вести подкопы против православной церкви. Во всяком случае, дело стоило опыта; игра была, конечно, опасна, но зато ее вела осторожная и вместе твердая рука.

Из всего предшествующего можно, кажется, составить себе довольно ясное понятие о том, какими глазами мудрая императрица смотрела на иезуитов. Она не питала к ним ни уважения, ни доверия; не она бы, конечно, стала ходатайствовать у папы о восстановлении ордена в прежних его правах и не она бы освободила иезуитские училища от правительственного контроля; но она надеялась подчинить себе иезуитов как орудие, наиболее пригодное для ее целей, и уверена была, что в ее руках это орудие останется безвредным и покорным ее воле. На то она и была мудрая; но мудрость и энергия не наследственны, и потому, может быть, осторожнее бы было не пренебрегать чужим опытом и не связываться с союзниками, менее опасными для их врагов, чем для тех, кто принимает от них клятвы на верную службу.

Перейдем теперь к другой стороне вопроса. Мы сказали, что сами иезуиты навели Екатерину II на мысль подать им случай торжественного послушания римской кафедре. Вот как это случилось.

Декрет Климента XIV об упразднении ордена на вечные времена подписан был 21 июля 1773 года и, следовательно, предшествовал всем указам Екатерины II, в пользу иезуитов изданным.

Этот декрет, по своей редакции, напоминает контракты, заключаемые с людьми подозрительной честности. Климент XIV знал, с кем имел дело, и, ожидая несомненного послушания со стороны преданных слуг своих, принял заранее все предосторожности, какие только могли быть придуманы. В этом отношении это произведение ватиканской канцелярии представляет вид неприступной крепости, со всех сторон окопанной рвом, обнесенной валом и защищенной всякого рода брустверами и бойницами. Распорядительная часть (*le dispositif*) (о вступлении и соображе-

ниях было говорено прежде) в сущности содержит в себе следующее:

Иезуитское общество как собирательная юридическая личность упраздняется вполне, повсеместно и навсегда.

Все его конституции, уставы, регламенты, статуты, привилегии и обычаи отменяются.

Все общественные должности, управления, чины и функции уничтожаются.

Вся власть, которою пользовались генерал, провинциалы, визитаторы и другие начальники, у них отнимается и передается всецело местным епархиальным начальствам.

Прием в общество новых членов, произнесение вновь орденских обетов и посвящение членов общества в духовный сан воспрещаются.

Послушники (*novitii*) немедленно распускаются.

Члены общества, связанные так называемыми простыми обетами (*vota simplicia*) и не посвященные в иерейский сан, освобождаются от произнесенных ими обетов и увольняются для избрания себе рода жизни.

Членам общества, получившим священство, предоставляется на выбор: вступить в другой орден или в белое духовенство.

Больным, престарелым и не способным пристроиться на стороне разрешается пожизненное пребывание на жительство в домах ордена, но без всякого участия в хозяйственном заведении этими домами и, притом, не иначе, как под управлением поставленного над ними лица из белого духовенства.

Усмотрению местных епархиальных начальств предоставляются те из бывших членов ордена, которые перейдут в белое духовенство, допускать к исповедованию и чтению проповедей, но строго запрещается распространять это разрешение на бывших членов ордена, имеющих остаться на жительстве в бывших орденских домах.

Бывшие члены ордена, занимавшиеся преподаванием наук в качестве профессоров и учителей, устраняются вообще от этого дела; изъятие в этом отношении допускается в пользу тех лишь из них, которые подадут достаточный повод надеяться, что они отступятся от всяких учений суетных, ослабляющих нравственность и порождающих вредные препирательства.¹

¹ Нельзя, кстати, не заметить, что новейшие иезуитские писатели все-таки продолжают утверждать, будто бы Климент XIV в декрете своем ограни-

Бывшее общество теряет всякое право на дома, школы, коллегии, приюты и всякие другие принадлежавшие ему заведения, места и доходные статьи; из этих доходов имеет быть отчислена часть на временное пособие нуждающимся членам бывшего общества; затем вся недвижимая собственность и все доходы бывшего общества имеют быть обращены на другие богоугодные предметы.

Всем христианским государям внушается, чтоб они употребили власть свою на обезпечение строгого, немедленного и точного исполнения воли римского первосвященника.

Всем и каждому, под страхом отлучения первой степени (*excommunicatio major*), воспрещается не только препятствовать исполнению сего декрета, но даже предъявлять какие-либо против него протесты, споры, жалобы и возражения, словесные или письменные; запрещается даже толковать о нем.

Все это расписано на семи страницах мелкой печати и подкреплено безчисленным множеством повторений и всякого рода вставочных: *несмотря на и хотя бы*.

Но что могла сделать вся эта бумажная артиллерия против систематического ослушания, долговременным упражнением возведенного в степень особой опытной науки? В числе рецептов, ею выработанных, был один, драгоценный, не раз уже испытанный в дальних миссиях. Когда в Китае или Японии получалась строгая булла, устранявшая всякий повод к возражениям и толкованиям, иезуиты обыкновенно забегали с жалобой к императору и старались уверить его, что требования римского первосвященника шли вразрез с выгодами края и подрывали авторитет верховной светской власти. Этого рода апелляции на папу к императору почти всегда удавались в Китае: пекинский богдыхан сердился на римского богдыхана, издавал строжайшие запрещения исполнять его приказания и благодарил иезуитов за их верность. Большого и не требовалось. Они отписывали в Рим, что были бы готовы с радостью послушаться папы, но встретили со стороны императора *неожиданное* сопротивление, которого не могли преодолеть и которым пренебречь не смеют, так как это повлекло бы за собою гибель миссии. То же средство, с незначительными вариантами, они употребили и против декрета 1773

чился прописанием обвинений, взведенных на иезуитов, но сам от себя будто бы не произнес против них ни осуждения, ни неодобрительного свидетельства. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

года в Пруссии и в России. Станислав Черневич, ректор Полоцкой коллегии, от имени всех белорусских иезуитов, 23 ноября 1773 года подал Екатерине письменное прошение, в котором, свидетельствуя о безусловной своей покорности римской кафедре и повергаясь ниц у подножия престола, *«заклинал императрицу всем, что есть на свете священного, позволить иезуитам послушаться папы, то есть: умереть как общество законною смертью»*. Это прошение в своем роде идеал совершенства, и я сомневаюсь, чтобы в каком-либо архиве любого присутственного места или дипломатической канцелярии нашлось что-либо близко к нему подходящее. Между прочим, просители писали: *«Ваше Величество, благоволив разрешить обнародование декрета об упразднении общества, проявите этим Вашу царскую власть; а мы, неукоснительным послушанием, окажем себя одинаково покорными как власти Вашего Величества, имеющей дозволить исполнение декрета, так и власти верховного первосвященника, требующей от нас исполнения»*.¹

Екатерина умела читать между писанных строк и отказала просителям; но она не могла утаить в себе иронии или, что еще вероятнее, захотела дать им почувствовать, что видит их насквозь. Вот ее ответ: *«Вы обязаны послушанием папе в деле догматов, а во всем остальном - вашим государям. Я вижу, что вы совестливы! Впрочем, для успокоения вашего, я спишусь с варшавским нунцием через моего поверенного»*. И иезуиты удалились с разбитым сердцем; к смертному приговору, только что постигшему их из Рима, присоединилось новое горе - невольное послушание папе, вынужденное деспотизмом Екатерины. Бедные иезуиты!

Но откуда взялась у них вдруг эта совестливость? Не далее как лет за шестьдесят перед тем находили же они средства не только без разрешения светской власти, но даже вопреки формальному ее запрещению, селиться в Москве, строить в ней церкви, заводить училища и совращать православных в латинство? И на что бы им, кажется, именно на этот раз испрашивать особого указа? Папа не требовал от них никаких *действий*, которые бы могли вовлечь их в столкновение с гражданскими законами; им стоило только воздержаться от всяких *общественных манифестаций*, разойтись, сдать епархиальному начальству свои дома и училища, а

¹ Подлинное прошение было писано по-польски, а французский перевод читатели могут найти в Истории иезуитов аббата Гете, т. III, стр. 363, или в истории Кретино-Жоли, т. V, стр. 375, 376, по 2-му изд. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

затем каждый из бывших членов общества мог бы по-прежнему порознь священнодействовать и преподавать. Недаром говорится, что иезуиты прибегают ко всякого рода средствам. В этот раз они употребили даже совестливость.

Как бы то ни было, цель была достигнута: наглое ослушание папскому декрету было прикрыто подобием предлога, и беззаконное, в глазах всякого добросовестного последователя латинства, существование ордена было обеспечено, хотя на время, в чаянии перемены обстоятельств в будущем.¹

¹ Один обман естественно влечет за собою необходимость другого. Новейшие защитники иезуитов, чтобы чем-нибудь оправдать незаконное существование ордена в России в промежуток времени от второй половины 1773 года по 7 марта 1801 года (то есть по день подписания папою Пием VII декрета о восстановлении ордена в Белоруссии), уверяют, будто бы Климент XIV, за несколько месяцев до своей смерти, от 7 июня 1774, рескриптом на имя епископа вармийского, разрешил иезуитам оставаться в Пруссии и в России в настоящем их положении, *in status quo*, впредь до дальнейших распоряжений, и указывают на копии с этого рескрипта, хранящиеся в церковных архивах Вармийском, Полоцком, Варшавском и будто бы С.-Петербургском; а так как из переписки варшавского нунция Гарампи, через которого производились все сношения Рима с Пруссией и Россией, видно, что он ничего об этом не знал, то прибегают к предположению, что Климент XIV тайком от своего нунция списался с епископом вармийским. Но, во-первых, подлинного рескрипта нигде не оказывается; во-вторых, о копии, будто бы хранящейся в Петербурге, граф Толстой, в книге своей о римско-католической церкви в России, ни единым словом не упоминает; в-третьих, что мнимый этот рескрипт не мог быть написан Климентом XIV 7 июня 1774 года, доказывается пятью другими, несомненно подлинными рескриптами того же папы, подписанными им позднее, 17 сентября того же года, за несколько дней до его смерти. В них он хвалит браунсбергских иезуитов, покорившихся его декрету, хвалит епископа вармийского, который сперва было противился исполнению его, за то, что он впоследствии одумался; наконец, убеждает всех прусских епископов последовать его примеру. В-четвертых, содержание мнимого рескрипта прямо противоречит всей переписке варшавского нунция, который, очевидно, ничего не знал даже о публикации его, и всем единовременным актам, исходившим из Рима. Вот, между прочим, что писал оттуда кардинал Корсини варшавскому нунцию от 15 марта 1774 года, в ответ на извещение его о просьбе, поданной белорусскими иезуитами Екатерине II и о последствиях этой просьбы: «Кардиналы, члены конгрегации, с горестью узнали, что проживающие в России члены бывшего общества все еще не хотят покориться декрету о его упразднении, выставляя как предлог запрещение, объявленное им светскою властью, конечно, не без собственного их в том участия; этим они покрывают свою непокорность в глазах прочих своих собратьев и всех людей добросовестных... Отцы священной конгрегации поручают вам внушить послушникам, чтобы они не упорствовали и бросили этот путь, ибо они не только самих себя губят, но еще подвергают опасности спасение душ, которым они беззаконно и недействительно преподают святые таинства, несмотря на то, что верховный первосвященник лишил их всякой на то власти». Наконец, в декрете Пия VII, 1801 года, которым восстановлено было иезуитское общество в пределах России, не упоминается ни словом ни о каких предшествовавших на то раз-

Вы называете это существование под покровом мудрой императрицы явлением знаменательным. Я с вами совершенно согласен, но только нахожу знаменательность не в том, в чем вы ее полагаете.

Вообще, ссылка ваша на мудрую императрицу не совсем удачна; ее свидетельство обращается против вас, и благодарить вам ее не за что. Действительным вашим заступником и покровителем был император Павел I. При Екатерине иезуиты служили видам русской политики, при Павле русская дипломатия поступила на службу иезуитов; а вы величаете Екатерину и умалчиваете о Павле. Это неблагодарность.

Вскоре по вступлении императора Павла на престол рушилась система, которой предшественница его так неуклонно держалась во все продолжение своего царствования; рушилась не потому, чтоб нашлась для замены ее другая система, а потому, что вообще систематическая последовательность в действиях уступила место личным влияниям и личному вдохновению. Между неожиданностями, которыми так богато это время, не последнее место занимает ходатайство, с которым император Павел обратился к папе в 1800 году о восстановлении иезуитского ордена в прежних его правах, и рекомендация в пользу иезуитов от имени русского двора, предъявленная нашим константинопольским послом турецкому султану. В том же 1800 году последовали высочайшие повеления: первое о том, чтобы в католической церкви св. Петра (в Петербурге) богослужение отправляемо было одними иезуитами; второе - о передаче иезуитам в полное их распоряжение католической церкви св. Екатерины со всеми принадлежащими к ней домами, экономическими заведениями и доходами; третье - о разрешении иезуитскому новициату в Полоцке умножать богоугодные его заведения и в других местах католического исповедания, и о возврате иезуитскому ордену, по мере открытия сих заведений, отобранных у него польским правительством имений; наконец четвертое, содержащее в себе целое новое по-

решениях, а, напротив, прямо заявляется, что иезуитам только этим декретом предоставляется вновь право священнодействовать, проповедовать, исповедовать и совершать таинства. Следовательно, в глазах римского первосвященника, не только действия общества как юридического лица, но и самое совершение треб теми из его членов, которые были посвящены, во все продолжение тридцатилетнего периода от декрета Климента XIV до декрета Пия VII, были совершенно незаконны и недействительны. См. *Hist. des Jésuites par l'abbé Juettée*, III, p. 364-367; Crétinau-Joly, V, p. 377. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

ложение об управлении римско-католическим духовенством в России. Этим последним законом наносился решительный удар учреждению Екатерины. По-видимому, коренное начало, положенное ею в основание отношений правительства к латинской иерархии, было не только сохранено, но даже усилено и доведено до крайности: так, в параграфе 1-м значилось, между прочим, что духовенство «должно быть послушно начальству (государю) во всех духовных и мирских делах»; но это были одни слова, а в сущности все положение имело целью установить в пользу латинских монашеских орденов полную автономию и совершенно изъять их из-под всякой зависимости от местных епархиальных властей. Это нововведение было мотивировано тем, что епархиальным архиереям будто бы «трудно каждого в особенности ордена знать постановления и правила». По одной этой черте можно было бы опознать иезуитскую руку, если бы мы даже не знали, чьим советам подчинялся император Павел.

В то время особенным его благоволением и полною его доверенностью по делам латинской церкви пользовался уже не Сестренцевич, им же возведенный в степень митрополита, а верховный настоятель иезуитов в России отец Гавриил Грубер, хитростью и пронырством прославившийся даже в кругу своих. Обстоятельства сближения этой личности с императором Павлом довольно поучительны.

Мы уже видели, что апостолы лойоловой школы, отправляясь в Китай и в Японию, обыкновенно забирали с собою всякого рода игрушки и инструменты, а при въезде выдавали себя за купцов, лекарей, астрономов или механиков. Грубер приехал из Вены в Петербург под предлогом представления Академии наук каких-то своих изобретений по части механики. Ему удалось, благодаря прежним его связям, обратить на себя внимание высшего общества и распустить о себе молву, скоро дошедшую до дворца. Император потребовал его к себе и, при первом же свидании, был им до того очарован, что захотел немедленно пожаловать его кавалером; но умный иезуит смиренно отклонил от себя эту честь, ссылаясь на свой устав, и прибавил, что члены ордена посвящают себя на службу государям и их подданным единственно для большей славы Божией - *ad maiorem Dei gloriam*. Слова эти почему-то окончательно пленили императора, и он позволил Груберу во всякое время являться к нему без доклада. Ряд приведенных

выше указов доказывает, что частые посещения, за этим следовавшие, не пропали даром для иезуитов. Но предварительно им нужно было во что бы то ни стало погубить Сестренцевича и овладеть департаментом Юстиц-коллегии по делам латинской церкви, в котором он председательствовал.

Престарелый митрополит молча и с грустью смотрел на быстрое крушение прежних порядков, не одобрял нововведений, но и не отваживался на безнадежную борьбу. Грубер благоразумно устранился от прямого с ним столкновения; он притаился, ожидая минуты, когда его призовут на совет, а между тем, по старой, испытанной системе своего ордена, разными путями, через своих соумышленников, докучал государю безпрестанными жалобами на департамент Юстиц-коллегии. Это, наконец, надоело императору, и, чтобы узнать правду, он потребовал к себе Грубера. Последствием их свидания был высочайший приказ о снятии с Сестренцевича Мальтийского ордена и о воспрещении ему въезда ко двору. Через несколько дней, в 11 часов вечера, полицейский чиновник объявил Сестренцевичу высочайшее повеление немедленно встать с постели, очистить для отца Грубера дом, в котором жил митрополит при церкви, и перебраться в дом Мальтийского ордена. В ту же ночь, к трем часам пополудни, это было исполнено. Отец Грубер не замедлил взять в свое распоряжение как дом, так и церковь и притом сказал своим приятелям из местных прихожан: «Каково я вымел церковь!» Между тем, Сестренцевич, желая разъяснить себе причину неожиданной немилости и дальнейшую судьбу свою, обратился за справками к графу Палену. «Право, я ничего не знаю», - отвечал ему граф и прибавил, - а в каких вы отношениях с отцом Грубером?». Сестренцевич понял, что в этом вопросе заключался ответ.

Вскоре после этого отец Грубер, пользуясь данным ему правом, явился к государю. «Что нового и о чем поговаривают в городе?» - спросил его император. - «Забавляются указом Вашего Величества в нашу пользу». - «А кто смеет?» - Иезуит вынул из кармана и подал государю лист бумаги, на котором выставлено было 27 имен, в том числе члены департамента Юстиц-коллегии и во главе их сам председатель митрополит Сестренцевич. Этим дело было повершено. Ноября 14, 1800 года Сестренцевич был уволен и сослан на жительство под надзором полиции в свое имение. Прочие лица, значившиеся в списке, частью подверглись

той же участи, частью взяты были под арест. «Эти негодяи (*ses lourques*), - проговорил благочестивый иезуит, - никогда не вернутся». В этом он, однако, ошибся. Вы знаете, из какой книги я перевел почти буквально весь этот рассказ, и потому, вероятно, не захотите оспаривать его достоверности. Мнения вашего о поступке благочестивого отца Грубера я не спрашиваю, ибо угадываю его. Он действовал *ad maiorem Dei gloriam*, а употребленное им средство по учению иезуитских богословов Эскобара и Бузенбаума позволительно и безгрешно.

Место удаленного Сестренцевича в департаменте Юстиц-коллегии занял его коадьютор, некий Бениславский, восполнявший совершенное отсутствие всяких способностей безусловною преданностью иезуитам. Таким образом, все управление делами латинской церкви перешло в их руки; они развернулись на свободе не только в Белоруссии, но по всей России, овладели несколькими церквями в колониях саратовских и новороссийских, в Одессе, в Риге, основали семинарию и школу в Петербурге и другие школы в Астрахани и Моздоке; несколько суконных фабрик они завели себе еще прежде, при Екатерине.

Между тем, в глазах папы, орден все еще считался упраздненным, и варшавские нунции, как при Екатерине, так и при Павле, не переставали громить ослушников и настаивать на исполнении декрета Климента XIV. Наконец, по кончине уже императора Павла, получен был исходатайствованный им декрет Пия VII, от 7 марта 1801 года, которым разрешалось не восстановление, а как бы учреждение вновь общества под названием Иисусова, притом в одной лишь России, а не вне ее пределов, и предоставлялось членам этого общества право законного священнодействия, проповедования, исповедования и совершения таинств.

Этот декрет сообщен был государственным канцлером отцу Груберу, в то время генералу ордена, при отношении от 8 сентября 1802 года, заслуживающем внимания потому, что в нем еще раз, в виде предостережения на будущее время, изложено условие, на котором правительство признавало орден в пределах России и оказывало ему покровительство. «Я докладывал, - пишет канцлер, - Государю Императору о намерении вашем ввести в ваших коллегиях преподавание всех наук на русском языке и позаботиться о том, чтобы в монастырях и коллегиях ваших отнюдь и никогда бы не было допускаемо ничего предосудительного для

господствующей церкви. Его Величество надеется, что вы сдержите в точности обещания, вами данные от имени вашего ордена, тем более, что Государю угодно, чтобы в случае их нарушения, а в особенности, если бы дерзнули привлекать к принятию римско-католической веры кого-либо из молодых людей, исповедующих иную веру, поступлено было со всею строгостью. Государь ставит в зависимость от этого неперменного условия не только покровительство, оказываемое иезуитскому ордену, но и самое допущение его в пределах России».

Итак, условие со стороны русского правительства было высказано со всею определительностью, а со стороны иезуитов - формально и добровольно принято.

Можно легко представить себе, каким тонким сдержанным смехом залился отец Грубер в день получения этой бумаги, когда, вернувшись к себе домой и запершись в кругу своих, он сбросил маску и стал припоминать данные им обещания, с такою добросовестною уверенностью подобранные его покровителями. Гораздо труднее, при некотором знакомстве с историею иезуитов и с их учением о присяге и обязательствах, объяснить себе добродушную доверчивость правительства, полагавшегося на иезуитское слово; но в то время мы как будто только что начинали жить: все, даже административные предания ближайших екатерининских времен были как бы перерезаны притоком новых, со стороны занесенных к нам понятий; горькие опыты наших предков и наших соседей не имели для нас смысла, и нам приходилось, повторением чужих ошибок, всему учиться сызнова. Эта наука, как мы сейчас увидим, обошлась нам довольно дорого.

Иезуитское общество по своему назначению и, особенно, по своей организации, обречено на строгую неизменность в себе самом - *sint, ut sunt, aut non sint* (да пребудут каковы суть, или да не будут), - говорил недаром один из генералов ордена. Но эта внутренняя неизменность отнюдь не исключает приспособления средств к обстоятельствам и не мешает обществу являться перед публикою в разных ролях. Напротив, быстрота превращений, способность рекомендовать себя на всякого рода службы и умение выставить в своей лавочке именно тот товар, на который предвидится усиленный запрос, составляли всегда существенные условия иезуитской тактики. В старину апостолы, которых орден посылал ощупывать Россию, соблазняли наших царей разными

титулами и надеждою, через покровительство папы, втереться в общество просвещенных держав; на Западе в XVI веке иезуиты рекомендовали себя правительствам как блюстители единоверия и беспощадные обличители всякого рода ересей; затем они преобразились в снисходительнейших духовников, впускавших в Царство Небесное за самую низкую цену; но все это, наконец, надоело и опротивело. В последних годах XVIII века и в первой четверти XIX боязнь ада и забота о спасении душ уступили место боязни революции и заботе об охране безопасности царствующих династий. Иезуиты прежде всех смекнули в чем дело и преобразились еще раз. «Вы боитесь революции и не без основания; она вас непременно затопит, если вы не противопоставите ей надежного оплота. Этот оплот - мы. Никто чище нас не охлаждает народов. Мы знаем, чего вы хотите; вам нужны смиренные и сносливые подданные; таких мы вам и поставим; верьте нам только воспитание юношества и спите спокойно». Такого рода речи повели в Берлине, Вене, Париже и Петербурге иезуиты, прямые наследники иезуитов в первой четверти XVII века, провозглашавших начало народного самодержавия и законность царевубийства, и предки тех, которые ныне во Франции и Бельгии распинаются за неограниченную свободу ассоциации и преподавания.

На этом предпоследнем их превращении застала их Екатерина II. К концу ее царствования в правительственных сферах некоторых из немецких и итальянских государств они успели прослыть опорой политического консерватизма, а мы, забыв времена самозванцев, не умудрившись даже примером Польши, в наших глазах заеденной этими мнимыми оберегателями династических интересов, поверили, без дальних справок, свидетельству их о себе самих.

Иезуиты - заклятые враги революции и неподкупные стражи престолов - эта тема нередко мелькала в указах императора Павла и в официальной переписке наших государственных людей времен Александра I. Успешнее и настойчивее всех, со свойственной ему резкостью выражения, часто доходившею до цинизма, проводил ее главный руководитель иезуитов и тайный агент папы в России, в то же время советник и наставник наших министров, кумир высшего петербургского общества, по официальному своему положению - поверенный сардинского короля при нашем дворе, а по направлению всей своей деятельности, политической и литературной, своего рода *enfant terrible* (сорва-

нец - Сост.) ультрамонтанства - граф Иосиф де-Местр. Он писал, между прочим: «Иезуиты - это сторожевые псы верховной власти; вы не хотите дать им воли грызть воров, тем хуже для вас; по крайней мере, не мешайте им лаять на них и будить вас». Переписка графа Местра с русским министром народного просвещения графом Разумовским, из которой извлечены эти строки, представляет для характеристики того времени неоцененный материал. Она началась по поводу ходатайства генерала ордена Бржозовского об освобождении Полоцкой коллегии от контроля Виленского учебного округа. К обычным истасканным и избитым аргументам в пользу педагогической системы иезуитов граф Местр присоединил новые, приспособленные к понятиям той среды, которую он обращал. «Неужели вы не понимаете, - восклицает он, - что всякий полк знает своего полковника и счел бы себя оскорбленным, если б вздумали подчинить его стороннему командиру? Полковое учение производится в виду всех, открыто, на плацу, и, если окажется, что маневры идут дурно, пусть вводят порядок генерал-инспекторы, на то назначенные от государя; но, под предлогом единства, отнимать у безукоризненного, прославившегося полка (т. е. иезуитов) право иметь свое начальство, подчинять этот полк и всех его командиров какому-нибудь капитану мещанской полиции, от роду не владевшему шпагою, это было бы до крайности забавно, а по последствиям было бы даже губительно... Ставят иезуитам в упрек вмешательство их в дела политики. Да чем же они виноваты? Разве не властен государь, если вздумает, поручить управление государством офицерам своей гвардии? Они, разумеется, должны бы были исполнить его приказание. И за это впоследствии стали бы их уличать в интригах и требовать упразднения гвардии? Это просто безумие». Далее, вот что предлагает граф Местр русскому министру народного просвещения: «На что вам наука? Наука творит людей сварливых, самоуверенных порицателей правительств, поклонников всякой новизны, презрительно относящихся ко всякому авторитету и к народным догматам... Вы окажете, граф, величайшую услугу вашей родине, если внушите добрейшему русскому государю великую истину, а именно вот какую: Его Величеству поистине нужны только двоякого рода люди: храбрые и честные; остальное не нужно и придет само собою. Наука, по самому существу своему, при всякой форме правления, годна не для всех, даже не для всех принадлежащих

к высшим сословиям. Например, военным (то есть 8/10 русского дворянства) отнюдь не подобает быть учеными. Да и большинство, особенно в высших слоях общества, никогда не захочет прилежно заняться науками. Поверьте, нет такого юноши в русском дворянстве, который бы не согласился охотнее сделать три похода и принять участие в шести генеральных сражениях, чем утвердить греческие спряжения...»

А вера? «К чему толковать о вере, - продолжает граф, - правда, иезуитское общество крепко стоит за свою веру, да ведь по отношению к догматам она почти тождественна с вашею; к тому же никто никогда не только не обвинял, но даже не заподозривал иезуитов в самой легкой нескромности в отношении к местным законам; они уважают их как следует. И такому обществу не доверяют!» Расходившись, граф Местр дошел вот до чего: «Мы поставлены, как громадные альпийские сосны, сдерживающие снежные лавины: если вздумают нас вырвать с корнем, в одно мгновение все мелколесье будет занесено». Так иезуиты оберегали русскую церковь!

И это все принимал к сведению, по крайней мере, выслушивал русский министр народного просвещения! Мы не знаем, что он отвечал, не знаем даже отвечал ли что-нибудь; но доказательством его безпримерного долготерпения служит одно уже то обстоятельство, что переписка длилась довольно долго (всего сохранилось пять писем по поводу Полоцкой коллегии) и все в одном тоне. Тон этот, как одно из знамений того времени, сам по себе назидателен. Поверенный иностранной державы, притом еще иноверец, впутывается в вопрос внутреннего управления, тесно связанный с интересами чуждой ему церкви; при этом он берется за дело не как ходатай, а как власть имущий, не просит, а обличает и тянет к ответу. Он подступает к русскому министру народного просвещения, уставив в него строгий начальнический взгляд, хватает его за ворот, трясет, поднимает с министерских кресел, садится на его место и, поставив его перед собою, как школьника, читает ему нотацию о том, что для России нужно и что не нужно, как управлять русскими: чему их учить или, точнее, чему их не учить.

В это же время министр иностранных исповеданий князь А. Н. Голицын, ближайший советник и друг императора, получил от подчиненного ему генерала иезуитского ордена записку

такого содержания: «Ваше превосходительство усмотрите, что вам не много будет дела до монахов иезуитского ордена; ваша обязанность, в отношении к ним, ограничится выслушиванием их просьб, буде встретятся дела, по которым введение или исполнение чего бы то ни было потребовало бы разрешения правительства, и принятием от них жалоб, если бы белое духовенство вздумало каким бы то ни было образом досаждать им».

А между тем ни государь, ни ближайшее его окружение не питали к иезуитам никакого сочувствия. Граф Местр свидетельствует даже, что император Александр был предубежден против них более, чем кто-либо из современных ему государей; казалось бы, что и религиозное настроение князя А. Н. Голицына, каково бы оно ни было само по себе, должно бы было, при некоторой логической последовательности, по крайней мере, оградить его от их влияния; и несмотря на все это, в первые годы царствования императора Александра иезуиты заговорили у нас таким голосом, какого, конечно, не потерпел бы ни Филлипп II, ни Людовик XVI. Вся сила их заключалась в духовном безсилии той среды, в которой они действовали. Здесь, то есть в высших слоях петербургского общества и, разумеется, только здесь, все им благоприятствовало.

С самого начала своей революции Франция сдала России целую толпу эмигрантов, которых мы, по своей привычке, приняли с распростертыми объятиями; иным из них удалось дослужиться до высоких чинов и видных должностей, другие приютились в семьях высшего дворянства в качестве нахлебников, третьи - в качестве гувернеров и учителей; последние дали тон домашнему воспитанию и наложили свою печать на целые поколения. Таким образом, почва была подготовлена для иезуитского сева. В те времена план воспитания для русского дворянина составлял по просьбе родителей какой-нибудь аббат Николь; ему же поручалось и приискание наставника; этот наставник учил всему, разумеется, по-своему, в крайности, даже и русскому языку. Какое место в таком воспитании отводилось русской истории и Православной Церкви, нетрудно себе представить. По чувству приличия, для прохождения краткого катехизиса приглашался приходский священник; но гувернер поглядывал на него косо, по окончании урока совал ему в руку билет и выпроваживал его из дому. Отсюда до отдачи мальчика в иезуитский пансион был один шаг.

Почти в одно время с эмигрантами обломки польской аристократии, собравшиеся в тесную группу около князя Чарторыйского, всплыли на поверхность и заняли видное место в правительственных сферах и в высшем петербургском обществе. Все это тянуло одно к другому, сближалось естественно, даже без преднамеренной стачки, и не только не распускалось в русской среде, а напротив, мало-помалу окрашивало ее в свой цвет. Само собою разумеется, что эта среда подчинялась не одним латинским влияниям. Отверстая для всего и ко всему восприимчивая, она проникалась еще охотнее либеральными стремлениями, совершенно искренними, но бесплодными по своей отвлеченности, и с особенною любовью лелеяла туманные мечты о каком-то будущем духовном единении племен и правительств, в безразличном равнодушии ко всем формулам веры. Всякое, со стороны занесенное, учение, политическое или религиозное, всякая фантазия, всякий призрак могли, до известной степени, рассчитывать на успех и внушать сочувствие. Конечно, одно с другим не клеилось, но все вместе ускоряло разложение народных стихий, издавна начавшееся в нашем дворянстве. Таково свойство внутренней пустоты при легкой восприимчивости. По-видимому, все сияло благонамеренностью; зародыши всевозможных благих начинаний носились в общественной атмосфере; а между тем живое, народное самосознание гибло. При сильно развитом государственном патриотизме терялся народный смысл: историческая память была как бы отшиблена; непосредственное ощущение всего пережитого прошедшего в каждой минуте настоящего было утрачено; народный язык сделался как бы чужим, своя вера упала на степень всякой иной веры.

О вере в те времена рассуждали таким образом: все вероисповедания одинаково хороши - это был основной догмат передовых людей. «Следовательно, все одинаково дурны, - договаривали иезуиты, - и в сущности у вас нет определенной веры». В этом иезуиты были правы. На латинца, который бы вздумал перейти в православие, высшее общество взглянуло бы так же неблагоклонно, как и на православного, переходящего в латинство. И тот и другой, в его глазах, прослыли бы отступниками; мало того, оно нашло бы для второго обстоятельства, смягчающие вину - в обаянии высшей цивилизации и в искренности убеждения, заявленной смелостью поступка. Этот взгляд из общественной среды

перешел в правительственную и прослыл терпимостью. Но под терпимостью подразумевалась не воздержанность от всякого правительственного вмешательства в дела совести и область веры, а напротив - вмешательство постоянное и кропотливое, только не в пользу какого-нибудь одного вероисповедания, а в пользу, или точнее, во вред всем, вмешательство во имя безразличия всех исповеданий.

«Удивительно, - писал министр духовных дел иностранных исповеданий митрополиту Сестренцевичу, - как это иезуиты не могут оставить в покое православных и лютеран? Ведь мы же подаем им пример, не позволяя даже господствующей церкви переступать свои пределы и посягать на другие вероисповедания». Понятно, что не свободе служила такого рода терпимость; напротив, она бессознательно умерщвляла духовную жизнь и рано или поздно должна была обратиться в пользу какой-нибудь хитрой и смелой пропаганды, избавив ее заранее от всякого честного противодействия.

И в эту-то дряблую и рыхлую среду, безсильную духом, оторванную от народной и церковной почвы, питавшей ее вещественно и духовно, врезались иезуиты с их строго определенным учением, во всеоружии многоиспытанной своей диалектики и вековой педагогической опытности. С какой стороны могли они встретить отпор? Со стороны ли последних монументальных обломков людей екатерининских? Но Шишков, Державин, Сестренцевич и немногие другие, уцелевшие от тех времен, угрюмо посматривали на новые порядки, не понимали их и не имели в них голоса. Со стороны ли нашего духовенства? Но в те гостиные, где царствовали иезуиты и где граф Местр доказывал, что православная церковь отложила от римской и казнена растлением, наших священников не пускали; да притом, им ли, застенчивым, неловким, неопытным в управлении дамскими совестями, неспособным даже выслушать исповеди на французском диалекте, им ли было вступать в споры и выдерживать состязания, на которых судьями были бы князья и княгини, графини и графы, подкупленные вкрадчивым красноречием иезуитов и очарованные галантерейностью их обращения?

Дело обошлось не только без борьбы, даже без отпора. Дворянские души и дворянские капиталы сами собою устремились в раскинутые сети, так что необыкновенная легкость успехов иезу-

итской пропаганды удивила самого графа Местра и заставила его призадуматься. При всей безконечной глубине своего презрения к русской знати, которого он и не принимал на себя труда скрывать, такие результаты казались ему чудесными.

Припомним вкратце внешнюю, официальную обстановку иезуитов в те времена. По учреждении министерств все административные дела латинской церкви перешли из Духовной римско-католической коллегии в особое Ведомство иностранных вероисповеданий, порученное князю А. Н. Голицыну. Эта перемена смутила самого Сестренцевича, а граф Местр пришел от нее в ужас; но он скоро ободрился и увидел, что все пошло к лучшему - для иезуитов. О князе Голицыне он писал: «Уважаю его безконечно как дворянина, как человека честного, умного, светского, как верноподданного, но во всем том, что бы надлежало ему знать, чтоб нас, т. е. латинскую церковь, понимать, об нас судить и управлять нами, он смыслит столько же, сколько десятилетний ребенок». Впрочем, и прежние действия нового начальника в то время, когда он был прокурором Святейшего Синода, кажется, могли успокоить покровителей латинства. Известно, что по возвращении из ссылки митрополит Сестренцевич, присмотревшись к крайнему расстройству вверенного ему управления, изготавил для поднесения государю подробный об этом доклад; но одному из членов Духовной коллегии, преданному душою иезуитам, удалось подкупить писаря, добыть копию с подлинной записки и предупредить ее действие, вручив государю возражение, в котором Сестренцевич выставлен был властолюбцем. Возражение было подано и подкреплено князем Голицыным, безсознательно послужившим орудием иезуитской интриги. Очень скоро вверенная ему часть утратила всякую инициативу и превратилась в простое агентство латинского духовенства, а он сам подчинился влиянию генерала иезуитского ордена Зборовского. Князь Голицын писал ему: «То, что нас с вами связывает - божественно» (se qui nous unit est divin). Тут намекалось на какое-то таинственное, мистическое душевное сродство, и иезуит, конечно, не находил причины колебать в своем начальнике эту уверенность его во взаимном их обожании.

Выше было упомянуто, что при восстановлении Виленского университета учебному округу поручен был на общем основании надзор над всеми местными учебными заведениями, не исклю-

чая и иезуитских. Им захотелось от этого освободиться и, благодаря назойливости и ловкости своего ходатая, графа Местра, они достигли своей цели и получили даже то, на что в начале не смели и надеяться. По представлению министра народного просвещения, графа Разумовского, Полоцкая их коллегия была возведена на степень академии, то есть высшего учебного заведения; ей были предоставлены все права и привилегии университетов, наконец, все вообще иезуитские училища были подчинены ей непосредственно. Таким образом, у нас образовался новый учебный округ, иезуитский, обнимавший собою всю Россию.

Около того же времени министр внутренних дел князь Кочубей входил с представлением о разрешении иезуитам обращать в свою веру магометан и язычников. Херсонский генерал-губернатор герцог Ришелье вымаливал себе у князя Голицына партию иезуитов для местных колоний и вообще для просвещения края; сибирский генерал-губернатор Пестель требовал их также к себе для сношений с Китаем и для развития земледелия; их усердный покровитель и агент, Ильинский, водворял их на Волыни; маркиз Паулуччи тянул их в Ригу, граф Ростопчин звал их в Москву, а дети лучших фамилий ломились в их Петербургский пансион, без всякого на то разрешения, основанный ими для русских дворян. Все это вскружило им голову, и уверенность их в отсутствии чего-либо для них невозможного дошла до того, что они вошли с просьбою о передаче им Симферопольской соборной православной церкви и завели между собою переписку о том, что пора бы вовсе не допускать русских священников в русский пансион и совершенно устранить их от преподавания православного катехизиса.

Теперь посмотрим на результаты иезуитской деятельности в России. При императоре Павле латинская церковь в Петербурге была передана в их заведование, а в начале царствования императора Александра прихожане этой церкви подали просьбу об их удалении, показывая между прочим, что иезуиты запрещали им исповедоваться у прежних их духовников и допустили умереть без причастия многих, не хотевших исповедоваться у новых, непрошенных и вопреки их желанию навязанных им пастырей.

Иезуиты громко прославляли свою систему воспитания, уверяя, что она обратит юношество Западного края в надежнейших и вернейших подданных государя; между тем, часть воспи-

танников Полоцкой их академии, при вступлении Наполеона в Россию, перешла в его армию.

Они расточали перед правительством уверения в безграничной своей благодарности и, на словах, молили Бога даровать им случай доказать ее, а в 1812 году, когда, за отсутствием другого помещения в загроможденном городе, несколько русских раненых солдат положено было в полоцком академическом здании, они немедленно подали протест и потребовали, чтобы им не мешали в их занятиях.

В России и за границу они распускали молву о своих подвигах в наших дальних колониях на развитие просвещения и материального благосостояния местных обывателей, а главный судья попечительной конторы над саратовскими колонистами свидетельствовал, что благодаря вмешательству иезуитов хозяйственный быт колоний латинского вероисповедания приходил в упадок сравнительно с протестантскими. Подтверждая этот факт, инспектор немецких колоний Лашкарев прибавлял, что из прихода-расходных книг он убедился, что большая часть общественных доходов поглощалась содержанием иезуитов. Единновременно генерал-губернатор сибирский писал князю Голицыну: «Присмотревшись ближе к действиям священников ордена, я, наконец, убедился, что они вовсе не оправдали надежд, возбужденных при их водворении в Сибири, и что до сих пор край не получил от них ни малейшей пользы».

Иезуиты, в хозяйственном отношении, были у нас обеспечены с избытком. Лавки и всякого рода заведения, состоявшие при переданной им Петербургской церкви, давали значительные доходы; в Белоруссии они владели недвижимыми имениями с приписанным к ним населением в 13500 с лишком душ; в одной Могилевской губернии - девятнадцатью мельницами и тридцатью тремя постоялыми дворами; наконец, не считая ни доходов от других церквей, ни добровольных приношений, они, продолжая восхвалять безвозмездность своего служения, получали от казны денежное содержание и поземельные наделы в размерах, далеко превышавших положение для православных священников.¹ При всем этом, их крепостные крестьяне терпели голод, а

1 В Саратовской губернии и Новороссийском крае из одного государственного казначейства, не считая доходов из общественных сумм, на приход от 300 до 600 р. сер. и от 50 до 120 дес. земли; в Сибири на приходского священника - от 750 до 1800, на викария - от 250 до 300 р. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

слепые и увечные целыми партиями бродили по окрестностям Петербурга, собирая подаяние.

Иезуиты не упускали ни одного случая закинуть камень в светские учебные заведения и заподозрить не только дух их преподавания, но и самую их нравственность; между тем, вот что пишет граф Толстой на основании иезуитских документов: «Чувство приличия не позволяет нам распространяться о противохристианских и даже противоестественных поступках некоторых из иезуитов, ни о постыдных пороках, господствовавших в их училищах; но мы считаем своею обязанностью заявить, что, если кто-нибудь из членов общества вздумает заподозрить правдивость нашего свидетельства, то мы будем вынуждены представить на суд публики подлинные документы, содержащие в себе неопровержимые доказательства гнуснейших дел, содеянных иезуитами». Книга графа Толстого вышла в Париже в 1864 году, но, сколько мне известно, никто доселе не принял его вызова; а это было бы гораздо доказательнее голословных заявлений вроде того, что иезуиты носят имя Иисусово, приносят безкровную жертву и сами ничего предосудительного о себе не рассказывают.

Наконец, иезуиты торжественно обязались воздерживаться от всякой пропаганды между православными и самым наглым образом нарушили свое слово. Не упоминая о многих других, они совратили, в глазах графа Ростопчина, его жену и в глазах своего покровителя, князя Голицына, несовершеннолетнего его племянника. Вы скажете, что пропаганда - назначение иезуитов и что следовало это предвидеть. Правда, но зачем же было давать слово, вопреки своему назначению? Вы скажете, что иезуитское слово не вяжет иезуитской совести и что вольно же было этого не знать - вы и в этом правы; но не удивляйтесь, что наведя справку и узнав, наконец, хотя и поздно, каких людей оно у себя приютило, правительство одумалось и показало им путь навсегда.

Вы утверждаете, что поводом к четвертому и последнему изгнанию иезуитов послужило будто бы «не иное что, как со-
вращение православных в католическую веру», и советуете редактору «Дня», чтобы убедиться в этом, перечитать указ об их удалении. Позвольте и мне присоветовать вам перечитать кстати все четыре указа об удалении их из Петербурга и о закрытии их училища, от 20 декабря 1815 года, о распределении имущества и о долгах¹, оставленных ими в Петербурге, от 25 мая 1816 г, и, нако-

1 По высылке иезуитов из Петербурга насчиталось на них более 400 т <

нец, о высылке их из России от 13 марта 1820 г. При самом беглом чтении вы удостоверитесь, что кроме совращений, на иезуитов падали и другие обвинения; а если вы захотите вникнуть в смысл высочайше утвержденного доклада министра духовных дел, то вы усмотрите, что иезуиты вызвали против себя негодование правительства и общества не пропагандою латинства вообще, а *обстоятельствами, ее сопровождавшими*: нарушением данного слова, употреблением во зло доверенности родителей, на слово отдававших им своих детей, наконец, вообще, *средствами*, употребленными ими в дело. Вы могли видеть из предыдущего, что я не принадлежу к числу безусловных поклонников александровской эпохи; но я отдаю справедливость людям того времени. При всей шаткости их понятий и неустойчивости их направления, они не терпели притворства, не мирились с обманом и ненавидели подлость: чувство чести и гражданской честности было в них живо и сильно развито. Это именно чувство и заговорило против иезуитов. Оно не вынесло их воровских приемов. Я произнес слово жесткое и не беру его назад. Пусть рассудят читатели, вправе ли я был употребить его. Иезуит, аббат Сюрюж, писал одному из своих собратьев о графине Ростопчиной, которую он совратил: «Несмотря на строгий мой запрет и несмотря на все мои увещания, она поведала тайну своему мужу... Этот необдуманный поступок срезал меня с ног». Он в другом письме объяснил следующее: «Зная край, я, из предосторожности, не возбуждаю рвения, а только направляю его, и в результате всегда оказывалось, что руководимые таким образом сами собою приходили к желанному концу. В сношениях моих с потаенною моею паствою (*mes ouailles secrètes*) затрудняет меня более всего не исповедь, а приобщение. Исповедовать я могу во время гулянья, в гостиную, на людях, не возбуждая ни малейшего подозрения, но приобщая, я подвергаюсь гораздо большей опасности. Поэтому я просил бы вас сообщ-

ысяч > р < ублей > долга; наличных денег, разумеется, не нашлось; но оказалось, что часть долгов была вымышлена и что часть показанных заимодавцев не объявила претензий; правительству пришлось, однако, принять на себя уплату за иезуитов половины показанных долгов, то есть более 200 т < тысяч > р < ублей >. В такую же сумму обошлась казне отправка иезуитов за границу. В бумагах иезуитов нашлась интересная рукопись: история общества иезуитского в России с 1772 по 1801. По свидетельству графа Толстого, в ней было 144 страницы; она содержала в себе обстоятельный перечень всех происшествий, относившихся до иезуитов, и всю их переписку с нашими министрами и с римским двором. Рукопись эта пропала. Как вы думаете, кто более всех заинтересован был в ее похищении? Я думаю, не жансенисты ли? (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

щить мне ваше мнение об одном моем изобретении. Я придумал устроить серебряный ларчик, в который бы можно было укладывать святые дары (следует подробное описание его устройства и наставление как проносить его накануне в комнату причастника для того, чтобы он мог на другой день поутру, после обычной молитвы, приобщиться наедине). Таким образом, - продолжает изобретатель, - устранились бы, я думаю, все неудобства тайного приобщения».

Не забудьте, что в то время, как эти средства придумывались и приводились в исполнение, граф Местр писал и заверял, что иезуиты действуют всегда *открыто и гласно* или, как он выражался, маневрируют на площадях. Вы тоже в вашем письме повторяете «что иезуиты действуют *среди белого дня, открыто*». И после этого вы хотите, чтобы мы им верили на слово? Оставалось ряд этих проделок совершить отпирательством. Когда огласилось совращение молодого князя Голицына, иезуиты перепугались и поспешили заявить, что они не только не подговаривали его к переходу в латинство, а напротив, всеми мерами отклоняли его от этого. Вот как происходило дело, по их словам. Иезуит, гувернер князя, *почему-то* засунул в печь свой латинский часослов и как-то позабыл о нем, а молодой воспитанник его *какими-то судьбами* напал на книгу и *почему-то* впился в нее. Очевидно, тут действовали не люди, а благодать Божия! Но все это мелкое лганье бледнеет и исчезает перед уверениями орденского генерала Бржозовского. По высылке иезуитов из Петербурга, он написал государю: «Что касается лично до меня, то я никогда не отступал от высочайшего указа, воспрещающего кого-либо из русских привлекать в католическую веру; я даже неоднократно *внушал* моим подчиненным соблюдать его во всей строгости, и, сколько мне известно, никто из них не нарушал его. Ваше Императорское Величество сами в этом убедитесь, по миновании настоящего кризиса, и во всяком случае можете быть уверены, что у Вас нет в России подданных, более иезуитов послушных, верных и почтительных». Три года спустя государь проезжал через Оршу. Бржозовский не посмел к нему явиться, но в прошении, поданном им начальнику штаба, повторил следующее: «Я постоянно запрещал священникам моего ордена заниматься прозелитизмом в России и говорить о вере с русскими. Если кто-нибудь из иезуитов нарушил этот запрет, я заявляю, что это было без моего ведома, и

умоляю Ваше Императорское Величество не вымещать на целом обществе вины одного лица».

Мне жаль, что нас разделяет такое огромное расстояние; если б я имел удовольствие быть с вами в одной комнате, я попросил бы вас на минуту отступить от орденского устава, то есть поднять глаза и сказать мне ваше мнение: правду ли говорил генерал ордена или безстыдно лгал, уверяя, что он запрещал своим подчиненным даже говорить с русскими о предметах веры и что он ничего не знал о соращениях?

Повествование свое об удалении иезуитов из России историк ордена Кретино-Жоли оканчивает следующими словами: «Род Романовых многим был обязан иезуитскому обществу (?!). Некоторые из членов его, против их желания (?), посвящены были Екатериною II и Павлом в разные тайны, семейные и государственные, и все-таки иезуиты допустили сына императора Павла удалить себя из России; они спокойно побрели в изгнание и не захотели прибегнуть к мести, которая была бы для них легка».

Само собою разумеется, что все это ложь; никто никаких тайн иезуитам против их желания не вверял, и сведениями, выкраденными ими из России, они обязаны, конечно, собственному, долговременному практикою приобретенному, умению подслушивать и выглядывать; но не в том дело. Предположите на минуту, что иезуиты невзначай проговорились правдою, и вникните в значение этой самоаттестации в скромности: мы могли отомстить, огласив вверенные нам тайны, и мы смолчали; это выставляется как подвиг! Такая грозою подбитая похвальба лучше всего определяет нравственный уровень общества.

Теперь подведем итог под эту длинную историческую справку. Вы говорите: Екатерина, прозванная Мудрою, приютила в России иезуитов в то время, как вся Западная Европа их преследовала и выбрасывала; а я дополняю вашу ссылку: Петр I, прозванный Великим, застал иезуитов в Москве и выгнал их; Екатерина, прозванная Мудрою, дозволила им остаться в Белоруссии под условием послушаться папы и перейти на ее службу; Павел I, никак не прозванный, принял их под особенное свое покровительство и испросил у папы восстановления ордена в России; император Александр, прозванный Благословенным, осыпал их милостями и дал им полную возможность развернуться на про-

сторе, но затем, узнав их короче, выпроводил их сперва из обеих столиц, а затем из России, и навсегда. Всего же с 1606 по 1820 год насчитывается пять изгнаний, кругом по одному изгнанию на каждое сорокалетие. Рассудите сами, что можем мы извлечь из нашего собственного исторического опыта.

На этом я мог бы остановиться, но мне остается дополнить этот беглый обзор наших отношений к иезуитам одною, хотя и мелкою, чертою, однако не лишенною для нас интереса современности. Вы помните, что граф Местр испрашивал для иезуитов права исправлять полицейскую службу или, как он сам выражался, права лаять на людей, если уж нельзя их грызть. Вы помните также, что еще до приезда графа Местра отец Груббер успел облаять митрополита Сестренцевича. Теперь вы увидите, что и по удалении иезуитов из России, после того, как правительство положительно и навсегда отказалось от их службы, лай, на сей раз действительно безвозмездный, не прекратился.

В 1840-х годах приехал в Москву, после долговременного пребывания в Париже, один из ваших братьев, иезуит из русских, притом москвич, принадлежащий к одной из лучших наших дворянских фамилий, один из тех, которыми, по вашим словам, гордится Россия. Разумеется, он перешел в латинство и вступил в иезуитский орден тайно; никто в России об этом не знал, кроме одного из его друзей и товарищей его детства. Он ехал домой с намерением ощупать почву, узнать настроение разных сословий и, по возможности, связать опять порванные нити латинской пропаганды. Покойный Чаадаев, принадлежавший по своему направлению к школе гр. Местра, обрадовался подкреплению и ввел вашего собрата в общество московских ученых и литераторов. В то время оно распадалось на два кружка, так называемых западников и так называемых славянофилов. Первый и многочисленнейший группировался около новоприбывших из-за границы профессоров Московского университета и представлял собою отражение, в малом размере, господствовавшей в то время в немецком ученом мире правой стороны гегелевой школы. В другом кружке вырабатывалось мало-помалу воззрение православно-русское, впоследствии выразившееся в трудах вам, вероятно, известных. Представителями его были Хомяков и Киреевские (припоминая эти давнопрошедшие времена, я брожу как на кладбище).

Оба кружка не соглашались почти ни в чем; тем не менее ежедневно сходились, жили между собою дружно и составляли как бы одно общество; они нуждались один в другом и притягивались взаимным сочувствием, основанным на единстве умственных интересов и на глубоком обоюдном уважении. При тогдашних условиях полемика печатная была немислима, и, как в эпоху, предшествовавшую изобретению книгопечатания, ее заменяли последовательные и далеко не бесплодные словесные диспуты. Споры вертелись около следующих тем: возможен ли логический переход, без скачка или перерыва, от понятия чистого бытия, через понятие небытия, к понятию развития и бытия определенного (от *sein*, через *nicht*, к *werden* и к *dasein*)? Иными словами, что правит миром: свободно творящая воля или закон необходимости?

Далее: как относится Православная Церковь к латинству и протестантству: как первобытная среда начального безразличия, из которой, путем дальнейшего развития и прогресса, вышли другие, высшие формы религиозного мирозерцания, или как вечно пребывающая и неповрежденная полнота откровения, подчинившегося в Западном мире латино-германским представлениям и вследствие этого раздвоившегося на противоположные полюсы? Наконец: в чем заключается разница между русским и западноевропейским просвещением, в одной ли степени развития или в самом характере просветительных начал? Предстоит ли русскому просвещению проникаться более и более не только внешними результатами, но и самыми началами западноевропейского просвещения или, вникнув глубже в свой собственный, православно-русский духовный быт, опознать в нем начало нового, будущего фазиса общечеловеческого просвещения? Как отвечали на эти вопросы так называемые западники и как отвечали на них так называемые славянофилы, объяснять нет надобности.

В Rue des postes N 18, вероятно, покажется странным, что люди русские могли в продолжение нескольких лет интересоваться подобными темами; еще невероятнее покажется, что люди неглупые могли так долго жить и жить умственной жизнью, в области отвлеченного умозрения, повернувшись спиною к вопросам политическим. Между тем, это несомненно. Я заявляю факт, заявляю его печатно, в такое время, когда еще живы некоторые из тогдашних деятелей, и смело ссылаюсь на их свидетельство.

О политических вопросах никто в то время не толковал и не думал. Это составляло одну из отличительных особенностей московского учено-литературного общества сороковых годов, которой не могли объяснить себе люди предшествовавшей эпохи. Они прислушивались и в недоумении пожимали плечами.

Ваш собрат принят был в так называемый славянофильский кружок с полным радушием. Таить было нечего, и никому бы в голову не пришло остерегаться. К тому же его общительный характер и живость располагали в его пользу и нравились всем. Он придирался к православной церкви, о которой не имел ни малейшего понятия, сыпал направо и налево выдержками из сочинений гр. Местра и отца Розавена, проповедовал свое парижское латинство новейшего покроя открыто, свободно, ничем не стесняясь и, разумеется, без всякого успеха. Не ему было тягаться с Хомяковым. Скоро он это понял и уехал обратно в Париж, не успев даже раздать каких-то навезенных им чудотворных медалей. Там огласился его переход в латинство, и сношения его с Москвою прервались; по крайней мере, Москва потеряла его из виду.

Спустя лет шесть или семь, кажется, в 1850 или 1851 году, в Париже появилась книга¹, посвященная вопросу о большей или

¹ С месяц тому назад я получил от отца Гагарина (о книге которого здесь идет речь) литографированное письмо, в то же время разосланное им в редакции некоторых из наших газет. В этом письме о. Гагарин заявляет, между прочим, во-первых, что книга его (*La Russie sera-t-elle catholique*) вышла не в 1850 и не в 1851, а в 1856 году, во-вторых, «что он обращался в ней не к власти, а к общественному мнению и никогда доносов не писал и писать не будет». Оба эти заявления требуют объяснения.

Четвертое мое письмо в ответ о. Мартынову я писал в деревне, не имея под рукой книги о. Гагарина; достать ее не было тогда никаких средств, и потому я определил время ее появления приблизительно, положившись на память, которая меня обманула. Охотно сознаюсь в невольной ошибке перед о. Гагариным и перед читателями.

Еще охотнее взял бы я назад мое суждение о направлении его книги; но, к сожалению, перечитав ее, я убедился, что в этом отношении память моя мне не изменила. Граф Местр в начале нынешнего века рекомендовал правительству иезуитское общество как надежнейшую из тайных полиций и, не без некоторого успеха, приспособил к России один из употребительнейших приемов латинской пропаганды: клевету, заподозревание намерения и возбуждение подозрения в представителях власти. На книгу отца Гагарина я сослался как на доказательство, что иезуиты и теперь не отказались от этой системы. Прав ли я был - об этом пусть судят читатели по следующим выпискам. Я привожу их буквально по переводу о. Мартынова.

«Взглянем теперь на приверженцев революции в старой московской партии (разумей: между так называемыми славянофилами). Всего соблазнительнее или, лучше сказать, всего обаятельнее действует на эту партию призрак троя-

меньшей вероятности обращения России в латинство. Автором ее был тот же ваш собрат. Сама по себе она замечательна только как признак крайней непроизводительности иезуитского воображения; в ней повторялись давным-давно выветрившиеся софизмы графа Местра с примесью нескольких, произвольно выхваченных и, разумеется, перетолкованных фактов; но все это служило только поводом или предлогом воспользоваться тогдашним настроением России. Книга вашего собрата появилась в очень для нас памятную эпоху, когда мы почему-то заразились чужим испугом и «убоялись страхом великим идеже страха не бе». Кто раздувал этот безотчетный, слепой и в то же время злобный страх, тот мог надеяться на успех. Ваш собрат это знал и указал пальцем на славянофилов как на кружок, в котором будто бы вырабатывалась

кого единства, духовного, политического и народного. Цель его - дать каждому из оных равный объем (?) и таким образом слить все в одно (??), и тем упрочить их торжество. Это начало применяется ко всей политике, как внутренней, так и внешней... Но кто не видит в этом огромном проекте революционного направления? И в самом деле, в глазах представителей упомянутой партии, самодержавие ничто иное как путь к победе, орудие, необходимое для битвы, диктатура и т. д. Но когда пробьет для самодержавия роковой час, тогда, чтоб сбрызнуть его с рук, выведут без всякого затруднения из этой же самой народности начала политических, как нельзя более республиканские, коммунистические, радикальные. Покамест эти начала стоят на втором месте, в тени; но они тем не менее важны в мнении людей, посвященных в тайны этой партии» (заметьте, по уверению о. Гагарина, он относится не к правительству, а к обществу).

«То же самое должно сказать о православии... В доказательство сказанного стоит только посмотреть, как скоро эти ревностные заступники православия ладят с последователями Гегелевой философии, касательно вопроса об отношении церкви к государству» (кто же это так легко ладил? Уж не Хомяков ли или Киреевский?).

«Наконец, даже и началу народности дано неестественное направление, делающее из нее постоянное орудие революции. Действительно, если бы желание удовлетворить требованиям славянской народности было искреннее, в таком случае не следовало приносить народность польскую в жертву русской (вот оно!), ни упускать из виду народность сербскую или чешскую» (это славянофилы-то упустили!).

«Из сказанного довольно видно, что кроется под пышными словами: православие, самодержавие, народность. Не иное что как революционная идея XIX в. в восточном покрое. Сравните московских славянофилов с юною Италиєю; вас поразит их сходство... Только сомнительно, чтобы западные демагоги, не исключая и итальянских, выдумали, для несомненного действия на массу народную, что-либо лучшее панславизма и т. д.» (О примирении русской церкви с римскою, сочинение И. Гагарина, перевод И. Мартынова, священников (sic) братства Иисусова. Париж. А. Франк. 1858 г., стр. 80, 81, 83, 84, 85, 86).

Зачем о. Мартынов передал русской публике эти темные страницы из литературной деятельности своего собрата? Зачем сам о. Гагарин вынудил меня напомнить о них! (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

русская национальная формула революционной идеи. Я знаю, что в те времена и у нас ходили такие же бредни; но они распускались людьми, не знавшими тех, кого они подозревали, или неспособными понимать их. Не таков был ваш собрат; по прежним личным своим связям он знал и, насколько был умственно развит, - понимал.

Для него нет оправдания в неведении. Что ж могло побудить его к заведомо фальшивому доносу? Ревность ли по доме Божьем, избыток ли христианской любви, сознанный ли несовместимость иезуитства с направлением мысли православно-русским или просто приказ начальства? Охотно принимаю последнее объяснение. Да, рукою его водила в то время не его личная воля; писал не человек, а труп, покорный жезл в чужой руке (*per-inde ac si cadaver vel baculus*).

Над жалкою его книгою и над поступком автора покойный Хомяков в одной из своих брошюр сотворил суд и совершил казнь.

Вы эту книгу перевели на русский язык... Для кого? Не знаю; для той русской публики, про которую она писана, французский подлинник был бы понятнее. Не знаю также, сохранили ли вы то место, где говорится о наших революционных замыслах?

Один из новейших проповедников и писателей вашего общества в 1844 году предъявил смелое требование: *j'oserais demander que l'on consentit à croire que nous sommes des hommes comme les autres et que nous n'avons abliqué vraiment ni la dignité ni la liberté d'un esprit raisonnable.*¹ Вы повторяете за ним и еще решительнее: «До сих пор я полагал, что у нас совесть та же самая, какая была до вступления в общество и такого же свойства, как и у всех прочих людей».

Что сказать на это? Без подразумеваемой оговорки, я не мог бы согласиться ни с Равиньоном, ни с вами. Позвольте мне лучше смолчать.

¹ De l'existence et de l'institut des Jésuites par le P. Ravignan, p. 112. (Прим. Ю.Ф. Самарина.)

СВЯТОЙ ПРАВЕДНЫЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ

Слово о католиках

Верно слово Спасителя нашего Господа Иисуса Христа: **Кто не со Мною, тот против Меня** (Мф. 12, 30). Католики, лютеране и реформаты отпали от церкви Христовой, — и они не с нами, не единомысленны с нами, враждуют против нас сильно, гонят нас на смерть, притесняют всячески за веру нашу, осмеивают ее и нас и делают нам всякие пакости, особенно в главных местах их поселений; они явно идут против Христа и Его церкви, не почитают Животворящего Креста, икон, св. мощей, не уважают постов, св. догматов веры спасительной. Они не с нами, а против нас и против Христа. Обрати их, Господи, к Истинной церкви Твоей и спаси их.

Гвоздь католической гордости и католической лживости в догматах, в управлении и нравовании — это есть главенство папы, мнимое и неправильное понимание изречения Спасителя: **Ты еси Петр, и на сем камени создам Церковь Мою, и врата адава не одолеют ея** (Мф. 16, 18). Всеми Св. Отцами первых и последующих веков, признано, и самими первыми православными папами, что под основанием — камнем надо разуместь Самого Господа Иисуса Христа: **камень же бе Христос** (1 Кор. 10, 4). В доказательство, самое верное и наглядное, привожу слова, имеющие подобный оборот из Евангелия от Иоанна: **разорите церковь сию** (Ин. 2, 19) (под церковь разумеется нерукотворенный Храм Тела Господня, а не иерусалимский храм, как можно было бы разуместь по течению речи). Под церковь Господь разумел именно Свое Пречистое Тело, как и под камнем-основанием нужно разуместь самого Христа, а не преемника Петра Апостола, или — самого Петра. Это ясно. А папы вообразили себя главами церкви и основанием ее, и даже заместниками Христовыми, что нелепо и ни с чем несообразно. А отсюда все кичение римских пап и их давнишние претензии на главенство и самовольное управление всею Вселенскою Церковью. Ну, уж и натворили папы в своей папской церкви разных фокусов, разных ложных догматов, ведущих к фальши и в вере и в жизни. Это вполне еретическая церковь.

Где яблоко, ядро раздора и ненависти церкви католической к Православной? — В слишком преувеличенном мнении пап о себе, о преимуществе пред епископами восточными православными иерархов, в их необъятной гордости; в ложном толковании слов Господних, сказанных Апостолу Петру: **Ты еси Петр, а на сем камени...** (Мф.16,18). Камень — Христос, а не Петр, трижды отрекшийся, хотя и загладивший слезами покаяния свое отвержение и принятый в лик апостольский... Мысль, что Господь будто бы на Петре создал Церковь, а не на Самом Себе, — эта мысль, залегшая в головы пап и католиков, и растолковываемая ими в пользу преемников Петра пап, как глав Церкви и заместителей Христа, — поставила все вверх дном в церкви католической: они, по их мнению, — заместители Христа с неограниченной властью и преобладанием над всею Церковью Христовою; будто они — судьи всех епископов; они — учредители и толкователи догматов; они могут будто изменить в Церкви самые Таинства по своему усмотрению; они канонизируют святых, которых у них нет; они лишают мирян Крови Христовой; они обливают водою крещаемых младенцев, а не погружают в воду и т. д....

Общение католической церкви с Небесною Церковью — совсем жалкое, холодное, краткое, безжизненное, не так, как в Православной Церкви — живое, мудрое, полное, всеискреннее, всеблагое. Везде и везде папа и папа; ему воздается везде честь, а не святым; святые востока и запада умалены, сокрыты, положены в безвестность и только разве для виду иногда показываются верующим, особенно, туристам. А отпусты богослужebные в католической церкви какие небрежные, холодные — *ita messa ett — идите, обедня кончилась*. А у нас в Православной Церкви, какие благоговейные, скромные, полные упования Христова возгласы: *Христос, Истинный Бог наш, молитвами Пречистой Своей Матери и всех Святых помилует и спасет нас, яко Благ и Человеколюбец*. Папа распоряжается судьбою небесной и земной церкви, располагает заслугами святых по произволу: вводит в чистилище и выводит по произволу, индульгирует (*индульгенции раздает верующим*). Просто доходит до смешного, если бы это не было крайне прискорбно и пагубно. — И как не замечают этого сами папы, кардиналы, прелаты, ксендзы, иезуиты? Ведь вера католическая поставлена наскоро, по характеру. Все продано; все взял папа во власть свою, все спасение католиков.

А оттого у католиков ныне нет, нет прославленных святых; есть только сфабрикованные, деланные по папскому произволу. А Православная Церковь, как Сад Эдемский, усажена святыми. Послушайте, в Апокалипсисе Иоанна Богослова о какой Церкви говорится: **изблевати тя от уст Моих имам** (Откр. 3,16)? Я думаю, о католической и реформаторской. Посмотрите, что папы сделали из веры Христовой Православной? Какую ахинею? Кто папа? Идол, не Христос, — говорили ему публично служители: *Ты наместник Христа.*

Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский и Римско-католический папизм

В переживаемое нами время, когда столько лживых речей слышится о так называемом «соединении церквей», когда ширится и укрепляется вызывающее восторг многих «экуменическое движение» и периодически собирается на свою очередную «сессию» Ватиканский «Вселенский собор», благовременно будет всем истинно-православным христианам вспомнить, какого мнения держался о римско-католическом папизме наш только что светло прославленный великий праведник и чудотворец святой Иоанн Кронштадтский. Вот так, например, пишет он в своих «Мыслях о Церкви» (стр. 13): «Ни одно исповедание христианской веры, кроме Православного, не может привести христианина к совершенству христианской жизни или святости и к совершенному очищению грехов и к нетлению, потому что другие исповедания, неправославные, содержат истину в неправде (Рим. 1:18), примешали суетные и ложь к истине и не обладают теми богодарованными средствами к очищению, освящению, возрождению обновлению, коими обладает Православная Церковь.

Опыты веков, или история Православной Церкви и прочих церквей, показали и показывают это с поразительной очевидностью. Припомните множество святых нашей Церкви, прежних и нынешних времен,— и отсутствие их, по разделении церквей, в других, неправославных церквях, католической, лютеранской, англиканской».

А вот потрясающие мысли святого праведного отца Иоанна, направленные как раз против последнего «экуменического» постановления Ватиканского собора: «Множество существует отдельных вероисповеданий христианства, с различным устройством внешним и внутренним, с различными мнениями и учениями, нередко противными Божественной истине Евангелия и учению святых Апостолов, вселенских и поместных соборов и святых отец. Нельзя считать их все за истинные и спасительные: безразличие в вере или признание всякой веры за одинаково спа-

сительную ведет к безверию или охлаждению к вере, к нерадению об исполнении правил и уставов веры, к охлаждению христиан друг к другу. Симоне, Симоне, се сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу (Лк. 22:31). Это он, сатана, и сделал и делает, то есть породил расколы и ереси. Строго держись Единой, Истинной Веры и Церкви: Едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех (Еф. 4:5)» (стр. 31).

В чем безмерное превосходство нашей святой Православной Церкви?

«Православная Церковь превосходит все церкви неправославные, во-первых, своею истиною, своим православием, соблюденным и завоеванным кровию апостолов, иерархов, мучеников, преподобных и всех святых, во-вторых, тем, что вернейшим образом руководит ко спасению (ровным, прямым и верным путем); что верным образом очищает, освящает, обновляет посредством иерархии, богослужения, таинств, постов; в-третьих, что наилучшим образом руководствует к покаянию, исправлению, молитве, благодарению, славословию. Где есть такие молитвы, славословия, благодарения и прошения, такое чудное богослужение, как в Православной Церкви? Нигде» (стр. 38).

Как сильно и выразительно говорит святой праведный отец Иоанн о всей нелепости краеугольного камня догматической системы папизма — лжеучения о главенстве римского папы как непогрешимого «Наместника Христова»! Вот его слова:

«Аз с вам есмь во вся дни до скончания века (Мф. 28:20). Сам Господь всегда присущ Своей Церкви — для чего же наместник — папа? И может ли грешный человек быть наместником Господа? Не может. Наместник царя, наместник патриарха в каком-либо городе может быть и бывает, а наместником, заместителем Господа, Безначального Царя и Главы Церкви никто не может быть. Верно. Католики заблуждаются. Внуши им, Господи, яко нелепи суть тако утверждающий и гордостью обложены как ожерельем» (стр. 43—44).

От этого пагубного ложного «догмата», по мысли о. Иоанна, ведет свое происхождение, как от своего корня, и все зло в папизме:

«Самое вредное дело в христианстве,— говорит он, — в этой богооткровенной небесной религии, есть главенство человека в Церкви, например, папы, и его мнимая непогрешимость.

Именно в догмате его непогрешимости и заключается величайшая погрешность, ибо папа есть человек грешный, и беда, если он возомнит о себе, что он непогрешим. Сколько погрешностей величайших, гибельных для душ человеческих выдумала католическая, папская церковь — в догматах, в обрядах, в канонических правилах, в богослужении, в мертвящих, злобных отношениях католиков к православным, в хулах и клеветах на Православную Церковь, в ругательствах, обращенных к Православной Церкви и к православным христианам! И во всем этом виноват непогрешимый якобы папа, его и иезуитов доктрина, их дух лжи, двоедушия и всяких неправильных средств *ad maiorem Deigloriam* (к большей славе Божией)» (стр. 44).

«Необходимо принадлежать к Церкви Христовой, коей Глава есть Всемогуший Царь, Победитель ада Иисус Христос. Царство Его есть Церковь воинствующая с началами и властями и миродержителями тьмы века сего, с духами злобы поднебесными, которые искусно составляют организованное царство и воюют крайне опытно, умно, метко и сильно со всеми людьми, хорошо изучивши их страсти и наклонности. Один человек тут в поле не воин; да и великое общество, но неправославное и без Главы — Христа — ничего не может сделать с такими врагами — хитрыми, тонкими, постоянно бодрствующими, превосходно изучившими науку своей войны. Христианину православному нужна сильная поддержка свыше от Бога и от святых воинов Христовых, победивших врагов спасения силою благодати Христовой, и от Церкви земной Православной, от пастырей и учителей, потом — от общественной молитвы и таинств. Вот такая-то помощница человека-христианина в борьбе с невидимыми и видимыми врагами есть именно Церковь Христова, к которой, Божией милостью, мы и принадлежим. Католики выдумали новую главу, унизив Единую Истинную Главу Церкви — Христа: лютеране отпали и без Главы остались; англиканцы — тоже: Церкви нет у них, союз с Главою порван, помощи всесильной нет, а велиар воюет всю силою, коварством и всех держит в своей прелести и гибели. Погибающих множество в безбожии и разврате» (стр. 52)

А вот что, как глубоко и метко указывает святой праведный Иоанн, является первопричиной зла в римско-католическом папизме:

«Причина всех фальшей римско-католической церкви есть

гордость и признание папы действительной Главой Церкви, да еще — непогрешимую. Отсюда весь гнет западной церкви. Гнет мысли и веры, лишение истинной свободы в вере и жизни, на все папа наложил свою тяжелую руку: отсюда — ложные догматы, отсюда — двойственность и лукавство в мысли, слове и деле; отсюда — различные ложные правила и постановления при исповедании грехов; отсюда — индульгенции; отсюда — искажение догматов; отсюда — фабрикование святых западной церкви и несуществующих мощей, непрославленных Богом; отсюда — взимание на разум Божий (2 Кор. 10:5) и всякое противление Богу под видом благочестия и ревности о большей славе Божией» (стр. 58).

«Папа и паписты до того возгордились и вознесли себя, что вздумали критиковать Самого Христа, Саму Ипостасную Премудрость Божию и простерли (под предлогом развития догматов) гордость свою до того, что извратили некоторые его словеса, заповеди и установления, которые не должны быть изменяемы до скончания века, например, слово о Духе Святом, заповедь о Чаше пречистой Крови Его, Которой они лишили мирян, ни во что поставили слова апостола Павла: «Елижды бо ясте Хлеб сей, и Чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже придет (1 Кор. 11:26); вместо квасного хлеба употребляют на литургии опресноки» (стр. 59).

Эта гордость и явилась источником безмерного фанатизма и убийственной ненависти ко всем инакомыслящим, которой так прославился римско-католический папизм на протяжении истории:

«Ненависть к Православию, фанатизм и преследования православных, убийства проходят красной нитью чрез все века жизни католичества. От плодов их познаете их. Таков ли дух заповедован нам Христом? Кому как не католикам, лютеранам и реформаторам можно всегда сказать: «Не весте, коего духа есте» (Лк. 9:55)» (стр. 58).

Вот к чему привела римо-католиков подмена Главы Церкви Христа папою!

«У католиков глава Церкви собственно не Христос, а папа, и католики о папе ревнуют, а не о Христе, за папу воюют, а не за Христа, и их ревность по вере переходит всегда в фанатизм страстный, человеконенавистный, остервенелый, фанатизм кро-

ви и меча (костры), непримиримости, двоедушия, лжи, хитрости» (стр. 87).

В нашей Православной Церкви, по мысли святого праведного Иоанна, даже самое богослужение постоянно напоминает о нашем духовном единстве под общим для всех нас, христиан, Главою — Христом, что нарушено совершенно и у римокатоликов, и у протестантов, исказивших самую идею Церкви.

«При всяком богослужении церковном,— говорит святой праведный Иоанн — домашнем, частном и общественном — духовному взору православного христианина представляется мысль, идея о едином духовном теле, которое есть тело Христа, столп и утверждение истины, Глава коего есть Сам Христос Бог; эта Церковь Христова, или духовное Тело Христа, состоит из трех колен — небесного, земного и преисподнего, потому святая Церковь земная (или колено земное) ежедневно ходатайствует перед своим Главою о прощении грехов усопших в вере и покаянии и о водворении их в Царстве Небесном и в посредники своего ходатайства призывает членов Церкви небесной и Саму начальницу мысленного назидания церковного — Матерь Божию, да молитвами их Господь покроет грехи их и не лишит Царства Небесного. Нам, живущим на земле членам Церкви Божией, весьма отрадно и утешительно всегда веровать, знать и надеяться, что духовная Мать наша святая Церковь непрестанно день и ночь молится и за нас, что мы всегда находимся под покровом благодатный Самого Господа, Богоматери, Святых Ангелов, Предтечи и всех святых. У католиков глава Церкви — папа, человек погрешительный (хотя и провозглашен. он неправильно непогрешимым) и, как таковой, допустил множество погрешностей в Церкви Христовой, и самыми делами сказался таковым, и самое понятие о Церкви Божией искажил и сковал духовную свободу и совесть христиан-католиков, подвергая в то же время неправильной хуле и неприязни католиков святую Православную Церковь, столп и утверждение истины. У протестантов — немцев и англичан — совсем извращено понятие о Церкви, ибо нет у них благодати законного священства, нет таинств, кроме крещения и (самого главного) причащения Тела и Крови Христовой; нет колена небесного — Церкви небесной: не признают святых, нет и колена преисподнего — умерших не признают и не молятся за них, считая это ненужным. Слава Церкви Православной! Слава Христу Богу — Святейшей Главе, единой Главе Церкви Божией на земле! Слава Богу в Троице, что

мы не впали в хулу на Бога, не признали и не признаем во веки главою Церкви святой грешного человека!» (стр. 65—66).

А вот как смотрел святой праведный Иоанн на всех не принадлежащих к нашей святой Православной Церкви:

«Благодарю Господа, послушавшего и слушающего молитвы мои, при виде всеспасительной и страшной Жертвы (Тела и Крови Христовых) о заблудших в вере великих обществах, христианскими именуемых, но в существе отступнических: католического, лютеранского, англиканского и иных» (с. 59).

«Чин обращения от разных вер и исповеданий и присоединения к Православной Церкви — что показывает? Необходимость оставления ложных вер и исповеданий, отрицания заблуждений, исповедания Истинной Веры и покаяния во всех прежних грехах и обещания Богу хранить и твердо исповедовать веру непорочную, беречься грехов и жить в добродетели» (стр. 57).

Вот ясное и категорическое осуждение святым Иоанном Кронштадтским столь модного теперь «экуменизма», уже захватившего все поместные православные церкви, вот — сильный и решительный ответ всем «экуменистам», пропагандирующим под предлогом мнимой «христианской любви» равноценность и равноправие всех вер и исповеданий!

В заключение необходимо нам упомянуть в качестве наглядной и красочной иллюстрации к словам святого праведного отца нашего Иоанна Кронштадтского о «духе лжи» в римско-католическом папизме, как римско-католические ксендзы в нашем западном крае усиленно распространяли клевету на святого праведного Иоанна, что будто бы он перешел в католичество и потому так прославился своей прозорливостью и чудотворениями. Эта клевета, несмотря на всю ее нелепость, повторялась и впоследствии. В 1932 году в г. Вильно в иезуитском журнале «К соединению» некий ксендз Семяцкий не постыдился напечатать следующие строки: «О. Иоанн Кронштадтский много совершал чудес, пока был католиком, но как только отрекся от католичества, сила чудотворения оставила его».

Вот как отвечает на такую фантастическую небылицу сам святой праведный Иоанн в своем слове, сказанном в г. Витебске в Петро-Павловской церкви 7 апреля 1906 года:

«Сильно желал я, дорогие отцы, братья и сестры, побеседовать с вами здесь, в вашем городе и храме, во славу Божию и свя-

той, непорочной нашей веры и Церкви и к утверждению Вашему на спасительном пути. Почему я хотел с особенным желанием побеседовать с вами? А вот почему. Живя и служа в Кронштадте священником вот уже пятьдесят первый год, я за последнее время получал много писем из западного польского края, особенно гродненской и виленской губерний, писанных, так сказать, кровавыми слезами, с горькими жалобами на католических патеров и их приспешников, мирян-католиков, на гонение от них православных христиан и принуждение ими всякими насильственными мерами к переходу в католичество, причем патеры без всякого зазрения совести клеветали на меня, что я будто перешел в католическую веру, да и сам царь, якобы, сделался католиком и всем велит принимать католическую веру. Столь бессовестно оклеветывая меня и царя, католики многих православных крестьян заставили принять католичество и навязать им чуждую веру. Это ли дух Христов? Не доказывают ли патеры образом своих действий, что католическая вера не имеет сама в себе жизненной силы, покоряющей ум, сердце и волю человека к добровольному последованию ей, и что последователи ее увлекают людей правомыслящих только насилием и обманом?

Дорогие отцы и братия! Вы знаете мое твердое пребывание и служение в Церкви Православной вот уже пятьдесят лет; знаете, может быть, и мою всегдашнюю ревность по вере правой, знаете о моих многочисленных писаниях во славу Божию и Церкви Православной и о многочисленных знамениях силы Божией, явленных не только над православными христианами, но и над католиками и лютеранами и даже евреями и магометанами, когда они с верою обращались к посредству моих молитв? Об этом свидетельствуют хроники газетные — и неложные, правдивые показания очевидцев.

Свидетельствую и я ныне пред всеми вами и пред Всевидящим Богом, что и поныне не оскудевают у нас чудеса исцелений. Значит ли это, что Вера Православная — мертвая вера, как клеветают католики? Не свидетельствует ли она непрестанно о своей жизненности и спасительности, о своей Богоугодности?

Я не хочу приводить во свидетели католической всякой неправды беспристрастную тысячелетнюю историю: она довольно известна всему образованному миру. Еще свежа память злополучной унии семнадцатого века у нас в России: свежа память

фанатической ненависти, с которой истреблялись католиками православные храмы в западном крае; памятны все ужасные поношения и ругательства, коими обзывалась православная вера и Православная Церковь и несчастные православные христиане. Теперь возобновились опять времена унии. И это когда? Когда католикам дана полная свобода, свобода, конечно, не для гонения Православия и православных, а для взаимного мирного, братского сожития с православными согражданами.

Я привел в начале слова Апостола Павла о Церкви, как Теле Иисуса Христа, и о Христе, как Главе Церкви, «...которая есть полнота Наполняющего все во всем»(Ефес. 1:23).

Мы твердо веруем в эту единую Главу Церкви, и другой, видимой, главы непогрешимой признать не можем, ибо нельзя работать двум господам. Вполне довольно нам единой Главы, всеправедной, всеведущей, всемогущей, всенаполняющей (полнота Наполняющего все во всем). Эта Глава управляет нами, защищает нас и укрепляет в вере Духом Святым, священнодействует, просвещает, спасает, приводит к совершенству.

А если хотите видеть славные и богоприятные плоды веры нашей православной, то мы укажем врагам нашим на множество орлов небесных, взлетевших от земли нашей на небо к самому Солнцу Правды — всех Святых наших древних и новых, прославленных равноангельной жизни, нетлением мощей и бесчисленными чудесами.

В заключение скажу, что истина нашей веры заключается в ней самой, в самом существе ее, в ней — «да», и в ней самой — «Аминь».

И я кончаю мое слово словом — аминь».

Для всех, кто свято чтит нашего новоявленного великого угодника Божия святого праведного отца Иоанна Кронштадтского, вышеприведенных свидетельств его более чем достаточно, тем более что правдивость и убедительность их подтверждается самой жизнью и беспристрастной историей.

Какое же после этого доверие можем мы иметь к основанному на лжи и пропитанному насквозь ложью римско-католическому папизму, пока он не отречется решительно и всенародно от своей пагубной лжи и порожденных ею гибельных для душ людских заблуждений?

Никаких компромиссов с ним не может быть и никакого об-

щения, ибо кое причастие правда к беззаконию? или кое общения свету ко тьме?(2 Кор. 6:14).

Единственный правильный путь в наше лукавое, исполненное всякой лжи и обмана время, это путь, указываемый тем же нашим великим праведником:

«Борись со всяким злом, немедленно гаси его, воюй с ним данным тебе от Бога оружием Святой Веры, Божественной мудрости и правды, молитвою, благочестием, крестом, мужеством, преданностью и верностью!»

Из проповеди св. прав. Иоанна Кронштадтского 30 августа 1906 г.)

Чем отличается православная вера от западных исповеданий

На такой вопрос многие из русских образованных людей скажут - обрядами. Нелепость подобного ответа до того очевидна, что он не заслуживает и внимания. Однако, немногим ближе к истине иное суждение, которое присуще людям богословски-просвещённым. Они скажут вам о *filique*, о главенстве папы и других догматах, кои отвергаются православием, и о тех догматах, - общих православию и латинству, - которые отвергают протестанты. Выходит, что православие лишено содержания, составляющего его исключительную принадлежность, одинаково чуждую европейским исповеданиям. Между тем историческое происхождение последних, выработавшихся одно из другого, заставляет думать, что все они одинаково чужды тех или иных сокровищ Христовой истины, потому что сомнительно допустить, чтобы из ереси могла выработаться другая, не сохранив в себе известной доли первой и не возвращаясь всё-таки к истинной Церкви.

Славянофильские богословы в лице Хомякова впервые постарались отметить разность истинной церкви от западных исповеданий не по тем или иным догматическим частностям, а со стороны общего превосходства внутреннего идеала истинной Церкви над Церквями инославными. В этом огромная заслуга Хомякова пред богословской наукой, и пред Церковью, и пред просвещённым Западом, который оценил её так же единодушно, как и русские литераторы, интересующиеся религиями. Оценка эта обнаруживается всего убедительнее тем, что все европейские богословы, относящиеся с симпатией к православию, говорят о нём именно в хомяковской формулировке вероисповедных страстей. В частности старокатолики, тяготеющие к православной Церкви и завязавшие продолжительную официальную переписку о сближении с нами своей общины, излагают именно хомяковские взгляды на главные вопросы, разделяющие, по их мнению, нас и старокатолицизм. Мы разумеем мысль о *filioque*, как о нововведении, прежде всего противном церковной дисциплине,

которая велит «блюсти единение духа в союзе мира», и на пресуществление в евхаристии, как на понятие, чуждое церковному преданию (которое учит о преложении) и заимствованное у западных теологов.

Среди всех богословских сочинений, писанных русскими, небольшой том Хомякова является самым популярным как среди нашего просвещённого общества, так и за границей. Не станем поэтому воспроизводить подробно его положений. Напомним, что он рассматривает разность вероисповеданий в их учении о 9-м члене Символа Веры - в учении о Церкви. Раскрывая православное учение об истине, совершенно искажённое и почти утраченное всем инославным Западом, Хомяков весьма ясно показывает нравственную ценность нашего духовного идеала, превосходство, вообще, нашей веры над инославием, которое утратило одну из наиболее святых и возвышающих душу истин христианства. Разумея под Церковью не столько власть, сколько взаимный союз душ, восполняющих друг друга своим таинственным общением со Христом, Который открывается верующим не по одиночке, но в их взаимной любви, по их единству (вселенский собор), Хомяков вносит во все требования церковной дисциплины и в самое познание божественной истины (что обусловлено авторитетом церковного предания), - вносит дух радостный, чуждый рабства, уносящий нас в необъятную широту общения с целым миром верующих, с целой вечностью.

Признавая без дальних слов, что православное учение о Церкви Хомяковым изложено правильно, и что он вообще достаточно обнаружил превосходство православия над западными исповеданиями, утратившими понятие о нравственном союзе верующих и в их религиозной жизни и религиозном познании и низведшими царствие Божие на степень или личного (индивидуального) подвига, или внешне-правовой государственной организации, признавая это и преклоняясь перед богословской и миссионерской заслугой Хомякова, мы утверждаем, однако, что его определение православия, или - что то же - истинного боготкровенного христианства в противовес европейским исповеданиям, неполно. Нам давно хотелось его восполнить.

На самом деле разность между нашей верой и инославием лежит гораздо глубже.

Догмат Церкви является, конечно, одним из важнейших;

наше общение через Церковь должно воспроизводиться в сознании верующего человека постоянно. Но и помимо этого в определении прямого отношения каждой личности к Богу и к своей жизни чувствуется глубокая разность между инославным европейцем и православным христианином. Разностью этой проникнуты даже мелочи. Возьмём руководства духовной жизни. Одни из них, по которым мы учимся в школе и которые составляют содержание нашей богословской науки, догматической и моральной, заимствованы у католиков и протестантов; у нас опущены только известные всем и осуждённые церковными авторитетами прямые заблуждения инославия. Другие руководства нашей духовной жизни, общие образованным людям и народу, - как современникам, так и предкам нашим по вере до IX века и ранее, - составляют содержание богослужебных молитв, гимнов и нашу святоотеческую мораль.

