

**ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ**  
**БОГОСЛОВІЕ.**

СОСТАВИЛЪ

Магистръ Богословія

**ЕВГЕНІЙ УСНЕНСКІЙ.**

† 10 Ноября 1887 г.

ИЗДАНИЕ ТРЕТЬЕ.

**С.-ПЕТЕРБУРГЪ.**  
Товарищество «Печатня С. П. Яковлева». Невскій, 132.  
(Бывшая типографія А. Л. Катанского & К°).  
**1895.**



Электронный вариант книги  
выполнен в Перервинской  
духовной семинарии

[www.pds.orthodoxy.ru](http://www.pds.orthodoxy.ru)

Москва  
2006

Отъ Московскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.  
Москва, 20 октября 1894 года.

Цензоръ, Священникъ Іоаннъ Петропавловскій.

# ОГЛАВЛЕНИЕ.

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

	Стран.
Понятіе о наукѣ и ея задачѣ .....	1— 2
Методъ науки .....	2—
Названія науки .....	3—
Раздѣленіе и составъ науки Обличительнаго Богословія...	3— 4
Замѣчаніе относительно названій христіанскихъ церквей и обществъ .....	4—

## А) ВЪРОИСПОВѢДАНІЕ РИМСКОЕ.

Краткая исторія отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви .....	5—12
Значеніе въ латинствѣ идеи папства и ея историческое развитіе .....	12—15
Сущность латинства, какъ особаго вѣроисповѣданія .....	15—17

## ОТСТУПЛЕНІЯ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ ОТЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЪ УЧЕНІИ:

### I. *Объ источникахъ церковнаго ученія:*

О Священномъ Писаніи .....	17—20
Характеристика римско-католическаго богословствованія...	20—23
О Священномъ Преданіи .....	23—24

### II. *О личномъ свойствѣ Святаго Духа:*

Православное ученіе о личномъ свойствѣ Святаго Духа и его истинность .....	24—25
Догматъ римской церкви объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына (filioque). Историческое происхожденіе этого догмата и внесеніе его римскою церковію во вселенскій Символь вѣры .....	26—29

Общій характеръ латинскаго способа доказыванія ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. Несообразности въ этомъ ученіи.....	29—30
Частнѣйшій разборъ оснований, приводимыхъ римскими богословами изъ Священнаго Писанія въ доказательство римскаго догмата объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына .....	31—36

### III. *О первородномъ грѣхѣ:*

Сущность православнаго ученія о первородномъ грѣхѣ и отступленіе римской церкви отъ этого ученія.....	36—37
Историческое происхожденіе римскаго ученія о первородномъ грѣхѣ .....	37—38
Несостоятельность римскаго ученія о первобытной праведности и первородномъ грѣхѣ .....	38—40

### ДОГМАТЪ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ О НЕПОРОЧНОМЪ ЗАЧАТІИ ПРЕСВЯТОЙ ДѢВЫ:

Логическая связь римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы съ ученіемъ римской церкви о первобытной праведности и первородномъ грѣхѣ .....	40—41
Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ: догматъ о непорочномъ зачатіи Ея...	41—
Исторія этого догмата .....	42—43
Несообразность римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы съ нѣкоторыми основными христіанскими догматами.....	43—47
Общее понятіе о способѣ доказыванія римскими богословами догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы.....	47—48
Частнѣйшій критическій разборъ догматическихъ оснований римскаго ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы.	48—52
Несостоятельность теоретическихъ доводовъ, приводимыхъ римскими богословами въ защиту своего догмата .....	52—53
Замѣчаніе по поводу упрека православнымъ христіанамъ со стороны римскихъ католиковъ касательно ученія о Пресвятой Дѣвѣ .....	53—54

### IV. *Объ оправданіи и спасеніи челоуѣка:*

Сущность православнаго ученія объ оправданіи и спасеніи челоуѣка и отступленіе отъ него въ вѣрученіи римской церкви.....	54—56
Замѣчаніе объ историческомъ происхожденіи и характерѣ римскаго ученія объ оправданіи челоуѣка .....	56—
Несостоятельность латинскаго воззрѣнія на оправданіе челоуѣка.....	57—

## РИМСКИЙ ДОГМАТЪ О СВЕРХДОЛЖНЫХЪ ДѢЛАХЪ И О СОКРОВИЩНИЦѢ СВЯТЫХЪ:

Стран.

Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о добрыхъ дѣлахъ чловѣка.....	57—58
Критическій разборъ римскаго догмата о сокровищницѣ свя- тыхъ и о сверхдолжныхъ дѣлахъ .....	58—60

### V. О церкви и ея устройствѣ:

О главенствѣ въ церкви .....	60—61
О средоточіи церкви .....	61—62
О непогрѣшимости церкви .....	62— —

### ДОГМАТЪ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ О ГЛАВЕНСТВѢ ПАПЫ (РИМСКАГО ЕПИСКОПА):

Характеристика римско-католической аргументаціи догмата о главенствѣ папы .....	63—64
Несостоятельность римскаго ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви, съ точки зрѣнія ученія Священнаго Писа- нія и здраваго богословствующаго разума .....	65—66
Замѣчаніе объ общемъ характерѣ догматическихъ доказа- тельствъ римскаго ученія о папскомъ главенствѣ .....	66— —
Подробный критическій разборъ догматическихъ основаній, представляемыхъ римскими богословами для ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви.....	66—71
Разборъ римскаго ученія о главенствѣ папы на основаніи свидѣтельствъ апостольской исторіи и исторіи церкви первыхъ вѣковъ .....	71—75
Несостоятельность теоретически-разсудочныхъ основаній, при- водимыхъ римскими богословами въ доказательство уче- нія о папскомъ главенствѣ въ церкви.....	75—77

### ДОГМАТЪ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ О ЛИЧНОЙ НЕПОГРѢШИ- МОСТИ ПАПЫ:

Связь римскаго догмата о непогрѣшимости папы съ догма- томъ о главенствѣ его .....	78— —
Замѣчаніе объ историческомъ происхожденіи этого догмата.	78— —
Несостоятельность римскаго догмата о непогрѣшимости папы.	79—80

### VI. О таинствахъ:

О таинствахъ вообще .....	80—83
О каждомъ изъ таинствъ въ частности .....	83— —
а) о крещеніи .....	83—87
б) о миропомазаніи .....	87—93

	Стран.
в) о причащеніи . . . . .	93—107
г) о покаяніи . . . . .	107—115
д) о бракѣ . . . . .	116— —
е) о священствѣ . . . . .	116—119
ж) о елеосвященіи . . . . .	119—120

## VII. *О загробной жизни человека:*

Ученіе римской церкви объ очистилищѣ. Разборъ этого ученія	120—124
Нравственное ученіе латинской церкви . . . . .	124—125
Характеръ основныхъ принциповъ въ нравственномъ ученіи латинской церкви . . . . .	125—129
Частьѣйшее изложеніе и характеристика недостатковъ нравственнаго ученія латинской церкви . . . . .	129—135
Критика нравственнаго ученія латинской церкви . . . . .	135—139

## Б) ПРОТЕСТАНТСТВО.

Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви . . . . .	140—143
Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ . . . . .	144—145
Общая характеристика протестантства . . . . .	146—147
Общее свойство протестантскихъ вѣроученій . . . . .	147—148