Но замечательное дело! Между обоими родами этих руководств почти нет внутренней связи. наших прологов, наших догматических гимнов (стихир и канонов), наших Четий-Миней не знают дипломированные богословы, а если иногда и знают, то не как религиозные мыслители, но как простые богомольцы, как любители церковного пения. Между тем эта славянская литература в толстых, неуклюжих книгах есть главная и почти единственная питательница и создательница действительной, живой русской веры и не только простонародной, но и просвещённой. Однако богословская наука не может даже подступить к ней, хотя бы из психологического интереса.

Возьмём теперь наиболее совершенных христиан, руководителей христианской жизни среди нас: иеросхимонаха Амвросия, о. Иоанна, еп. Феофана. Они не узкие фанатики, они благодарные воспитанники семинарий и академий, но отыщите в их поучениях заимствования или ссылки на наше школьное и учёное богословие. Не найдёте, кроме случайных оговорок!

Предложите им целые горы учёных томов в помощь их поучениям, они отнесутся к ним с уважением, и, поверьте, не найдут, что позаимствовать. То же испытывает и обыкновенный христианин, желающий осмыслить то или иное явление своей религиозной жизни. - Очевидно, что создававшаяся по западным принципам богословская наука наша, хотя бы и чуждая западных заблуждений, так далека от действительной духовной жизни

православных христиан, так несродна ей, что не только не может руководить последней, но даже приблизиться к ней.

Этого не могло бы быть, если бы только в учении о Церкви заключалась рознь западного богословия от православного; но это произошло оттого, что западные религии изменили само понятие о христианской жизни, о её цели, её условиях.

Будучи ректором академии, я задал одному умному студенту тему: сравнить христианское нравоучение по епископу Феофану и Мартенсену. Мартенсен - маститый протестантский проповедник, признаваемый за лучшего моралиста-теолога, при том наиболее свободного от вероисповедных заблуждений. Еп. Феофан - просвещённый русский богослов, бывший ректор Петербургской академии. И что же? Оказалось, что христианская мораль под пером этих двух авторов явилась в совершенно различном, нередко до противоположности различном виде. Итог разностей формулирован так. Еп. Феофан учит тому, как построить жизнь по требованию христианского совершенства, а западный епископ (*sit vena verbo*) берёт из христианства то и настолько, что и насколько совместимо с условиями современной культурной жизни. Значит, первый смотрит на христианство, как на вечный устой истинной жизни и требует от каждого ломать себя и жизнь до тех пор, пока она не войдёт в эту норму, а второй смотрит на основы современной культурной жизни, как на факт непоколебимый, и лишь в области существующих частных разновидностей его указывает те из них, которые наиболее одобрительны с христианской точки зрения. Первый требует нравственного героизма, подвига, второй высматривает, что бы из христианства годилось нам в нашем теперешнем жизненном устройстве? Для первого, человека, призванного к загробной вечности, в которой начнётся истинная жизнь, - исторически сложившийся механизм современной жизни, - ничтожный призрак, а для второго учение о будущей жизни - возвышенная, облагораживающая идея, помогающая нам лучше и лучше устраивать здесь реальную жизнь.

В разности этих двух учителей добродетели сказалась и разность западно-европейских религий и православной веры. Последняя исходит из понятия христианского совершенства или святости и с этой точки зрения даёт оценку наличной действительности, а Запад утверждает *status quo* жизни и выгадывает тот минимум религиозных отправлений, при которых можно спастись, если и впрямь существует вечность.

«Вы указываете не на ложные верования, а на пониженное религиозное настроение Запада!» - скажут нам.

Да! - ответим мы; пока мы говорили о настроении, о вырождении западной религиозной жизни и мысли; сейчас укажем и на высокий принцип, ими утраченный.

Христианство есть подвиг добродетели, христианство есть жемчужина, для приобретения которой благоразумный купец Евангелия должен был распродать всё своё имущество. Исторически над этим самоотверженным решением, под взятием креста разумелись, по-видимому, различные подвиги: во время земной жизни Спасителя - вступление в число учеников, следовавших за ним; далее - исповедание веры и мученичество; затем, от IV века и по XX - отшельничество и монашество. На самом деле эти разные виды подвига были лишь условиями одной идеи, одной цели - постепенного достижения на земле духовного совершенства, т.е. свободы от страстей, или бесстрастия, и обладания всеми добродетелями, как того просят себе все верующие в Ефремовой молитве, многократно повторяемой Великим постом в сопровождении многочисленных поклонов. «Сия есть воля Божия - святость ваша», говорит апостол, а достигнуть её можно - лишь сделав её главной, единственной целью жизни, если жить для того, чтобы достигнуть святости. В этом заключается истинное христианство; это - сущность православия в отличие от инославия западного. Восточные ереси в этом отношении, а следовательно по существу, гораздо ближе к православию, чем западные (разумею наиболее сильную восточную ересь монофизитов, к которой близко примыкают армяне). Духовное совершенство личности остаётся и у них целью христианской жизни, а разность возникает только в учении к достижению этой цели.

Но разве западные христиане говорят, что стремиться к нравственному совершенству не нужно? Неужели они станут отрицать, что христианство заповедует нам совершенство?

Сказать они этого не скажут, но не в этом видят они сущность христианства, да и в понимании совершенства и в способах достижения его они разойдутся с нами на каждом слове; они даже не поймут нас ни в чём и не согласятся с тем, что именно нравственное совершенство личности есть цель христианской жизни, а не просто богознание (как полагают протестанты) или благоустройство Церкви (как полагают паписты), за что, по их мнению,

Сам Бог даёт человеку нравственное совершенство в качестве возмездия.

Нравственное совершенство достигается путём самодеятельности, сложной работы над собой, внутренней борьбой, лишениями, в особенности же самоуничижением. Православный христианин, искренно и усердно выполняющий духовную дисциплину, уже тем самым проходит значительную часть этого подвига, потому что наша дисциплина вся устроена именно так, чтобы служить постепенному умерщвлению страстей и приобретению благодатного совершенства. Этому способствует содержание наших богослужебных молитв, подвиги говения, постов и тот почти монашеский строй православной жизни, который указан нашим уставом и которого строго держались наши предки до Петра и держатся доньше люди, живущие началами культуры.

Говоря короче, православная вера есть вера аскетическая; православное богословское мышление - то, которое не остаётся мёртвым достоянием школы, но влияет на жизнь и распространяется в народе, - оно есть исследование о путях духовного совершенствования. С этой именно точки зрения рассматриваются в наших стихирах и канонах как догматические определения, так и события священной истории, а равно и заповеди и ожидание страшного суда.

Конечно, всё это не чуждо и западным исповеданиям, но там спасение понимается, как внешнее воздаяние за известное количество добрых дел (внешних же), или за несомненную веру в Божество Иисуса Христа (протестантизм). Там не рассуждают и не умеют рассуждать о том, как постепенно должна освобождаться душа от своего подчинения страстям, как мы восходим от силы в силу к бесстрастию и полноте добродетелей. Есть там и аскеты, но жизнь их проникнута мрачным бессознательным выполнением давно установленных дисциплинарных требований, за что им обещано прощение грехов и будущая вечная жизнь. А то, что эта вечная жизнь уже явилась, как говорит св. апостол Иоанн, что это блаженное общение с Богом достигается неуклонным подвижничеством ещё здесь, как говорит пр. Макарий Великий, всего этого Запад не понимает.

Непонимание становится всё грубее и безнадежнее. И современные западные богословы потеряли мысль о том, что цель христианства, цель пришествия Христова на землю есть именно

нравственное совершенство личности. Они как бы помешались на вымысле, будто Христос Спаситель пришёл на землю для того, чтобы принести счастье какому-то человечеству каких-то будущих веков, тогда как Он со всею ясностью сказал о том, что Его последователи должны нести крест страданий, и что преследование их миром, их родными братьями, детьми и даже родителями будут постоянны, а к концу веков умножатся с особой силой. То благоустройство, которого ждут на земле поклонники «суеверия прогресса» (по удачному выражению С. А. Рачинского), обещано Спасителем в жизни будущей, но ни латиняне, ни протестанты не хотят с этим мириться по той простой причине (говоря откровенно), - что плохо верят в воскресение и сильно верят в благополучие настоящей жизни, которую, напротив, апостолы называют исчезающим паром (Иак. IV, 14). Вот почему псевдо-христианский Запад не хочет и не может понять отрицания этой жизни христианством, которое велит нам подвизаться «совлекшись ветхаго человека с делами его и облекшись в новаго, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. III, 9).

«Христианство есть любовь к ближнему, а любовь - сострадание в скорбях», заметят современные христиане и особенно христианки; «аскетизм же выдуман монахами».

Не буду спорить против первого положения, как спорил Леонтьев; даже скажу так: если бы была возможна любовь без духовного подвижничества, без борения внутреннего и без внешних подвигов, то и последнее и первое были бы не нужны. Но любовь иссякла у людей именно тогда, когда они заговорили устами Лютера. Исполнилось слово: «и за умножение беззакония иссякнет любви многих». Где нет подвига, где нет борьбы, там воцаряются страсти и беззакония, а где царит грех, там иссякает любовь и люди начинают ненавидеть друг друга (Мо. XXIV, 10). Обращаясь ко второму положению. Правда, любовь выражается прежде всего в сострадании, но не столько внешним бедствиям ближних, сколько их греховности, а такое сострадание доступно только плачущему о собственных грехах, т.е. человеку подвижающемуся.

«Аскетизм выдуман монахами»... Одна московская дама выразилась ещё решительней: «всю вашу религию выдумали попы; я признаю только Иверскую и мученика Трифона (I' Iverskaya et Triphon le martyr), а прочее всё глупости». Но эти фразы показывают прежде всего, что наши образованные люди не понимают слова аскетизм.

Понятием этим вовсе не предрешается строй нашей жизни, и само по себе оно не включает в себя ни девства, ни постов, ни отшельничества. Аскетизмом, или духовным подвижничеством, называется жизнь, исполненная работы над собой, такая жизнь, целью которой является уничтожение своих страстей: блуда, самолюбия, злобы, зависти, объядения, лености и пр. и наполнение души духом целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви, которая никогда не бывает одинокой добродетелью, а лишь спутницей и совершительницей перечисленных свойств души.

Конечно, христианин, желающий идти своим путём, сам увидит, что придётся ему и от светской рассеянности удалиться, и плоть смирять, и помногу Богу молиться - но эти подвиги не имеют никакой конечной ценности в очах Божиих, а получают её только для нас самих как условие для стяжания даров духовных. Гораздо большую ценность имеют подвиги духовные, совершающиеся в сознании человека: самоукорение, самоуничужение, самопротивление, самопринуждение, внутри пребывание, зрение загробного мира, стояние в чувствах, борение с помыслами, покаяние и исповедание, гнев на грех и на искушение и пр. упражнения - всё, что так мало знакомо современным образованным людям и столь понятно и известно всякому народному начётчику, прежнему и теперешнему. Вот тот алфавит духовный, о котором говорит святитель Тихон: «Два рода учёных и мудрых людей: одни учатся в школах от книг, и множайшие от них суть безумнейшие паче простых и безграмотных, яко и алфавита христианского не знают; ум острят, слова исправляют и красят, но сердца своего исправить не хотят. Другие учатся в молитве со смирением и усердием и просвещаются от Духа Святого и суть мудрейшие паче философов века сего; суть благочестивые и святые, и Богу любезные; сии хотя алфавита не знают, но добро всё разумеют; просто, грубо говорят, но красно и благоприятно живут. Сим, христианине, подражай» (III, 193). И в этом-то и состоит существеннейшее содержание истинного христианства как подвига жизни, содержание, забытое западными исповеданиями, но составляющее центр православной богословской литературы, которая истолковывает всё Откровение божественное, все события и изречения Библии прежде всего в применении к этим ступеням духовного совершенствования. Воплотившийся, смилившийся и воскорбевший о грехе нашем Спаситель принёс в лице

Своём и в общении с Собой возможность именно этого духовного делания, и в нём заключается наше спасение. Но одни совершают его (Фил. II, 12) добровольно и сознательно, проходя духовную жизнь, другие проходят последнюю почти помимо воли, исправляясь посылаемыми от Бога страданиями и исполняя церковную дисциплину, третьи только перед смертью очищают раскаянием свою рассеянность и получают просвещение за гробом, сущность же христианского подвига заключается в аскетизме, в работе над своей душой; в этом же состоит и сущность христианского богословия.

Если проследить все заблуждения Запада, - как те, которые вошли в его вероучение, так и присущие его нравам, передаваемые нам через «окно Европы», - то увидим, что они все коренятся в непонимании христианства, как подвига постепенного самосовершенствования человека.

Таково латино-протестантское учение об искуплении, как отмщении на Иисусе Христе оскорблённого Адамом божественного величия, - учение, выросшее из феодальных понятий - о рыцарской чести, восстанавливаемой пролитием крови оскорбителя; таково материальное учение о таинствах; таково их учение о новом органе божественного Откровения в виде римского папы, каков бы ни был он по своей жизни; учение о заслугах должных и сверх-должных. Таково же, наконец, учение протестантов о спасающей вере, с отвержением всей церковной организации.

В этих заблуждениях ясен взгляд на христианство, как на нечто чуждое нашему сознанию и совести, нечто условное, как на конкордат с Божеством, неизвестно почему требующим от нас признания каких-то непонятных формул и воздающим за это вечным спасением. Чтобы оградить себя от естественно поднимающихся возражений, западные богословы усилили учение о полной, будто бы, непостижимости не только Существа Божия, но и божественного закона и требовали в лице схоластиков, в лице Лютера и в лице даже современного Ричля, признать разум врагом веры и бороться с ним, в то время как Отцы Церкви, в лице Василия Великого и даже Исаака Сирина, считают врагом веры не разум, а глупость человеческую, рассеянность, невнимание и упрямство. Если от ложных религиозных верований перейдём к нравственным убеждениям западников, то у некоторых из них найдём просто извращение христианских заповедей, и эти из-

вращения так въелись в уклад западной жизни общественной и личной, что никакие культурные пертурбации, опрокинувшие христианские алтари, разрушившие королевские престолы, не могли опровергнуть однако этих диких и безнравственных пред-
рассудков.

Так Господь проповедует всёпрощение, а западная мораль - месть и пролитие крови; Господь велит смиряться и считать себя греховнее всех, а Запад ставит превыше всего «чувство собственного достоинства»; Господь велит радоваться и веселиться, когда нас поносят и изгоняют, а Запад требует «восстановления чести»; Господь и апостолы называют гордость «бесовской», западники - благородством. Последний русский нищий, иногда даже полув-
ерующий инородец, тайно поклоняющийся керемети, лучше разбирает добро и зло, чем подобные моралисты тысячелетней западной культуры, так печально смешавшей обрывки христиан-
ства с ложью классицизма.

И в основании всех заблуждений лежит неразумение про-
стой истины, что христианство есть религия аскетическая, что христианство - учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения добродетелей; усло-
вия эти - внутренние, заключающиеся в подвигах, и - отвне по-
даваемые, заключающиеся в наших догматических верованиях и благодатных священнодействиях, у которых единственное на-
значение: врачевать человеческую греховность и возводить нас к совершенству.

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН (ТРОИЦКИЙ)

Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве

Есть ли в истории христианской Церкви более печальный факт, чем отпадение от вселенской Церкви Рима? Отпадение это произошло тогда, когда уже поблекла церковная богословская мысль, когда зашли за горизонт земной жизни великие светила христианского богословия. Церковные писатели, современные или близкие по времени к отпадению Рима, оказались мало способны оценить это отпадение во всей его принципиальной жизненной глубине. Когда читаешь полемические произведения против латинян, принадлежащие Перу греческих писателей XI и XII веков, например, патриарха Михаила Керуллария, Иоанна, митрополита Клавдиопольского, а также писания и древнерусских авторов, неуклонно следующих своим греческим образцам, – например, «Слово о вере хрестыянской и латиньской» преподобного Феодосия Печерского, «Стязание с Латиною» митрополита Георгия, сочинения митрополита Никифора, статью греческого происхождения, но потом обрусевшую, «о фрязех и прочих латинех», – когда все это читаешь, невольно замечаешь, что во всей этой полемике вовсе нет указаний на какое-либо существенное отличие католической жизни от жизни церковной. Писатели церковные говорят о католичестве резко, но говорят о мелочах; они стремятся лишь к тому, чтобы побольше набрать всевозможных обвинений против латинян; количество обвинений, по-видимому, им дороже, чем их качество и тяжесть. При этом злоупотребления отдельных лиц постоянно ставятся в упрек всему католичеству. Наш русский митрополит Георгий обличает латинян за то, что они за литургией не делают ни великого, ни малого входа и службу совершают не в алтаре, а по всей церкви, что епископы их носят перстни. «Едят медведицу и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют бо яко от воды есть и рыба всяко есть». «Едят с псы в едином сосуде, сами ядше, а избыток поставляют псом, да полижут, и потом лаки сами едят еже хотят». Греческий патриарх Михаил Керулларий пишет: «Едят удушенину и поганая некая многая; ядут иноци их тук свиной, рекше

сало, и кожу вояку, досягающе до мяса». Тот же патриарх, а за ним и наш митрополит Георгий укоряют латинян: «Постригают бороды свои бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска» (см. А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб. 1878, стр. 152, 192, 195). Все подобные «вины» латинян ставились в ряд ересей.

Но ведь и в настоящее время семинарские учебники «обличительного богословия» склонны оцедать комара, совершенно замалчивая верблюда. Filioque, опресноки, чистилище – вот главные пункты полемики. Человек, не смотрящий дальше этих учебников, естественно может задаться вопросом: да из-за чего же разделяться? Из-за чего отрицать спасение католиков? Наше время – время всяких подделок и фальсификаций. Церковь подменена христианством; живая жизнь – отвлеченным учением. Стираются в сознании многих границы между православием и ересью, между истиной и заблуждением. Выплыло в современном религиозном сознании какое-то неведомое Церкви всехристианство. Православие и католичество поставлены на одну ступень. Появилось несколько церквей – православная, католическая, даже протестантская, англиканская и т.д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у Одного Главы может быть лишь одно тело.

Существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а сравнивать будем самое жизнепонимание, так сказать религиозную психологию члена Церкви и еретика. Такой именно путь для принципиального суждения о западных ересьях рекомендует архиепископ Антоний (Храповицкий) в своей статье: «Чем православная вера отличается от западных исповеданий?» – статье, наиболее интересной и содержательной из всей полемической литературы последнего времени. По совершенно справедливому суждению автора: «Все заблуждения Запада коренятся в непонимании христианства, как подвига постепенного самоусовершенствования человека». Существенной отличительной чертой западных исповеданий признается «неразумение простой истины, что христианство есть религия аскетическая, что христианство – учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения добродетелей: условия эти – внутренние, заключающиеся в под-

вигах, и – отвне подаваемые, заключающиеся в наших догматических верованиях и благодатных священнодействиях, у которых едино назначение: врачевать человеческую греховность и возводить нас к совершенству.¹

Вполне понятно, что для сравнения религиозной психологии католика и члена Церкви мы избираем покаяние. Покаяние – сущность христианской жизни. Вся жизнь христианина есть покаяние, перемена ветхого человека на нового, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Ефес. 4, 24).

В чем, поэтому, полагает человек сущность покаяния, в том видит он и сущность своей жизни, своего спасения. Религиозная психология, как лучи в фокусе, собирается в психологию кающегося. Не о догматической стороне покаяния будем мы говорить, но именно об его психологии. Догматическое учение всегда есть отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви, или можно судить лишь с большой осторожностью. Разбирая вопрос о покаянии, мы имеем весьма обильный и крайне интересный литературный материал, в котором как бы отлилась и застыла сама Церковная жизнь и жизненное непонимание тех людей, которые не рассуждали о покаянии, но совершали само покаяние. Таких литературных памятников имеется множество и для католичества, и для православия, – это частью руководства для духовников, частью их собственные произведения. Литература эта обыкновенно называется епитимийной. Православная Церковь знает епитимийные номоканоны, католичество – пенитенциалы. Католические пенитенциалы давно собраны и научно изданы; церковная епитимийная литература лишь за последнее время стала известна благодаря изданиям проф. А. И. Алмазова и проф. С. И. Смирнова, а до того времени лежала в старинных рукописных сборниках по монастырским библиотекам. Для нас эти старые рукописи бесценны потому, что они обветшали в руках древнерусских «духовных отцов», к ним запечатлелась древнерусская богословская мысль, древнерусская высокорелигиозная психология.

Литературные памятники избранного нами класса говорят преимущественно об епитимиях, но взгляд на епитимию есть ведь взгляд на смысл самого покаяния.

1 Полное собрание сочинений, т. II, изд. 2. СПб., 1911, стр. 200-201.

I

Взгляд на покаяние канонических епитимийных номоканонов

Принципиальное основание для церковной покаянной системы заполнено в цветущую пору Церковного богословия величайшими богословами древней Церкви. Еще в четвертом веке созданы были первые и основоположительные епитимийные номоканоны. Такими епитимийными номоканонами должно признать три канонических послания св. Василия Великого к Амфилохию, Иконийскому епископу, и каноническое послание св. Григория Нисского к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом Шестого Вселенского собора, легли в основу всех позднейших произведений подобного рода, доселе сохраняют свои непререкаемый канонический авторитет в христианской Церкви и помещаются в «Книге правил». Позднейшие епитимийные номоканоны постоянно ссылаются на покаянную систему св. Василия Великого, от которого и должно вести начало епитимийного номоканона восточной Церкви.¹ Но в названных епитимийных правилах выражен взгляд на значение епитимий и на смысл покаяния, взгляд, так сказать, канонический для Церкви, если она хочет быть верна своим вечным истинам.

Прежде всего следует заметить, что по своему характеру названные послания ничуть не напоминают какого-нибудь юридического кодекса, в котором были бы перечислены грехи и соответствующие им епитимии. Нет, это руководства для пастырей. Христианское пастырство должно быть подобно доброму Пастырю, который ищет заблудившуюся овцу и, «на рама восприим», приносит ее к Небесному Отцу. Об этом-то идеале пастырства и говорят покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского.

К IV веку Церковь ясно и определенно выразила учение о себе, как о врачебнице для немощей душ человеческих, как о педагогическом учреждении. Те ригористы древности, которые ради мнимой святости Церкви хотели совершенно зачеркнуть или так или иначе ограничить покаяние, были осуждены Церко-

¹ Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902, стр. 64. Срвн. проф. А.И. Алмазова: Канонарий монаха Иоанна, стр. 141-143. Записки Императорского Новороссийского Университета. 1907, т. 109.

вью как еретики (монтанисты) или раскольники (новациане, до-
натисты). В тесной связи с понятием о Церкви как о лечебнице
немогущей совести человеческой, стоит общий идейный дух на-
ших канонических епитимийных номоканонов. По взгляду этих
номоканонов епитимия, лишение на то или другое определенное
время причащения св. Таин и участия в общественном богослу-
жении (в некоторых его частях), не есть только непосредственное
следствие греха, но имеет непременно и воспитательное значе-
ние для самого грешника. По древнецерковным понятиям пока-
яние состоит не в исповедании только грехов, но непременно и в
понесении епитимий, причем самая епитимия есть не что иное,
как одно из лечебных средств. У св. Василия Великого для епи-
тимии почти и нет никакого иного названия, как только лече-
вание; вся цель епитимии в том, чтобы согрешивших «извлечь
из сети лукавого» (Василий Великого Правило 85) и чтобы «грех
всячески низпровергати и истребляти» Василия Великого Пра-
вило 29). Василий Великий говорит о публичном покаянии, но
и такое покаяние, по его взгляду, не только ограждает святость
Церкви, но и врачует согрешившего. Василий Великий назначает
для кающегося весьма продолжительные епитимии, но срок епи-
тимий, по его взгляду, не есть что-либо самодовлеющее, а всецело
определяется пользой кающегося. Епитимия должна простираться
только до тех пор, пока она нужна для душевной пользы согре-
шившего человека. «Аще кто бы то ни был из падших в вышпи-
санные грехи, исповедавшись, сделается ревностным в исправле-
нии, то приявший от человеколюбия Божия власть разрешати и
связывать не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усерд-
ное исповедание согрешившего, соделается милостивее и сокра-
тить епитимию (Василия Великого Правило 74). «Все сие пишем
ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному
времени судим о сем, но взираем на образ покаяния» (Василия
Великого Правило 84). «*Врачевание измеряти не временем, но
образом покаяния*» (Правило 2). В этих словах кратко и вполне
ясно выражен взгляд св. Василия Великого на сущность покаяния
и епитимии: покаяние и епитимия имеют одну высокую цель –
совершенствование христианской личности.

Совершенно таков же взгляд на сущность покаяния и зна-
чение епитимии, выраженный в послании св. Григория Нисско-
го. У Григория мы находим гораздо больше прямых рассужде-

ний о значении епитимии и покаяния. Каноническое послание св. Григория почти все представляет из себя наставления о врачевании душевных болезней согрешившего человека. Св. Григорий пишет: «Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина – возвращение здравия болящему, а образ врачевания различен, ибо по различию недугов в каждой болезни прилагается приличный способ врачевания; так и в душевных болезнях, по множеству и разнообразию страстей, необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание». Затем св. Григорий называет силы души: силу ума, силу вожделения и силу раздражения. «В сих бывають и подвиги живущих добродетельно, и падение поползновенных на зло. Посему, хотящий приложить приличное врачество к недугующей части души, должен во-первых, рассмотреть, в которой части произошла болезнь; потом к страждущей, по приличию, прилагати врачество так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачество единой части, когда болезнь находится в другой – подобно как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливали болезнь» (Григория Нисского Правило 1). Так св. Григорий преимущественно оттеняет врачебное, воспитательное значение покаяния и епитимии. Церковь заботится только о пользе своих членов, которые могут иногда болеть. Грех св. Григорий Нисский и называет болезнью (Правило 6), которую нужно врачевать покаянием, соответствующим греху. «Присвоивший себе чужое чрез тайное похищение и потом чрез исповедь грех свой объявивший священнику, да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, то есть раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать» (Правило 6). Из этих слов видно, что, признавая епитимию врачевством, Григорий Нисский имеет в виду не одно только отлучение от церковного общения, но и назначает и особые подвиги, которыми врачевалась бы страсть. Подвигов этих св. Григорий не определяет точно и подробно, а лишь дает общее наставление, чтобы налагаемый при покаянии в виде епитимии подвиг был противоположен врачуемой страсти. Время покаянной епитимии само по себе и для св. Григория Нисского не имеет

никакого значения. «Во всяком роде преступления прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемого, и ко уврачеванию почитати достаточным не время (ибо какое врачевание может быть от времени?), но произволение того, который врачует себя покаянием» (Григория Нисского Правило 8). Кто исцелился от греховной болезни, тот не нуждается в епитимии. «Для проходящих покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благу, позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократить время слушания и скорее приводит оных к обращению: подобно сократить время и сего и скорее допустить до приобщения, сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемого. Ибо как воспрещено повергати бисер пред свиньями, так безместно было бы и лишати драгоценного бисера того, который чрез удаление от греха и очищение уже соделался человеком» (Правило 4). «По усмотрению обращения сократится продолжение епитимии... аще великостию покаяния утверждает он время и ревностию в исправлении себя превосходит тех, кои в продолжительное время менее деятельно очищают себя от скверн... Таким образом, аще будет истинное обращение, тогда не соблюдается число лет но с сокращением времени да ведется кающийся к возвращению в Церковь и к причастию святых Таин» (Правило 5).

Мы привели все эти выдержки из первоначальных церковных епитимийных номоканонов потому, что выраженные в них взгляды на смысл покаяния и на значение епитимий канонизованы Церковью: эти именно взгляды «со услаждением» приняли отцы Седьмого Вселенского собора, которые определили правилам св. Василия Великого и Григория Нисского « пребыть на веки несокрушимы и непоколеблемы » (Седьмого собора Правило 1). Отцы Первого Вселенского собора 12-м правилом постановили: « надлежит приимати в разсуждение расположение и образ покаяния. Ибо которые со страхом и слезами, и терпением, и благотворениями обращение являют делом, а не по наружности, тех по исполнении определенного времени слушания прилично будет приимати в общение молитв. Даже позволительно епископу и человеколюбнее нечто о них устроить. А которые равнодушно понесли свое грехопадение, и вид вхождения в Церковь возмнили для себя довольным ко обращению, те всецело да исполняют время покаяния ». Подобным же образом рассуждали и отцы

Анкирского собора: «Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовать или большее время покаяния приложить. Паче всего да испытывается житие, предшествовавшее искушению и следовавшее за оным, и тако да размеряется человеколюбие» (Правило 5). Шестой Вселенский собор, канонизовавший покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского, как бы в подтверждение их, выразил и свой взгляд на покаяние. «Приявшие от Бога власти решить и вязати должны рассматривати качество греха и готовность согрешившего ко обращению, и тако употреблять приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и другом, не утратити спасения недугующего... У Бога и у приявшего пастырское водительство все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати. Не должно ниже гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к расслаблению жизни и к небрежению; но должно непременно которым либо образом или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств противодействовать недугу и к заживлению раны подвизаться, и плоды покаяния испытывати, и мудро управлять человеком, призываемом к горнему просвещению» (Правило 102).

Точно такой же взгляд на покаяние найдем мы и в других, не канонических, памятниках древне-церковной письменности. Так же рассуждает о покаянии св. Иоанн Златоуст в беседах о покаянии, о священстве и на послание к коринфянам. Златоуст говорит, что духовник-отец, а не судья, исповедь-врачебница, а не судилище, для заглаждения греха нужно исповедать его. Ни один врач, вместо того, чтобы дать лекарство больному, не подвергает его взысканиям и наказаниям за беспорядочную жизнь. Златоуст, подобно св. Григорию Нисскому, советует врачевать страсть упражнением в противоположных ей добродетелях (см. «Творения», изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Т 2, стр. 312-315, 317, 323, 324). В древних иноческих уставах, например, в уставе Тавеннисiotского общежития, епитимия и покаяние рассматриваются как меры исправления и врачевания (Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. Москва 1892, стр. 146 и след.). Вообще древнее монашество покаяние вместе с епитимиями считало не судебным взысканием за преступления, не средством удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией, но горьким ле-

карством для совести, которая может болеть и болит разными недугами. Представляя все покаяние под образом лечения тяжело больного, преп. Иоанн Лествичник говорит: «Каждая из страстей упраздняется одною какою-нибудь противной ей добродетелью» (слово 13, § 9). Он же говорит о покаянии, как о прижигании; грехи сравнивает то с новой, то с застарелой раной (слово 5, § 30). Система епитимий представляла целый ряд духовно-лекарственных средств или операций, разнообразных соответственно грехам – болезням совести. Главной задачей при разработке системы покаяния служило вовсе не то, чтобы определять за разные грехи разное количество времени прохождения покаяния в одних и тех же покаянных степенях, а чтобы указать разные виды покаянного подвига для каждого грешника соответственно его грехам и силам, определить качественное содержание епитимий (см. С. Смирнов. Духовный отец в древней восточной Церкви. Сергиев Посад 1906, стр. 141, 134-148).

II

Покаяние по номоканону Иоанна Постника

Позднейшая церковная практика создала другие епитимийные номоканоны. С одной стороны, Василий Великий определяет слишком продолжительные сроки отлучения, а с другой, – уже в самих правилах Василия Великого даны основания для развития и смягчения покаянной дисциплины. В результате такого смягчения и развития покаянной дисциплины явились бесчисленные епитимийные номоканоны, так или иначе связанные с именем константинопольского патриарха Иоанна Постника. С понятием «номоканона Иоанна Постника» должно соединять представление не о каком-либо простом, первоначальном произведении, а о сложном целом, составленном из разных статей, принадлежащих разным авторам (Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19). О подлинности номоканона Иоанна Постника едва ли может быть речь.¹ Как и всякое не цель-

¹ Проф. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19. Впрочем, в том или другом смысле подлинность номоканона, его принадлежность известному константинопольскому патриарху утверждает проф. А.С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. Одесса, 1872. Стр. 19-26 и подробнее во втором изд. М., 1897. Стр. 32-40 и приложение стр. 455-491. Также в статье: Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1891. Т. 2, стр. 726-740. То же и проф. А.И. Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894. Стр. 72-77.

ное, а компилятивное произведение, номоканон Иоанна Постника подвергался всевозможным изменениям, а потому текст его и существует во множестве различных редакций. Вместе с исповедным чином он много раз переделывался и в Греции (восточно-греческие изводы), и на Западе (западно-греческие изводы), и в странах юго-славянских. Темная историческая судьба этого номоканона привлекала к себе внимание ученых, и вокруг него создавалась большая специальная ученая литература. Задачей всех ученых исследований служит почти исключительно выяснение вопроса о подлинности или вообще о происхождении номоканона Иоанна Постника, о различных его редакциях. Так как мы имеем в виду идейную сторону епитимийных номоканонов, то все эти историко-критические исследования, мало имеют для нас значение. Каково бы ни было происхождение номоканона Иоанна Постника, сколько бы ни видоизменялся его текст, – бесспорно одно: при всем множестве редакций номоканон Постника всегда неизменно сохраняет общий идейный дух; идейная сторона номоканонов Постниковского типа одна и та же.

Что же представляет номоканон Иоанна Постника со стороны своего идейного содержания? Прежде всего следует отметить, что номоканон Иоанна Постника не есть всестороннее и подробное наставление о назначении кающихся епитимий; он занимается более рассуждениями о видах грехов и о различных греховных состояниях; указанием же конкретных случаев греха и соответствующих им епитимий номоканон Постника почти не занимается. Номоканон Постника не есть дробный перечень грехов и епитимий, а скорее представляет трактат по пастырскому богословию, содержащий наставления о том, как пастырю вести себя при совершении исповеди и что нужно ему знать для того, чтобы быть действительным врачом вверенной его попечению болящей души. Автор номоканона в предисловии обещает рассуждать о том, с каким расположением и в каком виде кающийся должен принимать исповедь и каков должен быть приемлющий исповедание от других, и как вследствие сего принять помилование во грехах, как бы не погубить совершенно того, кто не имеет других грехов. Он желает указать определенные каноны и разделения вины, старости и юности, не ведающих и знающих, раба и благородного, богатого и бедного, находящегося в здравии или болезни, отягощенных или доведенных до смерти, так

как между всеми ими есть большое различие (Номоканон, изд. Ц. А. Заозерским и А. С. Хахановым. стр.12-15). Уже самое надписание Номоканона во многих редакциях весьма характерно: «Канонарий, содержащий определения о всех в точности страстях и приличествующих им епитимиях» (см. в Пит, изд. Предисловие стр. 2, 82 и текст стр.3), – определения именно о страстях, а не об отдельных грехопадениях. Действительно, в номоканоне перечисляются не отдельные грехи, а перечисляются и обсуждаются типы греховной нравственной настроенности людей, и это во всех редакциях Номоканона – и в греческой, и в славянской, и в грузинской. Различных нравственных типов грешников Номоканон насчитывает десять (цит. изд. предисловие стр. 30, текст стр. 58-59). Епитимия, по наставлению Постникова номоканона, назначается не по одному только различию грехов, но более по тому типу, к которому принадлежит кающийся грешник. Поэтому исповедающий духовник должен точно определить нравственное состояние кающегося, подробно выяснить обстоятельства греха, «Должно смотреть на юность и старость, и силу, и бессилие, и разность места, и образ, каким зло совершено, так как он многовидным и разнородным бывает: сам ли согрешил или приключилось через другое лицо, произошло ли это намеренно и от старания, или же случайно, или по увлечению, от вина ли или по приказанию, или от страха, или ради бедности, или по какой другой причине – должен внимательно и осторожно обсудить приемлющий духовник; также и возраст, и час, и место, вынужденность и подчиненность и тако запрещати. Тако ж и сокрушение, и срам, также и сетование страшное и верное, тако же и обидимое и бесстыдное, и не смиренное. Сия подобает испытати» (Номоканон, стр. 46-49. Срвн. стр. 52-53). Когда после подробных расспросов духовника кающийся объявит и не утаит ничего, то духовник дает ему епитимию «по силе его, паче и по умилению и покаянию прямо слезам» (Номоканон, стр. 60-61). Следовательно, епитимию здесь определяет не грех, а нравственное состояние кающегося. Епитимия ставится в тесную связь с нравственным настроением человека и назначается только ради его душевной пользы. Весь интерес покаяния – в исправлении согрешившего человека; только эту одну цель преследует покаяние, – никакой другой цели, стоящей вне нравственной личности, нет.

Можно даже сказать, что вся реформа покаянной дисци-

плины, связанная с именем Иоанна Постника, состоит в приближении епитимий к нравственному состоянию людей. Номоканон Иоанна Постника имеет в виду тайную исповедь. Тайная исповедь преимущественно пред публичным покаянием есть врачевание каждого отдельного человека, а потому и номоканоны дают наилучшее приспособление епитимий к тем целям, которые были указаны уже и раньше. Мы видели, что по правилам Василия Великого епитимия есть врачевство, но епитимии, определенные в этих правилах, мало соответствовали поставленной цели. Правила Василия Великого знают только один вид епитимии – отлучение от св. Причащения на продолжительные сроки. В номоканонах Постниковского типа время отлучения от причастия весьма значительно сокращено, но за то определяется для несущих епитимию особый род жизни. Кающемся и несущему епитимию указывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги. В номоканоне дано подробное описание трех родов покаянной епитимийной дисциплины. «Три различия существуют пищи и питья относительно епитимий кающихся женщин и мужчин, и принимают одно из трех по желанию» (Номоканон, грузинский текст, стр. 62). Все три рода епитимий по номоканону Постника весьма снисходительны (См., стр. 64-69), так что по окончании изложения уставов о пище, составитель рассуждает так: «Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим судьей – Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем прославиться немилостивым» (Номоканон, стр. 69, 72). Снисходительная тенденция Постниковского номоканона многими уже в древнее время одобрялась. «Да никто же, – пишет Никон Черногорец, – возлюбленной чудится еже в запрещениях сходному святого сего: отсекая бо грех и к тому его не делая вшед под иго Христово и заповедям Его работая, не требует великих запрещений, весь сраспят сый со страстями и похотьми по Божественному Апостолу» (Пандекты, Слово 56). Но Николай Грамматик на вопрос Афонских монахов: «Следует ли налагать епитимии по номоканону Постника?» – отвечал: «Этот номоканон, отличающийся крайней снисходительностью, многих погубил; впрочем, кто имеет сознание добра, те, несмотря на поводы и преткновения, подаваемые этою книгою, будут направлены к лучшему образу жизни» (см. А. С. Павлов-Номоканон при Большом Требнике, стр. 22-23). Тем не менее две

особенности Постникова номоканона – назначение епитимий в виде поста и молитвы и смягчение покаянной дисциплины – весьма хорошо характеризуют взгляды этого рода номоканонов на сущность покаяния. Покаянная система Иоанна Постника, назначая на тот или другой срок в качестве епитимии воздержание и благочестивые подвиги, непосредственно направляется к уврачеванию нравственно больных членов Церкви. Определяя такого рода епитимию, номоканон Иоанна Постника смотрит на нее, очевидно, как на врачевство, а вместе с тем и покаяние направляется лишь к одной цели – врачевать грешника и скорее возвращать его в полное церковное общение. При иных взглядах на смысл покаяния и епитимии едва ли была бы нужна и возможна вся епитимийная система, предлагаемая в номоканоне Иоанна Постника.

Общее смягчение покаянной дисциплины тоже возможно только при взгляде на епитимию как на врачевство, имеющее значение лишь постольку, поскольку оно нужной полезно для самого кающегося. В предисловии к номоканону Постника есть исторический очерк смягчения покаянной дисциплины, и в этом очерке ясно выражена та мысль, что епитимия имеет тесную связь с нравственным состоянием кающегося, а потому и может она изменяться. Так уже Василий Великий, «правильник милостивый», даровал многое снисхождение, чтобы не доводить согрешающих до отчаяния. После же сего следовавшие другие отцы умилили число лет покаяния. Все это благий Господь определил потому, что видел, как люди стали слабы в борьбе со грехом (Стр. 10–11). В грузинской редакции кроме того замечается: «Не для гнева возвращает согрешивших, но великой милостью и благостью облегчает раскаяние во грехах» (Стр. 10). За всю эту неизреченную благость Господа Бога нашего слава великая прекрасному человеколюбию Его (Стр. 12). Вот почему номоканон порицает тех, которые, чтобы показаться неуклонными исполнителями евангелия, епитимию ставят выше человека, так что человек становится созданным для епитимии. «Многие по не разумению, вместо исцеления, принесли больше вреда и чрезмерной строгостью епитимий сделали боленезлечимыми язвы болящих душ» (Стр.12-13).

Если, таким образом, номоканон епитимию ставит в связь с личностью кающихся, то понятно, что строгую или слабую епитимию, по его взгляду, должно назначать в зависимости не от

греха, а от нравственного состояния личности. Принимающему исповедание не должно смотреть ни на тяжесть, ни на множество грехов. Бывают люди мало согрешившие, но в покаянии ревностные. Таким можно епитимию дать более тяжелую. Исполняя эту епитимию, кающийся не только исцелится от грехов, но путем благочестивых подвигов достигнет некоторых положительных результатов. Господь воздаст ему за его усердие. Бывают же и такие люди, которые много согрешили, но беспечны и слабы. Таким людям лучше дать епитимию полегче, чтобы они получили хоть некоторую пользу. Строгая же епитимия для таких людей может быть только вредной, – своей тяжестью она может ожесточить кающегося и отвлечь его от покаяния (Номоканон, стр.70-72).

Епитимию при покаянии назначает духовник, но назначает ее с согласия кающегося. При назначении епитимии духовник является не строгим и грозным судьей, карающим от лица Божия за грех раскаявшегося преступника; нет, по номоканону Иоанна Постника, и при назначении епитимий духовный отец, все тот же любящий отец и друг кающихся. Описание самого назначения епитимии в номоканоне настолько характерно, что не нуждается ни в каких комментариях. Вот это описание в переводе с греческого. «И тогда восставляет его, целует как собственную душу, если можно, возлагает руку на его шею, говоря ему что пусть все это, брате, будет отныне на мне, и особенно если увидит его погруженным в великую печаль, и после этого садится с ним и спрашивает его с ласковым видом, какую из трех родов хотел бы он взять епитимию. Но прежде всего быть ему в благой надежде по всему, и дать ему прежде всего завещание: если что отныне случится тебе сделать злое, все мне с радостной душой исповедуй, где бы я ни был».¹ Грузинский текст добавляет, что вопрос, какую кающийся может исполнить епитимию, относится лишь к молитве и посту; отлучение же от Причастия дается сообразно с грехами (Номоканон, стр. 74). Здесь ясно различаются два рода епитимий: отлучение от причастия и благочестивые подвиги. Первое необходимо, как следствие греха, а подвиги, направленные исключительно на врачевание греха, назначаются по

¹ Номоканон. Стр. 75-77. см. еще Н.С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893, стр. 13. Migne. Patrologiae cursus completus, ser. gr. t. 88, col. 1926. Горчаков. К истории епитимийных номоканонов Православной Церкви. СПб., 1874. Стр. 74. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 3, 21, 105, 107, 109.

силе кающегося, а не по сравнительной тяжести греха. «Не бо еже хочет должен есть дати запрещаая запрещение, ни еже подобает лепое, но еже произволивает сохранить запрещаемый: яко неправеденству греховному от благоутробных и хриstopодобных и добре рассудите могущих... даются запрещения» (Горчаков, цит. соч., стр. 74. Migne, PG., t. 88, col. 1926 sqq.). В другом месте номоканона положительно говорится, что кто не может или не желает исполнить полной епитимии, пусть исполняет половину ее; кто же и половины исполнить не может, тот пусть исполняет третью часть (Номоканон, стр. 68-69).

Если епитимия, как это видно из вышеизложенного, есть врачевство, то и применяться она должна только до тех пор, пока человек греховно болен. Нельзя думать, что для исцеления от греха необходимо должно совершать покаяние в течение определенного срока. Время покаяния, определяемое в канонах, совершенно не имеет обязательного значения. «Не по точности божественных правил определять епитимии, но по качествам лица».¹ Один и в продолжительное время не исцелает; другой может очиститься от греха и в короткое время. В этом пункте номоканон Иоанна Постника стоит в полном согласии с правилами Василия Великого. Составитель номоканона и цитирует 84 прав. Василия, по которому следует смотреть не на время, а на образ покаяния, и продолжает: получивший от человеколюбивого Бога власть вязать и решить имеет власть сократить время епитимии и за это не заслуживает осуждения, потому что в Священном Писании нам известно, что исповедующийся с большою ревностью, скорее получает прощение (Номоканон, стр. 76-79).

Таким образом, канонический взгляд Православной Церкви на сущность покаяния, по которому оно есть только врачевство для греховно-больной души, этот взгляд всецело удержан и в номоканоне Иоанна Постника. Номоканон только подробнее раскрывает значение епитимий и дает больше наставлений духовнику, причем составитель сам оговаривается, что наставления эти он дает от своего личного опыта. В общих чертах и в принципе покаянная дисциплина номоканона Иоанна Постника та же самая, какая определена была еще св. Василием Великим и канонизована Трульским собором. Проф. А. С. Павлов замечает, что

¹ У Павлова. Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 728-729. У Суворова. К вопросу о западном влиянии. Стр. 114.

сходство между покаянным номоканоном соборным правилом иногда становится почти буквальным. Знаменитый канонист приводит краткую параллель между номоканоном и правилом, после чего ставит не решаемый им вопрос: собор ли имел пред собою номоканон (анонимный или с именем Иоанна Постника), или, наоборот, автор номоканона следовал соборному правилу?¹ Проф. Н.С. Суворов подробно опровергал приведенную Павловым параллель (К вопросу о западном влиянии стр. 110-130), но если между номоканоном и соборным правилом и нет буквального совпадения, то все же номоканон совпадает с правилом во взгляде на покаяние и назначение епитимий: епитимия не есть что-либо самодовлеющее, но она есть врачевство, назначенное в соответствии с состоянием грешника.

Номоканон Иоанна Постника, взгляды которого на покаяние мы изложили, можно назвать самым типичным епитимийным номоканоном восточной Церкви. Этот номоканон имел даже большое практическое значение. Вальсамон говорит о своем времени, что большая часть духовников налагает епитимии по номоканону Иоанна Постника (Толкование на 11 ответ патриарха Николая некоторым монахам. Migne, PG., t. 138, col.949). Матфей Властарь и Константин Арменопул приводят отрывки из Постникова номоканона наряду с общепризнанными правилами св. отцов. Кроме того, Властарь сделал обширное извлечение из этого номоканона, которое поместил в конце своей алфавитной синтагмы (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 23). Рецензия Властаря получила даже церковный авторитет и в переводе на новогреческий язык издана в Пидалионе, а отсюда и в Экзомологитарии (руководство к исповеди и исповедный чин), так что в греческой Церкви современным духовникам в качестве руководства для совершения покаяния и наложения епитимий указывается, правда, сокращенная редакция Постникова Номоканона. Властарево сокращение Постникова номоканона помещено и в известной Афинской «Синтагме божественных и священных канонов», изданной Ралли и Потли (Павлов, стр. 24).

Уже в самые первые времена христианства у славянских народов номоканон Постника появляется и на славянском языке.

¹ Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 723-729. Здесь проф. Павлов буквально повторяет то, что писал раньше академику М.И. Броссе. Замечание о грузинском номоканоне. Записки Императорской Академии Наук. 1874. Т. 25, 1, стр. 34-35.

Еще в XII веке номоканон Постника был в употреблении древнерусских духовников, как это видно из знаменитых «верашаний» Кирика. Кирик в своей беседе с Нифонтом много раз ссылается на номоканон Постника: «Се писано есть в заповеди Иоанна Постника», «а еже написанное в заповеди Иоанна Постника», «написано есть в заповеди Иоанна Постника», «яко в Иванове заповеди писано есть» (Вопрошания 71, 78, §3 и 95. Русская Историческая Библиотека. Т. VI. СПб. 1880, стлб. 42, 45, 46, 50). Номоканон Иоанна Постника вошел в древнеболгарскую кормчую, списки с которой имеются в древнерусских кормчих, именно в Устюжской (Рукопись библиотеки Румянцевского Музея № 230) и в Иоасафовской (Рукопись библиотеки Московской Духовной Академии № 54). В древнерусской епитимийной литературе имя Иоанна Постника было наиболее популярным. Именем Иоанна Постника нередко надписывались сборники всевозможных правил, ему совершенно не принадлежащих. Наконец, по мнению проф. А. С. Павлова, и номоканон при Большом Требнике есть не что иное, как особая редакция книги Постника. В Требнике удержана первая часть этой книги, содержащая в себе «чинопоследование» исповеди, вместе с наставлением духовнику, как принимать и спрашивать кающихся, как налагать на них епитимии. Сам епитимийный номоканон при Большом Требнике постоянно цитирует правила Иоанна Постника (ст. 29, 39, 59, 64, 72, 74, 144, 186, 187). В XVI веке греческие канонисты и духовники иначе и не называли этот номоканон, как Постниковым (Проф. Павлов, цит. Соч., стр. 26. 30-31). Следовательно, официальный современный номоканон русской Церкви стоит в тесной связи с номоканоном Иоанна Постника. Таким образом, мы имеем полное право называть номоканон Иоанна Постника наиболее характерным для церковных взглядов на сущность покаяния. Под влиянием идей Постникова номоканона слагалась покаянная практика Православной Церкви, слагалась покаянная психология людей грешных и кающихся, устанавливались отношения духовных отцов к их духовным детям, вообще создавалась теплая и благодатная атмосфера церковно-народной жизни, стремящейся к угождению Богу и спасению души.

III

Покаяние по воззрениям древнерусских духовников

Для характеристики взглядов на покаяние древнерусских духовников мы имеем довольно богатый и разнообразный материал в древнерусской покаянной литературе, вышедшей из среды именно самих духовников и создавшейся под идейным влиянием номоканона Иоанна Постника. Этот последний номоканон в том виде, в каком имеется он в древнейших редакциях, был мало удобен для практического употребления. В нем было дано, как мы уже говорили, лишь общее идейное руководство для духовников, но таким руководством во всех случаях без смущения могли пользоваться только духовники опытные, рассудительные, хорошо усвоившие *общий дух* номоканона. Что же касается до духовников другого рода, которых, нужно думать, было большинство, то для них открывалась необходимость в руководстве более подробном, дающем наставления именно в отношении к частным случаям исповедной практики (проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь, Т. 1, стр. 77). Неудивительно поэтому, что на практике обращалось весьма много всевозможных епитимийников. Впрочем, профессор А. И. Алмазов утверждает, что греческие пенитенциалы далеко не столь разнообразны, как сложилось о них представление. Разнообразились, собственно, лишь частности в этих пенитенциалах, а что касается до самих редакций, то их, по-видимому, нельзя насчитать значительное количество (Тайная исповедь, Т. 1, стр. 195). Возникает вопрос: насколько сохранили позднейшие епитимийные номоканоны тот взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий, какой был в номоканоне Иоанна Постника древнейших редакций? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо сделать несколько замечаний.

Рассмотренный нами номоканон Иоанна Постника имеет ясно выраженный взгляд на сущность покаяния, и это потому, что он не есть номоканон в собственном смысле, а представляет чин исповеди. Ведь часто он и не называется номоканоном, а – «чином», «последованием». В нем не один только перечень епитимий, но немало также рассуждений и принципиального характера. Нельзя того же сказать о других, позднейших, в частности русских, номоканонах. Правда, во многих памятниках наблюдается неразрывная связь исповедного чина с номоканоном, так что эти чины, вместе с присоединенными к ним епитимий-

никами, составляют особую книгу литургического и канонического характера, которой всего более приличествует греческое название «εξομολογητῶριον» (См. у Алмазова, т. 1, стр. 133, 195, 481-490). Но в епитимийной и покаянной литературе вообще весьма заметно также стремление отделять литургический материал от канонического в строгом смысле (А. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144), так что многие позднейшие епитимийные номоканоны представляют из себя лишь голый перечень конкретных случаев греховности и приличных каждому случаю епитимий. Если мы обратим внимание на такие номоканоны, то должны будем почти совершенно отказаться от ответа на поставленный вопрос. Подобные епитимийники не имеют никакого взгляда на значение епитимий. Необходимо поэтому узнать, как смотрели на все эти епитимийники те люди, которые, ими пользовались, в чьих руках эти номоканоны ветшали; иначе мы легко можем навязать епитимийникам такие взгляды, каких никто и никогда не держался. Мы должны привлечь к обсуждению так называемые дополнительные статьи чина исповеди, различные до – и после исповедные поучения, а также и вообще историко-канонические памятники древнерусской покаянной дисциплины, где сохранились вздохи кающихся, скорбь и радость духовника, где из дали веков благоухает аромат древнерусской строгой церковной народной души, воспитавшейся на номоканонах под руководством Православной Церкви. Здесь можно найти еще свежие краски для написания картины древнерусского духовника. Здесь – не продукты школы, а продукты самой жизни здесь все не сочиненное, а непосредственно вылившееся из души, жаждущей спасения, очищения от скверны греховной.

Когда читаешь древнерусскую покаянную литературу, в сознании всплывает не только симпатичный, но прямо благодатный образ «отца духовного». Как смотрит на свое дело древнерусский духовник? В древних рукописных сборниках нередко встречается «послание некоего отца к сыну духовному», и вот как сам древнерусский духовник говорит о своем призвании. «Веси, сыну, еже дал ми есть Бог талант, аще и недостоин есмь; его же таланта хочет истязати от мене грешного на суде Его страшном. То же талант еже пещися вашими душами, всеяти в ваша сердца семя божественное и искоренити из вас терние греховное. Егда бо вижу вы в законе Господни ходяща, радуется сердце мое. Егда

бо вижу вы повеления Господня престаупающа, тогда печаль снедает мя» (Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Москва 1912, стр. 195, 197). «Не хвалы себе ищу глаголя вам, но да есте спасени были и мне в том великая радость была. Како печалуюсь о вас по вся дни, токмо един Бог свесть. Имите ми веру, не пекусь тако о своем спасении, яко же о вашем. Когда вы вижду во зле живуща, тогда своя радости забуду о вас плачась; а когда вы услышу добре творяща, тогда своего зла забуду, зане ми есте друзи милии. Весел есмь о вашем добре; уныл же есмь о вашем зле» (С. Смирнов. Материалы, стр. 201). А кто столь жесток сердцем, что способен не умилиться от следующих излияний духовника в поучении под именем Иоанна Златоуста в «Златой Чепи» XIV века из библиотеки Троицкой Лавры? «Мы Божию благодатью учим вы не престающе слез проливанием за вы и сердце ны болит по вас; аще и не являем, но обаче в сердце болезнь ту имам... Веру же имейте ми, яко же своего спасения отчаялся есмь и зле живущих вас плачу, и неупразднихся своего зла желети и плакати, толма ми есте дрази. Аще ли слышу вы добро творяща, то не помню своего зла сластью и радостью и имам много зла своего. Дряхл же бываю о вашем зле... Отцы велику болезнь имут о детях своих и жалость и печаль... и не весте, колыми хотел бы родитель духовный на многи части рассечен быти, неже видети сыны своя погибающа злы дела... Аще бо бы льзе (можно) сердце мое раздравше, ти покаяния показати вам, то видели ся бысте вси вы внутрь сядяще во мне и с женами и с детьми. Тако бо сила есть любовная небес ширшу творить душу и утробу вместить в ны» (С. Смирнов. Материалы, стр. 203-205. Вот он древнерусский духовник, болеющий сердцем о духовном совершенстве своих духовных чад! Его образ – образ любвеобильного отца. В исповедном поучении он обращается: «чада моя милая духовная» (Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 250). Да и самим духовникам внушалось: «лепо есть отцом чада любити, милосердным быти, кротким, смиренным» (Starine, изд. Ягичем. Knjiga VI, и Zagrebu 1874, str. 129). От духовника требовалась прежде всего учительность, способность руководить своими духовными детьми по пути покаяния. «Аще не веси учити кающегося, то не приими его» (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). «Попову величаву и горду, запойчиву, грубу, неразумиву не достоин быти попом, ни детей достоин духовных примать на поучение, ни

достоит таковому исповедати. Себе не могуще научити, то како иного научити» (С. Смирнов. Материалы, стр. 139). Вполне понятно, что исповедь древнерусского духовника была делом нежно любящего отца. Он мог быть строгим. Один из Московских князей признавался, что, когда шел он к своему духовнику Пафнутию Боровскому, – у него дрожали колени. Но и эта строгость вытекала из заботы духовника о спасении своего сына. Но обычно во всех древнерусских покаянных памятниках духовникам заповедуется нежно-любовное, ласковое обращение исповедниками. Архиепископ новгородский Илия в XII веке внушает своим иереям «спрашивать с тихостью» (А. Павлов. Неизданный памятник русского церковного права XII века. Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. 271, стр. 2. 88). Подобное же можно видеть и в разнообразных исповедных чинах. Известное «Предисловие покаянию» предписывает исповедывать «тихим лицом и кротким сердцем, и веселым» (Русская Историческая библиотека. Т. VI, стр. 840. А. Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 265), «с любовью и тихостью, и смирением» (Чин исповеданию. Алмазов, Т. III, стр. 114, 115. 184), «тихо и умильно» (Исповедание мирским человеком. Алмазов. III, стр. 133). Исповедающийся приходит не в судилище, а во врачебницу. Сущность покаяния – врачевание. Одним из целительных средств, самым главным, является епитимия, о которой особенно много рассуждений в покаянной литературе. Епитимия – лекарство, а не наказание. Некогда преп. Феодор Студит писал в наставление монахам: «Кто окажется виновным, подлежит епитимии. Не думайте однако ж, что это будет от гнева и раздражения. Нет, и делал, и буду делать сие, движимый любовью к вам» (Добротолюбие, Т.4. Москва 1889. стр. 130). Подобным же образом рассуждают об епитимии и древнерусские авторы. «Аще исповедаем беззакония наша Господеви и отцом духовным, да приложит ны к здравию былие, рекше епитимиями да свяжет до времени, дондеже язя не будет, и паки разрешите; рассмотрите, что будет успеха в заповедях Божиих» (Православный Собеседник, 1861.т. 1, стр. 455), «и станут здоровы и светли в святей Божией церкви и пред Богом Господом нашим Иисус Христом, получивше от связания корысть и греховных яз разрешение»(С. Смирнов. Материалы стр. 35-39, 170). «Сему подобни есте, яко на рати устрелять человека и стрела в нем ся преломит и егда к нему врача приведут, тогда разрезав язву измет железо... Тако и

вы, егда сотворите грех, той устрелил вы есть диавол, и грех в вас яко железо есть, и аще отцу исповесте, отец же аки врач хитрый измет от вас яко железо грех и язву епитимию лечити начнет» (Православный Собеседник. 859, Т. 1, стр. 133). «Должен есть отец, духовный, яко врач хитрый, взыскати канона исповеднику, рекше правило, и рассмотрев даяти заповедь. О, иерею, зри, прилежно, о сем и умом, внимай!» (С. Смирнов. Материалы, стр. 165. Срвн. рукопись Волоколамской библиотеки № 566, л.103). «О епитемии, поучает духовенство митрополит Петр, иже предади святые отцы нам на спасение, подавати согрешающим на очищение грехов» (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стлб. 161).

Так как епитимии есть врачество, то и назначать ее нужно в соответствии с нравственными качествам грешника. По епитимийниками по поучениям духовник должен давать исповеднику епитимию «по силе» (Starine, VI, 119, 130-131. С. Смирнов. Материалы, стр. 71, 173-174, 181, 217, 218, 221, 231, 237). То же иногда повторяется и в исповедных вопросах (Алмазов. Тайная исповедь. т. III стр. 145). «Не подобает заповеди даяти противу греха но иже изволит сохранить» (Материалы, стр. 158). Как лекарство, епитимию следует давать «с рассуждением», «по делам его(кающегося) и по покаянию, и по достоянию» (Русская Историческая Библиотека, VI, стлб. 860, 864, 865. Алмазов. Т. III, стр. 269), «и по житию его добродетельному» (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стлб. 861), «и по человечестей немощи» (Алмазов. Т. III, стр. 267). «Правило о церковном устроении» советует «попу всего рассматривати кающихся, пытати всего: богат ли кто, убог ли, раб ли, свобод ли, ремесленник ли, слуга ли, немощен ли, или в последней нищете» (С. Смирнов. Материалы, стр. 90-91, 102. Алмазов. Т. III, стр. 267, 269). Еще более следует обращать внимание на свойства нравственной природы человека. Митрополит Киприан писал игумену Афанасию: «Дает епитимия по возрасту, и устроению коегождо, и по разуму коегождо: и неразумию коегождо: инако бо младый разсуждается, инако же пришедый в возраст, инако же во старости согрешивый, инако же паки смысленный, инаконесмысленный... вся достойть испытovati и разсудати духовному отцу» (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стлб. 246). «Малогрешну бедру велику заповедь имати, да не точию оставление грехов приимет, но и венец нетленный приимет» (С. Смирнов. Материалы, стр. 158). «И многогрешному ленивому – малу, да не

погружен будет от тяжести и, печален быв, вся оставит» (Материалы, стр. 166), «не летом бо судится покаяние, но любовью, яко же рек божественный Златоуст» (стр. 167). Архиепископ Илия поучает: «Не мозите тяжки заповеди дати, ни паки же отнюдь на слабость свести без разсуждения». «А еже о брашне и питье, а то по человеку разсудите, как будет: оже будет крепок, а большую заповедь дать ему, да не токмо греха избудет, но и венца добудет; паки ли кто будет слаб, льжыю (более легкую), заповедь дайте, от в отчаяние не впадет» (Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. 271, стр. 288, 290. Срвн. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 269). Епитимия вообще не есть строго определенная кара за грех: можно и «меньши дати, да не впадет в отчаяние» (Алмазов. Т. III, стр. 109). В назначении епитимий должна быть постепенность, нельзя сразу налагать тяжелой епитимии. Еще в Ильином «впрашаньи» читаем: «а будут греси мнози, то не повело ми тогда же опитемы дати, но что-либо мало, да оли тому обучится; то же по малу придавати, а не вельми отягчати ему» (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стр. 59). Так как единственная цель епитимий – врачевание, то в старинных рукописных требниках встречаем поучение, где духовникам внушается не забывать этого именно назначения епитимий и создавать из покаяния и назначения епитимий некоторую воспитательную систему.

«Аще и в корабль вложить лише меры, то погрязнет и имение погубит. Тако ж и мы, аще подадим заповедь велику, они же отчаявшися ни мало не сотворят и погибнет неразумный брат в вашем неразумии, за негоже умре Христос. Но исперва аки млеко напояти младенца, тако мы сперва кающихся. Мало заповедь подай ему, и по малу в разум пришед. Потом большую заповедь подаси по грехом их, и сами ся имут в разуме и жестоцем брашнем рекше рассматрив начнут сами добро творити – Божия заповеди» (Алмазов. Т. III, стр. 269, Starine, VI, 129). Иногда и епитимийные номоканоны надписываются так: «законоправильник или *врачество в прегрешения*» (Алмазов. Т. III, стр. 285).

Это надписание весьма знаменательно с принципиальной точки зрения. Самый «законоправильник» представляет из себя не что иное, как перечень грехов и епитимий, но приведенное надписание показывает, как следует смотреть на назначаемые епитимии какую цель преследовать при их назначении. Цель эта – врачество. Точно так же и официальный номоканон при

Большом Требнике по внешнему виду – как бы кодекс, определяющий, за какой грех какая должна быть епитимия. По-видимому, все дело сведено к юридической нормировке епитимий за известные грехи. Но это только по-видимому; из номоканона Иоанна Постника не мог выработаться юридический кодекс. Пусть номоканон напоминает юридический кодекс, – важно, как относиться к такому номоканону, а это отношение весьма прекрасно определяется в предисловиях к старинным изданиям номоканона. Так, в предисловии к «священным читателем» в первом киевском издании номоканона (7128/1620 г.) «недостойный и мний в Иеромонасах Памво Берында» – этот «архитипограф Церкви российские» – пишет: «Сей Номоканон благодарне приимейте, яко никоего советника: в еже носити вам утробу отеческу и смотрительну, к разсуждению исправления обетшаний, в низпадениях человек» (Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 219). В предисловии ко второму киевскому изданию Иеромонах Захария Копыстенский пишет: «содержит в себе Номоканон сей воспоминание и учение, како приходити в священство, како исповеди приходящих приимати и исправляти, како целение подобное коемуждо лицу и врачевание подати. Три же в нем суть обдержныя вины. Первый – врач, иже есть духовный отец. Второй – недугующии, иже суть грешныи кающияся. Третий – целебное были, сиречь, наказания и запрещения. Есть убо Номоканон сей краткое собрание канонов и разсуждений святых отцов, наставник и учитель духовником, кающим же ся есть врачевница» (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 222). Весьма подробные рассуждения о том, «какова врачевании грешным кающимся подавательна» и «коликогуб есть грех», – в третьем издании, в предисловии. Общая мысль и здесь та, что «долг есть всякого грехами уязвленного приличными врачеваньми целити» (Барон Розенкамф. Обзорение кормчей книги в историческом виде. Москва, 1829. Примечания, стр. 70-77). Предисловия эти весьма важны в принципиальном отношении; они показывают, что, хотя номоканон и представляет только перечень грехов и епитимий, но на все эти епитимии должно смотреть только как на врачевства.

По древнерусским памятникам покаянной литературы и кающийся должен был смотреть на епитимию, как на полезное ему лекарство, а не как на горькое и обидное наказание. Еще преп.

Феодор Студит писал в наставлении монахам: «любите епитимии и применения послушаний рукоделий, в уверенности, что распоряжающиеся сим имеют в виду вашу пользу». «Когда налагают епитимию, благодущны будьте, бодренны и с большим рвением беритесь за дело». «Как все то направляется ко спасению душ наших, то оно должно быть для нас сладко, легко и удобно» (Добротолюбие, Т. 4, стр. 151, 186, 75, 168). Совершенно такие же рассуждения встречаем и в древнерусской покаянной литературе. «А епитимию в том гресе примати противу грехов с радостию» (С. Смирнов. Материалы, стр. 237). «А епитимию сыне и господину прими с радостью» (С. Смирнов. Древнерусский духовник. Приложение, стр. 106). «Поп убо учитель разумный весть, како твоя язвы греховные исцелити, а тебе без печали сотворити» (Там же, стр. 103). Епитимии противиться может только тот, кто не разумеет своей пользы (Вопрошение апостольское. С. Смирнов. Материалы, стр. 152). Да и духовник, назначая епитимию, не должен чувствовать ничего, кроме любви к своему духовному сыну В одном номоканоне XIV века есть даже такая статья: «аще поп завяжет с гневом человека, да отлучится 7 дней» (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). Духовнику внушается «утешити его (кающегося), яко не скорбети ему, но присноравоватися и уповати на Бога» (Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 109, 131). «И отпускает его радостно, наказательно и отрадно. Он отходит радостно покланяясь» – вот как кончается один исповедной чин (Алмазов, Т. III, стр. 117)! Это, так сказать, достойный заключительный аккорд покаяния. Все покаяние совершается в духе любви, нежно-отеческой заботы духовника и твердой решимости кающегося изменить свою жизнь. В рукописях, сохраняющих памятники древнерусской покаянной дисциплины, много сухих перечней грехов и епитимий, но среди этого материала с пожелтевших листов рукописи в каком-нибудь поучении, случайно оброненной фразе зазвонит иной раз трогательная задушевная нотка, которая ставит пред читателем как живую древнерусскую кающуюся душу. Вполне согласный с древнецерковными каноническими правилами взгляд на сущность покаяния, сыновнее отношение к Богу и к говорящему от Его лица духовнику, благодатная атмосфера любви – вот что характеризует церковную психологию покаяния. Епитимия признается как необходимое, в качестве следствия греха, отлучение от причастия и особый подвиг, назначаемый для исцеления от греха и для усовершенствования в добродетели.

Мы проследили церковную психологию покаяния на протяжении целого тысячелетия; она всегда была одна и та же. Это – психология человека и жаждущего обновления своего ветхого человека и понимающего, что обновление это создается лишь тернистым путем борьбы и подвига. Церковная психология покаяния не ищет пути, который лежал бы мимо подвига, но именно путем подвига ищет преображения в «новую тварь».

IV

Покаяние по латинским пенитенциалам

Кто провел некоторое время за чтением древнерусских покаянных памятников и непосредственно приступит к чтению латинских произведений того же рода, тот не может не заметить большой разницы между первыми и вторыми по их общему духу, по существенному идейному содержанию, по взгляду на смысл и сущность самого покаяния. Профессор Н.С.Суворов указывал следующие отличительные черты латинских пенитенциалов: предписание поститься на хлебе и воде в течение некоторого числа лет из общего срока покаяния, назначение епитимий духовным лицам сообразно с их иерархическими степенями, покаяние, соединенное с изгнанием из области, воспрещение духовным лицам супружеского сожития с их законными женами.¹ Но эти черты мало существенны. Гораздо важнее принципиальное отличие латинских пенитенциалов в их взглядах на смысл покаяния и на значение епитимий.

Прежде всего, латинские пенитенциалы смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего греховного недуга. В пенитенциалах постоянно говорится о преступлении, о виновности, об оскорблении Бога, которое нужно загладить. «Велика вина (crimen) прелюбодеяние и человекоубийство, но можно ее искупить (redmi) покаянием» (Poenitentie Vinniai, § 12. S. 110).² «Велика вина ложная клятва, которую едва можно искупить или даже и совсем нельзя искупить; однако лучше каяться и не отчаиваться» (Poenit. Vinniai § 22. 5. 112). «Велика вина душу погубить, но

¹ Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888. Стр. 92.

² Латинские пенитенциалы цитируем по изданию Dr. F. W. H. Wasserscheleben. Die Bussordnungen der abendlanischen Kirche. Halle 1851. К этому изданию относятся страницы, поставляемые после параграфов отдельных пенитенциалов.

может быть искуплена покаянием, потому что нет вины, которую нельзя было бы искупить покаянием, пока мы в этом теле» (Poenit. Vinniai § 47. 5. 118). Каждый грех прежде всего называется преступлением, виной. Грешник возбуждает гнев Божий (Poenit. Pseudo-Egberti. S. 326). Дело духовника сравнивает ся не только с делом врача, применяющего различные целительные лекарства в соответствии с разнообразием болезней, но также и с делом судьи, за разные преступления налагающего различные наказания (Corrector Burchardi, cap. 183. S. 667. Poenit. Egberti. S. 231). На исповеди, следовательно, происходит суд, где виновный получает наказание за свои грехи (Poenit. Pseudo-Egberti, cap. 4. S. 319). Идея духовного врачевания ступшевывается пред идеей суда: духовник не столько врач, сколько судья совести верующего, – судья, который должен справиться с римским кодексом, чтобы подвести тот или другой проступок под известную статью. Отсюда и самая епитимия из врачебного пластыря, прилагаемого к ране, превращается уже в удовлетворение за грехи, присуждаемое духовным судьей.¹ Епитимия нужна для изглаждения грехов (Poenit. Bedae. S. 220. Poenit. Pseudo-Romanum. S. 342). Латинские пенитенциалы часто повторяют, что епитимия должна быть назначена по качеству греха. Чем больше грех, тем более наказание. «Должно знать, что сколько времени кто медлил во грехах, сообразно с этим должно увеличивать ему покаяние» (Poenit. Gildae. S. 106. Poenit. Cummean. SS. 462-463. Poenit. Remense, cap. 2. S. 498 и др.). «Пусть кается сообразно с качеством греха» (Poenit. Theodori § 4. S. 201). «Сообразно с величиной грехов должно определять продолжительность покаяния» (Poenit. Colubani, cap. 1. SS. 353. 388). Если же и встречаются в некоторых пенитенциалах краткие главы «о качестве людей», то это не значит, будто духовник должен каждого врачевать по его нравственному состоянию; нет, духовник должен обратить внимание на качества лиц исповедающихся только для того, чтобы не наложить непомерного наказания, как поступают и благоразумные судьи при определении судебной кары (Poenit. Egberti. S. 231. Corrector Burchardi. SS. 667-668).

В пенитенциалах не мало места уделяется усмотрению духовника или епископа (см. у Вассершлебена, стр. 110, 152, 196,

1 А. Шостьин. Превосходство исповеди православной пред исповедью иезуитски-католической. «Вера и Разум». 1887. Т. 1, стр. 470.

198, 228, 241, 245, 272, 283, 307, 426, 452, 570, 571, 634, 704, 727); однако наряду с этим в некоторых пенитенциалах напоминает духовнику, что ведь и Бог не милостив только, но и справедлив (Poenit. Egberti. S. 231), а потому и духовник должен при назначении епитимий справляться с пенитенциалом, чтобы не нарушить справедливости. «Священникам, которые возвращаются в выслушивании исповеди кающегося, необходимо знание канонов. Ведь все, что относится к образу покаяния, должно определяться не благоразумием только и благочестием, но и справедливостью. Норма эта и может быть взята из покаянных правил» (Poenit. Mediolanense. S. 706). Вместе с речью о целении душ иногда говорится даже об отмщении за грехи (Penit. Bigotianum. S. 443). Кто согрешил телом, тот за это телом же должен и пострадать, понести наказание в виде епитимий, постов, стояний и молитв ко Господу (Poenit. Egberti. cap. 14. S. 245. Poenit. Cummeani. S. 464). Поэтому латинские пенитенциалы не столько дают руководство к познанию греховности человека и назначению приличествующего врачевания, сколько представляют кодекс всевозможных епитимий, которыми исповедающий должен наказывать признавшихся в своих преступлениях грешников. «Правила определяют (taxant) покаяние» – выражается Медиоланский пенитенциал (Wasserschleben. S. 704). За тяжкие грехи можно назначить строгую епитимию, а если наказываемый грешник усомнится, то следует показать ему пенитенциал, который в данном случае рассматривается, очевидно, как юридический кодекс наказаний (Poenit. Mediolanense S. 704).

Если мы обратим внимание на самые епитимии, которые назначаются в латинских пенитенциалах, то мы увидим, что много епитимий такого рода, что они возможны только при взгляде на покаяние как на суд и на епитимии как на наказания. Мы встречаем не мало таких епитимий, в которых совершенно нет врачующего элемента и которые по этому суть наказания в полном смысле этого слова, подобные наказаниям, определяемым в любом гражданском уголовном кодексе. Весьма часто в качестве епитимий назначается изгнание из отечества. Покаявшийся должен нести епитимию в странствовании (см. у Вассершлебена, стр. 103, 104, 186, 412, 506, 570, 712, 713, 718). Мерзебургский пенитенциал сравнивает несущего подобную епитимию даже с Каином (Cap. 1. S. 391). Иногда предписывается оставить все земное,

идти в монастырь и каяться там до смерти (Poenit. Theodori. S. 191. Can. Gregorii § 98. S. 71. Poenit. Pseudo-Theodori, cap. 4. S. 570. Poenit. Medilanense. S. 716). Убийца выдается родителям и они вольны делать с ним, что хотят» (Can. Wallici, § 4. S. 125). Иногда грешника предписывается предавать гражданскому суду; например в случае убийства епископа или пресвитера (Poenit. XXXV. Capitulum. 1, 2. S. 506. Poenit. Pseudo-Gregorii III, cap. 3. S. 538). В качестве епитимии встречаются и телесные наказания. Бичевание назначается юными неразумным (Poenit. Pseudo-Egberti, Lib. II, cap. 6. S. 324). В некоторых случаях (si fornicationem Faciunt inter semetipsos) мальчиков каноны рекомендуют просто сечь (Poenit. XXXV Capitulum. X, 1. S. 512), определяя иногда и количество ударов, например, 200 – за блуд до законного супружества (Poenit. Vigilum, cap. 171. S. 532. Poenit. Remense, § 19. S. 502). Встречаются в пенитенциалах статьи, взятые из варварских кодексов, в которых за убийство епископа, князя или чиновника виновный приговаривается к *распятию*. Это будто бы определили какие-то мудрые (Вассершлебен, стр. 140). За воровство у тех же лиц – штраф в размере семи служанок (S. 141). Кровь епископа оценивается в 50 служанок (Can. Hibern. 2. S. 142). Все это изрекается от лица некоего собора (Synodus Hibernensis).

Латинские пенитенциалы в качестве епитимий, подобно восточным номоканонам, назначают и пост, но в них ясно сказывается тенденция рассматривать пост как наказание, а не как подвиг, нужный единственно для нравственного исправления грешника. Иногда эта тенденция выражается и в словах; например, Poenit. Remense говорит: «Пусть постящийся 15 дней распинает свой желудок» (§ 20. S. 502). Кто нарушит пост, тот за один день должен поститься десять (Poenit. Vigilum, cap. 76. S. 532). При тенденции обращать пост в наказание становится естественным, что латинские пенитенциалы назначают жестокие посты, которые действительно могли бы «распинать желудок». Излюбленная латинскими пенитенциалами форма поста, это – пост на хлебе и воде в течение нескольких лет. Такая форма поста проходит положительно через все латинские пенитенциалы и встречается чуть ли не в каждой их статье. Предписывается также воздержание от мяса и вина или на известный продолжительный – до 15 лет! – срок (Poenit. Viniai, § 18. S. 112. Poenit. Theodori, § 19. S. 186. Poenit. Egberti, cap. XI, § 4. S. 242. Poenit. Mediolanense. S. 723.

Poenit. Pseudo-Bedae, cap. 2. S. 260), или даже и на всю остальную жизнь (Poenitl Mediolanense. S. 712). К этому добавляется еще воздержание от брака, если кающийся в него не вступал, а если он уже в браке, – определяется срок, который должно провести без жены. Заповедуется ходить исключительно пешком. «Жены не бери, конкубины не имей, оставайся навсегда без брака. Никогда в бане не мойся, на пирах радующихся никогда не сиди, оружием никогда не пользуйся, разве только против язычников» (Poenit. Mediolanense. SS. 712. 715. Poenit. Pseudo-Bedae, Cap. 2. S. 260. Poenit, Pseudo-Romanum, VIII, 10. S. 370). Такие формы поста и вообще епитимии возможны только при взгляде на епитимию, как на наказание. При наложении епитимий иногда рекомендуется некоторая как бы жестокость. Здесь не встретим мы совета спросить кающегося, какая епитимия ему по силе и угодна. Медиоланский пенитенциал советует духовнику перечислить покаявшемуся возможные наказания и добавить: «Есть много и еще более жестоких, которые должно наложить на тебя по тяжести такого проступка» (S. 715). Жестокостью расправы с грешниками латинские пенитенциалы прямо иногда хотят навести страх на других, «чтобы другие страх имели» (Poenit. Egberti. Prologus. S. 233. Corrector Burchardi, cap. 133. S. 669).

Столь строгая покаянная дисциплина, какой она является в латинских пенитенциалах, была, конечно, мало удобна на практике, потому что налагала непосильное бремя наказания. Ясно чувствовалась необходимость смягчить покаянную дисциплину. Смягчение, как мы видели, было сделано и в Церкви в номоканонах Постниковского типа. Но совсем другого рода были смягчения покаянной дисциплины в католичестве именно в силу взгляда на покаяние как на акт юридического характера. Если каждый грех требует, так сказать, отмщения, то, очевидно, сложить или уменьшить епитимию нельзя, – будет нарушена правда Божия. Поэтому в католичестве плодом смягчения покаянной дисциплины явилась система замены или выкупа (*redemptio*) епитимий. Иногда епитимии, налагаемые по латинским пенитенциалам, прямо и рассчитаны на то, что кающийся епитимии нести не будет. Иногда епитимии назначались столь продолжительные, что они были бы непонятны, если бы нельзя было их заменить: встречается епитимия продолжительностью в 50 лет (Can. Hibern. S. 142), а за симонию назначается даже столетняя епитимия (Herm. Ios. Schmitz. Die Bussbücher und die Bussdiscip-

lin der Kirche. Mainz 1883. S. 149. Anm. 3). Как можно нести епитимию, которую все равно окончить не удается?

Латинские пенитенциалы и дают множество наставлений, как заменить ту или другую многолетнюю епитимию, как в один год исполнить семилетнюю епитимию. Хорошо, если кто может исполнить епитимию так, как положена она в пенитенциале; если же не может – а после в некоторых пенитенциалах добавлено было: если и не желает, – то может заменить ее более удобными для себя делами. На произволение кающегося было предоставлено нести епитимию согласно пенитенциалу или по тому же пенитенциалу заменить ее чем-нибудь другим (Schmitz. Die Bussbücher. S. 145). Продолжительный и изнурительный пост на хлебе и воде можно заменить милостыней, чтением или пением псалмов и молитв, поклонами, служением литургий, даже нанесением себе побоев, самобичеванием. Был создан, по выражению Шмитца, тариф такс для оцененных покаянных подвигов (Die Bussbücher. S. 145). Вместо подвига можно просто заплатить деньги, и была создана особая такса – за какой пост сколько платить. Богатый платит дороже, бедный дешевле. Обычная же цена – динарий за день поста, за год 26 солидов. Оптом, так сказать, дешевле.

Можно также и нанять кого-либо одного или нескольких лиц поститься за себя и вообще исполнить все то, что в качестве епитимий должен исполнить сам. Таким способом с епитимией можно разделаться легко и скоро.

Нельзя думать, что все подобные наставления в пенитенциалах что-нибудь редкое или случайное. Нет, эти наставления – существенная черта, проходящая чрез большинство латинских пенитенциалов и характеризующая их принципиальные взгляды на смысл и сущность покаяния и назначение епитимий. Наставления о выкупе и замене епитимий мы встречаем в следующих пенитенциалах. В пенитенциале Винаия этим наставлениям посвящены три параграфа – §§ 28, 35, 36 (SS. 114, 116), один параграф в пенитенциале Теодора (VII, 5. S. 191), три главы (10-12) в пенитенциале Беды (SS. 229-230), две главы (13 и 14) в пенитенциале Эгберта. В пенитенциале Псевдо-Беды встречаем такие написания глав: гл. 41 – о цене выкупа; гл. 42 – о цене месяца; гл. 43-45 – о цене года или дня; гл. 48 – как деньгами, литургиями и псалмами можно выкупить (55. 276-280). Первая глава Валицеллянского пе-

нитенциала надписана: «Как можем покаяться за семь лет в один год». (S. 547). Пенитенциал Куммеана рассуждает о родах покаяния, о богатом или могущественном, как могут выкупить свои грехи (SS. 462-465). см. еще пенитенциал Псевдо-Эгберта, гл. 60-62 (SS. 340-341), пенитенциал Сангерманский S. 348), Губертенский гл. 9 и 24 (SS. 278-380), Мерзебургский а гл. 110 (S. 402), Флорианский гл. 50 S. 425), Венский b (SS. 495-496), Псевдо-Теодора (S. 622), Корректор Бурхарда, гл.30,50.186-200(SS.637.642.671-673).

Мы привели этот перечень для того, чтобы показать, как система выкупа проникает в большинство латинских пенитенциалов. По взгляду этих пенитенциалов епитимия есть судебное взыскание, наказание, которое можно заменить штрафом. Не хочешь поститься, – платись кошельком. Нравственное же исправление кающейся личности отходит на задний план, – была бы соблюдена юридическая правда.

Хотя в пенитенциалах и не указывается на самосечение как замену покаянных подвигов, но и самосечение или *flagelli disciplina*, эта уродливая форма покаяния, – порождение того же ложного юридического взгляда на дело покаяния, которым проникнуты и все латинские пенитенциалы. Изобретателем дисциплины самосечения считают Доминика. По его учению, один год покаяния можно заменить 300 ударов при чтении 10 псалмов, а чтобы исполнить епитимию в 100 лет, следует нанести себе 15.000 ударов при произнесении целой псалтири (Опять при большом количестве скидка!). Сам Доминик настолько был специалистом этого дела, что в течение одной четырехдесятницы, работая обеими руками, успевал отбыть епитимию тысячелетнюю нанося себе по 3.750 ударов в день, а всего 150.000 (Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 72, прим. 2).

Католический ученый Шмитц, вполне сознавая весь вред подобных покаянных правил для нравственной жизни человека (Die Bussbücher. SS. 572, 605), пытается однако защищать римские пенитенциалы в тесном смысле слова. Выкупы, говорит он, специальная принадлежность англо-саксонских и германских поместных церквей, в пенитенциалах же римской вселенской церкви находятся инструкции, которые предписывают священникам обращать тщательное внимание на личные качества кающегося и налагать соответствующие этим качествам канонические наказания, но в них нет и следа подробного изложения общих правил

выкупа. Напротив, в римских пенитенциалах даже постоянно повторяется определение, что тот, кто чужие грехи возьмет на себя или будет за плату поститься вместо другого, тот должен быть исключен из церковного общения и недостоин называться христианином (Poenit. Merseburgense a, cap. 44. S. 396. Poenit. Vindobonense, cap. 48. S. 420). Пенитенциалы Рабана Мавра и Галтигара не упоминают о выкупах (Die Bussbücher. SS. 223, 149). Но и в римских пенитенциалах есть задатки учения о выкупе (Merseburgense a, cap. 110. S. 402), а главное – они проникнуты тем же юридическим непониманием, что и пенитенциалы англо-саксонские и германские, да и эти последние ведь только в более резкой форме выразили те идеи, которые усвоены были от Рима. Наконец, римская церковь освятила юридический взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий тем, что ввела его в свою догматику и установила соответствующую покаянную практику. По католической догматике в исповеди кающийся освобождается только от вечно-го наказания за грех (*culpa et poena aeterna*), но в удовлетворение правды Божией должен понести временное наказание на земле или в чистилище (см. Ioannes Perrone. Praelectiones theologiae, vol. VI. Tractatus De poenitentia).

Тридентский собор правилом 15 анафематствует тех, кто отрицает временное наказание за грех после того, как властью ключей снимается наказание. «Должны, постановил тот же собор, священники Господни налагать удовлетворения (*satisfactones*) по качеству преступлений и по способности кающихся... Пусть имеют они пред глазами, что удовлетворение, которое они налагают, служит не только к ограждению новой жизни и к исцелению слабостей, но и к изглаждению прежних грехов и наказанию за них... Этому новаторы понять не хотят, учат, что самое лучшее покаяние есть новая жизнь, так что уничтожают всякий смысл и употребление удовлетворения» (Sessio XIV. Cap. VII ad fin). Тяготеещее над грешником наказание церковная власть может сложить, пользуясь заслугами Христа и святых, причем все это – дело лишь внешнее, нравственного обновления не требуется, как не требуется его и с преступника, освобождаемого от тюремного заключения по манифесту «В Церкви есть постоянная сокровищница из заслуг Христа и святых» (Perrone. Praelectiones theol. vol. VII. pp. 28. Sq.). Из этого как бы банка и дают латиняне исповедникам индульгенции, спасающие их от необходимого наказания в виде

строгой епитимии. Латинские пенитенциалы, считая епитимию наказанием, стоят в полном согласии с подготовленной ими ересью индульгенции, этим раком для веры и нравственности, по выражению Овербека (Беспорные преимущества православной католической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями. Христианское Чтение, 1883, Т 1, стр. 63), а в *roenitentiale Civitatense* это учение об индульгенциях и выражено в довольно ясной и решительной форме (cap. 147.S.704).

Нечего и говорить о том, что взгляды на епитимию и покаяние, хотя бы пенитенциалов англо-саксонских и германских, как на суд и наказание, которое можно заменить или выкупить, эти взгляды освящены практикой латинства всех веков. Отпавшее от Церкви католичество «установило между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начало прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги, завело переводы с одного человека на другого, узаконило обмены мнимых заслуг; словом, оно перенесло в святилище веры полный механизм банковского дома» (А-С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях – Сочинения богословские, Т.2. Прага, 1867, стр. 49). В то время как древнерусские духовники писали умиленные поучения к своим духовным детям, католики издавали «Таксы канцелярий римской Церкви». Такие таксы издавались много раз: в Риме в 1514 г., в Кельне в 1523-м, в Париже в 1533-м, 1545-м и 1564-м, в Виртемберге в 1538-м, в Венеции в 1584-м и др. Конечно, нельзя без содрогания читать в этих католических «таксах» таких, на пример, параграфов. «Если двое оговорятся убить одного, получают прощение за 134 лиры 14 сольдо».¹ «Желающий заблаговременно запастись прощением за всякое случайное убийство, которое он может сделать в будущем, платит 168 лир 15 сольдо». «За убийство отца или матери, или сестры следует уплатить для прощения 17 лир 14 сольдо 6 динарий». «Отец и мать, задушившие свое дитя по обоюдному согласию, уплачивают 26 лир 1 сольдо». «Изувечивший клирика получает прощение за 63 лиры и 14 сольдо».

В настоящее время католики готовы всячески отрекаться от подобных «такс» за самые тяжкие грехи. Но ведь католическая покаянная практика и доселе идет все тем же путем, про-

1 Сведения о католических «таксах» можно найти в Сборнике статей прот. Д. Ф. Касицына. Москва, 1902. Стр. 125-135, 141-158, 186-191, 196-206.

ложенным в обход добродетели, подвига и нравственного совершенствования. Многие из проявлений покаяния католического в настоящее время могут служить лишь забавным зрелищем для интернациональной толпы туристов; однако верующий в папу католик и теперь еще надеется получить спасение и прощение грехов чрез индульгенции. Вот что пишет профессор В.А. Керенский, наблюдавший католическую жизнь в вечном городе. Доселе рядом с папой совершается торговля индульгенциями, совершается публично по многочисленным храмам Рима. До какой бесцеремонности доходит при этом римская курия, можно судить по следующим примерам. Посещая одну из наиболее известных в Риме церквей – *Capella sancta sanctorum*, помещающуюся недалеко от латеранского дворца, я увидел в этой капелле довольно высокую лестницу по которой лезли на колени верующие, и около лестницы большую толпу любопытствующих туристов, смотрящих на это странное, на первый взгляд, явление. Мое недоумение однако ж разрешилось после того, как я прочитал наклеенную недалеко от лестницы следующую индульгенцию, напечатанную на латинском, итальянском, немецком и французском языках: «Папа Лев IX в 850 году и Пасхалис в 1100 г. обещают прощение грехов 9-ти лет за каждую из 28 ступеней этой лестницы, если только верующий с прикиркованной головой, сокрушенным сердцем и воспоминаниями о страданиях Иисуса Христа взойдет по этой лестнице...» (С Запада. Очерки современной западно-церковной жизни. Православный Собеседник. 1912, сентябрь, стр. 420-421).

Если бы мы на основании всего сказанного теперь же произнесли решительное суждение о взаимоотношении латинских пенитенциалов и церковных епитимийных номоканонов, то мы сделали бы это преждевременно и были бы несправедливы. Дело в том, что в позднейших церковных номоканонах встречаются элементы, которые сглаживают их принципиальную противоположность латинским пенитенциалам (см. проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144-146). Вот почему нам и должно рассмотреть и оценить эти элементы юридического понимания в церковных епитимийных номоканонах.

Уклонения от канонического понимания покаяния в епитимийных номоканонах

«Представление древнерусского духовника об епитимии (следовательно, и о покаянии) значительно расходилось со взглядом на нее Церкви. Это средство духовного врачевания он считал актом юридическим, совершенно внешним» (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 81). Такое общее утверждение несомненно неверно, как это можно видеть из сказанного у нас выше о взглядах древнерусских духовников на покаяние. Однако нельзя не признать, что в некоторых номоканонах и других памятниках церковной покаянной письменности встречаются наставления, рассуждения и епитимии, возможные только при юридическом взгляде на все дело покаяния, назначение епитимий, как судебного наказания.

Так епископ Нифонт на вопрос Илии: «Оже будут душегубцы и не имут законных жен, како держати им опитемья? – не повеле, зане молоди; и паки оженятся а состареются, тоже, рече, дай опитемья» (Русская Историческая Библиотека, Т 6, столб. 59). Следовательно, епитимию можно переносить с молодости на старость. Тот же епископ в беседе с Кириком позволял «жене мужу своему помочи *терпети* опитемьи или мужу жене» (Р. И. Б. Т 6, столб. 50). Печерские иноки из любви друг к другу разделяли епитимию согрешившего брата по трое или по четыре (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 82, прим. 3). В «Златой Чепи», рукописи библиотеки Троицкой Лавры №214, говорится: «Если грех будет тяжек, то совокупятся нань два или трио и одолеют ему» (С. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, стр. 157). В одном весьма распространенном по древнерусским рукописям правиле прямо предписывается: «Аще в опитемьи будет кто, достоин веси семьи говети, помогая старейшему, аще дети или братья, добро есть» (Смирнов. Материалы, стр. 68). В греческом номоканоне, изданном Котельером, есть даже такая статья (69): «Если кто возмет дар или иерей, или кто другой, чтобы совершить покаяние, и не сделает его своевременно, пусть совершает покаяние двойное» (*Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. 1, pp. 80-81). Сюда же можно отнести совет «духовному чаду на три части разделить грех: первая часть премирлостивого Бога, вторая часть на попа, а третья часть на кающегося»

(Рукопись Волоколамской библиотеки № 560, л. 59 об. № 566, л. 103 об. и 478 об. Ягич. *Starine*, VI, 130). Иногда, впрочем, этот совет дополняется так: «Коли исповедник сохранит свою (часть) и потом иереи прибавит на него и вторую, третью» (Смирнов. Материалы, стр. 165). Думается, нет особенной нужды доказывать, что все подобные явления возможны лишь при внешне юридическом понимании покаяния и епитимий.

В восточных епитимийниках можно найти и характерный для латинских пенитенциалов «пост на хлебе и воде». Профессор А.С. Павлов указал в Котельеровском номоканоне шесть раз формулу: покается на хлебе и воде (Ст. 159, 162, 168, 169, 170, 171) и четыре подобных же формулы в епитимийных правилах, изданных Питрою (Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. Стр.707). Четыре раза встретили мы эту же формулу в епитимийниках, изданных профессором А.И. Алмазовым (Тайная исповедь. Т III, стр. 38, 147, 162) и до девяти раз в «Материалах» профессора С.И. Смирнова (стр. 53, 54, 101, 242-243).

В «правиле святых о епитимиях» по рукописному сборнику XVI века Волоколамской библиотеки №560 встречается даже такая «епитимия»: «а нос урезати им»(Алмазов. Т III, стр. 283).

Можно найти в восточных епитимийниках и некоторые виды выкупов или замены епитимий. В правиле Халкидонского собора по Сборнику XIV-XV века Кирилла-Белозерского монастыря читаем: «Аще кто алкати не может да попоет псалмов 47; аще ли не умеет, да даст сребренице; аще ли не имать цаты, от брашна еже имать да даст» (Смирнов. Материалы, стр.243). Но особенно часто встречается позволение заменять епитимию служением литургий. В Котельеровском номоканоне читаем (стр. 323): «О всяких грехах литургии, венец небесный, прощение всех грехов и разрешение падений, надежда вечной жизни и блаженны живущие и делающие их» (Eccl. гр. Monum. t. 1. p. 128). Есть в этом номоканоне и еще несколько статей, одобряющих служение литургий для искупления греха (см. стр. 268, 279, 438; pp. 1 16, 1 18, 139). В рукописи Кормчей Румянцевского Музея № 233 есть «заповедь и уставы святых отец 300 и 18, иже в Никой» (л. 332). В этой статье, писанной польско-русским языком, читаем: «Буди ведомо... избавят от грехов 10 литургий за 4 месяца поста, за 8 месяцев поста 20 литургий, за 12 месяцев поста, т. е. за год, 30 литургий,

15 псалтирь, за псалтирь 5 сребренник, за литургию 2 динара... за 12 дней поста едина литургия, за день поста 56 «Отче наш» или 200 метаний, глаголя: «Господи, Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас». Псалтирь 10 за лето поста, псалтирь за 2 литургии» (Смирнов. Материалы, стр. 159). Подобные же наставления с той же самой расценкой поста и литургий встречаем в рукописном требнике XV века Софийской библиотеки № 838 (Алмазов, т. III, стр. 136), в рукописи Синодальной библиотеки № 153 (Смирнов. Материалы, стр. 31), в «Златой Чепи» XVI века библиотеки Троицкой Лавры № 214 и в Канонике XVI века той же Лавры № 365, в Серпуховском сборнике 1645 года (С. Смирнов. Материалы, стр. 157, 158, 164), в сборнике Синодальной библиотеки № 321; л. 266 об. (Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей, 11, 3. Москва, 1862, стр. 625), в рукописи Волоколамской библиотеки № 566 л. 481 и № 576 л. 260 об., в епитимийнике Григоровича (Русская Историческая Библиотека, 7. 6, столб. 44 прим.), в «Заповеди и уставе святых отец 318», изд. Ягичем (Starine, VI, 129). Приведенный нами перечень известных нам правил о замене епитимий служением литургий показывает, что правила эти были довольно распространены. Вместо года поста можно отслужить 30 литургий, за другой год еще 30 литургий. «Тако росчести могут с молящимися» – прибавляют некоторые памятники (рукопись Волоколамской б-ки № 576 л. 260 об. Алмазов. Т. III, стр. 136. Смирнов. Материалы, стр. 31).

Нельзя не видеть, что приведенные нами свидетельства совершенно противоречат выше нами рассмотренным принципиальным взглядам восточных и, в частности, древнерусских номоканонов на сущность покаяния как целения болящей совести.

Необходимо заметить, что не следует прежде всего переоценивать значения подобных свидетельств. Их сравнительно очень немного. Относительно, например, поста на хлебе и воде можно согласиться с профессором Суворовым, что, несмотря на приведенные профессором Павловым свидетельства, его положение, будто формула «на хлебе и воде», говоря вообще, неизвестна восточным номоканонам, остается во всей силе. Если о западных пенитенциалах говорится, что им свойственна эта формула, то это значит, что не нужно отыскивать в них, так сказать, днем с огнем эту формулу и считать, сколько раз употреблена она, потому что на каждой странице и чуть не на каждой строкою сама собою

бросается в глаза (К вопросу о западном влиянии, стр. 35. Следы западно-католического влияния, стр. 12, прим. 17). Немногие рассеянные в куче рукописей строки не меняют общего идейного духа восточных епитимийных номоканонов, по которому покаяние и епитимия – врачевство. Приведенные нами выражения с оттенком юридического понимания покаяния стоят в восточных номоканонах как что-то чуждое, откуда-то со вне навеянное.

Действительно, отчасти мы можем видеть здесь отголосок все того же латинства. Известен факт сношений болгарской церкви с Римом во второй половине IX века, когда болгары обращались к папе Николаю I, между прочим, с просьбой прислать им руководственную книгу для наложения покаяния, и папа такую книгу прислал (См. *Responsa ad consulta Bulgarorum*. 75. Migne, *Patrologiae, cursus completus, Series latina*, t. 119, col. 1008). После полемики профессоров Суворова и Павлова по вопросу о западном влиянии на древнерусское право, можно считать установленным, что в глубокой древности был в сокращении переведен на славянский язык Мерзебургский пенитенциал и надписан: «Заповедь святых отец». Открытая Гейтлером в глаголической рукописи X века на Синае, эта «Заповедь» впервые издана в 1882 г., а новое издание сделано профессором Бенешевичем в 1908 г. Эта латинского происхождения «Заповедь» вошла в древнеболгарские кормчии, из которых одна – Устюжская XIII в. – хранится в Румянцевском Музее рукопись № 230 лл. 106-108), другая – Юасафовская – в библиотеке Московской Духовной Академии (№ 54 лл. 83-85). «Заповедь» сохраняет все типичные черты латинских пенитенциалов с их юридическим идейным содержанием. Но не мешает заметить, что переведен был именно Мерзебургский пенитенциал, т. е. лучший сравнительно с другими, менее проникнутый юридическим пониманием покаяния, а потому и не особенно резавший слух людей, о покаянии мысливших по церковному. Так или иначе «Заповедь святых отец» несомненно влияла на состав наших славянских епитимийников, а может быть, даже и на греческие номоканоны. Профессор А.С. Павлов указывал греческие правила, соответствующие первому и второму параграфам пенитенциала, и поставил вопрос: что оригинал и что перевод. Сам Павлов оригинальным считал текст греческий (Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, стр. 709-710), но с этим не соглашался профессор Суворов (У. вопросу

о западном влиянии, стр. 78-82). Профессор Заозерский, с точки зрения древности, отдает бесспорное преимущество тексту латинскому (Номоканон Иоанна Постника, стр. 78). В славянских памятниках следы «Заповеди святых отец» более известны. 13 правил из нее внесены в известную в древнерусской письменности статью: «Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дочерем» (О ней см. у Смирнова. Материалы, стр. 112. слл. 383 слл.). Отдельные правила «Заповеди» тоже встречаются в славянских епитимийниках (см. Суворов. Следы..., стр. 167, прим. 266).

Профессор Н. А. Заозерский предполагает, что эта латинская «Заповедь», помещенная в древне-славянских кормчих, вытеснила оттуда предисловие Иоанна Схоластика к его своду в 50 титулов, а в этом предисловии ярко выражен православный взгляд на покаяние и на значение епитимий. «Ученики и апостолы Великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, – читаем мы в этом предисловии, – а также и Церкви Его святой архиереи и учителя не полагали, что согрешивших должно подвергать истязаниям, как это предписывают гражданские законы, ибо это казалось им занятием пошлым и весьма нерадивым. К заблуждающимся и уклоняющимся от правого пути устремлялись, как добрый пастырь, без всякого замедления.... что было только расстроено и поручено укрепляя и исправляя некоторыми смягчающими врачевствами и связывая разумными запрещениями и таким образом благодатию и содействием Духа болящих возвращали в первоначальное здоровое состояние» (Номоканон Иоанна Постника. Предисловие. стр. 82-83). Исчезновение из кормчей этого прекрасного предисловия сего истинным взглядом на покаяние – результат заметного и печального влияния на Русь латинства с его юридическими понятиями.

Латинское влияние на Русь несомненно и исторически. Еще в XI столетии преп. Феодосий Печерский в «слове о вере христианской и латинской» печалует, что «русская земля исполнена варягов», «что по всей земли варязи суть» и трудно уберечься от латинского зловерия, «межи тех живуще в едином месте». Из «в прашания» Илии видно, что в XII веке носили «к варяжскому попу дети на молитву», и епископ Нифонт назначает за это шестинедельную епитимию, «занеже акы двоверци суть» (Русская Историческая Библиотека, Т 6, столб. 60). Разными путями латинские юридические взгляды на покаяние могли усваивать-

ся и на Руси и проникать в епитимийные номоканоны. Когда же школьная догматика стала под влияние католичества непосредственное, тогда взгляды католические на покаяние и на епитимии появились и в богословских сочинениях, которые принизили древнерусские чистоправославные взгляды на эти предметы. Ведь Феофан Прокопович, несомненно под влиянием католических догматик, с которыми полемизирует, говорит, рассуждая о покаянии, что епитимии налагаются, хотя и не для удовлетворения Богу за грех, но все же между прочим для примера и устрашения других (*Christianae orthodoxae Theologiae. vol. III. Lipsiae 1793. p. 702*). Отсюда мнение, будто «епитимии, как наказания церковные, поражая одних грешников, вразумляют и устрашают других», внесено в анонимную полемическую статью: «об епитимиях и так называемых индульгенциях» (Христианское Чтение. 1852, Т. 1, стр. 415). В «Напоминании священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния» (Епископа Платона. Кострома, 1859) – читаем такое определение епитимий: «Епитимия вообще означает понесение чего-либо скорбного и неприятного и совершение какого-либо дела для исправления жизни и заглаживания вины» (стр. 189). «Епитимия есть или вид взыскания духовного для исправления грешника или вида врачевства духовного для уврачевания язв души» (стр. 193). Определения совершенно чуждые духу Православной Церкви, православным епитимийникам. Древнерусские духовники, не знавшие епитимии как наказания, вместе с преп. Феодором Студитом говорившие о том, что епитимию должно принимать с радостью, а не как что-либо «скорбное и неприятное», – лучше понимали покаяние, нежели епископ Платон. Но кто виноват, что не книжные древне-русские духовники лучше понимали покаяние, нежели ученый епископ XIX века? Виновато католичество, поработившее духовную школу, через которую и проникает в сознание членов Церкви, принося у них высоту христианского идеала покаяния и низводя покаяние на уровень гражданского суда с его механическими наказаниями виновных.

Впрочем, мы не склонны все дурное в восточных епитимийных номоканонах и вообще у представителей Церкви объяснять исключительно одним католическим влиянием. Некоторый юридический оттенок в понимании покаяния мог появиться у церковных авторов и самостоятельно. Христианство есть совер-

шенно новая жизнь. Церковь – общество надсоциальное; она живет по особым духовным благодатным, а не по гражданским юридическим законам (об этом у Л. А. Тихомирова. Личность, общество и Церковь. Москва, 1904, стр. 36 и сл.). Конечно, не все люди и не всегда способны удержаться на высоте церковного жизнепонимания. Обращаясь больше в жизни естественной с ее внешними юридическими искусственными нормами, люди настолько проникаются этим юридическим духом, что часто готовы бывают те же юридические нормы переносить и в церковную жизнь. Это печальное явление, к сожалению, самое обыкновенное. Понять сущность церковной благодатной жизни часто не могут люди даже и считающие себя просвещенными и высококультурными. Неужели же можно требовать и даже ожидать, чтобы полуграмотные духовники XII-XVI веков никогда не принижали церковных идеалов? А ведь следы юридического понимания покаяния можно наблюдать именно в номоканонах сомнительного качества, вроде Котельеровского, о котором профессор А.С. Павлов писал: «Судя по странностям, чтобы не сказать нелепостям, которые встречаются в нем довольно часто, можно догадываться, что он составлен каким-нибудь малограмотным духовником XII века, в эпоху крайнего упадка церковного законоведения в Греции» (Номоканон при Большом Требнике, стр. 26-27), – в родных ему «Зинарях», составлявшихся в среде благочестивых, но малообразованных духовников. В древнее время почти у каждого духовника был свой «номоканун». Происхождение этих «номоканонов» профессор Ягич описывает так: «Книголюбивый поп записывал для себя нужные места, или же то, что, он думал, ему нужно» (Starine. VI, стр. 112). Вполне понятно, что «в сборники церковных правил весьма рано проникли уставы, которые не основывались на православной науке Церкви. Церковь поэтому запрещала их, помещая между ложными книгами или апокрифами, также «худыми номоканунцами» (Straine VI, 113). Древнейший список «отреченных книг» свидетельствует: «Суть же ложная писания, яко худыи Си номоканоньци у попов по молитвенником» (В.А. Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда» Одесса 1893, стр. 146 прим. 122). Из «впрашаний» Кирика видно, что Кирик – «один из сонма тех малограмотных попов, в среде которых и обращались все худые номоканунцы» (А.С. Павлов. О сочинениях, приписываемых

русскому митрополиту Георгию. Православное Обозрение. 1881, Т. 1, стр. 347) – нередко вычитывает правила из таких книг, которые, по мнению православного епископа, «годятся сжечи» (Русская Историческая Библиотека. Т. 6, стлб. 44). Когда Кирик вычитывал правила, где епитимия понимается юридически, так что ее можно заменить, то Инфант таких правил не одобрял. Кирик прочитал, «како опитемыи избавляют ю литургии за 4 месяца, а 20 за 8, а 30 за лето». Инфант резонно заметил: «и что си написано, царь бы али инии богатии согрешающе даяли за ся служити, а сами не трудяче ни мало. Неугодно» (Русская Историческая Библиотека. Т. 6, стлб. 44). В довольно распространенном «прави-ле» читаем вопрос: «ее глаголют неции и рассчитают на лето, ю служб за 4 месяца, а поститься и поклоняться не заповедают, и от мяс и млека и от питья не бранят, а 30 служб за год чтут». На этот вопрос дан такой ответ: «ее отинудь, зло есть: то князь бы или богатый согреша много давали бы на урочные службы, а сами ся не трудя, ни оста зла и неправды, тако быша и во ересь вошли, послушая учителя злых, чреву работа, а не Богу. Иже бо тако учат, то лестьцы суть и блазните ли, а не учителя. Им же кто телом со-грешил, тем и да потрудится» (Смирнов. Материалы, стр. 73). Из «заповеди святых отец» в древнерусских епитимийниках, может быть, наибольшим распространением пользовалось правило, за-прещающее пост по найму: «Аще кто возьмет мзду, хотя зань по-ститися, толика же за ся постится, а еже взял раздати нищим; аще ли не даст нищим за то осужден будет, яко чужи грехи вземлет и нелепо есть; да не именуется раб Христов» (Рукопись Волоколам-ской библиотеки №566, л.125 об. С. Смирнов. Материалы, стр. 52).

Следы юридического понимания покаяния и епитимий следует отмечать с исторической точки зрения, но нельзя о вос-точных епитимийных номоканонах судить по «худым номока-нонцам», которые осуждала сама Церковь; этих номоканонцев можно и не принимать во внимание при характеристике принци-пиальных взглядов на смысл покаяния по сознанию людей цер-ковных. Церковная психология покаяния все время оставалась тою, как определили ее основа положительные канонические епитимийники. Духовники «потаковники» или корыстолюбцы и в Церкви извращали истинное понимание покаяния, приближая его к латинскому, но Православная Церковь никогда не прини-жала своего высокого и чистого учения о покаянии. Константи-

нопольский патриарх Иеремия писал протестантским богословам, что «Церковь Православная признает только те епитимии, которые возлагаются служителями ее, как лекарства. Если же они употребляются не так, как предписали употреблять и сами употребляли их вначале отцы, для уврачевания только греха, в таком случае и мы их отвергаем, тогда и мы признаем их тщетными и бесчестными и утверждаем, что такими, бесспорно, и должно их признавать» (Христианское чтение. 1842, Т. 1. стр.243-244).

Всякая попытка подчеркнуть на почве православия юридический и дисциплинарный характер покаяния должна быть признана неудачной. Профессор Н.А. Заозерский пишет: «С одной стороны, епитимия есть несомненно дисциплинарное наказание – прямое последствие греха. Грех удаляет человека от Бога: как же может согрешивший тяжким грехом приступить к общению с Богом в таинстве причащения? Нет греха больше как недостойное причащение св. Таин. Посему каждая епитимия ее запрещение на какое-либо время причащения св. Тайн... Удержание или запрещение причащения было прямо *лишением права* – наказанием» (Номоканон Иоанна Постника, стр. 61). Прежде всего, в этих рассуждениях есть некоторое противоречие. Об епитимии говорится, что она есть и дисциплинарное наказание, и прямое последствие греха. Совместимы ли эти понятия? Бывает ли дисциплинарное взыскание *прямым последствием* проступка. Из шалости школьника еще ничуть не вытекает, что он должен стоять в углу или остаться «без обеда». Из воровства или убийства тоже никакие получается тюремного заключения. Епитимия же есть именно прямое, а не искусственное, как все дисциплинарные взыскания, последствие греха. Затем, можно ли епитимию назвать лишением права? Наказание есть именно лишение права. Преступник, хотя и совершил преступление, все же имеет право пользоваться свободой, но его, по искусственно созданным законам, насильно лишают этого права. Совсем другое при покаянии. Согрешивший, теряет право, а его насильно этого права не лишают. Если человек сам не может чем-нибудь пользоваться, то это лишение нельзя назвать наказанием. Разница между епитимией и наказанием именно та, что епитимия есть прямое последствие греха, а дисциплинарное взыскание – последствие непременно искусственное. Церковь выше юридической условности и искусственности. Кроме того, трудно в одном понятии епитимий

объединить и наказание, и врачевство. Наказание не врачует. Вот почему лучшее отвергать за епитимией значение дисциплинарного взыскания, тем более что нигде в церковных канонических правилах и вообще в епитимийной литературе епитимия дисциплинарного характера не имеет. Привнесение же юридического дисциплинарного элемента в учение о покаянии может приводить к совершенно странным последствиям.

Католичество юридическое представление покаяния внесло в свою догматику и практику. В Православной Церкви грешат юридическим пониманием покаяния отдельные лица. Церковь же пребывает свята и непорочна. В католичестве грешит все общество и только отдельные лица возвышаются над церковными заблуждениями.

В Православной Церкви покаяние – врачевница, из которой люди выходят со светлым, озаренным надеждой, лицом, потому что в руках они несут лекарства для уврачевания их тяжелых и гнетущих совесть греховных недугов. В католичестве покаяние – судилище, из которого обвиненные и приговоренные к тяжелым наказаниям преступники выходят мрачные и подавленные беспощадностью правосудия. Хорошо еще, что от наказания можно откупиться; иначе нет надежды на спасение, потому что вполне удовлетворить разгневанного Господина невозможно. Такая существенная разница в психологии покаяния церковного и католического весьма характерна вообще для религиозной психологии члена Церкви и члена католического общества. Св. Григорий Богослов знает три типа религиозно-нравственной жизни: рабов, наемников и сыновей. «Если ты раб, пишет св. отец, бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду: получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, – стыдись Бога, как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, – угодить Отцу само по себе награда» (Слово на св. Крещение. Творения, Т 3, стр. 283). Католичество с его понятием о покаянии не дает человеку подняться выше первой ступени – рабства, где он боится побоев, а Церковь возводит своего члена на ступень сына, где он сознает себя не трепещущим рабом и не мечтающим о заработной плате наемником, а именно сыном Небесного Отца.

Наши западники так часто говорят, что в Западной Европе были университеты еще тогда, когда на месте старейшего русско-

го университета рыскали дикие звери. На это мы можем сказать. Пусть так! Но когда в Западной Европе ученые теологи принимали и извращали понятие о христианской жизни и нравственности, это понятие было чисто и высоко у наших едва бредущих по псалтири духовников, и это потому, что они жили в Церкви, отступив от которой Западная Европа потеряла просвещающую всякого человека благодать Божественного Духа. Без Церкви нет пользы ни в культурном прогрессе, ни в накоплении знаний, ни в усовершенствовании форм политического и общественного строя. Церковь – столп и утверждение истины, а вне ее одно земное мудрование, часто враждующее против мысли Божественной.

Мистика Церкви и мистика западных исповеданий

Введение. О восточных и западных писателях[1]¹

Ныне занимаюсь чтением книги, имеющейся у меня на славянском, русском и других языках, заключающей в себе «собрание изречений святых пустынножителей Египта». Эти изречения-безценные перлы! Спускается в глубокое море водолаз, чтоб достать дорогую жемчужину, - и святые Отцы удалялись в глубокие пустыни, там глубоко вникали в себя, находили различные безценные духовные перлы: христоподражательное смирение, младенческую простоту и незлобие, ангелоподобное безстрастие, рассуждение и мудрость духовные, - словом сказать, находили Евангелие.

Сегодня я прочитал то изречение Великого Сисоя, которое мне всегда особенно нравилось, всегда было мне особенно по сердцу. Некоторый инок сказал ему: **«Я нахожусь в непрестанном памятовании Бога»**. Преподобный Сисой отвечал ему: **«Это - не велико: велико будет то, когда ты сочтешь себя - хуже всей твари»**.

Высокое занятие - непрестанное памятование Бога! Но эта высота очень опасна, когда лестница к ней не основана на прочном камне смирения.

Смотрите, - как Писание согласно с Отцами! Писание говорит: *«Всесожжения не благоволиши... жертва Богу дух сокрушен. Сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит»*. **Жертва и самые всесожжения человеческие должны быть основаны на чувстве нищеты духовной, на чувстве покаяния. Без этого они отвергаются Богом.**

Также мне очень нравится изречение Великого Пимена: *«Если всегда и во всем будем обвинять себя, - сказал он, - то везде найдем покой»*. Другой Отец сказал: *«Мы оставили легкое бремя, состоящее в обвинении себя, и взяли за тяжкое, состоящее в обвинении других»*. Такие изречения стоят целых книг! Никто,

1 Список авторский примечаний к этой работе публикуется в её конце.

кажется, столько не вник в Евангелие, сколько вникли в него святые пустынножители; они старались осуществлять Евангелие самую жизнь, самыми помышлениями и чувствами своими. Отличительной чертой их было глубочайшее смирение; падение человека было постоянным предметом их размышления; постоянным их занятием был плач о грехах своих.

Другое направление получили подвижники Западной церкви и писатели ее о подвижничестве со времени разлучения этой церкви от Восточной и отпадения ее в гибельную тьму ереси. Преподобный Венедикт, святой папа Григорий Двоеслов еще согласны с аскетическими наставниками Востока, но уже Бернард отличается от них; позднейшие уклонились еще более. Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная, часто исступленная мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют никакого понятия. Эта мечтательность признана ими благодатию. Святые Отцы Восточной Церкви приводят читателя своего не в объятия любви, не на высоты видений, - приводят его к рассматриванию греха своего, своего падения, к исповеданию Искупителя, к плачу о себе пред милосердием Создателя. Они сперва научают обуздывать нечистые стремления нашего тела, соделывать его легким, способным к духовной деятельности; потом обращаются к уму, выправляют его образ мыслей, его разум, очищая его от мыслей, усвоившихся нам по падении нашем, заменяя их мыслями обновленного естества человеческого, живо изображенного в Евангелии. С исправлением ума святые Отцы заботятся об исправлении сердца, об изменении его навыков и ощущений. Очистить сердце труднее, нежели очистить ум: ум, убедясь в справедливости новой мысли, легко отбрасывает старую, легко усваивает себе новую; но заменить навык навыком, свойство свойством, чувствование другим чувствованием, чувствованием противоположным, это - труд, это - усиленная, продолжительная работа, это - борьба невероятная. Лютость этой борьбы Отцы выражают так: «Дай кровь и прими дух». Значит: надо умертвить все греховные пожелания плоти и крови, все движения ума и сердца, зависящие от плоти и крови. Надо ввести и тело, и ум, и сердце в управление духа. Кровь и нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием,

и тщеславием. Последние две чрезвычайно разгорают кровь в подвижниках, незаконно подвигающихся, соделывают их иступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей, за недостижением истины - сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные, ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все, незаконно подвигающиеся, находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги. Из этого состояния написано западными писателями множество книг. На них-то с жадностью кидается, их-то проповедует преимущественно святыми и духовными, достойными стоять возле Св. Писания, слепотствующий и гордый мир, признающий себя просвещенным в высшей степени, и потому не нуждающимся держаться неотступно преданий Восточной Церкви.

В святых Отцах Восточной Церкви отнюдь не видно разгоряченного состояния крови. Они никогда не приходят в энтузиазм, который, будучи рождением крови, часто на Западе искал пролития крови. Из их сочинений дышит истинное самоотвержение, дышит благоухание Святого Духа, мертвящее страсти.

Часть I. Истинная и ложная мистика

1. Об истинной духовной жизни, о видениях и откровениях [2]

Духовная жизнь

Мистицизм и квиэтизм суть болезненные порождения ложно направленной религиозности. Они явились и возможны были только на Западе, в отпадших от св. Церкви христианских общинах, и преимущественно во время брожения умов, произведенного протестантством и реформацией. Они искали доброго дела, - живого общения с Богом, но не тем путем искали; а главное, надеялись своими усилиями и как бы по праву завладеть тем, что надлежало ожидать от милости Божией, и что

надлежало принять как дар этой милости. В напряжениях этой самонадеянной самодеятельности разгоралось воображение, и порождало мечтательные ожидания, которые, как жарко желаемые, скоро показались и сочтены исполнившимися, и цель трудов - достигнутою. Все это раскрашивалось самыми привлекательными красками, и представлялось в образах прелестных, в мечтательных заоблачных созерцаниях. Писания их завлекают, - ибо говорят о дорогих сердцу предметах, но они только манят, а ничего не дают. Это отличительная черта всех их.

Истинная во Христе жизнь есть жизнь сокровенная, таинственная (мистическая). Апостол Павел называет ее *животом, сокровенным со Христом в Боге* (Кол. 3, 3); Апостол Петр - *потаянным сердца человеком* (1 Петр. 3, 4); Сам Спаситель - *царствием Божиим внутри нас* (Лук. 17, 21). Но в явлении своем она очень проста. Неведомо как приходит Дух и возбуждает к покаянию. Совершив этот внутренний переворот, Он потом вооружает верующее сердце на многотрудную борьбу со страстями, руководит в ней и помогает. Эта борьба есть у всякого, более или менее долгая и болезненная; она приводит к чистоте сердечной, ради которой верующий труженик устает и яснейшего постижения истин Божиих и сладостнейшего ощущения, - того и другого в таких чертах, какие точно определены в Евангелии и писаниях Апостольских. Это последнее является уже в конце долгих трудов и многих испытаний, как венец наградный. Мистики же за эту верхнюю точку совершенства, прямо или преимущественно, и хватаются, и ее-то и живописуют, как она рисуется в мечтах их воображения, всегда в ложных красках. Истину можно сказать только по опыту, по вкушении только духовных благ самым делом; а мистики самыми мечтами своими заграждают для себя настоящую туда дорогу. Напротив, в писаниях отеческих менее всего говорится об этих высших состояниях, а все о трудах покаяния, борьбы со страстями и разных при этом случаях.

Существо жизни о Христе Иисусе, жизни духовной, состоит в предложении душевно-телесности в духовность, или в одухотворении души и тела. Момент, с которого начинается это одухотворение, есть зарождение в сердце неотходной теплой молитвы к Господу, - знак сочетания его с Господом. Сердце - корень жизни и всех проявлений ее. Когда оно возобладано

духом, тогда чрез него дух естественно начинает проникать в весь состав естества нашего и его одухотворять; тогда ум начинает насыщаться Божественною истиною, весь ею проникаясь, во всем ее объеме; воля - святыми настроениями и расположениями, всеми добродетелями; сердце - святыми чувствами; вместе с тем и тело становится воздержно, трудолюбиво, живо, бодренно, целомудренно. Где все это есть, там падший является вполне восстановленным. Отличительная черта состояния, когда раскрывается царствие Божие внутрь, или, что то же: когда затепливается неотходный духовный огонь в сердце из отношения к Богу, есть *внутрь-пребывание*. Сознание все сосредоточивается в сердце и стоит пред лицом Господа, изливая пред Ним свои чувства, более же всего болезненно припадая к Нему в смиренных чувствах покаяния, с соприущею готовностью весь живот свой посвящать на служение Ему единому. Такой строй устанавливается каждодневно, с минуты пробуждения от сна, держится весь день, при всех трудах и занятиях, и не отходит, пока сон не смежит очи. Вместе с образованием такого строя, прекращается все нестроение, которое качествовало внутри до этого момента, в период искания, в это переходное состояние томления. Неудержимое брожение мыслей прекращается; атмосфера души становится чистою и безоблачною: стоит одна мысль и память о Господе. Отсюда *светлость* во всем внутреннем. Все там ясно: всякое движение замечается и достойно оценивается, при умном свете, исходящем от лица Господа созерцаемого. Вследствие сего, всякий недобрый помысл и недоброе чувство, приражающиеся к сердцу, в самом зародыше встречают сопротивление - и прогоняются. Тут исполняется то, что советует Филофей Синайский: «От утра стань у входа сердца - и именем Иисусовым поражай подступающих врагов». Это прогнание недоброго может быть мгновенно, но может длиться часы, дни, месяцы и годы; между тем, существо дела всегда одно, именно то, что ничто недоброе не допускается в сердце, а встречает решительный отпор с минуты сознания недоброты его, и гнание его не прекращается, пока совершенно не упразднится от него сердце. Вслед за сим, что ни думается, что ни чувствуется, что ни желается, что ни говорится и ни делается, - думается, чувствуется, желается, говорится и делается, по точному сознанию, что все такое не оскорбляет неотступно созерцаемого Господа, благоугодно Ему и сообразно с Его волею. Если же против

воли и проскользнет что-либо противное, тотчас смиренно исповедуется Господу и очищается внутренним покаянием или внешним исповеданием, так что совесть всегда хранится чистою пред Господом. В награду за весь такой внутренний труд подается дерзновение к Богу в молитве, которая и теплится непрестанно в сердце. Теплота молитвы непрестанная есть дух этой жизни, так что с прекращением сего тепления прекращается и движение духовной жизни, как с прекращением дыхания прекращается жизнь телесная.

Этими немногими словами сказано все, что приносит с собою водворение внутрь царствия, или, другими словами, блаженный огонь, возгорающийся, наконец, в сердце; этим же определяется и существо истинной духовной жизни, или ее существенные отправления. Не вдруг, конечно, все это является в свойственной силе, - бывают и уклонения, и ошибки, и ослабления; но в виду имеется именно это, с тех пор, как ум сочетается с сердцем и, утвердись внутри, становится на службу пред лицо Господа.

Видения

У редкого из св. подвижников, писавших о духовной жизни, вы не встретите предостережений насчет видений или привидений. Не все их испытывают. У иных не бывает их никогда; другие имеют к ним особое предрасположение. Но не природа виновата, а неправость действия самих подвергающихся им лиц.

В естественном порядке или строе наших сил, на переходе отвне внутрь, стоит *воображение*. Надо благополучно миновать его, чтоб благополучно попасть на настоящее место внутри. По неосторожности можно застрять на нем, и, оставаясь там, быть уверенными, что вошли внутрь, тогда как это только внешнее преддверие, *двор языков*. Да это бы еще ничего; но этому состоянию всегда почти сопутствует самопрельщение, а из него развивается визионерство с его пагубными последствиями.

Очерчу вам это состояние со слов Симеона Нового Богослова, в его статьях о трех образах молитвы [3]. Известно, что вся забота ревнителей о духовной жизни обращена на то, чтобы поставить себя в должное отношение к Богу. Совершается

это и обнаруживается в молитве. Она есть путь восхождения к Богу, и ее степени суть степени приближения нашего духа к Богу. Самый простой закон для молитвы - ничего не *воображать*, а, собравшись умом в сердце, стать в убеждение, что Бог близ, видит и внимает, и в этом убеждении припадать к Нему, страшному в величии и близкому в благоснисхождении к нам. Между тем, иные вот что делают во время молитвы: «Предстоя на молитве, возводят на небо очи и ум, и воображают в уме своем Божественные светлы, небесные блага, чины св. ангелов и обители святых, словом, - все, что говорится в Писании об этих предметах особенно образно, вызывают из памяти и перебирают воображением во время молитвы, стараясь разительностью сих представлений и воображений потрясти свое чувство, в чем иногда и успевают, - разблажают свое сердце к желанию Божественного, умиляются и плачут». Представлять предметы Божественные под теми образами, как они представляются в Писании, ничего нет худого и опасного; мы и рассуждать о них иначе не можем, как облакая понятия во образы, - но не должно никогда думать, что и на деле так есть, как эти образы являются, и тем более останавливаться на этих образах во время молитвы. Во время благочестивых размышлений, или при богомыслии, это уместно; но во время молитвы - нет. Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а во время молитвы вниманию надо быть внутрь, в сердце: сосредоточение внимания в сердце есть исходный пункт должной молитвы. И поелику молитва есть путь восхождения к Богу, то уклонение внимания от сердца есть уклонение от этого пути. Значит, употребляющие означенный, воображательный образ держания себя во время молитвы, на первых же порах, сами себе устраивают препоны к делу, за которое взялись с такою ревностью.

Но в этой неправости начала есть только начало беды, которое наводит на нечто худшее и опаснейшее. Так как это парение или летание ума в небесных областях легко и, по связи сердца с воображением, тотчас оставляет след влияния своего в разблужении чувств, то занимающийся так тотчас начинает мечтать об успешности своего дела и своем совершенстве. «У такого, - говорит св. Симеон, - мало-помалу кичится сердце; ибо он воображает, что совершаемое им и происходящее в нем бывает от Божественной благодати, к утешению его. Почему он и молит

Бога, чтоб дал ему и всегда быть в таком состоянии, а оно не есть доброе состояние, а прелесть». Таким образом, у него путь к преспеянию пресекается в самом начале, ибо искомое считается достигнутым, тогда как достижение его еще не начато. Посему-то такой человек «никогда не может прийти в разум и достигнуть добродетели или безстрастия». Далее, - самомнение еще более разгорячает воображение, и оно быстро рисует новые картины, вставляя в свои мечтания личность мечтающего и представляя ее всегда в привлекательном виде, в близости к Богу, ангелам и святым. Чем более он так мечтает, тем более укореняется в нем убеждение, что он точно уже друг неба и небожителей, достойный осязательного с ними сближения и особых откровений. На этой степени начинается визионерство, и как естественная болезнь душевная, и, более того, как дело врага, который не дремлет [4]. «Таким образом многие прельстились, видя свет и сияние очами телесными, обоняя благоухание обонянием своим, слыша гласы ушами своими и т.п. Иные из них повреждались в уме, и переходили с места на место, как помешанные. Иные, приняв беса, являвшегося им в образе светлого ангела, до того утверждались в прелести, что до конца оставались неисправимыми и не принимали совета ни от одного брата; иные, по внушению бесовскому, сами себя убивали, низвергались в стремнины, удавливались. И кто может исчислить все прельщения, в какие ввергал таковых враг! Если не всякий из держащихся такого образа молитвы терпит вред, то это только из тех, которые живут в обителях с другими братьями. Но все же они проводят жизнь без всякого успеха».

Не надо забывать, что есть видения - плод разгоряченного воображения, и есть видения - прелесть бесовская. Благодатные видения очень редки и устроятся Духом Божиим, в видах воспитания духовного. Таким образом, есть видения и от Духа Божия: но надо быть очень осторожным в различении их, ибо недалеко от себя имеем темного искусника, умеющего принимать вид ангела светлого. И сколько было неосторожных, погибших от неразборчивого доверия видениям!..

Опытные умеют их различать от порождения своего воображения и привидений бесовских; но как на деле людей неопытных более, чем опытных, и к тому же враг слишком хитер, то поставлено вообще законом - не принимать никаких видений

и не доверяться им. «Внимай себе тщательно, рачитель Божиего дела, - пишет другой наставник в духовной жизни, - и разумно совершай дело свое. Если увидишь свет или огонь, вне себя или внутри, или образ какой, - Христа, например, или ангела, или иного кого, - не принимай того, чтоб не потерпеть вреда. И уму своему не попускай строить в тебе такие образы: это внешнее дело и ведет к прелести. И если заметишь, что будто тянет кто ум твой к таким внешним воображениям, - не поддавайся, держась внутри и совершая дело внимания к Богу без всяких образов» [5].

Откровения

Откровения - болезнь мистиков. У них вся забота об умовой стороне, и все ожидания их вращаются около постижения сокровенных тайн міробытия [6], тогда как существо дела в духовной жизни - многотрудная работа над собою, в видах очищения сердца от страстей. И даже когда это будет достигнуто, обещается не откровение тайн, а блаженное богозрение (Матф. 5, 8). В откровении Божиим передано нам вполне достаточно о Боге, Божественном порядке вещей и о всем нужном для нашего спасения. Других откровений ожидать не следует; они и не даются. По раскрытии в нас царства, точно, происходит нечто похожее на откровения, только не чего-либо нового, а того же, что уже открыто и что уже известно было нам по уму, а не по опыту. Тут дается сердцем ощутить все Божественные истины, и теоретические, и практические, составляющие существо христианства, или нашего богообщения в Господе Иисусе Христе, благодатию Святого Духа. И прежде они были ведомы, но совсем не так, так что не знавшим их теперь думается, что они получают нечто новое. Это похоже на то, как, читая путешествие, напрягаешься вообразить все по описанию, и думаешь, что все знаешь; а когда придется взглянуть на все своими глазами, то находишь все совершенно новым, словно прежде ничего о том и не воображалось. Возьмем одну главную мысль. Христианство, то есть вера в Господа Иисуса Христа и общение с Ним, есть спасение или избавление нас от решительных зол, ничем другим не отвратимых. Все это исповедуют, но только исповедание это до времени есть умовое верование; когда же вступит кто в то состояние, о котором речь идет, тогда он начинает носить в

себе чувство спасения и избавления. Он не только верует быть спасенным, но чувствует себя спасенным: все одно как утопал бы кто - и принят был на спасительную лодку. Когда придет это чувство, тогда самая истина спасения явится в новом свете и в новой силе. Как эта истина переходит в чувство, так и все другие - и большие и малые - все входят в сердце и обращаются в существо нашего ума и духа. И всякое такое восприятие сердцем истины отзывается в сознании новым откровением, словно тут только она и узнана. Припомните, как игумен Парфений, до обращения своего из раскола, сто раз, как говорит сам, читал в книге о вере, что греческая Церковь и под турецким игом сохранила чистоту веры, - и все не в догадку, что это за истина. Но однажды она вошла в его сердце, и все осветила, и мгновенно произвела в нем внутренний переворот. Я думаю, и всякий испытывал, как иногда вещь какая-нибудь лежит перед глазами, и все не видится, а потом вдруг как бы входит в глаз: глядишь - и недоумеваешь, откуда она взялась. То же совершается и в духовной жизни: ныне одна, завтра другая истина домостроительства нашего спасения вводится в сердце и начинает быть чувствуема в ее истинном виде, но никаких новых откровений не бывает. Вот это именно, а не другое что, означает и древнее обетование, что *все будут научены Богом* (Ис. 54, 13; ср. Иоан. 6, 45).

Мистики всюду видят таинства, и самые простые евангельские сказания превращают в аллегории высоких идей, какие они сами сплетают. Буква для них ничто, и буквальный смысл не есть для них истинный смысл, оттого, что прост, а им хитрить хочется. На самом же деле, буквальный смысл есть истинный смысл, от Духа Святого исходящий, и отступать от него при изучении Откровения допускается только в крайней нужде. Если отступить от этого закона, то можно извратить все Божественное Писание по своемумышлению, - и не останется у нас никакого критерия истины. Что дает озарение свыше? Оно дает не новое что-либо узреть помимо буквального смысла, а тот же самый смысл, печатлея его в сердце. Пока один ум трудится над уразумением Писания, до тех пор получаемые истины держатся в голове для умовых интересов, большею частью бесплодно для жизни. Озарение же свыше, печатлея эти истины в сердце и давая вкусить их, делает их направлениями жизни, а опыты жизни еще полнее дают уразуметь силу их. При этом, так как всякая истина

имеет свой круг понятий, то озарение вводит ум чрез сердце в созерцание всего этого круга. Это может казаться откровением чего-то нового, а оно вовсе не ново; оно то же самое, только видится полнее и яснее.

2. О прелести в молитве [7]

Прелесть есть повреждение естества человеческого. Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы - в прелести [8]. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть - признавать себя свободными от прелести. Все мы обмануты, все обольщены, все находимся в ложном состоянии, нуждаемся в освобождении истинною. Истина есть Господь наш Иисус Христос... Прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину. Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения: овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душой. Состояние прелести есть состояние гибели, или вечной смерти.

Со времени падения человека диавол получил к нему постоянно-свободный доступ. Он старается обольстить и обмануть нас, опираясь на наше состояние самообольщения; наши страсти - эти болезненные влечения - он приводит в движение; пагубные требования их облачает в благовидность, усиливает склонить нас к удовлетворению страстям.

Состояние людей в бесовской прелести бывает очень разнообразно, соответствуя той степени, в которой человек поработен страсти. Но все, впавшие в бесовскую прелесть, то есть чрез развитие собственного самообольщения вступившие в общение с диаволом и в поработение ему, находятся в прелести, суть храмы и орудия бесов, жертвы вечной смерти, жизни в темницах ада.

Признаки истинного духовного настроения

Святая истина извещается сердцу тишиною, спокойствием,

ясностью, миром, расположением к покаянию, к углублению в себя, к безнадежии на себя, к утешительной надежде на Бога. Ложь, хотя бы и облеклась в личину добра, познается по производимому ею смущению, мраку, неопределенности, переменчивости, развлечению, мечтательности; или же она только обольщает сердце, - лъстиво приносит ему довольство, какое-то неясное, мутное наслаждение. И это наслаждение обольщенного сердца похоже на притворную тишину, которою прикрыта поверхность глубокого, темного оута, - жилища чудовищ... Обольстительное наслаждение питается самомнением, которое рождается от тонко действующего тщеславия, ослепляющего ум и сердце; оно любит высказать себя, оно позволяет себе отклоняться от точного повиновения Святой Церкви, - умнее ее; оно, как и все прелести, козни диавола, как сам диавол и его чадо - грех, не терпят благоухания для них смертоносного, убийственного благоухания, которое издают из себя покаяние и его плод - смирение. Спаситель мира сказал: «блажени нищии духом, блажени алчущии ныне, блажени плачущии ныне..., горе вам, насыщенные ныне». (Т. IV, стр. 445, изд. 3-е).

Все виды бесовской прелести, которым подвергается подвижник молитвы, возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душою, целью молитвы. «Если кто, - говорит преподобный Григорий Синаит, - с самонадеянностью, основанною на самомнении [9], мечтает достигнуть в высокие молитвенные состояния и стяжал ревность не истинную, а сатанинскую, того диавол удобно опутывает своими сетями, как своего служителя». Всякий, усиливающийся взойти на брак Сына Божия не в чистых и светлых одеждах, устраиваемых покаянием, а прямо в своем рубище, в состоянии ветхости, греховности и самообольщения, извергается вон, во тьму кромешную: в бесовскую прелесть. Покаяние и все, из чего оно составляется, как-то: сокрушение, или болезнование духа, плач сердца, слезы, самоосуждение, памятование и предощущение смерти, суда Божия и вечных мук, ощущение присутствия Божия, страх Божий - суть дары Божии, дары великой цены, дары первоначальные и основные, залоги даров высших и вечных. Без предварительного получения их, подаяние последующих даров - невозможно. «Как бы ни возвышенны были наши подвиги, - сказал святой Иоанн

Лествичник, - но, если мы не стяжали болезнующего сердца, то эти подвиги и ложны, и тщетны» [10]. Покаяние, сокрушение духа, плач суть признаки, суть свидетельство правильности молитвенного подвига; отсутствие их - признак уклонения в ложное направление, признак самообольщения, прелести или бесплодия. То или другое, то есть прелесть или бесплодие, составляют неизбежное последствие неправильного упражнения молитвою, а неправильное упражнение молитвою неразлучно с самообольщением.

Мечтательность - воображение духовных картин и образов

Самый опасный, неправильный образ молитвы заключается в том, когда молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины, заимствуя их, по-видимому, из Священного Писания, в сущности же - из своего собственного состояния, из своего падения, из своей греховности, из своего самообольщения, - этими картинами льстит своему самонению, своему тщеславию, своему высокоумию, своей гордости, обманывает себя. Очевидно, что все сочиняемое мечтательностью нашей падшей природы, извращенной падением природы, не существует на самом деле, - есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу. Мечтатель с первого шага на пути молитвенном исходит из области истины, вступает в область лжи, в область сатаны, подчиняется произвольно влиянию сатаны. Святой Симеон Новый Богослов описывает молитву мечтателя и плоды ее так: «Он возводит к небу руки, глаза и ум, воображает в уме своем, - подобно Клопштоку и Мильтону, - Божественные совещания, небесные блага, чины святых ангелов, селения святых, короче, собирает в воображении своем все, что слышал в Божественном Писании, рассматривает это во время молитвы, взирает на небо, всем этим возбуждает душу свою к Божественному желанию и любви, иногда проливает слезы и плачет. Таким образом, мало-помалу кичится сердце его, понимая того умом; он мнит, что совершаемое им есть плод Божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтоб сподобил его всегда пребывать в этом делании. Это признак прелести. Такой человек, если и будет безмолвствовать совершенным безмолвием, не может не подвергнуться умоисступлению и

сумасшествию. Если же не случится с ним этого, однако ему невозможно никогда достигнуть духовного разума и добродетели или безстрастия. Таким образом прельстились видевшие свет и сияние этими телесными очами, обонявшие благовония обонянием своим, слышавшие гласы ушами своими. Одни из них возбесновались и переходили умоповрежденными с места на место; другие приняли беса, преобразившегося в ангела светлого, прельстились и пребыли неисправленными даже до конца, не принимая совета ни от кого из братии; иные из них, получаемые диаволом, убили сами себя; иные низверглись в пропасти; иные удавились. И кто может исчислить различные прельщения диавола, которыми он прельщает и которые неисповедимы? Впрочем, из сказанного нами всякий разумный человек может научиться, какой вред происходит от этого образа молитвы. Если же кто из употребляющих его и не подвергнется ни одному из вышесказанных бедствий по причине сожительства с братиею, потому что таким бедствиям подвергаются наиболее отшельники, живущие наедине: но таковой проводит всю жизнь свою безуспешно» [11].

Все святые Отцы, описавшие подвиг умной молитвы, воспрещают не только составлять произвольные мечты, но и преклоняться произволением и сочувствием к мечтам и привидениям, которые могут представиться нам неожиданно, независимо от нашего произволения. И это случается при молитвенном подвиге, особливо в безмолвии. «Никак не прими, - говорит преподобный Григорий Синаит, - если увидишь что-либо чувственными очами или умом, вне или внутри тебя, будет ли то образ Христа, или ангела, или какого святого, или если представится тебе свет... Будь внимателен и осторожен! не позволяй себе доверять чему-либо, не вырази сочувствия и согласия, не вверься поспешно явлению, хотя бы оно было истинное и благое; пребывай хладным к нему и чуждым, постепенно сохраняя ум твой безвидным, не составляющим из себя никакого воображения и не запечатленным никаким изображением. Видевший что-либо в мысли или чувственно, хотя бы то было и от Бога, и принимающий поспешно, удобно впадает в прелесть, по крайней мере, обнаруживает свою склонность и способность к прелести, как принимающий явления скоро и легкомысленно. Новоначальный должен обращать все внимание

на одно сердечное действие, одно это действие признавать не прелестным, - прочего же не принимать до времени вступления в безстрастие. Бог не прогневается на того, кто, опасаясь прелести, с крайней осмотрительностью наблюдает за собою, если он и не примет чего посланного от Бога, не рассмотрев посланное со всей тщательностью; напротив того, Бог похвалит такого за его благоразумие» [12].

Большая часть подвижников Западной церкви, провозглашаемых ею за величайших святых, - по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее - молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом. Эти мнимые святые были в ужаснейшей бесовской прелести... Поведение подвижников латинства, объятых прелестию, было всегда исступленное по причине необыкновенного вещественного, страстного разгорячения. В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель Иезуитского ордена [13]. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некоторое напряжение, как являлись пред его взорами, по его желанию, ад или рай. Явление рая и ада совершалось не одним действием воображения человеческого; одно действие воображения человеческого недостаточно для этого: явление совершалось действием демонов, присоединявших свое обильное действие к недостаточному действию человеческому, совокуплявших действие с действием, пополнявших действие действием, на основании свободного произволения человеческого, избравшего и усвоившего себе ложное направление. Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, - даруются неожиданно, весьма редко, при случаях особенной нужды, по дивному смотрению Божию, а не как бы случилось [14]. Усиленный подвиг находящихся в прелести обыкновенно стоит рядом с глубоким развратом. Разврат служит оценкой того пламени, которым разжены прельщенные. Подтверждается это и сказаниями истории и свидетельством Отцов. «Видящий духа прелести, - в явлениях, представляемых им, - сказал преподобный Максим Капсокалит, - очень часто подвергается ярости и гневу; благовоние смирения, или молитвы,

или слезы истинной не имеет в нем места. Напротив того, он постоянно хвалится своими добродетелями, тщеславствует и предаётся всегда лукавым страстям безбашенно» [15].

«Мнение» - подмена благодатных ощущений и состояний

Второго рода прелесть - собственно «мнение» - действует без сочинения обольстительных картин: она довольствуется сочинением поддельных благодатных ощущений и состояний, из которых рождается ложное, превратное понятие о всем вообще духовном подвиге. Находящийся в прелести «мнения» стяжывает ложное воззрение на все, окружающее его. Он обманут и внутри себя, и извне. Мечтательность сильно действует в обольщенных «мнением», но действует исключительно в области отвлеченного. Она или совсем не занимается, или занимается редко живописанию в воображении рая, горних обителей и чертогов, небесного света и благоухания, Христа, Ангелов и Святых; она постоянно сочиняет мнимо-духовные состояния, тесное дружество со Иисусом [16], внутреннюю беседу с Ним [17], таинственные откровения [18], гласы, наслаждения, зиждет на них ложное понятие о себе и о христианском подвиге, зиждет вообще ложный образ мыслей и ложное настроение сердца, приводит то в упоение собою, то в разгорячение и восторженность. Эти разнообразны ощущения являются от действия утонченных тщеславия и сладострастия: от этого действия кровь получает греховное, обольстительное движение, представляющееся благодатным наслаждением. Тщеславие же и сладострастие возбуждаются высокоумием, этим неразлучным спутником «мнения». Ужасная гордость, подобная гордости демонов, составляет господствующее качество усвоивших себе ту и другую прелесть. Обольщенных первым видом прелести гордость приводит в состояние явного умоиступления; в обольщенных вторым видом она, производя также умоповреждение, названное в Писании растлением ума (2 Тим. 3, 8), менее приметна, облекается в личину смирения, набожности, мудрости, - познается по горьким плодам своим. Зараженные «мнением» о достоинствах своих, особенно о святости своей, способны и готовы на все козни, на всякое лицемерство, лукавство и обман, на все злодеяния. Непримириую враждою дышат они против служителей истины, с неистовою ненавистью

устремляются на них, когда они не признают в прельщенных состояния, приписываемого им и выставляемого на позор слепотствующему міру «мнением»...

«Мнение» состоит в присвоении себе достоинств, данных Богом, и в сочинении для себя достоинств не существующих. Оно соединено с надеждою на себя, с холодным, поверхностным исповеданием Искупителя. Бог прославляется для прославления себя, как был прославлен фарисеем (Лук. 18, 11). Одержимые «мнением» по большей части преданы сладострастию, несмотря на то, что приписывают себе возвышеннейшие духовные состояния, безпримерные, в правильном православном подвижничестве; немногие из них воздерживаются от грубого порабощения сладострастию, - воздерживаются единственно по преобладанию в них греха из грехов - гордости.

Из этого рода прелести возникли пагубные ереси, расколы, безбожие, богохульство. Несчастнейшее, видимое последствие его есть неправильная, зловредная для себя и для ближних деятельность, - зло, несмотря на ясность его и обширность, мало примечаемое и мало понимаемое. Случаются с зараженными «мнением» делателями молитвы и несчастья, очевидные для всех, но редко: потому что «мнение», приводя ум в ужаснейшее заблуждение, не приводит его к исступлению, как приводит расстроенное воображение. - На Валаамском острове, в отдаленной хижине, жил схимонах Порфирий, которого и я видел. Он занимался подвигом молитвы. Какого рода был этот подвиг, - положительно не знаю. Можно догадываться о неправильности его по любимому чтению схимонаха: он высоко ценил книгу западного писателя Фомы Кемпийского «О подражании Иисусу Христу», и руководствовался ею. Книга эта написана из «мнения». Порфирий однажды вечером, в осеннее время, посетил старцев скита, от которого невдалеке была его пустыня. Когда он прощался со старцами, они предостерегали его, говоря: «Не вздумай пройти по льду: лед только что стал и очень тонок». Пустыня Порфирия отделялась от скита глубоким заливом Ладожского озера, которое надо было обходить. Схимонах отвечал тихим голосом, с наружною скромностью: «Я уж легок стал». Он ушел. Чрез короткое время услышался отчаянный крик. Скитские старцы встревожились, выбежали. Было темно; не скоро нашли место, на котором совершилось

несчастье; не скоро нашли средства достать утопшего: вытащили тело, уже оставленное душою.

Часть II. Характерные черты из жизни и учения католических святых

Франциск Ассизский [19]

«Во время моей молитвы передо мною явились два
больших света - один, в котором я узнал Создателя,
а другой, в котором я узнал самого себя».
/Собственные слова Франциска о своей молитве/.

«Истинные праведники всегда помышляют сами в себе,
что недостойны они Бога».
/Изречение св. Исаака Сирина/.

Жизнь до обращения

Франциск родился в 1182 году в Италии, в городе Ассизи; семья его была одной из самых богатых в городе. Отец Франциска, по имени Бернардоне, был зажиточный торговец сукнами.

В ранние годы Франциск религиозностью не отличался, хотя по своей природе это был мечтательный юноша. Воспитывался он не на псалтыри, а на рыцарских романах того времени; он грезил о рыцарстве, о его славе и о великих подвигах. Конец XII столетия, это было время увлечения рыцарством в Западной Европе. Рыцарей тогда воспевали знаменитые трубадуры того времени. Это была эпоха песней о короле Артуре и о рыцарях круглого стола.

Не лишенный практических способностей, Франциск рано стал помогать отцу в его торговых делах - и не без успеха. Но вместе с тем у него замечается стремление к расточительности:

он широко тратил деньги на роскошь и удовольствия [20]. Франциск любил веселиться. Он охотно посещал пирушки сверстников, увлекался музыкой. На этих пирах Франциска избирали распорядителем, или «королем» праздника, и он с жезлом в руках предводительствовал молодежью; первый биограф Франциска, его современник, Фома из Челано, говоря об этих

кутежах, замечает, что для участников их, для этих собутыльников Франциска, христианство было только словом; честолюбие этой молодежи было направлено даже к тому, чтобы казаться хуже, чем они были на самом деле [21]. Франциск не отставал в этом отношении от своих товарищей. По сообщениям ближайших биографов Франциска, Фомы из Челано и трех товарищей (Льва, Ангела и Руфина), он считал даже своим долгом превзойти своих приятелей в невоздержной жизни [22].

Родители Франциска в таком образе жизни своего сына худого не видали; они, по словам того же Фомы, поощряли в этом Франциска, гордясь его блеском и светскими успехами.

Несмотря на жизнь, полную роскоши и суетности, несмотря на гордые, честолюбивые мечты, которые у Франциска вырывались в таких фразах: «Знаете ли, что будет день, когда весь мир преклонится предо мною?» [23] - несмотря на все это, на него иной раз находили необыкновенные, поражающие всех, приступы доброты и жертвы: увидав нищего, который трогал его сердце, он, если деньги его были розданы, не останавливался пред тем, чтобы снять с себя платье и отдать нищему. Жалость Франциска к бедным и несчастным не знала пределов.

Это же инстинктивно стремящееся к добру сердце берегло Франциска от чрезмерных увлечений теми низменными падениями, которым вообще склонна предаваться юность.

Выступление Франциска на общественное служение и учреждение ордена

24-го февраля 1209-года, во время обедни, причасовне (около которой в шалаше жил Франциск), он услышал прочитанные священником следующие слова из Евангелия, слова, сказанные И. Христом ученикам Своим, когда Он посылал их проповедовать Царствие Небесное: «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха» и т.д. (Матф. 10, 9. 10).

После этих слов и после того, как священник разъяснил подробно их значение, Франциск, исполненный энтузиазма, вдруг воскликнул; «Вот, что мне надобно. Вот, на что я хочу посвятить все мои силы!»...

В наитии этого откровения Франциск, как ему

представлялось, понял свое настоящее призвание - призвание сделаться апостолом. Истинные ученики Спасителя, должны сделаться его апостолами, - решил Франциск. Освобожденные от всего суетного и глубоко вдохновленные, они должны идти в мир вещать людям сызнова великое слово: «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» [24]. Он решил начать с буквального исполнения этого требования.

Выйдя из маленькой церкви, он снял с себя свои сандалии, бросил свой посох, скинул с себя свой плащ, которым он защищался от холода, пояс свой заменил веревкой - и, одетый в серую хламиду, которую обыкновенно надевали на себя местные бедняки-крестьяне, босой, с капюшоном на голове, он почувствовал себя как бы преобразившимся. Внешняя перемена была незначительна, - говорит об этом событии В. Герье, - но в ней заключалась великая для Франциска идея: следовать Христу [25].

Он стремился идеализировать все, что надлежало исполнять подвижнику, стремился идеализировать и самый подвиг покаяния, и подвиг милосердия. Видно это из того, как Франциск относился к нищим. В глазах Франциска нищие были существами весьма высоко стоящими сравнительно с другими людьми. По воззрениям католического святого, нищий являлся носителем священной миссии, будучи образом странствующего бедного Христа. Поэтому в своих наставлениях Франциск даже обязывает своих учеников просить милостыню [26]...

16 мая того года, когда Франциск начал свою проповедь, к нему примкнули два последователя [27]. Число их постепенно увеличивалось, и, когда их было уже семь, Франциск послал их всех на дело проповедничества в народ. Наконец, в том же 1209 г. Франциск и его последователи, уже в числе двенадцати человек, отправились в Рим к папе Иннокентию III с ходатайством о благословении на предпринятое ими дело. Иннокентий III согласился на учреждение нового ордена, но поставил непременным условием полное подчинение его наместнику Христа на земле - папе.

Видения Франциска

В начале августа 1224 г. Франциск задумал провести осенний

пост (до Успения) на пустынной горе Альверна; гору эту отдал в распоряжение Франциска его почитатель граф Роланд де Каттани. С Франциском на эту гору отправились пять его учеников, в том числе францисканец Леон, который был ближе всех к Франциску по своей любви и необыкновенной преданности ему.

Однажды, тихо приближаясь к шалашу Франциска, Леон услышал доносившийся до него издали, подобно отдаленному тихому эхо, голос святого. Это Франциск говорил свои молитвы. Пройдя далее несколько шагов, Леон увидел Франциска на коленях со взором, обращенным к небу. Леон остановился недвижимый; он расслышал следующие слова молитвы Франциска:

«Господи, что я перед Тобой? что значу я в сравнении с силою Твоею, ничтожный червь земли, ничтожный Твой служитель!»...

И Франциск повторял эти возгласы непрестанно до тех пор, пока Леон не выдал своего присутствия неосторожным шорохом.

Леон умолял Франциска объяснить ему смысл его молитвы.

«О, ягненок малый пастыря Иисуса, - сказал Франциск, - о, мой возлюбленный и дорогой Леон! Во время этой молитвы, которую ты слышал, передо мной явились два больших света. Один, в котором я узнал Создателя, и другой, в котором я узнал самого себя» [28]...

14-го сентября, перед рассветом Франциск молился около своей келлии, воздев руки к небу. «О, Господь Иисус, - молитвенно взывал коленопреклоненный Франциск, - я прошу Тебя только о двух милостях: ниспошли их мне перед моею смертью. Первая - это, чтобы я, насколько это в силах моих, мог душою и телом пережить все те страдания, которые Ты, сладчайший Иисус, испытал в Твоих мучительных страстях. И вторая милость, которой я жажду, это - чтобы, насколько только возможно, я мог почувствовать всем существом моим ту неограниченную любовь, которою горел Ты, Сын Божий, и которая заставила Тебя терпеть столько мук за нас, презренных грешников!»

И в то время, как Франциск долго так молился, он получил твердую уверенность, что Господь внял его мольбам, что он испытает и то, и другое, им просимое, испытает это в пределах, возможных для творения Божьего. И как только он сознал, что это совершится, он отдался созерцанию страданий Спасителя, созерцанию, доведенному до высшей степени сосредоточенности. Тогда пламя религиозной энергии Франциска разгорелось в нем

так сильно, что он, в избытке ощущаемых им любви и сострадания, почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса (*il se sentit change tout a fait en Jesus*)» [29].

И в то время, как Франциск был распростерт коленопреклоненный перед Господом, в то время, как он горел охватившим его пламенем, он вдруг в эти утренние часы увидел, что с неба к нему нисходит шестикрылый серафим.

И этот серафим так приблизился к святому, что Франциск мог ясно и отчетливо видеть на серафиме изображение Распятого, мог вместе с тем видеть, как крылья серафима были расположены: два крыла поднимались над головою, два были распростерты для полета, а последние два облекали его тело.

И как только Франциск увидел это явление, оно возбудило в нем трепетный страх. Вместе с тем он почувствовал и полноту радости, и ощущение печали, и восхищение, ибо он испытывал большое счастье в сознании, что Сам Спаситель удостоил его Своим дружеским явлением (*Jesus daignait se reveler a lui si familièrement*), удостоил его своим взором, полным нежности; но в то же время вид пригвожденного ко кресту Господа причинял Франциску печаль невыразимую...

Через некоторое время чудное явление исчезло. С тех пор в сердце Франциска укрепилось навсегда могущественное пламя, укрепилась живая любовь к Спасителю [30]. На теле же его явление это оставило образ и чудесно запечатленные следы страданий Христа, ибо тотчас же на руках и ногах Франциска начали показываться как бы гвозди; казалось, что центры руки и ног были как бы пронзены этими гвоздями... На правой же стороне груди сделался виден след от удара копьем, подобный шраму, - след воспаленный и источающий кровь, которая проступала на одежде.

Франциск скрывал все это от братьев; он даже прятал свои руки, но ступать по земле своими израненными ногами сделалось для него невозможно. Скоро для братьев стало ясно, в особенности, когда им приходилось мыть окровавленное платье Франциска, что он носил на груди своей, на руках и ногах образ и телесное сходство со Спасителем [31].

Явления эти потом получили даже особое наименование «стигматизации». Самые же раны на теле, образующиеся при таких феноменах, стали с тех пор называться у католиков «стигматами».

Не может не поразить здесь всякого прежде всего эта удивительная сложность видения Франциска. На одно видение серафима, сошедшего внезапно для Франциска с небес, был как бы наложен силою воображения Франциска, образ другого видения, того видения, которого более всего жаждал Франциск, образ распятого И. Христа.

Характерно и то, что Франциск в представлении об Иисусе Христе воспринимал прежде всего впечатление от земной жизни Спасителя, был поглощаем Его *внешним страдальческим образом*. Впечатление это на Франциска шло как бы *извне*, и Франциск стремился всеми силами своей души *подражать* Иисусу Христу. Для него И. Христос был внешним предметом, и, исходя от образа И. Христа и Его страданий, и развивалась мистика Франциска.

Надо сказать, что это подражание Христу доходило у Франциска до прямой копировки им жизни Спасителя. Так, например, когда у Франциска в начале его деятельности собралось до 7 учеников, он, подобно Спасителю, пославшему Своих апостолов на проповедь, - послал на проповедь и своих апостолов, причем да им почти те же наставления, говоря: «Идите же по два по разным областям земли, проповедуя мир людям и покаяние ради отпущения грехов» [32]. Особенно интересно, что за три дня пред своей кончиной Франциск воспроизвел пред своими учениками даже нечто подобное самой великой Тайной Вечери. Сперва он приказал принести к себе Евангелие от Иоанна и читать ему с того места, где говорится, что И. Христос знал, что час Его пришел. Засим Франциск велел принести хлеб, благословил его, приказал разломить и каждому из стоявших тут братьев дал по кусочку. «Он вспомнил, - говорит хроника, - ту священную трапезу, которую Господь отпраздновал со Своими учениками в последний раз» [33]. «Вот Бог меня призывает, - сказал умирающий, - и я прощаю всем моим братьям, как присутствующим, так и отсутствующим, их обиды и их заблуждения и отпускаю им грехи их, насколько это во власти моей» [34]. Наконец, последние слова Франциска были: «Я исполнил то, что должен был исполнить. Христос научит вас, как поступать дальше. Прощайте, дети... Я возвращаюсь к Богу, да умиласердится Он над вами» [35]... Чрез 2 года после смерти (+3 окт. 1228г) Франциск был канонизован Римскою церковью.

«Беседа совершается тогда, когда человек вообразит перед собою Иисуса Христа, распятого на кресте».
/Из поучений Игнатия Лойолы о созерцании/.

«Сам от себя не строй воображений и, которые сами строятся, не внимай тем, и уму не позволяй впечатлевать их на себя.
Ибо все сие, сие будучи печатлемо и воображаемо, служит к прельщению души.
Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, чего вожделевает... Тогда испытывающий сие бывает уже мечтателем, а не безмолвником».
/Св. Григорий Синаит, подвижник XIVв/.

«Избави вас, Господи, от восторженных молитв. Восторги, сильные движения с волнениями суть просто кровавые душевные движения от распаленного воображения. Для них Игнатий Лойола много написал руководств.
Доходят до сих восторгов и думают, что дошли до больших степеней, а между тем все это мыльные пузыри: настоящая молитва тиха, мирна, и такова она на всех степенях».
/»Письма о христианской жизни» Еп.Феофана. Выпуск 1-й и 2-й. Изд.2-е, 1900г, Москва, стр.25/.

«Воображение - способность формировать и удерживать образы - есть способность чернорабочая... самая низшая! Уж поэтому не след ему позволять являться со своими образами в высшую область, какова молитва...
Если допустите образы, то есть опасность молиться мечте...

Помнится одно, сказанное о старце, который всегда образно представлял Бога.
Когда ему растолковали, что так не следует, он сказал: «Вы отняли у меня Бога»...
А у него отняли не Бога, а мечту его».
/Собрание писем святителя Феофана. Вып.7-й, стр.24 и 25/.

Игнатий Лойола родился в 1491 году в Испании, в аристократической семье. Юношеские годы он провел при дворе испанского короля, в молодости увлекался, как и Франциск, средневековыми романами. Он был честолобив, 30-ти лет он участвовал в сражении с французами при защите Памилуны, причем был тяжело ранен. Во время болезни он начал читать жития святых, подвиги которых - в особенности Франциска Ассизского - получили в глазах его такую же цену, какую раньше имели подвиги рыцарей и героев. Пример Франциска увлек Лойолу. Величие апостольского поприща рисовалось в его воображении, и он решил посвятить себя проповедничеству. Сначала он предался (в небольшом городке Каталонии Манрезе) аскетической жизни. Он впоследствии сознавался, что его тогда осеняли различные видения. Затем в 1528 году он отправился в Париж, чтобы получить богословское образование. В Париже он образовал кружок друзей, которых увлек на дело проповедничества. Кружок этот окончательно сформировался в 1534 году. В 1537 году Лойола отправился в Рим; там он добился благословения папы на учреждение ордена Иисуса. Устав этого ордена был утвержден в 1540 году. Лойола сумел прочно организовать и развить это учреждение, создав из него могущественное орудие для католической пропаганды. Несомненно, что Лойола обладал громадным организаторским талантом. Умер Лойола в 1556 году в Риме. Почти через семьдесят лет после его смерти католическая церковь причла его к лику святых.

Игнатий Лойола, развивший мистику Франциска Ассизского, оставил католическому миру яркую память о своей мистике; он написал, в числе прочих своих сочинений, замечательное руководство к достижению экстатических состояний. Называется это руководство «Духовными упражнениями».

Переходя к ближайшему рассмотрению «Духовных упражнений» Лойолы, мы видим, что после первых шагов упражнений, признаваемых весьма важными, а именно - упражнений отшельника в проверке своей совести (*examen*) и в раскаянии в грехах [37] - следующие главнейшие упражнения определяются у Лойолы терминами *mediter* и *contempler*.

Под словом *meditation* понимается упражнение в созерцаниях абстрактных (абстрактною мыслью), «когда память человека восстанавливает в уме воспоминание о какой-либо

христианской, догматической или моральной, истине, когда вместе с тем мысль начинает стремиться к проникновению ее, а воля подвижника направлена к подчинению истине, к внушению себе желания привязаться к ней [38].

Под словом же *contemplation* понимается созерцание не чего-либо абстрактного, но созерцание истины, воплощенной в жизни Спасителя, причем душа человека «приучается в своем воображении видеть и слышать Слово, сделавшееся плотью, сживается с Богочеловеком, созерцает Его» [39].

Наконец, у Лойолы, кроме этих созерцательных состояний, есть еще высшее состояние - «*application des sens*»; это - тогда, «когда напряжение работающего воображения уже кончилось, когда мистерия из жизни Спасителя является свободно пред душою созерцающего, когда она происходит перед его глазами и производит впечатление на все его телесные чувства» [40].

Метод введения человека во все эти созерцания следующий: предмет, или сюжет, созерцания, по Игнатию Лойоле, должен быть предусмотрен заранее и распределен на два или три пункта, которые приковывают память и которые содержат в себе обстоятельства, достойные быть отмеченными. Затем аскет приступает к началу упражнений, называемому «введением» (*prelude*). Он овладевает своею памятью, своим воображением и своею волею. «Память снабжает его заранее фиксированными в мозгу пунктами. Воображение создает из них нечто вроде картины, сердце горячо в молитве просит познания и любви, и все это делается как бы в присутствии Самого Иисуса» [41].

По словам католической книги «*Manrese*», Игнатий предполагает с помощью этих упражнений и, прежде всего, упражнений в проверке своей совести и раскаяния в грехах дать человеку возможность достигнуть следующего: если начинающий свой подвиг человек и греховен, но если он вооружен доброю волею, если рассудителен, если он свободен для подвига (господин своего времени и своей будущности), то из такого, хотя и «жалкого грешника», Игнатий надеется сделать святого человека, и даже большого святого [42].

Мы приведем из книги Игнатия Лойолы «*Exercices spirituels*» примеры его созерцательных упражнений.

Мы сказали выше, что, по указаниям Лойолы, предмет, или сюжет созерцания должен быть предусмотрен заранее и

распределен на два или три пункта, которые приковывают память и которые содержат в себе обстоятельства, достойные быть отмеченными.

Возьмем сначала примеры таких пунктов, которые Лойола советует упражняющемуся фиксировать в своем мозгу *пред созерцанием ада*. (Цель этого созерцания - привести отшельника к искреннему раскаянию в грехах). *Первый пункт* состоит в том, чтобы упражняющийся видел с помощью воображения ужасный пламень ада. Лойола говорит: «Я буду там видеть, буду внимательно смотреть на души людей, заключенные в свои горящие тела, как бы в вечные темницы». *Второй пункт* заключается в том, «чтобы также с помощью воображения слышать стоны, жалобы, раздирающие душу крики, раздающиеся в этом гибельном месте, слышать проклятия, которые постоянно изрыгаются против Иисуса и Его святых». *Третий пункт* состоит в том, чтобы опять-таки *вообразить*, что обоняешь дым, серу, смолу, одним словом, тот отвратительный запах, который «должен испускать вертеп всякого рода гнили». *Четвертый пункт*. - «Испробуйте все, что есть самого горького на свете. Постарайтесь сделаться, таким образом, чувствительными к слезам, которые безпрестанно проливают отлученные; постарайтесь быть чувствительными к угрызениям - к этому червю, раздирающему грешников» [43].

Теперь приведем пример упражнений, называемых «введением» (preludes). Введения, которые мы сейчас берем, относятся к созерцанию «Первого дня воплощения Бога-Слова». *Первая прелюдия* этого созерцания заключается в том, «чтобы *представить себе, как будто это было перед глазами*, весь исторический ход мистерий воплощения, а именно - как три Божественные лица Святой Троицы взирают на эту землю, населенную людьми, целыми толпами стремящимися в ад; как Троица Святая, тронутая состраданием, решает ниспослать Слово воплотиться в человека, чтобы спасти род человеческий; как следствием этого решения было то, что в predeterminedный день архангел Гавриил явился посланником к блаженной Деве Марии». *Вторая прелюдия* состоит «в *живом воображении* местности, которую как бы видят перед своими глазами. Здесь представляют себе сначала землю, населенную различными племенами, и в одном уголке этой вселенной, в Галилее, в Назарете - маленький домик, где живет Святая Дева». *Третья*

прелюдия, «это - мольба о познании мною, молящимся, тайны воплощения Слова ради меня, мольба о том, чтобы познание это все более и более воспламеняло мою любовь к Нему и заставляло меня исключительно Ему служить» [44].

А вот пример созерцания, приведенный уже в форме беседы отшельника с распятым Христом, Которого он видит в своем созерцательном состоянии.

Берем описание этой беседы буквально, как она изложена в «Духовных упражнениях».

«Эта беседа совершается тогда, когда человек вообразит пред собою Иисуса Христа, распятого на кресте... В то время, когда это поразительное изображение является перед глазами человека, он начинает спрашивать себя, обдумывать, взвешивать, что именно склонило Создателя воочеловечиться и принять форму твари и раба. Каким образом случилось то, что, обладая по существу Своему вечною природою, Он соизволил снизойти до состояния смерти, до смертных истинных страданий?»

«При этом следует обвинять себя, следует укорять свою совесть, спрашивая: «Что же я сделал до сих пор для Иисуса Христа? Могу ли я сказать, что, действительно, сделал что-нибудь для Него? Что же я буду, по крайней мере, делать отныне? Что должен я делать?»

«Устремивши, таким образом, взор на Иисуса распятого, я скажу Ему все, что подскажут мне мой ум и мое сердце... Настоящую беседу можно сравнить с беседою двух друзей или беседою слуги со своим господином» [45].

Католические святые: Маргарита, Гертруда и Тереза [46]

«Не желай видеть чувственно ангелов, или силы, или Христа, чтобы с ума не сойти,

приняв волка за пастыря и поклонившись врагам демонам...

Если желаешь молиться в духе, ничего не заимствуй от плоти».

/Св. Нил Синайский, подвижник V века/.

Лучшими доказательствами любви Бога к Маргарите Марии Алакоквийской были ее зрительные, слуховые и осязательные галлюцинации, среди которых самой важной было видение сердца Христова, «окруженного лучами более ослепительного

блеска, чем солнце, и прозрачными, как хрусталь. На нем ясно виднелась рана, которую Он получил на кресте. Вокруг Его Божественного сердца был венец из терний, а над ним крест».

Во время этого видения голос Христа сказал ей, что сердце Его охвачено пламенем любви к человечеству, и что Он избрал ее, чтобы она поведала людям об этой любви. Затем Он взял ее смертное сердце, вложил его в Свое, воспламенил и снова вернул ей со словами: «До сих пор ты была Моей рабою, отныне же будешь называться возлюбленной ученицей Моего святого сердца». В позднейшем видении Христос раскрыл перед ней подробности «великого замысла», который Он намеревался выполнить при ее посредничестве. «Сделай так, чтобы первая пятница была праздником почитания Моего сердца. В этот день все должны совершать богослужения и причащаться, чтобы возместить Моему сердцу те обиды, какие оно претерпело. А Я обещаю тебе, что сердце Мое будет расширяться, чтобы в изобилии изливать потоки любви на тех, кто будет оказывать ему эти почести или кто внушит другим людям делать это».

«Это откровение, - говорит Буго, - без сомнения самое важное из всех, какие получила церковь со времени воплощения Христа и Тайной Вечери. После таинства Евхаристии это - высшее напряжение деятельности святого сердца» [47].

Каковы же были результаты этого откровения для жизни Маргариты Марии? Страдания, молитвы, обмороки, экстазы. Она сделалась совершенно бесполезной для монастыря, так как поглотившая ее любовь Христа к ней, «которая все более и более ею овладевала, делала ее неспособной к выполнению монастырских обязанностей».

Среди мистиков пользуются большим уважением «откровения» святой Гертруды, монахини Бенедиктинского ордена, жившей в XIII веке. Приведем нечто из этих «откровений».

«Страдая от головной боли, она старалась во славу Господа облегчить свои страдания, держа во рту некоторые пахучие вещества. Ей показалось, что Господь милостиво склонился к ней и Сам находил утешение в этом запахе. Вдохнув в Себя аромат, Он поднялся и с довольным видом сказал святым: «Посмотрите на новый подарок, который сделала Мне Моя невеста!»

Однажды во время молитвы в часовне она услышала пение: «Sanctus, sanctus, sanctus!» Сын Божий склонился над ней,

подобно самому нежному возлюбленному, и, запечатлевая на ее душе сладостный поцелуй, сказал ей при втором Sanctus'e: «При этом Sanctus'e, прославляющем Меня, прими в Моем поцелуе всю святость Моей Божественности и Моей человечности, и это приготовит тебя к принятию Св. Тайн». И когда в следующее воскресенье она благодарила Бога за эту милость, Сын Божий, более прекрасный, чем тысячи ангелов, взял ее на руки и, словно гордясь ею, представил ее Богу Отцу в том совершенстве святости, какое Он даровал ей. И Отцу так понравилась эта душа, представленная Ему Его единственным Сыном, что Он не мог удержаться, чтобы не отдать ей - то же самое сделал и Дух Святой - всю святость Своего Sanctus'a, благодаря чему она стала обладательницей всей полноты святости, дарованной ей Всемогуществом, Мудростью и Любовью» [48].

Говоря о характерных проявлениях мистики Запада, нельзя умолчать о святой Терезе, изложившей свои мистические переживания в автобиографии, написанной ею в 1561-62 годах.

Джеме, изучивший сочинения Терезы, говорит, что «ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его Божеством» [49].

Мистический восторг Терезы возбуждал физическую ее природу, она говорит о чувстве восхищения, как о чем-то таком, что трудно вынести и что почти граничит с физической болью. О том участии, которое принимает тело в небесных радостях, она говорит, что чувство радости «пронизывает его (тело) до мозга костей, тогда как земные наслаждения действуют поверхностно. Это, конечно, только приблизительное описание, - добавляет она, - но я не умею выразиться яснее» [50].

«Однажды, во время молитвы, - пишет она, - я получила способность сразу постигнуть, каким образом все вещи могут быть созерцаемы в Боге и содержаться в Нем. Я видела их не в их обычной форме, однако с поразительной ясностью, и вид их остался живо запечатленным в моей душе. Это одна из наиболее выдающихся милостей, дарованных мне Богом... Вид этот был до такой степени утонченный и нежный, что описать его нет возможности» [51].

Дальше она рассказывает, что Божество представляет собою громадный и поразительно прозрачный бриллиант, в котором

каждый из наших поступков отражается таким способом, что вся его греховность становится ясной и очевидной. «Господь дал мне уразуметь, - говорит она в другом месте, - каким образом Бог может быть в трех лицах. Он так показал мне это, что удивление мое было равно охватившему меня чувству утешения... И теперь, когда я думаю о Святой Троице или когда слышу упоминание о Ней, я понимаю, каким образом три лица составляют только одного Бога, и я испытываю при этом неизреченное блаженство».

В одном из позднейших переживаний Терезе дано было увидеть и понять, каким образом Матерь Божия была взята на небо [52].

Приложение

«О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского [53]

В предисловии русского переводчика к книге «Подражание», - издание 1834 года, напечатанное в Москве, - сказано: Один высокопросвещенный муж - русский, православный - говаривал: «Ежели б нужно было мое мнение, то я бы смело после Священного Писания поставил Кемписа «О подражании Иисусу Христу» [54]! В этом, столь решительном, приговоре дается инославному писателю полное предпочтение пред всеми святыми Отцами Православной Церкви. Это - самообольщение! это - прелесть! Составилась она из ложных понятий; ложные понятия родились из неправильных ощущений, сообщенных книгою. В книге живет и из книги дышит помазание лукавого духа, лстящего читателям, упоевающего их отравною лжи, услажденною утонченными приправами из высокоумия, тщеславия и сладострастия. Может вещать истина и внутри человека. Но когда это? Тогда, когда, по слову Спасителя, человек облечется силою свыше (Лук. 24, 49): *егда придет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину* (Ин. 16, 13).

Если же прежде явственного пришествия Святого Духа - удела святых Божиих - кто возомнит слышать внутри себя вещающую истину, тот льстит только своей гордости, обманывает себя; он скорее слышит голос того, кто говорил в раю: *будете яко бози* (Быт. 3, 5). И этот-то голос кажется ему голосом истины!

Говорили сыны Израиля святому вождю своему и законодателю, говорили из правильного понятия о величии Божества, из

понятия, от которого рождается в человеке сознание и познание ничтожества человеческого: *Глаголи ты с нами, и да не глаголет к нам Бог, да не умрем* (Исх. 20, 19). Смиренные и спасительные слова эти свойственны каждому истинному христианину: предохраняется христианин таким сердечным залогом от душевной смерти, которою поражает самообольщенных гордость и дерзость их. В противоположность истинному христианину, этому духовному израильтянину, вопиет в исступлении самообольщенный: «Сыны Израиля говорили некогда Моисею: говори ты к нам и мы будем слушать; Господь же да не говорит к нам, чтоб нам не умереть. Не так, Господи, не так молю я! Да не говорит мне Моисей или другой кто из пророков: говори ты, Господи Боже, дающий вдохновение всем пророкам. Ты один, без них, можешь совершенно научить меня» [55].