## I. Вѣроученіе лютеранское.

Символическія книги сего вѣроученія . . . . .	148—151
Сущность лютеранскаго вѣроученія: догматическія его неправости . . . . .	151—152
Замѣчаніе объ общемъ характерѣ богословскаго доказыванія лютеранами догматическихъ неправостей своего вѣроученія . . . . .	152—153
Ложность лютеранскаго начала въ дѣлѣ отношенія къ Священному Писанію, и неосновательность отверженія въ лютеранствѣ Священнаго Преданія . . . . .	153—160
Ученіе лютеранъ о паденіи человѣка и первородномъ грѣхѣ. Критическій разборъ этого ученія . . . . .	160—163
Частьѣйшій разборъ лютеранскаго ученія о слѣдствіяхъ грѣхопаденія человѣка . . . . .	163—167

## УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ О БЛАГОДАТНОМЪ ОПРАВДАНИИ:

Сущность лютеранскаго воззрѣнія на благодатное оправданіе человѣка . . . . .	167—180
Ученіе лютеранъ о церкви. Критика этого ученія . . . . .	180—182

## УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ ОБЪ ІЕРАРХІИ:

Стран.

Догматическая неправость въ возрѣніи лютеранъ на іерархію: отрицаніе лютеранами іерархіи и священства въ смыслѣ таинства . . . . .	182—183
Неосновательность ученія лютеранъ объ іерархіи . . . . .	183—188
Ученіе лютеранъ о таинствахъ вообще. Несостоятельность этого ученія. . . . .	188—191
Ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ. Разборъ этого ученія. . . . .	191—194
Возрѣніе лютеранъ въ частности на каждое изъ таинствъ православной церкви. . . . .	195—224

## II. Реформатское вѣроисповѣданіе (кальвинизмъ).

Въ чемъ реформаты сходятся съ лютеранами и въ чемъ разнятся съ ними? . . . . .	224—225
--	---------

## ЗАБЛУЖДЕНІЯ РЕФОРМАТСКАГО ИСПОВѢДАНІЯ И ОБЛИЧЕНІЕ ИХЪ:

Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи . . . . .	225—231
Ученіе ихъ о благодати непреодолимой. . . . .	231—237
Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ частности о таинствѣ евхаристіи. . . . .	237—238

## III. Англиканское исповѣданіе.

Краткій историческій обзоръ англиканскаго вѣроисповѣданія	238—240
Общая характеристика его . . . . .	240—243
Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ. . . . .	244—246

## ДАЛЬНѢЙШЕЕ РАЗВИТІЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА ЛЮТЕРАНСКАГО, РЕФОРМАТСКАГО И АНГЛИКАНСКАГО:

Краткія указанія на дальнѣйшее развитіе протестантизма. Протестантскія секты и общая характеристика ихъ . . . . .	246—250
Новѣйшій протестантизмъ, — и краткая характеристика его. . . . .	250—251
Замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ протестантизму . . . . .	251—254



## П Р И Б А В Л Е Н І Е:

Стран.

Общая сравнительная характеристика православія, латинства и протестантизма .....	255—259
Критерій для сужденія объ истинности христіанскихъ цер- квей, указанный во вселенскомъ Символѣ вѣры.....	259—261
Замѣчаніе по поводу вопроса о соединеніи христіанскихъ церквей .....	261—262



Пособіями при составленіи Обличительнаго Богословія служили тѣ самыя книги, которыя указаны программю Обличительнаго Богословія для духовныхъ семинарій, утвержденною Святѣйшимъ Синодомъ.





# ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВІЕ.

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

### Понятіе о наукѣ и ея задачѣ.

Обличительное Богословіе есть наука, имѣющая предметомъ своего изслѣдованія вѣроисповѣдныя разности инославныхъ современныхъ христіанскихъ обществъ.

Задача науки Обличительнаго Богословія состоитъ въ изложеніи и въ критическомъ, историческомъ и сравнительномъ изслѣдованіи особенностей разныхъ христіанскихъ инославныхъ вѣроученій. Критическое изслѣдованіе въ Обличительномъ Богословіи должно состоять въ разборѣ тѣхъ существенныхъ основаній, которыми современныя инославныя христіанскія общества оправдываютъ и защищаютъ свои особенныя, отличныя отъ православія, вѣрованія. вмѣстѣ съ этимъ критическимъ обзорѣніемъ основъ инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій наука Обличительнаго Богословія при изслѣдованіи своего предмета привноситъ въ свою задачу и философско-историческій элементъ, состоящій въ краткомъ и общемъ объясненіи историческаго происхожденія и образованія тѣхъ или другихъ вѣроисповѣданій. Наконецъ, задача науки Обличительнаго Богословія состоитъ въ сравненіи и сопоставленіи особенностей разныхъ инославныхъ вѣроисповѣ-

даній съ одной стороны взаимно однихъ съ другими, а съ другой стороны—съ православнымъ ученіемъ, чрезъ что, очевидно, должны обозначиться безусловныя истинности послѣдняго и заблужденія первыхъ. Эти заблужденія всѣхъ западныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій состоятъ въ ихъ отступленіяхъ и уклоненіяхъ отъ чистоты православнаго ученія вселенской церкви Христовой. Отсюда все изслѣдованіе въ наукѣ Обличительнаго Богословія должно быть направлено къ обличенію инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій въ отступленіяхъ отъ православнаго ученія и къ разоблаченію ихъ заблужденій.

Выполняя свою задачу, Обличительное Богословіе способствуетъ достиженію той цѣли, чтобы истинный христіанинъ имѣлъ средства воспитать въ себѣ разумную твердость и стойкость своихъ православныхъ религіозныхъ убѣжденій, чтобы онъ имѣлъ возможность твердо убѣдиться въ той неоспоримой истинѣ, что православная вѣра есть неизмѣнно и неуклонно сохраняющаяся апостольская и вселенская, а потому всецѣло истинная и непререкаемая вѣра, — напротивъ, всѣ инославныя вѣроисповѣданія не чужды заблужденій или отступленій отъ вселенской истины христіанской церкви, хотя они и претендуютъ на полную истинность и вселенское значеніе.

### Методъ науки.

Методъ науки Обличительнаго Богословія опредѣляется ея задачею и есть по преимуществу критико-полемиическій, состоящій въ показаніи несообразности инославныхъ вѣроученій и въ обличеніи ихъ отступленій отъ ученія Слова Божія и православной церкви. Само собою разумѣется, что Обличительное Богословіе должно руководиться въ своемъ изслѣдованіи тѣми началами, которыя лежатъ въ основаніи всякаго православнаго богословствованія, т. е. Священнымъ Писаніемъ и Священнымъ Преданіемъ; держась твердо на почвѣ этихъ источниковъ, наука Обличительнаго Богословія должна прибѣгать къ здравому смыслу при обсужденіи своего предмета.