Не достоин Господа, не достоин подражания тот, кто весь в сквернах и нечистотах, а глупым, гордостным, мечтательным мнением думает быть в объятиях Пречистого, Пресвятого Господа, думает иметь Его в себе и с Ним беседовать, как с другом [56].

Книга «Подражание» ведет читателей своих прямо к общению с Богом, без предпочищения покаянием, - почему и возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путем покаяния, не предохраненных от самообольщения и прелести, не наставленных правильному жителству учением святых Отцов Православной Церкви. Книга производит сильное действие на кровь и нервы, возбуждает их, - и потому особенно нравится она людям, поработанным чувственности: книгою можно наслаждаться, не отказываясь от грубых наслаждений чувственностью. Высокоумие, утонченное сладострастие и тщеславие выставляются книгою за действие благодати Божией. Обояв блуд свой в его утонченном действии, плотские люди приходят в восторг от наслаждения, от упоения, доставляемых безтрудно, без самоотвержения, без покаяния, без *распятия плоти со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24), с ласкательством состоянию падения. Радостно переходят они, водимые слепотою своею и гордостью, с ложа любви скотоподобной на ложе любви более преступной, господствующей в блудилище духов отверженных. Некоторая особа, принадлежавшая по земному положению к высшему и образованнейшему обществу, а по наружности - к Православной Церкви, выразилась следующим образом о скончавшей-

ся лютеранке, признанной этою особою за святую: «она любила Бога страстно; она думала только о Боге; она видела только Бога; она читала только Евангелие и «Подражание», которое - второе Евангелие» [57]. Этими словами выражено именно то состояние, в которое приводятся читатели и чтители «Подражания». - Тожественно, в сущности своей, с этою фразою изречение знаменитой французской писательницы г-жи де Севинье о знаменитом французском поэте Расине старшем. «он любит Бога, - дозволила себе сказать г-жа Севинье, - как прежде любил своих наложниц» [58]. Известный критик Лагаин, бывший сперва безбожником, потом перешедший к неправильно понятому и извращенному им христианству, одобряя выражение г-жи Севинье, сказал: «Сердце, которым любят Творца и тварь - одно, хотя последствия столько же различаются между собою, сколько различны и предметы» [59]. Расин перешел от разврата к прелести, называемой «мнением». Эта прелесть выражается со всею ясностью в двух последних трагедиях поэта: в «Эсфири» и «Гофолии». Высокие христианские мысли и ощущения Расина нашли себе пространное место в храме Муз и Аполлона [60], в театре возбудили восторг, рукоплескания. «Гофолия», признаваемая высшим произведением Расина, дана была сорок раз сряду. Дух этой трагедии - один с духом «Подражания».

Мы веруем, что в сердце человеческом имеется вожделение скотоподобное, внесенное в него падением, находящееся в соотношении с вожделением падших духов; мы веруем, что имеется в сердце и вожделение духовное, с которым мы сотворены, которым любится естественно и правильно Бог и ближний, которое находится в гармонии [61] с вожделением святых Ангелов. Чтоб возлюбить Бога и в Боге ближнего, необходимо очиститься от вожделения скотоподобного. Очищение совершает Святой Дух в человеке, выражающем жизнь произволение к очищению. Собственно, и называется сердцем, в нравственном значении, вожделение и прочие душевные силы, а не член плоти - сердце. Силы сосредоточены в этом члене, - и перенесено общим употреблением наименование от члена к собранию сил.

В противоположность ощущению плотских людей, духовные мужи, обоняв воню зла, притворившегося добром, немедленно ощущают отвращение от книги, издающей из себя эту воню. Старцу Исаии, иноку, безмолвствовавшему в Никифоров-

ской пустыне [62], преуспевшему в умной молитве и сподобившемуся благодатного осенения, был прочитан отрывок из «Подражания». Старец тотчас проник в значение книги. Он засмеялся и воскликнул: «О! это написано из мнения. Тут ничего нет истинного! Тут все - придуманное! Какими представлялись Фоме духовные состояния, и как он мнил о них, не зная их по опыту, так и описал их». Прелесть, как несчастье, представляет собою зрелище горестное; как нелепость, она - зрелище смешное. Известный по строгой жизни архимандрит Кирилло-Новоезерского монастыря [63] Феофан, занимавшийся в простоте сердца почти исключительно телесным подвигом и о подвиге душевном имевший самое умеренное понятие, сперва предлагал лицам, советовавшимся с ним и находившимся под его руководством, чтение книги «Подражание»; за немного лет до кончины своей он начал воспрещать чтение ее, говоря со святою простотою:

«Прежде признавал я эту книгу душеполезною, но Бог открыл мне, что она душевредна». Такого же мнения о «Подражании» был известный деятельною монашескою опытностью иеросхимонах Леонид, положивший начало нравственному благоустройству Оптиной Пустыни (Калужской епархии). Все упомянутые подвижники были знакомы мне лично. Некоторый помещик, воспитанный в духе православия, коротко знавший так называемый большой свет, то есть мир, в высших слоях его, увидел однажды книгу «Подражание» в руках дочери своей. Он воспретил ей чтение книги, сказав: «Я не хочу, чтоб ты последовала моде, и кокетничала пред Богом». Самая верная оценка книге.

Примечания:

1. Заимствовано из IV тома сочинений епископа Игнатия (Брянчанинова). Изд. 3, СПб, 1905 г., стр.497-500.
2. Заимствовано из сочинения еп. Феофана Затворника «Письма о духовной жизни». Москва, 1903 г., стр.12-14, 247-8, 80-83, 141-6, 230-1, 147, 70-73, 118.19.
3. Добротолюбие, часть 1, стр. 62.
4. Мистики почти все были в этом состоянии. Стоит прочитать несколько страниц из их писаний, чтобы удостовериться в этом. В нем была, например, Тереза. См. об этом подробнее во второй части. (М.Н.)
5. Св. Григорий Синаит. Доброт., 1 ч., стр. 129 - на обороте.
6. Для примера укажем на откровения Якову Беме (1575-1624 г.), немецкому философу-мистiku. Однажды, когда Беме было 25 лет, он, «проходя чрез поля в Герлице, сел на землю, чтобы отдохнуть и, посмо-

трев на травы и другие растения, благодаря своему внутреннему свету, прозрел их сущность, их полезность и их свойства». Одно из своих позднейших переживаний он описывает следующим образом. «В четверть часа я увидел и узнал больше, чем могло бы мне дать долголетнее пребывание в университете, ибо я увидел и познал существование всех вещей, глубину и бездну, вечное зарождение Св. Троицы, происхождение мира и всех тварей от Божественной мудрости... Я увидел и познал всю творящую сущность, как в добре, так и в зле, происхождение этих начал и их взаимную зависимость друг от друга; точно так же я понял, каким образом начался процесс рождения в плодоносном чреве вечности». Нечто сходное с этим мы встречаем у Джорджа Фокса: «Я находился, - говорит он, - в том состоянии, в каком был Адам до своего падения. Тайна творения была открыта для меня; и мне было дано увидеть, как все вещи получили свое название согласно своей природе и своим свойствам. У меня явилась мысль, не следует ли мне сделаться для блага человечества врачом, принимая во внимание, что Господь так ясно раскрыл предо мною природу и свойства всех тварей» (Джемс. «Многообразие религиозного опыта». Москва, 1910 г., стр. 399-400) (М.Н.)

7. Заимствовано из сочинений епископа Игнатия (Брянчанинова), т. I. стр. 230-31; т. IV, стр. 445; т. I, стр. 233-6, 243-4; 230-1; 2534.

8. Начало 3-го Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Издание Оптиной Пустыни, 1852 г.

9. В подлиннике сказано: «аще кто мечтает высокая со мнением dospeti». Здесь употреблено объяснительное выражение, чтоб отчетливее показать значение слова мнение.

10. Лестница, Слово 7-е.

11. О первом образе внимания и молитве. Добротолюбие, ч. 1.

12. О первом образе внимания и молитве. Добротолюбие, ч. 1.

13. См. о нем во второй части.

14. Святой Исаак Сирский, Слово 36-е.

15. Собеседование преподобного Максима с преподобным Григорием Синаитом.

16. «Подражание» Фомы Кемпийского, книга 2, гл. 8.

17. «Подражание», книга 3, гл. 1.

18. «Подражание», книга 3, гл. 3.

19. Заимствовано с большими пропусками из книги М.В. Лодыженского «Свет незримый», СПб, 1912 г., стр. 88-132. Сам автор для изложения жизни Франциска Ассизского пользовался следующими пособиями: 1) Johannes Joergensen - «Saint Francois d'Assise. Sa vie et son oeuvre». Paris, 1910. Это исследование, заключающее в себе все, что можно было собрать более или менее достоверного о Франциске, вышло во Франции в 1909 году, оно имело громадный успех, и в 1910 году появилось уже одиннадцатое издание этого сочинения; 2) П.Сабатье - «Жизнь Франци-

ска Ассизского». Издание «Посредника», Москва, 1895 г.; 3) В.И.Герье - «Франциск. Апостол нищеты и любви». Москва, 1908 г.; 4) Эмиль Жебар - «Св. Франциск Ассизский». Пер. с французского. Дешевая Библиотека Суворина.

20. Joergensen, стр. 16 и 17.

21. Joergensen, стр. 15.

22. П. Сабатье. Жизнь Франциска Ассизского, стр. 8.

23. Joergensen, стр. 27.

24. Joergensen, стр. 84.

25. В.Герье, стр. 26.

26. В.Герье. Франциск, стр. 129.

27. Этот день считается днем основания Францисканского ордена.

28. Joergensen, стр. 443.

29. Joergensen, стр. 446. Курсив Иергенсена.

30. В житиях Франциска говорится, что « опьяненный любовью и состраданием ко Христу, Франциск иногда поднимал кусок дерева с земли и, взяв его в левую руку, правую водил по нем на манер смычка по скрипке, припевая французскую песнь о Господе Иисусе Христе». Оканчивалось это песнопение слезами жалости о страданиях Христа и усиленными вздохами, и Франциск, впадая в забытие, останавливал глаза на небе. (В.Герье. Франциск, стр. 156).

31. Joergensen, стр. 445-448.

32. В.Герье, стр. 27.

33. В.Герье, стр. 114 и 115.

34. И.Сабатье, стр. 352. Судя по этим словам, Франциск в предсмертные минуты почувствовал себя в силах, как и сам папа, отпустить грехи. Отпущение грехов вне таинства исповеди и евхаристии было в католическом мире прерогативой папской власти (Лодыж. 132). В этой сцене, совершившейся пред смертью, Франциск уподобил себя в глазах своих учеников как бы Самому Спасителю мира. (Лодыж. 128).

35. Жебар, стр. 160-61.

36. Заимствовано из сочинения М.В.Лодыженского «Свет незримый». СПб. 1912., стр. 135-140. Автор пользовался следующими изданиями: St. Ignace «Exercices spirituels» iraduits en francais par M. l'abbé Clement. Marseille, 1817. - Manrese ou les Exercices spirituels de Saint Ignace mis a la portee de tous les fideles dans une exposition neuve et facile. Neuvieme edition. Lion. Paris 1851. Что касается самого названия книги «Манрез», то это слово есть имя того маленького городка, живя близ коего, Лойола предавался аскетическим подвигам после своего выздоровления от полученных им ран на войне.

37. Manrese. Introduction VIII.

38. Ibidem. Intr. VIII.

39. Manrese. Intr. IX

40. Ibidem. Intr. IX.
 41. Ibidem. Intr. VIII.
 42. Ibidem. Intr. XV.
 43. Exercices spirituels. Premiere semaine. Cinquieme exercice, p. 70-71.
 44. Exercices spirituels Seconde semaine. Premiere meditation, p. 95-97.
 45. Exercices spirituels. Colloque, p.56-57.
 46. Заимствовано с сокращениями из книги Вильяма Джемса: «Многообразие религиозного опыта». Москва, 1910, стр. 334-7, 400-1.
 47. Bougaud. Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie. Paris, 1894, p. 145.
 48. Revelations de sainte Gertrude, Paris. 1898, 1, 44, 186.
 49. «Многообразие религиозного опыта», стр. 337.
 50. Ibidem, стр. 401. - Поучительно сравнить этот чувственный характер экстатических состояний Терезы с «чувственной мистикой Франциска, выразившейся даже в таком физиологическом явлении, как стигматизация».
 51. Vie, pp. 581-582.
 52. Loc. cit., p. 574.
 53. Заимствовано из 1 тома сочинений еп. Игнатия, стр. 254-7, 120-1, 121-2.
 54. Стр. XXXVII.
 55. Подражание, кн. III, гл. 2.
 56. Подражание, кн. III, гл. 1.
 57. Восторженное изречение произнесено на французском языке, столько пригодным для сцены: «Elle aimait Dieu avec passion; elle ne pensait qu'a Dieu; elle ne voyait que Dieu; e!le ne lisait que l'Evangile et l'Imitation qui est un second Evangile».
 58. "Il aime Dieu, comme il aimait ses maitresses".
 59. "C'est avec le meme coeur, qu'on aime le Createur, ou la creature, quoique les effets soient aussi differents, que les objets".
 60. Музы и Аполлон - божества древних язычников, греков и римлян; этим демонам язычники приписывали покровительство изящным искусствам.
 61. В созвучии, в согласии.
 62. Олонецкой епархии.
 63. Новгородской епархии.
- В примечаниях 3, 11 и 12 еп. Феофаном и еп. Игнатием сделаны ссылки на давнишнее издание «Добротолюбия». В новых изданиях следует смотреть не 1-й том, а 5-й. (М.Н.)

О православии и католичестве

Значение Православия в русской истории и культуре духовно-определяющее. Для того чтобы понять это и убедиться в этом, не надо быть самому православным; достаточно знать русскую историю и иметь духовную зоркость. Достаточно признать, что тысячелетняя история России творится людьми христианской веры; что Россия слагалась, крепла и развертывала свою духовную культуру именно в христианстве и что христианство она восприняла, исповедовала, созерцала и вводила в жизнь именно в акте Православия.

Именно это было постигнуто и выговорено гением Пушкина. Вот его подлинные слова: «Великий духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В этой священной стихии исчез и обновился мир». «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер». «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою», «история ее требует другой мысли, другой формулы»...

И вот ныне, когда наши поколения переживают великий государственный, хозяйственный, моральный и духовно-творческий провал в истории России и когда мы повсюду видим ее недругов (религиозных и политических), подготовляющих поход на ее самобытность и целость, мы должны твердо и точно выговорить: дорожим ли мы нашей русской самобытностью и готовы ли мы ее отстаивать? И далее: в чем эта самобытность, каковы ее основы и каковы те покушения на нее, которые мы должны предвидеть?

Самобытность русского народа выражается в его особливом и своеобразном духовном акте. Под «актом» надо разумеать внутренний строй и уклад человека: его способ чувствовать, созерцать, думать, желать и действовать. Каждый из русских, попав за границу, имел, да имеет и ныне, полную возможность убедиться на опыте в том, что другие народы имеют иной, отличный от нас бытовой и духовный уклад; мы испытываем это на каждом шагу и с трудом привыкаем к этому; иногда видим их превосходство, иногда остро чувствуем их неудовлетворенность, но всегда испытываем их инородность и начинаем томиться и тосковать по «ро-

дине». Это объясняется самобытностью нашего бытового и духовного уклада, или, выражаясь кратчайшим словом, у нас иной акт.

Русский национальный акт сложился под влиянием четырех великих факторов: природы (континентальность, равнина, климат, почва), славянской души, особой веры и исторического развития (государственность, войны, территориальные размеры, многонациональность, хозяйство, образование, техника, культура). Невозможно осветить все это сразу. Об этом есть книги, – то драгоценные (Н. Гоголь «В чем же, наконец, существо русской поэзии»; Н. Данилевский «Россия и Европа»; И. Забелин «История русской жизни»; Ф. Достоевский «Дневник писателя»; В. Ключевский «Очерки и речи»), то мертворожденные (П. Чаадаев «Философские письма»; П. Милюков «Очерки по истории русской культуры»). В понимании и толковании этих факторов и самого русского творческого акта важно оставаться предметным и справедливым, не превращаясь ни в фанатического «славянофила», ни в слепого для России «западника». И это особенно важно в том основном вопросе, который мы здесь ставим, – о Православии и католичестве.

Среди недругов России, неприемлющих всю ее культуру и осуждающих всю ее историю, совершенно особое место занимают римские католики. Они исходят из того, что в мире есть «благо» и «истина» только там, где «ведет» Католическая Церковь и где люди беспрекословно признают авторитет римского епископа. Все остальное идет (так они понимают) по неправильному пути, пребывает во тьме или ереси и должно быть рано или поздно обращено в их веру. Это составляет не только «директиву» католицизма, но и само собою разумеющуюся основу или предпосылку всех его доктрин, книг, оценок, организаций, решений и действий. Некатолическое в мире должно исчезнуть: или в результате пропаганды и обращения, или же погублением Божиим.

Сколько раз за последние годы католические прелаты принимались объяснять мне лично, что «Господь выметает железною метлою православный восток для того, чтобы воцарилась единая Католическая Церковь»... Сколько раз я содрогался от того ожесточения, которым дышали их речи и сверкали их глаза. И вникая этим речам, я начинал понимать, как мог прелат Мишель д'Эрбиньи, заведующий восточно-католическою пропагандою,

дважды (в 1926 и в 1928 годах) ездить в Москву, чтобы налаживать унию с «обновленческой церковью» и, соответственно, «конкордат» с большевиками, и как мог он, возвращаясь оттуда, перепечатывать без оговорок гнусные статьи коммунистов, именующие мученическую, Православную, патриаршую Церковь (дословно) «сифилитической» и «развратной».

И я понял тогда же, что «конкордат» Ватикана с Третьим Интернационалом не осуществился доселе не потому, что Ватикан «отверг» и «осудил» такое соглашение, а потому, что его не захотели сами коммунисты. Я понял разгром православных соборов, церквей и приходов в Польше, творившийся католиками в тридцатых годах текущего (двадцатого. – Прим. ред.) века... Я понял, наконец, в чем истинный смысл католических «молитв о спасении России»: как первоначальной, краткой, так и той, которая была составлена в 1926 году папою Бенедиктом XV и за чтение которой у них даруется (по объявлению) «триста дней индульгенции»...

И ныне, когда мы видим, как Ватикан годами снаряжается в поход на Россию, проводя массовую скупку русской религиозной литературы, православных икон и целых иконостасов, массовую подготовку католического духовенства к симуляции православного богослужения на русском языке («католичество восточного обряда»), пристальное изучение православной мысли и души ради доказательства их исторической несостоятельности, – мы все, русские люди, должны поставить перед собой вопрос о том, в чем же отличие Православия от католицизма, и постараться ответить себе на этот вопрос со всею объективностью, прямою и исторической верностью.

* * *

Это есть отличие догматическое, церковно-организационное, обрядовое, миссионерское, политическое, нравственное и актовое. Последнее отличие есть жизненно-первоначальное: оно дает ключ к пониманию всех остальных.

Догматическое отличие известно каждому православному: во-первых, вопреки постановлениям Второго Вселенского Собора (Константинопольского, 381 г.) и Третьего Вселенского Собора (Ефесского, 431 г., Правило 7), католики ввели в 8-й член Символа веры добавление об исхождении Духа Святого не только от

Отца, но и от Сына («филиокве»); во-вторых, в XIX веке к этому присоединился новый католический догмат о том, что Дева Мария была зачата непорочною («дэ иммакулата концепционэ»); в-третьих, в 1870 году был установлен новый догмат о непогрешимости римского папы в делах Церкви и вероучения («экс катэдра»); в-четвертых, в 1950 году был установлен еще один догмат о посмертном телесном вознесении Девы Марии. Эти догматы не признаны Православной Церковью. Таковы важнейшие догматические отличия.

Церковно-организационное отличие состоит в том, что католики признают римского первосвященника главою Церкви и заместителем Христа на земле, тогда как православные признают единого главу Церкви – Иисуса Христа и считают единственно правильным, чтобы Церковь строилась Вселенским и Поместными соборами. Православие не признает также светскую власть за епископами и не чтит католические орденские организации (в особенности иезуитов). Это важнейшие отличия.

Обрядовые отличия суть следующие. Православие не признает богослужения на латинском языке; оно блюдет литургии, составленные Василием Великим и Иоанном Златоустом, и не признает западных образцов; оно соблюдает завещанное Спасителем причащение под видом хлеба и вина и отвергает введенное католиками для мирян «причащение» одними «освященными облатками»; оно признает иконы, но не допускает скульптурных изображений в храмах; оно возводит исповедь к незримо присутствующему Христу и отрицает исповедальную как орган земной власти в руках священника.

Православие создало совсем иную культуру церковного пения, молитвословия и звона; у него иное облачение; у него иное знамение креста; иное устройство алтаря; оно знает коленопреклонение, но отвергает католическое «приседание»; оно не знает дребезжащего звонка во время совершительных молитв и многого другого. Таковы важнейшие обрядовые отличия.

Миссионерские отличия суть следующие. Православие признает свободу исповедания и отвергает весь дух инквизиции; истребление еретиков, пытки, костры и принудительное крещение (Карл Великий). Оно блюдет при обращении чистоту религиозного созерцания и его свободу от всяких посторонних мотивов, особенно от застрашивания, политического расчета и

материальной помощи («благотворительность»); оно не считает, что земная помощь брату во Христе доказывает «правоверие» благотворителя. Оно, по слову Григория Богослова, ищет «не победить, а приобрести братьев» по вере. Оно не ищет власти на земле любой ценою. Таковы важнейшие миссионерские отличия.

Политические отличия таковы. Православная Церковь никогда не притязала ни на светское господство, ни на борьбу за государственную власть в виде политической партии. Исконное русско-православное разрешение вопроса таково: Церковь и государство имеют особые и различные задания, но помогают друг другу в борьбе за благо; государство правит, но не повелевает Церкви и не занимается принудительным миссионерством; Церковь организует свое дело свободно и самостоятельно, соблюдает светскую лояльность, но судит обо всем своим христианским мериллом и подает благие советы, а может быть, и обличения властителям и благое научение мирянам (вспомним Филиппа митрополита и патриарха Тихона). Ее оружие – не меч, не партийная политика и не орденская интрига, а совесть, наставление, обличение и отлучение. Византийские и послепетровские уклонения от этого порядка были явлениями нездоровыми.

Католицизм, напротив, ищет всегда и во всем и всеми путями – власти (светской, клерикальной, имущественной и личносуггестивной).

Нравственное отличие таково. Православие взывает к свободному человеческому сердцу. Католицизм взывает к слепо-покорной воле. Православие ищет пробудить в человеке живую, творческую любовь и христианскую совесть. Католицизм требует от человека повиновения и соблюдения предписания (законничество). Православие спрашивает о самом лучшем и зовет к евангельскому совершенству. Католицизм спрашивает о «предписанном», «запрещенном», «позволенном», «простительном» и «непростительном». Православие идет в глубь души, ищет искренней веры и искренней доброты. Католицизм дисциплинирует внешнего человека, ищет наружного благочестия и удовлетворяется формальной видимостью добродетели.

И все это теснейше связано с первоначальным и глубочайшим актовым отличием, которое необходимо продумать до конца, и притом раз навсегда.

Исповедание отличается от исповедания по своему основному религиозному акту и его строению. Важно не только то, во что ты веруешь, но еще и то, чем, т. е. какими силами души, осуществляется твоя вера. С тех пор как Христос Спаситель утвердил веру на живой любви (см. Мк. 12, 30-33; Лк. 10, 27; ср. 1 Ин. 4, 7-8, 16), мы знаем, где искать веру и как найти ее. Это есть самое важное для понимания не только своей веры, но и особенно чужой веры и всей истории религии. Именно так мы должны понять и Православие, и католичество.

Есть религии, которые рождаются из страха и питаются страхом; так, африканские негры в своей массе прежде всего боятся темноты и ночи, злых духов, колдовства, смерти. В борьбе с этим страхом и в эксплуатации его у других и складывается их религия.

Есть религии, которые рождаются из вожделения; и питаются эротикой, принимаемой за «вдохновение»; такова религия Диониса-Вакха; таков «шиваизм левой руки» в Индии; таково русское хлыстовство.

Есть религии, живущие фантазией и воображением; их сторонники довольствуются мифическими легендами и химерами, поэзией, жертвоприношениями и обрядами, пренебрегая любовью, волей и мыслью. Таков индийский брахманизм.

Буддизм был создан как религия жизнеотвержения и аскезы. Конфуцианство возникло как религия исторически выстраданной и искренно прочувствованной моральной доктрины. Религиозный акт Египта был посвящен преодолению смерти. Иудейская религия искала прежде всего национального самоутверждения на земле, выдвигая геноцизм (бог национальной исключительности) и моральное законничество. Греки создали религию семейного очага и зримой красоты. Римляне – религию магического обряда. А христиане?

Православие и католичество одинаково возводят свою веру ко Христу, Сыну Божию, и к евангельскому благовествованию. И тем не менее их религиозные акты не только различны, но и несовместимы по своей противоположности. Именно этим определяются и все те отличия, которые я указал в предшествующей статье («О русском национализме». – Прим. ред.).

Первичное и основное пробуждение веры для православного есть движение сердца, созерцающей любви, которая видит

Сына Божия во всей Его благодати, во всем Его совершенстве и духовной силе, преклоняется и приемлет Его как сущую правду Божию, как свое главное жизненное сокровище. При свете этого совершенства православный познает свою греховность, укрепляет и очищает им свою совесть и вступает на путь покаяния и очищения.

Напротив, у католика «вера» пробуждается от волевого решения: довериться такому-то (католически-церковному) авторитету, подчиниться и покориться ему и заставить себя принять все, что этот авторитет решит и предпишет, включая и вопрос добра и зла, греха и его допустимости.

Почему у православного душа оживает от свободного умиления, от доброты, от сердечной радости – и тогда зацветает верою и соответственными ей добровольными делами. Здесь благовестие Христа вызывает искреннюю любовь к Богу, а свободная любовь пробуждает в душе христианскую волю и совесть.

Напротив, католик постоянными усилиями воли понуждает себя к той вере, которую ему предписывает его авторитет.

Однако в действительности воле подчинены всецело только внешние телодвижения, в гораздо меньшей степени ей подчинена сознательная мысль; еще меньше – жизнь воображения и повседневных чувствований (эмоций и аффектов). Ни любовь, ни вера, ни совесть воле не подчинены и могут совсем не отозваться на ее «понуждения». Можно принудить себя к стоянию и поклонам, но невозможно вынудить у себя благоговение, молитву, любовь и благодарение. Только внешнее «благочестие» повинуется воле, а оно и есть не более чем внешняя видимость или же просто притворство.

Можно принудить себя к имущественному «пожертвованию»; но дар любви, сострадания, милосердия невынудим ни волею, ни авторитетом. За любовью – как земною, так и духовною – мысль и воображение следуют сами собой, естественно и охотно, но воля может биться над ними всю жизнь и не подчинить их своему давлению. Из раскрытого и любящего сердца совесть, как голос Божий, заговорит самостоятельно и властно. Но дисциплина воли не ведет к совести, а покорность внешнему авторитету заглушает личную совесть окончательно.

Так разворачивается эта противоположность и непримиримость двух исповеданий, и нам, русским людям, необходимо продумать ее до конца.

Тот, кто строит религию на воле и на покорности авторитету, тот неизбежно должен будет ограничить веру умственным и словесным «признанием», оставляя сердце холодным и черствым, заменяя живую любовь – законничеством и дисциплиною, а христианскую доброту – «похвальными», но мертвыми делами. И самая молитва превратится у него в бездушные слова и неискренние телодвижения. Тот, кто знает религию древнеязыческого Рима, тот сразу узнает во всем этом его традицию.

Именно эти черты католической религиозности всегда испытывались русской душой как чуждые, странные, искусственно-натянутые и неискренние. И когда мы слышим от православных людей, что в католическом богослужении есть внешняя торжественность, доводимая иногда до грандиозности и «красивости», но нет искренности и тепла, нет смирения и горения, нет сущей молитвы, а потому и духовной красоты, то мы знаем, где искать объяснения этому.

Эта противоположность двух исповеданий обнаруживается во всем. Так, первая задача православного миссионера – дать людям Святое Евангелие и богослужение на их языке и в полном тексте; католики держатся латинского языка, непонятного большинству народов, и воспрепятствуют верующим самостоятельное чтение Библии. Православная душа ищет непосредственного приближения ко Христу во всем: от внутренней одинокой молитвы до приобщения Святых Таин. Католик смеет думать и чувствовать о Христе только то, что ему позволит авторитетный посредник, стоящий между ним и Богом, и в самом приобщении он остается лишенным и умалишенным, не приемля пресуществленного вина и получая вместо пресуществленного хлеба – некую замещающую его «облатку».

Далее, если вера зависит от воли и решения, то, очевидно, неверующий не верит потому, что не хочет верить, а еретик еретичествует потому, что решил верить по-своему; и «ведьма» служит дьяволу потому, что она одержима злою волею. Естественно, что они все преступники против Закона Божия и что их надо карать. Отсюда инквизиция и все те жестокие дела, которыми насыщена средневековая история католической Европы: крестовые походы против еретиков, костры, пытки, истребление целых городов (например, города Штединг в Германии в 1234 г.); в 1568 г. все жители Нидерландов, кроме названных поименно, были приговорены к смерти, как еретики.

В Испании инквизиция исчезла окончательно лишь в 1834 году. Обоснование этих казней понятно: неверующий есть нежелающий верить, он злодей и преступник перед лицом Божиим, его ждет геенна; и вот лучше кратковременный огонь земного костра, чем вечный огонь ада. Естественно, что люди, вынудившие веру волею сами у себя, пытаются вынудить ее и у других и видят в неверии или инаковерии не заблуждение, не несчастье, не ослепление, не скудость духовную, а злую волю.

Напротив, православный священник следует апостолу Павлу: не стремиться «брать власть над чужою волею», но «споспешествовать радости» в сердцах людей (см. 2 Кор. 1, 24) и твердо помнить завет Христа о «плевелах», не подлежащих преждевременному выпалыванию (см. Мф. 13, 25-36). Он признает руководительную мудрость Афанасия Великого и Григория Богослова: «То, что совершается силою против желания, – не только вынуждено, не-свободно и не славно, но просто даже и не состоялось» (Слово 2, 15).

Отсюда и указание митрополита Макария, данное им в 1555 году первому казанскому архиепископу Гурию: «Всякими обычаями, как возможно, приучать ему татар к себе и приводить их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводить». Православная Церковь искони веровала в свободу веры, в ее независимость от земных интересов и расчетов, в ее сердечную искренность. Отсюда и слова Кирилла Иерусалимского: «Симон волхв в купели тело омочи водою, но сердца не просвети духом, и сниде, и изыде телом, а душею не спогребесе и не возста».

Далее, воля земного человека ищет власти. И Церковь, строящая веру на воле, непременно будет искать власти. Так было у магометан; так обстоит у католиков на протяжении всей их истории. Они всегда искали в мире власти, так, как если бы Царство Божие было от мира сего, – всякой власти: самостоятельной светской власти для папы и кардиналов, а также власти над королями и императорами (вспомним средние века); власти над душами и особенно над волею своих последователей (исповедальня как орудие); партийной власти в современном «демократическом» государстве; тайной орденской власти, тоталитарно-культурной надо всем и во всех делах (иезуиты). Они считают власть орудием к водворению Царства Божия на земле. А эта идея всегда была чужда и евангельскому учению, и Православной Церкви.

Власть на земле требует ловкости, компромисса, лукавства, притворства, лжи, обмана, интриги и предательства, а часто и преступления. Отсюда учение о том, что цель разрешает средства. Напрасно противники излагают это учение иезуитов так, как будто цель «оправдывает» или «освящает» дурные средства; этим они только облегчают иезуитам возражения и опровержения.

Тут речь совсем не о «праведности» или «святости», а или о церковном разрешении – о позволенности или же о моральной «доброкачественности». Именно в этой связи виднейшие отцы-иезуиты, как-то: Эскобар-а-Мендоза, Сот, Толет, Васкоц, Лессий, Санкец и некоторые другие, – утверждают, что «поступки делаются хорошими или дурными в зависимости от хорошей или дурной цели». Однако цель человека известна только ему одному, она есть дело личное, потайное и легко поддающееся симуляции.

С этим тесно связано католическое учение о допустимости и даже негреховности лжи и обмана: надо только произносимые слова истолковать про себя «иначе», или воспользоваться двусмысленным выражением, или молча ограничить объем сказанного, или промолчать о правде – тогда ложь не ложь, и обман не обман, и ложная присяга на суде не грешна (об этом см. у иезуитов Лемкуля, Суареца, Бузенбаума, Лаймана, Санкеца, Алагоны, Лессия, Эскобара и других).

Но у иезуитов есть и другое учение, окончательно развязывающее их ордену и их церковным деятелям руки. Это учение о дурных делах, совершаемых якобы «по повелению Божию». Так, у иезуита Петра Алагоны (также и у Бузенбаума) читаем: «По повелению Божию можно убивать невинного, красть, развратничать, ибо Он есть Господин жизни и смерти и потому должно исполнить Его повеление». Само собой разумеется, что о наличности такого чудовищного и невозможного «повеления» Божия решает католический церковный авторитет, повиновение коему составляет самую сущность католической веры.

Тот, кто, продумав эти черты католицизма, обратится к Православной Церкви, тот увидит и поймет раз и навсегда, что самые глубокие традиции обоих исповеданий противоположны и несовместимы. Мало того, он поймет еще и то, что вся русская культура слагалась, крепла и расцветала в духе Православия и стала такою, какова она была в начале XX века, прежде всего

потому, что она не была католическою. Русский человек верил и верит любовью, молится сердцем, свободно читает Евангелие; и авторитет Церкви помогает ему в его свободе и научает его свободе, раскрывая ему духовное око, а не пугая его земными казнями во «избежание» потусторонних. Русская благотворительность и «нищелюбие» русских царей шли всегда от сердца и доброты.

Русское искусство все целиком выросло из свободного сердечного созерцания: и парение русской поэзии, и мечты русской прозы, и глубина русской живописи, и искренний лиризм русской музыки, и выразительность русской скульптуры, и одухотворенность русской архитектуры, и прочувствованность русского театра. Дух христианской любви проник и в русскую медицину с ее духом служения, бескорыстия, интуитивно-целостного диагноза, индивидуализации пациента, братского отношения к страдающему; и в русскую юриспруденцию с ее исканием справедливости; и в русскую математику с ее предметной созерцательностью.

Он создал в русской историографии традиции Соловьева, Ключевского и Забелина. Он создал в русской армии традицию Суворова, а в русской школе традицию Ушинского и Пирогова. Надо увидеть сердцем ту глубокую связь, которая соединяет русско-православных святых и старцев с укладом русской, простонародной и образованной души. Весь русский быт – иной и особенный, потому что славянская душа укрепила свое сердце в заветах Православия. И самые русские инославные исповедания (за исключением католицизма) восприняли в себя лучи этой свободы, простоты, сердечности и искренности.

Вспомним еще, что наше белое движение, со всей его государственной верностью, с его патриотическим горением и жертвенностью, поднялось из свободных и верных сердец и ими держится и донине. Живая совесть, искренняя молитва и личное «добровольчество» принадлежат к лучшим дарам Православия, и замещать эти дары традициями католицизма нам нет ни малейшего основания.

Отсюда и наше отношение к «католицизму восточного обряда», подготовляемого ныне в Ватикане и во многих католических монастырях. Саму идею – подчинить душу русского народа посредством притворной имитации его богослужения и водворить католицизм в России этой обманной операцией – мы переживаем как религиозно фальшивую, безбожную и безнравствен-

ную. Так на войне корабли плавают под чужим флагом. Так провозится через границу контрабанда. Так в «Гамлете» Шекспира брат вливает в ухо своему брату-королю смертельный яд во время его сна.

И если бы кто-нибудь нуждался в доказательстве того, что есть католицизм и какими способами он захватывает власть на земле, то это последнее предприятие делает все иные доказательства излишними.

АРХИМАНДРИТ КОНСТАНТИН (ЗАЙЦЕВ)

Мутные потоки, уводящие от Христа

1. Вступление

Применительно к трем отраслям христианства — Православию, Католицизму и Протестантизму — экуменическое движение обретает три точки приложения, от каждой из которых и произрастает нечто по заданию «вселенское» — в новом смысле этого слова, далеко от того, с которым оно употребляется в Символе веры. С трех концов христианства идет антихристов зов всеобщего объединения, которое должно привести к единому общему фронту против тех, кто сохранил верность истинному Христу, будь то даже в ущемленной форме, рожденной ступенчатым отступлением. Иными словами: в этой вселенскости не найдется места ни православным, ни католикам, ни протестантам — истинным.

В дальнейшем мы обстоятельно рассмотрим все эти три участка апостасийного фронта, а сейчас лишь кратко отметим самую их суть.

Из протестантизма вырос так называемый **экуменизм**, упраздняющий все межцерковные «перегородки» и исходящий из представления о неполноте и условности, ограниченности и относительности всего того, чем обладает каждая отдельная Церковь. Для того, чтобы обрести полноту Истины, надо всем понять свою ограниченность и объединиться, из чего и последует возникновение истинной Церкви, познающей истинного Бога. Значит, здесь не останется ни Абсолютной Истины, ни духовного целомудрия в приобщении к ней. Антихристово начало, в его понимании, как подмены Христа, обнаруживается здесь с полной наглядностью.

Из католицизма вырос **«восточный обряд»**, в его новом понимании. Это уже не промежуточное, временное, служебное явление, имеющее назначение подготовить схизматиков ко всецелому приобщению к латинскому католицизму, а **равноценное** «латинскому обряду» исповедание веры. Этим упраздняется абсолютность католической Истины, упраздняется и духовное целомудрие: все становится условным, кроме института папства.

Признай папу — и тогда можешь быть, по собственному выбору, или католиком или православным. Делаются аналогичные шаги и в направлении протестантизма — и там, с признанием папы, открываются перспективы, утешительные для протестантизма. Лик антихристов, в смысле подмены Христа, и здесь явственно обозначается. Обозначается явственно этот лик и в другом своем образе — воинствующем против Христа, ибо «восточный обряд» есть открытое наступление против Православия, то есть против истинного Христа. Православию объявлена война на уничтожение.

В православии идет процесс «апостасийный». Возникает некое «экуменическое» православие, ставящее своим заданием именно объединение прежде всего и во что бы то ни стало — с полным отсутствием внимания к своей исходной православной сущности. Это устремление выражается одновременно и в тяге сближения с католичеством, в его новой «экуменической» устремленности, и в тяге к сближению с протестантским «экуменизмом». Подобное устремление в огромной степени облегчается модернизмом.

Все эти три цикла, оберегая каждый свою гегемонию, тянутся друг к другу, образуя в своей совместности начатки общего организационного оформления, устремленного к грядущему Антихристу.

Обратимся предварительно к ознакомлению с тремя циклами апостасийного экуменизма, укорененными в трех руслах христианства, чтобы уже потом, отдавая себе полный отчет в окружающей нас обстановке, разобраться в трех задачах, которые стоят перед Церковью, остающейся верной Христу, как в ее отношении к пастве, так и в ее отношении к внешнему миру.

2. Католицизм

Бытовые обнаружения Католицизма могут быть привлекательны. Мы далеко от желания свести на нет положительные стороны латинского мира, включающего в себя сотни миллионов христиан. Но на этом мире лежит печать «отступления», и этим определяется исходная направленность его развития — недобрая.

В этом — трагедия католицизма. Поскольку католик

устремляется вглубь и ввысь, в его встрече с Богом могут царить чистота и красота. Но, как только католицизм являет себя в своей целостности, обнаруживается ложь. Католицизм заквашен на лжи. Множится, ширится и усложняется эта ложь с веками. Изучение католицизма рождает чувство мистического ужаса, как и ближайшее соприкосновение с ним — так сращена с его природой Ложь. «Легенда о Великом Инквизиторе» проникает в глубь вещей. В самой основе католицизма лежит подмена Христа. Ложь растекается от ядовитого источника, сопутствуя в большей или меньшей мере всему «специфически» католическому.

«Главенство» папы не укладывается в «земные» рамки. Это не есть противопоставление «единоличного» начала «соборному»: «Папа» и «Вселенский Собор» явления не одного порядка. То, что латинское богословие говорит о «Папе», неприложимо ни к чему земному — даже ко Вселенскому Собору. Папа — почти Бог! В его лице Христос открывается миру с такой же мистической силой, с какой Он входит в человека в таинстве Евхаристии. В этом таинстве человек имеет лишь «половину» Христа. «Целой половины Вас, о Спаситель, недостает мне, и тщетно ищу я ее в этом немоном ковчеге, где Вы не говорите. И какой половины! Я готов был сказать: самой нужной! Того непогрешительного слова, которое одно может помешать душам и народам нестись по любому ветру доктрины... Она (эта половина) в Ватикане: она в Папе. Папа есть второй образ присутствия «реального» Иисуса Христа в Церкви». Господь «создал Себе два образа реального присутствия абсолютно различных — так как великие не повторяются никогда — несказанных оба, и которые совместно являют полноту Вочеловечения... О, тайна двух покрывал, под которыми скрывается Иисус Христос полный... В этом и состоит тайна христианства... То, что Иисус Христос не положил под одним из этих покровов, Он положил в другой, и обладать Им можно только, если уметь в горячем порыве сердца переходить от св. Евхаристии к Папе, и от Папы к св. Евхаристии. Вне этих двух тайн, которые собственно образуют лишь одну тайну, мы имеем лишь уменьшенного Христа (Он Сам так установил!), Который недостаточен для нужд как отдельных душ, так и общества, Который не в состоянии даже Сам Себя защитить.» «Таинство веры! Вот слово, которое нужно сказать о Папе, раз мы его сказали о св. Евхаристии», ибо Папа, «это Иисус Христос, скрытый под покровом и продолжающий через

посредство человеческого органа свое общественное служение среди людей». Для Церкви даже затруднительно найти выражение, которое достойно раскрыло бы это взаимное проникновение Христа и Папы. Как найти имя для своего Главы, одновременно видимого и невидимого! «Она относит к нему всю любовь, которую она питает к Господу, она окружает его тем же благоговением. Она хочет, чтобы мы становились перед ним на колени, чтобы мы целовали ему ноги и чтобы мы высказывали ему почитание, которое было преувеличено, если бы оно не было обращено к Иисусу Христу, Который невидимым и теснейшим образом связан с самой личностью Папы». «О сладость чувств, которые испытываешь перед Дарохранительницей и у ног Папы!» «Идите к Иисусу Христу, Который говорит: идите к Папе».

Так пишет один из талантливейших и популярнейших католических писателей-иерархов, монсеньор Буго, епископ Лавальский, одна из книг которого (о христианских страданиях) была воспроизведена на русском языке Е. Поселяниным с восторженным предисловием. Цитаты эти извлечены Н.С. Арсеньевым из его огромного труда «О Христианстве и современности», с девятого издания 1922 г. Значит, можно с полным основанием рассматривать эти высказывания не как эксцессы экзальтации безответственного литератора, а как своего рода исповедание веры современного просвещенного католика. Впрочем, яркость формы здесь делает лишь особо выпуклым, острым, ранящим наше православное сознание, старое содержание католической доктрины.

«Римский епископ, канонически правильно поставленный, в силу заслуг св. Петра несомненно становится святым», — говорил Григорий VII. «С каждым папою Христос пребывает вполне и совершенно в таинстве и авторитете», — учил Фома Аквинат. «Церковь без Папы — бездушное тело», — утверждал кард. Паллавичини. «Если бы даже Папа впал в заблуждение, например, предписал пороки и запретил добродетели, то Церковь все же обязана была бы верить, что пороки — добро, а что добродетели — зло, если не хочешь погрешить против своей совести», — свидетельствовал Беллярмин. «Когда мы говорим о Церкви, мы разумеем Папу», — выражал те же мысли один из иезуитов XVII века. Парадоксальную форму принимают подобные утверждения, но это некий **унисон**, в существе своем воедино сливающий весь католический мир. В иных выражениях, но то же самое высказывал

кард. Мерсье, прекрасный облик которого хорошо известен русскому зарубежью, приветствуя в 1922 г. нового Папу: это — суть католицизма, и именно в мистической его природе.

В лице Папы Царство Божие сошло на землю — но не так, как это возведено Христом. Оно возникает не в таких глубинах каждого верующего сердца и являет себя не в Тайне Евхаристической Трапезы, когда человек приобщается Вечности, предваряя в мгновенном переживании вневременное будущее Новой Земли и Нового Неба. Нет, оно сошло конкретно и видимо, войдя физически в этот наш временный мир и физически слившись с ним — с тем миром, который лежит заведомо во зле и который Христос недвусмысленно противопоставил Себе и Своим! В лице Папы Христос овладевает всем миром, направляя (по заданию!) поведение как каждого отдельного человека, так всех элементов мировой общественной жизни. Формы меняются — суть остается. Пусть наивной претенциозностью кажется в свете исторической науки попытка средневековых пап теократически возглавить вселенную — программно не изменилась и сейчас установка сознания Ватикана. И чем меньше здесь тщеславия, гордыни, властолюбия и честолюбия человеческого — тем страшней: ибо тем явственней тогда раскрывается мистическая природы папского начала — в ее подменной сути. Подмена Христа присуща католицизму, ибо **заменить** Христа, став Его Наместником, или даже чем-то большим, как мы видели, двойником Его — нельзя, одновременно не подменяя Христа. Отсюда — ложь! Страшно то, что часто и обильно опирается на ложь Ватикан. Но еще более страшно то, что в плане мистическом ложь есть суть католичества, и это в форме подмены Христа.

Отсюда возникает нечто парадоксальное — на первый взгляд. Что являет нам сопоставление православия и католицизма? Теснейшую близость, почти тождество — и, одновременно, бесконечную далекость, почти полярность! Что не возьмем из общего христианского достояния в католицизме и в православии? — «то» и одновременно «не то.» И так во всем и всегда!

Можно искать и успешно находить некоторые особо характерные свойства католицизма, которые помогают уяснить и осмыслить это своеобразие католицизма в его отличии от православия. Можно говорить о специфическом **рационализме** католицизма, о желании все понять и объяснить земным рассудком

— перенося ограниченность земного сознания на «премирное» и тем искажая всю перспективу потустороннего мира. Можно говорить об избытке **юридических** ухищрений, иссушающих духовную природу каждого предмета, будь то ежедневное дело душепопечения или образ конечного решения судеб мира. Можно говорить об **организационной** чрезмерности, готовой поглотить церковное делание, превращая его, во всей его полноте, в проявления властвования и подчинения. Можно говорить о возникающей отсюда **формализации** и всех функций церковного тела, переставшего тем самым быть мистическим т е л о м, а становящегося неким государственным образованием, с резким обособлением властвующих и подвластных. Можно, в связи с этим, говорить о своеобразной «прелести» католического властвования, вплетающего в себя, как это показал Достоевский, три начала: чудо, тайну и авторитет. Можно было бы искать и находить еще и иные различия. Все это в целом способствует пониманию одновременной близости и дальности православия и католицизма, но не разрешает проблемы. Все это будет приближать нас к действительности католицизма, но способно отдалять от познания его истинной природы, от уразумения мистической сущности папства, как подмены Христа.

В православии решительно разобщены планы двух «градов»: Церковь, живя и воинствуя на земле, отдает кесарю кесарево, оставаясь с Богом и к Богу устремляясь. Католицизм «преодолеывает» дуализм, Господом предопределенный: Наместник Христа берет бразды правления миром — в его нераздельности с нездешним градом. Не случайно католическая Церковь радуется пришествию Христа в мир, по преимуществу, а не Его воскресению, как это делает Православная Церковь: для нас жизнь земная — сон, от которого пробуждаемся через попрание смерти, тогда как для католиков — Христос уже здесь! Откуда может быть пафос Его ожидания, когда Он тут — в лице Папы! Бледнеет сама тайна Евхаристии, рядом с живым Папой. Самое поклонение Христу — не становится ли земным и внешним? Вспомним послание Телу Христову, культ Сердца Христова. На землю низводится Христос — символически. А реально? Папа вступает в управление миром, одновременно распространяя свою власть и на судьбы загробные. И если Христос в лице папы уже на земле — как мыслить Его пришествие? Нужно ли оно?

Кульٹ Священнаго Сердца

Чтобы непосредственно ощутить подмену Христа, как суть католичества, познакомимся хотя бы немного с молитвенным опытом его, глотнем латинского духовного опыта.

Кульٹ Священнаго Сердца связан с именем католической монахини Марии (Маргариты) Алякок, скончавшейся в 1690 году. Полученные ею откровения вошли первоначально в состав ее жизнеописания, обнародованного иезуитом-епископом Ланже и вызвавшего такой скандал, что издание было уничтожено. Поскольку эти «откровения» получили все же огласку, они были осуждены папой Климентом в 1772 году. Тем не менее, кульٹ этот на путях фактически осуществляемого молитвенного благочестия продолжал существовать под покровительством иезуитов и, в конечном итоге, вошел прочно в жизнь католичества.

Познакомимся с «откровениями» Марии (Маргариты) Алякок — подлинными (по исследованию о. Вл. Гетте «Еретичество папства» в переводе К. Истомина, г. Харьков, 1895 г.).

Ночи она проводила в радостных беседах со своим возлюбленным Иисусом. Однажды Он позволил ей склонить свою голову на Его грудь и потребовал от нее ее сердце. Она согласилась на это, тогда Иисус взял его, вложил в свое, а затем возвратил ей. С тех пор она постоянно чувствовала боль в той стороне, через которую было вынуто и возвращено ее сердце. Иисус посоветовал ей пускать кровь, если боль будет становиться слишком сильной (что она и делала каждый месяц, до самой своей смерти, в течение 16-ти лет).

Мария Алякок совершила формальный акт отдания своего сердца Иисусу, так подписав его собственной кровью: «Сестра Маргарита Мария, ученица божественной любви обожаемого Иисуса». Иисус в ответ поставил ее наследницей Своего сердца, временной и вечной: «Не будь скупа, Я позволяю тебе располагать сердцем по своему произволу; ты будешь утешением (точнее, забавой или игрушкой) Моей доброй радости». Мария взяла перочинный ножичек и на своей груди начертала имя Иисуса большими и глубокими буквами.

Однажды ей явилась Пресвятая Дева с Младенцем на руках. Она позволила Марии взять на руки и ласкать Его.

Жизнеописатель распространяется о брачных обетах, про-

изнесенных Иисусом и Марией — об обручении и венчании. «Уважение к нашим читателям запрещает нам приводить выражения, которыми пользуется епископ-иезуит», замечает знаменитый Владимир Гетте, лучший знаток латинства, пришедший из его недр к православию, и пламенный разоблачитель его заблуждений.

Такова историческая реальность, лежащая в основе культа Сердца Иисусова (и тесно связанного с ним культа Сердца Девы Марии). По-видимому, она является ныне достоянием лишь историков и особых знатоков: общая практика преподносит верующим общение Марии Алякок с Христом иначе.

В польском молитвеннике иезуита Свободы приведены все-го три явления Христа Марии (здесь она названа Маргаритой). В первом явлении она «как бы» слышала голос Господа: «Вот Мое сердце! Как оно воспламенено любовью к человечеству и любовью к тебе... Огонь своей пламенной любви оно не может сдерживать в себе и должно через твое посредничество сообщить его человечеству...» Во втором — Господь явился перед алтарем с пятью ранами. Он открыл свой бок и показал свое сердце... Он жаловался на холодность людей... «Я сделал бы еще больше, но в ответ на Мою любовь Я не вижу ничего, кроме холодности... Хотя ты подай мне утешение...» В ответ на ссылку Маргариты на ее слабости, Господь указал ей на Свое сердце, откуда исторгся огненный пламень. «Я буду твоим подкреплением...» И повелел ей Господь причащаться каждую первую пятницу месяца, пообещав: «...ночью с четверга на пятницу я дам тебе участие в Моей скорби и в моей смертельной тоске, которые Я вытерпел в саду Гефсиманском, между 11 и 12 часами ночи, склонившись лицом к земле; ты укоротишь Божественное правосудие, вызывая со Мною о милосердии к грешникам; этим же успокоишь и Мою печаль и Мою оставленность, которую Я испытал по бесчувственности Моих апостолов». И, наконец, последовало третье явление — главное откровение, на восьмой день после праздника Божьего Тела, в пятницу, перед алтарем, когда Маргарита молитвенно спрашивала — как ей принести себя в жертву?

Явился Господь и сказал, что более совершенной службы не исполнит она, как только выполнять им уже повеленное. Показав на сердце, Он опять сказал о том огорчении, которое доставляется Ему общей неблагодарностью. «Но что Мне всего больнее, так

это то, что так обращаются со Мною и те сердца, которые посвящены Мне. Посему требую от тебя, чтобы первая пятница по октаве Божьего Тела была посвящена почитанию Божьего Сердца, как особый праздник, и чтобы со святым причащением отправлялось и торжественное моление о прощении в вознаграждение за все оскорбления, которые Я должен выносить в таинстве, выставленном в алтарях. Вместе с тем Я обещаю тебе, что Мое сердце расширится и обильным потоком любви изольется на тех, кто показанным способом окажет Мне почтение». Большого о видениях мы не узнаем, кроме того, что были особые указания Спасителя на то, что это новое служение имеет быть введенным с помощью отцов товарищества Иисусова.

В других молитвенниках еще скромнее говорится об этих видениях. Так в самой общей и описательной форме передаются они в молитвеннике вышеградского пробоща В. Руфина. Тут не Сам Иисус, а одно лишь Его сердце является на пламенном троне. И ничего не говорит Он, а Маргарита только «понимает» то, что Господь от нее хочет. Только однажды Иисус непосредственно выражает Свое пожелание, это — об установлении праздника в честь Его сердца. И это — все.

О том, как в самое последнее время в окружающей нас среде, осведомляются верующие о видениях Марии-Маргариты Алякок, можно судить по статье, помещенной в октябрьском номере 1954 г. журнала «Юбилей» (Jubilee. A magazine of the Church and her people).

Малообразованная (по болезненности), она была мистически одарена и отдала себя в послушание Христу, непосредственно руководившему ею. Под Его диктовку она писала письма, которые не имела права перечитывать и в содержание которых не имела права вдумываться. В молитвах она проводила иногда до 12 часов, теряя всякое ощущение своего тела. Однажды почувствовала она присутствие Божественное, забылась и отдалась Ему. Господь дал ей долго покоиться на Его Божественной груди, открывая ей тайны Своего сердца, которые Он до сих пор скрывал от нее. Теперь же они были явлены так реально, так ощутимо, что не оставалось места сомнению. Господь сказал ей слова примерно те же, что мы читали выше, извлеченные из польского молитвенника. Так же и остальные два видения передаются аналогично тому, что мы уже знаем. В дальнейшем мы узнаем, что проникло поклонение Сердцу Иисусову уже в те времена в Англию.

С 1726 года служение Сердцу получает утверждение и под покровительством Пап быстро распространяется. В 1756 году существовало 1090 братств. В 1895 году их было уже 10 тысяч с двадцатью миллионами членов. В 1899 году Папа Лев XIII посвятил Священному Сердцу все человечество.

При Папе Пие IX Мария Алякок была объявлена блаженной (в 1864 г.), а в 1920 г. она была причислена к лику святых.

Пользуясь монографией прот. А.А. Лебедева («О латинском культе Сердца Иисусова...» Варш. 1882 г.), познакомимся с обыденным содержанием этого культа, предметом своим имеющего Сердце Христово, в материальной природе. [Показательны цитаты, приводимые Вл. Гетте из пастырского послания еп. Манского от 16 мая 1872 г. по поводу посвящения им своей диоцезии Священному Сердцу. Через несколько дней Церковь... вознесет свои особенные чествования сердцу Иисуса, этому сердцу, всегда бьющемуся за нас с нежностью и любовью... Это прежде всего почитание самого материального сердца Иисуса, по причине его единения с божеством. Всецело все человечество нашего божественного Спасителя, на самом деле, есть предмет нашего почитания... Как же поэтому сердце Иисуса может не быть предметом особенного культа? ... Не есть ли оно сама благородная и святейшая часть человечества Слова, которое стало плотью? Не из этого ли сердца истекли все капли крови, пролитой на кресте и даруемой нам, собранной в евхаристической чаше? Это, наконец, сердце, пронзенное на кресте копьем война, не представляет ли нам одну из самых трогательных ран нашего сладчайшего Спасителя?...]]

Этот культ так развит, что молитвенники, составленные для почитания Сердца, способны заменить все старые: в них содержится полный круг служб, молитв и песнопений для верующего католика. Мы коснемся только отдельных моментов этого культа, помогающих нам проникнуть в природу католической молитвенности.

Цель культа: воспламенить сердце верующего и тем возместить перед Христом холодность общества к Нему, в частности, к святому причастию. Указываются особые упражнения, ведущие к тому, чтобы «в скором времени достичь высшего совершенства». Начинаются они с того, что предлагается «поставить в своей комнате на глаза образ святейшего Сердца Иисуса, часто лобы-

зять его, с горячностью прижимать к устам и к сердцу, как будто и действительно имелось бы в руках Сердце Иисуса.» Далее предписывается поклоняться св. Сердцу издали в дарохранительнице с горячностью; постоянно днем возносить сердце Богу; все переживаемое слагать в святейшую язву божеского Сердца; особенно почитать Его в пятницу; чаще причащаться (с позволения духовного отца — еженедельно), «поставить со св. Бонавентурой три сени: одну в язвах рук, другую в язвах ног, а третью в язве Сердца своего Спасителя — здесь молиться, воздавать почтение, воздыхать, работать, есть, пить, отдыхать». Дальнейшие правила развивают эти указания, подчеркивая, что это есть вступление на стезю избранничества по признаку служения Сердцу Иисусову совместно с другими, себя тому же посвятившими и своей задачей ставящими исследовать свойства Сердца Иисусова и им подражать» всеми возможными способами. Если собственной виною не соблюдаются предписания, человек может возместить это потом — только бы не предаться невнимательности. В случае невозможности причастия, можно сделать это мысленно, как и чаще надо вообще сосредотачивать свою мысль на св. Остии (запасных дарах).

Это служение богато вознаграждается — индульгенциями, полными и неполными, в изобилии предоставляемыми членам братства св. Сердца, что «дает возможность, — говорит Лебедев, — умирать спокойно, без страха перед огнем чистилища». Но, если забыть о значении для католика папской индульгенции, то можно спросить себя, нужны ли они, если поклонники Сердца Иисусова достигают такой близости с Ним и так уверенно шествуют к близкому совершенству? Ведь по заданию они даже восполняют несовершенство других, принося за них вознаграждение и удовлетворение!

А близость их к Нему действительно необыкновенна. Невежество — после причастия молиться так, что молитвам и просьбам нет конца. Иисус Сам имеет что сказать. Соберись с мыслями и послушай, что скажет тебе Иисус в блаженном твоём с Ним одиночестве — так учит молитвенник. Но и в обычных условиях очередной молитвы человек сливается с Сердцем Христовым легко: свободно можно выйти из Него. И чего достигает этим верующий? Он приносит утешение Иисусу, он вознаграждает Христа за все, Им перенесенное. Он ощущает себя носителем именно

избраннического удела. «Проникнутый благодарностью за твои благодеяния и не менее того печалью, по причине неблагодарности, какой платят Тебе столь многие люди, прихожу к Тебе, чтобы всего себя без изъятия принести Тебе навсегда». Так гласит молитва в начале дня. «Хочу оплакать провинности тех, — говорится дальше, — и своим усердием принести за них удовлетворение. Заботливо хочу доставить утешение Твоей любви и распространить славу Твою...»

Это избранничество получает еще более сильное выражение в возникшем в 1844 году «апостолате», связанном со служением Сердцу. Этот «апостолат» есть как бы самый жизненный нерв Церкви. Это — гребцы ее ладьи, плодовые ветви ее ствола, передовые воины ее воинства, именитые граждане ее народа. И если Церковь — Тело Христово, то место «апостолата» — в Сердце Его сладчайшем. Утешаются члены апостолата сознанием того, какая великая награда ждет их на небесах. Когда явится Господь для Страшного Суда, то со всех концов неба и земли раздадутся благодарственные возгласы, с указанием на благодетелей, членов апостолата: «Заплати им, Господи». «Вот, друг мой, что такое апостолат» — заключает молитвенник: — «Радуйся, что ты его сочлен!»

В апостолате девять чинов, по числу чинов ангельских, и каждый чин апостолата связан с чином ангельским. Каждый чин, помимо того, имеет своего небесного покровителя, обычно прославленного церковью иезуита (с Игнатием Лойолой во главе), а из общих святых — Иоанна Богослова и Иосифа Обручника. Каждый чин имеет свое наименование. Высший — это «ревнители». Их характеристика такова: он «отличается ревностью, соединенной с осторожной мудростью, останавливает по возможности все оскорбления, которые могут случиться святейшему Сердцу, и затем, не мешкая ни минуты, с быстрой решимостью действует словом и делом во славу Божию». Каждый чин имеет свои упражнения и службы. Но они не строго обязательны, ибо совершаются по любви — под ответственность каждого. Распределяются они между членами по сговору, по жребию. Службы сменяются одна другой, как и достигаемые чинами, им особо присвоенные добродетели, — и так в течение девяти месяцев, чин апостолата может дойти до чина ревнителя. Все просто и легко — и общение с небесными силами, и общение с небесными покровителями, со

святыми, с самим Христом. И так образуется армия, послушно следующая указаниям руководителей-иезуитов.

Экзальтация, опирающаяся на постоянное возбуждение чувств — вот основа культа Сердца Иисусова. Дисциплина, опирающаяся на укоренение в сердцах участников культа сознания избранности, что достигается послушным выполнением нетрудных обязанностей, весьма много обещающих, — вот практические достижения культа. Зависимость от духовника-иезуита, вот основной рычаг для приведения в действие всей братии св. Сердца.

«Духовные упражнения»

Посмотрим теперь, что представляет собой католическое «душепопечение». Познакомимся с одним руководством, популяризирующим знаменитые «духовные упражнения св. Игнатия», — несомненно типическим, лежащим перед нами в 37-м издании (на французском языке).

Четырехнедельный затвор, разделенный на четыре «недели,» каждая из которых имеет самостоятельное содержание некоего этапа, прохождение которого может и не уложиться в недельный срок. Первая неделя обращается к разуму. Задача ее разрушить царство греха и, так сказать, упорядочить духовное хозяйство человека: «деформата реформаре,» как это звучит на латыни. Вторая неделя уже обращается к вере, призываемой на помощь разуму. Христос изображается, как победитель греха и образец жизни христианина. Жизнь человека должна и по внешнему, и по внутреннему содержанию стать соответственной этому высокому образцу: «реформата конформаре», как это обозначено по-латински. Выполнение этого задания, конечно, встречает реакцию со стороны плоти, ада и мира. Соппротивление этим силам должно быть организовано. В такой борьбе утверждается уже прочно то, что было упорядочено, устроено в течение второй недели. По-латыни это — «конформата конфирмаре». Трехнедельная борьба ведет к победе. Вечная жизнь уже входит в свои права, преобразуя во Христе земное. По-латыни это называется «конфирмата трансформаре». Первая неделя кончается исповедью и причастием. Вторая должна сделать верного подобным Христу, похожим на Него. Замыкается она выбором плана жизни. Третья

утверждает достигнутое, приучая к самоотвержению и к скорбям, к тому, чтобы черпать силы в Евхаристии. Четвертая должна вести к полному возрождению человека, ко всецелому отдаванию себя Христу.

Как практически протекает затвор? Часа четыре в день, не подряд, отдаются на созерцание и почти каждую ночь нужно урвать час ото сна на тот же предмет. Два раза в день, по четверть часа, надо посвятить «экзамену своей совести». Чтение «Подражания Христу», Евангелия. Посещение церкви, присутствие на мессе, возможные встречи с руководителем. В зависимости от состояния души можно отдаваться покаянию или наслаждаться ароматом цветов и ясностью неба. Срок — условен. Вторая неделя обычно удлиняется (выбор плана жизни!), третья — напротив — сокращается. Длительность четвертой — на усмотрение руководителя. Предполагается, что после такого «затвора» духовно обновленный человек возвращается к своим жизненным обязанностям, продолжая пользоваться душепопечительными советами своего руководителя.

Посмотрим теперь, к чему сводятся «духовные упражнения», рекомендуемые рассматриваемой нами книгой. «Духовного» в них, как увидим, ничего нет. Это — самовнушения, приражаемые последовательно к пяти органам чувств. Приведем несколько иллюстраций.

Вот упражнение на тему ада. Вообрази длину, ширину и глубину. Проси у Бога живого представления вечных мук, чтобы, если когда ты будешь иметь несчастье утратить чувство божественной любви, чтобы, по крайней мере, от греха отвращал тебя страх мучений. Применение зрения. Представь себе широту ада... души, заключенные в огненные тела, как в вечные темницы... демонов, без передышки занимающихся мучением... Применение слуха. Вслушивайся в стоны... рычания... вопли ярости... кошунства против Иисуса Христа и святых... во взаимные проклятия отверженных... Применение обоняния. Вообрази пламя... серу... сразу, выделяемую отвратительным сборищем гниющих трупов... Применение вкуса. Духовно испробуй всю горечь слез... сожалений... угрызений... отчаяния отверженных... Применение осязания. Прикоснись к пламени, пожирающему не только тела, но и души... Как тебе кажется? Мог ли бы ты хотя бы несколько часов пробыть в такой вечной жаровне?... Закончи у подножия Креста,

задавая себе вопросы (следуют вопросы, объясняющие, кто и почему страдают в аду) и, наконец, обратиться к Иисусу Христу: все осужденные осуждены за то, что не верили в пришествие Христа и не слушались Его заветов — значит, прилепись к Христу...

А вот другой отрывок — о смерти. Агония! Применение зрения. Представь себе свою квартиру, едва освещенную слабым лучом света или мрачным светом лампы... ложе, с которого ты сойдешь только для того, чтобы быть брошенным в гроб... окружающие предметы, которые как бы говорят: «Ты нас покидаешь — и навеки!» Лица окружающих... слуг, молчаливых и мрачных... семьи в слезах, говорящей последнее «прости»... священника, который молится около тебя и внушает благочестивые чувства... Самого себя, простертого на ложе страданий... теряющего понемногу свои чувства и способности... сопротивляющегося из всех сил смерти, которая исторгает душу из тела, чтобы повлечь ее на суд Божий. А по бокам демоны удваивают усилия, чтобы погубить тебя, тогда как твой Ангел добрый в последний раз помогает своими святыми внушениями. Применение слуха. Вслушайся в монотонный шум часов, которые отмеривают последние часы и говорят при каждом движении: вот ты еще на секунду ближе к суду Божьему. Звук своего дыхания, мучительно-прерывистого, и это страшное хрипение, предвещающее последний вздох... заглушаемый рыданиями близких... молитвы церкви, произносимые среди слез... Воспроизводятся слова этой молитвы. Вдумайся в эти слова сейчас, в них не даст тебе вдуматься болезнь в час смертный. Применение вкуса. Вообрази себе все то горькое, что есть в агонии умирающего. Вообрази расставание с имуществом, с общественным положением... с радостями, с удовольствиями... с друзьями, с близкими, с собственным телом. Вообрази заботы, свои печали...страхования, предшествующие последнему часу. А прошлое! Сколько горечи в воспоминаниях о целой жизни, исполненной неверностями...сколько милости неоправданной... сколько тяжких грехов...сколько скандалов. А будущее! Горечь мысли о предстоящем суде, когда придется отдать отчет во всем содеянном... и услышать конечный приговор своей вечности. Применение осязания. Представь себе в своих слабеющих руках Распятие, вручаемое духовником... вообрази тело свое — как ты касаешься его, готового стать трупом...свои леденеющие ноги... свои высохшие за болезнь руки, как они начинают цепенеть...эту

грудь, тягостно вздымаемую неровным дыханием, которое вот-вот прекратится...это сердце, которое уже почти незаметно бьется...это лицо, исхудавшее от горячки, в струях холодного пота... Разве не видал ты в таком виде друзей, близких — отходящих? Так увидят и тебя друзья и близкие. Помысли сегодня о себе так, как, быть может, будут помышлять свидетели твоей агонии...

С той же конкретной подробностью призывается человек вообразить и все дальнейшее — вплоть до мрака и смрада могилы. Эта конкретность, апеллирующая к пяти чувствам, не оставляет-ся никогда. Тот же трафарет применяется к уяснению таинства Евхаристии. Предлагается, в виде общего вступления, вообразить по гласу священнослужителя небеса и Господа, нисходящего в алтарь среди хора ангелов. Предлагается испросить живую веру в тайну Евхаристии и нежную любовь к Иисусу Христу, присутствующему в Дарохранительнице. Затем предлагается (зрение!) вообразить Господа, нетерпеливого, чтобы отдаться тебе. Его славу, величие и нежность Его лика, яркий свет, исходящий из Его ран, пламя, исходящее из Его сердца... и так далее. Предлагается вслушиваться в слова Его (слух!), в упреки, призывы, советы, обнадеживания. Предлагается вдыхать аромат небесный человечества и божества Иисуса Христа (обоняние и вкус!), ощутить горечь безразличия, презрения, оскорблений, им испытанных, как и сладость добродетелей — терпения, милости, послушаний, смирения и так далее. Предлагается припомнить жену, излечивающуюся от прикосновения к одежде Господа (осязание!), Марию Магдалину, целовавшую Его ноги, ап. Фому, осязавшего Его раны, Иоанна, возлежавшего на Его персях... Предлагается входить в их чувства, ставить себя на их место в зависимости от своих чувств. Или, подобно больному, касаться Его одежд, или в покаянии целовать Его ноги, или, подобно ученику, требующему укрепления, возлагать персты свои на Его раны, или, подобно другу, допущенному к близости, представлять себе, что Господь прижимает тебя к Своему святому сердцу и т.д.

Эти же «духовные упражнения» стали предметом переработки для русского употребления. Имеется изданная Русским Центром Фордамского Университета книга «иеромонаха» Николая Бока, «О.И.» («Осьмидневные духовные упражнения»), в которой заключены «размышления и наставления», дававшиеся указанным отцом иезуитом «студентам и отцам» «Русикума». В

этой книге многое сглажено, но, тем не менее, природа религиозного латинского опыта остается такой же. Приведем примеры.

Грехопадение. «Человечество безнадежно погибло в беспросветной тьме. Было от чего прийти в отчаяние! Но не приходила в отчаяние только Пресв. Троица, извечно решившая помочь человечеству и спасти его милосердием. Это милосердие проявилось, во-первых, в Ее чувствах и решении. Видя с высоты Своего Престола всю пучину зла и скверны, в которых утопал человек, вместо того, чтобы покарать его уничтожением или предоставить его самому себе и, значит, неизбежной гибели, Она почувствовала бесконечную к нему жалость, к этой всеобщей ужасной слепоте, и решила спасти...» «Сын Божий принял природу преходящую и смертную, как наша. Он, конечно, мог бы принять и природу человеческую до грехопадения, до первородного греха, то есть непреходящую и одаренную бессмертием. Но Он этого не сделал, желая походить на нас и в этом отношении». Размышление перед яслями. «Я почтительнейше прошу Пресв. Деву показать мне Младенца. Она отстраняет сено и тряпицу. И что же я вижу? Это не изящный младенец наших рождественских ясель! Черты Новорожденного едва обрисовываются, они кажутся спящими и бессознательными... По временам раздается тихий плач, когда страдает Его тельце, перетянутое пеленками, или когда Ему холодно... Я чувствую затхлый воздух сырой пещеры, запах хлева... Я могу трогать... сырые стены, каменистый пол, который ломит мои колени, и сено, освященное прикосновением к Христу... Я хотел бы трогать Его Самого, прижать Его к груди... Не уподоблюсь ли я девчонке, которая покрывает своего маленького брата поцелуями, но отказывается поделиться с ним гостинцами?» День в Назарете. «Я стучусь в скромный домик... Христос открывает мне. — «Что угодно?» — «Прошу разрешения провести день с Вами, чтобы научиться жить, как вы». — «Я спрошу разрешения у родителей. Они, конечно, позволят, вы будете подчиняться им, как Я. И вы увидите... Они такие хорошие и добрые, Мой Отец и Моя Мать». В то время как Христос удалятся, я размышляю: как Он приветлив и очарователен... Но вот Он возвращается радостный: «Разрешено...» «Занятия. — Св. Иосиф берет Божественного Младенца в свою мастерскую, дает Ему и мне работу: собирать стружки, привести в порядок доски, вычистить инструменты... Потом зовет Его Св. Мария. Подобные же работы: под-

мести, убрать со стола, ряд мелких занятий... Занятия, конечно, пустяшные, но этим мелочи меняются без конца. Он все время подручный, подручный для всех. Определенной должности, которую Он мог бы исправлять самостоятельно, по своему усмотрению, у Него нет. Мелочи эти постоянно проверяются: св. Иосиф и Мария все время указывают, как лучше взяться за дело, как лучше сделать его...» «Пойдемте, — скажет мне Младенец-Христос, — вы работали с нами, будем теперь вместе отдыхать... Христос находит пищу для общего разговора, поддерживает его... Я вижу, как оживился Св. Иосиф, когда Младенец-Христос стал расспрашивать о его ремесле, о маленьких тайнах его искусства... И еще тема: обмен маленькими новостями, не сплетнями местечка, но мелкими вестями о друзьях, еврейском народе, службе Богу...» и т.д. Господь на кресте как жертва за грех. «И я объясню себе то отвращение к Себе, которое Он испытал, ту смертную тоску, которая овладела Им. Представим себе человека, который носил удобную, изящную и чистую одежду и которого заставили надеть на себя грязное рубище, вонючее отрепье. Представим себе молодого человека, хорошего, крепкого, красивого, лицо и тело которого вдруг было бы изъедено проказою, испещрено гнойнными язвами. Вот те сравнения, которые могут приоткрыть нам душевное состояние Христа...» «И вот Христос, чтобы быть милостивым, чтобы быть в состоянии действительно сострадать нам, должен был пройти через все человеческие страдания.» Явление воскресшего Господа Марии. «Мать, не беспокойся, это Я... Ты очень страдала за Меня... Но так было нужно...» И Он открывает Ей смысл Писания... Она не может наглядеться на Него... Он рассказывает Ей о преисподней, о встречах с близкими Ей душами св. Иосифа, Свв. Иоакима и Анны. Сколько мелких, неожиданных радостей прибавляются к Ее большому счастью... Но минуты счастья на земле коротки. Он объявляет Ей о предстоящей разлуке — имеется в виду Вознесение...

Не достаточно ли этих примеров?

Культивирование «прелести»

Изложенное достаточно ясно раскрывает пропасть, лежащую между религиозным опытом латинства и подлинным религиозным опытом христианства, являемым Православием.

«Самый опасный неправильный образ молитвы заключается в том, когда молящийся сочиняет силой своего воображения мечты или картины», — говорит еп. Игнатий Брянчанинов, в другом месте определяя подобное извращение молитвенного опыта акт «мечтательное, кровавое и нервное наслаждение», доставляемое «тонким действием тщеславия и сладострастия». «В молитве надо освобождаться от всех образов, утверждаясь наиболее в созерцании или сознании присутствия Божьего в сердце, безвидного». «Воображение — способность формировать и удерживать образы — есть способность чернорабочая... самая низшая. Уже поэтому — не следует ему позволять являться со своими образами в высшую область, какова молитва... Вот где прилично: «друзе, како вошел сюда?» Так говорит еп. Феофан. То, что с точки зрения православия есть опасное уклонение и даже искажение, то для латинства есть норма. И это можно было бы констатировать применительно к любым проявлениям религиозного опыта.

Приведенные иллюстрации достаточно выразительно показывают нам природу католического душепопечения, поскольку оно обращено на некий отбор, на «элиту», на тех, кто, спасаясь, могут оказаться предназначенными для того, чтобы включиться в ряды спасающих. Известный русский историк П.М. Бицилли, специализировавшийся на средних веках, в одной из статей, посвященных католицизму, (сборник «Россия и Латинство»), охарактеризовал систему душепопечения, применяемую латинством к таким избранным, как ряд согласованных мер, имеющих назначением довести человека до «галлюцинаций, заранее предписанных и произвольно вызываемых.» Мы видели из приведенного выше материала, что подобное суждение не является ни предвзятостью, ни даже преувеличением.

Казуистика

Обратимся теперь к системе душепопечительных методов, обращаемых к массе — к широкому кругу окормляемых, к пастве. Эту систему М. П. Бицилли характеризует так: «Метод постепенного, незаметного вытравливания духа строптивости, критицизма, самостоятельности, наталкивая воспитываемого на пути наименьшего сопротивления, облегчая для него — вплоть до прямых сделок с совестью — задачу спасения души, избавляя его от не-

обходимости — столь неприятной для большинства — избирать, подсказывая ему решения и принимая за них ответственность. Всего легче такое размягчение личности достигается, если за него взяты с детства...»

Размягчение личности! И это определение не содержит в себе большого преувеличения. Впрочем, едва ли к этому всегда приводит система, о которой идет речь. Может приводить она к огрублению личности, к затвердению в неправде. С непревзойденной силой свидетельствовал это великий Паскаль, когда в своих знаменитых «провинциальных» письмах с убийственной «наивностью» предавался размышлению по поводу казуистической оценки духовниками-иезуитами греховных поступков человека в зависимости от **осознанной** намеренности греха: «Я всегда думал, — рассуждает по этому поводу Паскаль-провинциал, — что тем больше грешат, чем меньше думают о Боге; но, как я вижу, если добиться того, чтобы уже совсем не думать о Нем, то все вещи становятся чистыми для будущего. Долой тех грешников наполовину, которые хоть какую-то любовь сохранили к добродетели — все они, эти полугрешники, будут осуждены. Но что касается грешников честных, грешников затверделых, грешников без всякой примеси, полных и законченных, то ад не держит их: они надули дьявола тем, что отдались ему». Не нужно думать, что нужно прибегать к сатире для обличения подобных явлений: сочинение иезуитов, воспроизведенные в известной книге Ю.Ф. Самарина, выдержавшей десятки изданий, дают материал, превосходящий всякое сатирическое изображение. Но сущность не в тех или иных «казусах» — пусть иногда нарочито отталкивающих, — а в принципах, которые лежат в основе «казусов» и которые являются тяжеловесной реальностью вообще всякой духовнической практики католицизма. И амплитуда колебаний, испытываемая душой, подвергаемой такой духовной дисциплине, определяется как раз теми двумя крайностями, о которых мы только что упоминали: или это есть затвердение в грехе, лукаво пользующееся казуистикой для отведения от себя гнева Божьего, либо это «размягчение личности,» подавляемой дробной сложностью предписаний чисто формального характера, опутывающих всякое действие и изнемогающей в так наз. «скрупулезности» (от «скрупул» — угрызение). В мелочном исследовании греховности и в ее измерении, с точки зрения мер к отмытию ее (тоже часто внешних),

чудовищные «принципы» оказываются применимыми. Каждый, вероятно, знает о так наз. умственной оговорке (резервации менталис). Человек говорит одно, а думает другое, придающее иной смысл сказанному или его отвергающее — вот он и «оправдался». Существуют принципы и иные. Чего стоит «направленность намерений», то есть выбор, при оценке поступка, из многих возможных мотивов данного поступка именно такого, который делает поступок наиболее благовидным, наименее греховным, нейтральным. А допущение к суду совести такого фактора, как «пробабализм» — на нем стоит остановиться.

Имеем мы учителей жизни перед собой и пытаемся следовать их примеру, их заветам. Понятно, что в отдельных случаях может возникнуть сомнение и спор — надо эти сомнения и пререкания объективно решать, приходя, по совести, к какому-то однозначному выводу, который и становится опорой совести. Можно ли представить себе свободу по мотивам целесообразности, выбора между разными взглядами? Оказывается — да.

«Опинию пробабилис» — «правдоподобное мнение», это такое, которым я могу безопасно руководствоваться в своем поведении без опасения впасть в грех. Нахожусь я в сомнении относительно поступка, который намереваюсь совершить, или размышляю о поступке уже совершенном, под углом зрения его греховности. Как мне поступать? Искать ли истины? Нет. Я разворачиваю перед собой множество суждений, высказанных теми, кто по праву может почитаться учителями, наставниками, говорящими от лица Церкви. Я не обязан руководствоваться тем суждением, которое **наиболее** правдоподобно. «Пока мы основываемся в наших действиях на каком бы то ни было правдоподобии, хотя бы на слабом, до тех пор мы действуем благоразумно.» И так может действовать не только сам грешащий, но и тот, кто на духу оценивает поведение грешника. «Духовник может отвечать спрашивающему и руководиться при этом правдоподобным мнением, хотя бы чужим, если оно благоприятнее для спрашивающего, и устранить собственное мнение, хотя бы оно было правдоподобнее и безопаснее, ибо чем чаще духовник будет советовать то, что легче может быть исполнено спрашивающим, с наименьшим неудобством, тем лучшим прослывет он советником» (Самарин. «Иезуиты»). Здесь было упоминание о «безопасности», «тутиоризме» — это определение особо правдоподобного, а потому на-

рочито безопасного мнения — и оно может быть отвергнутым по соображениям целесообразности, — **вопреки** голосу совести.

Тяжелая духовная болезнь

Пусть все это крайности. Не свидетельствует ли об отравлении духовной атмосферы сама возможность их появления?

Где корень этой отравленности? «Папа сделался Божиим наместником на земле, был признан в этом качестве, и такое определение видимой главы всей церкви определило характер римского католичества», — свидетельствовал Хомяков. «Еще одно последнее слово, — говорил великий богослов нашего века В. В. Болотов, заканчивая свой трактат о филиоке. — Меня могут спросить: что же расторгло общение единой католической церкви? Отвечаю, не обинуясь. «Его расторгло римское папство, этот старый наследственный враг католической церкви, нужно думать — враг и до самых последних времен, который тогда лишь перестанет существовать, когда упразднится и последний враг — смерть»».

Католицизм не просто раскол. Католицизм не просто ересь. Явление католицизма сложнее и глубже. Это — тяжелая духовная болезнь, тяжелое помутнение церковного сознания, не частичное, а целостное. Историческая судьба католицизма есть прогрессирование этой болезни, со все большим проникновением ее яда в глубины религиозного сознания.

Это пронизательно уловил прозревший протестант И.И. Овербек. В своей замечательной книге «Свет с Востока» (1865 г.) он пишет: «Папство не вдруг и не мгновенно явилось на свет Божий: оно есть историческое явление, выросшее и созревшее на римской почве. Папство — это своего рода ржавчина, покрывшая на сыром воздухе благородную сталь, — это негодная трава, всюду незаметно проникающая; она, как первородный грех, глубоко пускает тысячи корней, которые широко расползаются по всей почве и так плотно держатся за нее, что эту траву бывает трудно вырвать. Одним словом, папство — это колоссальный образ **падшего человека**. Папство в сравнении с простым сыном Адама — малым миром — есть великий мир. Адам пал потому, что он хотел быть **как Бог**. Папство падает потому, что домогается того, что по праву принадлежит Богу, то есть непогрешимости. Оно хочет свою башню довести до небес».

Поскольку мы рассматриваем «папство-латинство», как болезнь, поражающую здоровое в основе существо, нам открывается путь к объективно правильной, непредвзятой, максимально-благожелательной оценке всех отдельных проявлений католицизма. При этом, если при судебном рассмотрении каждого дела еще античная традиция завещала нам «*preasumptio boni viri*», то здесь тем более мы можем, пока не обнаружится противное, благоприятно оценивать все католическое. Отсюда возникает известный трафарет оценки отдельных явлений католицизма: они могут быть благодатны, поскольку не задеты ядами общей инфекции; поскольку лишь оболочкой, поверхностью, средой является для них «католицизм» и поскольку от своего, пусть и радикально ущербленного богопознания они могут восходить непосредственно к Христу. Как можно обозначить в самой общей форме эту ущербленность? Бездуховность. Пусть и преодолевается она в отдельных случаях — то милость Божия в ответ на подвиг, особо трудный в условиях «католицизма», **насквозь душевного**. И это еще в лучшем случае! Как мы видели, в нем легко рождается худшее.

Воля, разум, чувство — все эти свойства душевного человека могут иногда находить бессознательное выражение в католицизме — вопреки духовной порче, присущей ему. Но наличие этой порчи, как проклятие, висит над католицизмом в целом, и его современные судьбы свидетельствуют, в какой мере в нем уже заострились те тенденции подмены Христа, на которых католицизм возник и которые получают все большее развитие и раскрытие в историческом развитии католицизма.

Католическое священство

Природа католицизма особенно ярко, а применительно к нашему предмету особенно для нас показательно, обнаруживается в священстве.

Поскольку латинство представляет собою болезненно искаженное исповедание истинной веры и притом остается, по своей исходной природе, явлением церковной жизни, восходящей преемственно ко временам апостольским, папство латинский, пусть и носит на себе язвы латинства, остается, как служитель алтаря, носителем благодати, в меру, милосердием Божиим отмеряемую.

Но действие общей отравы естественно и необходимо отлагается на католическом пастыре, и притом с такой силой, что можно говорить об определенном типе латинского пастырства, в его разительном отличии от священства православного. Тут на первом месте надо поставить — в соответствии с тем, что природу «латинства» определяет «папство» — отношение к свободе.

Надо обратить при этом внимание не только на устремленность католического пастыря вверх, то есть к главе Церкви, к папе, но и на направление вниз, к пастве. То обстоятельство, что истинный Глава Церкви, Христос, **опосредствован** папой, угнетает, даже если не сводит на нет, **духовную** свободу католического священника. Ведь католический паптер не непосредственный член Тела Христова, таинственно-благодатно объемлющего всю церковную иерархию, поглощенную всецело — от верха до низа, не исключая и высших ее членов, — **Главенством Христа-Бога**. Нет, католический священник — член организации, проникнутой началом **дисциплинарного** повиновения, причем властвование в этой организации — всецело — и это тоже в лице всех ее членов, не исключая самых высших — поглощено **главенством папы**.

Надо ли особо объяснять, в какой мере это обстоятельство меняет духовный облик католического пастыря по сравнению с православным! Ведь отсюда возникает ничем не отменяемая **обособленность** священника от паствы. Член замкнутой, дисциплинарно сплоченной, **земной** организации, сам подчиненный начальству и ведомый им — **начальственно** ведет и паству, главенствуя над нею не как представитель Христа, непосредственно от Него власть принявший «вязать» и «решить», а как представитель папы, всецело подвластный ему. Существенно отличается подчинение пастыря от подчинения паствы. Пастырь подчиняется, сам находясь в составе властвующих, правящих, начальствующих. Если он приобретает власть над паствой, то лишь ценой своего подчинения власти, призавшей его к пастырству. Клир поэтому в целом возвышается над паствой, как совершенно самостоятельное целое — органически отчужденное. Паства же подчиняется, как равное в своем бесправии стадо, на обязанности которого лежит слепое подчинение любым, конкретно-точным, в каждую мелочь жизни проникающим, предписаниям клира, в лице предуказанного каждому пастыря. Пастырь отвечает за спа-

сение овцы — а от нее требуется одно: повиновение, которое обеспечивает спасение и без которого спасение невозможно.

Для того чтобы пастырь имел возможность давать ответственное руководящее указание своим духовным чадам, он должен быть всецело погружен в гущу жизни, во всех ее проявлениях. Он должен войти в мир и в нем пребывать, становясь его составной частью. Как достичь того, чтобы пастырь, погружаясь в суету мира, во всей его скверне — сам оставался бы в нем заведомо внешним элементом? Отсюда — институт целибата. **Целибат**, по своей внутренней природе отличен от девственности, от безбрачия, от плотского воздержания, диктуемых монашеским аскетизмом. Здесь плоть распинается, со всеми своими страстями и похотями, не для того, чтобы человек мог всецело отдаваться Христу и пребывать неотменно и невозбранно в общении с Ним. Нет! Подобная цель, конечно, принципиально не отвергается и остается на каких-то далеких горизонтах маячить для того, кто не утратил в себе искры духа. Но практически, по своему заданию, запрет брака для католического священника определяется иной целью: он должен без помех выполнять свое назначение властвования, всецело подчиненного. Двумя это задание. С одной стороны, священник — офицер духовной армии, возглавляемой папой: он должен отдаться дисциплине послушания. С другой стороны — и в данном случае это главное — пастырь, погружаясь в стихию мира, должен оставаться в нем бесстрастным властителем чужих душ и телес, ничем не отвлекаемый от своего ответственного назначения. Если аскетизм духовный благодатствует внутреннего человека, возводя само общение с людьми (поскольку оно остается) на высоту духовности, то целибат есть надетый на человека панцирь, должный защитить его от соблазнов мира пастыря, заведомо не остающегося на высоте чисто духовной. Ведь задача папства — властвование надо всеми элементами человечества: над отдельными людьми и семьями, над обществом, над государством. И при том, какое властвование тут разумеется? Оно не уводит от мира, во зле лежащего, а, напротив того, осуществляется над этим, во зле продолжающем лежать, миром. Целибатный, как бы духовно оскотеленный, католический священник имеет задачей бесстрастно осуществлять нечто принципиально-компромиссное — ибо как же может быть осуществлено господство над миром, продолжающем лежать во зле?

Практически — к чему сводится душепопечительная задача клира? К тому, чтобы обеспечить каждому пасомому, готовому безрассудительно, слепо, беспечно подчиняться своему духовному отцу, возможность осуществлять любой выпавший ему удел земной жизни, как он разворачивается в его **земном** плане — без ущерба для своей судьбы в Вечности. Отсюда понятно, что формальный, даже как бы деловой характер принимает сама процедура расчета за свои грехи и погашение их значимости в очах Божьих. Она совершается в самых обыденных формах аппаратом властвования земным, от Бога, якобы на это уполномоченным.

Отсюда безысходная трагедия католического священства. Есть закон, не знающий исключения: если человек хочет **властвовать** во что бы то ни стало — это достигается только ценою подчинения. Так происходит в чисто земном плане. Так происходит и там, где человек вступает в общение с надмирными силами. Хочешь господствовать во что бы то ни стало — подчиняйся той силе, которая дает тебе возможность властвовать. Пусть тебе кажется, что ты властвуешь во имя свое, на самом деле ты властвуешь во имя той темной силы, которая наградила тебя властью. И в какой-то момент ты должен будешь с абсолютной наглядностью убедиться в том, **какова** та сила, которая наградила тебя властью. Католический клир призван властвовать над миром, лежащим во зле. Если он, действительно, осуществляет это задание, если он проникается им — то естественно и неотвратимо сам оказывается во власти тех стихий, которые господствуют в мире, лежащем во зле. Благо ему, если он только внешне воспринимает свои задания, а в большей или меньшей мере, действительно, и сам спасается и других к этому ведет, пользуясь бытовой обстановкой, позволяющей это. Здесь обнаружится то здоровое, что еще сохранилось в пожираемом болезнью теле католической Церкви. Горе ему, если, напротив того, он проникнется «папством» и всецело погрузится в выполнение своей задачи властвования над миром: он станет жертвой этого мира и окажется в полной мере подвергнутым той злой участи, которая стала уделом папства, в той его властительной сущности, о которой мы говорили выше.

Иезуитство

Тут мы естественно переходим к новой теме — заверши-

тельной, поскольку процесс вести приходится как бы против папства. Иезуитство! Что это — нечто привходящее, внешнее, случайное, наносное по отношению к папству? Или, напротив того, в нем и заключается сущность самого папства? «Дух папства — иезуитство, и основание его — ложь». Так писал уже известный нам Овербек, который, распознав ложь протестантизма, к которому принадлежал, естественно обратил свой взор к католицизму, но должен был признать и его ложь — и тогда устремился к первоисточнику, к православию. Нельзя не согласиться с этим утверждением Овербека. Мы внешне знакомимся с духовным опытом католичества, с его душепопечением — что было предметом нашего рассмотрения, откуда мы черпали примеры, иллюстрации? Из иезуитской литературы, одновременно являющейся общим руководством. Но едва ли не важнее другое: тот особый тип повиновения, который свойствен католицизму, нашел самое последовательное выражение именно в иезуитизме. Иезуитизм не извращение латинства, а, напротив, его высшее достижение.

Вкратце остановимся на иезуитском послушании. «Как для небесных тел и светил существует закон, по которому одно тело управляет и движет другими, так что по некой известной гармонии и порядку меньшее светило подчиняется большему, точно так же должно быть и между людьми: когда одни управляются другими, а это достигается посредством повиновения, тогда необходимо, чтобы тот, кто зависит от мановения другого, подчинялся и повиновался, чтобы таким образом власть истекала от повелевающего на повинующегося и влияла на последнего». «То, что мы говорили о послушании, должно быть соблюдено простыми членами ордена относительно их ближайших начальников, ректорами и начальниками отдельных коллегий, домов и пр. — относительно генерала, а, наконец, генерал подчиняется тому, кого Бог поставил над ними, то есть наместнику Его на земле».

Пропасть разверзается между этим послушанием и тем, которое является обнаружением аскетического духа в православии. Православное послушание может быть столь же безусловным и в своих конкретных проявлениях точно соответствовать католическому — но в одном будет разница. То — да не то! Послушание православное — чью пользу оно преследует? Того, кто проявляет послушание, а не того, кто его требует. Православное послушание **бескорыстно**. Далее, православное послушание **единично**

, сосредоточиваясь на отдельных его актах и ими исчерпываясь, тогда как католическое послушание входит своими отдельными обнаружениями в общую систему, а может быть и звеньями нарочитой обособленно-замкнутой организационной работы. Наконец, православное послушание принципиально **децентрализовано**, тогда как католическое послушание имеет тенденцию выстраиваться в сплоченную организацию, иерархически строго выдержанную, до степени закона движения светил вышколенную и сводимую к единству основной общей задачи: **служить папе**. В общей форме все здесь сказанное о послушании приложимо к католицизму в целом, но доведено до технического совершенства — иезуитами.

Вышеприведенные сведения о духовном опыте латинства и о свойственном ему душепопечении во всю свою поистине зловещую природу, приводящую в трепет всякую неиспорченную совесть, обнаруживают только в сочетании с этим аппаратом бессловесного послушания — не Христу, а папе, заслоняющему Христа от верующих.

Яркую характеристику морального разложения, являемого иезуитизмом в полноте его действия, дает знаменитый английский историк Маколэй:

«Вместо того чтобы усиливаться поднять человеческую природу на ту высокую степень, которая указана ей божественным учением и примером Богочеловека, иезуитский орден понижал эту ступень до тех пор, пока она не очутилась ниже уровня человеческой природы... Люди всех сословий и в особенности высшего сословия толпились у конфессионалов в иезуитских храмах, ибо никто не уходил от этих конфессионалов неудовлетворенным. Там духовник удовлетворял всякого и во всех отношениях. Он обнаруживал как раз столько строгости, чтобы не прогнать преклоняющихся у его духовного трибунала в доминиканскую и францисканскую церковь. Если он имел дело с душой истинно набожной — он говорил святым тоном первых отцов Церкви, но относительно той большей части людей, у которых было довольно религиозности, чтобы чувствовать беспокойство о сделанном грехе, он действовал иначе. Так как он не мог спасти их от поступка, то старался охранить их от угрызений совести. Для большой совести у него был в распоряжении огромный запас средств, унимающих боль. В казуистических сочинениях, написанных

его собратьями и напечатанных с одобрения его старших, можно найти учения утешительные для всякого рода грешников... Если гражданское общество продолжало еще держаться, если жизнь и собственность пользовались еще некоторой безопасностью, то это потому, что здравый смысл и естественное чувство человечности не позволяли еще людям делать того, что по уверению ордена иезуитов они могли бы делать со спокойной совестью. Так были перемешаны добро и зло в характере этого прославленного братства, и в этой-то смеси заключалась тайна его гигантского могущества. Этого могущества никогда бы не могли достигнуть простые лицемеры. Его никогда не могли бы достигнуть и строгие моралисты. Его могли достигнуть только люди, с искренним энтузиазмом стремившиеся к великой цели и в то же время не затруднявшиеся в выборе средств».

Католический экуменизм

То, что ныне получило название «восточного обряда», есть нечто совершенно новое в истории католичества — никак не совпадающее с тем, что вызвало к жизни так называемую «унию». При возникновении «унии» могли быть даваемы самые широкие обещания и самые решительные уступки и послабления. Вся дальнейшая история так воспринимаемой католицизмом в свое лоно паствы неизменно обнаруживает картину постепенного, настойчивого и, в конечном итоге, беспощадного поглощения стихией латинства во имя, если не полного слияния с ним, то максимального к нему приближения.

В какой мере видимостью явился православный обряд, допускаемый латинством в «унии», примером может служить следующее исправление, сделанное в православном «Служебнике», изд. 1712 года, согласно распоряжению епископата: «Вместо Типика о Раздроблении Св. Агнца, тамо положенного, положи сей: «Егда же вознесет святой Агнец, глаголя: «Святая святым», разделяет сей Агнец на четыре части, и полагает на святом Дискосе крестообразно, та же прием единую часть, возлагает в Св. Чашу, прочие же сам вся потребляет, или от сих иных Пресвитеров и Дияконов, аще будут сослужащие, причащает. Прочие же люди, аще причащения желати будут, причащаются от частей посвященных в честь Пресвятые Богородицы, Девяти Чинов и иных

также за Живых и Усопших положенных. Ведати же подобает Иерею, яко под грехом смертельным, должен есть имети нераздельное намерение посвящать вся сия части, яко же и Сам великий Агнец». В статье прот. Г.Шореца, посвященной И. Семашко («Православный путь», 1960 г.), очень наглядно изображена под этим углом зрения история нашего западного униатства.

Что обеспечивали православным грамоты папские 1595 г.? Они «оставляли неприкосновенным весь строй Православной Церкви: устройство иерархии, внешние отличия, одежды, церковные облачения, богослужение, все должно было сохранять православный характер. Единственным отличием унии являлось утверждение митрополита римским папой, вместо константинопольского патриархата. Ни прибавки «от Сына» в Символе веры, ни возношения при богослужении имени папы не требовалось». А что было ко времени Иосифа Семашко? «Униатское духовенство фактически делается низшей степенью римского. Оно носит ту же одежду, те же наружные знаки отличия, служит в одних с католиками храмах, на одних престолах, в тех же облачениях, приняв много обрядов римских. Совершает тихие «мши,» ввело употребление органов, выбросило иконостасы, славянское богослужение заменяется латинским, поучения говорят по-польски, учат народ молитвам на польском языке. Единственное отличие униатского духовенства от польского состоит в том, что оно жеманно».

Абсолютная истина присуща только латинству. Православие есть извращение христианства. Это — аксиома традиционного католического сознания. Но, раз огнем, мечом, убеждением, соблазном и всеми способами изощренной латинской тактики и стратегии нельзя добиться совращения православных — те же тактика и стратегия подсказывают путь соглашательства, носящего, однако, характер заведомо, для латинской стороны, условный.

Относительно недавно Ватикан начал переключаться на задание более грандиозное, предполагающее видоизменение самой природы католичества, с упразднением абсолютной значимости чего бы то ни было традиционного в латинстве — за исключением одного лишь института Папства.

6 января 1862 года папой Пием IX была учреждена *Sacra Congregatio pro negotiis orientalis*. Тогда же было решено не при-

менять слова «миссия» к делу «обращения» православных и не именовать их больше «схизматиками».

Усилиями «братьев Успения» (ассунпсионистов) на Востоке возникает множество храмов и культурных учреждений. В четырех из этих храмов «богослужения совершаются на языках греческом и славянском двенадцатью священниками ордена для облегчения их сношений с этими народами, которые отчасти из привязанности к законным традициям, частью по невежеству, делают из формы внешнего обряда вопрос первостепенной важности». Так писалось в *Civiltà Cattolica* — органе иезуитов, которые, как известно, первыми применили в своей практике восточные формы — до ряс и бород включительно.

В 1887 году папа Лев XIII, по конкордату с Черногорией, разрешил служение литургии на славянском языке. Это вызвало волнение в австрийских католических кругах. Император Франц-Иосиф обратился с личным письмом к Папе с просьбой прекратить подобную «агитацию панславизма». Раньше, в 1880 году, было установлено Римом почитание славянских первоучителей. В 1895 году была выпущена энциклика о соединении церквей. К этому же времени относится собор в Риме по вопросу о соединении церквей, «восточных патриархов» — титулярных, конечно, и в большинстве случаев постоянно пребывающих в Риме. Принимается знаменательная конкретная мера: запрет олатынивать «восточных». В 1905 году, в мае, состоялся собор далматских и истрийских епископов (большей частью славян) по вопросу о славянской литургии, оборвавшийся из-за возникшей на Дальнем Востоке войны.

Крушение «царизма» создало перспективы, о которых ранее нельзя было и мечтать. Россия казнена за схизму и может быть спасена только через «обращение». Она отдана Риму, на который ложится ответственная обязанность приготовиться к приятию ее в свое лоно. Принцип практического осуществления «обращения» был высказан сто лет назад о. Гагариным: «В тот день, когда Русские убедятся, что их не заставят отказаться от приобщения под двумя видами, от обычая квасного хлеба в таинстве Евхаристии, исчезнет одно из главных препятствий к примирению русской церкви со св. Престолом.» Д'Эрбиньи говорил в близкие нам дни: «Народ... не беспокоится о догматах. Большинство простого народа хочет священников, которые носили бы бороды и длин-

ные волосы, и иерархию, все епископы которой придерживались бы безбрачия». Дело в привычной форме: стоит обеспечить ее сохранность и не оскорблять внешнего благочестия — и вопрос исчерпан.

Из этого зерна и выросло огромное дерево, которое ныне условно именуется «восточным обрядом», но которое никак не ограничивается «обрядом», а охватывает Православие в целом. Католицизм стремится овладеть всем аппаратом православного благочестия, сделав его привычным для себя, а для этого настойчиво формирует кадры и обеспечивает их соответственной атмосферой и обстановкой. Рим входит в роль наследника русского прошлого, в его целом. Сглаживаются острые углы путем соответственной переработки русской истории. При этом допускается признание неполной правоты латинской политики, в которой, как признается ныне, была ошибочно связываемая вечная идея Рима с формами благочестия, зависящими от места и времени. Рим готов ныне признавать даже объективную ценность за русским православным благочестием, иногда способную быть поставленной впереди проявлений латинского благочестия. Весь православный мир готов ныне принять католицизм в целом — и вот сотни людей с головой погружаются в исторические архивы и отдают все жизненному освоению русской церковности. Богослужение, церковное пение, иконопись — все это воспринимается во всех тонкостях и глубинах, до полного тождества с оригиналом — даже до способности превзойти оригинал, продолжая лучшие традиции, даже возрождая их, если заглохли они, так, чтобы явлена была миру русская православная культура во всей ее красе, обновленная в сочетании с идеей Рима. Глубже идет работа. Осваивается богословие, богомысли, молитвенный подвиг, в частности, монашеский. Все это, казалось бы, тем легче, что идея Рима, приражаемая ныне русскому православию — формальна. Во всем готов уступить Рим, что только в прошлом ни составляло предмета взаимной непримиримости с Православием.

Папа — в нем одно дело! Признай его — и сохраняй все! И в области церковности внешней, и в области быта, и в области догматов. Православное Царство Российское может свободно возродиться, продолжая традиции прошлого: только под папой. Легче, однако, представимо иное: бывшая советская Россия, — ведь и она могла бы сохраниться, став достоянием Рима; **непримиримости** к Советской власти у Рима не было.

Не представимо было такое отношение Рима к России в прошлом. Для того чтобы могло латинство так ставить вопрос своего слияния с Россией, должно оно было пройти длинный путь, о последних этапах которого достаточно сказать два слова.

Применительно к возглашению догмата Непорочного Зачатия проявилось отождествление Церкви с Папой в таких формах, которые позволили о. Вл. Гетте говорить о «паполатрии». Догмат этот был дан миру Папой Пием IX. 8-го декабря 1854 года двести епископов окружили папу, восседающего на троне в трехоставном венце. Они умоляли папу удовлетворить пламенные желания христианского мира и изречь верховное решение относительно непорочного зачатия Девы Марии. Ответ папы гласил: «Необходимо содействие Святого Духа Наместнику Христа.» Пропели *Veni Creator!* — тогда оглашен был папой заранее заготовленный декрет. Вскоре Сама Богоматерь изрекла в Лурде этот догмат: «Я — Непорочное Зачатие». Формальное провозглашение папской непогрешимости не заставило себя ждать...

Поскольку на очередь был поставлен конкретно вопрос соединения церквей вокруг папы, все больше внимания обращалось на Восток. Задача привлечения Востока вменялась в особую заботу о том Деве Марии. На Мариинском конгрессе в Риме по случаю полувека, протекшего со времени провозглашения догмата Непорочного Зачатия, румын Гика прочел доклад «Дева и Восток». Через Пренепорочную произойдет возвращение Востока к Риму! Мы знаем, как в наши дни это осуществляется. Если относительно Лурда знаменитый католический публицист Луи Вейо однажды выразился: *C'est une affaire bien montee!* (это дело хорошо сработано!) — что сказал бы он в настоящее время по поводу Фатимы и всего с нею связанного? Недавно в Мюнхене появилась брошюра на немецком языке католического священника, исполненная негодования по поводу Фатимы. Ретушировка события 1917 года такова, что автор решительно высказывается: «Конечный результат есть неправда и подделка».

Весь католический мир молится об «обращении» России. «Восточный обряд» перестал быть одною из частных задач Ватикана, порученной лишь определенным отрядам папской армии. Ныне — это дело всего латинского мира, а потому не может эта фраза не оказывать обратного действия политике Рима. Латинство заведомо лишает себя своего прошлого, отказывается от

своего, так сказать, духовного тыла. Потрясается исконное самосознание латинства. Ставится под вопрос самое существование латинской веры! Если Православие России, в отмену его подлинного существа, ассимилируется латинству, то ведь и латинство, ассимилируясь Православию, лишается своего подлинного существа. Как в Православии, так и в латинстве, кроме папы все становится условным и относительным. Радикальный кризис латинства вытекает из восточного обряда.

«Восточный обряд» — будем условно пользоваться этим обозначением, применяя его к заведомо гораздо более широкому заданию «экуменического» перерождения католичества — является смертельным ударом по исконному достоянию католицизма. Естественно, возникает вопрос: не является ли само возникновение подобного «восточного обряда» результатом осознания разложения и омертвения латинства? Быть может, перед нами отчаянное средство, типа «переливания крови», применяемое к безнадежно одряхлевшему организму исконного католицизма? Иначе надо было бы говорить о своего рода одержимости, охватившей ведущие круги Ватикана, не поддающейся уразумению вне распознавания здесь антихристового духа.

Фатима

Много нам откроет для правильного понимания этого нового устремления католицизма знаменитое фатимское чудо. Познакомимся с ним несколько ближе.

Фатима — небольшой приход центральной Португалии. Местность гористая, заселенная крестьянами, небогатыми, но верующими католиками. Никто в мире, вероятно, никогда не слышал об этом скромном клочке земли до 1917 года, когда здесь произошло чудесное событие, повторившееся в своей чудесности и расширяющимися кругами захватывавшее все большие слои людей.

Трое детей-пастухов, Гиацинта, семи лет, ее девятилетний брат Франциск Марто и десятилетняя кузина Люция Сантос находились 13 мая (нов. ст.) в поле, недалеко от дома, и стерегли стадо. Стадо паслось на подножном корму, а дети занялись игрой в гуще кустарника — строили домик. Внезапный яркий свет с безоблачного неба поразил их. В испуге дети бросились бежать, ища

убежища. Молниеносный свет вторично осиял их. В безмолвном изумлении они оцепенели, видя перед собой на фоне вечнозеленого куста светящийся шар, а в центре его — Жену. «Вся в белом, сияющая паче солнца», — рассказывала потом Люция. С пальцев Жены свисали четки.

Смущенные, перепуганные, полуослепленные дети готовы были бежать. Но Жена сказала им: «Не бойтесь, Я не причиню вам зла».

Дети сразу почувствовали полное успокоение. Люция, осмелев, спросила Ее:

— Откуда Вы?

— Я пришла с Неба, — был ответ.

— С Неба? — воскликнула девочка. — А зачем Вы оттуда пришли?

— Я пришла вам сказать, чтобы вы приходили сюда 13 числа каждого месяца в этот же час, в течение ближайших шести месяцев. Тогда я скажу вам — кто Я, и чего Я хочу.

Девочка еще больше осмелела.

— Вы пришли с Неба. А я попаду на Небо?

— Да, — был ответ, — для этого вы должны творить молитву по четкам и делать это с благоговением.

Люция спросила тогда о Гиацинте и Франциске, — попадут ли они на Небо, и получила ободряющий ответ.

Жена спросила детей, согласны ли они предать себя Богу в искупление за те грехи, которыми Он оскорблен. Получив утвердительный ответ, Она сказала:

— Вам придется много страдать. Но благодать Божия вас утешит.

Уходя, Она добавила:

— Говорите молитву с четками каждый день, чтобы мир пришел на землю и наступил конец войне.

Месяцем позже, 13 июня, трое детей в сопровождении до шестидесяти любопытных, были на месте видения в назначенное Женою время. После того как они сказали молитву с четками, Жена явилась вновь. И так происходило все шесть раз, как Ею было предречено. Каждый раз Она спрашивала детей — читают ли они молитвы и давала им новые указания, какие молитвы читать еще. Говорила Она и о том, что люди должны отойти от совершаемого ими зла и вернуться на путь покаяния. Как средство

умилостивить Бога, Она указывала на необходимость молитвы — и, прежде всего, молитвы с четками.

Каждое повторное видение привлекало все больше людей. Вместо шестидесяти на третий раз уже было 5000, а на четвертый — 18000 человек.

Вся страна заволновалась. Пресса, настроенная в те времена антирелигиозно, приняла известие о «чуде в Фатиме» с недоверием и насмешками. Гражданские власти, во избежание громадного скопления народа, нашли нужным задержать детей. Но и верующие, и скептики толпами устремлялись к месту видения. К назначенному сроку последнего обещанного явления Жены — не только до семидесяти тысяч народу было на месте видения, но и специальные корреспонденты газет и фотографы с аппаратами были командированы для засвидетельствования необычного явления.

Обещание, данное Женою, было исполнено. Она снова говорила с детьми и назвала Себя Божьей Матерью Четок. Вся толпа была поражена ужасающим видением, продолжавшимся 12 минут.

Было 13 октября. День был холодный и непогожий. Не переставая, лил дождь.

Внезапно дождь прекратился. Облака разверзлись и разошлись. Яркое солнце засияло во всей силе своего зенитного блеска. Но блистало оно не обычным желтым слепящим светом, но светом серебра, не поражающим зрения: на солнце можно было смотреть, не испытывая ослепления.

Затем оно задрожало, как бы сотрясемое какой-то гигантской рукой, и начало вращаться, как огромное огненное колесо. Разноцветные лучи исходили от его краев, окрашивая деревья, скалы, землю и толпы народа. Наконец, как бы отрываясь от тверди, оно стало падать вниз точно на толпу.

Народ стоял в оцепенении, пораженный зрелищем, которое было видно на три мили в окружности. Когда солнце стало опускаться с неба, раздался потрясающий вопль, исторгнутый из объятых ужасом душ людей. В безотчетном порыве все поверглись на колени, устремляя к Богу покаянные стенания и мольбу о милосердии.

Внезапно страшные движения солнца остановились. Оно приобрело свой обычный цвет. И странная вещь — народ обна-

ружил, что промокшие насквозь под дождем одежды были совершенно сухи у всех.

Потрясенный народ расходился, унося незабываемое впечатление о чуде. Местечко Фатима стало постепенно местом паломничества. С тридцатого года Римский Престол установил официальное почитание «Божьей Матери Четок».

Что же поведала людям Божья Мать?

Вот что нам об этом сообщают: «Если люди вернуться к Богу и покаются, Россия будет обращена, и настанет мир. Если мои просьбы не будут услышаны, то точно, во время будущего понтификата, возникнет новая и более страшная война, целые нации погибнут, верные станут мучениками, Святой Отец будет много страдать, и безбожная Россия распространит свои заблуждения по всему миру, вызывая войны и преследования Церкви».

Но в конце мое Непорочное Сердце победит, и Святой Отец посвятит Россию мне, эта страна обратится, и некоторое время мира будет дано миру».

Могла ли такая речь быть воспринята и передана взрослым — группой детей-пастушков, старшая из которых была десятилетним ребенком? Само собой разумеется, что нет.

Откуда же появились эти речи, в таком именно их предметном содержании — не в той младенчески простой их удобопонятности, которая приведена выше, а, так сказать, в развернутом их виде?

Вот что мы узнаем из одного католического издания:

«Люция, Франсиск и Гиацинта, возрастом, соответственно, десяти, девяти и семи лет, не были отличны от других детей, которые пасли овец и играли на деревенских улицах. Царица Небесная избрала их, как свидетелей серии, быть может, величайших явлений, когда-либо запечатленных. Госпожа наша, открыв Себя 13 октября 1917 года, как Божью Мать Четок, просила ежедневных молитв с четками и сооружением часовни в Ее честь на месте явления, а также просила, чтобы «люди не оскорбляли больше Господа Бога, Который и так уже слишком оскорблен».

Это примерно то, что мы уже знаем. А дальше узнаем следующее:

Царица Небесная тут же «доверила детям тайну». «В порядке чистого послушания и с разрешения небес» (кавычки оригинала) Люция, единственная из оставшихся в живых свидетельница,

открыла своему епископу первые две части секрета в 1925 году и в 1941. Последняя часть еще не была опубликована, но существует слух, что Люция открыла его Святому Отцу (т.е. Папе) летом 1947 года.

Таким образом, через восемь лет, взрослый и сложившийся человек сообщает впервые о том, что она десятилетним ребенком услышала, как поведенную ей тайну, через **шестнадцать** лет — открывает дальнейшее содержание этой тайны, а еще через шесть лет, то есть через **тридцать** лет после видения — открывает эту тайну до конца.

«Тайна» должна быть открыта в 1960 году. Эта дата постоянно подтверждалась. Открытия «тайны» напряженно ждали. 1960 год прошел, но она осталась «тайной» — без объяснения причин...

Не будем оспаривать чудесного характера изначального явления Божьей Матери, как и не будем заподозривать подлинности некоторых, менее ярких, аналогичных явлений в позднейшее время отмечавшихся католической печатью. Все эти знамения имели одно общее задание: предостеречь верующих католиков о грядущих бедах и звать их к покаянию, к изменению жизни, к приближению к Богу — во избежание этих бед. Для непредвзятого сознания все эти явления, а особенно Фатимское чудо, имеют содержание, применительно к России, ясное и бесспорное. Православная Россия испытала катастрофу. Она выбыла из состава христианских стран. Тем созданы условия для возникновения грандиозной антихристианской силы мирового масштаба. Западное человечество, в наиболее близкой к Православию стадии Отступления от полноты Веры, а именно верующая католическая среда, получает разительное по своей яркости указание с Неба. Россия отпала от Христа — вещает Богоматерь мгновенно после возникновения революции. Если Россия не обратится — возникнут грозные времена для всего христианского мира. Христиане Запада должны понять всю значительность падения России. Что они должны делать? Покаянно обратиться к Богу, коренным образом меняя свою греховную, все более отдаляющуюся от Бога, жизнь.

Есть ли здесь малейший намек на то, что Россия должна быть — во имя спасения мира — обращена в латинство? Есть ли малейшее указание на то, что забота об этом возлагается, во имя

спасения мира, на латинство? Ничуть! Россия испытывает **свою**, ей присущую судьбу — гибельную, однако, не только для себя, но, в этой новой стадии, и для всего мира. Если Россия «не обратится», то есть не вернется к своему, ею сейчас отвергнутому, исходному христианскому бытию, она станет страшной для всего мира — в частности, и для мира латинского. В чем спасение? В покаянии, в восстановлении колеблемого благочестия, в возрождении истинной церковной жизни, в отказе от творимого нечестия... Нечто аналогичное мы видим тому, что говорил некогда Спаситель применительно к жертвам Силоамской башни: если не покаетесь — все так же погибнете!

Протекли годы, десятилетия — и возникла стилизация фатимского чуда в совершенно новых тонах, с совершенно иным содержанием, отвлекающим внимание верующих от внутренней жизни самого католицизма, и все внимание обращающим на нечто внешнее, только отраженно воздействующее на католицизм. Можно так мыслить мотивировку этого превращения: безнадежно духовное возрождение латинства. Но можно мыслить и иначе. **Заведомо** не в этом направлении идет устремленность Ватикана, и он не намерен ее менять, о чем бы Небо ни вещало. Напротив, вопреки голосу Неба, с новой силой укрепляется в полярно иной **своей** установке сознания, не к Христу обращенной, а от Него уводящей. И в этом именно смысле и толкует ныне Ватикан Фатимское чудо, извращая его содержание и строя на этом вымысле новую стадию своей мировой политики, приобретающую отчетливо антихристову окраску.

Дело оказывается не в том, чтобы, уstraшившись того предельно-страшного, что произошло в России и что должно было обрушиться на весь остальной мир, — опьямтоваться и предотвратить катастрофу, аналогичную Русской, покаянным возвращением к Богу. Дело совсем в другом. Напротив того, надо проникнуться тем, что в католицизме все более, чем благополучно: будущее всего мира зависит только от того, сумеет ли Православная Россия приобщиться к католицизму, перестав быть Православной. Задача, исчерпывающая все, — **обратить Россию в католичество**. Сама катастрофа России получает новое истолкование. Она возникла не оттого, что Россия отвратилась от Бога, то есть пала в своем благочестии. Россия погибла потому, что она шла ложным путем всю свою историческую жизнь. Задача спасения

мира заключается в том, чтобы ныне, опомнившись, обратилась Россия в католичество.

Этого именно и требовала Божия Матерь от португальских детей. Это ныне возвещает миру от их имени Ватикан. Фатиму, так понятиую, превращает Ватикан в исходный момент огромной акции, все силы и внимание католического мира, весь его молитвенный пафос, обращающий не на внутреннее исправление, а на мечтательное овладение несчетным богатством Православия, явленного Россией.

Отношение «экуменического» латинства к Православному Царству — вообще двойственно. С одной стороны, поскольку латинство склонно его рассматривать, как «свое» достояние, оно готово давать ему самые утешительные оценки и способно возвышать его до любого предела. Единственно, что непостижимо католицизму, так настроенному, это — органическая тупость русских людей, не понимающих положительного значения доброжелательности к ним Ватикана. Приходится иногда знакомиться в католических книгах с таким ходом мыслей. Все русским оставляется — им обеспечена полная самостоятельность, ограничиваемая только тем, что возможна апелляция к Папе. Но какую же Папа проявляет тактичность! Им уже не применяется термин «обращение». Папа Бенедикт XV даже называл их «православными» без всяких оговорок. В существе же своем — разве уж так отличается от Москвы Рим — древний, консервативный, прекрасно организованный? А уж если сравнивать его с ленинским интернационалом — то перед Римом, как Большим интернационалом, ленинский — нов, слаб, эфемерен... И древность и современность русские мало что стоят по сравнению в Римом. Как не понять русским, где лежит их будущее! Так не только в книгах мы читаем. Поскольку убежденные представители «восточного обряда» вступают в личное общение с православными русскими, в церковной жизни, они приезжают, как хозяева, знакомящиеся со своим будущим достоянием. Они бывают не просто обижены, но искренне изумлены, если их не встречают с распростертыми объятиями и не радуются возможности знакомить их со своим церковным бытом. Они снисходительно взирают на предрассудок, еще владеющий нами — на опасение по отношению к Ватикану. Но они спокойны. Это должно пройти! С чувством жалости взирает такой посетитель на нас, если мы оказываемся не способны

оценить по достоинству великодушную к нам снисходительность Ватикана. Дела это не меняет — все равно мы все там будем...

Совершенно меняется тон, как только речь возникает о подлинной России, как исторической реальности. Тут ненависть закипает во всю. Вот типичная оценка «царизма»: «Царизм был ядовитым деревом, готовым разрушить все, что росло в его тени — Православие, Католицизм, Протестантизм, литературу, политику, капитализм, поместное дворянство, средние классы — все, за исключением, может быть, балета».

Поэтому можно считать совершенно искренними те суждения о России, которые на заре большевицкой революции были высказаны католическим экзархом Федоровым на советском суде:

«Мы были предметом преследования во время Царя, и мы должны считаться со многими трудностями при режиме Керенского. Это была причина, почему археп. Ропп и все латинские католики свободно вздохнули, когда пришла октябрьская революция. Но и русские католики почувствовали себя счастливыми, так как только с приходом советского режима греко-католическая церковь была поставлена на равную ногу с остальными деноминациями. По этой причине я сам приветствовал с энтузиазмом декрет об отделении Церкви от Государства. Я приветствовал его со всей радостью человека, который ненавидел противоестественный союз обоих, существовавший ранее в России; и я был еще более рад, когда в 1918 году архиеп. Ропп получил от Бонч-Бруевича приглашение принять участие в комиссии для пересмотра правил относительно отделения Церкви от Государства. Если бы должное внимание было оказано взглядам, высказанным нами в течение этого обсуждения, нас не было бы здесь в качестве заключенных, обвиняемых в создании секретной организации; такое обвинение было бы лишено всяких оснований...»

«При Временном правительстве легче было защищаться против вмешательства государства в наши чисто религиозные права. Временное правительство признало нас, но всегда направляло нас в департамент иностранных исповеданий, и все же требовало наших услуг (для этой страны). Только под Советским правительством, когда Церковь и государство были отделены, мы могли вздохнуть свободно. Как религиозно-верующий, я в этом освобождении видел действие Промысла. Для вас, которые не веруют, это должно быть совершенно непонятным».

Известно, какие надежды возлагал впоследствии на обще-

ние Ватикана с советской властью Д'Эрбиньи. И в позднейшее время продолжало существовать в Риме течение и возникали то и дело действия, имевшие задачей не терять плана активной политика Ватикана для возможности прочного сговора с советской властью.

Все это приводит нас к одному выводу. Фатима была как бы последним предостережением с Неба Ватикану — призывом ко Христу. Но вместо того чтобы опомниться, Ватикан лишь укрепился на своем широком пути, устремленном к пагубе, впервые обращая католицизм, всем своим существом, — к Антихристу. Антихристово начало в историческом явлении католицизма изначала занимало постоянное место, но никак не истощивало его существа. Теперь, силой вещей, оно становится чем-то всепоглощающим и ничего не оставляющим в своей самостоятельной значимости. Это так в обоих смыслах антихристового начала — как «воинствующего», так и «подменного». Воинствовать против заведомо антихристового начала в мире, против ведущей силы этого начала — т.е. советского коммунизма — лишил себя возможности Ватикан. Ведь при наличии одержимости идеей «обращения» России он всего больше должен был бы бояться восстановления Исторической России, то есть падения Красной Москвы. Ватикан мог отвлеченно ораторствовать против коммунизма вообще; мог даже обличать московский коммунизм, но поднять знамя крестового похода против Красной Москвы — он не мог, ибо он молился не о падении коммунизма, а об «обращении» России. Но мало того, что его руки были связаны для борьбы с советской сатанократией: прямым объектом его воинствования остается Историческая Россия, во имя чего и мобилизуется духовно весь католический мир. Направленность католического воинствования, таким образом, оказывалась уже **союзнической** с советской сатанократией; общий враг — **Православное Царство**. Тут уже Ватикан вынужден все католичество в целом делать участником в подмене Правды ложью. Весь католический мир призван к созданию **лжеправославия**, которое, упраздняя истинное латинство, низводит его до варианта христианства, равноценного заведомо фальсифицированному Православию, как другому законному варианту христианства. Это ли не безысходная трагедия католицизма?

Приведем еще иллюстрацию фатимского мечтательства —

относящуюся уже к самому последнему времени, когда выяснилось, что «тайна» 1960 г. обнародована не будет. «Чаяние тройного обращения России» — так было озаглавлено новое истолкование, помещенное в одном серьезном французском католическом журнале. Под «тройным обращением» разумелись три этапа чаемого «обращения», освященного актом торжественного посвящения папой России «Непорочному Сердцу Марии»:

1. прекращение преследований, с восстановлением свободы и терпимости;

2. возвращение русского народа к Богу через обновление Церкви;

3. возвращение Русской Церкви к христианскому единству.

Давалась идиллическая картина советской действительности: пусть и нехотя, но возвращает коммунизм церкви свободу и отказывается от прежних преследований. Это явное торжество Непорочного Сердца. Россия уже находится на втором и третьем этапах. Сочувственно регистрируются успехи Московской Патриархии — это еще только начало. Яркое знамение третьего, наступающего этапа — выступление в Загорске пресловутого Ла Пира. Он сказал, что пришел положить второй камень в молитвенный мост между Востоком и Западом — тогда как первый был положен в Фатиме. Ждать остается недолго. И у неверующих заполнится пустота их душ. Приподнят уже камень от гроба, в котором погребена Святая Русь...

Другой католический журнал патетически вспоминал митр. Исидора, как он явился в Москву с Флорентийского собора вестником единения. А в «Оссерваторе Романо» появилась статья с вопросительным заголовком «Нунций в Москве?» Все дело только в том, чтобы Советская власть, наконец, согласилась честно воспринимать религиозные ценности! И тут ожидается «обращение». В других католических изданиях одновременно находилось «хозяйское» описание (пусть и с капитальными ошибками) «Державной Божьей Матери. И это, оказывается, вариант Фатимы! В одном и том же погружена мечта католического экуменизма: овладение Россией! — в том или ином аспекте, так или иначе. И это — начало овладения уже всем миром!

Особенно выразительно было мечтательство одного францисканского журнала. Он не находил слов для превознесения русской святости, давшей неотъемлемое право Руси именоваться

«Святой»: «Сумела Россия в свое время неким железным занавесом оградить себя от пагубного действия Реформации, оставаясь внутренне «католической». Почти ничего нет еретического в православии — только схизма. Глубокая святость спасла Русь от впадения в ереси. Конечно, это не полная святость. Но русское самопожертвование будет вознаграждено Богом — и русские окажутся чадами истинной Церкви. Сейчас святость России закрыта от очей мира шестью миллионами коммунистов. Но она явится! Должны последовать три важных фактора. «Обращение» России грядет. Коммунизм есть лишь промыслительный повод для этого спасительного свершения. И тогда возрожденный русский католицизм подведет уже весь мир к спасению». Не пугала орден францисканцев даже возможность того, что эта победа над миром произойдет в образе коммунистического овладения миром: глубокая русская духовность победит коммунизм изнутри! Пусть свободный мир уже безнадежно теплостуден — духовность, для всего мира достаточную, хранит в себе «Святая Русь», даже и под покровом коммунизма. И спасет она мир, приведя его к католицизму — если даже завоюет мир в коммунистическом образе.

В этой фантастике уже без всяких покровов явлена предельная ненависть к Исторической России. Пусть коммунизм победит в мире, только бы не вернулась былая Россия. Ее безвозвратно поглотила история. Коммунизм был спасительным поводом, который открыл России возможность возродиться в своем католичестве — даже и под игом коммунизма, который сам «обратится», победив мир...

Повторим: это ли не трагедия! Конечно, католицизм — явление сложное. Не исчерпывается он этим пагубным устремлением. Но руководящее, «непогрешимое» направление взято твердо и нерушимо. Значит, речь может идти только о подпочвенных течениях, о своего рода катакомбах внутрикатолических, таящихся в недрах или отдельных душ или отдельных, сплоченных внутренней связью, церковных тел. Католицизм, как целое, остается на фоне борьбы с Антихристом, в лучшем случае, в «нетях». Отдельные возгласы католических деятелей, иногда очень выразительные — глас вопиющего в пустыне. Поскольку же католицизм коллективно активен — он работает на пользу Антихристу. И это наиболее трагически выражается в том, как принципиально бессилен оказывается мощный католицизм в деле защиты своих чад,

оказывшихся под пятой коммунистов. Католики оказываются нередко исповедниками и мучениками, мужественно, безбоязненно являющими свое лицо истинных христиан перед оскалом Зверя. Католицизм занят **своей** политикой, «экуменистической», никак не озабоченной их судьбой... Ватикан **принципиально** думает не о том, как бы реально помочь своим чадам в их реальной борьбе с реальным злом — а заведомо мечтательствует, порождая мечтательство во всем, что живет и действует в католическом мире. Приведем здесь иллюстрацию: Одно время австрийская пресса была полна восторженными сведениями о некоем, исполненном необычайной энергии, патере фон Стратене, горящем надеждой на исполнение фатимским обетований и живущем мыслью о некоем «дне X,» когда «обратится» Россия, о чем должно быть поведано миру третьим «секретом» Фатимы, долженствующим быть открытым миру в 1960 г. Экзальтация, граничащая с одержимостью, как продукт нагнетаемой сверху мечтательности — этим обречен жить католический мир, идущий на поводу Ватикана, **неисправимого** в своей «непогрешимости». Где-то, в тайне, живет истинная духовная жизнь, не находящая выхода. Гаснет она или достигает все большей внутренней силы? Быть может, она готова уже для действительного духовного обновления? Кто знает? То тайны Божия ведения, нам недоступные.

На фоне изложенного обозначился неким зловещим итогом пресловутый вселенский собор папы Иоанна XXIII. Двусмысленно он был возведен, породив представление у многих о якобы возникшей готовности Рима действительно «вселенский» собор устроить, объединяющий всех христиан. Консервативные силы католицизма лишний раз обнаружили тут свою способность приводить в норму отклонения от средней: выровнен оказался курс ватиканского корабля. Собор принял образ внутрикатолического действия, направленного на внутреннее (прежде всего) устремление церкви, но не устранившего никак задания общего — объединения христианства под ферулой Рима. Рядом с уже ранее обозначившимся принципом формализации католицизма, с превращением в единственный общеобязательный догмат главенства папы — обозначился тут некий новый принцип, на котором можно уже, действительно, строит любые мечты. Это — упование на действие Св. Духа. Дух Святой, путями выше естественными, приведет христианство к единению вокруг папы. Ожидается

повторение Пятидесятницы... Этой мечтой не чужд сам папа... То уже — увенчание апостасии...

Необходимо, в заключение, остановить внимание и на том обстоятельстве, что речь идет не только о сближении Рима с православием, но и о нахождении общего языка с протестантизмом! «Экуменизм» католический получает два существенно различных аспекта. Поскольку речь идет о Православии — католицизм обращается к чему-то большему. И он должен снижать, обесценивать это большее, низводя его до своего уровня и сохраняя за ним значение лишь относительной ценности. Католицизм вынужден для этого одновременно превращать в таковую же относительную ценность и свою веру, до сей поры остававшуюся субъективно-абсолютной для всякого католика. Поскольку же речь идет о протестантизме, то тут католицизм должен поднимать до себя некую религиозную ценность, заведомо, в собственных глазах, не только более низкую, но в такой мере обесцененную церковно, что о церковной общности с ней говорить серьезно даже трудно. Относительной мелочью в этом плане является упразднение целибата для принимаемых в состав католического клира протестантских священников.

Важно другое. Если, соблазняя православных, папа может упразднить в католицизме все, кроме формального догмата главенства папы, то в обращении к протестантизму такая речь бессодержательна. **Расцерковление** — вот единственное условие для обретения общего языка с протестантизмом. Прямо сказать этого нельзя. Значит, остается единственное, на что можно бить, это — все та же помощь Св. Духа, все то же чудо новой Пятидесятницы, которое упразднит все доселе бывшее. Апостасийная завершенность вселенского собора папы Иоанна XXIII вырисовывается в полной мере лишь поскольку мы отдаем себе отчет в двузначной «экуменичности» собора. Тем самым и обращенность этого собора к Православию получает характер повышенной духовной злокачественности: те, кто так или иначе, вступает на путь сотрудничества с папой в этом направлении — никакого, очевидно, страха перед апостасией уже не могут ощущать. Не случайно то, что увлеченными перспективой собора оказываются именно те православные деятели, которые уже связали себя с протестантским экуменизмом, порвав тем самым с самой идеей Православной Церкви, как она выражена в Символе веры.

3. Протестантизм

На протестантизме лежит печать трагического противоречия. Желая бороться с извращением церковности, он отверг самую Церковь. Не в том главная беда, что, как показывает само наименование, протестантизм проникнут духом отталкивания, отрицания, противления, а не устремлением к положительным идеалам, к Истине. Беда в том, что выпадение из лона Церкви неисцелимо обрекает на тщетность такие устремления, поскольку они естественно являются. Если мы обретаем все же в протестантизме элементы истинного христианства, то лишь благодаря **спасительной нелогичности**. Вопреки идейной установки своего сознания, протестантизм, милостью Божией, в какой-то мере сохранил в себе живучую плоть христианства и обновляет ее в своем житейском быту. Нельзя отрицать наличия в протестантизме трогательных проявлений христианского благочестия, достаточно прочно утвердившихся в его быту. Но нельзя вместе с тем даже и искать в них благодатного духа Церкви: мир душевных переживаний, не имеющих под собой глубокой духовной почвы. Это не исключает того, что могут быть высококачественные достижения в разных областях протестантской культуры и что вне спора может быть искренностью и чистотой душевных движений, порою умилительных. Не исключено даже то, что на каких-то верхах индивидуального протестантского благочестия могут быть обнаружения и жизни духа. Но это уже дар благодати, несвойственной протестантизму. Дух дышит, где хочет, и протестантизм, кротко и смиренно служащий Богу в убогих рамках своей условной церковности, ему ревниво и скупот отмеряемой, вне которой он ничего и не знает — разве не может такой богобоязненный и к Небу устремленный протестант угождать Богу и в большей мере, чем православный, одаренный неизреченными благодатными возможностями, но ими пренебрегающий или даже уходящий от них на страну далече! Разве не волен Господь по Своему милосердию такого «угодника» Своего отметить приобщением, в каких-то формах, к Царству Духа? Но тут налицо уже выходит за пределы своего исповедания некое чудо Божьей благодати, ибо в протестантизме ущерблена самая способность приятия даров Духа Святого: **безблагодатность** органически присуща протестантизму. В ответном письме еп. Феофана Затворника

одному священнослужителю, приславшему ему свой, посвященный протестантизму труд, великий учитель нарочито отметил необходимость «выяснить ту особенно сторону, что это скопище — безблагодатное. Безблагодатность главный пункт, делающий непотребными лютеран и реформаторов, и Англикан, и все другие их сокровища».

Вдумаемся в протестантизм — откуда, действительно, здесь быть духу?

Протестант верует в Искупительную жертву Спасителя: этой верой он и спасается. Только ею и именно ею. Достаточно того, что он так верует: отменяется в силу этого приговор осуждения его, и он приобщается к Христу. Это — Божий дар. От него самого не требуется **ничего**. Оскорбительной для Спасителя кажется протестанту мысль о том, что можно как-то «заслужить» свое спасение. Господь живет в Слове — живи этим Словом; общайся через Писание с Богом, возгревай в себе живую Веру и тем укрепляй в себе то единственное, что может послужить во спасение — и ты оказываешься в составе «святых». Доступ к ним открыт тебе крещением — Слово Божье через воду очищает тебя от греха. Оно же в образе причастия питает твою «святость». Но уже это духовно опустошенное таинство ничего не содержит, на чем бы обосновывалось дело спасения. Ты — избран, и в этом все: являй свое избранничество. Это — дано тебе, это есть — радуйся и пользуйся; хвали Бога; пой Ему; изливай свою радость на сочеловеков твоих; воплощай в своей жизни то, что ты извлекаешь из твоего постоянного общения со Словом. Все этим исчерпано. Это — громадное богатство, если на него взирают земными глазами, и это богатство порой получало реальные очертания разительные в образе культурных достижений, связанных с протестантизмом. Но где здесь место духу?

Церкви нет. Преемственная связь с теми, на кого некогда снизошли огненные языки — прервана. Священники? Каждый им является, кто вышел из купели. «Кто вышел из купели, — говорил Лютер, — может уже величаться и священником, и епископом, и папой». Церковь вообще даже невидима — мы что-то от нее видим вовне, но сама по себе она нашему взору недоступна: она существует в очах Божьих. Поскольку она в протестантизме сложилась все же и в поступательном историческом движении обрела известные формы, она только по названию и по некоторо-

му внешнему подобию напоминает Церковь подлинную. Мысль, что она, эта Церковь, есть Тело Христово, то есть некая мистическая реальность, в которой содержится все, вне чего нет самых способов обрести дары Св. Духа — совершенно чужда протестантскому сознанию. Церковь для протестанта — организация, состоящая из людей. В ней могут быть особо выделены люди, как священники или даже как епископы, и они могут выполнять определенные функции в деле осуществления того, что потребно отдельным членам этой организации для спасения: учить, проповедовать, совершать таинства, вести богослужения, выполнять те чинопоследования и молитвословия, которые в потребных случаях приняты и т.д. Для этого нужна подготовка? Конечно, нужна. И надо получать ее, для чего могут быть созданы специальные школы или образованы факультеты в общих учебных заведениях. Но священники, это такие же люди, как и все остальные, имеющие каждый свое «призвание».

Ни о какой власти пастора над паствой не может быть и речи — это антипод католического папства. Если там наблюдается гипертрофия власти, то здесь, напротив того, — гипертрофия свободы: это уже не свобода в Церкви, а свобода от Церкви. Критерием истинности является свободное суждение о Слове Божьем — каждого. Церковная жизнь распадается, сливаясь с бытом общественным, с бытом семейным. Нужен сведущий человек, готовый оказать нужную помощь — пастор в этом плане и становится руководителем «общины» — такой же общины, как и всякая другая, преследующая каждую какую-либо особую цель.

Показательно, что Лютер в своем переводе Священного Писания не применяет слова «Церковь», заменяя его другим, употребляемым в немецком языке для определения общины — *Gemeine* (то же самое, что *Gemeinde*). Когда речь идет о церкви, как о «здании», он употребляет слово *Tempel*. Слово *Kirche* совершенно им исключено.

Призвание священников — быть служителями Бога. Они от других людей не отличаются нарочито ни одеянием, ни образом жизни, и никаких даров благодати им не дано, и от них она не подается никому. Таинство Евхаристии? Поскольку оно и сохраняет черты подлинной Евхаристии, все же оно приобретает условный характер. Св. Дары признаются Телом и Кровью Господней только в момент причастия! И не в дарах благодати, ей изливаемых,

значение Церкви, а в тех услугах, которые она оказывает. Подсобное это учреждение, которое никак не может притязать на то, чтобы опосредствовать отношения человека к Богу. Непосредственность общения человека с Богом — основной закон протестантизма. Повторяем: откуда же взяться дарам Св. Духа?

Поскольку человек ищет мистического общения с Богом, он обретает его. Но как? Вне Церкви! Это — та область, которая есть достояние жизни частной, интимной, личной, потаенной и становящейся делом общественным только через обнародование этого своего личного опыта. Известны крупнейшие явления подобного типа, имевшие огромное влияние на людей, но можно ли почитать их явлениями духовными в том смысле, которое этому Слову придается Церковью? Есть ли то веяние Св. Духа? Не возникает ли тут скорее вполне оправданный вопрос о возможном приобщении к области духов тьмы? Во всяком случае это единственный путь углубления своего религиозного опыта: все многообразие даруемых Церковью, заведомо благодатных возможностей обретения Св. Духа и приобщение к светлым явлениям премирным, — начисто отвергнуто протестантизмом. Все это не только чуждо его сознанию — оно претит ему. Тут протестантизм сохраняет в полной мере право на свое наименование: он отвергает все подобные явления со страстностью протеста. Святость, в православном понимании, таинства, в православном их понимании, богослужение, в православном его понимании, иконы, мощи, святая вода, общение с загробным миром, молитвенное обращение к Божьей Матери и Святым, самая природа молитвы — все это чуждо протестанту, все это носит в его глазах отпечаток язычества, внешней обрядности, примитивного сознания... Да и как может быть иначе, если Церковь отвергнута и то помазание Духом, которое сообщает органам человеческих чувств способность восприятия подобных явлений, — отсутствует!

Итак, углубление религиозного опыта ведет протестантизм на стезю безблагодатного мистицизма; мистического опыта Церкви у него нет — за отсутствием Церкви, в мистическом ее понимании. Что же остается для «церковного» делания? То многое, о чем выше шла речь, и что укладывается в понятие христианской культуры. Благочестие, прежде всего. Оно может быть очень напряженным, даже воинственно напряженным. Оно может носить и мягкие формы домашнего быта и упорядоченной церковности.

И в том, и в другом варианте оно может иметь очень широкий захват, проникнутый, в той или иной мере, насильственностью в первом случае, общественно-доброхотный во втором. Отсюда громадный диапазон воздействия благочестия на все формы жизни. Школа, наука, искусство, в частности, музыка и поэзия. Самое отсутствие возможности удовлетворять голод души в Церкви создает исключительно благоприятные условия для того, чтобы душа именно во всех этих отраслях культуры искала удовлетворение. Мы оказались наследниками великих достижений тех эпох, пока благочестие не было растрчено. Затем остается огромная область общественной работы на пользу ближнего — и сюда устремляется душа в поисках утешения. Многое и тут бывало достигнуто.

Но нельзя не отметить и здесь уклонов отрицательно-характерных. Благочестие легко отрясает от себя даже тот слабый убор церковности, который оно унаследовало от своих истоков. Рождается так называемый «пиэтизм» — лично-углубленное благочестие, находящее удовлетворение в таких его формах, которые носят характер интимной обособленности, кабинетности, а вместе с тем проникнуты отталкиванием от всего «установленного», «принятого», «официального», по подозрению в фарисействе и внешней обрядности. «Царство Божие», якобы обретаемое на путях такого благочестия, делает, в глазах его обретших, чем-то постылым само явление Церкви. Движение это буквально потрясло протестантскую церковность до самого основания. С другой стороны, рождается так называемый «квиелизм», то есть успокоенность — не тот мир, покой и тишина, которые достигаются о Духе Святе, а равнодушие, безразличие, теплостудность, возведенная в принцип: полная не обеспокоенность своего духа. Самый непривлекательный этот облик протестантизма особенно в сопоставлении с духом аскезы и подвига подлинной церковности.

Поскольку протестантизм не знает жизни духа, для него остается далеким самый смысл аскезы. Она претит ему в повышенной степени. Тут легче всего усвоить иноприродность протестантизму подлинной церковности. Разительный контраст тут обнаруживается наглядно: с одной стороны, протестантизм озабочен явлениями Духа, проникнутый уверенностью в своей уготованности для восприятия этих явлений — и тут же, с другой стороны, полное неведение этих явлений в их подлинной сущ-

ности, а потому и подмена их всяческими суррогатами. Смягчает, так сказать, вину и ответственность протестантского сознания, в этом отношении вообще свойственная протестантизму, обезоруживающая наивность в его обращении с подлинными церковными ценностями. Чтобы дать о ней некоторое представление, приведем несколько характерных иллюстраций.

Лютер рвал с Церковью, никакого значения не придавая преемственности. «Избранник общества, говорил он, будет истинным пастырем точно так же, как если бы его посвятили все епископы и папы». Но, вместе с тем, то не было бы пренебрежением к Вере отцов и открытием полной свободы совести. Еретичества тогда боялись, как чумы. Наивно, но и трогательно звучат заключительные строки отдела о Церкви Краткого катехизиса Мартина Лютера:

— Видимая Церковь тоже едина?

— Нет, есть множество вероисповеданий, называющихся церквями, именно, кроме евангелическо-лютеранской, еще греческая (православная), римско-католическая и реформатская.

— Было ли так сначала?

— Нет, от единой, истинной, видимой Церкви с течением времени отделились другие.

— Где единая, истинная, видимая Церковь всех времен?

— Где в первоначальной чистоте преподается Слово Божие и совершаются Таинства по установлению Христа.

— В какой церкви это так соблюдается?

— В евангелическо-лютеранской.

— Не возникла ли она только 300 лет тому назад?

— Да, по имени, но не по учению.

— Итак, учение ее не новое?

— Нет, у нее учение Апостолов и пророков и всей древней христианской Церкви.

— Из чего это видно?

— Из их символов, которые суть: Апостольский, Никейский, Афанасиевский, Аугсбургское исповедание вместе с его апологией, Шмалькальденские артикулы, оба катехизиса Лютера и формула конкордии.

— Из какого символа видно, что у нее учение Апостолов и пророков?

— Из всех.

— Из какого символа — что у нее учение всей древней христианской Церкви?

— Из Апостольского, Никейского и Афанасиевского.

— Почему же она, однако, называется также лютеранской Церковью?

— В благодарность человеку Божию, преобразившему Церковь, т.е. восстановившему в христианстве чистое учение и правильное употребление таинств.

— Какими двумя главными учениями отличается наша Церковь от всех прочих?

— а) Что мы из одного только Священного Писания можем научиться во что веровать и как мы должны жить, и б) что мы имеем оправдание единственно благодатью через веру, без всяких человеческих дел и заслуг.

— Почему наша Церковь пришла именно к этим двум главным учениям?

— Потому, что пророческое, первосвященническое и царское служение никому не приличествует, как только Христу Господу, и никто не имеет права касаться этого.

— Как мы должны относиться к другим вероисповеданиям?

— Мы должны высоко ценить то, что нас с ними связывает, и не считать маловажным то, что нас с ними разделяет.

Так излагался в популярном и на русский язык переведенном издании проповедника Каспери катехизис Лютера.

Тут перед нами протестантизм в своей исходной примитивности. Как мы уже сказали, в нем было закапсюлировано — логике вопреки — некое живое содержание христианства, которое, поскольку оно сохранилось, оставалось чем-то положительным и содержательным. В наше время в значительной мере это — уже нечто изжитое. В своем историческом росте протестантизм все больше становился широкими скобками, в которые могли быть умещаемы разные образования, частично церковные или даже уже никакой церковностью не обладающие, а являющиеся т.н. сектами. Эти образования, в свою очередь, давали возможность слагаться в их составе всевозможным уклонам, меняющимся по месту и времени. Не только от христианской церковности, но даже уже и от христианской культуры тут оставалось все меньше и меньше чего. Мы отмечали безблагодатный мистицизм, пие-тизм, квиетизм... Можно назвать еще хилиазм разных оттенков

— желание на земле устроить Царство Небесное. Можно указать на всякие формы рационализма и вольнодумства, мечтательства и резонерства, в связи с постепенным перенесением учения веры с кафедры проповеднической на кафедру университетскую. Хранение исходных традиций, являющих протестантское благочестие, становилось все больше делом своего рода «бытового исповедничества.» Свобода суждений и исследования растрепала постепенно все наследие Лютера и других основоположников Реформации на клочья — и в итоге не только не оставалось ничего от Церкви, но мало что оставалось, если что и оставалось, — от веры.

Несколько иллюстраций того, что являет собой современный протестантизм в его ведущих кругах, извлечем из боевой книги американского «фундаменталиста» (т.е. человека, остающегося верным традиционному протестантизму) Мак-Интайра, озаглавленной им «Реформация XX века» (1944 г.).

Непогрешимость Библии, высшего авторитета, равносильного авторитету Папы — это ли не основа протестантизма истинного? Что же говорят «модернисты»? У д-ра Буттрика, пастора пресвитерианской церкви, бывшего в 1940 г. председателем Федерального Совета, в книге «Христианский факт и современное сомнение» (1935 г.) читаем: «Буквальная непогрешимость Писания — твердыня, которую нельзя защищать». «Лишив престола Церковь, притязавшую на непогрешимость... люди возвели на вакантный престол непогрешимую Книгу. От этого ложного движения и этой тирании мы сейчас высвобождаемся — но с какими муками и борьбой языков». Книга Бытия для Буттрика — собрание еврейских мифов. Самое Воскресение Христа из мертвых для Буттрика — проблема. Он считает, что при подходе к этой проблеме мы должны оставаться «верными своему неведению». Великое «Может быть» — вот что приходит ему на память. Ни ада, ни вечной загробной кары Буттрик не признает. Жуткие слова выходят из-под его пера: «Бога, который наказывает огнем и серой на протяжении Вечности, трудно признать богоподобным. Он был бы почти сатанинским в своей жестокости и подобным дитяти по своему воображению — как маленький гадкий мальчик, обрывающий крылья у мухи. Христианская вера видит Бога — и сейчас, и потом — в образе Христа».

Другой знаменитый модернист пастор Фосдик, вызвавший

среди «фундаменталистов» бурное возмущение, является проповедником по радио от имени Федерального Совета. В книге «Современное употребление Библии» он отрицает божественность Христа. «Предположим, что фраза «Иисус есть Бог» является адекватным выражением христианской веры даже в ее вероисповедных (символических) формах, значит обнаружить абсолютное невежество относительно того, что отстаивала Церковь. Такое утверждение само по себе не есть православие; это ересь». Если современный «либеральный» христианин верит в божественность Иисуса, то не потому, что опирается на какие бы то ни было формулы, а потому что он открывает его в своем внутреннем опыте. Такой христианин верит и в Троичность Бога лишь поскольку радикальность ее содержится в его духовном опыте. Не верит Фосдик в чудеса, о которых говорится в Писании — нечто аналогичное можно найти в любых религиях. Библейские чудеса — явление «антикварное,» обреченное на исчезновение в силу утверждающегося неверия в них. Отношение к воскресшему Христу? «Нам свойственно не знать, что делать с рассказами о том, как Он ел рыбу после воскресения, как проходил сквозь закрытые двери и предлагал руки и ноги испытательному осязанию Фомы». Фосдик верит в торжество добра на земле, в удовлетворение Христа, но не в «физическое» возвращение Христа, как не верит он и в воскресение плоти...

Третье знаменитое имя — др. Г. Коффин, один из вождей пресвитерианства и его делегат в Федеральном Совете. Он оставляет право за человеком определять, что есть в Библии от истинного христианства, обособляя его от элементов низших и делая тем Библию приемлемой для современного человека. Искупление для него неприемлемо. Прощение искупленное не есть уже прощение. Традиционные толкования Библии он отвергает как устарелые — в частности, ставит под вопрос и рождение Христа от Девы...

Далее др. Фр. Мак-Коннель, бывший председатель Федерального Совета, епископ методистов, автор книги «Христоподобный Бог». Ее тема — противопоставить привычному обожествлению Христа задачу уподобления Бога — Христу. Задача обожествления Христа кажется ему чем-то языческим: надо брать Христа, как характер и как идеал. Если Церковь говорит о Нем, применяя к Нему выражения богочитания, этим она выражает

свои чувства к Нему, но никак не делает Его Богом. Практически мы должны из опыта Церкви извлекать иное, а именно: Бога рисовать себе по образу Христа.

Далее, др. Х. Гарт, профессор социологии, близкий к Федеральному Совету человек — защитник христианства без Христа. Иисус для него — историческая личность среди пионеров религии — и только. Его деятельность и Его высказывания делаются под пером этого ученого предметом исследования и критики совершенно так же, как можно было бы подойти к любому человеку. «Подобно другим пророкам, Он проходил через периоды депрессии и недоверия к себе. Подобно другим основателям религий, Он проявлял (согласно свидетельствам) известные психические силы». «Притязать на то, что исторический Назарянин был совершенным, значит отрицать Христа в целях возвеличивания Иисуса».

Эти иллюстрации красноречивы, но никак не определяют всей глубины процесса разложения. Этот процесс совершается еще во внешних рамках каких-то явлений, органически связанных с христианством. Рядом с этим мы наблюдаем мощное «созидательное» движение — творящее новые явления религиозной жизни. Возникает религиозный сочиненный пафос, отрицающий всякую преемственность. Не только нет потребности ощутить некий общий корень с остальным христианством — напротив того, есть определенное отталкивание от исторического протестантизма. Так возникает совершенно самостоятельная группа религиозных движений, обладающих огромным динамизмом и устремляющихся на религиозно разложенную человеческую массу.

«Третья сила христианства» — так назвал эту группу журнал «Лайф», давая совместную характеристику 17-ти «деноминациям», входящих в нее. Для всех них является общим устремление к первохристианству — в самочинном его понимании и в отталкивании от всего, что традиционно, исторично, почвенно: минуя всякую преемственность, это новое «христианство» обращается непосредственно к начальному моменту возникновения исторического христианства, и это в смысле притязания на **непосредственное** поучение воздействия Святого Духа. Всякое формализованное и проникнутое богопочитание — в представлении таких «христиан» — той или иной «софистикой» — от-

вергается. Уже 20 миллионов насчитывается таких «христиан» во всем мире, из которых 6 миллионов проживает в США. Но даже и видимость связи с христианством далеко не всегда бывает сохраняема. Современное «христианство» вырастает из своих исходных «пеленок». Случается уже и прямое отвержение самого именованя христиан. Так один орган американских унитариев — изменил именно в этом смысле самое свое заглавие, причем один из ведущих пастырей этого движения, настоятель одной из его «церквей» в Вашингтоне, прямо заявил, что унитарияне, конечно, возникли из христианства, но теперь они должны быть достаточно честны, чтобы засвидетельствовать выход из этого наследия. Можно быть уверенным, что если бы так подошли к вопросу многие и многие из современных протестантских пастырей — они должны были бы засвидетельствовать с таким же основанием свой выход из наследия христианства.

Докатываясь до таких предельно страшных, конечных своих выражений, протестантизм обнаруживает то, что в нем логически было заключено изначала, и тем оправдывает суровую оценку, данную о. Иоанном Кронштадтским, который говорил так:

«Что же это за церковь, — та церковь, которая неразумно и дерзновенно порвала связь с небесною церковью торжествующей, прервала общение с умершим в молитвах и прервала общение с церковью, исповедующую веру Христову в первобытной чистоте? Есть ли это живое и святое тело церкви? Можно ли назвать телом организованным и живым одно туловище без головы, без рук и без ног, без глаз и ушей? И такое общество провозглашает еще свою веру очищенной, истиною верою и чуждается обрядов нашей веры святой, непорочной. Та ли вера очищенная, которая отвергла священство и прочие таинства, кроме крещения и причащения, которое, впрочем, недействительно, — отвергла почитание святых, их мощей, икон, посты, монашество, молитвы за умерших? Это ли вера евангельская? Это ли Церковь Христова и апостольская? Нет, это — самодельная церковь, составленная по произволу человеческого, под влиянием страстей человеческих и угрожающая страстям человеческим; это «истина в неправде» (Рим. 1:18), это — превращенное благовествование Христово; это — развращение или отвращение людей Христовых «в иное благовествование», о котором Апостол сказал: «но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благо-

вествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:6, 8). Это не церковь, а душепагубное рассечение тела Христова» («Моя жизнь во Христе», 2, 189).

4. Англиканство и американизм

Если католицизм занимает объективно-враждебную позицию по отношению к Православию, определяемую самой его духовной природой, то совершенно иную позицию занимает англиканство: оно, можно сказать, исторически окрашено стойкой симпатией к Православию, вполне согласуемой с духовной природой Англиканства. Из этого не вытекают, как мы сейчас увидим, те оптимистические ожидания, которые с этим нередко связываются даже и православными кругами, но факт такой обращенности англиканства к Православию сомнению не подлежит.

Обращенность к Православию приобрела отчетливый характер уже в эпоху Петра 1, когда возникли конкретные разговоры в направлении соединения церквей при посредстве русских, на что с сочувствием взирал Петр. Многозначительным оказался ответ восточных патриархов, в 1723 г. через посредство нашего Синода данный англиканам: «Наши догматы и учение нашей церкви еще древле исследованы правильно и благочестиво, определены и утверждены святыми и вселенскими соборами, и прибавлять к ним, или отнимать от них что-либо непозволительно; посему желающие согласоваться с нами в божественных догматах православной веры должны с простотой, послушанием, без всякого исследования и любопытства последовать и покоряться всему, что определено и поставлено древним преданием отцов и утверждено святыми и вселенскими соборами».

Смерть Петра положила конец переговорам. Значение влиятельного общественного движения подобная направленность церковного сознания получила вновь к половине девятнадцатого века, когда вплотную к обсуждению этой сложной темы должен был подойти и митрополит Филарет Московский. Он формулировал главные вопросы, подлежащие разрешению, но, не считая себя вправе решать их окончательно, установил лишь одно положение, бесспорное для православного сознания: «неразрешенное сомнение,» вот пред чем стоит Православие, поскольку перед ним ставится вопрос о принятии англиканства в свое лоно.

Поэтому в отношении священства он полагал правильным применять практику, применяемую при крещении. При наличии тут сомнения, — перекрещивают, крестя как бы некрещеного. Так и здесь: надо перепосвящать. Тогда создалась серьезная литература на английском языке, знакомящая англикан с Православием. Нередко и сами англикане, и люди иных исповеданий, сочувственно относящиеся к задаче соединения церквей, воспринимали это сближение как первые шаги к восстановлению единства Церкви. Англиканство — не естественный ли это мостик, соединяющий Западный мир с Православием? Беда, однако, была в том, что само понимание задачи «соединения» было настолько различно с обеих сторон, что выполнение ее оказывается неосуществимым, независимо от того, как бы сильно к этому ни стремились обе стороны.

Посмотрим, что представляет собой англиканство. История его сложна и запутана. Это не результат могучего, чисто религиозного движения. Это сплетение различных течений, в составе которых чисто религиозное начало нередко оказывалось отодвинутым на задний план. Но не в этом еще главное, что самое возникновение англиканства было вызвано, в сущности, прихотью короля-самодура и что зигзаги его дальнейшего развития были обусловлены в значительной мере сменой властителей, с их личными «политиками». Важнее то, что и те, более глубокие, церковно-общественные настроения, на фоне которых развивались события, не были достаточно церковно-глубокими. В сущности, во главу ставилась задача пусть и церковного объединения, но такого, которое диктовалось бы **внецерковными** соображениями. В представлении участников единение должно было быть во что бы то ни стало достигнутым — пусть дело шло о явлениях церковно не объединимых. Другими словами, церковные вопросы решались под углом заданий политически-общественных, а не во исполнение велений церковной совести.

В результате получилось, что англиканство оказалось чем-то совершенно своеобразным, отличным ото всего «церковного», что только знал когда-либо христианский мир. К чему примкнуть англиканству? К чему его прислонить? **Не к чему!** О восточном православии и речи быть не может: пути развития христианства на островах Великобритании шли так, что Запад исчерпывал их горизонт, и только в поисках выхода из противоречий уже сло-

жившегося англиканства взор англичан впервые обратился на Восток. С католичеством было порвано, поскольку было отвергнуто подчинение Папе. Но ни одно из протестантских церковных образований не было освоено. Произошло нечто непредставимое ни в какой стране. Постепенно, то бросаясь в сторону протестантизма, то устремляясь в сторону католицизма, утвердилась государственная церковь, в самой себе находившая учредительные силы для установления, и церковной иерархии, и вероучения, и богослужения. Учитывая удельный вес различных церковно-общественных элементов, власть комбинировала все, потребное для церковной жизни. В несогласованном смешении (ибо и несогласуемом!) оказались догматы, обряды, таинства, формы благочестия, молитвенные приемы, принципиальные взаимоотношения внутреннего с другими церковными образованиями — все возможные элементы церковной жизни, воспринятые и от католичества, и от протестантизма — по преимуществу от кальвинизма.

На двух главных столпах водружено англиканское благочестие. Это — 39 членов исповедания веры и молитвенник (коммон-прейер-бук), содержащий молитвословия общественных молений. Исповедание веры несет в себе значительно большую печать протестантизма, чем молитвенник, но особенно характерно то, что ни тот ни другой, в сущности, еще не исчерпывают, ни каждый в отдельности, ни оба вместе, всей полноты англиканского многообразия. Пределы, в которые может уместиться англиканство, как в смысле минимализации его церковности, так и в смысле ее максимализации — вообще трудно определить. Сам принцип англиканства, в смысле его отношения к инакомыслящим, определи епископ Вальтер Трусский в цикле лекций, прочитанных им в Петербурге в 1912 году, в предвидении дальнейшего благоприятного развития общения с православными: «Если меня спросят: каким же путем мы держимся вместе и сохраняем единство, я бы ответил так: мы держимся нераздельно вместе, потому что существует великое основное учение и требования, которые все признают, а терпимые разногласия касаются лишь второстепенных вопросов. Основного же учения и основных требований английская церковь держалась стойко, отказываясь делать какие-либо уступки. Этот отказ выступает с особенной ясностью, когда мы припомним возникновение различных

сект (нонконформистов — несогласных), отделившихся от церкви. В Англии много сект, потому что англичанин не может быть счастлив, не сохраняя религию в какой-либо форме. Если он не согласен с тем, что ему предлагают, он приискивает себе нечто новое. Конечно, печально, когда кто-либо отказывается от святой Апостольской церкви, но все-таки лучше, чтобы отколовшиеся оставались верующими во Христа, нежели совсем потеряли веру и стали активно антирелигиозными. И действительно, те, кто чувствовал, что не может подчиниться основному учению и дисциплине Святой Англиканской Церкви, покинули ее. Английская церковь не говорит: «Верьте и поступайте, как хотите, но все же оставайтесь с нами». Наоборот, она сказала: «Существуют основные положения, которые вы должны принять. Если вы их примите, мы даруем вам столько свободы, сколько возможно во всех второстепенных вопросах, особенно мирянам. Но во всем остальном вы должны признать учение».

Чтобы измерить амплитуду колебаний вокруг Истины, которая допустима Англиканской Церковью, надо всмотреться ближе в ее состав. Тут издавна обозначаются три движения, которые иногда ошибочно именуются тоже церквями. Цитированный только что еп. Вальтер называет их «партиями». Правильнее сказать, именно движениями, так как никаких организационных форм они не имеют. Даже, точнее, это «клички» (как выражается тот же еп. Вальтер), которых могут и не признавать те, которых ими обозначают, но которые все же довольно точно определяют их церковную физиономию. «Высокая церковь» представляет высший слой церковного общества, как в смысле уровня культуры, влияния, состоятельности, так и в смысле готовности доводить свое церковное сознание до возможной полноты. Все то движение в сторону наполнения англиканских мехов «новым вином» Православия, о котором мы говорили, есть проявления жизненности Хай-Черч. Могучее движение к оздоровлению церковной жизни начала девятнадцатого века, известное под названием «пюзеизма» (по имени вождя движения), порождение этой церкви. Конечно, ей ближе коммонпрейербурк, чем 39 членов исповедания веры. Католицизм без папы, и, еще лучше, восточное благочестие, вот под знаком каких идеалов строится здесь церковная жизнь, самый внешний облик которой наглядно способен уподобляться благолепию и католических и православных

храмов — к ужасу и негодованию собратий, для которых укрепи-лась подходящая для них кличка «Нижней Церкви.» Тут господствует писание. Это — законники, пуритане, евангелисты, для которых все — учение. Не только богослужение не стоит здесь в центре церковной жизни, но и требы являются чем-то чуждым и ненужным. Духовное родство, несомненно, тут достаточно отчетливое, с протестантизмом, почему «39 членов» лежат в основе этого движения. Духовное родство есть и с юдаизмом, который вообще наложил отпечаток на англиканство, но с особой силой обозначился на Нижней церкви. Сильны настроения хилиазма. Можно встретиться с такими определениями самих англикан Лоу Черч и Хай Черч: «Того, кто любит еврея и ненавидит папу, мы теперь называем кальвинистским епископатом, принадлежащим к Лоу Черч, потому что он ставит ниже «церковный ритуализм» и догму «апостолического преемства», чем личную благодать и веру в «кровь искупления». Принадлежащие же к Хай Черч, это те, «кто веруют в то, что Церковь Англии есть единственная истинная церковь, что крещение есть возрождение и что священники имеют переданное им право разрешения (после исповеди и обещания покаяния)». Можно встретиться и с таким утверждением: «Мы, англикане, считаем себя одновременно и католиками и протестантами.» Но все англикане считают себя, при всех их внутренних различиях — одной Церковью. В нее входит и так наз. «Широкая церковь». «Брод Черч — та хочет всех объединить. Она принимает писание, но делам придает решающее значение. Всех должна объединить видимая церковь на братском делании.

Пафос такого движения окрыляет (в частности, пафос миссионерский) участников этого движения, еще меньше чем Хай и Лоу Черч склонные увлекаться заданиями специфически церковными. Деятельность — вот на чем надо объединиться. Ко всякой «форме», не только организационной, но и догматической, Бюро Черч равнодушна. Постоянный прогресс ее вдохновляет — твердого ничего нет. Нельзя ли и сектам найти себе место в Церкви? Вопрос этот возникал, но Палата общин в 1688 г. отвергла проект допущения сект в Англиканскую церковь. Впрочем, широта протестантского мировоззрения и так позволяет в этой церкви так много, что православное сознание иногда просто ошеломляется.

Чтобы дать себе ясный отчет, до каких крайностей может дойти широта мировоззрения, обнимаемого англиканством, нужно иметь перед глазами один совсем недавний образец того.

В серии статей, объединенных заголовком «Как изменилось мое умоначертание», в журнале The Christian Century от 21 дек 1960 г. в его Рождественском номере, находим совершенно невероятную отсебятину епископа Епископальной церкви, возглавляющего калифорнийскую епархию, Джемса Пайка, под кричащим названием «Трезубый синтез.» «Трезубость» синтеза выражается в том, что епископ Пайк объявляет себя выше высокой, ниже низкой и шире широкой церкви — все это объединяя в своей всеобъемлющей груди.

Чем он шире «широкой» церкви? Когда-то он смущался, если кто-либо из духовенства сомневался в девстве Божьей Матери — теперь он стал более «либеральным.» Вообще же, он теперь не считает, что дело Святого Духа ограничивается христианством, христианским откровением. И тут он «шире». Ему близки и Будда, и Фрейд, и Сократ. О Фрейде, по случаю столетия со дня его рождения, он служил специальную благодарственную службу! Протесты были — ведь Фрейд был атеистом. Ответ: Господь может открывать Себя и через атеистов. Еп. Пайк считает невозможным такого «бога» (здесь он пишет это слово с маленькой буквы), при котором спасение ограничивалось бы какой-то ограниченной группой. В отношении такого «бога» он сейчас — атеист.

И все же он остается правоверным «англиканом». Литургия! — Ведь это лучший способ привлечь человека, приобщить его к «мифу» — тут он чувствует себя в «высокой церкви». Только была бы литургия «хорошей» — тогда она охватывает всего человека. Вера имеет разные стадии — и иногда можно только «спеть» то, чего не скажешь обычной речью. Он сам ныне воспринимает вознесение Христа на небо и Его рождение наитием Святого Духа — только так, «пением».

Под углом зрения пользы воспринимает он и понятие Троицы — как можно было лучше примирить единобожие с многобожием. Новым теперь является и отношение к еврейству. Христианином настоящим можно сделаться только на основе юдаизма — и всякая ересь, в сущности, есть отрицание юдаизма (это — тезис, который он готовится развить). Поэтому отношение к евреям у него сейчас такое: если он может помочь еврею стать хорошим евреем, он считает этот день не потерянным. Итог: он не верит во многое, во что он верил 10 лет назад, но верит глубже.

Далее он обращается к Низкой церкви. Он готов признавать епископат, способный соблюсти преемственность до, во время и после Реформации. Но он против того, чтобы богослужению придавать какое-то решающе завершенное значение. «Я говорил моим пасторам, что они могут объявлять о допущении к святому причастию всех, кто принимает, что Господь во Христе, подлинно действует в таинстве (как большая часть принципиальных традиций то утверждает) и кто (как епископалы тоже должны были бы) раскаивается в своих грехах». Так он снимает все «перегородки». Не все принимают такой «экуменизм», но еп. Пайк в ответ этим «охранителям деноминаций» заявляет, что будет и впредь действовать в своей епархии, исходя из принципа, что членами церкви являются все крещенные христиане, верующие в Христа Спасителя. «Для меня, — заключает он, — «низкая церковь», в евангельском смысле, является верой в то, что церковь выше всякой частной национальной церкви, выше всякой частной деноминации, выше всяких форм и традиций, выше частных доктринальных формулировок».

Обращаясь к «высокой церкви», еп. Пайк возвращается к мысли о том, что церковь должна охватывать всего человека, а для этого надо действовать на поэтическое воображение. Поэтому он и приветствует все элементы торжественного богослужения тем более, что оно дает молящимся и сознание традиции, преемственности, наполняя сердца образами. У него остается чувство необходимости епископата — и это не только по соображениям целесообразности в отношении пасторов, но и как свидетельство того, что церковь есть тело, а не только сочетание одинаково мыслящих людей.

Так соединяет он все полезное, еще усиливая его, от всех трех групп англиканской церкви — и доволен, являя в своей епархии образец показательного «экуменизма».

Выступление еп. Пайка вызвало известное волнение, даже жалобы. Это послужило поводом лишь к оживлению его проповеднической и журналистской деятельности.

Сказанного довольно, чтобы по достоинству оценить тот соблазн, совершенно намеренный, который способен внести слишком доверчивое устремление навстречу тяготения англиканства к православию: ведь то является не англиканство в целом, а одна струя его, правая. Одновременно другая струя англиканства, ле-

вая, с такой же искренностью ищет единения с протестантизмом. И оба эти устремления уживаются вместе, достигая порою даже тех или иных конкретных результатов. Идет настойчивая работа одних кругов для достижения взаимного причащения с православными и для признания со стороны православия англиканской иерархии (латинская церковь категорически отвергает ее законность, а православная богословская наука считает спорной). Взаимное причастие в 1903 году было отвергнуто Константинопольским патриархом. Каноническая правильность в 1922 году, напротив, теоретически признана равноценной Римской, Старокатолической и Армянской, что встретило сочувствие и в некоторых других восточных церквях. Ламбетские конференции (так именуются каждые 10 лет собирающиеся конференции всех англиканских церквей) предметом своих занятий неуклонно ставят вопрос сближения с Православием. Казалось бы, чего лучше? Еп. Николай жичский, получивший богословское образование в Англии, уже практиковал взаимное причащение. Но тут же идет аналогичная работа с протестантами, и даже епископы англиканские участвуют в поставлении лютеранских епископов. Так уже «практически» начинает выполняться провиденциальная миссия по «объединению» церквей, в стиле и духе англиканской терпимости. И надо усвоить существо этого духа, чтобы суметь правильно оценить удельный вес тех или иных, даже официальных, действий представителей англиканской церкви.

Наша Церковь, следуя заветам митр. Филарета, с должной осторожностью неизменно относилась к вопросу объединения с англиканами. Патр. Тихон, будучи в Америке, принимал священников с перепосвящением. Он, в качестве патриарха, очень торжественно принимал в Москве в 1923 году епископа Херберта Бюри и чествовал его в Успенском соборе, на службе, на котором англиканский епископ присутствовал в облачении и благословил народ. То был церемониал. Объективная неразрешимость проблемы единения оставалась очевидной. Речь о нем, если теперь и идет с Москвой, то в плоскости того «маневрирования», которое составляло природу деятельности Московской Патриархии. Но русская общественная мысль горела в свое время упованием на великие в этом направлении достижения. Пламенные статьи писал Гиляровский-Платонов. «Господствующая Российская Церковь со своими сестрами-церквями юго-восточными, соста-

вит едино тогда с господствующей англиканской церковью и с ее дочерью-сестрой на дальнем заатлантическом Западе. Какая будущность, какая слава!..»

Природа англиканства

Чтобы уразуметь природу англиканства, надо отдать себе отчет в своеобразии англиканского сознания. Выработалось оно под влиянием многовековой островной обособленности от всего остального мира, которая, однако, не помешала культивировать все более и более тесную с ним независимость. Островной характер страны охранял Англию от внезапных нападений воинственных соседей и создавал такие условия, при которых Англия могла вырастать в великую державу без административной централизации, без бюрократического аппарата, без постоянной армии. Все держалось все более дисциплинирующимся общественным сознанием, приучающимся из всякого положения находить выход в порядке **сговора**. Компромисс — ядро английской общественной жизни. Это не гнилой компромисс оппортунистического типа, а здоровый сговор, опирающийся на высокий средний уровень общей морали, на устойчивую и выдержанную деловитость и на стойкое христианское сознание.

Самообладание — обязательное свойство каждого истинного англичанина, неотделимое от чувства его собственного достоинства. Когда однажды в беседе с одной европейской дамой, постоянно живущей в Лондоне, женой природного англичанина, я высказался об общем знакомом англичанине, как о человеке нервном, я неожиданно услышал такую реплику: «Хорошо, что его тут нет — он бы сказал вам, сбросив свой пиджак: — Посмотрим, кто из нас действительно нервный!» Оказывается, такая характеристика воспринимается типическим англичанином, как оскорбление. Самообладание, опирающееся на стойкое, исполненное моральной крепости, общественное сознание, проникнутое уважением к чужой личности, создает условия, при которых жизнь способна течь неким самотеком. Само англосаксонское право создавалось в процессе третейского разбора споров, опирающегося на общепризнанные принципы человеческого сожительства.

В текущей жизни англичанин привык проявлять одновре-

менно неумолимую и ничем несмущаемую настойчивость в достижении поставленной себе цели и готовность, в некий последний момент, уступить, — в какой-то мере — чтобы не дошло дело до губительного или существенно-вредного разрыва. В связи с этим сложилась национальная привычка не ставить себе задачей кого-то в чем-то «убедить», или в порядке общественного словесного состязания искать некую «среднюю». Просто на просто деловито взвешиваются шансы на успех, определяемые не только реальной силой противника, но, главным образом, наличием сложившихся у каждого убеждений и решений — и интуитивно нащупывается решение, отвечающее желаниям большинства, но приемлемое и для меньшинства. Нация являлась своего рода грандиозной артелью, составленной из множества посредствующих артелей, действующих в атмосфере общего убеждения, что творимое дело должно оставаться в руках тех, кто к этому нарочито способен и кто традиционно, наследственно успешно его творит. Огромное чувство солидарности накоплено поколениями — солидарности как общенациональной, так и групповой. Эта солидарность такой силы, что англичанин привык считать «своим» только соангличанина. Вместе с тем англичанин привык уважать и ценить свой домашний очаг превыше всего, в его абсолютной независимости и самобытности. Развито у него такое же уважение и к чужому семейному очагу... Есть «общее», всех объединяющее, — всех соангличан, но в их «раздельности»! Это своеобразное Целое создано и живет предприимчивостью отдельных единиц и групп, иногда вызываемых к жизни и руководимых властью, а иногда самочинно возникающих и действующих. Это Целое сумело охватить чуть не полмира, оставаясь, при всех изменениях исторического роста и развития, единством, выше обрисованного типа.

Это своеобразное умоначертание оказалось перенесенным и на церковные взаимоотношения. И тут «сговор» оказался основоположным началом, предполагающим некое общее сознание, всех объединяющее и проникнутое некой христианской не столько, может быть, верою, сколько моралью. Основоположным оставалось и здесь уважение к самостоятельности каждого семейного очага. В итоге получилось нечто такое, что при всякой другой морально-общественной атмосфере выродилось бы в нечто совершенно неприглядное и даже циничное, а в составе английского Целого оказалось бы могучим самосознанием, сочетающим без-

надежную ограниченность духовного кругозора с несгибаемой стойкостью общественной дисциплины, способной делать чудеса в области социального устройства, военного успеха, культуры, науки — с каким-то при этом всегда уголком, отведенным и для религии той, какую каждый считает лучшей для себя. Типичный англичанин способен понять очень многое — но где-то безнадежно кончается это понимание: перестать быть англичанином он не может. Можно так сказать: между собою истинные англичане всегда должны договориться, пусть с огромными трудностями, к которым истинный англичанин привык. С неангличанами никогда англичанин окончательно договориться не может, так как все остается всегда условным и относительным — в зависимости от того, как будет слагаться английская общность. Перенесите все это в область веры — ясно, какая пропасть разверзается между английским миропониманием и всяким другим. Самое основное, что является характерным для веры, а именно ее **абсолютность**, оказывается заведомо опрокинутым для подлинного английского сознания.