## Названія науки.

Изъ понятія о задачѣ и методѣ науки Обличительнаго Богословія произошли и названія ея, обозначаемаыя въ прилагаемыхъ къ ней эпитетахъ „Сравнительное и Обличительное Богословіе“. На западѣ эта наука извѣстна подѣ названіемъ, „Символики“; такое названіе наука получила здѣсь потому, что имѣетъ своимъ предметомъ изложеніе символическаго ученія вѣроисповѣдныхъ системъ на основаніи ихъ такъ называемыхъ символическихъ книгъ. Символики эти написаны какъ римско-католическими писателями—богословами (таковы символики Мелера, Бухмана и другихъ), такъ и протестантскими (напримѣръ, символики Маргайнеке, Герике, Келльнера, Бодемана и другихъ). Какъ на характеристику этихъ символикъ можно указать то, что онѣ излагаютъ ученіе вѣроисповѣдныхъ символовъ не объективно, а каждая съ извѣстной тенденціозной точки зрѣнія ея автора, обусловленной вліяніемъ вѣроисповѣдной вражды—исторической и догматической.

## Раздѣленіе и составъ науки Обличительнаго Богословія.

Изъ понятія о наукѣ Обличительнаго Богословія опредѣляется и ея объемъ, или составъ. Именно, въ составъ ея не должно входить обзорѣніе нехристіанскихъ вѣроисповѣданій, напримѣръ, язычества, іудейства, магометанства и другихъ; Обличительное Богословіе не имѣетъ также своею задачею—разсмотрѣніе и христіанскихъ вѣроисповѣданій, несовременныхъ намъ, каковы аріанское, пелагіанское и другія: предметомъ его служатъ одни только современные христіанскія вѣроисповѣданія и преимущественно главнѣйшія. А эти главнѣйшія вѣроисповѣданія христіанскія, находящіяся внѣ православія, суть слѣдующія: А) Римское и Б) Протестантскія. Послѣднія вѣроисповѣданія въ свою очередь подраздѣляются на три главнѣйшіе вида: а) Лютеранское, б) Реформатское, или Кальвинизмъ и в) Англиканское <sup>1)</sup>. На этомъ основаніи и

<sup>1)</sup> Болѣе частые виды протестантства составляютъ разныя секты—секты методистовъ, герингутеровъ, квакеровъ, социніанъ, армяніанъ и другихъ. Такъ какъ главная основа вѣроученій всѣхъ этихъ сектъ есть обще-протестантская, то въ Обличительномъ Богословіи послѣ обстоятельнаго разсмотрѣнія общихъ началъ протестантизма достаточно ограничиться самымъ краткимъ замѣчаніемъ объ этихъ сектахъ.

составъ Обличительнаго Богословія можетъ слагаться изъ двухъ частей: А) о римскомъ католицизмѣ и Б) о протестантствѣ со всѣми его частными отраслями.

**Замѣчаніе относительно названій христіанскихъ церквей и обществъ.**

Названіе христіанской церкви „православною“ (*ορθοδοξία* — изъ *ορθος* правильный и *δοξα* мнѣніе, ученіе) означаетъ правомыслящее или правовѣрное исповѣданіе вѣры и по праву прилагается къ восточной церкви, такъ какъ она пребываетъ всецѣло вѣрною ученію Слова Божія и православной древневселенской церкви Христовой. На этомъ основаніи она называется и „вселенскою“ или „каѳолическою“. Это послѣднее названіе усвоила себѣ и латинская церковь, хотя оно ей и несвойственно, такъ какъ она не во всемъ своемъ вѣроученіи осталась вѣрною ученію вселенской церкви, а содержитъ послѣднее съ примѣсю измышленныхъ лжеученій; болѣе точное и правильное названіе ея — это „римская церковь“ по имени города или же „латинская церковь“ по имени народности. Названіе „протестантская церковь“ есть названіе чисто отрицательное, неопредѣленное, не имѣющее положительнаго смысла и содержанія и совершенно несомвѣстное съ понятіемъ церкви; оно произошло отъ протеста членовъ латинской церкви противъ ея заблужденій и злоупотребленій. Протестантство называетъ себя также лютеранскою и кальвинскою церковію. Но названіе церкви по именамъ ея основателей — обыкновенныхъ людей — ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что она носитъ печать личностей и, слѣдовательно, чужда вселенскаго характера. Наконецъ, названіе „реформатскаго вѣроисповѣданія“ усвоено тому протестантскому вѣроисповѣданію, въ которомъ преобразовано, или реформировано, ученіе Лютера по началамъ ученія Кальвина и Цвингли. Названіе это имѣетъ тотъ же неопредѣленный характеръ, несомвѣстный съ понятіемъ истинной церкви, какъ и названіе вѣроисповѣданія „протестантскимъ“.

## А) РИМСКОЕ ВѢРОИСПОВѢДАНІЕ.

Краткій очеркъ исторіи постепеннаго отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви. Выясненіе причинъ этого отпаденія и образованія латинства, нанъ особаго вѣроисповѣданія.

Первоначально церковь христіанская, въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ отъ своего историческаго явленія, обнимала собою всѣ разнообразныя, существовавшія въ разныхъ странахъ міра, общества христіанскія, которыя своею совокупностію составляли единое и неразрывное цѣлое. Во всѣхъ этихъ обществахъ содержимы были однѣ и тѣ же существенныя основы вѣры—одни и тѣ же догматы, нравственныя начала христіанской жизни, таинства и основныя правила церковнаго благоустройства. И только съ IV-го, и особенно съ V-го вѣка въ римской церкви стали появляться нѣкоторыя церковныя разности. Но эти разности до времени не подавали ей повода къ разрыву съ вселенскою церковію. Съ IX-го же вѣка по Р. Х. при константинопольскомъ патріархѣ Фотіи и римскомъ папѣ Николаѣ I-мъ римская церковь начала отпадать отъ единой вселенской церкви, а въ XI-мъ вѣкѣ при патріархѣ Михаилѣ Керуларіи совершился окончательный разрывъ или отпаденіе римской церкви отъ союза съ вселенскою церковію <sup>1)</sup>. Въ XV-мъ и XVI-мъ вѣкахъ въ свою очередь изъ нѣдръ римской церкви выдѣлились нѣкоторыя христіанскія общества, которыя и образовали у себя особыя вѣроисповѣданія—лютеранское, реформатское и англиканское.

---

<sup>1)</sup> Для изучающаго богословіе нѣтъ нужды обстоятельно рассказывать частныя и подробныя историческія факты раздѣленія церковей,—что составляетъ задачу церковнаго историка,—а достаточно ограничиться указаніемъ на совершившіяся факты церковнаго раздѣленія и ихъ констатированіемъ. Для богослова существенное и важное значеніе имѣетъ философская сторона дѣла, т. е. выясненіе причинъ отпаденія римской церкви отъ единой вселенской церкви и образованія въ ней особаго вѣроисповѣданія.

Причины отпаденія римской церкви отъ церкви вселенской разнообразны; онѣ суть психологическія, — историческія, политическія и религіозныя <sup>1)</sup>. Всѣ эти причины такъ переплетаются между собою своими слѣдствіями, что трудно отдѣлить ихъ одну отъ другой.