Только учитывая все выше сказанное, можно уразуметь всю парадоксальность общения дружественно относящихся к Православию англикан с православными. Мы едва ли у кого-иного встретим такое сочувственное, исполненное понимания и самого искреннего даже преклонения, изображение нашего церковно-православного быта, а в отдельных случаях даже нашего вероучения и богослужения. Казалось бы, все данные налицо для того, чтобы человек присоединился к Православию. Но нет — не так все просто! Он — англичанин: как он отвернется от своего национального массива? Абсолютная ценность для него все же не вера, а его английское самосознание. Показательным примером тут служит «дух Святой Руси», как с полным правом на то назвал прот. М. Помазанский. В. Дж. Биркбека, посвящая ему статью в «Православном пути» 1959 г. Редко у кого можно встретить такое отчетливое сознание церковной правоты нашего Православия. Он посвятил жизнь тому, чтобы разъяснить это своим соангличанам. Но оторваться от них и он не смог — и скончался все же чадом своей Церкви (в 1916 г.).

В настоящее время, конечно, многое радикально изменилось. В частности, и Англия, как выше обрисованное нами Целое, испытала разложение, силу которого даже трудно по достоинству

оценить. Идеализм в значительной мере выдохся. С другой стороны, конечно, то, что и раньше являло лишь видимость, прикрывавшую духовную пустоту, и что определялось неперево-димым словечком *сант*, теперь в своем удельном весе увеличилось в огромной степени. Наконец, не стало даже и надобности для многих прикрываться условностями: массовым является отход Англии от Церкви, во всех ее религиях. Но вместе с тем, как и везде, рождается некая здоровая реакция в тех, кто не умер душой. И вот тут губительным часто является выше означенная национальная традиция, толкающая непроизвольно на путь соединения не с истинным Православием, а с его подделкой, которая получила наименование «Советской Церкви». Нужна особая сила веры, чтобы эта традиция была преодолена и чтобы вопреки общему курсу человек был способен направить свой личный курс, действительно, по Божьим звездам к Божию Солнцу. Это — единицы. А что делается в сердцах того множества, которое идет общим путем — «экуменистическим», — то знает один Господь Бог...

Религиозная жизнь в США

США, при всем своеобразии их возникновения и роста, несут на себе отчетливый отпечаток англосаксонского духа — со значительно большим ударением, однако, на начале религиозном. Иммигранты несли сюда дух своей веры, сохранение которого было задачей их жизни. Свобода веры — стала жизненным нервом общежития, которое складывалось в США. Недаром европейская наука государственного права и политических учений восприняла «декларации прав» первоначальных американских общин, как основу самого понятия «личных прав», потом окрепших в т.н. «правовом государстве» западного образца. Свобода исповедовать свою веру — с упразднением всякого вмешательства государственной власти в это личное дело каждого — вот аксиома американского общественного сознания. Первоначально американизм сливался с протестантизмом, в очень широком его понимании, включающем и сектантство. Но постепенно дальнейшая иммиграция внесла радикальные изменения, породив трехзначность американской вероисповедности: «главными» верами оказались еще еврейство и католицизм. Характерным для веры стало направление «деятельное,» прикладное, утилитарное, к земле об-

ращенное и только отраженно воспринимающее небесное содержание веры. Такая вера — дело интимное, никого не касающееся, но вызывающее взаимное уважение и потому охраняемое в своей обособленности. Люди всех вер, однако, соединяются под знаком начинаний, имеющих общественное значение. Удельный вес именно такой направленности интересов всех верующих, кто бы во что ни верил, оказывается при этом так велик, что истинная Вера из интимной ценности превращается легко в нечто второстепенное, побочное, малозначительное, условное, относительное... Порождается некое общее умонастроение, получившее уже полвека назад именование «американской религии».

Вот как определяет эту религию французский писатель Анри Барги в монографии «Религия в обществе Соед. Шт» (1902 г.): «Все церкви Соед Шт.: протестантские, католические, еврейские и независимые — имеют нечто общее. Они ближе друг к другу, чем каждая из них со своею Церковью-матерью в Европе, совокупность всех религий Америки образует то, что можно наименовать религией американской». Католический писатель, приводя это суждение, опровергает то, будто американские католики далеки от Рима, но согласен с тем, что они слишком близки к протестантам. Сущность же этой «американской религии,» восходящей к пуританству первых насельников, заключается в отождествлении христианства с гуманизмом, который, с одной стороны, слишком много воспринял от юдаизма: это — ожидание общей религии человечества, сливающей в себе все существующие. Практически дух Америки — это терпимость ко всему догматическому, лишь бы достичь солидарности: религия существует для людей, для общества. Единый догмат, это — равнодушие к догматам. Тут всякий спор — одиозен. Филантропия заполняет сознание. Дух евангелизма сочетается с духом рационализма, обособляя **чувство**, проникающееся христианством, от **разума**, который может быть позитивным. Христианство делается «прикладным», общественным. Само учение Христа воспринимается под углом зрения общественных идеалов, в нем заключенных — чисто земных. Олицетворение американской религии можно видеть в некоем «обществе этической культуры,» которая типична для «Церкви без догматов,» какую требует американская религия. Она не учит тому, как умирать, а том, как жить: это — школа практической энергии, которая и является, в глазах реформирован-

ного христианства, задачей, содержанием, предметом религии, через усовершенствование человека достигающей усовершенствования общества. Тут либеральное еврейство объединяется с либеральным христианством. «Христианство должно устранить свою схоластику (читай: догму) и сохранить евангелизм (читай: гуманизм): остается милость личности Христа — она обращает евреев. Расширившись до гуманизма, он их гуманизирует: евреи перестают быть евреями храма, а становятся теми, которые следовали за Иисусом вдоль озера». Но «обращение» кого бы то ни было не цель; об этом даже и не думают, значения этому не придают. Цель одна: дело практической жизни, на котором все объединяются. И тут — всем место. Тут — центральная работа Церкви, подлинное содержание ее жизни.

Так было — так и осталось. Надо ли говорить, какие практические преимущества, но и какие опасности содержит такая среда для чад Церкви? Мы не можем рассказать здесь всю проблематику современной американской религиозной жизни. Ограничимся несколькими иллюстрациями. Вот какие итоги современному религиозному опыту подводит журнал *The Christian Century*. Он говорит о некой «новой национальной религии,» которую определяет как «реализованный плюрализм.» Было время, когда Америка была насквозь протестантской. Потом постепенно возникло сосуществование (доброжелательное со стороны свойственного Америке широкого протестантизма, еще продолжавшего быть господствующим) с католицизмом и еврейством. Сложилось убеждение, что к одной из этих трех вер непременно должен принадлежать каждый американец — иначе, какой он человек! Изменилось положение за последние десятилетия в том смысле, что католики получали численный состав все более крупный, удельный вес которого еще усиливается охлаждением к вере со стороны протестантской массы. Но конфессиональные различия сглаживаются. Независимо от принадлежности к определенной религии, в Америке образовался некий совершенно своеобразный подход к Богу и вере, объединяющий всех. Можно с известным правом говорить о «национальной вере», являющейся «светским гуманитаризмом,» неким подобием «деизма,» некой «республиканской верой.» Это особого рода идеология, практически ориентированная, которая содержит в себе и преклонение перед прикладной наукой, и самоутверждение в общем здравом

смысле, и золотые правила поведения в смысле недозволенности некоторых действий. Эта идеология уделяет почетное место спорту и, как нечто само собой разумеющееся, подразумевает присущую каждому личную независимость. Какое место занимает в этой житейской философии Бог? В понимании богословском — его как будто вовсе нет. Психологически же в таком боге сочетаются определенные полезные качества, житейски необходимые: это и погоняльщик, это и помощник, это и совершенно необходимое условие для сохранения общности с остальным народом, оставшимся религиозным, без чего этот народ мог бы оказаться препятствием. «Религиозными попутчиками» видят себя люди разных церковных окрасок, родственные в этой своей идеологии. Будучи проникнуты такой религиозностью, американцы не ощущают уже особой потребности посещать храмы. Никто из них не антирелигиозен, но никто по-настоящему и не церковен. Так формулировал религиозную солидарность американцев один профессор: «То, что деисты надеялись осуществить вне церкви, в широкой степени оказалось осуществленным в стране со множеством церквей. Действительно, убеждение, что религия есть служанка демократии, сделала такие успехи, что американский католицизм, американский протестантизм и американский юдаизм оказываются побегам на одном стволе...» Орган ученого модерного протестантизма примиряется с тем, что должна быть оставлена самая мысль о богословском выражении этого плюрализма. К чему сводится единственная задача? Оставить мечтательство, смотреть действительности прямо в глаза — и «в интересах истины и стратегии начать учиться пользоваться радостями своего меньшинственного положения в плюралистическом, постпротестантском обществе».

Две иллюстрации приведем современного американского благочестия. «Проповедник успеха» — под этим заголовком в 1957 г. дал немецкий еженедельник *Christ und Welt* живую и яркую корреспонденцию из США, посвященную Норману Винсенту Пиллю, с его «индустриализованным душепопечением».

Это явление прежде всего бьет по воображению своими гигантскими размерами, пусть она концентрируется в одном человеке. Миллионные тиражи его книг, распространение его словесных выступлений современными техническими средствами в широчайших массах, опубликование их в сотнях периодических

изданий — во всем этом есть что-то ошарашивающее и совершенно беспримерное, по сравнению с относительно недавним прошлым.

Есть ли это обращение к Богу? Этот вопрос, как ни страшно звучит даже под пером протестантской наблюдательницы. И ставится он прежде всего внешней обстановкой выступлений знаменитого проповедника. Они происходят в фешенебельной Нью-Йоркской церкви, принадлежащей нидерландским реформаторам, и собирают неизменно до четырех тысяч слушателей «христиан и евреев, верующих и атеистов, католиков и протестантов». Слушают не только те, кому удалось попасть в храм, но и собравшиеся в верхнем и нижнем помещениях.

«Волшебное слово,» которым обозначается то, что находят здесь люди, не поддается точному переводу на русский язык»: relax. Есть французское слово, соответствующее *detente*. Это — разрядка внутреннего напряжения. Вот чего ищут и находят здесь люди. Обстановка способствует тому: коричневые дубовые стулья с мягкими красными подушками, красные ковры, золотые трубы органа, цветы, мягкое освещение. «Чего нет или чего не видно, это кафедры, алтаря, картин. Доведен до такой степени штурм против картин, что не найдешь в этом храме и креста». В общем — исполненная вкуса зала для собраний. «Здесь можно было бы говорить одинаково хорошо «о будущности «соединенных наций», как и о «душевном развитии ребенка». Электрические часы на стене напоминают оратору, что есть мера и хорошему».

Еще более удручающее впечатление оставляет верхнее помещение, капелла на 300 человек. Безвкусная длинноватая комната с гобеленами по стенам — и дубовый алтарь. «Но алтарь ли? Ни свечей, ни Распятия, ни цветов. Средняя часть закрыта зеленой завесой. Ее отодвигают, и становится виден экран телевидения. На нем тотчас же появляется веселое кругловатое лицо др. Н. В. Пиля, ибо проповедь его передается сюда из главного храма. Есть что-то давящее в том, что видишь над алтарем не Божий Образ, а доктора Пиля, его оптимистические, пышущие душевной силой черты, которые светятся на миллионах экземпляров, с обложек восьми книг, до сих пор написанных др. Пилем».

Тема сегодняшней проповеди — «Бог и твои трудности». Вечером речь будет идти о контроле над своими чувствами и о

духовном мире, а неделю перед тем темой были «Вера в самого себя» и «Ключ к вере в себя». Так восстанавливается расшатанное душевное здоровье. Основной принцип Пия: «Научно примененные принципы Библии обеспечивают бесперебойный приток энергии в тело и в дух человека.» Достигается душевное здоровье — научным путем. Понятно, что в храме нет креста. Искупления нет, раз нет греха. Имеются только душевные дефекты. С ними надо справляться методом д-ра Пия, который он именует «позитивным мышлением». Христианство превращается в санаторий. Рядом с проповедью и создаваемым ею внушением действует уже и «религиозно-психиатрическая клиника», которую обслуживают 22 психолога, психиатра и духовных лица. Психоанализ Фрейда был не так давно одержимостью американцев, теперь психотерапия становится делом духовных лиц, и Пиль не одинок в своем деле. Вера в себя, в свой успех — вот что внушается этим делом. Это нечто совсем иное, чем то, что достигает Билли Грэхем «своим дрожанием и инсценированными им обращениями.» Тот зовет бедных и отчаявшихся. Пиль обращается к тем, «у кого нарушилось душевное пищеварение». Пиль не требует ни аскезы, ни признаний, ни самообличений. Чтобы восстановить «душевное здоровье» достаточно позитивного мышления...

Обширная корреспонденция г-жи Ирины Мантей кончается сводкой основных данных о подъеме религиозного чувства в Америке. Растет посещаемость храмов. Идет строительство храмов. Текут пожертвования в церкви. Религия в телевидении, радио, в книжной торговле стала big business. Новейшая книга Н. В. Пия озаглавлена «Оставайся живым всю жизнь». «Эта популярность религии доставляет мне больше забот, чем насмешки над ней двадцать лет назад, — сказала мне одно духовное лицо. Так как многие приходят только для того, чтобы убежать от реальности современной жизни».

Здесь был упомянут Билли Грэхем — несколько иронически. Это — вторая иллюстрация американского благочестия, которую нельзя не отметить и которая выходит уже далеко за пределы США, став в какой-то мере характерной и для всего современного христианского мира. Тем не менее, она остается глубоко проникнутой именно духом американской жизни и является, быть может, отблеском заложенного в изначальном американизме духа миссионерства, ныне, в лице Билли Грэхема, своими закатными лучами озаряющего сгущающийся вселенский мрак.

Пиль — порождение упадка, некое обнаружение декадентской утонченности в духовной области, имеющей своей задачей ублажить себя переживаниями «духовными» и поставить их на службу «человеческому,» что заполняет жизнь в ее отвращенности от истинного Неба. Грэхем, напротив того, порождение «евангелизма», пусть наивного, но искреннего, стремящегося вступить в общение с Небом — как оно открывается протестантскому сознанию в его исходной непосредственности. Если Пиль ставит и себя, и своих поклонников в условия удобства отдыха и изощренного изящества закрытых помещений, то Грэхем ищет и требует воздуха, широкой арены, открытой эстрады, многотысячной толпы и теснейшего с нею контакта — массового и рвущегося к действиям, являющим наличие этого контакта. Вместе с тем для Грэхема характерно ощущение премирной катастрофической перспективы в атмосфере растущего отчуждения от Церкви, от Бога, от Веры, от самой мысли о будущем веке. Грэхем будит христианское сознание — и не случайно, что он, в начальных стадиях своей блистательной карьеры, был тесно солидарен с так называемыми фундаменталистами. Они отреклись от него (не вполне, правда, лишив его своего сочувствия) в силу того, что Грэхем, по масштабам своего «евангелизма», счел себя вынужденным не пренебрегать помощью того подавляющего большинства протестантского духовенства, которое стало в ряды модернистов. Тут можно предполагать со стороны Грэхема не «карьерные» и оппортунистические побуждения, но практические соображения о том воздействии на массы, спасительном, которое таким расширением аудитории ему обеспечивается. Еще больший удар нанес себе Грэхем тем, что соблазнился поездкой в СССР, переоценив и силу своей проницательности, и могущество своего воздействия на людей, а главное — недооценив силу Зла, воплощаемого теми, кто дал ему разрешение на такую поездку. Но надо отдать справедливость Грэхему, ни его первый, ни второй срыв не создали для него катастрофы морального падения и духовного паралича. Он, как и раньше, не сказал еще своего последнего слова и как держится на весу, не выпадая, с одной стороны, из общего тона современности, явно апостольской, а с другой, и не поддаваясь ей окончательно, а создавая не искусственно-изощренно-вымученный пилевский *relax*, а возможность истинного духовного облегчения. Точно свежего воздуха глотнуть, почувствовав и взаимное

во Христе общение и ко Христу устремление — вот чего ищут и что находят у Грэхема многотысячные толпы разноплеменного, разноязычного, а отчасти и религиозно разностовного человечества на территориях Америки, Европы и Азии.

Грэхем зовет к открытому и даже демонстративному обращению к Христу, являемому в форме своего рода «исповедничества», тут же совершаемого. Но он не образует какой-либо новой секты и не требует приобщения к той «деноминации», к которой сам формально принадлежит. Он готов удовлетворяться тем, что возвращенный им к Христу человек проявит церковную лояльность по отношению к своему духовному отцу, теснее приблизившись к своему храму — какой бы «деноминации» он ни был. Тем самым Грэхем делает себя союзником настоятелей всех возможных приходов, на пути своего победного шествия попадающихся ему — оставляя, так сказать, им свою «добычу» и вручая ее им на дальнейшее окормление. Как бы новая кровь вливается таким образом в хиреющую повсюду приходскую жизнь, и «крестовые походы» Грэхема оставляют за собой тысячи, десятки, сотни тысяч «пленных» им, а обнимает значительную часть всех слушавших его проповедь. Опыт показывает, что далеко не поверхностным остается это воздействие: жатва налицо.

Какая ее дальнейшая судьба? Есть основание надеяться на то, что в случае благоприятных изменений всего мирового положения в смысле срыва зреющей апостасии — перед нами материал, способный испытать и дальнейшее, быть может, яркое возрождение духа. Если же все пойдет в прежнем направлении, то на прочность этого обновления рассчитывать не приходится — тем более что под таким же вопросом остается и сам Грэхем. Вот почему мы считаем себя вправе утверждать, что он еще не сказал своего последнего слова. В отличие от общего умонастроения ему свойственно сильное ощущение «конца», висящего над миром, забывшим Бога. Но в его лице как бы повторяется трагедия исходного протестантизма: тяготей к первохристианству, он не хочет и не может ощутить того, что воплощено в Церкви, соблюдающей **преемство с историческим** первохристианством, а никак и никем не может быть симпровизированно наново. Поэтому, если кому в современности может быть по праву присвоено именование «Второй Реформации», то именно к создаваемому им движению. При всех условиях Билли Грэхем — самое яркое

проявление проблесков духовного возрождения в США. То, некое новое воплощение «американизма», сумевшее проникнуться пафосом «евангелизма.»

Билли Грэхем при всех оговорках — явление утешительное, обнадеживающее. Он свидетельствует о том, что есть в массах еще свежесть искреннего религиозного чувства, ищущего выхода. Вянет, гаснет, хиреет везде приходская жизнь, уходит в прошлое истовое храмовое благочестие — повсеместно и во всех исповеданиях. Но святое беспокойство еще таится в недрах душ у многих и многих — об этом и свидетельствует успех Билли Грэхема, умеющего простыми, непритязательными и к Евангелию близкими словами, дать этому спасительному беспокойству, если не всегда действительный выход, то, по крайней мере, мгновенное утешение и ободрение.

Культы и секты

Отметим явления и другого порядка — уже, в сущности, выходящие за пределы христианства и выполняющие назначение как раз противоположное: дать злостный выход копающемуся в душе беспокойству, приобщая людей, охваченных им, уже недвусмысленно к духу тьмы.

Известный журнал «The Christian Century» на протяжении нескольких месяцев 1957 г. дал серию статей некоего Маркса Баха, который рекомендован журналом как директор находящегося в Айове религиозного «университета» и специалист, не имеющий себе равного в знании и понимании относительно малоизвестных религиозных движений в США.

Первая статья этой серии посвящена некой «Психиане», связанной с именем Франка Робинсона из Москвы, Айдахо, который со своей семьей поднял целую религиозную компанию приемами американской рекламы, доходящей до отдельных людей, обещающей им различные блага и вовлекающей их в молитвенное общение, лишенной всякой церковности и создающей у вовлекаемых уверенность, что они вступают в непосредственное общение в Богом.

Само наименование «Психианы» пришло Робинсону во сне, и он принял его, как выражающее основную задачу его деятельности: принесение новой жизни душе каждого. Обращался он ко

всем и среди всех находил адептов — протестантов и католиков, негров и белых, богатых и бедных. Когда Бах побывал у него, он увидел большой его портрет в одеянии клирика, пышном и торжественном — и каком? — Робинсон так объяснил это одеяние: «Византийская Американская Католическая Церковь, Восточного образца,» Дальнейшее пояснение было такое: «Апостольское преемство идет назад к первой церкви в Антиохии, основанной Св. Петром в 38 году по Р.Х. Это меня соединяет непосредственно с сотней миллионов восточных христиан. Я оппортунист. Каждый человек таков. И каждый «министр» таков. Я только не придаю этому особого значения. И я никогда не намеревался построить церкви».

Отношение к нему со стороны богословов и церковников было отрицательное. Первые считали его пустым человеком, а вторые готовы были видеть в нем Антихриста. Но после своего «пробуждения» он не обращал ни на кого внимания и шел напролом. Влияние его росло, но оборвалось все движение с его смертью в 1948 г. Сейчас оно сошло на нет, так как преемника у него не оказалось. Но Бах считает это движение значительным в том смысле, что оно впервые обозначило новые пути, по которым потом широко пошла религиозная действительность США: «персонализация» религиозности, устремление к психической терапии и к получению непосредственной помощи в нуждах жизни от исходящей из какого-то центра молитвы. Тут нет места ни богословию, ни богослужению, ни миссионерству — письма, телефон, личная связь, с задачей найти контакт с некой божественной силой, помогающей жить. Начало всему этому положено было Робинсоном с его «Психианой».

Вторая статья посвящена «Свидетелям Иеговы» — им была посвящена статья А. Колесникова в «Православном Пути». Огромная энергия, развиваемая им, граничащая, по утверждению Баха, в смысле силы воздействия, с гипнозом. Одержимые гипнотизеры — так можно было бы аттестовать типичных деятелей этой секты. Они готовят мир к «Армагеддону,» который ожидают между 1970 и 1980 годами. Но автор находит признаки изменения в этой секте. В ней обозначаются свойства церковности. «Свидетели» уже чувствуют себя учредителями новой религии, и уже не каждый свидетель является «министром,» а возникают тренированные кадры таковых. Движение превращается в могу-

щественную «деноминацию», обладающую огромными возможностями и распространяющую свое влияние во всей вселенной. Литература печатается «свидетелями» во многих десятках миллионов экземпляров.

Третья статья посвящена **«пионерам позитивного мышления»**. Вот уже 60 лет существует «Христианская школа единения», пропагандирующая некое внецерковное бездогматное «христианство». Эта секта обладает такой силой «положительной» молитвы, что в ее «молчаливом единении» преодолевается бедность, нужды, болезни, заботы и страхи: так глубока вера в божественное обетование человеку благосостояния, изобилия, здоровья, уверенности в себе и мужества. Это движение имеет 200 центров и 50 радиостанций. Оно рассылает свои издания в более чем миллион домов — по всему свободному миру. 700 человек работают в этих центрах, откуда рассылаются издания в миллионах экземпляров на 140 языках. Еще в 30-х годах это движение было бедно и убого. Сейчас его центр — целый поселок, прекрасно обстроенный, в центре которого находится здание под красной крышей с освещенными всегда окошками: это «свет, изливаемый в мир.» Тут происходит непрестанная молитва работников «Единения», денно-нощная, ответственная на запросы почтовые, телеграфные и творящая чудеса по всему свету. Само движение возникло чудом. Чарльз Фильмор и его жена Миртль были чудесно излечены — она от туберкулеза легких, он от туберкулеза костей. Они стали молиться за других — с таким же чудесным успехом. Наименование «Единения» было внушено во время общественной молитвы — никто, кроме Фильмора, ничего не слышал, но он говорит: «Для меня то было так же ясно, как если бы мне кто-то сказал.» В 1892 году они с женой заключили между собой договор, который стал основой всесветного движения, будучи подписан «в присутствии сознательного духа Христа Иисуса». Чета Фильморов отдавала себя и свое имущество на служение Истине в молчаливом единении — в уверенности, что Дух Истины снабдит их для общей пользы душевным миром, здоровьем, мудростью и всем необходимым. Чарльз Фильмор скончался в 1948 году, 94 лет. Его дело ведут сыновья — 75-летний Лоуэдь, являющийся «творческой мыслью» всего дела, и его брат Риккерт, ведающий материальной частью. Есть основания думать, что до трети всего протестантского мира США вовлечена так или иначе в сферу этого движения. Не являясь церковью,

Единение имеет «министров», то есть служителей культа, прошедших соответствующие курсы и получивших «посвящение». Они образуют особую Ассоциацию. Не требуя формального к себе присоединения, Единение все же имеет свое исповедание веры, к которому многие присоединяются, давая свою подпись. Приведем лишь одно положение этого исповедания: «Мы верим, что распад духа, души и тела, вызванный смертью, аннулируется возрождением таких же самых духа и души в другом теле, здесь, на земле. Мы верим, что повторное воплощение человека есть милостивое действие нашего любящего Отца с той целью, чтобы все мы получили возможность достигнуть бессмертия через возрождение, как то сделал Иисус.» Впрочем, Лоуэль Фильмор дал разъяснение в том смысле, что ими не придается особого значения обязательной вере в возрождение: весь пафос движения определяется настоящей жизнью здесь, на земле сейчас, в гораздо большей степени, чем жизнью последующей. «Мы чувствуем, что если вы сделаете эту жизнь лучшей из возможных, то жизнь последующая сама о себе позаботится. «Единение» является явным уклонением от религий, которые главным своим назначением считают приготовление к смерти. «Единение говорит: «Живите теперь! Живите полной жизнью». На вопрос, что такое Бог, ответа общего не дается: члены Единения» по-разному отвечают на этот вопрос. Для них важно сознание того, что Бог есть в тебе и дает тебе жизнь, здоровье, счастье и благоденствие. Пусть богословски это движение беспомощно, оно, несомненно, отвечает некой потребности и встречает живой отклик в Америке.

Последняя статья посвящена движению «Баха-и».

В 1865 году из Багдада в цепях прибыл в портовый город Акка (ныне в Израиле) Баха-у-лла. Приговоренный к тюремному заключению, он томился здесь 25 лет, а его сын Абдул-баха — 40 лет. Как и Иисус, Баха-у-лла имел предтечу, который учил, что Бог — отец всех и основатель всех вер, и вот настало время, когда Небо лично явит Истину: Мессия явится в мир. И Мессия в лице Баха-у-лла в 1863 году явил себя. После выхода из тюрьмы он жил в 6 км. в глубь страны, в доме шейха, как князь, до смерти, последовавшей в 1892 году — то есть не «смерти», а как говорят его благоговейные последователи — христиане, евреи, мусульмане, буддисты — до его «вознесения». Здесь его посетил известный кембриджский ориенталист Эдуард Броуни. «Я никогда не

забуду лицо того, на кого я смотрел. Эти пронзительные глаза, казалось, читали саму душу... Незачем было спрашивать, в чьем присутствии я стоял, когда я склонился перед Тем, Кто является предметом почитания и любви таких, каким могли бы позавидовать князья и императоры». Его сила перешла к преемнику Абдулу-баха, а затем современному возглавителю движения Баха-и — Шоги Эффенди, старшему сыну старшей дочери Абдул-баха.

Автор статьи Маркус Бах сам является почитателем Баха-улла: он благоговейно преклоняет колена перед местом его смерти. Вот как он характеризует его последователей, которых он встречал во многих концах земли. «Они не требуют заработной платы, не ждут почестей и, действительно, более заинтересованы в том, чтобы дать, чем тем, чтобы взять. Типичны две женщины Баха-и, которых я встречал в Чичикэсто-нанго. Они пробыли в этой гватемальской деревне два года и приобрели двух обращенных из Майи-Квише. «Разве это не малый успех?» — спросил я. «Все зависит от того, как его себе представлять», — ответили мне. «Кто знает силу и ценность одной души?» Для них непредставимо, чтобы кто-нибудь когда-нибудь лишил Баха-улла его божественности: он истинное новое воплощение Христа. Они рассчитывают «освободиться» от христианского сопротивления этому притязанию через показ, через намеренное усилие в деле, которое он прокламировал: единство человечества... Многие отвергли Христа в Его дни, а многие не признают Его и сейчас. Баха-и верят, что если Иисус принес им весть о святости индивидуума, то Баха-улла явился открыть святость всех рас и вер. «Бог посылает своих пророков в определенные периоды с общей вестью для их времени».

Баха-и не удовлетворены христианством: оно омрачено сектантской исключительностью. Необходимо принять нового пророка, чтобы разглядеть истинность старого... Богослужение Баха-и раскрывает их идею: это «экуменическое» служение, без клириков, простое и торжественное служение с чтением и музыкой, воспринятых от живых вер всего мира. Это — поклонение, в котором могут принимать участие и протестанты, и католики, и всякие иные христиане, а также и евреи, мусульмане, буддисты, индуисты — всякое лицо других вер и рас. Храм в Вильмет имеет девять дверей — как бы для того, чтобы показать, что каждая из великих вер мира может войти через свой собственный портал

и соединиться с другими верованиями под одним куполом Бога. Есть мнение, что Баха-и находятся в заблуждении, проповедуя лишь общее спасение, а не заботятся о личном благовестии каждому, кто именно своей судьбой прежде всего озабочен. Но тут наступает уже время, когда отворяется еще и десятая дверь, которая вещает: «Сила Духа Святого целит все и материальные и духовные беды». Духовная терапия — вот чему учит пример Баха-и: достаточно хорошо помолиться — и уже получено желаемое, устранены беды. И это открыто каждому. Умеренность дает здоровье, и каждый может услышать голос Бога. Стоит всмотреться в Баха-и — видно, что они несут не только спасение миру, но и метод спасения каждого из нас. В Америке это движение пока не имело успеха — в силу своей горделивой и альтруистически вселенской задачи. Оно, может быть, поставило коляску пред лошадьми. Но, по мнению автора статьи, оно имеет шансы освободиться от своей плененности на путях личного благочестия в этой открывающейся ныне (десятой) двери. И, может быть, окажется прав тот американский служитель культа, который однажды сказал: «Если эти Баха-и когда-нибудь придут в движение, они смогут штурмом взять эту страну».

Жутко читать сочувственное описание подобных «культов и сект» в церковно-протестантском журнале.

Характер иллюстраций имеют эти примеры — мы не охватываем предмета в его целом. Отметим еще в заключение — даже не давая тому иллюстраций — бытовое угасание традиционного христианского благочестия — повсеместно. На фоне этой дехристианизации только и могло таким мощным порывом охватить протестантский мир то движение, к рассмотрению более близко мы сейчас перейдем — «экуменизм».

5. Протестантский экуменизм

Протестантский экуменизм — явление новое, связанное с раскрытием завершительной стадии Апостасии. Оно сложно и в своем составе, и в своем происхождении и лишь постепенно раскрывает свою пагубную природу. В своем историческом возникновении оно уходит корнями в три цикла явлений. Прежде всего, надо учитывать атмосферу духовного оскудения, которая к началу XX века охватила протестантизм. Протестантское богослов-

ствование стало почти всецело университетским, рождая разные «школы», возглавляемые научными авторитетами и сменяющиеся неустанно по месту и по времени, как это свойственно научному исследованию. Естественно было, в плане духовном, состояние безвыходной беспомощности, которое в огромной степени обострилось в результате потрясения, обусловленного Великой войной. Мировоззрение Запада до этого судьбоносного события было проникнуто пафосом прогресса, столь наивно-всепоглощающим, что даже внутренние потрясения и войны воспринимались, как эпизоды, в конечном счете, входящие с положительным знаком в торжествующее беспредельное восхождение «культурного» человечества. Великая война и все последующее разгромили это привычное благополучие, избаловавшее европейца, и подорвали само упование на естественное восстановление «прогресса.» Наконец — и это третье обстоятельство имеет первенствующую важность — возникла непосредственная массовая встреча европейца (мы имеем в виду преимущественно насельника Германии и Австрии) с Православием. То было разительное расширение духовного опыта — некое «открытие» христианским Западом нашего отечества, в его православной сущности, не только, как показал опыт, не заслуживающей пренебрежительного отрицания, а возникающей теперь в западном сознании, как некий спасительный светоч христианской Истины.

Чтобы оценить радикальность такого перелома, возникшего таким образом, надо хотя бы получить малое представление о степени невежественного высокомерия, которое проявлял Запад, в частности германский, по отношению к нашему Православию. Приведем небольшую историческую справку.

Знаменитый историк литературы Ф. И. Буслаев, воспроизводя во второй половине прошлого века отзывы о русском церковном искусстве лучших германских специалистов, приводил следующие цитаты.

«Самая религия, — писал Шнаазе, — приняла характер отчуждающий; искусства, предназначенного ей в услужение, не могла она сблизиться с жизнью, и тем более достигала она цели, чем более получало искусство выражение окоченелости и безжизненности. Она не пробуждала высшего художественного чувства религиозного, которое в живом познает Бога...» Оттеня особый характер архитектуры, автор писал: «архитектурные зда-

ния отличаются пышностью, пестротой, произволом и влиянием чуждых форм и воззрений; образа ужасают своей мрачностью: они боязливо придерживаются первобытного предания». В чем причина этого убожества? «Благочестие состоит преимущественно в строгом соблюдении предписанных внешних обрядностей. Глубокое настроение духа, проникающее всю жизнь и запечатлевающее чувством Божества все духовные проявления, здесь не нашло для себя соответствующей формы... Зодчество посвящает свои произведения Божеству, но такому чувственному Боже-ству, которому оно должно льстить ослепительными красками и нагроможденными формами. Напротив того, в иконе Божество является человеку тоже чувственному: оно должно было явиться ему только в ужасающем виде. В Новгороде на одном колоссальном изображении Иисусовой главы читалась такая надпись: «смотри, как ужасен Господь твой» — этим вполне выражается чувство этого народа. Его благоговение основывается на страхе; ужасающее в его глазах подобает Божеству и заменяет красоту».

В курсе эстетики Карл Лемке писал: «Русский исполнен коммунистических начал, но под деспотическим правлением, по религии и преданиям связан с Византией и наследовал ее ограниченность во всем, где только еще не сказалось западное влияние. Это особенно видно в образовательных искусствах, потому что они состоят еще в услужении религии. Схематизм, безжизненность и безвкусице — отличительные их качества, тупая восточная пышность заменяет в них красоту».

В специальной работе, посвященной форме базилик у христиан первых столетий, Оскар Мотес посвящает две строчки нашему отечеству: «В России приходская церковь называется вассилии, другая большего размера кодопр».

Отношение к нашей церковности, как к явлению варварскому, сохранилось в полной силе до самой Великой войны. Достаточно вспомнить, что писал о Православии крупнейших авторитет богословской науки протестантского Запада Гарнак, сам выходец из наших протестантских окраин, а потому более, чем кто-нибудь, способный говорить на основании известного опыта. В своей известной брошюре «Сущность Христианства» он показал, как низко оценивает он Православие.

Сопоставим это восприятие Православия с тем, которое возникло в итоге встречи с ним Запада в переживаниях Великой

Войны. Тогда в сердцах западных людей родилась истинная жажда подлинной, реальной, живой Церкви. Никогда ранее она не принимала в Германии таких ярких и требовательных форм: душа прямо-таки рвалась из холода протестантизма и всех его культурных порождений — к теплу церковной благодати. Приведем лишь одну иллюстрацию такой тяги. Вот вольный перевод одного такого протестантского «стенания»:

«Мы, протестанты, подобны двум ученикам на пути в Эммаус. Как никакая иная часть христианства состязались мы о словах. С такой страстностью беседовали мы и совопрошали, какую только могла вызвать божественность предмета наших речей. Все высоты и глубины мы измерили под знаком Слова — все возможности теоретические, всю утонченность отрешенной от земли вдумчивости, уязвления разочарованной совести, принудительность систем, дерзость абсолютного протеста, страдания беспредельной раскрепощенности, восторженность профетического одиночества, весь обман бытия, исчерпывающего себя мыслью, диалектическую разорванность души, тоску и сомнение. А там — снова проникнутое верой отталкивание от земли — с сознательным низвержением себя в Богоотдаленность грешника. К пределу нигилизма вел нас исхоженный путь. Ибо пусть и горело у нас сердце, пока Он говорил нам, раскрывая писание — не узнавали мы Его: удержаны оставались наши очи. И так и не выходили мы за пределы того, что сами видели вокруг креста. Не наступает ли время, когда дню надлежит склониться к вечеру, и этот путь беседования и совопрошания, бушевания и уныния, вечнодерзновенного устремления к жизни, не дающей выхода, — не приходит ли он к концу? Не предлагается ли нам возлечь, чтобы удовлетворить голод за трапезой, за которой Он, благодаря и преломляя хлеб, — становится для нас видимым? Пусть не вразумительно нашему умному разуму то откровение Христианства, которое здесь сейчас будет явлено — все равно властно растет в душе, в самых ее глубинах, стремление ввысь, к этой святой трапезе. Это — голод души, которая иначе должна умереть, если ей не будет дана эта пища, которая есть Сам Бог!»

Не ярко ли это свидетельство в устах члена евангелической церкви П. Шютцу, в его книге «Евангелие, изложенное для современного человека» (1940)? Оно приведено в более поздней книге Карла Фритца «Голос Восточной Церкви», в которой обстоятель-

ное введение предпосылается небольшой православной хрестоматии. Возникла целая литература этого направления — и надо поражаться, к каким порою радикальным выводам приходила она, не только безответственно-литературным, но и продуманно-богословским, как будто уже приближающим западное сознание к самым вратам Православной Церкви. Остановимся на одном из самых ярких проявлений, на послесловии Х. Эренберга в кошерной хрестоматии восточного христианства, выпущенной нашим соотечественником Н. Бубновым совместно с названным немецким ученым (1925 г.). Это послесловие необыкновенно интересно, но мы ограничимся извлечением мыслей, непосредственно отвечающих поставленному выше вопросу.

— Европеизация России была вещью неустрашимой, — русификация Европы есть явление чудесное. В естественном порядке побеждает Россия — то есть Христос, а не Россия. В результате современной псевдоморфозы Россия становится европейской, а Европа христианской. Европа остается существовать, но открывается новая эра ее истории. Обстоятельно раскрывает автор свое понимание различия русского типа и типа европейского — в области сознания: это различие он сводит к тому, что европеец всегда мыслит как некое «я», проникнутое «язычеством» своей личности, тогда как русский мыслит, как составная часть некоего «мы» — и это и оцерковляет его сознание. Это «мы» есть производное от Церкви? ... «мы», то есть члены Церкви. И вот через Церковь и лежит путь сближения Запада с Христом, через церковный опыт России, воспринятый Западом. «Общая почва между русскими религиозными философами и нами лежит в принципе духовной действительности Церкви (Еф. 4:5). Церковь не второй Христос (по католическому воззрению), не просто средство или орудие Христа (по взгляду современного протестантизма), но в высшей степени действительно видимое Тело Христово, Глава коего только никогда не видима на земле, так как вознесшийся Христос обитает на Небе».

Обращаясь далее к более детальному раскрытию этой мысли, автор оттеняет своеобразие мышления русских: их мышление исполнено веры, их вера исполнена мысли. И в этом они прямо стоят на плечах Отцов Церкви. Догмат Троицы для них не предмет спекулятивного мышления, а предмет опыта и жизни. Какая разница по сравнению не только с протестантизмом, но и с като-

лицизмом, чье богословие, в сущности, перестало быть опытом Церкви, а стало предметом университетской науки. А что является природой университетской науки — если не принципиальный релятивизм? Надо искать спасения, и где же его найдешь, если не в Церкви? Тут автор переходит к сжатой, но очень сильной и убедительной, исчерпывающей все оттенки вопроса, критике Церкви Евангелической — не найдет ли там решения, выводящего из тупика. Где же надо его искать? Читатель подготовлен к ответу, столь же радикальному, как весь ход рассуждений, но тут-то и обнаруживается отравленность сознания. Во мгновение ока происходит подмена созревшего, казалось бы, духовно-правильного решения его ядовитым суррогатом. «К истинному учению, в силе и духе, и к живой силе слова, не вернемся мы в Евангелической Церкви, как ни в одной из других Церквей, а только в общей Церкви, в которой каждая отдельная Церковь воскреснет в Святом Духе».

Сущность экуменизма

Откуда эта ядовитая подмена? Это — дело «экуменизма».

Мечта «экуменизма» подменила реальность Церкви, открывшуюся было протестантскому сознанию. Эта мечта, обманно оправдать новую направленность сознания, тут же утопила благие — истинно благие! — порывы в тумане утопического переливчатого, сочетавшего в себе все оттенки всего возможного, «панхристианства». В итоге этой подмены создались условия, в которых европейский протестантизм оказался перед лицом Православия, теперь обстоятельно и «объективно» сочувственно научно изучаемого — нечто созвучное «обновленчеству», в России приобретшему такую оправданно плохую славу. То богословское направление, господствовавшее в нашем отечестве, которое обратило западную школу на соответствующую трактовку Православия, естественно нашло общий язык с западным устремлением к Православию, открыв тем самым легкую возможность Западу усвоить Православие не подлинное, а уже «адаптированное» для западного сознания.

И тут Западная мысль встретила уже не просто с западническим истолкованием Православия, а и с готовыми «мудрыми» ответами на все то новое, что в своем отступлении видел перед

собой христианский мир. В какой мере западная экуменическая установка сознания есть подсказ русской богословской мысли, можно узнать очень просто: познакомиться с вдохновенным очерком экуменического сознания, «проphetически» программным, сделанным одним из властителей дум — прот. о. Сергием Булгаковым. Мы имеем в виду его статью к сборнику «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании». Характерен уже подзаголовок этой статьи («У колодца Иоаквяля»): «О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах».

Есть «Церковь» — но тут же налицо «церкви»: как же совместить это, где же единая церковь? Экуменизм и должен, уточняя различия, родить сознание единства. «Экуменизм сам по себе есть опыт такого единства, новое о нем откровение». Там, где, казалось бы, нет исхода, в экуменизме он возникает и это не соглашением, а Духом Святым, «новым вдохновением, его же чаем». Экуменизм не идея, а факт — такого нового откровения: «его нам дано опытно переживать, как благодатное веяние Духа Божия, как явление Пятидесятницы, когда люди начинают взаимно понимать друг друга в разноречии своем».

Особое значение придает автор молитвенному общению. Сейчас нет ни с чьей стороны наступления, падает оборона, нужно думать о том, что нас соединяет, что является для нас общим, несмотря на разделение. Опознание этой общности и есть смысл экуменизма, несущего в себе «новое откровение вселенской Пятидесятницы». Автор верит в христианство «вообще», в панхристианство, в такое христианство, которое может быть вынесено за скобки, как общее для всех исповеданий. Он приветствует и то молитвенное общение, которое пока происходит у нас как бы обычным порядком. Но он ждет в дальнейшем его уставного закрепления. Общность достигается и через слово Божье: «искренние и благоговейные читатели Евангелия через то уже в Церкви, в Церкви единой, Евангельской.» Но главное — духовный опыт. Для всех доступен мистический язык, и в этом смысле «духовная жизнь... больше соединяет христиан, нежели догматическое сознание.» Автор апеллирует к собственным переживаниям: «в течение Лозанской конференции... это чувство некоего общего духовного опыта, единения во Христе, достигало чрезвычайно напряжения». И тут опять поминается «новое явление Пяти-

десятицы, которого чаем, но частично уже и обретаем.» Здесь видит о. Сергей некое «таинство,» которое позволяет духовно сопричаститься единого Христа задолго до того, когда может совершиться фактическое причащение из одной чаши. Приветствует о. Сергей, что былое «обличительное» богословие приобретает ныне все больше характер богословия «сравнительного».

Самое понятие «еретичества» требует пересмотра! То, что за **частную** ересь анафематствуется **весь** человек — неправильно, пусть так и было в продолжение всей истории христианства. Еретиков «вообще» не т. Еретики погрешают лишь в частности. То — болезнь повреждающая, но не убивающая. Оттенок ереси о. Сергей видит и в односторонности православного сознания: «В этом смысле все окажутся, может быть, еретиками, в разной степени и разном отношении». Анафема — лишь дисциплинарная мера. Не упраздняется ею все церковное бытие. «Ибо — надо и это громко сказать — и еретики находятся в церкви, и меру гибельности для их еретичества нам не дано знать».

Предостерегает о. Сергей против преувеличения доктринальных различий в области евхаристического богословствования. Он не удовлетворен ответом еп. Феофана относительно протестантов: «по вере из дано будет им.» Он считает, что даже при отсутствии общения в таинствах, находимся мы невидимо в церковном общении: совершившееся разделение не проходит до дна, оно ограничено и не разделяет Тела Христова, Церкви Его. В отношении католицизма он готов идти дальше: «В своей таинственной жизни Церковь остается единой», «соединения церквей здесь и не требуется».

Вообще о. Сергей считает ошибочным мнение, будто общение таинств предполагает предварительное догматическое соглашение. Это — аксиома мнимая. Надо ждать веяния Духа Божия, и братство тем самым явится. «Ни гордый и властный Рим, живущий в католическом священстве, ни застывший в вековой самообороне Восток, видящий врага и поработителя в каждом католике, не могли и не могут до сих пор сделать этого шага, забыться в порыве любви церковной... Но путь к единению Востока и Запада лежит не через Флорентийскую унию и не через турниры богословов, но через единение перед алтарем. Священство Востока и Запада должно сознать себя единым священством, совершающим единую Евхаристию, приносящим единую жертву, и для воспла-

мененного этим сознанием священства отпадут, как картонные преграды, все препятствия к единению в таинстве. Сие и буди, буди».

Итак, единство Церкви уже есть — в ее таинственных недрах. На путях экуменического единения его надо осуществлять, не придавая нарочитого значения самим догматическим различиям... Если для католицизма эти слова в те времена оставались словами, то, напротив, легко себе представить, какой резонанс должны были они находить в сознании протестантизма, с проснувшейся в нем тягой к Церкви. Эта тяга обретает здесь реальные возможности, позволяющие не отказываться от своих заблуждений, а нести их, так сказать, в общую сокровищницу церковного достояния, которое, как мы видим, является одновременно и вместилищем никого не минующих заблуждений. Так, в процессе экуменического единения, сможет человечество приближаться все более к вожделенному идеалу единой церковности. Один из виднейших знатоков православия в Германии, проф. Эрнст Бенц, так определяет природу отсюда возникающей новой науки «экуменики»:

— Что означает сосуществование стольких «других» церквей и к чему обязывает каждую отдельную церковь сожительство с ними? Члены каждой отдельной церкви должна поставить себе вопрос: «Что означают для меня эти другие церкви — применительно к той единой, святой, всеобщей Церкви Иисуса Христа, которую мы исповедуем?» Должны они поставить себе и другой вопрос: «Что означает моя церковь для остальных церквей, с этой же точки зрения, то есть применительно к единой Церкви, нами исповедуемой?» «Экуменика», как наука, и исходит из предположения, что имеется налицо сознание, соответственное этим двум вопросам. Веруют и исповедуют все единую Церковь и взаимно признают друг друга сохристианами и попутчиками, ибо членами церквей, в каждой из которых должна быть признана некая специфическая правда, которую они исторически представляют. Отсюда двойная готовность. Во-первых, на другом опознается своя ограниченность, а отсюда рождается искренняя самокритика, отравляющаяся от уяснения чужой правды и делающая выводы о своем несовершенстве, с точки зрения единой святой всеобщей Церкви. Каждая церковь спрашивает себя перед лицом других: правильная ли я, какова я есть? Но возникает и иная готовность:

оказать помощь другому для преодоления его несовершенства, в его отстоянии от подлинной кафоличности. Отсюда право и ему поставить вопрос: «а ты-то, правилен ли, с точки зрения всеобщей Церкви?» Неразделимы в экуменическом сознании, как готовность усомниться в своей правде, так и правомочие поставить под вопрос чужую правду. «Только все три куска разбитого зеркала, образно говорит проф. Бенц, — могут дать возможность угадать потерянный облик церковной целостности».

Два русла экуменизма

Какие же практические формы приобрело в этих своих начальных проявлениях экуменистическое движение? В нем два русла. Одно, уходя корнями в давние стремления протестантских церквей объединиться на практическом делании, так и определяет свои задачи. Еще до Великой войны это движение стало укрепляться, а после войны нашло организатора-энтузиаста в симпатичной фигуре скандинавского церковника архиеп. Зедерблума. На Всемирной конференции в Оксфорде он так формулировал задачу Стокгольмского движения: «Приблизительно 1600 лет тому назад состоялся собор в Никее для догматики. Он формулировал Символ веры для последующих веков. Ныне нам нужна Никея для этики, для практического христианства». Как видим, здесь догматике не уделяется внимания.

Другой, более глубокий характер носит движение «веры и церковного порядка», ставящее себе задачей подлинное объединение. Как установила Эдинбургская конференция в 1937 году, общей основой является здесь признание того, что все «едины в вере в Господа Иисуса Христа, воплотившегося Слова Божия». Обе эти организации, находясь в тесном контакте, пришли к известной форме организационного объединения: возник Экуменический Совет Церквей, с большим участием в нем англосаксов, особо склонных, как мы знаем, к объединению. Участвуют, конечно, в этих движениях с энтузиазмом и православные модернисты. Что касается Зарубежной Церкви, то она выразила свое принципиальное отношение в постановлении Архиерейского Синода 18/31 дек. 1931 года: «...Церковь никогда не разделялась. Вопрос только в том, кто принадлежит к ней и кто не принадлежит.» Участие православных во взаимном общении церквей было

признано допустимым в надежде, что этим будет облегчено приближение к общему признанию Православной Церкви столпом и утверждением Истины. На Соборе 1938 года вопрос о допустимом участии в экуменическом движении вызвал оживленные споры. Единогласия достигнуто не было. Принято было условное допущение к участию, как меньшее зло, поскольку отсутствие в экуменическом движении строго-православных участников затемняет понимание Православия. Таким участникам предложено «бескомпромиссно разъяснять учение Православной Церкви и Ее точки зрения по всем вопросам, возникающим в связи с экуменическим движением, и, не принимая участия в общей молитве, голосованиях и вынесении резолюций, ограничиваться миссионерской и информационной деятельностью».

Из всего изложенного ясно, какое болезненно-сложное являл собою при самом возникновении Экуменизм. Отравленность его особенно ярко обозначается в его примирительном отношении к большевизму, которое ставило в трудное положение, как поведал еп. Серафим Потсдамский на Соборе 1938 года, представителя Зарубежной Церкви на Оксфордской конференции 1937 г. Конференция не только обличала Советскую власть (находя возможным, однако, приветствовать мужество христиан, терпящих притеснения в Германии), но даже стилизовало ее в розовых тонах. Поскольку с тех пор возникло новое обстоятельство в образе Советской Церкви, внешне признаваемой за истинную и снабжаемой отсюда всеми возможностями для вступления в состав действенных сил мирового христианства. Экуменизм проявляет повышенный интерес к Московской Патриархии, особенно охотно принимая ее голос за голос подлинного Православия. Отсюда ясно, в какую соблазнительно-двусмысленную скорлупу оказалось заключенным и здоровое ядро практического делания, присущее историческому экуменизму. Существо его иногда выражают в латинском изречении, которое в переводе означает: в необходимом — единство, в сомнительном — свобода, вообще — милость. Призывая всех объединиться на плодах христианской деятельности, Зедергольм звал к общению в служении.

Современный пастырь, поставленный на служение Церкви, не должен зарекаться от практического общения с экуменическими организациями. Тут нужно сочетание **кротости голубя и мудрости змия**. Православный человек не может идейно солидари-

зоваться с экуменизмом. Это — отказ от самой идеи Православия. Никакие идеологические выверты не способны не только упразднить этой реальности, на даже смягчить ее. Даже принцип т.н. церковной икономии здесь не может быть призван на помощь, ибо «икономия» диктуется снисходительностью к человеческим немощам, а не противлению Истине, намеренному ее отрицанию, сознательному ходу от нее, что как раз налицо в экуменическом движении. Поэтому само присутствие на экуменических собраниях, даже в качестве «наблюдателей», требовало исключительной осторожности, поскольку оно допускалось. Практически для православных возникала дилемма — или, в конечном итоге, отойти от зла, или уже недвусмысленно с ним солидаризоваться.

К сожалению, некоторые православные богословы достаточно тесно связали себя с экуменизмом. Как известно, учебник закона Божия, изданный ИМКА в Париже, так и толкует прошение ектеньи «о соединении всех» — в явном противоречии со смыслом греческого исходного текста этого прошения, причем утверждает, будто сила обычая богослужебного в русской действительности уже утвердила это толкование.

Церковная православная мысль с какой-то малопонятной бессознательностью воспринимала явление экуменической действительности, казалось бы, долженствовавшая будить тревогу и вызывать возмущение. Так можно было на столбцах такого в общем прекрасного и в православном духе ведомого журнала, как Варшавское «Воскресное чтение», читать без всяких комментариев, как нечто допустимое и приемлемое для православного сознания, подробное изложение протоколов «Подготовительного Комитета Всемирного Религиозного Конгресса Мира» в Женеве 12 — 14 сентября 1928 года. Странно было читать выступления представителей разных не только церквей, но и толков, да и отдельных лиц, заведомо враждебных Христу. Еще более странно было читать текст общего моления, совершенного всеми членами Подготовительного Комитета (значит, в том составе и православными!), который являл такую чудовищную мешанину текстов христианских с текстами, извлеченными из книг, от христианства далеких. Христианство является тут лишь одной из рубрик, на которые делятся тексты молений: Зороастризм, Иудейство и Христианство, Религия Сикхов, Индуизм, Ислам, Конфуцианизм, Буддизм, Джаинизм, Таоизм. Тот знак, под которым проис-

ходило это молитвенное объединение, было постепенное совершенствование («прогресс») и мир между всеми. Если учесть, что лозунг — «мира во что бы то ни стало» провозглашается перед лицом воинствующего безбожия, захватившего основную цитадель истинной церковности и открытой задачей своей поставившего овладение остальным миром — то антихристов облик такого объединения, казалось бы, был достаточно отчетлив.

Нечто аналогичное состоялось по поводу ю-летия ОН в Сан-Франциско в 1955 году, под возглавлением пастора Фр. Нольде, одного из лидеров экуменического движения. В «Фестивале Веры» участвовали следующие веры: «Баха,» буддизм, христианство, индусская вера, иудейская, мусульманская. Из православных священнослужителей участвовали: архим. Финфинис (грек), игумен Досифей (серб), свящ. Керим (сириец), от американской митрополии — прот. Г. Бенигсен и иером. Марк. Из католиков не было никого. Программа заключала в себе молитвы всех вер. В заключение все собрание (16 тыс. чел.) стояло в молчании, пока возносились индивидуальные молитвы представителями всех вер, приглашение к чему было сделано раввином. Затем смешанным хором (1500 чел.) был исполнен любимый гимн Махатма Ганди. «Никто, — пишет корреспондент «The Christian Century,» — не забудет возвышенности этого момента.» Должен быть отмечен еще один примечательный момент: в определенном ритме читалась амальгама цитат из Конфуция, Бавагад Гиты, Будды, Нового Завета, Корана и Ветхого Завета негром-протестантом, которому вторила (по розданному тексту) аудитория, в части, отвечающей прочитанному тексту. Оглашались и резолюции отдельных религий. Между ними была православная резолюция за подписью архиеп. Михаила, в которой призывалось благословение Божье на Объединенные Нации, как на «единственное средство, которым мир на земле может быть сохранен» и которое способствует тому, чтобы установлено было Царство Божье на земле. Молитвенное завершение Фестиваля запечатлено на фотографии: в молитвенной позе на кафедре — Фр. Нольде, а за ним — в ряд — представители разных религий и среди них о. Финфиниса, «восточно-православного».

Эти устрашающие явления можно рассматривать как некую зловещую периферию, которая окружает официальный экуменизм, по своему прямому назначению не могущий выходить за пределы «христианства» — хотя бы только номинального. Показательны, впрочем, эти явления и, конечно, наличием их отягчается ответственность церковных деятелей, в частности и особенно православных, которые связывают себя с экуменизмом. Устремленность антихристианская особенно наглядно обозначается в таких демонстрациях. Для сколько-нибудь углубленного христианского сознания, однако, еще более страшными являются внутренние устремления официального экуменизма, получающие все более отчетливое оформление. Если можно еще, пусть и с насилием над совестью, утверждать, что общерелигиозные «фестивали» являются безответственными эксцессами, чрезмерностями или манифестациями чисто внешними и на внешний эффект рассчитанными, то этого никак нельзя сказать о том, что составляет содержание экуменических «ассамблей», этого высшего достижения экуменизма.

Мы имеем в виду прежде всего то, что обозначается новоизобретенным именованием *intercommunion*, «взаимопричастие», «междупричастие», «совместное причастие». По толкованию англиканской церкви (на ламбетской конференции) этим термином определяется такое положение, когда две церкви дают взаимное признание чинам и таинствам, не притязая, однако, на взаимное поглощение управляющих тел и на контроль взаимных действий. При встречах духовенства таких церквей предписывается взаимоучастие в евхаристических трапезах. Это — некое **предварение** полной евхаристической совместности всех, кто именует себя христианином, упраздняющее саму природу евхаристического таинства, в его мистической сущности, неповторимой, неизъяснимой, вневременной и внепространственной, сочетающей Небо с землею, вводящей в алтарь ангельский лик — Самого Христа, **реально** соединяющей с определенными действиями особо на то поставленных священнослужителей.

Подобная практика, по началу редко осуществлявшаяся, не могла не вызвать смущения.

Доклад об «интеркоммунион» было поручено составить

для очередной Мировой конференции. Люди собираются туда для «сближения» — а в самом главном они разобщены: в литургии! — как же быть? Особая комиссия приступила к работе. Возникли три предложения. Одно — полное разобщение литургий. «Страшный шаг» — восклицает докладчик. Второе — совершение совместных литургий, как нечто лишь «допустимое». Очередная хозяйка-община приглашает к ею устроенной встрече за евхаристической трапезой все остальные «деноминации», из которых каждая действует по своей совести, или принимая приглашение, или уклоняясь от этой встречи. Так фактически поступали на экуменических встречах, но это вызывало протесты: одни готовы видеть в этом профанацию таинства, другие, напротив, завуалирование «скандала» разъединения. Третье предложение — литургический пост на время экуменических встреч... Ни к чему практически не придя, комиссия (в 1952 г.) согласилась, однако, в том, что евхаристическое разделение надо считать **грехом**, ради избавления от которого и строится экуменическое Целое...

На так называемом «маленьком Эванстоне», когда представители кальвинистов всего света (40 милл. верующих 46 стран с их 64 деноминациями) собрались в Принстоне накануне Эванстона, было выражено пожелание немедленного введения интеркоммюниона. «Мы верим, что не имеем права отказать в таинстве никому крещеному, кто любит и исповедует Иисуса Христа, как Господа и Спасителя. Мы глубоко убеждены, что нежелание, в частности, в наше время осуществить такой интеркоммюнион, серьезно затрудняет дело объединения и придает характер нереальности многому из наших разговоров о таковом. Мы не можем возглашать благовестия примирения, не демонстрируя за Трапезой Господней, что мы примирились друг с другом. Поэтому мы приветствовали бы и поистине готовы настаивать на том, чтобы непосредственные разговоры с нашими товарищами-христианами из других церквей имели в виду то время, когда все искренние христиане были бы приветствуемы вокруг общей трапезы».

Еп. Бергграв, один из основоположников экуменизма, специально отозвался на вопрос «интеркоммюнион», выражая огорчение по поводу того, что Эванстон в своей программе установил очередь служения разных «деноминаций.» Утешается епископ тем, что в какой-то мере и тут все же была выявлена общность. Методистская и южно-индийская службы звали к участию всех;

англиканская — «крещеных и находящихся в общении членов»; лютеранская — всех, кто «верит в действительное присутствие Христа и в то, что мы получаем истинное Тело и Кровь Его в таинстве.» Епископ негодует на обособленность православной службы — не лучше ли обходиться без нее? Еп. Бергграв пошел так далеко, что уклонился от евхаристического общения с теми лютеранами, которые не приняли участия в эванстонском «интеркоммюнионе»!

Вся значительность «интеркоммюнион» в деле дехристианизации экуменически настроенного человечества обнаружилась с неожиданной силой в июле 1960 года на международной экуменической конференции молодежи в Лозанне.

То, что там происходило, — трудно вообразимо. Начались занятия неким общим богослужением. Литургии вообще не совершалось. Только англикане служили ее как бы отдельно. Для всех же ежедневно совершалась какая-то служба, по очереди: методистами, реформаторами, лютеранами, старокатоликами, конгрегационалистами, англиканами, «салютистами,» православными, баптистами. Эти службы совершались в особой часовне, которая для личной молитвы была открыта целый день. «Литургического» было только возжжение свечи в знамение того, что Иисус есть свет мира — некое символическое действие. Камнем преткновения было — как бы с литургией! Молодежь на ней настаивала, на общей литургии, заявляя, что она откажется от дальнейшего участия в движении, если ее в этом смысле не удовлетворят. Руководящие круги формально не могли пойти навстречу. Практически выход нашли в том, что инициативная группа протестантов организовала службу, за которой из 1000 присутствующих участников причастились 900 человек. О настроении, господствовавшем на конференции, можно судить по следующим напутствиям молодежи со стороны проф. Хекендика: «Будьте нетерпеливы и начинайте делать невозможное во славу Божию... Сделайте невозможное в пользу «междупричастия» ваших церквей». Это «невозможное» не было формально утверждено старшими органами экуменизма на позднейших их встречах, но не было и опорочено, а скорее вызвало сочувствие, как законное и естественное требование, если формально еще и не поддающееся исполнению.

Поучительно отметить, что требовательный ригоризм в на-

правлении общей Трапезы всех участников общения совпал с абсолютным разоружением перед лицом коммунизма: самая мысль о духовной природе столкновения с ним свободного мира вызвала принципиальное отвержение. «Каковы бы ни были мнения о природе существования, мы должны всеми силами христианства как Востока, так и Запада сопротивляться легкомысленным и лишеным всякого критического содержания суждениям, которые объявляют противоположную сторону посвященной дьяволу. Да, будем сопротивляться этой тенденции, которая толкает на беспрецедентные поиски козла отпущения.» Такова одна из резолюций конференции.

6. Православие и экуменизм — несовместимы

Все, что сейчас иллюстративно изображено, имеет твердую основу в экуменической идеологии. Извлечем наудачу выдержку из книги одного из виднейших идеологов протестантского экуменизма Генри ван Дузена, вышедшей в 1947 году под заголовком *World Christianity. Yesterday, To-Day, To-Morrow*.

«Ни одно из исторических богословий Церкви, даже т.н. Вселенских соборов, не может составить основы для подлинного и прочного богословия вселенского христианства. Ибо каждая из великих систем Христианского богословия — Восточная, Римская (все равно Августинова или Томистическая), Реформация, Модернизм — была образована для того, чтобы ответить на своеобразные проблемы частного кризиса жизни Церкви, в терминах и предпосылках своего времени. Каждая была, в значительной мере, «модернизмом своего дня,» ибо имела задачей сделать веру понятной современному сознанию. Каждая носит на своем лице безошибочно знаки светских предпосылок времени своего рождения. Каждая носит в своем сердце в разных степенях, существо жизни своего времени — его язычество и его грех, равно как его глубину и силу. Каждая была для своего времени модернизмом, и как каждый модернизм, каждая превратилась с течением времени в почитаемый традиционализм. Но никакой модернизм не может дать Христианства в его существе; равным образом никакой модернизм не может окончательно стать «антиком» (древним); но только то (может дать существо Христианства), что в действительности остается тем же самым вчера, сегодня и навеки. Так

ставится проблема нормы для существенно-христианской веры».

Избегает резких формулировок, но вполне созвучен официальный материал. Возьмем основной доклад Эванстонской конференции под лозунгом «Христос — наша надежда.» Возьмем основные его положения и сопоставим с учением Церкви.

Крайним оптимизмом проникнут доклад: Господь пришел нас спасти. Он — наша надежда. Ясен ответ на вопрос: что ждет нас? Приближается Его Царство! Потрясения, конечно, возможны, но перед лицом их достаточно вспоминать слова Господа: «Я победил мир.» О Царстве Божиим говорил еще Ветхий Завет, но понимал его иначе, чем Новый. В Завете Новом одновременно и исполненной и преображенной оказалась надежда на Него. Новая жизнь началась — в церкви: дано много, еще больше обетовано. Становимся и мы новыми людьми, и все становится новым. И хотя живем мы уже в Новом Веке — реальность его только начинает раскрываться, полнота раскрытия — в будущем...

Не так мыслит Православие. Господь пришел — в конце веков. Своим приходом Он **осуществил** надежду, которой жил Ветхий Завет и осуществил ее **полностью** и до конца. Человечество получило возможность спасения — и иного откровения ждать не должно. Все дано, все открыто, что потребно для спасения, и вопрос отныне лишь в том, чтобы это спасение свершалось людьми. Оно зависит от их веры, и вся история мира заключается в перипетиях осуществления (или неосуществления!) человечеством своего спасения. И так будет идти до определенного момента, наступление которого не открыто и которого можно ждать всегда, когда Господь второй раз придет на землю. Тогда и только тогда возникнет новая земля и новое небо — и все обновится. В том же мире, в котором мы живем, происходит спасение или гибель отдельных людей, в зависимости от того, идут они за Спасителем или отвергают Его, но никакого обновления мира не происходит. В этом смысле ни для какой надежды нет места. Вся надежда у христианина может быть только на будущую Вечную Жизнь...

Доклад не затушевывает скорбей и испытаний, переживаемых Церковью, но это воспринимается как нечто длящееся, сложное, невнятное, присущее процессам, происходящим в мире, в итоге которых будет подготовлено окончательное спасение мира. Человек должен жить в двух планах, ориентируясь, с одной стороны, на уже осуществленное в мире Царство, а с другой — на Цар-

ство чаемое. Отсюда он должен преодолевать и двойной соблазн: всецело отдаться надежде на будущее Царство и всецело отдаться надежде на здешний мир...

Православие и здесь мыслит не так. Во временном мире никак не усматривает оно Царства Христова — ни в какой мере: этот мир лежит во зле, а потому никакого пристрастия, никакой приверженности к нему оно не поощряет. Если где это Царство заложено еще в этой жизни, так только в сердце каждого человека, как семя его спасения, и в духовном опыте Церкви, который уже являет Небо на земле. Царство Христово, как осуществленная реальность, — в будущем веке.

Ожидает и доклад будущего Царства, но воспринимает он его, как нечто вырастающее из наличного Царства — в процессе победоносного низложения всех врагов Христа под Его ноги...

Не так мыслит Православие. В настоящем мире не только не будет победы Христа, в итоге постепенного и, наконец, полного низложения зла, а, напротив того, Спаситель предрекает постепенное и все более победоносное воцарение зла в мире, такое полное, что, когда Господь придет для Страшного Суда, то уже почти не останется верующих на земле. И так будет победоносно зло, что если бы не пришел Спаситель, то смогли бы поколебаться и эти, самые последние, верные. Вот истинная картина мира, к концу его бытия. Доклад в одном плане хочет видеть, и Христа — Спасителя, и Христа — Судью, сливая воедино эти два образа. Православие решительно их разобщает. Первое пришествие Христа на землю было в образе Спасителя, бесконечно милостивого и долготерпеливого, открывающего каждому человеку все возможности спасения и готового покрыть все из его грехов — лишь бы человек обратился на путь спасения покаянием. Но там, где Христос является в образе Судии, уже нет места милости, а есть только заслуженное возмездие. После смерти каждого наступает суд частный. Общий и окончательный суд будет вершен Господом, когда наступит время Страшного суда. Каждый получит то, что он заслужил, и Господь никак не утаивает от нас именно страшность этого суда.

Церковь! И доклад исходит из того, что она **едина**. И для него это — аксиома церковного сознания, как ни противоречит этому предельная раздробленность, наглядная для всех. Но Церковь знает — в этом доклад находит утешение — что в конце ее

странствования единство ее во Христе станет полным и очевидным...

И такое понимание вещей чуждо Православию. Новозаветная Церковь возникла в День Пятидесятницы, и она преемственно существует до сего дня — и будет существовать до Страшного Суда. Назначение ее — воинствовать против всех противящихся Истине. И это воинствование будет победоносно, ибо, по слову Спасителя, врата адовы не одолеют ее, и в конце времен она сольется с Церковью торжествующей в Царстве славы. Множественность и раздробленность церковных образований есть лишь зримое свидетельство процесса отступления, начавшегося католическим расколом 1054 года, своим вторым большим этапом имевшего Реформацию, а затем продолжающего испытывать дальнейшее развитие в росте сектантства.

Христос и мир! Христианский смысл тщится увидеть в истории мирской власти доклад, но признает всю трудность проникнуть в него: надеждою должен жить человек на то, что воля Божья возьмет верх, и Его Царство, наконец, явится в полной силе...

Православие не думает так. Христос пришел в мир в эпоху, когда Римская Империя владела «вселенной.» Христос признал власть Римского Императора, не какого иного. Признана власть Кесаря, поскольку допускает подобное признание подчинение другой власти, уже абсолютной: Бога. Живет Бог на земле в Церкви, и этот дуализм властей, как ни различны могут быть взаимоотношения между ними — неизживаем. Была власть на земле, преемственно связанная с Римом, нарочито Богом благословленная, являвшаяся опорой всего мира, — она исчезла с крушением русского Царства, преемника Византии, преемницы Рима. «Удерживающий» повержен, освобождая силы Зла. Все же благая преемственность почиет косвенная на всех властях мира — тех, кто исторически связаны с Римом. Можно уповать, что почиет это признание Божие и на всякой власти, поскольку не проявляет она нарочитого противления богоустановленному порядку жизни. С падением Удерживающего именно такая власть овладевает миром. Образ такого противления, впервые в истории мира показан бывшей властью Советской: не такая это была власть, как все власти, и не от Бога она была установлена, а Богом попущена. Это — очевидность, поддающаяся распознаванию всяким незамутненным духовным оком. Воцарение зла зримо совершается в мире.

Что же касается воцарения добра, то его ждать нельзя. Царство Божие не от мира сего. Оно возникнет, когда этот мир сгорит.

В заключение составители доклада свидетельствуют о своей беспомощности перед громадностью темы: простые они люди! И они несут не только христианскому, но и всему миру одно лишь обнадеживающее утверждение: Христос есть. Вот и надо надеяться на Него. При этом они подчеркивают, что говорят ли между собой или общаются с другими — никакой догмы они не провозглашают. Даже к «церквам» они обращаются, как люди к людям, все с тем же призывом — надежды на Христа.

Люди говорят людям — не утверждаться ни в какой догме! Люди говорят людям о какой-то расплывчатой «надежде на Христа». Какого Христа? Того, о Котором только одно могут достоверно сказать они, это — что Он **есть**. И этим предлагается жить, на этом строить свое общехристианское общение! Какая безнадежность!

И это при наличии Откровения Божия, которое раскрывает нам все — всю полноту истории. И стоит надежда в очах этой Истины не на первом месте, а на последнем, ибо спасение дает — **вера**. Надеждой жил тот мир, который еще не знал Христа; тот же мир, который спасен Его искупительной жертвой, живет — поскольку он действительно живет, а не идет к Вечной смерти, — Верую в пришедшего Христа, каким Он Себя открыл человечеству. Надежда, не покоящаяся на вере Истинной, плохой фундамент. Не на камне строится ее дом, и снесут его ветры и воды беспощадно и безостановочно. И если против уныния предостерегают нас Святые Отцы, как против самого страшного греха, влекущего нас к гибели, то рядом с ним ставили они грех беспечности, т.е. легкомысленной надежды, беззаботной, ветреной. И так говорили они: пока человек грешит, бес шепчет ему, что Господь милостив, и исполняет его суетной надежды на легкое спасение, а когда он погрязнет во грехе — шепчет ему тот же бес другое, а именно, что превзошли его грехи меру милосердия Божьего, и нет ему уже спасения, чем и толкает его на дальнейшие грехи.

Вся картина мира и человеческой судьбы в нем, в перспективе конечных достижений, рисуется ответственным экуменическим докладом — в полном и явном противоречии с Откровением Божиим. Даже больше: с полным игнорированием Святого Писания. Стилизуется человечество, как однородная

среда, которая вся грешит, в силу своей природы, но которая вся движется в одном направлении, приближаясь к спасению, будучи ведома надеждою — Христом. Совершенно упразднено учение Христово и Его апостолов об основной, одновременно и исходной и конечной, **раздвоенности** человечества по признаку свободного приятия одной его частью Христова учения и сознательного и упорного противления ему со стороны другой его части. При этом лишь меньшинство, избравшее **узкий** путь отвержения себя и мира, во зле лежащего, оказывается со Христом. И поскольку оно являет себя таким — ненавидит мир это малое стадо. С этим малым стадом, ненавидимым миром, и пребывает Христос — **подлинный!** — с ним, с этим малым стадом, себя солидаризуя, с ним Себя сливая и отождествляя в Церкви, которая есть Тело Христово. И настолько отчужденным — безнадежно отчужденным! — видит Себя Христос от сынов противления, что в своей последней молитве Он прямо говорит, что не о всем мире молится Он, а только о тех, кто с Ним. Подобная раздвоенность человечества, находящегося в постоянном борении по признаку: за Христа и против Христа. И завершается эта история тем, что верх берет сторона противления, получая в конечном итоге персональное воплощение в страшной фигуре Антихриста, которого Святые Отцы рисуют именно, как лстивого соблазнителя, действующего именем Христа и садящегося даже в храме на Его место...

Все это забыто идеологами экуменизма — в их представлении все течет иначе, чем предрек нам Христос.

И вместе с тем мы являемся свидетелями странной слепоты, свойственной для экуменизма, в отношении той точки современного мира, где начало Антихристово получает напряжение, никогда еще не имевшее места в истории мира: бывшей Красной Москвы со всеми ее последствиями.

Следующая мировая ассамблея состоялась в конце 1961 года в Нью Дэли. Какова ее платформа — можно судить по вышедшему коллективному труду «Богословие христианской миссии». Ограничимся краткими сведениями о нем, извлеченными из большой негодующей статьи умеренного протестантского органа Christian To-Day.

«Экуменически» определяется христианство. Оно не противопоставление другим верам, а **завершение** их. Поэтому можно говорить о христианских мусульманах, христианских будди-

стах, о христианских ведантистах, о христианских конфуцианах — и тут дело идет не о каком-либо искажении христианства. Вопрос о реальном личном Боге — есть вообще проблема — многие народы живут «до прихода Христа», Который для них есть «абстракция». Многие открывают нам о существовании христианства древние еврейские пророки, в вещании которых должен углубляться каждый христианин. Лицо каждого христианина должно быть обращено к еврейству. Но обращать во что бы то ни стало евреев в христиан — в этом нет никакой надобности. Бог только относительно открывается каждому в т.н. «откровении» — и само воплощение надо понимать достаточно **широко**, чтобы оно могло обнимать и индуизм, обретая с ним общий язык. Всякое исповедание носит личный отпечаток — это не есть объективная «история». Тут много и **мифологии**, к которой есть основание относить и Богочеловечество и рождение от Девы. Требуется осторожность в отстаивании своих догматов — иначе христианство несет риск сделаться абстракцией, отчужденной от религиозной и культурной жизни мира. Проповедь Евангелия никак не может ставить себе задачей упразднение всех других религий. Общаясь с людьми других вер, нужно остерегаться соблазна абсолютизировать свою веру. Тот, кто считает себя обладателем истины, — уже не способен войти в полезный «диалог.» С вниманием надо относиться и к коммунизму. В нем оказались воплощенными давно назревшие реформы. Пусть отрицательны его действия, но и в них нельзя не видеть промыслительной руки Божьей. К примирению с коммунизмом нас должна звать и христианская любовь. Быть может, через несколько десятилетий или столетий, коммунизм и христианство будут стоять друг против друга, как две разные веры, уже ищущие взаимного истребления. Учение Христа о том, что Святой Дух будет руководить Его учениками, ведя их к правде, распространяется не только на Будду и Заратустру, но может быть отнесено и к Карлу Марксу...

На этом поставим точку — картина достаточно ясна. Ее не выдерживает даже протестантский журнал, принципиально не враждебный экуменическому движению — он провозглашает неизбежность кризиса, как ответ на этот экуменический труд. Вернемся к этим явлениям, когда нам придется говорить о «православном экуменизме». Но предварительно рассмотрим ближе явление русского православного миссионерства — применительно к открывшейся перед нами картине мира.

Православие и его враги

Широко распространенное, «ходячее» мнение наших дней - это то, что Православие представляет собою всего лишь *одну из многих* разновидностей христианства наряду с другими, имеющими полное право на существование и даже, в той или иной мере, *равноценными*.

Но думать так - это или крайняя наивность, основанная на невежестве, или определенно злонамеренное искажение правды.

Если мы обратимся к истории Христианской Церкви и дадим себе труд спокойно и безпристрастно, без всяких предвзятостей, основательно ознакомиться с нею, мы легко убедимся, что **только Православие и есть истинное христианство** - та **Истина**, свидетельствовать которую, по Его собственным словам, пришел на землю воплотившийся Единородный Сын Божий.

Исконный враг человеческого спасения диавол, еще в яслях, как мы знаем, вознамерился погубить нашего Спасителя, дабы воспрепятствовать Ему совершить дело нашего спасения. Когда ему это не удалось, он всю злобу воздвиг на Него, используя орудием для себя гордость, тщеславие, властолюбие и честолюбие иудейских первосвященников, старейшин, книжников и фарисеев. Когда и эти злые ухищрения его рушились и самая власть его была поправа Воскресением Христовым, он сначала чрез иудеев, а затем и чрез язычников поднял жесточайшие кровавые гонения на последователей Христовых, в надежде стереть христианство с лица земли.

Но и эти козни врага не увенчались успехом, а даже наоборот: христианство сделалось в тогдашнем культурном греко-римском мире господствующим вероисповеданием. Лукавый враг не пал, однако, духом от понесенных поражений.

Он воздвиг тогда новую брань против ненавистой ему Христовой веры - против той Божественной Истины, которую принес на землю, для спасения людей, воплотившийся Сын Божий, - брань, *несравненно более трудную и опасную*.

По его наущению и вдохновению люди, обольщенные им чрез гордыню и честолюбие, стали среди самих христиан, внутри самой Церкви Христовой, как это предвидел еще св. Апостол Па-

вел, возбуждать споры о вере, разные несогласия и разделения, ставя собственные, чисто человеческие домыслы и соображения, на место Богооткровенной Истины.

Так возникли **ереси и расколы**, которые грозили изнутри подорвать животворную и спасительную для людей силу Христова учения, *подменив Истину - ложью*.

Для изобличения и осуждения этих ересей-лжеучений и расколов блюстители Божественной Истины, преемники св. Апостолов, Епископы стали съезжаться на *Соборы - Поместные и Вселенские*, дабы вселенским «соборным разумом» уяснить и вразумить раз и навсегда для всех христиан обязательное и неизменное учение Церкви, установив, «как веровали повсюду, во что веровали всегда, во что веровали все» (св. Викентий Лирийский).

Тогда-то вот *истинная христианская вера - правая вера*, в отличие от ересей и сект, также именовавших себя «христианскими», стала называться «*православной*».

Итак, вот что такое Православие!

Православие - это чистая и неискаженная *Истина*, принесенная на землю для спасения людей Христом-Спасителем; - это сохраненное во всей чистоте и неповрежденности *подлинное Учение* Христово о вере и благочестии (- жизни по вере), изложенное св. Апостолами в Священном Писании, тщательно изъясненное и истолкованное их законными преемниками - Мужами Апостольскими, святыми отцами и учителями Церкви в Священном Предании нашей Православно-кафолической (то есть Вселенской) Восточной Церкви, которая одна только, как ничего не изменившая в этом учении, и поныне, по всей справедливости, именуется Церковью Православной.

К несчастью, в наше время настолько утрачен живой интерес к возвышенным истинам веры и *правильному* пониманию их, а особенно - приложение их к жизни, называемое обыкновенно «благочестием», что многие искренно думают, будто вся разница между Православием и другими исповеданиями заключается *только в обрядах, а так как «обряды», мол, «дело второстепенное, а Бог - Один, то не все ли равно, к какому вероисповеданию принадлежать, лишь бы веровать в Бога и быть хорошим человеком*».

Таково модное, «ходячее» мнение. Но так ли это?

Бог - Один, Христос - Один, а вера почему-то не одна, вер *разных - много?*

Если Бог - Один, то могут ли все эти *разные* веры быть одинаково истинными и, следовательно, одинаково спасительными? Ведь если «Бог - Один и Христос - Один», то разве не обязывает это и всех искренно верующих во Христа, чтобы и *всё*, касающееся их веры и благочестия, было у них тоже *одно: одинаковое*, а не *разное*?

Эту истину как раз и утверждает Слово Божие, говоря: «Един Господь, Едина Вера, Едино Крещение, Един Бог и Отец всех» (Еф. 4, 5-6). Разве создал Господь *много разных Церквей*?

Разве не сказал Он ясно и определенно: «Созижду Церковь Мою (именно *одну Церковь*, а не много *разных церквей*!) - и *врата ада не одолеют ее*»(Мф. 16, 18)?

Неужели можем мы считать эти слова Спасителя нашего ложными, неоправдавшимися, кощунственно признавая, что «врата ада» все же *подолели Церковь*», разбив ее на множество разных церквей?

Да не будет! Не позволим себе такой страшной хулы на Сына Божия!

Только **одна** - одна единственная Церковь основана Воплотившимся Единородным Сыном Божиим для спасения людей: она *одна*, основанная Им Самим, а не обыкновенными грешными людьми, существовала всегда, существует теперь и будет неизменно существовать до скончания века.

Надо только твердо веровать в это и не мудрствовать лукаво!

А вот от этого-то «лукавого мудрствования» и появилось на свет такое множество всяких *лже-церквей* и «деноминаций», которые запальчиво-самоуверенно заявляют претензию на обладание Истиной, не имея ее, а зачастую проповедуя явную ложь и всевозможные вымыслы, льстящие испорченному человеческому сердцу.

Истинная Церковь вся есть **Истина**, и нет, и не может быть в Ней ни тени какой бы то ни было лжи или заблуждения.

Отдельные члены Церкви, вплоть до самых высокостоящих иерархов, могут иногда, полагаясь на свой собственный только разум, ошибаться и заблуждаться, но вся Церковь в целом - *никогда*.

Она, и только Она одна, Истинная Церковь - *Непогрешима*, потому что в Ней пребывает до скончания века Глава Ее - Сам Господь Иисус Христос (Мф. 28, 20), вдохновляет Ее и руководит Ею Дух Святой (Ин. 14, 16- 17).

Это утверждение наше не голословно, ибо основано на ясном учении Слова Божия: «*Церковь Бога Живого - Столп и утверждение Истины*» (1 Тим. 3,15), - так говорит великий Павел, Апостол языков.

Кто лжет или впадает в заблуждение, тот невидимым Судом Божиим тотчас же отсекается от Тела Церкви, отпадает от Нее, тем самым теряя надежду спасения, и может опять воссоединиться с Нею только чрез искреннее **покаяние**.

Никакая ложь оттого не свойственна Церкви, не терпима в Ней. Не может быть, поэтому в Ней ни *разномыслия*, ни *разногласия*, ни *разделений*.

Об этом ясно говорит св. Апостол Павел, наставляя первых христиан:

«Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них» (Рим. 16,17). «Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны; ничего не делайте по любопытству или по тщеславию» (Фил. 2, 2-3).

Как же выглядит теперь столь модное ныне движение «экуменизма», с точки зрения такого вполне ясного и категоричного учения Слова Божия? Не есть ли оно - сплошная ложь, несвойственная истинной Церкви и нетерпимая в Ней?

Требую от христиан полного единомыслия и единомыслия в своей среде, Слово Божие столь же ясно и категорично говорит о том, как истинные христиане должны относиться к искажающим истинное учение Церкви лжеучителям- еретикам: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Тит. 3, 10).

Так ли поступают современные «христиане» - или они «стыдятся» требований Слова Божия как «устарелых», «отставших от века», недостаточно «прогрессивных»?

Вот почему *лгут на Истину* все эти «экуменисты» и всякого рода современные «объединители», стремящиеся соединить несоединимое: Правду с беззаконием, Свет со тьмою, Христа с Велиаром, верного с неверным (2 Кор. 6, 14-15).

Что сказать нам после этого об иерархах, возглавляющих и духовных руководителях современных Поместных Православных Церквей, которые вступили в «экуменическое Движение» и стали полноправными членами и активными деятелями «Мирового Совета Церквей»? Вправе ли они еще считать себя православными?

Мы не говорим уже о целом ряде канонических правил Православной Церкви, воспрещающих молитвенное общение с еретиками, за что полагается отлучение от Церкви, а епископам и клирикам - извержение из сана (см. Апостольские правила 45, 46 и 65 и Лаодикийского собора 32, 33 и 37), ибо многие сейчас считают, что каноны вообще «отстали» от далеко «ушедшей вперед» жизни и надо все их отменить или переделать так, чтобы ни для кого не было стеснений, и каждый мог делать все, что ему заблагорассудится - в свое удовольствие.

А если принять во внимание то, что многие из возглавителей этих церквей, представители иерархии и духовенства, не говоря уже о рядовых мирянах, вступают теперь даже в антихристианские организации или открыто провозглашают атеистическую богоборческую власть «властью от Бога», коей нужно повиноваться «не за страх, а за совесть», предоставляя себя в полное услужение врагам Христовым и делая себя их послушным орудием, то становится и совсем страшно!

До чего мы дожили?!

И можно ли закрывать глаза на все это и безопасно убаюкивать себя и других, уверяя, что ничего особенного в этом нет, что так, мол, «всегда было»?

Кое-что, может быть, и было, но не так, не в таких огромных, всеобъемлющих масштабах, когда и здорового места почти не остается, и честный искренний христианин не знает, куда и с кем ему идти, кому можно довериться.

Не будучи в состоянии после продолжительной вековой борьбы, просто уничтожить Церковь, темные сатанинские силы в наши дни, с особой ожесточенной энергией, устремились на Церковь, пытаясь овладеть ею изнутри, дабы использовать Ее, в лице податливых служителей, в своих целях. Оскудение веры и истинной христианской любви помогает этому, а тщеславная погоня за рекламой и суетной славой и искание материальной выгоды прямо идет на встречу этим сатанинским планам.

И вот, в результате, та печальная картина, которую мы теперь наблюдаем: *соль обуреует*

Забывают многие в наше время, что Церковь не какое-либо земное, человеческое учреждение, а учреждение **Божественное**, высочайшее назначение которого есть *спасение душ* в жизнь вечную, что в ней - не место какой-либо «политике» или «диплома-

тии» и не допустимо кривить душой, попирая совесть, во имя каких бы то ни было чисто земных целей, хотя бы и прикрывались они лживо фальшивыми лозунгами «мира всего міра»; «всеобщего блага» и даже мнимой «христианской любви» и «смирения», что сейчас так в моде.

Вся эта современная фальшь и шумиха и увлечение какой-то «высшей политикой» и «тайной дипломатией», к чему усиленно теперь привлекаются не только рядовые, но и высшие служители Церкви, ставят себе задачей не что иное, как подготовку будущего мирового владычества антихриста, который должен возглавить единую (объединенную из всех религий міра) *лже-церковь* и единое всемирное (объединенное из всех национальностей) *государство*.

Покоримся же, как дети послушные, спасительному внушению матери нашей - Церкви! Наполним память нашу картиной Суда Божия.

Вот - ответ Церкви тем вздорным «умникам», которые не хотят слышать разговоров о кончине міра, Втором Пришествии Христовом и Страшном Суде, самочинно заявляя, что «не нужно людей понапрасну пугать», что это, мол, «современным людям непонятно» и якобы даже «производит неположительное, а скорее отрицательное действие!» (?!).

Церковь Христова смотрит на это иначе.

И если учесть, что происходит сейчас с православными христианами в так называемом «свободном міре», где господствует «экуменизм» и где все уже почти объединились в составе так называемого «Мирового Совета Церквей», то нельзя не согласиться, что такое, *более точное* наименование: «истинно православные» уместно и здесь - в отличие от тех, которые, называя себя «православными», фактически уже отреклись от Православия, сохранив лишь одну внешнюю видимость его.

Необходимо помнить и знать: не может *истинная* Церковь Христова провозглашать и утверждать какую бы то ни было ложь, и вступать в *содружество или сотрудничество* с врагами Христовыми!