Прежде всего отпаденіе римской церкви объясняется естественною грѣховною волею природы человѣческой: по причинѣ своей испорченности, проявляющейся главнымъ образомъ въ эгоизмѣ, какъ основѣ грѣховности, человѣчeskій родъ, какъ въ лицѣ своихъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, такъ и въ своей совокупности, постоянно отступаетъ отъ надлежащаго пути истины. Отсюда и отпаденіе римской церкви отъ вселенской истины произошло въ силу преобладанія въ ней грѣховнаго начала — эгоизма надъ христіанскимъ общественнымъ началомъ. Эгоизмъ этотъ проявился въ національной гордости римской церкви, въ ея нежеланіи вести общеніе съ восточной церковію на равныхъ правахъ, въ стремленіи ея стать выше надъ востокомъ, твердо и неизмѣнно хранившимъ православную вселенскую вѣру <sup>2)</sup>.

Но кромѣ этой общей причины, заключающейся въ грѣховности человѣческой воли, существуютъ еще особенныя естественныя условія, которыя вліяли на обособленіе латинства, какъ особаго вѣроисповѣданія, отличнаго отъ православія. Повидимому, странно и непонятно, какъ могло совершиться образованіе въ римской церкви вѣроисповѣданія, отличнаго отъ вѣроисповѣданія православной церкви, когда и та и другая вѣруеть въ одного Христа и признаеть основаніемъ для своего ученія одинъ и тотъ же источникъ — Священное Писаніе и Священное Преданіе. Для объясненія причины этого явленія мы должны сказать то, что христіанство, какъ абсолютная истина, можетъ быть принято и усвоено сознаніемъ человѣчества неодинаково: въ этомъ именно заключается объясненіе возможности явленія разныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. Какія же условія и обстоятельства опредѣляютъ неодинаковость воспріятія разными народами

<sup>1)</sup> Обыкновенно церковные историки указываютъ, какъ на причины раздѣленія церквей, на раздѣленіе латинскаго запада и греческаго востока въ политическомъ отношеніи и на происшедшія отсюда несогласіе, соперничество и вражду между политическими, экономическими и общественными интересами того и другого, а также на соперничество между іерархіею восточною и западною.

<sup>2)</sup> Этимъ мотивомъ, между прочимъ, можно объяснить появленіе въ ученіи римской церкви разныхъ отступленій отъ ученія православной церкви.

христіанской истины? Условія эти по отношенію къ римской и восточной церквамъ, составлявшимъ сначала единую вселенскую церковь, суть слѣдующія.

Извѣстно, что весь древній міръ до-христіанскій и христіанскій раздѣлялся на двѣ половины: на восточную и западную. И та и другая обозначалась именемъ преобладавшихъ въ нихъ народностей, первая—греческою, вторая—латинскою, или римскою. Греческій востокъ и латинскій западъ неодинаково восприняли начала христіанства, хотя, какъ уже сказано, и составляли сначала единую вселенскую церковь. Эта неодинаковость въ свою очередь обуславливалась неодинаковымъ характеромъ и различнымъ историческимъ складомъ умственного и нравственного развитія грековъ и римлянъ. Иначе сказать, неодинаковость воспріятія востокомъ и западомъ христіанства заключалась въ ихъ особенныхъ естественныхъ свойствахъ и качествахъ, выработанныхъ еще до христіанства и сложившихся въ нихъ подъ вліяніемъ разныхъ естественныхъ условій — религіозныхъ, историческихъ, этнографическихъ и проч. Эти-то характеристическія свойства и особенности христіанъ восточныхъ и западныхъ—то есть ихъ національность, ихъ традиціи, ихъ своеобразный складъ возрѣній и пр. — служили и до сихъ поръ служатъ, такъ сказать, призмою, чрезъ которую отражается въ ихъ сознаніи, воспринимается и усваивается христіанство.—Какими же именно естественными особенностями отличалась греческая и латинская народность?

Греческая нація еще до принятія христіанства успѣла заявить всесторонность направленія своихъ душевныхъ силъ и гармоническаго ихъ развитія. На всѣ разнообразныя свои произведенія эта нація наложила печать художественности въ обширномъ смыслѣ этого слова,—печать равновѣсія, гармоніи между идеею и формою, духомъ и матеріею, мыслию и словомъ. Гармонія эта выражалась также во взаимномъ отношеніи между личностію и государствомъ: въ заботѣ о благосостояніи государства личность человѣка здѣсь не поглощалась государствомъ, напротивъ, цѣлю для нея поставлялось самоусовершенствованіе. Впрочемъ, отличаясь гармоническимъ духовнымъ развитіемъ, греки вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживали особенную склонность къ созерцательной мысли, къ умозрѣніямъ. У грековъ получила свое начало философія, которая въ лицѣ Сократа, Платона и Аристотеля достигла высокой ступени своего развитія; у грековъ процвѣтали также наука и искусство.



Совершенно другими свойствами и особенностями обладала латинская народность. Въ противоположность грекамъ эта народность заявила себя на поприщѣ исторической жизни не всесторонностію, а, напротивъ, односторонностію своего духовнаго склада, именно преобладаніемъ силъ практическихъ надъ теоретическими, — и потому всѣ свои произведенія запечатлѣла характеромъ узкой практичности, утилитаризма. Римляне были практиками въ тѣсномъ и худшемъ смыслѣ слова; они не задавались идеальными цѣлями и на все смотрѣли съ точки зрѣнія личной пользы и обще-государственныхъ интересовъ. Римскій народъ мало былъ склоненъ къ занятіямъ наукою вообще и въ особенности — философіею. Настоящею сферою его дѣятельности была область государства: государственное устройство было главною цѣлію всѣхъ его заботъ; государственные интересы и государственная польза стояли выше всего, а наука и искусство служили средствами для достиженія государственныхъ цѣлей, почему и получили узко-практическій и утилитарный характеръ. Личность поглощалась здѣсь всецѣло государствомъ; личное самоусовершенствованіе человѣка не было цѣлію его дѣятельности.

Такія особенности въ духовномъ складѣ и направленіи двухъ различныхъ народностей, оставшись въ нихъ и по принятіи ими христіанства, должны были сопровождаться извѣстными послѣдствіями для жизни ихъ и въ христіанствѣ, — для усвоенія и для уясненія въ ихъ сознаніи истинъ христіанства и для воплощенія усвоенныхъ истинъ въ жизни и дѣятельности. Отсюда именно объясняется всестороннее воспринятіе греческимъ народомъ началъ христіанства, и наоборотъ одностороннее воспринятіе ихъ римскимъ народомъ. Отсюда также замѣчается довольно рѣзкое различіе въ характерѣ и въ направленіи жизни и дѣятельности христіанскихъ церквей восточной и западной. — Именно направленіе восточной церкви отличалось по преимуществу умозрительнымъ, богословско-догматическимъ характеромъ. Здѣсь, въ борьбѣ съ еретиками, раскрывались и выяснялись христіанскіе догматы; здѣсь явилась впервые наука Догматическаго Богословія. Здѣсь не одни только богословы, а весь народъ интересовался религіозно-теоретическими вопросами, — такъ что въ эпоху аріанства и аріанскихъ споровъ въ столицѣ греческой — Константинополѣ — даже торгаши и торговли на