А потому все те епископы, клирики и міряне, которые в этой лжи участвуют и с врагами нашего Господа и Спасителя так или иначе дружат и сотрудничают, - «православные» только по имени.

И вновь, и вновь, невольно вспоминаются нам подлинно-

пророческие слова нашего дивного российского св. Феофана Вышенского Затворника о том, что в последние времена «имя христианское будет слышаться повсюду, и повсюду будут видны храмы и чины церковные, но все это - только *видимость*, внутри же *отступление истинное*» (Толкование на Послание к Солунянам, стр. 192).

Не наблюдаем ли мы нечто подобное уже и теперь?

Ведь Православие не есть что-то отвлеченное. Православие - это не только вера, но и *жизнь по вере* - жизнь, согласная с верой, которая называется обычно *благочестием*.

И вот, весьма характерно, что все эти современные модернисты-экуменисты, еще называющие себя «православными», с каким-то самодовольным легкомыслием отбрасывают все подвижнические установления Святой Церкви, в коих наиболее полно и ярко выражается дух православного благочестия, как, например, *подвиг воздержания, поста душевного и телесного*.

Будем же стремиться к подвигу, в котором как раз и выражается существо нашей православно-христианской веры, которая есть подвиг подражания Христу в крестоношении и самораспятии. А, подвизаясь законно, как учит Слово Божие, будем все претерпевать за Истину, не отступая от нее, как это делают теперь многие, по малодушию или из какой-либо корысти.

И будем твердо помнить: **где нет подвига, где нет стояния за истину - там нет и Православия - нет истинной веры в Бога и во Христа.**

Кафоличность Церкви и экуменизм

Когда император Константин Великий, ради успокоения догматических споров в Христианской Церкви, собрал собор епископов всей Империи, этот собор получил название «экуменического», Это название присвоено было и последующим соборам общеимперского вида. Когда некоторые участники этих соборов, которые прежде были в ереси, отказывались от прежнего своего заблуждения, они подтверждали свой отказ подписью: «Присоединяюсь к Православной Кафолической Церкви» и далее следовала подпись епископа (см. Деяния Вселенских Соборов, изд. Казанской Дух. Академии). Почему же не - к **экуменической**, а именно - к **кафолической** Церкви?

Потому, что такое сочетание слов «экуменическая Церковь» вообще не существовало. Популярный, крупный историк древней Церкви проф. Рудольф Гарнак в книге «Руководство по истории догматов» пишет: «Если мы сравним Церковь середины 3-го века с тем состоянием, в каком находилось христианство на 150-200 лет раньше, то мы найдем, что теперь это действительно религиозная организация, между тем, как раньше были просто общины, веровавшие в небесную Церковь, земным отображением которой они являлись и стремились дать ей некоторое отражение простейшими средствами; как странники и пришельцы на земле, они жили в будущем» (цитируется по книге Вл. Троицкого, впоследствии - архиеп. Иллариона, исповедника 20-го века, «Очерки по истории догмата о Церкви»). Чтобы подтвердить правдивость слов проф. Гарнака в этом случае, достаточно слов ап. Павла в его послании к Галатам: *«Вышний Иерусалим свободен: он - мать всем нам»*. Хотя тогда существовал еще и земной Иерусалим.

Вот что такое кафоличность Церкви. Небольшие христианские общины и отдельные крещеные семьи составляли, каждая семья или община сами по себе, церковь, и долгом каждой из них было - сознавать себя *«Приступившими к небесному Иерусалиму, к горному Сиону, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства»* (12 гл. посл. К Евреям).

Сама же небесная Церковь состояла тогда больше из праведников Ветхого Завета, ради коих Господь «Нисходил в преисподняя земли» (Еф. 4:9-10), быв «Во гробе плотски, во аде же с душою, яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле с Отцом и Духом»; однако представляем себе там уже и «церковь первенцев» Нового завета: Крестителя Господня Иоанна, евангельских Захарию и Елисавету, также родителей Пресвятой Девы Марии, Симеона Богоприимца, прав. Иосифа Обручника, первомученика Стефана и иных мучеников первых лет христианства. И тогда уже скромная нижняя Церковь на земле находилась в духовном единстве с торжествующей Небесной, составляя с ней одно Тело Христово, предназначенное в устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главой Христом, как **плерома**, как **«полнота, наполняющего все во всем»** (Ефес. Гл. 1-я). Она была в истинном, прямом смысле **кафолической Церковью**, и такой должна оставаться до входа в нераздельное и совершенное «Царство Славы».

Словесный термин *katholikos* (буквально: по всему, всеобъемлющий), если и существовал, то был почти затерян в классической литературе эллинов (в одном из философских произведений Эпикура идет речь о «кафолическом мышлении»). Слово это извлечено из забытья христианством по необходимости, чтобы обозначить одно из высоких христианских понятий. Известно, что в новозаветных, апостольских писаниях, а потом и в святоотеческих, есть немало слов новых, специально выкованных из старых словесных корней, или же старым словам дано новое значение.

Уже в первоначальных, кратких символах веры древних поместных церквей слово «Церковь» соединялось с определением «кафолическая»; во втором веке оно встречается у св. Игнатия Богоносца, в послании Церкви Смирнской по поводу мученической смерти св. Поликарпа, еп. Смирнского, и у Климента Александрийского. Но для нас еще существеннее читать, в каких живых, полных веры словах, как бы полных очевидности, священнослужители Церкви в эпоху мученичества представляли эту связь, эту родственность членов земной Церкви с небесными ее членами. Если же каждая Церковная община была в идее кафолической, то тем более такой была каждая поместная церковь, и ее архипастырь был архиереем кафолической Церкви: так до наших дней

дошло именование «католикосом» патриарха поместной церкви для обозначения апостольской преемственности, сохраняемой этой церковью.

Три новозаветных аксиомы выражаются в исповедании этого небесно- земного единства: а) *«Бог не есть Бог мертвых, но живых»*; б) *«Любовь никогда не прекратится»*; в) *«Молитесь друг за друга»*. Читаем у ап. Павла: *«Глава - Христос, из Которого все Тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви»* (Посл. К Ефес.). Какие же существуют формы этой связи? Реальное их выражение - в перекрестных путях **МОЛИТВЫ**: земные молятся также как и небесные, обращаясь к Богу; земные просят молитв о себе у небесных; усопшие просят земных молиться о них; мы молимся об умерших и обращаемся к Пречистой Богородице и к святым поддержать эти наши молитвы; святые молятся и о нас, живущих на земле, и откликаются на наши просьбы молитвенно помочь отшедшим от нас, чтобы они очистились от грехов. Мы просим апостолов и святителей назидать нас; просим подвижников быть нашими руководителями на пути очищения наших душ, на пути борьбы с греховностью, ради духовного возрастания в благодати Христовой. Мы присоединяемся к ангельским славословиям *«Осанна! Свят, свят, свят Господь Саваоф»* нашими земными *«аллилуйя»* и иными славословиями. Мы верим, что из небесной Церкви невидимо исходит на нас этим путем духовная помощь Богородицы и святых, это сознание радует нас, и мы отвечаем им похвалами и благодарностью.

Видим прообраз небесно-земной Церкви в евангельском событии Преображения Господня, во время коего апостол Петр в порыве блаженной радости пребывания их, трех апостолов, с небожителями Моисеем и Илией, вместе с их Божественным Учителем в светлом облаке, почувствовав себя как бы восхищенным в рай, воскликнул: *«сотворим здесь три сени!»* (палатки), желая, чтобы данное состояние уже не прекращалось.

Исключительность, или своеобразие, слова «кафолический» (неприменимого по существу к чисто земным нуждам и понятиям) привело к тому, что для него не находится адекватного или точно соответствующего перевода в живых языках. Одни лишь греки имеют счастье пользоваться им, как родным словом.

Римская церковь, пользовавшаяся, как в богослужении, так и в богословии, исключительно языком латинским, сочла наилучшим выходом сохранить в символах веры это греческое слово без перевода. Славянские первоучители, по необходимости, дали его славянам в переводе «соборный,» «соборная Церковь», в символе веры, хотя в древнеславянских рукописях символа веры можно встретить: «верую во едино святую, кафоликию, апостольскую Церковь». Славянофил Ал. С. Хомяков признавал перевод «в соборную» очень ценным; в наши дни, однако, слово «соборная» в умалённом его значении, дало повод настаивать на необходимости соборного управления епархиями с участием мирского элемента Церкви. Римская же Церковь снизила значение кафоличности вообще до смысла только земной вселенскости, а это уже недалеко и до новомодной экуменичности. Это отразилось на догматическом определении понятия «Церковь», а именно то, что Церковь есть общество Христово на земле, под Небесною Главою Христом, под управлением епископа Римской церкви, как епископа вселенского, или «католического» в земном смысле. Поэтому учение о самой Церкви не имеет темы относительно общения со святыми: она перенесена в отдел о Небе и излагается в догматических системах, как «Культ святых». Такая постановка должна быть совсем чужда православному сознанию, если бы даже данное выражение «культ святых» проникло из международного лексикона в «православную» печать. Единение со святыми есть связь с отошедшими отцами, братьями и сестрами во Христе, как «общение любви», а не как «культ- почитание», хотя и низший, второстепенный, но как бы параллельный культу- почитанию Бога во Святой Троице, Творца и Промыслителя и Судьи мира.

Ведь самая краткая - «малая» ектенья в нашем богослужении, состоящая из одного прошения «Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже...» содержит в себе исповедание кафолического общения со святыми в словах: «Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу... со всеми святыми помянувши», а затем следует призыв: «сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим», - как единственный культ: «Яко Твое есть Царство...», «Яко Твоя есть держава, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святого Духа, и ныне, и присно, и во веки веков».

«Всеобъемлемость в единстве» - таково содержание слова «кафолический». Сюда входят: соединение неба с землей, единство неба с землей, единство веры, внутреннее единство богослужения при внешних разностях, единство понимания путей христианской жизни, согласованность канонов церковного управления, а равно и канонов христианского поведения, единство источников богопознания, понимание подвига личного, как расчистки сердца для действия благодати, преемственность иерархии Церкви, как условие и свидетельство исторического единства Церкви, как признак ее прямой апостольской наследственности. Для нас надежда на воссоединение Восточных церквей, остающихся по той или другой причине в расколе, до конца времен не должна угаснуть.

Со времени отрыва Римской церкви, церкви Запада, от Восточной, Западная стала более земной. Это совпало с началом второго тысячелетия христианства. Церковный Рим удержал при себе имя «католического», церковь усвоила его, как ее собственное имя, но ослабело тяготение к Небесной Церкви, ослабело чувство близости святых Церкви, древних отцов и учителей ее, как ее духовных вождей. Место такого тяготения занял рассудок. Выражением его явилась схоластика. Руководство верой перешло в руки докторов и магистров богословия, что удержано и до нашего времени. Людская церковная масса продолжала жить со своей привязанностью к традиции. Когда же, к названному обмирщению духа церкви, присоединилось, в глазах народа, моральное снижение ответственных кругов церкви, проявился протест. Возникло протестантство. Выступил Мартин Лютер. Но Лютер и его единомышленники сами носили в себе односторонний дух схоластики - рассудочности. И в результате, уже в самом протестантизме появляются течения протеста против сухости веры, отрываются группы с мистическим настроением, возникают разные формы пиетизма, с жадой таинственных религиозных переживаний, с ожиданием «благодатных» озарений, что дошло до наших дней.

Сознание ненормальности (а по существу, греховности), потери единства христианства теперь выражается отчетливо. Тоску о единстве стремятся заполнить попытками соединения. На этой почве создалось **экуменическое движение**. Но если даже отвести наши глаза от его политической стороны, ясно, что оно

уводит еще дальше от понятия Церкви Христовой, от идеи единства Церкви. Здесь забывается само слово «**Церковь**».

Чем шире становится обхват религиозных организаций, призываемых в это движение, тем дальше отходит оно не только от католической Церкви, но и от самой мысли о Царстве Божием как о Царстве Небесном. И как больно видеть, что представители православных церквей, вошедшие в это движение, не видят этому конца!

Единственный путь к восстановлению единства христианского есть возвращение к единству Христовой Церкви во всей ее полноте. Это значит - к духовному общению во Христе со святыми апостолами, первыми друзьями Его, ближайшими к Нему обителями небесного Дома Его, а затем - и со всем сонмом небесного Иерусалима. В этом же состоит то расширение сердец наших, о коем апостол пишет: *«Сердце наше расширено; вам не тесно в нас: но в душах ваших тесно: в равную взаимность распространитесь и вы»* (2-е посл. Кор. Ап. Павла).

Экуменизм, даже если бы он был собственно христианским, есть движение как бы по плоскости, горизонтальное. А нас тот же апостол призывает понять, постигнуть, что есть *«Широта и долгота, и глубина и высота»* (Ефес. Гл. 3), иначе говоря, что есть истинная Церковь Христова во всей ее полноте, не только горизонтальной, но и вертикальной, символ чего мы, православные, видим в Кресте Господнем. Такое начало влечет за собой и вступление на путь исторической «долготы» Церкви, сохраняющей преемственную непрерывность иерархии Церкви, а также свято оберегающей истины христианской веры.

«То, что имеешь, держи» (Апокал. 2:25)

Современное христианство, понимаемое в широком смысле слова, извратив подлинную идею Церкви, в духовной растерянности последних десятилетий ищет для себя неких новых путей. Вчера, в экуменическом движении, оно обратилось к мысли построения Царствия Божия на земле, даже в соединении с противохристианскими силами. А сегодня, в тех же сферах зовет к «обновлению Пятидесятницы». Это значит - к восстановлению таких событий или состояний, к умножению тех переживаний, когда Дух Святой, по повествованию священной книги Деяний, излился обильно, *«как бы от несущегося сильного ветра»* на святых апостолов: *«и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать»*.

По-видимому, толчок к этому мечтательному устремлению дало общение с сектой Пятидесятников в экуменизме, сектой, пытающейся в своей среде воспроизводить, как бы подражать духу Апостольской Пятидесятницы и тем свидетельствовать о «благодатности» их религиозного объединения, их секты.

По попадавшим в печать сообщениям можно судить, что названное движение принципиально не встретило возражений и в Римско-католической церкви и имеет там свои опыты. В Америке проявилось оно и в кругах «православного» экуменического направления.

Мы не имеем потребности изучать это явление: *«Что нам судить внешних?»* (1 Кор. 5:12). Нам следует только оградить себя самих. Чтобы оставаться верными апостольскому и святоотеческому преданию, нужно отмежеваться от этой новизны, от соответствующего ей образа мыслей. Для этого обратимся к самому повествованию книги Деяний, к подлинной Апостольской Пятидесятнице и к связанной с ней непосредственно дальнейшей проповеди святых апостолов.

Итак, в тот день, 50-тый по Воскресении Христовом, исполнилось над апостолами обетование Спасителя, что **«они будут крещены Духом Святым»**. Тогда Дух Святой обильной благодатью в виде огненных языков излился на них, - и с этого

момента из их уст излилось мировое, вселенское благовестие о Воскресении Сына Божия, Господа Иисуса Христа, из мертвых, совершившемся только за 50 дней перед этим; раздалась проповедь о мировом событии, которое должно было потрясти мир, ибо оно доказало истинность высокого и чистейшего учения Его и Его божественность, как Единородного Сына Божия. Эта проповедь явилась обнародованием **Нового Завета Божия** с человеческим родом. Безстрашным и пренебрегающим всеми препятствиями были как это свидетельство, так и дальнейшие призывы апостола Петра и других учеников Христовых. Могуущественно и вдохновляюще подействовали они и на стекавшуюся к ним народную массу. «Все изумлялись и дивились, говоря между собой: сии говорящие не все ли галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились: Парфяне и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне - слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих? И изумлялись все и, недоумевая, говорили друг другу: что это значит? А иные, насмехаясь, говорили: они напились сладкого вина»... Апостол Петр вынужден был объяснить народу, что это событие предречено пророком Иоилем: *«В те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать»*; что ныне исполнились пророчества о Христе в псалмах Давидовых. Великий общий подъем сказался в количестве уверовавших и крестившихся. В последующие дни апостолы «с великой силой» продолжали проповедь, «и великая благодать была на всех их, ... так, что выносили больных на улицы и полагали на постланном и на кроватях, чтобы хоть тень проходящего Петра осенила кого из них».

Так через уста апостолов разнеслось благовестие о Христе по всей тогдашней вселенной. Какие же назидания следовали за благовестием Христова Воскресения? Это мы знаем из письменных посланий того же великого апостола Петра, показывающих для нас самое существенное и важное в жизни христиан, каким именем уже сам он здесь называет верующих (1 Петр. 4:16). Читаем:

«Как от Божественной Силы даровано нам все потребное для жизни и благочестия, то вы, прилагая к сему все старание, покажите» -

«В вере вашей – добродетель» - чтобы не оказалась вера пустой, без добрых дел;

«В добродетели – рассудительность», ибо бывают и неразумные поступки со ссылкой, якобы, на веру;

«В рассудительности воздержание» - необходимый добровольный крест;

«В воздержании терпение», - не случайное воздержание, а как во имя Христово некая строгость к самому себе;

«В терпении – благочестие», выработанное терпением постоянство преданности Богу и молитве;

«В благочестии – братолюбие», ибо любовь к Богу распространяется на любовь к окружающим;

«В братолюбии – любовь», как особое благодатное состояние, постоянное, выражающееся в самоограничении, в готовности к жертве для других людей, а не просто - «в братских объятиях».

Апостол продолжает: «Если это есть у вас и умножается, то вы не останетесь без успеха и плода в познании Господа Иисуса Христа». Дан полный ряд требований и, на первый взгляд, казалось бы, такое скромное и простое увенчание их трудов: «успех в познании Господа». Но в этом достижении кроется великая награда, о коей читаем у апостола в другом месте: «все заботы возложите на Него, ибо **Он печется о вас**». И еще одно общее наставление: «**Трезвитесь, бодрствуйте**, потому что противник ваш, диавол, ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить».

Таков путь христианина вообще. И таким именно он был для самих апостолов. За кратким периодом Пятидесятницы следовал для них период трудового благовествования, защиты от лжеучителей, с перенесением всевозможных лишений, препятствий, даже огорчений от обращенных ими к вере, и прямые гонения, и, как завершение - мученическая смерть. «И все сие преодолеваем силой Возлюбившего нас», завершают свой подвиг апостолы. А искать и добиваться высоких созерцаний, приходиться в экзальтированное состояние, выходить из естественного состояния души и тела в коллективном или индивидуальном трансе, как отсюда видим, - не заповедано верующим ни Самим Господом, ни Апостолами. Опасно пытаться достигать высших даров Святого Духа, минуя низшие ступени духовного роста. От самоуверенности и самонадеянности предостерегал Своих слушате-

лей Сам Спаситель: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:22-23). Такие слова! Слова о некоем «том дне»: не для нынешнего ли времени они сохранены евангелистом?

Может быть, в истории христианства укажут нам подобные повторения Пятидесятницы из первых его веков? Конечно, еретические течения, как враги, всегда сопровождали прямой, подлинный путь Церкви. Но известно, что этот подлинный путь усеян не попытками повторения Пятидесятницы, а мученичеством, - страданиями за веру, нравственными подвигами и, наконец, чудесами в подтверждение христианской истины; в основу же благочестия святые отцы древней Церкви кладут **бдительность и трезвение духовное**, как условие дальнейшего нравственного преуспеяния, что видно из тех молитв, которые избраны Церковью для нас из древних святоотеческих молитвенных богатств. «Даруй нам бодрным сердцем и трезвенной мыслью всю настоящего жития ночь прейти...» «Избави мя от всякие мирские вещи и диавольского поспешения» (от его ложной помощи), - читаем в утренних молитвах; «Мысль мою в смирении сохрани», - читаем в вечерних. «Яко же быте причащающимся (Святых Даров) во трезвение души», - молится иерей на Божественной литургии. И праведный отец Иоанн Кронштадтский в самом заглавии своего дневника «Моя жизнь во Христе» назвал свои записи, как минуты особого благоговения его наедине, «*Минутами духовного трезвения*».

Но вот пришел великий праздник - день Пятидесятницы, по своему значению, по достоинству - он второй после Пасхи и первый среди двенадцатых. Не откроем ли в его содержании призыв к достижению открыто-высших благодатных состояний? Какой ответ даст нам богослужebное содержание праздника на вопрос, подобный вопросу, заданному апостолу Петру его слушателям в день великой Пятидесятницы, когда они его спросили: «Что же нам делать?»

Основное богослужение этого дня состоит из радостной передачи событий великого события и из славословий, обращенных к Пресвятой Троице. Непосредственно после литургии

совершается Великая Вечерня с тремя продолжительными «колени преклонными» молитвами. Почему так необычно, - колени преклонные? Не внушается ли нам этим переживать некоторое подобие апостольской Пятидесятницы, ждать особого духовного озарения, именно, в этот день?

Нет, значение их иное. Церковь говорит нам: «Я семь седмиц дней наполняла вас радостью Воскресенья Христова, сорок дней слова «Христос Воскрес» звучали из ваших уст и входили в ваши уши, радуя ваши сердца, и даже ради славы Воскресшему умерила и несколько задержала выражения покаянных чувств, особенно доминировавших в Великом посту, соединенных с земными поклонами. «Конечный великий праздник» завершен Божественной литургией. Возвращаемся к ровному, узаконенному Уставу жизни Церкви, как в порядке богослужебном, так и в личном благочестивом сознании каждого христианина. Вечерня ко второму дню праздника, к данному понедельнику, возвращает нас первыми коленопреклонениями к дальнейшему уставному течению церковной жизни. Она будет сохраняться вновь до начала Великого поста».

Приложим внимание на содержание самих данных молитв этой Вечерни. Умилительное, углубленное славословие Богу Отцу первой молитвы св. Василия Великого: «Пречисто, не скверне, безначальное, невидимо, непостижимо, неисследованный, непременно, непобедимо, незлобиво Господи...», - такое начало ее переходит, через исповедание любви и веры, в глубокое покаяние: «Помяни нас смиренных и осужденных... исчезоша в суете дни наши, обнажихомся Твоей помощи, лишимся всякого ответа. Тем же дерзающие на щедроты Твои, зовем...; постави бездну щедрот Твоих супротив множеству согрешений наших... Ангела, хранителя верна, приставе людям Твоим...; даждь прощение уповающим на Тя...»

При втором коленопреклонении возносится славословие Спасителю нашему Иисусу Христу, «светом истинного боговедения просветившему нас». Далее Церковь молит даровать нам «Дух премудрости, Дух разума, Духа страха Божия, дух правый обнови в нас и Духом Владычным мысли наши утвердите». Таково основное содержание второй молитвы.

В двух молитвах третьего коленопреклонения молимся об усопших отцах и братьях наших, просим принять моления наши,

как жертвы очистительные за них (по примеру 2 Макк. 12:39-46). Эта усиленная молитва всей Церкви, объединяющая молитву каждого из нас о своих усопших, близких нам, есть прекрасное выражение христианской любви, любви чистой, совершенно безкорыстной, свидетельствующей и о нашей вере в бессмертие наших душ. Почему же, однако, так много занимает места здесь моление об усопших? - Основание для этого то же, что и для колелопоклонения, а именно: радость пасхального периода не гармонировала с грустью об усопших, и потому поминальная служба о них, церковная служба, Уставом были отменены на это время; ныне они как бы с избытком восстанавливаются.

Что же видим? И здесь, в торжестве дня Пятидесятницы, нет мысли о сверхъестественных харизматических дарованиях, долженствующих войти в обычный, нормальный ход, в спокойное течение жизни Церкви.

Наконец, в каждое из данных трех молений присоединены еще, более краткие, молитвы о настоящем вечере и о приходящей ночи с ее сном: чтобы этот суточный отрезок был «свят, совершен, мирен и безгрешен, не соблазнен, не мечтательный...», да и на ложах наших «умиляющиеся вспомнем и в ночи святое имя Твое...»

Спросят: Почему в данном богослужении, открывающем длинный церковный период, мы в целом ряде молитв просим только о нынешнем вечере и одной грядущей ночи? Почему прошение не охватывает дальнейших дней и ночей?

Нужно понять, что здесь-то и выражена воспитательная система Церкви, воспитательная система христианства. Ее принцип: завтрашний день должен сам о себе печься. Равная забота, равное внимание и усердие принадлежит каждому дню. В этом - условие, в этом успех - *нравственного роста души*. Вот и здесь подчеркивается бдительность, стойкость, трезвение духовное. И здесь то же: *«не высоко мудрствуйте, но последуйте смиренным, не мечтайте о себе»*, в терпении исполняйте свой жизненный удел и опасайтесь бесовских наваждений. Если вы подлинны христиане, «возложите все заботы на Бога, ибо Он печется о вас».

Остается спросить: Что же нам присоединить личное, свое, индивидуальное, к общему церковному пути, такое, что способно оживить нас, вливать свежесть в душу, вдохновлять любовью к Богу?

Таким побудителем может и должна быть наша **благодарность Богу**. Здесь наша мысль останавливается на нас самих, на наших воспоминаниях из эпохи нашего беженства. Как можем мы забыть милости Божии, когда в тяжких испытаниях нам ничего не оставалось, как всю надежду возложить на Бога, - и это поддерживало в нас постоянную память о Нем? И как наша беженская масса духовно была высока, высока без всяких искусственных приемов! То было время первой и второй эмиграции, когда нас, бездомных, тысячами выброшенных из жизненной колеи людей без завтрашнего дня, без крова, без всяких средств существования, невидимая Рука вывела, почти каждого из нас, кого однажды спасая, кого и дважды, а то и трижды - от людей ненавидящих нас, от жизни, полной страха и страданий; одних, кто только коснулся того ада, а других, уже испытавших всю горечь той жизни, жизни под советским гнетом. Благая премудрая Сила вложила в сердца чужих нам людей, не знающих нас и незнакомых нам, не понимавших даже причин нашего бегства в страхе, чуждых нам и по языку и отчасти по вере, - Сила эта вложила готовность помочь нам, принять нас к себе. Таинственное Милосердие подсказало им дать нам приют, посылать нам продуктовые пакеты сначала издалека, потом посадить на свои пароходы, бесплатно перевезти нас на свои территории и дать право здесь работать, устраивать нашу жизнь на равных началах с ними. Так расселил нас Промысел Божий на пространствах двух Америк, Австралии, юго-восточной Азии, Африки и Западной Европы. Благословил нас Господь благоденствием в нашем рассеянии и тем, что не запятнали мы нашего национального имени какими-либо недостойными выступлениями или поступками. Пора упомянуть о самом главном. Благодарим милость Божию, что мы и в рассеянии, несмотря на территориальную разобщенность, имеем объединяющую нас Церковь, свободную от гнета, административно иерархически самостоятельную, но в духовном единении нераздельно пребывающую с прежде величественной Русской Православной Церковью и со всеми Небесными ликами святых ее. Благодаря этой **надмірній** ценности мы сохраняем и в рассеянии **верность** своей христианской вере, своей Церкви, а вместе с ней сохранение своего национального имени - не только мы, старшие, но в большинстве не теряют его и наши дети и внуки. Мы удивляем иногда здешних жителей, да и наших соплемен-

ников на Родине, сохранением нашего языка в странах, кои для наших внуков стали их фактической родиной.

Как же можно осмелиться сказать, что не Господь с нами?

Не упустим из внимания и то, как много хранится в тиши личной памяти и в семейных воспоминаниях случаев чудесных избавлений от опасностей в ответ на горячую молитву; сколько случаев «счастливых» встреч членов семей, разбросанных по міру... Лишь малая часть таких случаев изредка становилась известной, попадая в печать или в устных рассказах. И все это в то время, когда массу других людей постиг трагический конец в Латвии, в Лиепая и других местах, где они понесли крест невинного страдания. В каком долгу мы перед милостью Божией! Вот, что может с пользой для нас дополнить в глубине наших душ высокий строй и торжественность праздника Пресвятой Троицы, сделать живой мысль, что Господь с нами. И мы должны не только благодарить Его, но этими мыслями укреплять себя в вере, в надежде, в добрых поступках и не пренебрегать молитвой личной и церковной, охранять самих себя ими в очах Божиих. Не много требуется от нас. **«То, что имеете, держите, пока приду!»** Одного нам нужно страшиться: как бы не заразиться общим равнодушием, присущим веку сему, общим духом отступления от веры, от Бога, от святой, соборной, апостольской Церкви.

ПРЕПОДОБНЫЙ ИУСТИН (ПОПОВИЧ)

О Православии и экуменизме

Доклад Архимандрита Иустина Поповича Св. Синоду Сербской Церкви в ответ на сделанный ему запрос о его мнении в связи с формальным приглашением Югославянской Римо-католической иерархии принять участие в совместной молитве и службах в течение «Недели молитвы о соединении Христиан» в период от 18 по 25 января. Напечатан в греческой газете «Ортодоксос Типос» от 1 июня 1975 г. Архим. Иустин - доктор Богословия. Был профессором Догматики Белградского университета. До того, как послать ответ на это предложение, Сербская иерархия попросила о. Иустина дать свой отзыв о нем, каковой и печатается ниже. На основании этого отзыва и других докладов Св. Синод Сербской Православной Церкви ответил отказом участвовать в экуменических молениях.

1.

Преосвященнейшие Владыки,

Позиция Православной Церкви в отношении еретиков - т.е. всех, кто не является православным - была установлена раз и навсегда Св. Апостолами и Святыми Отцами, т.е. боговдохновенным преданием, единым и неизменяемым. Согласно этому положению, православным запрещается участвовать в какой-либо общей молитве или богослужебном общении с еретиками. Ибо «какое общение у праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (2 Кор. 6, 14-15).

По 45 апостольскому правилу: «Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что-либо, яко служителям Церкви; да будет извержен».

Это священное правило Святых Апостолов не указывает, какая именно молитва или служение запрещается, но, напротив, запрещает **всякую** совместную молитву с еретиками, даже частную («с еретиками молившийся токмо»).

А в экуменических службах не совершаются ли еще и более

далеко идущие смелые деяния? 32 правило Лаодикийского Собора указывает: «Не подобает от еретиков принимать благословения, которые суть суесловия паче, нежели благословения». А на этих экуменических собраниях и сослужениях разве еретики не благословляют? - Римско-католические епископы, священники, протестантские пасторы - даже женщины.

Эти указанные каноны Св. Апостолов и Отцов действительно и теперь, а не только в древности: они остаются безусловно обязательными для всех нас, современных православных христиан. Они безусловно действительны для нашей позиции в отношении римско-католиков и протестантов. Ибо римско-католичество есть множественная ересь, а о протестантизме что можно сказать? Лучше совсем не говорить. Не говорил ли уже Св. Савва семь с половиной веков тому назад о «латинской ереси»? А с тех пор как много новых ересей Папа изобрел и «непогрешимо» догматизировал? Совершенно несомненно, что с помощью догмата о непогрешимости Папы римско-католичество стало пан-ересью.

И хваленый II Ватиканский Собор не изменил этой чудовищной ереси, а скорее ее укрепил.

По этой причине, если мы православные и желаем остаться таковыми, то нам приличествует придерживаться позиции св. Саввы, Марка Эфесского, Космы Этолийского, Иоанна Кронштадтского и других святых исповедников и мучеников и новомучеников Православной Церкви в отношении римско-католиков и протестантов, из коих никто не является православным в двух основных христианских догматах, т.е. Святой Троицы и Церкви.

2.

Ваше Святейшество и Св. Отцы Синода,

Как долго мы будем продолжать бесчестить наше святое Православие и Святосавскую Церковь нашей печальной и ужасной, противной святому преданию позицией в отношении экуменизма и Мирового Совета Церквей?

Каждый искренний православный, воспитанный под водительством святых отцов, охватывается стыдом, когда читает, что православные члены 5-й Всеправославной Конференции в Женеве (8-16 июня, 1968) по вопросу об участии православных в деяниях М.С.Ц. постановили «высказать, что Православная Церковь считает себя органической частью М.С.Ц.»

Это постановление апокалиптически ужасно своей неправославностью и антиправославностью. Была ли необходимость для Православной Церкви, этому святейшему богочеловеческому организму, быть столь униженной таким ужасным образом, чтобы ее богословские представители - некоторые из них епископы и некоторые сербы - просили «органического» участия и включения в М.С.Ц., который, таким образом, становится новым церковным «организмом», новой «церковью», стоящей над всеми другими Церквями, в которой православные и неправославные Церкви являются только частями («органически соединенными между собою»)? Увы. Неслыханная измена и предательство!

Мы отвергаем богочеловеческую православную веру, эту органическую связь с Богочеловеком и Его Святейшим Телом: православную Церковь святых Апостолов и Отцов и Вселенских Соборов - и мы хотим стать «органическими членами» еретического, гуманистического и человеко-поклоннического общества, состоящего из 263 ересей, из которых каждая есть духовная смерть.

Как православные мы «члены Христовы». «Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы?» (1 Кор. 6, 15). Но мы делаем это своим «органическим» соединением с Мировым Советом Церквей, который является ничем иным, как возрождением атеистического человекопоклоннического язычества.

Настало наконец время для нашей Православной Святоотеческой и Святосавской Церкви, Церкви Святых Апостолов и Отцов, святых исповедников, мучеников и новомучеников перестать смешиваться церковно, иерархически и в молитве с т. н. Всемирным Советом Церквей и навсегда отказаться от какого-либо участия в совместной молитве и богослужении (какое богослужение в Православной Церкви органически соединяется в единое целое и увенчивается Евхаристией) и вообще отказаться от какого-либо участия в каком бы то ни было церковном действовании, которое содержит в себе и выражает уникальный и неповторяемый характер Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви - всегда единой и единственной.

3.

Не объединяясь с еретиками, где бы ни был их центр, в Же-

неве или в Риме, наша Святая Православная Церковь, всегда верная Святым Апостолам и Отцам, не откажется этим от своей христианской миссии и евангельского долга, т.е. она будет перед современным православным и неправославным миром смиренно, но смело свидетельствовать Истину Всеистины, живого и истинного Богочеловека и всеспасительную и всепреображающую силу Православия. Церковь, ведома Христом, через свой святоотеческий дух и богословов всегда будет готова всякому требующему отчета дать отчет в нашем уповании (1 Пет. 3, 15). А наша надежда, во веки веков, является одной и единственной: Богочеловек Иисус Христос и Его Человеко-Божеское Тело, Церковь Святых Апостолов и Отцов. Православные Богословы должны участвовать не в «экуменической общей молитве», но богословских собеседованиях в Истине и об Истине, именно как делали это Святые и Богоносные Отцы в течение веков. Истина Православия и истинная вера являются «частью» только «спасаемых» (7 пр. II Всел. Соб.)

Благовестие Апостолов всеистинно: «Освящение Духа и вера Истине» (2 Фесс. 2, 13). Богочеловеческая вера есть «вера истине». Суть этой веры есть Истина, есть единственная Все-Истина, то есть Богочеловек Христос. И эта Вера и эта Любовь суть сердце и сознание Православной Церкви. Все эти сокровища хранились полностью и неискаженно только в мученическом Православии святых отцов, о чем православные христиане призваны бесстрашно свидетельствовать пред лицом Запада и его лже-любви и лже-веры.

Поручая себя апостольским молитвам Вашего Святейшества
и прочих святых отцов и Епископов Синода, остаюсь
недостойный
Архимандрит Иустин

Праздник Св. Иоанна Златоуста.
13/26 ноября 1974 г.
Св. Монастырь Челие

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ (ВОЗНЕСЕНСКИЙ)

Скорбные послания

Святейшим и Блаженнейшим Главам

Православных Церквей;

Преосвященным Митрополитам,

Архиепископам и Епископам

Смиренного Филарета,

Митрополита Русской Православной Зарубежной Церкви

СКОРБНОЕ ПОСЛАНИЕ

Святые Отцы и Учители Церкви наставляли нас, чтобы мы как зеницу ока хранили истину Православия. А Господь наш Иисус Христос, научая Своих учеников соблюдать каждую йоту или черту закона Божия, сказал, что **«кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном»** (Мф. 5, 19). Он посылал Своих учеников научать все народы преподанному Им учению в чистом и неповрежденном виде, и этот долго затем перешел к каждому из нас, епископов, по преемству от святых Апостолов. Этому научает нас и догматическое определение Седьмого Вселенского Собора словами: **«Храним ненововводно все, писанием или без писания установленные для нас Церковные предания»**. В 1-м правиле того же Собора Святые Отцы добавляют к этому: **«Приявшим священническое достоинство, свидетельствами и руководством служат начертанные правила и постановления, которые охотно приемля, воспеваем с Богоглаголивим Давидом, ко Господу глаголюще: «На пути свидений Твоих насладихся, яко о всякмо богатстве»** (Пс. 118, 14). Такожде: **«заповедал еси правду, свидения Твоя во век; вразуми мя, и жив буду»** (Пс. 118, 138 и 144). И аще пророческий глас повелевает нам во век хранить свидения Божия и жить в них, то явно есть, яко пребывают оные несокрушимы и непоколебимы.»

Твердо хранить Веру и правила Святых Отцов каждый из нас торжественно обещает при хиротонии, обязуясь перед Богом неизменно блюсти Православие от вкрадывающихся в нашу жизнь искушений и заблуждений.

Если искушение появляется только в одной из Православных Церквей, то и исправление может быть найдено в том же пределе. Но когда некое зло проникает почти во все наши Церкви, то оно становится делом, касающимся каждого епископа. Может ли кто-нибудь из нас бездействовать, если он видит, как одновременно множество его собратий идут по пути, ведущему их и их паству в гибельную пропасть через незамечаемую ими утрату Православия?

Сказать ли нам в этом случае, что смирение велит нам соблюдать молчание? Посчитать ли для себя нескромным давать советы другим преемникам святых Апостолов, из которых некоторые занимают древнейшие и прославленные кафедры?

Однако Православие исповедует равенство всех епископов по благодати, полагая разницу между ними только в чести.

Успокоиться ли нам на том, что каждая Церковь сама отвечает за себя? Но что, если смущающие верных заявления делаются от имени *всей* Церкви, а следовательно, и от нашего имени, хотя мы никого на них не уполномочивали?

Св. Григорий Богослов однажды сказал, что бывают случаи, когда «молчанием предается истина». Не будем ли и мы предавать ее, если, видя уклонение от чистого Православия, будем хранить молчание, всегда более удобное и безопасное?

Однако мы видим, что никто из старейших не поднимает голоса, и это вынуждает нас говорить, чтобы на Страшном Суде не услышать упрека в том, что мы видели опасность экуменизма, угрожающую Церкви, и не предупредили ее предстоятелей.

Мы, впрочем, уже обращали наше слово и к Святейшему Патриарху Афинагору, и к Греческому Архиепископу Северной и Южной Америки Иакову, высказывая скорбь и смущение по поводу их экуменических выступлений, продававших первородство Церкви за чечевичную похлебку рукоплесканий внешнего мира. Но позиция, занятая православными делегатами на Общем Собрании Мирового Совета Церквей в Упсале, делает озабоченность ревнителей Православия еще более глубокой, вызывая для нас необходимость поделиться нашей скорбью и смущением со всеми братьями, православными епископами.

Нас могут спросить, почему мы пишем об этом Собрании только теперь, почти через год после его окончания? Ответим на это, что на сей раз мы не имели своих наблюдателей и получали

сведения об этом Собрании только из повременной печати, на точность которой не всегда можно положиться.

Поэтому мы ожидали получения официальных отчетов, по изучении которых и находим себя вынужденными обратиться с настоящим посланием ко всем православным епископам, который Господь поставил блюсти Его св. Церковь на земле.

Отчет о собрании в Упсале воистину потряс нас, ибо мы увидели из него с еще большей ясностью, насколько экуменическое заблуждение получает формальное одобрение ряда наших Церквей.

Когда делались первые шаги по организации этого движения, многие из наших стали принимать участие в его конференциях по инициативе Константинопольского Патриархата. Тогда это не вызывало опасений даже у горячих ревнителей Православия. Им представлялось, что не может Церковь потерпеть никакого ущерба от того, что ее представители явятся в кругу ищущих истины протестантов разных толков с тем, чтобы их разнообразным заблуждениям противопоставить истину Православия. Подобное участие в интерконфессиональных собраниях носило бы миссионерский характер.

Такая позиция, хотя и не всегда последовательно, до известной степени была выдержана еще на Эванстонском Общем Собрании Мирового совета Церквей в 1954 г. Православные делегаты там общим голосом откровенно заявили, что постановления этого Собрания так далеки от нашего учения о Церкви, что им ни в какой степени невозможно участвовать в них наряду со всеми другими. Вместо того они высказали учение Православной Церкви в особых заявлениях.

Заявления эти были настолько определенными, что, в сущности, должны были бы при известной последовательности привести к заключению, что православные не могут оставаться членами Мирового Совета Церквей на общих основаниях.

Протестанты могли бы сказать им: если вы не разделяете наших основных положений, зачем вы с нами? Нам известно, что в частных беседах некоторые из них так и говорили, но на собраниях этого высказано не было. Т. е. православные остались членами организации, чужеродность которой они только что сами ярко обрисовали.

Но что же мы видим теперь?

Всеправославное совещание в Женеве, в июне 1968 г., пошло по иному пути. Оно высказало «общее желание Православной Церкви быть органическим членом Всемирного Совета Церквей». Об этом Святейший Патриарх Афинагор сообщил означенному Совету особым посланием от 30 июня 1968 г. Никаких оговорок, никакого упоминания о миссионерских целях не было сделано ни в том, ни в другом случае.

Следует уяснить себе, в каком именно религиозном объединении объявляют Православную Церковь «органическим членом», и каковы догматические последствия такого решения.

В 1950 г. в Торонто были приняты основные положения Мирового Совета Церквей, которые были более осторожными, чем то, что заявляется теперь, но они уже противоречили православному учению о Церкви. Тогда в п. 4 значилось, что «Церкви, члены Мирового Совета Церквей, рассматривают отношение других Церквей к Святой Кафолической Церкви, исповедуемой в Символах веры, как предмет для взаимного обсуждения». Эта формула уже неприемлема для нас, ибо Святая Кафолическая Церковь трактуется тут не как реально существующая в мире, а как некая отвлеченная величина, упомянутая в разных символах веры. Впрочем, тогда уже в п. 3 значилось, что «Церкви- члены признают, что принадлежность к Церкви Христовой более широка, чем принадлежность к телу их Церкви». Поскольку же в предыдущем п. 2 заявлялось, что «Церкви-члены Мирового Совета Церквей веруют на основании Нового Завета, что Церковь Христова одна», получалось или внутреннее противоречие, или исповедание нового догмата, что к единой Церкви можно принадлежать, не исповедуя Ее догматов и вне литургического общения с нею. Это учение протестантское, но не православное.

Сделанные в Эванстоне особые заявления от имени всех православных делегатов несколько поправляли дело, ибо они ясно указывали, что православная экклезиология настолько разнится по существу от протестантской, что невозможно совместно составить никакого общего определения. Теперь православные участники Мирового Совета Церквей поступают иначе. В попытке соединить истину с заблуждением они отступили от заявленного в Эванстоне принципа. Если Православные Церкви входят в Совет Церквей *органически*, то все с нею...

Если первоначально их представители являлись participa-

ми экуменических собраний для свидетельства истины, выполняя как бы миссионерское служение среди чуждых Православию исповеданий, то теперь они смешались с ними, и потому каждый из нас имеет основание утверждать, что сказанное в Упсале - сказано и участвующими там Православными Церквями в лице их делегатов. Увы, это сказано от имени всей Православной Церкви...

Против этого мы считаем долгом решительно протестовать. Мы знаем, что в этом протесте за нами стоят все Святые Отцы Церкви. С нами также не только вся иерархия, клир и миряне Русской Православной Церкви Заграницей, но и многие согласные с нами из принадлежащих к другим Святым Православным Церквям.

Мы смеем сказать, что, видимо, до сих пор наши собратья епископы относились к этому вопросу без достаточного внимания, не помышляя о том, как глубоко вводится наша Церковь в область антиканонических и даже догматических соглашений с инославными. На Лозаннской конференции 1937 г. представитель Вселенского Патриархата Митрополит Германос ясно заявил, что восстановить единство Церкви значит, что протестанты должны возвратиться к вероучению древней Церкви Семи Вселенских Соборов. «А какие элементы христианского учения, - говорил он, - должны считаться необходимыми или существенными? По пониманию Православной Церкви, нет теперь нужды определять эти необходимые предметы веры, так как они определены в древних Символах и определениях Семи Вселенских Соборов. Соответственно этому, учение Древней Церкви первых веков должно быть основой воссоединения Церкви».

Такова была позиция, занятая всеми православными делегатами на Лозаннской и Оксфордской конференциях.

Что касается нашей Русской Православной Церкви Заграницей, то ее взгляд был высказан с особой определенностью при назначении 18/31 декабря 1931 г. представителя в Комитет Продолжения Конференции о Вере и Порядке.

Определение это гласит:

«Сохраняя веру в Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, Архиерейский Синод исповедует, что Церковь сия никогда не разделялась. Вопрос в том только, кто принадлежит к ней и кто не принадлежит. Вместе с тем

Архиерейский Синод горячо приветствует все попытки инославных исповеданий изучать Христово учение о Церкви в надежде, что через такое изучение, особенно при участии представителей Святой Православной Церкви, они в конце концов придут к убеждению о том, что Православная Церковь, будучи столпом и утверждением истины (1 Тим. 3, 15), полностью и без каких-либо погрешностей сохранила учение, преподанное Христом Спасителем Своим ученикам. С этой верой и такой надеждой Архиерейский Синод с благодарностью принимает приглашение Комитета Продолжения Всемирной Конференции о Вере и Порядке».

Тут все ясно и ничего не оставлено недоговоренным. Это заявление по существу согласно с тем, что в свое время говорили и официальные представители других Православных Церквей.

Что же изменилось? Отказались ли протестанты от своих заблуждений? - Нет. Они остались теми же, и Церковь не изменилась, а переменялись только люди, которые представляют ее в наши дни.

Если бы представители Православных Церквей продолжали твердо хранить основные начала нашей веры в Церковь, то они не поставили бы Православную Церковь в то двусмысленное положение, которое создается прошлогодним постановлением Женевского Совещания.

После Соборания Мирового Совета Церквей в Нью-Дели православные делегаты уже не делают отдельных заявлений, а сливаются в одну массу с протестантскими исповеданиями.

Все постановления Упсальского Соборания сделаны от имени Церкви, которая всегда упоминается в единственном числе.

Кто это говорит? Кому предоставлено право провозглашать еkkлeзиологические суждения не только от своего имени, но и от имени Православной Церкви?

Просим Вас, Преосвященные собратия, просмотрите список Церквей, участвующих в экуменическом движении и во Всемирном Совете Церквей. Возьмите хотя бы первые строчки списка на стр. 444 Отчета под заглавием «The Uppsala 68 Report».

Там Вы увидите следующие названия:

Евангелическая Церковь на реке Ла Плата,

Методическая Церковь Австралии,

Церковь Христа в Австралии,

*Англиканская Церковь Австралии,
Конгрегационный Союз в Австралии,
Пресвитерианская Церковь Австралии...*

Нужно ли продолжать список? Не ясно ли, что уже в первых строчках его значатся исповедания, которые глубоко разнятся от Православия, которые отрицают таинства, священство, церковное предание, священные каноны, не почитают Божией Матери и святых и т.д. Нам надо было бы перечислить почти все наши догматы, чтобы указать на все то, что в Православном учении не принимается большинством членов Мирового Совета Церквей, но в коем тем не менее Православная Церковь ныне объявлена органическим членом.

Между тем, от имени этого разнообразного собрания представителей всех возможных ересей Упсальское собрание все время заявляет: Церковь учит, Церковь делает то, Церковь делает другое..

Об этом смешении заблуждений, далеко ушедших от предания, в постановлении «О Святом Духе и кафоличности Церкви» говорится: «Св. Дух не только сохранил Церковь в преемстве своего прошлого: Он также постоянно присутствует в Церкви, осуществляя ее внутреннее обновление и воссоздание» (стр. 16).

Спрашивается, где «преемство прошлого» у пресвитериан? Где присутствие Св. Духа у тех, кто не признает таинств? Как можно говорить о кафоличности у тех, кто не приемлет определений Вселенских Соборов?

Если бы вероучительным постановлением предпосылались слова, указывающие на то, что часть Церкви учит так, а другая иначе, и особо было засвидетельствовано подлинное учение Православной Церкви - то это отвечало бы действительности. Но этого нет, и от лица разнообразных исповеданий говорится: «Церковь учит».

Это уже само по себе есть исповедание протестантского учения о Церкви, как включающей в себя всех, называющих себя христианами, хотя бы они и не имели общения между собою.

Между тем, не принимая этого учения, невозможно быть органическим членом Совета Церквей, ибо на нем основывается вся идеология этой организации.

Правда, резолюция «О Св. Духе и Кафоличности Церкви» сопровождается в отчете рядом примечаний мелким шрифтом,

что ввиду бывших прений она является не окончательным решением, а материалом для обсуждения Церквей.

Однако относительно других подобных резолюций таких примеров нет. Из протоколов не видно, чтобы православные делегаты заявили о невозможности Собранию говорить от имени Церкви в единственном числе, и это делается всюду, во всех определениях, не имеющих никогда подобных оговорок.

Напротив, Высокопреосвященнейший Архиепископ Иаков, отвечая от имени Общего Собрания на приветствие шведского Архиепископа, сказал: «Как вам хорошо известно, Церковь Вселенной призвана требующим того миром дать полное доказательство и свидетельство своей веры» (стр. 103)

О какой «Церкви Вселенной» говорит тут Архиепископ Иаков? О Православной? - Нет. Он говорит тут о Церкви, объединяющей все исповедания, о Церкви Всемирного совета Церквей.

Эта тенденция особенно заметна в отчете по докладу Комиссии о Вере и Порядке. В резолюции по ее отчету, после перечисления успехов экуменизма говорится: «Мы соглашаемся с постановлением Комиссии о Вере и Порядке, принятым в ее Бристольском заседании, чтобы продолжалась ее программа изучения единства Церкви в более широком контексте изучения единства человечества и твари. Мы одновременно приветствуем заявление Комиссии Веры и Порядка, что ее задачей остается «объявлять единство Церкви Иисуса Христа» и ставить перед Советом и Церквами «обязанность проявлять это единство во имя их Господа и для лучшего осуществления Его миссии в мире» (стр. 223).

Ясная тенденция всех этих резолюций в том, что, вопреки внешнему разделению Церквей, существует их внутреннее единство. Задача экуменизма в этом свете заключается в том, чтобы это внутреннее единство стало вместе с тем и внешним путем различных проявлений этого стремления вовне.

Чтобы оценить все это с точки зрения Православной Церкви, достаточно представить себе реакцию, какая могла бы быть на это со стороны святых отцов Вселенской Церкви.

Может ли кто-нибудь представить себе, чтобы Православная Церковь того времени объявила себя органическим членом общества, объединяющего евномиян, аномеев, ариан, полуариан, саввелиан и аллоинариев?

Отнюдь нет. Напротив. 1 правило II Вселенского Собора зовет не к органическому объединению с ними, а предаёт их анафеме. Подобным же образом поступают последующие Вселенские Соборы с другими ересями.

Органическая принадлежность православных к объединению современных еретиков последних не освящает, а вступающих в него православных отторгает от кафолического православного единства. Кафоличность охватывает все поколения святых отцов. Св. Викентий Леринский в своем бессмертном творении пишет, что «возвещать христианам что-нибудь такое, чего они прежде не приняли, никогда не позволялось, никогда не будет позволяться - и анафематствовать тех, которые возвещают что-либо, кроме раз навсегда принятого, всегда должно было, всегда должно и всегда будет должно».

Скажет ли кто-нибудь, что времена переменились и ереси теперь не такие злостные и разрушительные, как в дни Вселенских Соборов? - Но разве отрицающие почитание Богоматери и святых, не признающие благодатной иерархии протестанты или изобретшие новые заблуждения римо-католики - ближе к Церкви, чем ариане или полуариане?

Но пусть современные исповедники ересей не столь воинственны по отношению к Православной Церкви, как древние: это не потому, что их взгляды ближе к ней, а потому, что протестантство и экуменизм воспитали в них убеждение, что на земле нет единой истинной Церкви, нет одного истинного исповедания, а есть только общины людей, в разной степени заблуждающихся. Это учение само по себе упраздняет ревность в исповедании того, что признается истиной, и потому современные еретики имеют вид менее ожесточенный, чем у древних. Однако само это равнодушие к истине во многих отношениях хуже, чем способность ревностно защищать заблуждения, принимаемые за истину. Сказавший «что есть истина» Пилат не мог обратиться к вере, но гонитель христианства Савл - стал апостолом Павлом. Потому мы и читаем в Апокалипсисе грозные слова Ангелу Лаодикийской Церкви: ***«Знаю твои дела: ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч. Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то Я извергну тебя из уст Моих»*** (Апок. 8, 15-16).

Экуменизм делает Совет Церквей таким обществом, в ко-

тором с лаодикийским равнодушием к истине каждый член признает заблуждающимся и себя, и других, заботясь только о том, чтобы найти приемлемые для всех формулы. Место ли там в качестве органического члена Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, всегда исповедовавшей, что она не имеет ни пятна, ни порока, ибо Глава ее Сам Христос? (Еф. 5, 27).

57 (68) Правило Карфагенского собора говорит о Церкви, что она *«есть голубица»* (Песнь Песней 2, 10), *единственная мать христиан, и в которой спасительно приемлются все таинства вечные и животворящие, впрочем, пребывающих в ереси подвергающие всякому осуждению и казни».*

Мы еще считаем долгом заявить, что Русскую Православную Церковь невозможно признать законно и правильно представленной на Всеправославных Соединениях, созываемых Его святейшеством Патриархом Афинагором. Те епископы, которые выступают на этих собраниях от имени Русской Церкви, во главе с Митрополитом Никодимом, представляют не подлинную Русскую Церковь, а только тех иерархов, которые по благоволению атеистической власти носят титулы известных епархий Русской Церкви. Об этом мы уже имели случай писать более подробно Его Святейшеству Патриарху Афинагору. Участие этих лиц в заграничных собраниях имеет место постольку, поскольку это выгодно гражданской власти, самой жестокой в истории мира. Перед нею бледнеют жестокости Нерона и ненависть к христианству Юлиана Отступника.

Не влиянию ли посланцев этой власти надо в значительной мере приписать все политические постановления Упсальского Собрания, которые повторяют ряд лозунгов, хорошо известных из коммунистической пропаганды на Западе?

В заключительной речи председательствовавший др. Пайн говорил о том, что «Церковь Иисуса Христа должна активно показывать сострадание Христово в нуждающемся мире» (стр. 272). Но ни он и никто другой ни одним словом не вспомнили миллионы замученных христиан в СССР, никто не промолвил слова сочувствия их судьбе.

Хорошо выражать сочувствие голодающим в Биафре, страждущим от постоянных вооруженных столкновений на Среднем Востоке или во Вьетнаме, но разве этим и исчерпываются современные человеческие страдания? Разве членам Мирового совета

Церквей неизвестно о преследовании религии в СССР? Разве им неизвестно, что там царит бесправие? Разве они не знают, сколь многими тысячами исчисляются закрытые и разрушенные храмы? Разве не знают, что там миллионами исчисляются мученики за веру, что не печатается Слово Божие, а за распространение его ссылаются на каторжные работы? Разве неизвестно им о заперении обучать детей началам веры и даже приводить их на богослужение? Разве неизвестно о тысячах, сосланных за Веру, о детях, отнятых от родителей для того, чтобы они не получали религиозного воспитания?

Обо всем этом, конечно, хорошо известно каждому, читающему газеты, но об этом не говорится ни в одном постановлении Мирового Совета Церквей. Экуменические священники и левиты проходят молча и без интереса, даже не бросая взгляда в сторону измученных в СССР христиан. Они молчат о них, потому что официальные представители Русской Церкви, вопреки очевидности, отрицают эти преследования в угоду своей гражданской власти.

Эти люди не свободны. Хотят они или не хотят, они вынуждены говорить то, что предписывает им коммунистическая Москва. Тяжесть преследований делает их более достойными сожаления, чем осуждения. Но, будучи моральными пленниками безбожников, они не могут быть подлинными представителями Русской Православной Церкви, измученной, бесправной и безгласной, загнанной в темницы и катакомбы.

Почивший патриарх Сергей и нынешний патриарх Алексий были избраны не по правилам, выработанным Всероссийским Церковным Собором в 1917 г. при восстановлении Патриаршества, а по указке самого жестокого гонителя Церкви в истории - Сталина.

Можете ли Вы себе представить Епископа Римского, избранного по указанию Нерона? - Но Сталин был во много раз хуже его.

Избранные Сталиным иерархи должны были обещать свою покорность атеистическому правительству, целью которого по коммунистической программе является уничтожение религии. Нынешний Патриарх Алексий писал Сталину сразу после кончины своего предшественника, что будет соблюдать верность возглавляемому им правительству. «Действуя в полном единении с Советом по Делах русской Православной Церкви и вместе с уч-

режденным покойным Патриархом Священным Синодом, я буду гарантирован от ошибок и неверных шагов».

Всем известно, что «ошибки и неверные шаги» на языке Московских властителей значат отступление в чем бы то ни было от указаний коммунистической власти.

Мы можем жалеть несчастного старца, но мы не можем признавать его каноническим главою Русской Церкви, которой сами мы почитаем себя неразрывной частью.

К Патриарху Алексию и его сотрудникам сугубо относится прещение 30 Апостольского правила и 3 правила VII Вселенского Собора: *«Аще который епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним»*.

Епископ Никодим Далматинский в толковании 30 апостольского правила говорит: «Если Церковь осуждала незаконное влияние светской при поставлении епископа в то время, когда государи были христианами, тем более, следовательно, она должна была осуждать это, когда последние были язычниками». А что же сказать тогда, когда поставляют Патриарха и епископов открытые и воинствующие враги всякой религии?

Когда часть епископата во главе с покойным Патриархом, тогда Митрополитом, Сергием стала на этот путь соглашения с безбожными врагами Церкви в 1927 г., значительная часть и самая авторитетная часть его во главе с Митрополитом Иосифом Ленинградским и первым кандидатом Патриарха Тихона на должность Местоблюстителя, Митрополитом Казанским Кириллом, не согласилась идти по этому пути, предпочитая ссылки и мученичество. Митрополит Иосиф тогда уже пришел к заключению, что при наличии государственной власти, открыто ставящей себе целью искоренение религии всеми мерами, легальное существование церковного управления делается невозможным без слишком больших и греховных компромиссов. Он поэтому приступил к тайным хиротониям епископов и священников, образовав доныне существующую в тайне Катакомбную Церковь.

О ней редко упоминают безбожники из страха дать ей больше известности. Лишь очень редко проникает в советскую печать сообщение о суде над кем-либо из ее членов. Но о ней говорят справочники для тех, кто работает по распространению атеизма в СССР. Т.н. основные сведения об этой тайной Церкви, под име-

нем «Истинно Православная Церковь», содержатся в справочнике под заглавием «Словарь Атеиста», изданном в Москве в 1964 г.

Без открытых храмов, в тайных собраниях, подобно каткомбным собраниям древних христиан, эти исповедники Веры совершают свои молитвы, оставаясь невидимыми для внешнего мира. Они-то и являются истинными представителями Русской Православной Церкви, все величие которых станет известно миру только после падения коммунистической власти.

По этой причине, хотя представители Московской Патриархии участвовали в решениях прошлогоднего Всеправославного Соединения в Женеве, мы признаем все постановления этого совещания и, в частности, постановление о том, чтобы Православная Церковь стала органическим членом Мирового Совета Церквей - принятым без участия Русской Православной Церкви. Эта Церковь вынуждена быть безгласной, а мы, ее свободные представители, скорбим о том, что такое решение было принято. Мы категорически протестуем против такого решения, противного самой природе Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Яд ереси бывает не так опасен, когда проповедь ее идет только со вне. Во много раз опаснее бывает яд, который постепенно вводится в организм все большими и большими дозами, со стороны тех, кто по положению своему должны быть не отравителями, а духовными врачами.

Неужели православный епископ будет оставаться равнодушным к этой опасности? Не слишком ли поздно будет защищать наших словесных овец, когда волки будут пожирать их на глазах пастырей в самой овчарне?

Не видится ли уже занесенный Божественный меч (*Мф. 10, 34*), разделяющий верных истинному исповеданию Св. Церкви от тех, кто, по словам Святейшего Патриарха Афинагора в его приветствии Упсальскому Собранию, будут трудиться над образованием «нового курса в экуменическом движении», для осуществления «общего христианского обновления и единства» на путях реформаторства и равнодушия к истине?

Мы, кажется, уже достаточно ясно показали выше, что это кажущееся единство есть единство не в чистоте истины Православия, а в смешении белого с черным, добра со злом, истины с заблуждением.

Мы уже протестовали ранее против неправославных экуме-

нических выступлений Патриарха Афинагора и Высокопреосвященного Архиепископа Иакова в письмах, которые были широко разосланы епископам в разных странах. Мы получили с некоторых сторон изъявления согласия с нами.

Но теперь пришло время, когда громче и шире должен идти протест, чтобы остановить действие отравы, пока она не приобрела силы, подобно потрясшим в свое время все тело Церкви древним ересям арианства или несторианства или евтихианства, так что казалось, что ересь может поглотить православие.

Мы обращаем свой голос ко всем Преосвященным Епископам Православной Церкви, умоляя их, чтобы они изучили предмет нашего послания и встали на защиту чистоты Православной Веры. Просим усердно также их молитв о страждущей от безбожников Русской Православной Церкви, чтобы господь сократил дни ее испытаний и ниспослал бы ей свободу и мир.

14/27 июля 1969 года

Неделя Святых Отцев

Шести Вселенских Соборов

† Митрополит Филарет Председатель Архиерейского Синода

Русской Православной Церкви Заграницей.

Святейшим и Блаженнейшим Главам

Православных Церквей;

Преосвященным Митрополитам,

Архиепископам и Епископам

Смиренного Филарета,

Митрополита Русской Православной Зарубежной Церкви

ВТОРОЕ СКОРБНОЕ ПОСЛАНИЕ

Каждому епископу верны люди Господни в его епархии и он за них воздаст ответ Богу (Ап. 38). По 34 Апостольскому правилу «епископ творит только то, что касается до его епархии и мест, к ней принадлежащих».

Однако бывают обстоятельства, когда некоторые явления по своему значению могут оказать влияние на чад не одной толь-

ко епархии, а даже многих Поместных Церквей одновременно. Такие явления вселенского характера уже не могут не касаться каждого православного епископа, как преемника Святых Апостолов, поставленного ограждать свою паству от разных соблазнов. В особенности это относится к нашему времени, когда при существующей технике так быстро распространяется всякое известие и разные идеи.

Наша паства, принадлежащая к свободной части Русской Церкви, рассеяна по всем странам мира. Поэтому сказанное выше относится к ней в еще большей мере, чем к кому-либо другому.

Вследствие этого и епископы наши на своих Соборах не могут ограничивать своих суждений узкими пределами возникающих в их епархиях пастырских и административных проблем, но вынуждены останавливать свое внимание и на вопросах общего для всего православного мира значения, ибо скорбь одной Церкви должна быть и скорбью другой, вызывая в ней живое участие (Фил. 4, 14-15; Евр. 10, 33). И если св. Апостол Павел изнемогал с изнемогающими и воспламенялся с соблазняющимися, то можем ли мы, архиереи Божии, оставаться равнодушными к росту заблуждения, угрожающего спасению душ многих наших братьев во Христе?

Движимые таким чувством, мы уже обращались однажды со Скорбным Посланием ко всем епископам Святой Православной Церкви. Мы рады были узнать, что, в созвучии с нашим обращением, в недавнее время несколько Преосвященных Елладской Церкви сделали заявления своему Священному Синоду о необходимости иметь суждение об экуменизме как ереси и пересмотреть вопрос о принадлежности к Мировому Совету Церквей. Мы радуемся такой здоровой реакции на распространение т.н. экуменизма, ибо она дает нам надежду на то, что Церковь Христова будет ограждена от нового угрожающего ей потрясения.

Со времени нашего первого Скорбного Послания прошло два года. Увы, если и раздались ныне в Елладской Церкви новые заявления о неправославии экуменизма, то ни одна Православная Церковь еще не заявила о своем выходе из Мирового совета Церквей.

В нашем первом Скорбного Послания (1969 г.) мы яркими красками обрисовали, насколько противоречит элементарным началам православной экклесиологии органическая принадлеж-

ность Православных Церквей этому Совету, построенному на чисто протестантских началах. Ныне, по уполномочению нашего Собора мы желали бы глубже развить наше предупреждение, показать ту бездну ереси против самого понятия Церкви, в которую влекутся все участники экуменического движения.

Однако мы видим, что никто из старейших не поднимает голоса, и это вынуждает нас говорить, чтобы на Страшном Суде не услышать упрека в том, что мы видели опасность экуменизма, угрожающую Церкви, и не предупредили ее предстоятелей.

Содержание его очень ясно определено католическим богословом Ив М. Ж.. Конгар (Ives M. J. Congar). Он пишет, что «это есть движение, которое побуждает Христианские Церкви желать восстановления утраченного единства, а для этого глубоко познать себя и понимать одна другую». Далее он говорит, что «оно составляет в целокупности чувств, идей, дел или учреждений, собраний или конференций, церемоний, манифестаций и изданий, которые направлены к тому, чтобы подготовить воссоединение в новом единстве не только отдельных христиан, но и фактически существующих отдельных Церквей. В действительности слово «экуменизм», - продолжает он, - которое протестантского происхождения, определяет теперь конкретную реальность: совокупность всего перечисленного на основе настроения некоторого количества очень определенных убеждений (если и не всегда очень ясных и определенных). Это не есть желание или попытка соединения почитаемых разделившимися в единую Церковь, почитаемую единственно истинной. Оно начинается там, где признается, что в нынешнем своем состоянии ни одно христианское исповедание не обладает полнотой христианства; что даже если одно из них и истинное, то оно, однако, как исповедание, не обладает полнотой истины, но что есть еще христианские ценности вне его не только у христиан, отделенных от него в вероучении, но и в других Церквях и других исповеданиях как таковых».

Такое определение экуменического движения, данное римско-католическим богословом 34 года назад, остается точным и доньше, с той разницей, что за эти годы оно еще более развилось, открывая новые и еще более опасные перспективы.

Увы, последнее время изобилует фактами, которые свидетельствуют о том, что некоторые представители Православных Церквей в своем диалоге с инаковерующими усвоили чисто про-

тестантскую еклесиологию, за которой следует и протестантский подход к вопросам церковной жизни, получивший свое выражение в столь распространенном теперь модернизме.

Модернизм - это есть равнение человеческой жизни по началам современности и человеческих слабостей. В России он получил свое яркое проявление в начале двадцатых годов нашего столетия в т.н. обновленческом движении или живой Церкви. На учредительном собрании основателей Живой Церкви, 29 мая 1922 года, цели ее были определены как «пересмотр и изменение всех сторон церковной жизни, какие повелительно требуются современной жизнью» (Проф. Б. В. Титлинов, Новая Церковь, Петроград-Москва, 1923, стр. 11). Это было попыткой реформации, приспособленной к условиям коммунистического строя. Модернизм ставит угождение человеческим слабостям выше нравственных и даже догматических требований Церкви. Поскольку мир удаляется от Христовых начал, постольку и модернизм все более и более понижает уровень религиозной жизни. Мы видим, как в западных исповеданиях это ныне влечет за собою упразднение постов, крайнее опустошение и вульгаризацию богослужения и в конце концов полное духовное опустошение, которое иногда связано с потворством противоестественным порокам, не исключая даже тех грехов, о которых Апостол Павел советовал верующим вовсе не упоминать.

Именно модернизм лежал в основе определений печальной памяти Всеправославного Соединения в Константинополе в 1923 г., по-видимому, не без влияния обновленческой попытки в России.

После него ряд Церквей хотя и не пошел полностью по пути предлагавшихся там реформ, все-таки принял западный календарь, а в некоторых местах даже западную пасхалию.

Это было первым шагом по пути модернизма в Православной Церкви, изменяя порядок церковной жизни во имя сближения ее с порядком жизни еретических общин. В этом отношении это явилось нарушением принципов, установленных церковными канонами, которые, напротив, направлены к религиозному обособлению верных от мудрствующих иначе, чем Православная Церковь, а не к сближению с их молитвенной жизнью (Тит. 3, 10; Апост. 10, 45, 65; Лаод. 32, 33, 37 и др.)

Печальным плодом этой реформы явилось нарушение

единства молитвенной жизни православных христиан в разных частях мира. В то время, как одни из них вместе с еретиками празднуют Рождество Христово, другие еще постятся. Иногда такое разделение происходит в одной и той же Поместной Церкви. Допускается иногда даже празднование Пасхи по западной пасхалии. Так во имя сближения с инаковерующими упраздняется принцип, принятый Первым Вселенским Собором, чтобы все православные христиане по всему миру единовременно, едиными устами и единым сердцем радовались и славили Христово Воскресение.

Попытки вводить реформы, не считаясь с предшествующими общецерковными определениями и обычаями вопреки 2 правилу Шестого Вселенского Собора - создают только смуту. Об этом красноречиво говорил блаженной памяти Патриарх Сербский Гавриил на Церковном Совещании в Москве в 1948 г.

«В последние десятилетия, - заявил он, - появляются разные стремления в Православной Церкви, которые вызывают оправданные опасения за чистоту ее вероисповедания и за ее догматическое и каноническое единство.»

Созыв Вселенским Патриархом «Всеправославного Конгресса» и Ватопедской Конференции, главной целью которых было подготовить всеправославную предсоборную комиссию (просинод), нарушили единство и сотрудничество Православных Церквей. С одной стороны, отсутствие Русской Православной Церкви на этих собраниях, а с другой стороны, поспешность и односторонние поступки некоторых Поместных Церквей и необдуманные выходы отдельных их представителей, внесли в жизнь Восточной Церкви хаос и аномалии.

«Одностороннее введение нового Григорианского календаря в некоторых Поместных Церквях и сохранение старого стиля другими поколебали единство Церкви и внесли тяжелые потрясения в жизнь тех из них, которые так легко приняли новый стиль» (Деяния Совещания Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей. Москва, 1949, т. II, стр. 447-448).

В недавнее время проф. Феодор, один из представителей Елладской Церкви на Совещании в Шамбези в 1968 г., отмечал поспешность календарной реформы в Греции, указывая на то, что последняя до сих пор страдает от вызванного ею разделения (Журнал Московской Патриархии, №1, 1969, стр. 51).

Чуткая совесть многих чад Церкви не могла не ощутить, что в календарной реформе уже положено начало пересмотра всего строя православной жизни, который освящен многовековым преданием и утвержден определениями Вселенских Соборов. Уже на константинопольском Всеправославном Конгрессе поднимался вопрос о второбрачии духовенства и др. реформах. На этих днях Архиепископ Северной и Южной Америки Иаков высказался за введение женатого епископата (The Hellenic Chronicle, 23 дек. 1971 г.)

Сила Православия всегда была в сохранении всех начал церковного предания. Между тем, кроме календаря, в программу будущего Великого собора стараются включить не заботу о лучших путях сохранения этих начал, а пересмотр всего строя жизни Церкви, начиная с упразднения постов, второбрачия духовенства и порч., открывая пути для сближения с порядком жизни еретических общин.

Увы, в последнее время мы видим признаки такого большого развития экуменизма с участием православных, что он стал серьезной угрозой, ведя к полному уничтожению Православной Церкви путем растворения ее в море еретических общин.

Вопрос о единстве ставится теперь не в ту плоскость, в которой его рассматривали святые отцы. Для последних, в отношении еретиков речь шла о их воссоединении, которое обуславливалось принятием ими всех православных догматов и возвращением их в лоно Православной Церкви. В экуменическом же преломлении подразумевается, что обе стороны, православные и неправославные, в чем-то неправы, но могут соединиться, ни от чего не отказавшись, причем это относится не только к римо-католикам, но и протестантам. Святейший Патриарх Афинагор ясно высказал это в своей приветственной речи кардиналу Виллебрандс в Константинополе 30 ноября 1969 г.

Патриарх пожелал кардиналу, чтобы его деятельность «обозначила новую эпоху прогресса не только в том, что касается наших двух Церквей, но всех христиан». Патриарх определяет новый подход к проблеме единства в том, что «никто из нас не призывает другого к себе, но, как Петр и Андрей, мы обоюдно направляемся к Иисусу, единственному и общему Господу, Который нас соединяет воедино» (Томос Аганис, Рим-Истанбул, докум. №274, стр. 588-589).

Недавний обмен посланиями между Римским Папой Павлом VI и Патриархом Афинагором углубляет и развивает эту неправославную мысль и глубоко нас взволновал.

Поощряемый разными заявлениями, делавшимися Предстоятелем Константинопольской Церкви, Папа писал ему 8 февраля 1971 г.: «Верующим, собравшимся в базилике св. Петра в неделю единения, мы напоминаем, что между нашей Церковью и достопочтенными Православными Церквями уже существует хотя и несовершенное, но почти полное общение, вытекающее из нашего общего участия в Таинстве Христовом и Его Церкви».

В этих словах содержится новое для римо-католичества, но старое для протестантства учение о том, что существующее на земле разделение между христианами является в сущности прозрачным. До неба оно не доходит. Обетование Спасителя Своим ученикам о значении прещений против непослушных Церкви (Мф. 18, 18) признается таким образом недействительным. Такое учение является новшеством не только для православных, но и для Рима. Изданная в 1928 г. Папой Пием IX энциклика «Mortalium Animos» была совсем иного содержания. Однако римо-католики для нас «внешние», и нас прямо не касаются перемены в их взглядах. Их приближение к протестантской экклесиологии интересует нас лишь постольку, поскольку оно происходит одновременно с усвоением таких взглядов и среди тех, кто продолжает именовать себя православными христианами. Экуменисты из православных и экуменисты из католиков и протестантов приходят к единомыслию в одинаковой ереси.

Святейший Патриарх Афинагор 21 марта 1971 г. ответил на послание Папы в одном духе с ним. Приводя его слова, мы подчеркиваем в них особенно важные догматические выражения.

Если Папа, не интересуясь догматическим единомыслием, призывает Патриарха Афинагора «сделать все возможное, чтобы ускорить столь желанный день, когда в форме сослужения мы сможем вместе причащаться из одной и той же чаши Спасителя», то Святейший Патриарх Афинагор ответил ему в том же смысле.

Называя Папу своим «старшим братом», Патриарх пишет, что хочет подчиняться «божественной воле Господа, который желает, чтобы Церковь была едина всему миру, так, чтобы весь мир мог быть объединен в ней. Мы спокойно предаем себя Святому Духу, ведущему нас для твердого продолжения и усоверше-

ния святого дела, начатого и развиваемого Вами в нашем общем и святом желании создать и явить миру единую святую, соборную и апостольскую Церковь.»

Далее Патриарх пишет: «Воистину, даже если Церкви Востока и Запада отделились друг от друга, один Господь ведает по какой причине, то они не были отделены от существования их общения в таинстве Бога и Человека Иисуса и Его богочеловеческой Церкви».

Патриарх с горечью говорит, что «мы были отделены от любви друг к другу и потому были лишены святого блага единомысленного исповедания веры Христовой». Он пишет, что «от нас было отнято также благословение совместно приступать к тому же алтарю и приобщение того же драгоценного Тела и драгоценной Крови, несмотря на то, что мы не переставали признавать друг у друга действительное апостольское священство и действительное совершение таинства Святой Евхаристии».

Теперь, однако, Патриарх усматривает с обеих сторон желание вернуться к общению, и он пишет, что «мы призываемся идти к совершенному единству в сослужении и приобщении Тела и Крови Христовых из единой Чаши».

В этом послании высказано много неправославных мыслей, которые при своем логическом развитии приводят к самым пагубным выводам.

Ведомые Патриархом Афинагором экуменисты не верят в Церковь в том виде, в каком она была основана Спасителем. Вопреки Его слову (Мф. 16, 18) для них ее больше нет, и Патриарх хочет вместе с Римским Папой «создать и явить» новую Церковь, объединяющую все человечество.

Не ужасны ли в устах православного Патриарха эти слова «создать и явить»? Не являются ли они отречением то существующей Церкви Христовой? Можно ли создавать новую Церковь, не отказавшись предварительно от той Церкви, которую создал Господь? - Тому, кто принадлежит к ней и верует в нее, никакой новой Церкви создавать не нужно.

Однако и эта «старая» Церковь святых Апостолов и святых Отцов Папой и Патриархом представляется в искаженном виде для того, чтобы призрачно связать ее в представлении читателя с создаваемой ими новой Церковью. Церкви Христовой они пытаются приписать свойства той новой Церкви, которую они хотят создать.

Для этого они стараются представить бывшее разделение между Православием и Католичеством, как якобы никогда не существовавшее.

В своей совместной молитве в храме Св. Петра в Риме Патриарх Афинагор и Папа Павел VI заявили, что находят себя уже едиными «в проповеди Евангелия, в том же крещении и участии в тех же таинствах и тех же харизмах». (Томос Агапис, Рим-Истанбул, 1971, стр. 660). Но если Патриарх и Папа объявили об отмене существовавших более девятисот лет анафем, то значит ли это, что перестали существовать известные всем причины разделения? Перестали ли существовать те заблуждения Рима, от которых требовалось отречение всякого латинянина при его присоединении к Православной Церкви?

Римо-Католическая Церковь, с которой хочет иметь литургическое общение Патриарх Афинагор и с которой через Митрополита Никодима Ленинградского и других вошла в общение Московская Патриархия - даже уже и не та, с которой отклонил унию св. Марк Эфесский и вслед за ним вся Православная Церковь. Она еще дальше от Православия, чем была в те дни, поскольку ввела еще новые догматы и теперь все больше и больше усваивает начала реформации, экуменизма и модернизма.

Целый ряд определений Православной Церкви признавал латинян еретиками. Если временами их принимали в общение по тому же чину, как ариан, то в течение ряда столетий и даже до наших дней Греческие Церкви принимали их через крещение. Если в первые века после 1054 г. латинян и в греческой, и в русской Церкви принимали различно, то через крещение, то через миропомазание, то это потому, что все рассматривали их как еретиков, но не имели общеустановленной практики их принятия в Православную Церковь. Так, например, в самом начале XIV века сербский князь, отец Стефана Неманьи, вынужден был крестить своего сына латинским крещением, но потом перекрестил его по-православному, когда возвратился в Расу (Е. Голубинский. Краткий очерк Православных Церквей: болгарской, сербской и румынской. Москва 1871 г., стр. 551).

Проф. Е. Голубинский, в другом своем капитальном труде, История Русской Церкви (Т. 1/2, стр. 806-807, Москва 1904 г.), делая очерк отношения русских к латинству, приводит много фактов, указывающих на то, что при разных способах приема лати-

нян в лоно Православной Церкви в разное время, т.е. совершая или крещение их или миропомазание, как Греческая, так и Русская Церкви исходили из признания их еретиками.

Поэтому утверждение, будто бы в течение этих веков «единство в общении таинств и в частности евхаристии несомненно сохранялось» между Православной Церковью и Римом - совершенно не отвечает действительности. Разделение у нас с Римом было и существует, и притом действительное, а не призрачное.

Оно может представляться призрачным только для тех, кто не верит в силу слов Спасителя, сказанных святым Апостолам, а через них и их преемникам: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, будет связано на небе, и что разрешите на земле, будет разрешено на небе» (Мф. 18, 18).

Спаситель говорит: «Истинно говорю вам», а Патриарх противоречит Ему и сказанное Им объявляет неистинным. По его словам выходит, что хотя латиняне были всею Православною Церковью признаны еретиками, хотя им не давалось причастия, хотя в течение многих веков их принимали через крещение, и мы не знаем определения на Востоке, которое бы это правило отменило - они все-таки оставались членами Тела Христова и не были отделены от таинств Церкви. Тут нет логики, тут отрыв от фактической истории Церкви. Тут на практике применяется протестантское учение о Церкви, согласно которому, заблуждение и вызванное им отлучение от Церкви не препятствует принадлежности к ней. Иначе говоря, «общение в таинстве Бога и Человека Иисуса» не обуславливается непременно принадлежностью к Православной Церкви.

В попытке найти какое-то оправдание этой экуменической теории нас стараются убедить в том, что принадлежность к Церкви без догматического единомыслия с нею уже допускалась в прошлом. Патриарх Афинагор и официальное сообщение Фанара, сопровождавшее опубликование его письма к Римскому Папе, стараются, вопреки приведенным нами фактам, внушить, что Восточная Церковь не порывала общения с Римом, когда там уже появилось разномыслие с нею. В истории можно найти единичные факты общения в отдельных местах даже после 1054 г. Можно заметить и то, что до этого года Восточные Иерархи не торопились заклеить именем ереси разные ложные учения, появившиеся в лоне Римской Церкви.

Но длительная болезнь, предшествующая смерти, все-таки болезнь, и вызванная ею смерть остается смертью, как бы поздно она не наступила. Отступление от учения Церкви не всегда развивается сразу. Это есть результат известного процесса. В отношении Рима этот процесс обнаружился уже при жизни Св. патриарха Фотия, но только позднее, в 1054 г., отделение Рима оформилось.

Переписка Святейшего Патриарха Афинагора с Римским Папой вынудила нас остановиться на отношении Православной Церкви к Риму. Но Патриарх Афинагор, как вождь экуменистов, идет дальше признания римо-католичества наравне с Православной Церковью. Известно его заявление г. Роже Шутц, пастору реформатско-протестантской Церкви в Швейцарии: «Вы - священник, и я мог бы принять из ваших рук Тело и Кровь Христовы». На другой день он добавил: «Я мог бы у Вас исповедоваться» (*Le Monde*, 21 мая 1970 г.)

Во имя осуществления такого общения с еретиками экуменисты из православных подрывают значение Вселенских Соборов, как это проявилось при переговорах с представителями монофизитов.

На совещании с ними в Женеве вполне ясную и православную точку зрения защищали, по существу, только один или два участника, в то время как другие проявили присущее экуменистам стремление во что бы то ни стало достигнуть общения в таинствах, хотя бы и до достижения со стороны монофизитов полного единомыслия с Православной Церковью. Представитель Греческой Церкви, Романидес, с основанием заявил относительно православных участников Совещания: «Мы все время были объектом экуменической тактики, которая имеет цель осуществить взаимообщение, или общение, или объединение, без соглашения относительно Халкидона и Пятого, Шестого, Седьмого Вселенских Соборов» (Протоколы Совещания в Женеве, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XVI, p. 30).

В результате этой тактики одно из заключений Совещания (8е) сводится к тому, чтобы выяснить возможность составления объяснительного заявления о соглашении, которое не было бы на уровне исповедания веры или догматического определения, но служило бы основанием, на котором православные и монофизиты могли бы принять шаги для соединения в общей Евхаристии (там же, стр. 6).

Несмотря на очень категорические заявления монофизитов о невозможности для них принять Вселенские Соборы, начиная с Халкидонского, православные подписали резолюцию (бв), что признавать со стороны православных святым Диоскора, а Папу Льва святым со стороны монофизитов нет необходимости. Но восстановление общения ясно имеет в виду, между прочим, чтобы формальные анафемы с обеих сторон были сняты (там же, стр. 5).

На другой конференции, в Аддис-Аббебе, неправославные заявления представителей Православных Церквей были поддержаны Митрополитом Ленинградским Никодимом и протоиереем Боровым. Поэтому было признано, что обоюдные анафемы могут быть отброшены. «Должна ли быть официальная декларация или церемония для снятия анафем? Многие из нас думают, что гораздо проще отбросить анафемы потихоньку, как некоторые Церкви уже начали делать» (там же, стр. 21).

В этом случае опять протестантская концепция Церкви осуществляется на практике. В согласии с нею, догматическое заблуждение и вызванное им отлучение не препятствуют еретикам принадлежать к Церкви. Отец Боровой ясно высказал это в Аддис-Аббебе в докладе, озаглавленном «признание святых и проблема анафем». Боровой утверждает, что монофизиты и римо-католики полноправные члены Тела Христова. Он утверждает также, что православные, римо-католики и монофизиты «имеют одно Священное Писание, апостольское предание и священное происхождение, по существу те же таинства, те же догматы; они являются по существу Церквами с одной верой, с тем же благочестием и с тем же путем спасения» (там же, стр. 246).

Неудивительно, что при таком подходе компромисс царствует во взаимоотношениях между православными сторонниками экуменизма с римо-католиками, протестантами и антихалкидонцами. Опережая даже Патриарха Афинагора, представитель Московской Патриархии Митрополит Никодим 14-го декабря 1970 года приобщал католических клириков в самом Риме, в соборе Ап. Петра. Там во время совершения им литургии пел хор студентов Понтификального Колледжа, а римо-католические клирики приняли причастие из рук Митрополита Никодима. (Диакония, №1, 1971 г.)

Но за таким практическим осуществлением т.н. экумениз-

ма виднеются и более широкие цели, направленные к полному упразднению Православной Церкви.

Мировой Совет Церквей и диалоги между разными христианскими исповеданиями и даже с другими религиями (напр., магометанской и иудейской) являются звеньями цепи, в которую, по замыслу экуменистов, должно включиться все человечество. Эта задача была ясно поставлена уже на Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Упсале в 1967 г. (Секция 1).

Все это должно быть осуществлено, по мнению экуменистов, через особый Собор, который в их глазах был бы подлинно Вселенским, каковыми не признают они в полной мере прежде бывшие Вселенские Соборы. Путь этот указан в римо-католическом журнале «Иреникон» и состоит в следующем:

«1. Проведение жестов примирения, для которых образцом может служить снятие отлучений 1054 года между Римом и Константинополем.

2. Общение в евхаристии. Иначе говоря, положительное решение проблемы взаимообщения (интеркоммунион)...

3. Ясное сознание, что мы принадлежим ко вселенскому целому (христианскому), которому должно уступить место разнообразию...

4. Этот Собор должен быть знаменем единства людей во Христе» («Иреникон» 1971 г., №3, стр. 322-323).

Важно отметить, что понятие этого единства не связывается с принадлежностью к одной истинной Церкви. Там же говорится, что к этой цели ведет свою работу «Католический Секретариат для Единства», как заявил о том Кардинал Виллебрандс в Эвиане. С другой стороны, Ассамблея Отдела Веры и Конституции в качестве центральной темы ставит «Единство Церкви и единство человечества» (там же, стр. 323 и 324). По новому определению, к экуменизму относится «все, что касается обновления и объединения Церкви, как фермента возрастания (*croissance*) Царства Божия в мире людей, ищущих своего единства» (*Service d'Information*, №9, февраль 1970 г., стр. 10-11).

На Конференции Центрального Комитета Мирового Совета Церквей в Аддис-Аббебе Митрополит Георгий Ходрэ сделал доклад, который имеет тенденцию связать все религии с Церковью. Он хочет видеть вдохновение Святого Духа в нехристианских религиях, так что, по его мнению, выходит, что, когда мы причаща-

емся Тела и Крови Христовых, то мы соединяемся со всеми теми, кого охватывает любовь Господня к людям («Иреникон», 1971 г., №2, тр. 191-202).

Вот куда вовлекается Православная Церковь. Внешним проявлением этой работы являются бесконечные «диалоги». Православные представители ведут диалоги с римо-католиками и англиканами. Те, в свою очередь, ведут диалоги друг с другом, лютеранами, другими протестантами и даже иудеями, магометанами и буддистами.

В самые недавние дни представитель Патриарха Афинагора в Северной и Южной Америке, Архиепископ Иаков, принял участие в диалоге с иудеями. Он отметил, что, насколько ему известно, ни в каком прежнем периоде истории не было случая, «чтобы богословский диалог с евреями имел место под официальным покровительством Греческой Церкви». Кроме вопросов национального характера, «группа также согласилась изучить литургию вместе с греческими православными учеными, предпринимающими пересмотр своих литургических текстов с точки зрения смягчения упоминаний иудеев или иудаизма, когда они оказываются негативными или враждебными» (Religious News Service, 27th Jan. 1972, pp. 24-25).