рынкахъ толковали не столько о своихъ торговыхъ дѣлахъ, сколько рѣшали какіе-либо высокіе умозрительные и отвлеченные вопросы, въ родѣ слѣдующаго: Сынъ Божій единосущенъ ли Богу Отцу или только подобосущенъ Ему, и какое различіе заключается между подобосущіемъ и единосущіемъ? „На улицахъ и площадяхъ, по свидѣтельству св. Григорія Богослова, въ народныхъ собраніяхъ и даже женскихъ теремахъ разсуждали и спорили о единосущіи. Приходите въ лавку и спрашиваете—что стоитъ такая-то вещь? Лавочникъ начинаетъ съ вами разсуждать о рожденномъ и нерожденномъ. Говорите — сколько оловъ за этотъ кусокъ хлѣба? Вамъ отвѣчаютъ: Отецъ больше или Сынъ? Спрашиваете,— что стоитъ ванна? Отвѣчаютъ: Сынъ Божій созданъ изъ ничего“. — Направленіе западной церковной жизни имѣло другой характеръ — характеръ по преимуществу практической. Сообразно съ такимъ характеромъ, здѣсь мало интересовались поднимавшимися на востокѣ догматическими вопросами о Св. Троицѣ и о Лицѣ Иисуса Христа. Западный христіанскій народъ занялся, сообразно съ складомъ своего ума, практическою и внѣшнею стороною церковной жизни—обрядовою и законодательною: онъ обратилъ свое вниманіе на дисциплину въ церкви, управленіе, отношеніе церкви къ государству и проч. Представители западной церкви не были высокими богословами, а были хорошими политиками и администраторами.

Такое различіе народовъ по ихъ индивидуальнымъ и національнымъ свойствамъ и качествамъ не есть зло,—и христіанство не лишаетъ и не уничтожаетъ національной самобытности разныхъ народовъ; не было также зломъ и различіе въ направленіи жизни и дѣятельности разныхъ христіанскихъ народностей первыхъ вѣковъ. Напротивъ, это было необходимо для полноты разъясненія и жизненнаго воплощенія началъ христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, сообразно съ своими индивидуальными и національными особенностями христіане востока, какъ уже было сказано, раскрыли въ полнотѣ одну сторону христіанства — догматическое ученіе; западные же христіане сообразно съ своими особенностями развили другую сторону христіанства — церковную организацію и церковное искусство. И то и другое раскрытіе было необходимо для полноты усвоенія христіанства. И вообще, въ силу этого каждая частная церковь, находясь въ связи съ вселенскою

церковію, своимъ частнымъ и особеннымъ (специфическимъ) характеромъ дѣятельности должна была увеличивать полноту духовной жизни христіанства. Отъ частныхъ церквей требовалось только то, чтобы онѣ пребывали во взаимномъ церковномъ общеніи между собою и чтобы не выходили изъ лона единой вселенской церкви. Къ сожалѣнію, западная церковь порвала это общеніе,—и въ такомъ ея разрывѣ заключается причина уклоненія ея на путь заблужденій. Въ естественныхъ индивидуальныхъ свойствахъ и національныхъ особенностяхъ римскаго народа не существовало зла, если бы только онъ остался вѣрнымъ общему апостольскому преданію и общимъ церковнымъ началамъ, и если бы пребывалъ во вселенской церкви: послѣдняя сообщала бы этимъ свойствамъ и особенностямъ римской народности должное направленіе и предохраняла бы ихъ отъ исключительности и односторонности. Но когда оторвалась римская народность отъ союза съ вселенской церковію, — тогда эти естественныя ея особенности, вышедши изъ-подъ управленія со стороны послѣдней, получили въ своемъ проявленіи крайнюю односторонность и исключительность, которымъ однакоже на западѣ придано было значеніе всеобщности и, такъ сказать, вселенскости. Это и было причиною образованія латинства, или римскаго католичества, какъ особаго вѣроисповѣданія.

Какъ же именно—частнѣе — естественныя національныя особенности христіанскаго римскаго народа способствовали отпаденію его отъ союза съ вселенскою церковію, а также образованію въ немъ особаго вѣроисповѣданія и отсюда утратѣ имъ гармонической цѣлостности вселенской вѣры? Исторически извѣстно, что отличительную черту въ общемъ характерѣ римлянина составлялъ чрезмѣрный національный эгоизмъ: въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ народамъ римлянинъ смотрѣлъ на послѣднихъ съ высоты величія, — въ частности на грековъ онъ смотрѣлъ, какъ господинъ на рабовъ. По мнѣнію римлянина, ему во всемъ должна принадлежать инициатива,—онъ долженъ все рѣшать по своему желанію. Римскій народъ поставлялъ свое высшее призваніе въ томъ, чтобы господствовать надъ всѣмъ міромъ. И дѣйствительно, Римъ покорилъ себѣ предъ Рождествомъ Христовымъ почти всѣ народы и господствовалъ надъ ними. Этотъ духъ римскаго народа, это желаніе господствовать надъ всѣми другими народами остались въ немъ и по принятіи христіанской вѣры,

и отразились въ его представителяхъ, римскихъ первосвященникахъ—папахъ <sup>1)</sup>, которыми особенно сильно возобладалъ духъ властительства и стремленія къ самовозвышенію; онъ-то и побудилъ западную церковь отрѣшиться отъ вселенской церкви <sup>2)</sup>. Властолюбіе папъ выразилось въ ихъ притязаніяхъ подчинить себѣ всѣ христіанскія церкви, не только западныя, но и восточныя,—въ притязаніяхъ на верховное главенство во всей церкви Христовой. Эти притязанія, заявленныя папами, нашли себѣ опору въ невѣжествѣ западныхъ народовъ и благопріятную почву въ государственномъ строѣ и складѣ послѣднихъ; точнѣе сказать, самая идея папства, понимаемая въ смыслѣ верховнаго церковнаго главенства, есть плодъ и результатъ національнаго характера римлянъ и ихъ государственнаго строя. Въ силу этого строя древніе римскіе законы обезличивали каждаго римскаго гражданина: личность всецѣло поглощалась въ сферѣ общегосударственной жизни, а надъ этою послѣднею господствовала безусловная власть императора. Отсюда ничего нѣтъ удивительнаго, если Римъ понялъ христіанство въ смыслѣ, такъ сказать, національномъ и государственномъ, и перенесъ въ христіанство свои мечты основать всемірную монархію, подъ владычествомъ одного неограниченнаго монарха—папы. Национальныя традиціи, связанныя съ могуществомъ древняго Рима, естественно остались у римлянъ и, по принятіи ими христіанства. Подъ вліяніемъ этихъ традицій римляне естественно могли придти къ той мысли, что міродержавный Римъ долженъ имѣть такое же значеніе въ дѣлахъ церковныхъ, какое онъ имѣлъ въ дѣлахъ гражданскихъ: отсюда—развитіе въ римлянахъ чувства національной гордости и самомнѣнія въ области церковно-религіозной жизни.—Особенно же сильна и живуча была въ римскомъ народѣ традиціонная идея, выработанная имъ подъ вліяніемъ извѣстныхъ историческихъ и политическихъ условій—главнымъ образомъ подъ вліяніемъ завоевательной системы всего древняго міра—идея государственнаго абсолютизма, или безусловнаго властительства, римскихъ кесарей,—абсолютизма, доходившаго до обо-

<sup>1)</sup> Слово «папа» значитъ *отецъ*. (Въ такомъ значеніи названіе роднаго отца папою вошло почти во всеобщее употребленіе и получило право гражданства въ разныхъ новѣйшихъ языкахъ).

<sup>2)</sup> Знаменитый нашъ русскій писатель Достоевскій духъ римскаго католицизма приписываетъ демонскому вліянію, признавая въ католицизмѣ «культъ трехъ искушеній»—т. е. честолюбія, властолюбія и духовнаго деспотизма.

жанія (апоеозы) ихъ. Эта идея государственнаго абсолютизма кесарской власти сдѣлалась церковною идеею, она перенесена была съ императора на представителя церковной власти римской церкви и проявилась какъ идея папства, т. е. главенства и непогрѣшимости папы въ церкви <sup>1)</sup>). Вотъ почему съ давняго времени папамъ усвоенъ былъ титулъ „pontifex maximus“ (верховный первосвященникъ), который носили римскіе императоры въ качествѣ намѣстниковъ боговъ.

На историческое образованіе въ латинской церкви явленія папства, кромѣ древне-римской теоріи государства и политическаго устройства римской имперіи, имѣлъ также вліяніе и древній іудаизмъ съ его національными представленіями мессіанскаго царства. Извѣстно, что іудаисты, принявши ветхозавѣтныя пророческія обѣтованія о Мессіи не въ духовномъ смыслѣ, какой они имѣли, а въ политическомъ, въ самомъ Мессіи ожидали видѣть могущественнаго царя завоевателя, который долженъ покорить подъ ихъ власть всѣ народы и образовать особое политическое государство.

Такимъ образомъ римское папство по своему происхожденію было явленіемъ чисто человѣческимъ, основывавшимся на естественномъ человѣческо-историческомъ развитіи и зависѣвшимъ отъ извѣстнаго состоянія, характера и цивилизаціи римскаго народа, — и первоначально вовсе не опиралось на какомъ-либо ученіи божественнаго Откровенія.

### Значеніе въ латинствѣ идеи папства и ея историческое развитіе.

Идея папства является основаніемъ латинства, какъ особой вѣроисповѣдной системы. Въ этой идеѣ заключается и главное отличіе римско-католическаго вѣроученія отъ православнаго. Эта идея, понимаемая въ смыслѣ ученія о видимомъ главенствѣ въ церкви, была зерномъ, изъ котораго впоследствии выросло цѣлое дерево. Она явилась ранѣе всѣхъ другихъ особенностей латинства; изъ нея выродились всѣ другія уклоненія отъ истины вселенской церкви. Конечно, нельзя прослѣдить непосредственнаго происхожденія изъ этой идеи всѣхъ остальныхъ разностей латинства, — тѣмъ не менѣе нѣтъ никакихъ основаній отрицать коренное ея значеніе въ

<sup>1)</sup> Наши русскіе почтенные писатели—славянофилы Кирѣевскій, Хомяковъ и Самаринъ въ этомъ именно смыслѣ видятъ въ римскомъ католичествѣ проявленіе «романской стихіи и римско-языческаго принципа самодержавія разума».

постепенномъ уклоненіи латинянь отъ ученія православной церкви. Эта идея развивалась въ латинской церкви постепенно и имѣла нѣсколько фазисовъ въ своемъ развитіи: сначала папа является главою церкви, потомъ мірскимъ властителемъ (государемъ) и, наконецъ, непогрѣшимымъ судьей въ дѣлахъ вѣры. Какія же историческія обстоятельства благоприятствовали проявленію и развитію на западѣ папской идеи?

Въ первоначальной церкви христіанской, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, не знали никакой видимой главы: главою церкви признавали одного только Іисуса Христа. Вышею властію въ церкви признаваемъ былъ вселенскій соборъ, примѣръ котораго подавъ и освященъ былъ святыми апостолами, собиравшимися на соборъ въ Іерусалимѣ (Дѣян. 15 гл.). Римскій епископъ считался старѣйшимъ между епископами запада „чести ради царствующаго града“, первымъ между равными, но отнюдь не главою и не полновластнымъ судьей всей христіанской церкви.—Возвышенію римскихъ епископовъ надъ другими епископами и возникновенію въ нихъ властолюбивыхъ стремленій къ верховному главенству въ церкви содѣйствовали нѣкоторыя особенныя временныя обстоятельства историческія.—Прежде всего, этому благоприятствовало политическое и церковное значеніе города Рима, въ которомъ имѣли пребываніе римскіе епископы. Именно, въ политическомъ отношеніи Римъ былъ столицею всесвѣтной имперіи, городомъ міродержавнымъ; а такое политическое значеніе Рима обусловливало и его церковное значеніе, какъ центральной церкви среди всѣхъ другихъ христіанскихъ церквей. Кромѣ своего центрального значенія, римская церковь была знаменита еще тѣмъ, что была основана первоверховными апостолами Петромъ и Павломъ,—а всѣ церкви, основанныя апостолами (каковы—александрійская, іерусалимская, антиохійская), пользовались особеннымъ авторитетомъ и знаменитостью. Находясь въ Римѣ, какъ столицѣ императоровъ и средоточіи представителей гражданской власти, и будучи епископомъ центральной христіанской церкви,—римскій епископъ естественно долженъ былъ занять выдающееся положеніе, такъ какъ долженъ былъ стать въ близкое отношеніе къ императорамъ и представителямъ власти. Возникновенію и развитію идеи папства не мало способствовали, между прочимъ, и слѣдующія *внѣшнія* историческія обстоятельства: во-первыхъ, перенесеніе императорской столицы Константиномъ

Великимъ изъ Рима на востокъ—въ Византію <sup>1)</sup>, вслѣдствіе чего папа остался первымъ лицомъ не только въ церковномъ, но и въ политическомъ отношеніи,—владыкою церкви и государемъ западной имперіи, за отсутствіемъ въ Римѣ гражданскаго императора,—государемъ, сдѣлавшимся въ VIII-мъ и IX-мъ вѣкахъ совершенно независимымъ отъ византійскихъ императоровъ; во-вторыхъ, присвоенное себѣ папами право раздаванія царскихъ коронъ, чѣмъ утверждалась власть папы надъ самими императорами; въ третьихъ, пріобрѣтеніе папами отъ императоровъ западной имперіи, изъ рода Карловинговъ, обширныхъ владѣній, вслѣдствіе чего папа сдѣлался свѣтскимъ полновластнымъ и независимымъ властителемъ и государемъ. Наконецъ, ко всему этому нужно также присоединить то, что притязанія римскихъ папъ на главенство въ церкви нашли себѣ опору и въ нѣкоторыхъ обстоятельствахъ *внутренней* жизни церкви. Извѣстно, что на востокъ съ самыхъ первыхъ временъ христіанской церкви начался продолжительный процессъ борьбы православія съ ересями. Въ этой борьбѣ защитники православія, представители восточной церкви (св. Аѳанасій Александрійскій, св. Іоаннъ Златоустъ и другіе), гонимые еретиками и врагами, искали покровительства и защиты у римскихъ папъ, и этимъ давали послѣднимъ поводъ къ самомнѣнію и самовозвышенію.