Как видим, Патриарх Афинагор и его единомышленники не ограничиваются мыслью об унии с римо-католиками. Они идут гораздо дальше. Мы уже приводили слова Патриарха Афинагора, что Господь желает, «чтобы Церковь была едина видимо для всего мира, так, чтобы весь мир был объединен в ней». В том же смысле пишет один греческий богослов, проф. Филиппидес, б. декан Афинского Богословского Факультета. Развивая экуменическое учение о Церкви, он доводит свою мысль до таких же крайних выводов. Он говорит, что противники экуменизма идут против воли Божией. «Бог, - по его словам, - охватывает всех людей нашей планеты как членов Его Единственной Церкви вчера, сегодня и завтра, как полноту этой Церкви» (Бюллетень Типос Бонн Пресс, Март-Апрель 1971 г., Афины).

Хотя всякому, сколько-нибудь сведущему в догматах Православной Церкви, должно быть ясно, насколько такое понятие о Церкви далеко от исповедуемого нами в Символе веры учения святых отцов, мы не можем не отметить, как глубоко это противоречие. Где и когда Господь высказал обетование, что весь мир

может быть объединен в Церкви? - Такая надежда есть надежда хилиастическая, для которой нет почвы в Св. Евангелии. Все люди призываются к спасению, но далеко не все на этот призыв отзываются. О христианах Спаситель говорил как о данных ему от мира (Ин. 17, 6), и молился Он не обо всем мире, а об этих данных Ему от мира людях (Ин. 17, 11). И св. ап. Иоанн противопоставляет Церковь миру и призывает христиан: «Не любите мира. ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей». (Иоан. 1, 15). О чадах Церкви Спаситель говорил, что «они не от мира, как и Я не от мира» (Иоан. 17, 16). В лице Апостолов Спаситель предупреждал Церковь, что в мире она будет терпеть скорбь (Ин. 16, 38), и объяснял Своим ученикам: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое: а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, поэтому ненавидит вас мир.» (Ин. 15, 19).

Священное Писание указывает на большое различие между чадами Церкви и остальным человечеством. Апостол Петр, обращая слово к верующим во Христа и отличая их от неверующих, говорит им: «Но вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Петр. 2, 7-9). Слово Божье отнюдь не предвещает нам торжества правды на земле перед концом мира. Оно говорит нам не о преображении мира во всеобъединяющую Церковь, как о том мечтают последовательные экуменисты, а предупреждает об оскудении веры в последние дни, о большой скорби и о ненависти к христианам всех народов за имя Спасителя (Мф. 24. 9-12).

Если в первом Адаме согрешило все человечество, то в Новом Адаме Христе соединяется лишь та часть его, которая «родится свыше» (Ин. 3, 3 и 7). Если в мире материальном Бог «повелевает солнцу восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45), то, с другой стороны, Господь неправедных не приемлет в Свое Царство. К ним обращено грозное слово: «Не всякий, говорящий Мне: Господи, Господи, войдет в царство небесное, но исполняющий волю Отца Моего небесного» (Мф. 7, 21). И уже несомненно к еретикам относятся дальнейшие слова Спасителя: «Многие скажут Мне в тот день: Господи, Господи, не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем чудеса творили? и тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7, 22-23).

Итак, Господь говорит еретикам: «Я никогда не знал вас», а Патриарх Афинагор старается убедить нас, что они «никогда не были отделены от существования их общения в таинстве Бога и Человека Иисуса и Его богочеловеческой Церкви»...

Вера в обновление всего человечества в новой всеобъединяющей Церкви дает экуменизму и характер хилиастической ереси. В экуменических попытках объединить без различия истины и заблуждения и в устремленности к созданию не только новой Церкви, но и нового мира - хилиазм проявляется все более и более ясно. Проповедники этой ереси не хотят верить в то, что земля и все дела на ней сгорят, воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают (2 Петр. 3, 10-12). Они забывают, что после этого новое небо и новая земля, на которой будет обитать правда, образуются словом Божиим, а не трудами человеческих организаций. Православным христианам надо трудиться не над созданием их, а над тем, чтобы через благочестивую жизнь в единственной истинной Церкви быть участником их после Страшного Суда Божия. Между тем попытки построения Царствия Божия на земле через ложное объединение разных исповеданий с пренебрежением к истине, хранимой только преданием Святой Православной Церкви, увели бы нас от Царствия Божия в царство антихристово.

Если Спаситель сказал, что «пришед найдет ли веру на земле» (Лук. 18, 8), то положение это подготавливается не только прямой проповедью безбожия, но и экуменизмом.

История Церкви говорит нам, что христианство распространялось не путем компромиссов и диалогов между христианами и неверующими, а путем проповеди истины, отвержением всякой лжи и всякого заблуждения. Вообще ни одна религия никогда не получала распространения через тех, кто сомневался в ее полной истинности. Создаваемая экуменистами новая всеобъемлющая «Церковь» имеет свойство Лаодикийской Церкви, описанное в Апокалипсисе. Она не холодна к истине и не горяча, и к ней относятся слова, обращенные к Ангелу Лаодикийской Церкви: «Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, извергну тебя из уст Моих» (Апок. 3, 16). Поэтому вместо религиозного возрождения она, как не принявшая «любви истины для своего спасения», являет на себе предупреждение Апостола: «И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что будут они верить лжи. Да будут

осуждены все не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2, 10-12).

Преосвященные члены нашего Собора Епископов единогласно признали, что все вышеизложенное служит основанием для признания экуменизма опасной ересью. Давно наблюдая за ее развитием, они поручили нам поделиться своими наблюдениями со своими братьями, православными Епископами всего мира. Мы просим их прежде всего молиться о том, чтобы Господь сохранил святую Церковь от потрясения новой ересью, открывая всем нам духовные очи для уразумения истины перед лицом заблуждения. Да поможет Господь всем нам в полной чистоте и неповрежденности сохранить вверенную нам истину, а паству нашу воспитывать в верности ей и благочестии.

Нью-Йорк.

Неделя Православия 1972 г.

† Митрополит Филарет

Председатель Архиерейского Синода

Русской Православной Церкви Заграницей.

ОБРАЩЕНИЕ К ПРЕДСТОЯТЕЛЯМ СВЯТЫХ БОЖИИХ ЦЕРКВЕЙ, ПРЕОСВЯЩЕННЫМ ПРАВОСЛАВНЫМ АРХИЕРЕЯМ

**по поводу «Фиатирского Исповедания»
[Третье Скорбное Послание]**

Научая нас твердо хранить во всем заповеданную нам православную веру, Св. Апостол Павел писал Галатам: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1, 8). Ученика своего Тимофея он учил пребывать в том, чему он им научен и что ему вверено, зная, кем он научен (2 Тим. 3, 14). Это есть указание, которому должен следовать каждый Архиерей Православной Церкви и к чему он обязывается присягой, даваемой им при хиротонии. Апостол пишет, что Архиерей должен быть «держась истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и настаивать в здравом учении, и противящихся обличать» (Титу 1, 9).

В нынешнее время общего шатания, смущения умов и раз-

вращения особенно требуется от нас, чтобы мы исповедовали истинное учение Церкви, не взирая на лица слушающих и на окружающее нас неверие. Если ради приспособления к заблуждениям века сего мы будем замалчивать истину или преподавать извращенное учение во имя угождения миру сему, то ищущим истину мы подлинно давали бы камень вместо хлеба. Чем выше стоит тот, кто так поступает, тем больший порождается им соблазн и тем тяжелее могут быть последствия.

По этой причине у нас вызвало большую скорбь чтение т.н. «Фиатирского Исповедания», недавно изданного в Европе с особым благословением и одобрением со стороны Св. Синода и Патриарха Константинопольской Церкви.

Мы знаем, что автор этой книги, Преосвященный митрополит Фиатирский Афинагор, ранее проявлял себя как защитник православной истины, и тем менее могли ожидать с его стороны такого исповедания, которое далеко отстоит от Православия. Однако если бы это было только его личным выступлением, мы не стали бы писать о нем. Нас побуждает к этому то, что на труде его лежит печать одобрения всей Константинопольской Церкви в лице Патриарха Димитрия и ее Синода. В особой патриаршей грамоте на имя Митрополита Афинагора значит, что его труд был рассмотрен особой Синодальной комиссией. После одобрения его этой комиссией Патриарх согласно постановлению Синода дал благословение на опубликование этого, как он пишет, «замечательного труда». Итак, ответственность за этот труд с Митрополита Афинагора переносится уже на всю Константинопольскую иерархию.

Наши прежние «Скорбные Послания» уже выражали ту печаль, которая охватывает нас, когда с престола Святых Прокла, Иоанна Златоуста, Тарасия, Фотия и многих других Святых Отцов мы слышим учение, которое они, несомненно, осудили бы и передали анафеме.

Горько писать это. Как хотели бы мы с престола Константинопольской Церкви, родившей нашу Русскую Церковь, слышать слово церковной правды и исповедание истины в духе ее великих святителей! С какой радостью мы приняли бы такое слово и передали бы его в научение нашей благочестивой пастве! Напротив, великую печаль вызывает в нас необходимость предупреждать ее о том, что из этого бывшего источника православного исповедничества теперь исходит гнилое слово соблазна.

Если обратиться к самому «Фиатирскому Исповеданию», то, увы, там так много внутренних противоречий и неправославных мыслей, что для перечисления их нам надо было бы написать целую книгу. Мы полагаем, что в этом нет необходимости. Достаточно нам указать самое главное, на чем зиждется и из чего исходит вся содержащаяся в этом исповедании неправославная мысль.

Митрополит Афинагор в одном месте (стр. 60) пишет с полным основанием, что православные веруют в то, что их Церковь - Единая, Святая, Соборная и Апостольская и преподает полноту католической истины. Он также признает, что другие исповедания не соблюли этой полноты. Но дальше он как бы забывает о том, что если какое-либо учение в чем-либо отходит от истины, то тем самым оно является ложным. Принадлежа к религиозному объединению, исповедующему такое учение, люди этим уже отделены от единой истинной Церкви. Митрополит Афинагор готов это признать в отношении таких древних еретиков, как ариане, а говоря о современных, он не хочет их ереси принимать во внимание. И в отношении их он призывает руководствоваться не древним преданием и канонами, а «новым пониманием, которое теперь преобладает среди христиан» (стр. 12) и «знамением нашего времени» (стр. 11).

Согласно ли это с учением Святых Отцов? Вспомним, что 1-е правило Седьмого Вселенского Собора дает нам совсем другой критерий для направления нашей церковной мысли и церковной жизни. «Приявшим священническое достоинство, - значится там, - свидетельством и руководством служат начертанные правила и постановления...» И далее: «Божественные правила со услаждением приемлем и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенное от всехвальных Апостол, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских Соборов, и поместно собравшихся для издания таковых заповедей и от Святых Отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили».

Вопреки этому принципу в «Фиатирском Исповедании» все время делается ударение на «новом понимании». «Христиане, - значится там, - теперь посещают церкви и молятся с христианами разных традиций, с которыми ранее им запрещалось общаться, ибо они назывались еретиками» (стр. 12).

Но кто ранее запрещал эти молитвы? Разве не Священное Писание, не Святые Отцы, не Вселенские соборы? И разве речь идет о тех, кто только назывался еретиками, а не были ими на самом деле? 1-е правило Василия Великого дает ясное определение наименованию еретиками: «Еретиками называли они (т.е. Св. Отцы) совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся» разве не относится это к тем западным исповеданиям, которые отпали от Православной Церкви?

Св. Апостол Павел научает нас: «Еретика человека после первого и второго вразумления отвращайся» (Тит 3, 10), а «Фиатирское Исповедание» зовет нас к религиозному сближению и молитвенному общению с ними.

45-е правило Св. Апостолов повелевает: «Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо. да будет извержен». О том же говорит 65-е правило Апостольское и 33 правило Лаодикийского Собора. 32 правило последнего возбраняет принимать благословение от еретиков. «Фиатирское Исповедание», напротив, призывает к совместной с ними молитве и идет так далеко, что даже разрешает православным как принимать от них причастие, так и давать им таковое.

Митрополит Афинагор сам приводит сведения о том, что в «Англиканском Исповедании» большая часть епископов и верующих не признает ни благодатности иерархии, ни святости Вселенских Соборов, ни пресуществления даров на Литургии, ни других таинств, ни почитания св. мощей. Автор «Исповедания» сам же указывает на те члены «Англиканского Исповедания», в которых это выражено. И вот, пренебрегая всем этим, он допускает причащение православных у англикан и католиков и их находит возможным приобщать в Православной Церкви.

На чем основывается такая практика? На учении Святых Отцов? На канонах? - Нет. основанием для этого указывается только тот факт, что такое беззаконие уже совершалось и что существует «дружба», проявляемая к православным со стороны англикан.

Однако какое бы положение ни занимал тот, кто допускает акт, запрещаемый канонами, и какая бы дружба ни была для того побудительной причиной, - это не может быть основанием для практики, осуждаемой канонами. Как ответят Небесному Судии иерархи, которые своим духовным чадам советуют принимать

вместо истинного причастия то, что часто и сами преподающие его не признают Телом и Кровью Христовыми?

Такое беззаконие вытекает из совершенно еретического, протестантского или, выражаясь современным языком, экуменического учения «Фиатирского Исповедания» о Святой Церкви. Оно не видит у нее никаких границ. «Дух Святой, - читаем мы там, - действует как внутри Церкви, так и вне Церкви. Поэтому пределы ее всегда расширены, и границ ее нет нигде. У Церкви есть дверь, но нет стен» (стр. 77). Но если Дух Божий одинаково действует как внутри Церкви, так и вне ее, зачем же нужно было Спасителю приходить на землю и ее основывать?

Забота о соблюдении и исповедании подлинной истины, преподанной нам Господом нашим Иисусом Христом, св. Апостолами и св. Отцами, при этой концепции оказывается излишней. Хотя «Исповедание» и говорит на стр. 60, что Православная Церковь «справедливо признает себя в настоящее время истории единой Церковью, которую Христос, Сын Божий, основал на земле», оно не видит необходимости в неповрежденном хранении ее веры, допуская этим сожительство истины и заблуждения.

Вопреки словам Апостола, что Христос представил ее Себе «славную Церковью, не имеющей пятна или порок или чего-либо подобного» (Еф. 5, 27), «Фиатирское Исповедание» представляет Церковь, как совмещающую в себе и истину, и то, что само оно признает отступлением от нее, т.е. ересью, хотя тут и не употребляется последнего выражения. Опровержение такого учения ясно высказано в знаменитом Послании Восточных Патриархов о Православной Вере: «Несомненно исповедуем, как твердую истину, что Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святой, всегда действующий через верно служащих Отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» (чл. 12).

Подчиняясь новому догмату угождения современности, автор «Фиатирского исповедания», видимо, забывает наставление Спасителя о том, что если брат твой «и Церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» (Мф. 18, 17), и такое же поучение Апостола: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Филим. 3, 10).

Мы пишем это в открытом письме, поскольку выступления Ваши носят всенародный характер, и ради того, чтобы другие святители Православной Церкви и верующий народ знали, что не

вся Церковь разделяет избранное Вами пагубное экуменическое направление. Пусть ясно будет для всех, что допущенное Вами совместное служение с инаковерующими является печальным единичным эпизодом, не могущим служить прецедентом или примером для прочих, но вызывающим огорчение и решительный протест верных чад Церкви, как действие явно неправославное и противоречащее св. канонам.

Итак, с глубокой скорбью приходится нам признать, что в так называемом «Фиатирском Исповедании» из Константинополя раздался не голос православной истины, а голос все более распространяющегося экуменического заблуждения.

Но что последует ныне со стороны тех, кого «Дух Святой поставил блюстителями пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею» (Деян. 20, 28)? Останется ли это официально объявленное от имени всей Константинопольской Церкви лжеучение без протестов со стороны Архиереев Божиих? Будет ли и далее, по выражению Григория Богослова, молчанием предаваться истина?

Будучи младшим из предстоятелей Церквей, мы хотели бы слышать голос старейших ранее, чем выступили сами. Но пока этого голоса не слышно. Если они еще не познакомились с содержанием «Фиатирского Исповедания», мы просим их внимательно его прочесть и не оставить без осуждения.

Страшно, чтобы не отнеслись к нам слова Господа к Ангелу Лаодикийской Церкви: «Знаю твои дела: ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч. Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Апок. 3, 14-15).

Мы ныне предупреждаем нашу паству и мы взываем к нашим собратиям, к их вере в Церковь, к их сознанию нашей общей ответственности за нашу паству перед Небесным Пастыреначальником. Мы просим их не пренебрегать нашим оповещением, чтобы явное искажение православного учения не оставалось без обличения и осуждения. Широкое распространение его побудило нас поведать скорбь свою всей Церкви. Хотелось бы надеяться, что наш вопль будет услышан.

*Председатель Архиерейского Синода
Русской Православной Церкви Заграницей
Митрополит Филарет.
(1975 г.)*

МИТРОПОЛИТ ВИТАЛИЙ (УСТИНОВ)

Экуменизм

Экуменическое движение, которое мы теперь видим в его окончательной форме со своим как бы главным штабом «Мировым Советом церквей», со своей разработанной сетью организаций, прошло по этапам своего постепенного развития.

В первой половине прошлого столетия появились его первые предшественники: в 1844 году в Лондоне некий Джордж Виллиамс положил основание так называемой ИМКИ, которая в день празднования своего первого пятидесятилетия в 1894 году сумела распространиться его всему миру, а в 1952 году насчитывала до 10.000 отделений с 4-мя миллионами членов. Сам основатель этого общества был награжден королевой Викторией рыцарским орденом.

Через 11 лет после основания ИМКИ в Англии были организованы еще два женских общества - на юге Англии некая Мисс Эмма Робартс создала кружок с целью молитвенного объединения, а в Лондоне Лэди Кинниэрд положила начало обществу с целью практической благотворительности молодым женщинам. В 1987 году эти два общества слились в одно и стали именоваться уже всем известным Именем ИВКА (YongWomenChristianAssociation).

Хотя и ИМКА и ИВКА не имели своей хоть какой-нибудь догмы, но своей расплывчатой, туманной, уже полу-христианской идеологией создавали целые кадры людей с мировоззрением чисто гуманитарного характера, с верой в органическую доброту человеческого естества в духе Жан-Жака Руссо и Толстого, мировоззрение, в котором не было места, конечно, ни мысли о первородном грехе, ни об исключительной спасительности Церкви Христовой. Чтобы добиться таких результатов применялась особая тактика, действующая по двум направлениям - с одной стороны было обращено особое внимание на развитие тела и под видимостью сохранения здоровья, соблюдения гигиены, незаметно создавался культ плоти. С другой стороны душу воспитывали в строгих рамках эмоциональности, душевности, с легкомысленным отношением ко греху, с игривой иронией к истине христианских догматов, поощряя современный вид благотвори-

тельности, как раздачи земных благ не во имя Христа. К благочестивым, оцерковленным христианам в этих двух организациях развивали отношение снисходительно-покровительственное, как относятся к хорошим, но глупым и неразумным детям. Таким образом, несколько поколений было воспитано в псевдо-христианстве.

В 1910 году впервые на Всемирной миссионерской конференции в Эдинбурге (Шотландия) было применено название экуменизм в его современном смысле; тогда же было положено основание новому обществу с наименованием Мировой Христианский Совет Жизни и Труда, который заседал в 1925 году в Стокгольме и в 1937 году в Оксфорде, для изучения взаимоотношений между разными христианскими церквями.

Параллельно этому движению организовалось еще одно новое общество под названием Мировая конференция о вере и порядке, заседавшая два раза, в 1927 году в Лозанне и в 1937 году в Эдинбурге и поставившее себе целью выявить все препятствия к объединению церквей в области вероучения.

Наконец в 1937 году на двух последующих конференциях в Оксфорде и в Эдинбурге было решено эти два движения объединить в одну организацию - «Мировой Совет церквей». Вторая мировая война помешала, однако, этой организации приступить к осуществлению своих целей, но после войны, в 1948 году, был созван первый съезд Мирового совета церквей в Амстердаме, а за ним последовали еще три съезда в Эванстоне в 1954 и в Нью-Дели в 1961 и недавно в Упсале, в Швеции.

Эта картина краткого описания исторического возникновения экуменического движения была бы не полна, если бы мы еще не упомянули мировой организации бой-скаутов, основанной тоже в Англии в 1908 году лордом Баден Паувеллем. Это чисто юношеская организация, теперь уже всем известная по своей деятельности, своей целью поставила воспитать юношество в духе интерконфессиональном, космополитическом с идеалом человеческого добра. Все эти три организации и являются до сего дня теми тремя китами, на которых стоит все экуменическое движение и из которого оно пополняет постоянно кадры своих единомышленников, деятелей или просто сочувствующих масс людских.

Рассмотрим теперь какие психологические, социальные,

политические и духовные причины благоприятствовали появлению и развитию экуменизма. Во главу угла этой строящейся вавилонской башни необходимо поставить полное духовное разложение протестантской ереси. Но если мы говорим вместе с Тертулианом, что «душа человеческая по природе христианка», что тогда, в устах этого западного учителя Церкви, безусловно значило «по природе православная», то мы можем утверждать, что всякая ересь по природе своей противна человеческой душе и рано или поздно душа человеческая должна эту ересь изжить, выбросить из себя. Итак, мы присутствуем при извержении протестантской ереси, но как в природе, так и в духовном мире нет пустоты, то место этой ереси занимает экуменизм.

Одновременно с этим явлением надо указать на убиение царской семьи, на уничтожение русской православной империи, удерживавшей зло, которое теперь беспрепятственно, широко разливается по всему земному шару. Никогда бы при наличии в Европе Православной Русской державы не мог бы развиваться экуменизм таким скорым темпом, захватывающий в свои сети уже все поместные православные церкви.

Третья причина, самая грозная, по нашему мнению, - это укрепление масонства во всем мире, которое стремится сделать-ся негласным мировым правительством и которое всемерно помогает, вдохновляет и финансирует экуменизм.

В журнале «Ле Тампль», издаваемом в Париже, в № 3-ем, за сентябрь-октябрь 1946 года, официальном органе масонства шотландского ритуала, в статье «Объединение Церквей» дается следующее признание своих успехов самим масонством:

«Нас спрашивают, почему мы вмешиваемся в споры религиозного порядка. В какой мере вопросы объединения церквей, экуменические конгрессы и т. д. могут представлять интерес для масонства. В лоне наших ателье изучаются всякие доктрины, чтобы никакой априоризм не мог проникнуть в наши заключения. Декарт, Лейбниц, детерминизм Жана Ростана и т. д. - все интересует нас, в чем содержится хоть какая-нибудь доля истины. И хотят, чтобы мы не интересовались проблемой эволюции христианской мысли. Если бы даже мы попытались забыть, что масонство имеет религиозное происхождение, то все равно, самый факт существования религий вызвал бы у нас постоянное старание связать единством всех смертных, тем единством, о котором

мы всегда мечтаем. Проблема, выдвинутая проектом объединения церквей исповедующих Христа, близко интересует масонство и является сродной масонству, так как она содержит в себе идею универсализма. Пусть нам позволено будет прибавить, что если это объединение, по крайней мере в том, что касается не римских исповеданий, стоит на верном пути, то этим оно обязательно нашему ордену».

Вот признание, которое нам открывает, кто является сердцем всего экуменического движения.

Психологической причиной, подготовившей почву для успешного распространения экуменизма, является также вся довольно продолжительная эпоха царствования английской королевы Виктории.

Эта эпоха, со своей особой этикой, державшей искусственно и в духовном футляре человеческую личность, не исцеляя страстей, но загоняя их вглубь, сильно утомило протестантский мир. Такой культ внешней формы сделал из протестантизма духовный компрессор страстей, который по смерти королевы, безусловно сильной личности, взорвался и уничтожил не только форму-оболочку протестантского мировоззрения, но и то что осталось от содержания его убогого догматизма.

Итак, ИМКА, ИВКА и скаутизм, созданные и организованные масонством, приготовили целые поколения людей с особым дехристианизированным мировоззрением, благодаря которому и мог возникнуть Мировой Совет церквей, который фактически величает себя истинной Церковью, а на четырех своих всемирных конференциях, псевдо-вселенских Соборах, и выразил свое кредо.

Эти четыре всемирные конференции суть: Амстердамская - в 1948 году, Эванстонская - в 1954 году, в Нью-Дели в Индии - в 1961 году и в Упсала, в Швеции - в 1968 году. Каждая конференция опубликовала свои деяния, из которых можно, не с малым трудом, выявить вехи этого псевдо-христианства. Надо, во-первых, сразу же отметить, что каждая конференция проходила под руководством какой-нибудь главной мысли. Так Амстердамская конференция своей темой избирала «человеческий беспорядок и Божие домостроительство». Эванстонская конференция проводилась вся под лозунгом «Христос, единственная надежда мира», конференция в Нью-Дели провозгласила своим девизом слова

«Иисус Христос - свет мира». Все эти мысли лишены конкретной базы богословия, не имеют в себе ничего доктринального, ничего догматического. Их могут толковать все христианские религии, каждая по-своему, открыто широкое поле словопрению, огромная возможность думать ни до чего не додумываясь, ни к чему не приходя, ни к какому выводу. Над всем царит боязнь догмата. Все эти мысли фактически лозунги, а если принять во внимание, что каждая конференция не имеет своего постоянного председателя, а всеми делами ведает секретарь, то эти конференции скорее похожи на заседания Лиги Наций или Юно по духовным вопросам: тот же космополитизм, те же неясности принципов, тот же Вавилон. Из всех четырех самая успешная, с точки зрения экуменизма, была в Нью-Дели, где атмосфера индусского мистицизма в этой центрально-восточной стране с ее йогами и особой индусской лирикой, туманной мистикой привела многих участников конференции в восторг.

Конференция же в Упсале своим девизом взяла слова Спасителя: «Се творю все новое».

Однако, изучая деяния этих конференций, можно увидеть в них последовательный план и определенную цель. Самая насущная по мысли была, бесспорно, первая конференция в Амстердаме. В ней были приложены все усилия, чтобы разрушить учение о единой, истинной, святой, соборной и апостольской Церкви, исторически живущей и воинствующей на земле и торжествующей на небе. Пять самых крупных богословов протестантского мира выступили каждый со своим докладом. Среди них был и православный русский богослов о. Георгий Флоровский.

Первый докладчик, Густав Аулен, наименовал свой доклад «Церковь во свете Нового Завета». По видимости и по описанию свойств Церкви вам, по началу, кажется все его рассуждения совершенно православными, но вас сразу отрезвляет его указание, что члены этой так хорошо им описанной Церкви суть все христиане. Церковь есть, как бы, синтез всех церквей.

Проф. Кларенс Крэг переводит слово кафолическая или по церковно-славянски - соборная - словом интегральная. Таким образом, можно с экуменистами сказать: верую во Едину, святую, интегральную, апостольскую церковь, сиречь, церковь Мирового Совета Церквей. Продолжая свои рассуждения, профессор говорит далее: «Церковь объединяла ап. Павла и св. ап. и еванг.

Матфея. Для первого Христос был концом Закона, для ап. Матфея Христос - основатель Нового Закона. Церковь одинаково соглашалась с морализмом ап. Якова и с мистицизмом ап. Иоанна Богослова. Если в первый век было место в ней таким расхождением, то должно быть место и теперь в Церкви для большой разновидности выражений. Это разнообразие принадлежит естеству организма Церкви». Проф. Крэг намеренно называет эти разные дары св. Духа у апостолов расхождениями, тогда как именно расхождений у св. ап. никогда не было.

Проф. Джон Грэг ничего нового не прибавляет, но еще более резко упраздняет границы Церкви Христовой, называя Великой Церковью ту, в которую он включает всех христиан всех толков.

Известный прокоммунистический профессор Догматического богословия Базельского Университета Карл Барт, который в том же 1948 году на одной из своих лекций утверждал, что «единственной надеждой для христиан выжить в настоящую эпоху является отысканием путей амальгамирования с самым жизнедеятельным течением современности - с мировым коммунизмом», очень реалистически критикует современный, конечно, протестантский мир, но, к сожалению, свою критику он как бы прилагает ко всему христианству, не зная совершенно Св. Православия и его благодатной жизни. «Библия, - говорит он, - догматика, катехизис, церковная дисциплина, литургия, проповедь и таинство сделали музейными экспонатами». Он видит единственное спасение в оживлении Церкви в экуменическом движении.

О. Г. Флоровский платит свою дань экуменизму тем что, как и прочие профессора утверждает, что Церковь еще сама себя не определила, не выработала еще своего богословски школьного определения, не имеет своей дефиниции, сама себя как бы не познала.

Этим они хотят сказать, что для определения Церкви не найдена формула, но о. Флоровский должен был бы сказать честно, что ни для одного догмата нет формулы. Есть учение Св. Церкви о каждом догмате как и о догмате самой Церкви, но нет формулы, как это существует в точных науках математики, химии и физики.

Установив факт отсутствия такой формулы, экуменисты думают, что имеют уже законное право создать свое собственное понимание о Церкви, и они его формулировали, как синтез всех

существующих церквей. Вот как православный священник послужил идее экуменизма и этот священник согрешил лукаво нечестной мыслью.

Вторая конференция в Эванстоне с точки зрения экуменизма, была самая бледная. Ея задача была, после разрушения догмата об истинной, как они именуют нас, исторической Церкви, сплотить все к ним пришедшие церкви. Доклады на Эванстонской Конференции безынтересны, бессодержательны, они скорее повторяют в иных формах те же мысли, что были высказаны в Амстердаме. Были проанализированы учения всех христианских церквей и из каждой было выявлено то, что делает ее частью этой универсальной экуменической «великой Церкви».

Надо отметить, однако, один очень интересный факт, который произошел на этой Конференции. Впервые был подвергнут критике коммунизм с точки зрения христианства, но и это, казалось бы, положительное явление, скорее было тонкой политикой руководителей Конференции, которые умело бросили эту кость московским коммунистам. Маневр вполне удался и на следующую конференцию М. С. Ц. коммунисты заставили несчастную Московскую патриархию принять участие в этой конференции, чтобы устами своих иерархов, если не защитить коммунизм, то во всяком случае хоть не дать возможности всем там собравшимся христианам поднимать вопрос о гонении на христианство.

Если мы вспомним как Московская патриархия ответила на приглашение принять участие в первой экуменической Конференции, то мы убедимся, что ее участие на Конференции Нью-Дели является рабским повиновением коммунистической партии.

На Московском Соборе в 1948 году было поручено о. протоиерею Г. Разумовскому ответить на приглашение. Вот текст этого ответа:

«Русская Православная Церковь не принимала и не принимает участия ни в одном экуменическом совещании или конференции... Мы колеблемся в определении причин, почему представители Константинопольской Церкви на экуменическом поприще деятельности, где совещания сопровождались совместной молитвой, не отказались от участия в ней. Или Константин. Патриархия забыла свою первопрестольную честь в защите канонов Православной Церкви и не поддержала своего авторитета?..»

Приводя затем цитаты из экуменических рапортов о том, что экуменизм есть настоящая Вселенская Пятидесятница о. Г. Разумовский продолжает:

«Русская Православная Церковь всегда учила и учит, что Пятидесятница, т. е. Сошествие Св. Духа уже была, и что христиане должны ожидать теперь не нового явления Св. Духа, а славного Второго Пришествия Иисуса Христа. Умаление значения единой Жертвы Иисуса Христа и предвешание о будущем «третьем часе», в который откроется «ожидаемое царство Св. Духа, свойственно учению масонов и сектантов, и новоявленное пророчество о чаемой Вселенской Пятидесятнице, есть только старый отголосок лживой проповеди этих соблазнительей».

Резолюция заканчивается словами:

«Сообщаем Всемирному С. Ц. в ответ на полученные нами всеми приглашения принять участие в Амст. Ассамблее в качестве членов ее, что все прав. помест. церкви, участники настоящего Сопсовещания, принуждены отказаться от участия в Экуменическом движении в современном его плане».

Резолюция была подписана возглавителями русской, грузинской, сербской, румынской, болгарской, польской, албанской и чехословацкой церквей и представителями антиохийской и александрийской церквей.

После такой уничтожающей резолюции московской патриархии по отношению Мирового Совета церквей можно понять тот восторг, который охватил всех участников конференции в Нью-Дели, когда они принимали, как полноправного члена экуменизма, Московскую патриархию и с ней церковь румынскую, болгарскую, польскую. В 1968 году вошла в М. С. Ц. также и последняя из всех поместных церквей - Сербская Церковь. Таким образом, все поместные православные церкви, кроме нашей Русской Православной Зарубежной Церкви, теперь являются членами экуменического движения. По отношению православия Мировой Совет церквей завершил круг своей деятельности. Весь коммунистический блок, во главе с Московской патриархией, в нем уже представлен. Собраны все неправды мира. Создан был на Конференции Нью-Дели первый раз в истории человечества один общий фронт всех ересей и неправд. В Мировом Совете церквей, как в некоем фокусе соединились и объединились все кощунства, заблуждения и противления Истине за всю духовную историю рода человеческого от Каина и Хама до Иуды предателя,

Карла Маркса, растлителя Фрейда и всех современных нам малых и крупных кощунников наших дней. Таков мрачный апофеоз этой конференции.

Если можно было бы как-то представить художественно это зловещее торжество, то надо было бы это исполнить под звуки «Танца смерти» Сен-Санса.

Наконец, последняя Конференция в Упсала выбрала себе девиз слова Спасителя: «Се творю все новое» ...давшие святым Отцам неисчерпаемый источник богословских мыслей. В устах же участников конференции в Упсала это евангельское изречение было почти исключительно применено к всякого рода социальным, благотворительным, общественным, классовым и порой индустриальным вопросам.

Надо отметить, что на этой конференции было 140 делегатов от всех поместных православных церквей, не считая их советников, переводчиков и секретарей. Московская делегация насчитывала 35 делегатов в архиерейском и иерейском сане во главе с митрополитом Никодимом. Элладская церковь на этот раз прислала на конференцию только двух мирских представителей, но они покинули Ассамблею до окончания всех заседаний. Такое их поведение было официально объявлено тем, что в Упсала произведены были несколько демонстраций со стороны шведской молодежи, протестующей против греческого теперешнего военного правительства. Но, по сути дела, элладская церковь все время вынуждена оглядываться на постоянно растущее движение старостильников, а если к сему присовокупить, что большинство православных делегатов, кроме нескольких совершенных отступников от Православия, всегда чувствуют себя неловко, неуютно, стесненно на заседаниях всех экуменических собраний, то можно смело сказать, что эти оба представителя элладской церкви были рады под таким благовидным и благоприятным предлогом покинуть эту ассамблею.

Не лишним было бы тут подчеркнуть, с какой осторожностью главное руководство экуменического движения относится вообще ко всем православным делегатам. Заметив почти с первой конференции, как православные делегаты чувствуют себя не по себе, не могут всецело отдаться экуменизму и всегда где-то в глубине своей совести мучаются из-за своего принужденного участия в экуменизме, руководство этого движения, собрав наконец

в Упсала всех представителей поместных православных церквей начало по отношению к ним очень тонкую политику приучения, приручения и постепенного втягивания этой, еще не совсем погасшей православной совести, для переплавки в свой экуменический горн. Несмотря на то, что на этот раз в Упсала собралось самое большое количество православных делегатов, на всех общих собраниях не было ни одного их выступления. Распределив всех делегатов по разным комиссиям, православных делегатов фактически приучали к экуменизму тем, что они должны были подписываться под всеми решениями и резолюциями молчаливо и своей совестью, которая по всей вероятности в таких условиях не причиняла своим хозяевам много страданий. Эту политику можно назвать политикой усыпления совести.

С самого открытия Ассамблеи в Упсала была прочитана от лица всех собравшихся экуменическая молитва, которая гласила следующее: «Боже, Отче, Ты можешь сотворить все новое. Мы вручаем себя Тебе, помоги нам - жить ради других, ибо Твоя любовь простирается на всех людей, - искать Истину, которую мы не познали...» Каково было православным слушать эти последние слова?! Любопытно было бы посмотреть тогда на лица православных иерархов, которые со всеми протестантами, сектантами и католиками, которые тоже были представлены на этот раз, заявляли во всеуслышание, что и они Истины не познали. Наш каждый батюшка самой захолустной деревушки опытно знает Истину, стоя у престола Божия и молясь Богу в духе и истине. Даже «Журнал Московской Патриархии», полностью подверженный цензуре коммунистической партии, приведший в своем отчете об этой конференции слова молитвы не посмел, однако, перевести слово английское «truth» - словом истина, а перевел словом «правда». Однако, все прекрасно понимали, что в данном случае текст молитвы без какой бы то ни было двусмыслницы говорит об Истине.

Может быть, православные иерархи прибегли во время открытия конференции к старой иезуитской практике «резервацио менталис», но в таком случае, если все эти делегаты не покаются в грехе молитвенного участия с еретиками, можно их считать на совершенно ложном пути отпадения от Истины Православия.

Выявив посылку сущность всех четырех экуменических конференций, приступим теперь к рассмотрению их вдохновителя, т. е. экуменизма, чтобы увидеть по существу контуры этого явления.

Экуменизм есть ересь ересей, потому что до сего времени каждая отдельная ересь в истории Церкви стремилась сама стать на место истинной Церкви, а экуменическое движение, объединив все ереси, приглашает их всех вместе почитать себя единой истинной Церковью. Тут древнее арианство, монофизитство, монофелитство, иконоборчество, пелагианство, и просто всевозможные изуверства под совершенно другими названиями современных сект объединились и идут приступом на Церковь. Это явление безусловно апокалиптического характера. Дьявол по очереди боролся с истиной Христовой, почти что по порядку, изложенной в Никейском Символе веры и приступил к последнему и самому жизненно главному члену Символа «верую во Единую Святую Соборную и апостольскую Церковь». Мы говорим самую главную, потому что все истины изложенные в Символе в последнем члене Символа приводятся в жизнь, осуществляются в Церкви Христовой, Которая преподает нам не только истинное православное Учение, но и дает нам благодатную силу только в Церкви и через Церковь эти истины осуществить, жить ими. Церковь, как говорит в своем труде архиеп. Илларион «Христианства нет без Церкви», не есть мечта о Церкви, но жизнь во Христе.

Экуменизм, стремясь разрушить границы Церкви Христовой, сам не имеет никаких границ. Уже идет речь об объединении не только со всеми христианами и даже с иудеями, но что все живущие на земле суть члены Церкви. Тот же Карл Барт предсказывает «ближайшую гибель «Корпус Христианум» и говоря, что «мы вступили в эпоху конца времени, когда разворачивается последняя фаза истории отношения между Богом и человеком и завершится, не страшным Судом, как учит Православная Церковь, но полным примирением, которое произойдет между Богом и всей тварью».

Если заглянуть во внутреннюю жизнь всех протестантских церквей и что в них производит экуменизм, то мы сразу увидим два течения мысли и жизни. Подавляющее большинство протестантских общин, изжившие свое еретическое учение и, не чувствуя в себе больше стимула, чтобы найти в своей религии снова свою центробежную силу, сдаются экуменизму. Они совершенно безразличны к своему когда-то кровью и страданием выношенному мировоззрению и представляют из себя огромную массу людей безразличных ко Христу. Другое противоположное явле-

ние иногда замечается, но всегда очень малочисленное или даже лично частное - это редкие единицы в протестантском мире, которые из простого чувства самосохранения не хотят еще просто растаять в безличной и бескровной массе, и превратиться в труп бывшего западного христианства. К этим последним мудрецы экуменизма применяют тонкую тактику рыболовов, отпуская леску какой-нибудь свободолюбивой общине, чтобы затем снова подтянуть ее к смертоносному экуменическому берегу.

Нам православным ближе христиане, пусть даже заблуждающиеся, но еще горящие в своей неправой вере, еще хранящие какие-то признаки жизни.

Богословски экуменизм не выдерживает никакой критики, потому что избегает какой бы то ни было своей собственной догматики. Он распространяется не вглубь, а вширь, по пластам изживших себя ересей, но его поддерживает какая-то таинственная упругая сила, стоящая сама в тени. За ним также огромная материальная мощь с хитрой финансовой политикой, умело преподающей помощь или своими дарами, склоняющая на свою сторону чашу весов какой-нибудь колеблющейся или не утратившей чуткости совести.

Во внешней своей структуре Мировой Совет церквей очень похож на Лигу Наций или на теперешнюю организацию Объединенных Наций со своим генеральным секретарем. Не желая совсем указывать времена и сроки, которые все в Деснице Божией, можно только предположить, что Антихрист будет председательствовать в обеих организациях, но по духу ему будет ближе, сроднее Мировой Совет церквей.

Экуменизм теперь у самых дверей нашей Церкви. Все православные поместные церкви стали его членами, последняя сербская церковь была принята в 1968 году. Если до сего дня экуменизм нам не был опасен, то теперь положение немного изменилось. Во-первых, потому, что мы остались единственной Церковью во всем мире не вступившей в М. С. Ц., и по всей вероятности особо для нас будут предприниматься особые шаги, будет применена особая тактика. Нам надо быть к этому готовыми. Во-вторых, безусловно, будет сделан сильный натиск на массу нашего верующего народа, среди которого появятся немало душ, которые будут сдаваться одни прельщаемые мыслью об объединении, боясь своего одиночества, другие соблазняемые выгодами, лучшим положением, одним словом золотым тельцом.

Если, как мы указывали выше, экуменическое движение было подготовлено особым мировоззрением псевдо-христианства с полным безразличием к его истинам в недрах ИМКИ, ИВКИ, скаутизма и прочих подобных им организациях, то ту же роль духовного расслабления сыграло в нашем православном мире схоластическое школьное учение, холодное, бездушное, только умозрительное рассмотрение святых истин христианского учения, в котором совершенно отсутствовало указание на нравственную сторону каждого догмата. А нравственное учение догматов это то, что захватывает, интересует, оживляет и потрясает душу в одинаковой степени семинариста, верующего мирянина, ученого и простолюдина. Без этого нравственного лика каждого догмата вся богословская наука теряет под собой всю почву и уподобляется одной из светских дисциплин и даже еще менее интересной, потому что, скажем, физика и химия имеют дело с вещами конкретными, осязаемыми, а реальности духовной, для себя лично, не видит в каждом догмате без нравственной его стороны наш бедный семинарист. Как результат такого преподавания этой самой главной богословской науки могли выйти из семинарии Сталин, Микоян и по всей вероятности немало чекистов. Бедный преподаватель догматического богословия и не подозревал, что готовит будущего страшного изверга. Да и виновен ли был он лично, когда такова была система и таковой остается и по сей день. И сейчас в нашей Троицкой семинарии догматическое богословие одушевляется, делается силой исключительно всей благодатной атмосферой обители, ее подвигом молитвы и поста.

Если экуменизм начнет пополнять свои ряды нашими православными христианами, безразличными к истинам нашего учения, то в этом безразличии виновны будем только мы. Нам всем крайне необходимо прочитать предисловие Ю. Ф. Самарина к богословским трудам А. С. Хомякова, предисловие, в котором так беспощадно и справедливо бичуется наше школьное богословие.

Святые Отцы нарочито вставили Никео-Цареградский Символ веры в божественную Литургию и в другие ежедневные богослужения, как молитву, чтобы связать, в такой совершенной идеальной краткости выраженное все полностью православное вероучение, реально с нашей душой, сделать Символ веры жиз-

нию, а не абстрактным учением. Святые Отцы нас этим учат, что с Господом Богом может быть общение только молитвенное, что о Господе Боге должно не рассуждать одним нашим интеллектом, но созерцать всеми силами нашей души - умом, сердцем и волею, молитвенно и верою. Символ веры это не наше объявление о нашем вероучении, это не наш меморандум о вере, а молитвенный подвиг всех сил нашей души.

Пора нам во всех наших учебниках догматического богословия к существенным, характеристическим чертам христианского православного догмата теологичности, богооткровенности и церковности прибавить молитвенность, дабы связать все догматы непосредственно с нашей душой. Догматическое богословие архимандрита Сильвестра в своем определении догмата погрешает именно своей умозрительностью. Когда свв. Отцы нам преподают свое учение, то они это делают от полноты своей жизни, проникнутой молитвой. Все свои изречения были добыты ими, если можно так сказать, в молитве и в созерцании, а не из интеллектуальных силлогизмов аналитического ума. В умозрительном только изучении догмата, практиковавшемся во всех наших семинариях и академиях, скрывается тонкая гордость переплетенная с тонкой струйкой кощунства. Мне вспоминается, как кто-то из учеников митрополита Антония, после вдохновленной беседы великого Аввы о догмате Святой Троицы воскликнул: «Владыко, после Вашего объяснения догмата хочется умиленно плакать».

С одним интеллектом можно дойти до кощунства и рассматривая им одним святые истины оказаться за одним столом с протестантами в их диалоге с Богом.

Молитвенная сила нашей веры в догматическую истину является настоящим источником для нас нравственной силы от всякого догмата. Это настолько верно, что если мы молитвенно веруем во всемогущество Божие, то и облачаемся по милости Божией к нашей молитве в доступной для нас мере в силу Божию. Если мы молитвенно веруем во всеведение Божие, то мы воспринимаем по милости Божией к нашей молитве и по степени нашего очищения знание, мудрость и рассудительность. Итак от каждой догматической истины мы молитвенно приемлем дары Св. Духа. Другими словами, от правильного подвига веры и молитвы зависит правильная жизнь, жизнь во Христе, жизнь в Церкви.

Мы также веруем молитвенно во единую святую соборную

и апостольскую Церковь, а между прочим легкомысленно тут же утверждаем, что и в других церквях есть св. таинство Евхаристии и Крещения. Где же наша вера во Единую, то есть, в единственную, исключительную Церковь, исключительную, единственную хранительницу всех таинств?! Но тут я хочу предложить следующий пункт резолюции.

Мы должны сами изжить, окончательно покончить с глубоко проникшим, к счастью нашему только в наши умы, неким школьным эккуменизмом. Я говорю школьным и мысленным только, потому, что всякому здравомыслящему православному человеку не может прийти на мысль причаститься в протестантском или католическом костеле и это потому, что всем своим существом, органически они знают внутренним безошибочным знанием, что нет святого Причастия нигде кроме как в Церкви Христовой. Совсем не так благополучно дело у нас с нашим мыслящим, интеллигентным классом. Тут такой разноречивой, такая пестрота и разновидность заблуждений, что можно смело сказать, что нет двух лиц одинаково мыслящих. Тут можно встретить наряду с эмоциональными дамами, которые рядом с иконой преп. Серафима Саровского держат изображение католической святой Терезии, практикующих иогизм как, по их мнению, христианский подвиг. Одни считают, что во всех христианских религиях все таинства действительны, другие делают некие оговорки, по которым будто бы таинство Крещения можно признать, но не таинство Евхаристии. Да всех этих заблуждений нет возможности и перечислить.

Это форменный чертополох мнений. Самое трагичное в том, что эти заблуждения благодаря нашим старым школьным понятиям разделяют и некоторые священнослужители. Совсем забыто святоотеческое изречение, что «Причастие еретиков - есть пища бесов». А если нет святого Причастия, то не может быть вообще никакого таинства, потому что Бог дух Святой снисходит во всех Таинствах ради воплощения Сына Божия, Его Богочеловечности. Святое же Таинство Таинств - Евхаристия есть таинство Богочеловечности.

В данном случае мы должны были бы воспринять самую принципиальную точку зрения православного бескомпромиссного мировоззрения. Есть Бог, есть Его единая, единственная Святая, апостольская Церковь и есть весь род человеческий, весь

призванный к Богу через Его святую Церковь. Все же прочие религии, так называемые христианские, монотеистические или языческие, все без малейшего исключения будь то католицизм, протестантизм, магометанство или буддизм - суть все препятствия, поставленные диаволом как его рогатки между Церковью Христовой и всем родом человеческим. Только в личных сношениях с инаковерующими, ради церковной икономии, ради просто образованности и критики мы можем рассматривать одних как более способных стать православными, а других более далеких, но принципиально они все без исключения принадлежат неправде, ничего общего с истиной не имеющих. Тут уместно было бы вспомнить видение преп. Макария Египетского: шел диавол искушать братию и весь был обвешан некими сосудами. Великий старец спросил его: «куда идешь?» Сатана отвечал: «иду навестить братию». «Для чего же у тебя сии сосуды?» - спросил опять старец. Диавол отвечал: «несу пищу для братии». Старец спросил: «и все это с пищей?» - «Да», - отвечал сатана; «если кому одно не понравится, дам другое; если не это, дам еще иное». Итак, все эти религии суть принявшие пищу от диавола: тут и тонкая прелесть Франциска Ассизского из одного сосуда, а рядом с нею нирвана из другого сосуда, а там Магомет, Лютер, Кальвин, Генрих VIII с соответствующей их вкусам пищей.

Как можем мы бороться успешно с экуменизмом, если сами бываем раздвоены в своих мыслях и не имеем чистого и четкого православного мировоззрения и не ощущаем святой исключительности, единственности святой Православной Церкви? В руководстве нашей молодежью такая раздвоенность особенно пагубно действует на молодые души.

Надо считать, что все наши неуспехи в работе с молодежью на 50 процентов можно отнести к этой нашей греховной идейной неопределенности по отношению к истине. Молодежи свойственны героизм, искренность, порыв к правде и для нее всегда будет неприемлема мысль о крапинках истины, рассеянных по всем религиям.

Наконец как последний пункт резолюций можно указать на необходимость, чтобы во всех кафедральных соборах нашей Церкви в Неделю Православия совершался бы чин Торжества Православия, который всегда глубоко трогает всех верующих и вселяет в них реальное ощущение святости и непоколебимости

Православной Церкви. Во время этого богослужения лица всех молящихся взволнованы какой-то трепетной радостью таинственного предчувствия конечной победы Христовой Церкви над злом. Я позволю себе назвать этот чин таинством духовного обновления, таинством утверждения в истине.

Заканчивая свое обозрение, я хочу отметить, что описание мною движения экуменизма в таких неприглядных красках происходит от того, что я старался всегда по существу, с принципиальной точки зрения бескомпромиссного православия рассмотреть весь этот актуально жгучий, как жало, диавольский вопрос. Однако, представители экуменизма, как бы не вредны были их мысли, остаются все-таки людьми слабыми и ограниченными и может быть сатана больше всего и ненавидит этих своих самых послушных рабов, потому что в их ограниченном человеческом естестве сатанинской беспредельной гордыне оскорбительно напоминает ограниченность его диавольской всеразрушительной злобы.

Не желая своим докладом хоть в малой степени повредить делу любви, считаю, что принципиально мы должны быть совершенно бескомпромиссными с экуменизмом, этим самым современным злом, но в личных встречах, которые всегда бывают неизбежными, мы всегда должны быть истинными учениками Сына Божия, Бога любви.

Текст анафематствования ереси экуменизма, принятый Архиерейским Собором РПЦЗ 1983 года:

«Нападающим на Церковь Христову и учащим, яко она разделилась на ветви, яже разнятся своим учением и жизнью, и утверждающим Церковь не сущу видимо быти, но от ветвей, расколов и иноверий соединитися имать во едино тело; и тем, иже не различают истинного священства и таинств Церкви от еретических, но учат, яко крещение и евхаристия еретиков довлеет для спасения, и тем, иже имут общение с сими еретиками или способствуют им, или защищают их новую ересь экуменизма, мнящую братскую любовь и единение разрозненных христиан быти: анафема»

(цитируется по ж-лу «Православная Русь» №10, 1984 г.)

БИОГРАФИЧЕСКИЙ СПРАВОЧНИК

Святитель Филарет Московский (1782-1867), церковный иерарх, яркий богослов и проповедник XIX века (в миру - Василий Михайлович Дроздов) родился в г. Коломне в семье диакона Михаила (позже – священника) кафедрального собора в честь Успения Божией Матери. В младенческие годы его воспитанием занимались родные бабушка и дедушка – соборный протоиерей Никита Филиппов. В девять лет Василий начинает обучение в Коломенской семинарии. В 1800 году он был принят в философский класс Троицкой семинарии в Сергиевом Посаде. Показав незаурядные способности к языкам, будущий святитель обратил на себя внимание устроителя семинарии Московского митрополита Платона (Левшина). Окончив семинарию в ноябре 1803 года, он становится преподавателем греческого и еврейского языков, позже - учителем поэзии и высшего красноречия и риторики.

С августа 1806 года Василий Михайлович назначается лаврским проповедником. 16 ноября 1808 года в Трапезной церкви Троице-Сергиевой лавры Василий был пострижен в монашество с именем Филарет (в честь праведного Филарета Милостивого). 21 ноября 1808 года митрополит Платон рукоположил его в иеродиакона. В 1809 году он был переведен в Петербург. В 1811 году он становится архимандритом, и в 1812 году занимает пост ректора Санкт-Петербургской Духовной академии, становится профессором Богословских наук. В 1810-1817 гг. святитель разработал практически полный курс богословских и церковно-исторических наук, которые преподавались в Академии. Впервые в стенах Петербургской академии он читал лекции на русском языке.

В 1817 году его возводят в сан епископа Ревельского, викария Санкт-Петербургской епархии. В марте 1819 году в сане архиепископа владыку назначают на Тверскую кафедру, а 3 июля 1821 года - на Московскую, где святитель служил почти полвека – до 1867 года – и пользовался большим авторитетом у современников. В 1826 году святитель Филарет был возведен в сан митрополита. В 1823 году была издана его первая книга - «Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви». Тираж быстро разошелся, появилось второе издание, и книга была переведена на греческий, английский и другие языки. Основным трудом его жизни можно считать начало перевода на русский язык Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Его церковное служение и общественная деятельность оказало сильное влияние на церковную и светскую жизнь России XIX столетия. Он стал автором многочисленных богословских трудов, трактатов и учебных программ.

Митрополит Филарет был погребен в Троице-Сергиевой лавре. Мощи

святителя Филарета, прославленного в 1994 году, находятся в Храме Христа Спасителя.

Хомяков Алексей Степанович (1804 - 1860), поэт, публицист, религиозный философ. Родился 1 мая (13 н.с.) в Москве в старинной дворянской семье. Получил прекрасное домашнее образование. В 17 лет сдал экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете. В том же году начал печататься (перевод сочинения Тацита). Проявляет большой интерес к философии (тяготеет к немецкому идеализму) и литературному творчеству: пишет стихи, работает над исторической поэмой «Вадим», переводит античных авторов.

В 1822 Хомяков определяется на военную службу сначала в Астраханский кирасирский полк, через год переводится в Петербург в конную гвардию. Устанавливает знакомство с поэтами-декабристами, печатает в «Полярной звезде» стихотворение «Бессмертие вождя» (1824). В 1825 оставляет службу, уезжает за границу, занимается живописью и пишет историческую драму «Ермак», которую по возвращении в Москву читает в доме Веневитиновых и получает одобрение слушателей:

В 1828 - 29 Хомяков участвует в русско-турецкой войне, после окончания которой выходит в отставку и уезжает в свое имение, решив заняться хозяйством. Не оставляет и литературную деятельность, сотрудничая с различными журналами.

Уже в ранних стихотворениях Хомякова содержатся элементы славянофильства, которые в 1830-е складываются в славянофильскую идею. Этой идеей проникнуты его стихотворения «Орел», 1832; «Мечта», 1834; историческая драма «Дмитрий Самозванец», 1833. Основные теоретические положения славянофильства были изложены им в статье «О старом и новом» (1839). В эти годы усиленно занимается самообразованием, расширяя круг своих научных интересов. В 1838 приступает к работе над своим основным историко-философским сочинением «Записка о всемирной истории».

В 1850 особое внимание уделяет религиозным вопросам, истории русского православия, в котором видит источник развития национального русского духа, основу народной нравственности. В эти годы публикует статьи «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. Киреевского» (1857), «О современных влияниях в области философии» (1859) и др. В 1854 в списках разошлось его стихотворение «России» с обличительными строчками:

В судах черна неправдой черной

И игом рабства клеймена...

Как и другие славянофилы, Хомяков идеализировал православие, патриархальный уклад русской жизни, однако при этом был убежденным противником крепостного права, обосновывая эту позицию Евангель-

ским учением. В лирике Хомякова этих лет отразилось отвержение славнофилами существующего строя за безнравственность и бездуховность. Хомяков прожил 56 лет. Он скончался 23 сентября (5 октября н.с.) 1860 в селе Ивановском Липецкой губернии. Похоронен в Москве.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) (1807-1867), в миру - Димитрий Александрович, происходил из старинной дворянской фамилии Брянчаниновых. Родился в с. Покровском Грязовецкого уезда Вологодской губернии. С детства желал посвятить себя иноческой жизни, но, исполняя волю отца, поступил в Военное инженерное училище, которое окончил в 1826 г.

В Училище был принят первым по конкурсу и сразу же был определен во второй класс. Во время учебы стал главой кружка почитателей «святости и чести». Неординарные умственные способности и нравственные качества привлекали к нему внимание профессоров, преподавателей и учащихся. Имя талантливого юноши сделалось известным даже в царском дворце. Как родной отец с большой любовью и вниманием относился к нему российский Император Николай I и — он неоднократно беседовал с юношей в присутствии своей жены Императрицы и детей.

Несмотря на перспективу блестящей светской карьеры, Димитрий Александрович подает прошение об отставке, которое сначала не было удовлетворено, и он был направлен на службу в Динабургскую крепость, где тяжело заболел. В 1827 г. его прошение было принято, и, без ведома родителей, он поступает послушником в Александро-Свирский монастырь. Позже со своим старцем и известным подвижником иер. Леонидом (Львом), переезжает в монастырь Оптиная пустынь. 28 июня 1831 года владыка Вологодский Стефан постригает Дмитрия в монашество с именем Игнатий, в честь антиохийского священномученика Игнатия Богоносца. В том же году 4 июля его рукополагают в иеродиакона, и чуть позже - 25 июля в иеромонаха. Потом он получает назначение настоятеля Пельшемского Лопотова мон-ря. 28 января 1833 г. возводится в сан игумена. Вскоре становится известен благодаря своим административным успехам. В 1833 году ему поручается в управление пришедшая в запустение Троице-Сергиевая пустынь под Петербургом.

27 октября 1857 г. в Санкт-Петербурге в Казанском будущий Святитель Игнатий был хиротонисан во епископский чин, В удел ему досталось Кавказская и Черноморская кафедра, а 4 января 1858 года он перебирается в город Ставрополь. Епископ Игнатий достойно трудился на Кавказской кафедре в условиях непростого, военного времени. Однако обострение тяжелой болезни заставила его подать просьбу высоко начальию об увольнении на покой. В 1861 году прошение Игнатия удовлетворили, и он перебрался в Николо-Бабаевский монастырь Костромской епар-

хии. Здесь он начинает вести уединенную молитвенную жизнь и создает многие известные боговдохновенные работы: (Отечник, Аскетические опыты и другие), продолжает переписку с духовными детьми. Сочинения Святителя актуальны и в наши дни, к ним обращаются многие современные читатели.

16 апреля 1867 г., в первый день Пасхи, он отслужил свою последнюю Литургию. 30 апреля, в Неделю Жен-мироносиц, свт Игнатий мирно отошел ко Господу. На его отпевании присутствовало около пяти тысяч человек. В 1988 году прошла его канонизация Русской Православной Церковью. Теперь мощи святителя находятся в Свято-Введенском Толгском монастыре Ярославской епархии. Память Святителя Игнатия совершается по старому стилю - 30 апреля, по новому - 13 мая.

Преподобный Амвросий Оптинский (в миру – Александр Михайлович Гренков) - родился 21 или 23 ноября 1812 года, в духовной семье села Большие Липовицы Тамбовской епархии. Успешно закончив курс Духовной семинарии, он некоторое время был домашним учителем, а затем преподавателем Липецкого духовного училища. Еще в последнем классе семинарии ему пришлось перенести опасную болезнь, и он дал обет постричься в монахи, если выздоровеет. По выздоровлении Александр Михайлович не забыл своего обета, но несколько лет откладывал его исполнение. Только осенью 1839 года он прибыл в Оптину пустынь, где был ласково принят старцем Львом. Вскоре он принял постриг и был наречен Амвросием, в память святителя Медиоланского, затем был рукоположен в иеродьякона и, позднее, во иеромонаха. Когда отец Макарий начал свое дело издательства, о. Амвросий, окончивший семинарию и знакомый с древними и новыми языками (он знал пять языков), был одним из его ближайших помощников. Скоро после своего рукоположения он заболел. Болезнь была настолько тяжела и продолжительна, что навсегда подорвала здоровье отца Амвросия и почти приковала его к постели. Вследствие своего болезненного состояния он до самой своей кончины не мог совершать Литургии и участвовать в длинных монастырских богослужениях.

Помогая старцу Макарию в издательской деятельности, о. Амвросий и после его кончины продолжал заниматься этой деятельностью. Под его руководством были изданы: «Лествица» преп. Иоанна Лествичника, письма и жизнеописание о. Макария и другие книги. Но не издательская деятельность была средоточием старческих трудов о. Амвросия. Его душа искала живого, личного общения с людьми, и он скоро стал приобретать славу опытного наставника и руководителя в делах не только духовной, но и практической жизни. Он обладал необыкновенно живым, острым, наблюдательным и проницательным умом, просветленным и углубленным постоянною сосредоточенною молитвою, вни-

манием к себе и знанием подвижнической литературы. По благодати Божией его пронизательность переходила в прозорливость. Старец не делал никакого различия между людьми. Каждый имел к нему доступ и мог говорить с ним: петербургский сенатор и старая крестьянка, профессор университета и столичная модница, Соловьев и Достоевский, Леонтьев и Толстой.

В старце в очень сильной степени была одна русская черта: он любил что-нибудь устроить, что-нибудь создать. Он часто научал других предпринять какое-нибудь дело, и когда к нему приходили сами за благословением на подобную вещь частные люди, он с горячностью принимался обсуждать и давал не только благословение, но и добрый совет. Остается совершенно непостижимым, откуда брал отец Амвросий те глубочайшие сведения по всем отраслям человеческого труда, которые в нем были. Внешняя жизнь старца в Оптиномском скиту протекала следующим образом. День его начинался часа в четыре – пять утра. В это время он звал к себе келейников, и читалось утреннее правило. Оно продолжалось более двух часов, после чего келейники уходили, а старец, оставшись один, предавался молитве и готовился к своему великому дневному служению. С девяти часов начинался прием: сперва монашествующих, затем мирян. Прием длился до обеда. Часа в два ему приносили скудную еду, после которой он час-полтора оставался один. Затем читалась вечерня, и до ночи возобновлялся прием. Часов в 11 совершалось длинное вечернее правило, и не раньше полуночи старец оставался, наконец, один.

Так в течение более тридцати лет, изо дня в день старец Амвросий совершал свой подвиг. В последние десять лет своей жизни он взял на себя еще одну заботу: основание и устройство женской обители в Шамордине, в 12 верстах от Оптины, где кроме 1000 монахинь имелись еще приют и школа для девочек, богадельня для старух и больница. Эта новая деятельность была для старца не только лишней материальной заботой, но и крестом, возложенным на него Провидением и закончившим его подвижническую жизнь. Преподобный Амвросий (Гренков), старец Оптиной пустыни 1891 год был последним в земной жизни старца. Все лето этого года он провел в Шамординской обители, как бы спеша закончить и устроить там все незаконченное. 10 октября отец Амвросий представился к Господу.

Самарин Юрий Федорович (1819 - 1876) - известный писатель и общественный деятель, родился в богатой и родовитой дворянской семье; окончил курс в Московском университете по философскому факультету. Активный участник подготовки к крестьянской реформе. В 1853-1856 пишет записку «О крестьянском состоянии и переходе от него к гражданской свободе», где, рассматривая причины поражения в Крымской

войне, утверждает, что к таковым следует отнести не столько силу противников России, сколько «наше внутреннее бессилие». Записка, в которой Самарин предложил конкретный план реформ, распространялась в списках и принесла автору общественное признание. В дальнейшем активно участвовал в осуществлении реформ: был одним из организаторов и лидеров земского движения в 1862-1864 годы, в 1864 принимал активное участие в земельной реформе в Польше, с 1866 состоял гласным Московской городской думы и губернского земского собрания. В 1869 был избран почетным членом Московского университета, а в 1872 - Московской духовной академии. В своей религиозно-философской антропологии следовал принципам философии «соборности» А.С.Хомякова и учению о цельности знания И.В.Киреевского. Критикуя рационализм, он утверждал, что последнему может противостоять только христианская философия, признающая, что полная и высшая истина дается не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, «т.е. духу в его живой цельности».

Святой праведный Иоанн Кронштадтский (в миру Сергеев Иван Ильич) - родился 31 октября 1829 г. в селе Суры Архангельской губернии в семье псаломщика деревенского храма. С раннего детства Иван участвовал с отцом в богослужении. В 1841 г. Ивана отдали в духовное училище, окончив которое он в 1845 г. поступил в Архангельскую духовную семинарию. Ее он окончил первым учеником и был направлен в Петербургскую духовную академию за казенный счет.

После окончания Академии перед Иваном Сергеевым встал вопрос выбора дальнейшего пути. Он мечтал посвятить свою жизнь Богу, однако более склонялся к священническому, а не к монашескому служению. Во-первых, он чувствовал в себе призвание служить людям на приходе, помогая им в духовном возрастании и решении социальных проблем. Во-вторых, к этому времени умер его отец, и мать с сестрами остались без всяких средств к существованию. Наконец, ему приснился сон о том, как он служит в приходском храме. Сочтя этот сон за указание свыше, Иван Сергеев решил стать священником.

Отец Иоанн был назначен священником в Андреевский собор города Кронштадта. Пятьдесят три года прослужил отец Иоанн в этом соборе, возрастая от молодого пастыря до знаменитого на всю Россию Кронштадтского батюшки.

Вся жизнь о. Иоанна была отдана служению Богу и пастве. Все свои доходы он раздавал нуждающимся или передавал на поддержку церквей и монастырей. Постепенно молва о Кронштадтском батюшке, по молитвам которого люди получали помощь и исцеление, разнеслась по всей России. В Кронштадт на службу стекались тысячи людей.

К концу жизни о. Иоанна в России не было человека ни среди государ-

ственных лиц, ни среди интеллигенции, который бы пользовался такой известностью и любовью во всех слоях общества, как Кронштадтский батюшка.

Отец Иоанн тяжело переживал богоотступничество в русском народе. С ним он связывал падение нравов и грядущие испытания: «Русский народ и другие населяющие Россию племена глубоко развращены, горнило искушений и бедствий для всех необходимо, и Господь, не хотящий никому погибнуть, всех пережигает в этом горниле». Он призывал русский народ: «Помните, что Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества Небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу за него положить... Господь вверил нам, русским, великий спасительный талант Православной веры... Восстань же, русский человек! Перестань безумствовать! Довольно! Довольно пить горькую, полную яда чашу – и вам, и России». Предчувствуя тяжелые времена для Отечества нашего, о. Иоанн пророчествовал в 1903 г.: «Уже близко время, что разделится народ на партии, восстанет брат на брата, сын на отца, отец на сына и прольется много крови на русской земле. Часть русского народа будет изгнана из пределов России; изгнанники вернутся в родные края, но не так скоро, своих мест не узнают и не будут знать, где их родные похоронены».

В конце жизни о. Иоанн основал два монастыря. В одном из них – Свято-Ивановском женском монастыре на Карповке в Петербурге – он и был похоронен в 1909 г. Прах его и поныне покоится там.

Иоанн Кронштадтский для своего поколения и поколения народного явился личным свидетелем истины религии, и религии – вот нашей, Русской, Православной: он «доказал религию» воочию тем, что он молился, и вот исцеление наступало!» (В.В. Розанов).

Отец Иоанн Кронштадтский причислен Русской Православной Церковью к лику святых в 1950 г. День его памяти 2 января (в день кончины).

Архиепископ Аверкий (в миру - Александр Павлович Таушев) (1906-1976) – выдающийся архипастырь РПЦЗ. Родился в Казани, в семье Павла Сергеевича Таушева. В 1920 семья покинула Россию и проживала в Болгарии в г. Варна. Окончил русскую гимназию в 1926 г. с золотой медалью и поступил на богословский факультет Софийского университета, который окончил в 1930 г. Переехал в 1931 г. в Прикарпатскую Русь. Назначен помощником секретаря в г. Хусте. Пострижен в монашество в Свято-Николаевском монастыре в селе Иза, на следующий день, 18 мая 1931 г. рукоположен во диакона, в 1932 - во иеромонаха. В 1932 г. назначен приходским священником в Ужгород, позднее назначен настоятелем. С 7 августа 1936 г. издатель-редактор епархиального журнала «Православный Карпаторусский вестник». В 1938 г. - настоятель прихода в Мукачево. После захвата Прикарпатской Руси венграми в 1940 г. уехал в

Югославию, где стал преподавать на миссионерско-пастырских курсах пастырское богословие и гомилетику. Служил священником в Свято-Троицкой церкви. Был духовником митрополита Анастасия (Грибановского). В 1945 г. с Архиерейским Синодом прибыл в Мюнхен, где был законоучителем в старших классах гимназии «Милосердный самарянин» и в «Гимназии бесподанных» в лагере для перемещенных лиц, вел преподавательскую работу на курсах сестер милосердия. С 1950 г. председатель миссионерско-просветительского комитета при Архиерейском Синоде. В 1951 г. переехал в США по приглашению архиепископа Виталия. Назначен преподавателем (читал лекции по Новому Завету, литургике, гомилетике), а с 1952 г. - ректором Свято-Троицкой семинарии. Был ректором 24 года. С 1952 г. главный редактор журнала «Православная Русь». В 1953 г. хиротонисан во епископа Сиракузского. 12 мая 1960 г. после смерти архиепископа Виталия избран настоятелем Свято-Троицкого монастыря. В 1961 г. возведен в сан архиепископа. С 1964 г. постоянный член Архиерейского Синода РПЦЗ. Председатель благотворительного фонда им. св. прав. Иоанна Кронштадтского. Проповеди Владыки Аверкия печатались в издаваемом в монастыре журнале «Православная Русь». В число написанных им книг входят учебники по Гомилетике и толкования Священного Писания (в 2 томах), его «Слова и речи» и жизнеописание и письма его излюбленного аввы — архиепископа Феофана. Скончался Архиепископ Аверкий 31 марта (13 апреля) 1976 г. Похоронен на кладбище Свято-Троицкого монастыря.

Митрополит Антоний Храповицкий (1863-1936) - митрополит Киевский и Галицкий, первоиерарх Русской Православной Церкви за границей, богослов, философ.

Родился в Новгородской губернии. Окончив Санкт-Петербургскую духовную академию, в 1885г. принял подстриг и посвящение в иеромонахи. Работал преподавателем. Постепенно возрастая, в 1890г. стал ректором Московской духовной академии с возведением в сан архимандрита. В 1895г. - ректор Казанской духовной академии. В 1897г. хиротонисан во епископа Чебоксарского, затем переведён в Чистополь.

Митрополит Антоний увещевал людей добрым, кротким словом, этим он приобрел себе широкую известность, как весьма усердный распространитель духовного просвещения в народных массах. Переходя с кафедры на кафедру в 1914г. он становится архиепископом Харьковским и Ахтырским. На Поместном соборе 1917г. был одним из трёх кандидатов на Патриарший престол. В 1918г. - митрополит Киевский и Галицкий. В конце 1919 г. эмигрировал в Югославию, где стал основателем и первоиерархом РПЦ за границей. Скончался в Белграде.

Священномученик Иларион (Троицкий) (в миру Владимир Алексеевич

Троицкий) - родился 13 сентября 1886 г. в селе Липицы Каширского уезда Тульской губернии в семье священника. В 1906 г. по окончании Тульского духовного училища и Тульской семинарии, он поступил в Московскую духовную академию. В 1910 г. он окончил академию со степенью кандидата богословия и был оставлен здесь профессорским стипендиатом. С этого времени началась преподавательская деятельность священномученика Илариона в стенах московских духовных школ. В 1912 г. он защитил магистерскую диссертацию на тему: «Очерки из истории догмата о Церкви», а 28 марта 1913 г. состоялся его монашеский постриг. 11 апреля того же года он был рукоположен во иеродиакона, а 2 июня – в сан иеромонаха. 5 июля 1913 г. он был возведен в сан архимандрита и в том же году стал экстраординарным профессором МДА по кафедре Нового Завета. Один за другим выходят его богословско-догматические труды, в которых он описывает идеал Церкви как общности людей, живущих благодатной силой Святого Духа. Эти взгляды оказали влияние на дальнейшее развитие православного учения о Церкви.

После прихода к власти большевики сразу же начали гонение на Церковь, и уже в марте 1919 года архимандрит Иларион был арестован. Три месяца он провёл в заключении в Бутырской тюрьме. 25 мая 1920 года он хиротонисан во епископа патриархом Тихоном. Не прошло и двух лет со дня его хиротонии, как он оказался в ссылке в Архангельске. Целый год епископ Иларион был в стороне от церковной жизни.

В июне 1923 г., сразу же по возвращении из ссылки, епископ Иларион возведён патриархом Тихоном в сан архиепископа. 15 ноября 1923 г. он арестован и приговорён к трём годам заключения в концлагере. Этапом он был доставлен на Соловки, где стал сетевязальщиком и рыбаком. В середине лета 1925 года с Соловков архиепископа Илариона отправили в Ярославскую тюрьму, где он пользовался особыми льготами. Ему позволили получать книги духовного содержания. Когда он находился в Ярославской тюрьме, в Русской Церкви возник григорианский раскол. Тогда-то как к популярному архиерею и явился к нему агент ГПУ и стал склонять его присоединиться к новому расколу. Архиепископ Иларион, разумеется, не согласился, и к его сроку было добавлено ещё три года «за разглашение государственных тайн», то есть разглашение разговора с агентом в Ярославской тюрьме.

Весной 1926 года архиепископ Иларион был возвращён на Соловки, где принял участие в составлении «Соловецкого послания» (обращения к правительству СССР православных епископов с Соловецких островов), определяющего положение Православной Церкви в новых исторических условиях. В декабре 1929 года архиепископа Илариона направили на поселение в Среднюю Азию, в город Алма-Ату, сроком на три года. На этапе владыка заболел сыпным тифом и скончался в тюремной больнице в Ленинграде 28 декабря 1929 года.

Святитель Иларион был прославлен в лике местночтимых московских святых 10 мая 1999 г., а на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. был причтен к Собору новомучеников и исповедников Российских. Священномученик Иларион был похоронен на кладбище Новодевичьего монастыря.

Сегодня мощи священномученика Илариона (Троицкого) находятся в московском Сретенском монастыре.

Новоселов Михаил Александрович (1864–1938) - церковный деятель, писатель, автор «Писем к друзьям». С 1922 — на нелегальном положении. В 1923 — по некоторым сведениям, принял тайную епископскую хиротонию с именем Марк. Идеолог «иосифлянского движения» (Катакомбной (Истинно-Православной) церкви), автор известного «Ответа возстающим», являющегося апологией ИПЦ. 23 марта 1929 — арестован. Осужден на три года политизолятора. В сентябре 1931 — по делу «Всесоюзной контрреволюционной организации ИПЦ» приговорен к 8 годам тюремного заключения. 7 февраля 1937 — получил еще 3 года. 26 июня 1937 — переведен из Ярославской тюрьмы в Вологодскую. 17 января 1938 — расстрелян.

Ильин Иван Александрович (1883–1954) — философ, правовед, публицист. Род. в Москве в дворянской семье. Окончил юридический факультет Московского ун-та (1906). Был оставлен на факультете для подготовки к профессорскому званию. В 1910 И. отправлен в научную командировку в Германию, Францию, Италию, где продолжил научную работу в ун-тах Гейдельберга, Фрейбурга, Геттингена, Парижа, Берлина: занимался в семинарах Г. Риккерта, Г. Зиммеля, Э. Гуссерля. Знакомство с Гуссерлем и увлечение его феноменологическим методом — важный момент в творческой биографии И. В 1912 И. возвращается в Москву и работает на юридическом факультете Московского ун-та и в ряде др. высших учебных заведений Москвы. В 1918 И. подготовил и блестяще защитил диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Позднее диссертация была опубликована в виде двухтомной книги. В 1921 И. становится членом правления Московского юридического общества и председателем Московского психологического общества. Осенью 1922 И. в составе большой группы оппозиционно настроенной интеллигенции был выслан из страны. В Берлине вместе с Н.А. Бердяевым и Б.П. Вышеславцевым И. положил начало Русской религиозно-философской академии.

В 1927—1930 И. издает жур. «Русский колокол. Журнал волевой идеи». Спасаясь от преследования национал-социалистов, в июле 1938 И. эмигрирует в Швейцарию, где возобновляет свои публичные лекции. Диссертация И. о философии Г.В.Ф. Гегеля была оценена как одно из

наиболее оригинальных сочинений рус. философии 20 в. Как правоведа, ученику П.И. Новгородцева, И. понадобилось изучение Гегеля в связи с его философией права. И. попытался осмыслить по-новому всю систему Гегеля в целом, понять ее как последовательную реализацию определенного замысла, значимого и для философии 20 в. И. удалось обнаружить в филос. учении Гегеля «основную идею, скрывающую в себе «главное», то существенное, во имя чего это учение вынашивалось». Это — идея «спекулятивно-конкретного»: «Все реальное подлежит закону спекулятивной конкретности — вот содержание того кардинального опыта и той основной идеи, которой посвящена вся философия Гегеля».

Двухтомный труд о Гегеле является вершиной филос. творчества И. Переосмысливая гегелевскую систему, И. находит в ней основу для своеобразной философии мировой трагедии; мироздание изображается как арена борьбы двух стихий: божественной, благой, духовной и иррациональной, злой, материальной.

Ортодоксальным последователем Гегеля И. не стал, вместе с тем своеобразное мировоззрение философа И. сформировалось под воздействием Гегеля. По мнению И., философия — опытная наука, причем в опыт включается сверхчувственное умозрение. Философствующему субъекту, по И., следует овладеть «умением внимать сверхчувственному предмету» до самоотжествления духа с предметом так, чтобы в духе «самораскрывался» сверхчувственный предмет. Сверхчувственным предметом филос. умозрения является Бог. Сущность божественной реальности постигается средствами филос. умозрения и, т.о., не является трансцендентной. И. утверждал, что по существу вера и знание — это одно, а философия по своему содержанию есть религия. Вместе с тем в философии И. нашли отражение идеи феноменологии, персонализма и экзистенциализма. Не ограничиваясь лишь феноменологией человеческого общения, И. стремился найти онтологическое обоснование противоречия между «одинокостью» и единством людей. Основы онтологии человеческого бытия И. заимствовал у Фихте и Гегеля.

В 1924 И. начинал писать кн. «О сопротивлении злу силою», где утверждал, что «стремясь к добру, человек должен сначала испытать все духовные средства для преодоления зла. Сопротивление злу силой допустимо лишь тогда, когда нет других возможностей. В этом случае такой выбор — не только право человека, но и его обязанность». В 1952 И. завершена тридцатилетняя работа над произведением «Аксиомы религиозного опыта». К этой книге примыкает кн. «Путь к очевидности». Для И. учение об очевидности — центральное в его философии: «воспитание духовной очевидности — первоочередная задача». Семь основ духовного бытия, по И., это: вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина и нация. Все они являются формами духовной жизни и образуют внутреннее единство.

Важное значение имеют и труды И. по правовым и политическим вопросам. Право И. относил к сфере духа; естественное право относится к тайне творения и замыслу Бога о человеческом обществе.

И. был убежденным монархистом. Он пришел к выводу, что кризис, приведший Россию к трагическим событиям 1917, в основе своей не экономическо-политический, а духовный, это кризис рус. религиозности, рус. правосознания, рус. чести и совести, национального характера. Наилучший для России политический строй должен основываться на сложном сочетании монархических, республиканских и аристократических элементов. И. был последовательным и бескомпромиссным противником тоталитарных движений 20 в. — коммунизма и фашизма.

Архимандрит Константин (в миру Зайцев Кирилл Иосифович) (1887 - 1975) - родился 28 марта 1887 г. в Санкт-Петербурге. Окончил экономическое отделение Петербургского политехнического института и юридический факультет Петербургского университета. Был оставлен для подготовки к ученому званию. После поражения Белой Армии - в эмиграции. Приват-доцент русского юридического факультета в Праге. Профессор политической экономии в Харбине (1936-1938). Ранние работы опубликованы под фамилией К. И. Зайцев. Принял священство в 1945 году. служил в Пекине и Шанхае. После второй мировой войны переехал в США. Пострижен в монашество в Свято-Троицком монастыре в г. Джорданвилль (США) в 1949 г. Архимандрит (1954). Профессор пастырского богословия и русской литературы в Свято-Троицкой семинарии. Член редакционной комиссии Свято-Троицкого монастыря (упом. в 1955 г.). Редактор периодического издания РПЦЗ «Православная Русь» (упом. в 1955 г.). Скончался 26 ноября 1975 г. Похоронен на кладбище Свято-Троицкого монастыря в г. Джорданвилль (США).

Протопресвитер Михаил Помазанский (1888 - 1988) - родился 7 ноября 1888 г. в с. Корысть (Волынская губерния) в семье священника. Окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1912). Преподаватель в ровенских гимназиях (1916-1934). Священник (1936), зачислен в клир Варшавского кафедрального собора (до 1944 г.). После эвакуации из Варшавы 4 года жил в лагерях для Ди-Пи в Германии. С 1949 г. вместе с семьей переехал в США. Преподавал в Свято-Троицкой духовной семинарии г. Джорданвилль (шт. Нью-Йорк, США) греческий и церковнославянский языки, а также догматическое богословие (в 1960-х – 1980-х гг. упом. как проректор семинарии). В 1950-х – 1980-х гг. упомянут как священнослужитель, приписанный к Свято-Троицкому монастырю в г. Джорданвилль в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) (в 1955 г. – как митрофорный протоиерей, с 1962 г. – как протопресвитер). Член редакционной комиссии Свято-Троицкого

монастыря (упом. в 1955 г.). Скончался 4 ноября 1988 г. в возрасте 100 лет. Похоронен на кладбище Свято-Троицкого монастыря в Джорданвиле.

Архимандрит Иустин (серб. Јустин; в миру Благое Попович, серб. Благоје Поповић; 1894 - 1978) - священнослужитель Сербской православной церкви, доктор богословия, архимандрит.

Родился 6 апреля 1894 года в Варне в семье священника. В честь рождения в день Благовещения Пресвятой Богородицы при крещении был наречён именем Благое. В 1905 - 1914 годы обучался в семинарии святого Саввы Сербского в Белграде.

1 января 1916 года принял монашеский постриг с именем Иустин в честь священномученика Иустина Философа. После принятия монашества был направлен в Санкт-Петербург для обучения в Духовной академии. В июне 1916 года Иустин уехал в Англию, где поступил в Оксфордский университет (обучался в нём до 1919 года). Из Англии Иустин уехал в Афины где на Богословском факультете Афинского университета работал над докторской диссертацией «Проблема личности и знания по святому Макарию Египетскому» (защитил её в 1926 году). С 1921 года преподавал в семинарии в Сремских Карловцах Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие и патрологию.

В 1922 году был рукоположен во иеромонаха. В 1930 году был назначен помощником епископа Битольского Иосифа, начал миссионерскую деятельность в прикарпатских городах (Ужгороде, Хусте, Мукачеве). Был кандидатом в епископы возрождённой Мукачевской епархии, но отказался. С 1932 года профессор Битольской семинарии, преподавал догматическое богословие. В 1934 году стал доцентом догматического богословия Белградского университета. Стал одним из основателей, созданного в 1938 году Сербского философского общества.

В мае 1948 года стал духовником женского монастыря Челие близ Валево, где прожил до конца своих дней. Отец Иустин скончался в 1978 году в праздник Благовещения. В 2010 году канонизирован Сербской православной церковью.

Автор многочисленных духовных произведений в том числе трёхтомной «Догматики Православной церкви» и двенадцати томов «Житий святых».

Митрополит Филарет (в миру Вознесенский Георгий Николаевич) (1903 - 1985) - родился в г. Курске 22 марта 1903 г. Сын архиепископа Димитрия (Вознесенского). Окончил восьмиклассную гимназию в Благовещенскена-Амуре (1920). Эмигрировав с семьёй в Харбин, он поступил в Русско-китайский политехнический институт и закончил его со званием инженера-электромеханика (1927). В 1931 г. он окончил Пастырско-богословские курсы (переименованные затем в богословский факультет)

при Институте св. князя Владимира. Преподаватель Нового Завета, пастырского богословия и гомилетики в указанном институте. Диякон (1930). Пострижен в монашество (1931). Иеромонах (1931). Игумен (1933). Архимандрит (1937). Переехал в Гонконг (1962), затем в г. Брисбен (Австралия). Епископ Брисбенский, викарий Австралийской епархии (1963). На Соборе 1964 г. был избран первоиерархом Русской Православной Церкви Заграницей. Митрополит. Скончался 8 (21) ноября 1985 г. В 1998 г. останки были перенесены из крипты кладбищенского Успенского храма в собор Святой Троицы Свято-Троицкого монастыря в г. Джорданвилль (США). Мощи митр. Филарета были обретены нетленными. Митр. Филарет прославлен в лике святых Русской Православной Церковью Заграницей.

Митрополит Виталий (в миру Устинов Ростислав Петрович) (1910 - 2006) - родился 18 марта в Петербурге в семье морского офицера. В 1920 г., в возрасте 10 лет был определен в корпус, основанный в Феодосии генералом Врангелем. При отступлении Белой армии эмигрировал в Константинополь, затем в Югославию, где учился в кадетском корпусе в Белой Церкви. С 1923 г. во Франции. Окончил колледж в г. Ле Ман. После окончания воинской повинности (1934-1938) поступил в монастырь преп. Иова Почаевского, основанный будущим архиепископом Виталием (Максименко) в г. Владимирова на Карпатах. В 1939 г. пострижен в рясофор с именем Виталий, а в 1940 г. - в малую схиму. В 1941 г. был рукоположен архиепископом Берлинским и Германским Серафимом (Ладе) в сан иеромонаха. После окончания Второй мировой войны вместе с архимандритом Нафанаилом (Львовым) занимается миссионерской деятельностью в среде русских беженцев в Берлине и Гамбурге. С 1947 по 1951 гг. настоятель Лондонского прихода (в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ)). Епископ Бразильский (1951). В 1955 г. переведен в Канаду. Епископ Монреальский и Канадский. Митрополит и первоиерарх РПЦЗ (9 (22) января 1986 г.). В 2001 г. написал прошение Синоду об уходе на покой, которое было принято, но через некоторое время аннулировал свое прошение об этом. Не приняв «объединения» с Московской Патриархией, возглавлял единомысленную с ним часть РПЦЗ (РПЦЗ(В)) с центром в г. Мансонвилль (Канада). Скончался 25 сентября 2006 г. в больнице Магок в Мансонвиле.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Антология Русской Мысли

ТО, ЧТО ИМЕЕШЬ, ДЕРЖИ

*Православие и католицизм в трудах
русских святых и церковных мыслителей*

Редактор-составитель Е.В. Семёнова

Печатается в авторской редакции
Дизайн обложки: Елена Семёнова

Печать ИП Бурина А.В., Москва
Издательство “Традиция”
www.traditciya.ru
E-mail: orders@traditciya.ru

Подписано в печать 08.08.2016 г.
Формат 60х90/16, усл. п. л. 30.5
Тираж - 100 экз.

ISBN 978-5-9908776-1-0

Вторая книга серии «Антология Русской Мысли» посвящена ставшему особенно острым в последнее время церковному вопросу. Учение Православной Церкви в отношении католицизма и иных христианских исповеданий и «ереси ересей» экуменизма подробно изложено в вошедших в настоящее издание трудах Свт. Игнатия (Брянчанинова), А.С. Хомякова, Св. прав. Иоанна Кронштадтского, Ю.Ф. Самарина, Свщмч. Илариона (Троицкого), М.А. Новосёлова, Прп. Иустина (Поповича) и И.А. Ильина, Свт. Филарета (Вознесенского) и др. столпов Православия из числа священнослужителей и мирян.