Всѣ эти историческія обстоятельства пробуждали въ римскихъ папахъ властолюбивыя притязанія на главенство надъ церковію. Исторически въ первый разъ эти притязанія обнаружались во II-мъ вѣкѣ въ спорахъ папы Виктора съ малоазійскими церквами о времени празднованія Пасхи, и въ III-мъ вѣкѣ въ спорахъ папы Стефана съ карагенскою церковію о крещеніи еретиковъ. И тотъ и другой папа грозно и начальнически-повелительно относился къ спорящимъ съ ними лицамъ—епископамъ. Но эти властительскія притязанія папъ встрѣтили дружный и рѣшительный отпоръ и противодѣйствіе со стороны епископовъ не только восточныхъ, но и западныхъ. Къ IX-му вѣку властолюбіе римскихъ папъ и, какъ плодъ его, идея главенства церковнаго, окончательно созрѣли и произвели то, что римская церковь оторвалась отъ

<sup>1)</sup> Любопытно, какъ ультрамонтанскіе писатели объясняютъ мотивы къ переселенію Константина Великаго изъ Рима въ Византію; св. Константинъ, согласно съ этимъ объясненіемъ, потому будто-бы оставилъ Римъ и переселился въ Византію, что созналъ бесполезность своего пребыванія тамъ, гдѣ пребываетъ высшая власть—верховный глава церкви и государства.

селенскаго церковнаго единства. Съ этого времени начинается на западѣ научно-теоретическое обновленіе папской идеи сначала *каноническое*, т. е. на основаніи церковно-каноническихъ правилъ, а потомъ (въ средніе вѣка) *догматическое*, т. е. на основаніи ученія Св. Писанія и Св. Преданія <sup>1)</sup>. Этому теоретическому обоснованію идеи папства и возведенію ея въ догматъ вѣры главнымъ образомъ содѣйствовала средне-вѣковая схоластика, которая развила папскую идею до чудовищныхъ крайностей <sup>2)</sup>. Съ IX-го вѣка и до XIV-го папство достигаетъ высоты своего политическаго могущества, — оно сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ верховную власть административную, законодательную и судебную <sup>3)</sup>, особенно при слѣдующихъ папахъ: а) Николаѣ I-мъ (къ концу IX-го вѣка), который съумѣлъ подчинить весь западъ своему авторитету и который установилъ за папами право принимать апелляціи на рѣшенія соборовъ; б) при Григоріи VІІ-мъ Гильдебрандѣ (къ концу XI-го вѣка), который всю жизнь провелъ въ борьбѣ за принципъ папства и умеръ въ изгнаніи и в) при Иннокентіи III-мъ (въ концѣ XII-го и началѣ XIII-го вѣка), который поставилъ папскій авторитетъ на такую высоту, что имѣлъ неотразимое вліяніе на всѣ политическія и государственныя отношенія запада, покоривъ всецѣло своей волѣ монарховъ. Наконецъ, въ XIX-мъ вѣкѣ идея папства достигаетъ апогея своего развитія: авторитетъ папы признанъ въ римской церкви непогрѣшимымъ въ дѣлахъ вѣры <sup>4)</sup>.

### Сущность латинства, какъ особаго вѣроисповѣданія.

Отступленіе римской церкви отъ ученія православной церкви, выразившееся въ ученіи о папскомъ главенствѣ, повело

<sup>1)</sup> Объ этомъ обстоятельнѣе будетъ сказано ниже—при разборѣ латинскаго догмата о главенствѣ римскаго епископа.

<sup>2)</sup> Такъ, нѣкоторые изъ схоластиковъ называли папу Господомъ и задавались вопросами такого рода: «кого нужно почитать болѣе: папу или св. ангеловъ и угодаиковъ Божіихъ?» и рѣшали вопросъ такъ, что папу нужно почитать болѣе, чѣмъ ангеловъ и святыхъ людей,—какъ Самого Христа, ибо папа намѣстникъ Христовой власти... «Можно ли на рѣшеніе папы, если оно покажется несправедливымъ, апеллировать къ Богу, и надѣяться, что Богъ измѣнитъ рѣшеніе папы? Нѣтъ, ибо у Бога и папы одна мысль, одна воля, одно рѣшеніе». (О римскомъ католицизмѣ. Свящ. Иванцова-Платонова. Ч. 2. Стр. 95).

<sup>3)</sup> Въ силу этой власти папы даже произносили формальный судъ надъ императорами и королями.

<sup>4)</sup> Что касается свѣтской власти папы, то съ настоящаго вѣка у папъ должно остаться одно только жалкое воспоминаніе о ней. Церковная область, которою долгое время владѣли папы въ качествѣ монарховъ, сдѣлалась провинціею объединенной Италіи, и перешла въ руки современнаго итальянскаго короля Виктора Эммануила, а Римъ сдѣлался изъ папскаго города столицею Италіи.



за собою рядъ другихъ отступленій. И это понятно: коль скоро въ римской церкви, оторванной отъ вселенскаго церковнаго единства, голосъ всей вселенской церкви, выразившійся на вселенскихъ соборахъ, былъ замѣненъ голосомъ одного человѣка—папы; то неминуемо въ ней должны были произойти разныя вѣроотступленія, по причинѣ папскаго произвола, не управляемаго сознаниемъ вселенской церкви. И дѣйствительно, представители римской церкви, поставленные выше вселенскихъ соборовъ, на все налагали свою субъективную печать и, не стѣсняясь, стали вводить новые догматы<sup>1)</sup>. По своему гордому и заносчивому характеру они не хотѣли во всемъ учить такъ же, какъ учила православная восточная церковь, къ которой они, вслѣдствіе нѣкоторыхъ политическихъ столкновеній, враждебно относились и съ которою они поэтому не хотѣли имѣть никакой связи: таково ужъ свойство и неизбѣжное слѣдствіе человѣческой вражды, какъ показываетъ психическій опытъ. Съ другой стороны, свойство заблужденій таково, что они влекутъ за собою еще другія заблужденія и такимъ образомъ послѣдовательно умножаютъ свое число. Эти, постепенно накопившіяся въ западной церкви, заблужденія, составляя характеристическія особенности и сущность латинства, какъ вѣроисповѣдной системы, отличной отъ православія, состоятъ въ слѣдующихъ пунктахъ ученія: 1) въ произвольномъ расширеніи богодухновенныхъ источниковъ церковнаго ученія и въ ученіи съ одной стороны о произвольно-субъективномъ, а съ другой — о пассивномъ отношеніи къ нимъ разума человѣческаго; 2) въ ученіи о личномъ свойствѣ Святаго Духа, состоящемъ въ происхожденіи Его и отъ Сына; 3) въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, какъ объ утратѣ одной только первобытной благодатной праведности и о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы; 4) въ ученіи объ оправданіи и спасеніи человѣка въ полупелагианскомъ смыслѣ, о сверхдолжныхъ дѣлахъ и сокровищницѣ святыхъ; 5) въ ученіи о церкви, какъ имѣющей видимую и непогрѣшимую главу—римскаго епископа; 6) въ ученіи о таинствахъ, какъ имѣющихъ на христіанина механически-благодатныя дѣйствія, и въ произвольно измѣненныхъ

<sup>1)</sup> Не безосновательно, между прочимъ, то предположеніе, что однимъ изъ побужденій къ провозглашенію новыхъ догматовъ въ латинской церкви является стремленіе папъ сравняться съ востокомъ въ догматической производительности и желаніе папъ поддержать свой личный авторитетъ, какъ главы церкви.

способахъ и формулахъ совершенія ихъ; 7) въ ученіи о загробной судьбѣ человѣка—въ ученіи объ очистилищѣ.— Всѣ эти новоизмышленныя заблужденія, составляющія особенности римскаго католицизма, появились на западѣ со времени отдѣленія римской церкви отъ православной церкви (впрочемъ, зачатки нѣкоторыхъ изъ нихъ намѣчены были еще до раздѣленія),—и въ этомъ отдѣленіи заключается причина появленія ихъ. Въ средніе вѣка заблужденія латинской церкви въ вѣроученіи ея развиваемы были фальшивою наукою—схоластикою и, наконецъ, возведены были на степень общеобязательныхъ догматовъ и получили окончательную санкцію, или закрѣпленіе, на соборѣ Тридентскомъ (въ XVI вѣкѣ).—Необходимо замѣтить, что Тридентскій соборъ вызванный явленіемъ реформаци и продолжавшійся цѣлые 19 лѣтъ (съ 1545—1563), считается въ латинской церкви однимъ изъ вселенскихъ соборовъ,—послѣднимъ завершеніемъ ихъ. Въ догматическомъ отношеніи Тридентскій соборъ замѣчательнѣе тѣмъ, что съ него начинается эпоха образованія новѣйшаго римскаго католичества, извѣстнаго подъ именемъ ультрамонтанства. На этомъ соборѣ римская церковь опредѣлила свое вѣроученіе и окончательно обособилась какъ отъ церкви восточной, такъ и отъ ново-возникавшихъ въ то время протестантскихъ обществъ. Опредѣленія соборовъ раскрываемы были въ противоположеніи протестантству и составляютъ основной источникъ современнаго римско-католическаго вѣроученія.

**I. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи объ источникахъ церковнаго ученія:**

Свящ. Писаніи и Свящ. Преданіи.

**I. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о Священномъ Писаніи.**

Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о Священномъ Писаніи состоитъ, во-первыхъ, въ неправильномъ взглядѣ на канонъ св. книгъ ветхаго завета; во-вторыхъ,—въ неправильномъ взглядѣ на отношеніе разума къ слову Божію.

а) *Отступленіе ея въ ученіи о канонѣ св. книгъ ветхаго завета.*

Уча согласно съ православною церковію о томъ, что единственнымъ источникомъ ученія христіанской вѣры должно признать Слово Божіе, т. е. Священное Писаніе и Священное Преданіе, римская церковь отстуетъ отъ православной въ ученіи о Священномъ Писаніи въ томъ отношеніи, что расширяетъ канонъ св. книгъ ветхаго завета, включая и неканоническія книги ветхозавѣтныя въ число книгъ каноническихъ.—Извѣстно, что канономъ свящ. книгъ (греч. *κανων* означаетъ реестръ, каталогъ, списокъ, а также опредѣленіе, постановленіе) обозначается такой составъ книгъ, который опредѣленъ церковію; книги эти богодухновенны, т. е. написаны св. писателями по вдохновенію Св. Духа, и потому содержатъ неизмѣнныя истины и правила вѣры. Священный канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ состоитъ, по ученію православной церкви, изъ 28-ми книгъ, которыя написаны св. пророками, во времена пророческія. Съ послѣднимъ изъ пророковъ этихъ временъ Малахіею, жившимъ въ первое время по возвращеніи іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго, прекратились пророки, кончились пророчества, а съ тѣмъ вмѣстѣ окончилось и появленіе новыхъ св. книгъ ветхозавѣтныхъ. И вотъ почему всѣ существовавшія въ ветхозавѣтной церкви св. книги въ это время собраны были священникомъ и пророкомъ Ездрую въ одинъ составъ, образовавшій собою канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ.—Всѣ же свящ. книги, явившіяся послѣ сего времени, т. е. послѣ прекращенія пророчества—въ послѣднія четыре столѣтія до Р. Х., хотя и присоединяются къ каноническимъ книгамъ ветхаго завета <sup>1)</sup>, тѣмъ не менѣе онѣ не имѣютъ одинаковаго и равнаго достоинства съ послѣдними, такъ какъ не имѣютъ богодухновенности. При всемъ томъ и онѣ пользовались издревле уваженіемъ, какъ книги назидательныя. Эти книги суть слѣдующія: книга Товита, Іудифъ, Премудрости Соломоновой, Премудрости Іисуса, сына Сирахова, 2-я и 3-я книги Ездры и три книги Маккавейскія <sup>2)</sup>. Всѣ эти книги, признан-

<sup>1)</sup> Въ переводѣ 70-ти толковниковъ эти книги соединены вмѣстѣ съ каноническими и составляютъ одинъ кодексъ книгъ александрійскій.

<sup>2)</sup> Къ этимъ книгамъ неканоническимъ, по ученію православной церкви, относятся нѣкоторыя мѣста изъ книгъ каноническихъ, таковы: пѣснь трехъ строжковъ, исторія о Сусаннѣ, исторія о Вилѣ и Зміи—изъ кн. пророка Даніила, нѣкоторыя мѣста изъ книги Есфирь и проч.

ныя православною церковію неканоническими, римская церковь, согласно съ опредѣленіемъ Тридентскаго собора, включаетъ въ составъ книгъ каноническихъ, придавая имъ одинаковую съ послѣдними важность и авторитетъ. Но это противорѣчитъ ученію и вѣрованію древней іудейской церкви, которая, согласно съ этимъ вѣрованіемъ, всѣ писанія мужей благочестивыхъ, явившіяся позднѣе пророческаго періода и признаваемые латинянами за богодухновенныя писанія, — при всемъ своемъ уваженіи къ нимъ, не внесла въ канонъ богодухновенныхъ книгъ, а только приложила къ нему. — Какимъ же началомъ руководствуются римскіе богословы, включая эти писанія въ канонъ богодухновенныхъ книгъ? На Тридентскомъ соборѣ, въ засѣданіи IV-мъ, опредѣлено было, что нѣтъ нужды соображаться съ іудеями, которые не внесли нѣкоторыхъ священныхъ книгъ въ кодексъ богодухновенныхъ книгъ, а должно соображаться съ преданіемъ христіанской церкви. Но спрашивается, на чемъ основано это преданіе? Если мы вѣримъ, что ветхозавѣтной церкви, по слову апостола, ввѣрены были Богомъ слова Божіи (Римл. 3, 2), — то должны вѣрить и тому, что она, по наставленію Божію, содержала и хранила ихъ въ правильномъ видѣ. Вотъ почему христіанская новозавѣтная церковь должна была принять и дѣйствительно приняла всѣ св. ветхозавѣтныя книги въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ содержимы были въ ветхозавѣтной церкви, безъ всякихъ измѣненій <sup>1)</sup>.

Къ отступленію римской церкви отъ православной въ принятіи числа богодухновенныхъ книгъ ветхозавѣтныхъ нужно также присоединить то опредѣленіе собора Тридентскаго (въ засѣд. IV-мъ), по которому изъ всѣхъ текстовъ Свящ. Писанія слѣдуетъ считать нормальнымъ текстомъ — переводъ Библии, извѣстный подъ названіемъ „Вульгаты“ <sup>2)</sup>, предпочитая его всѣмъ остальнымъ текстамъ. Но если первоначальный и подлинный текстъ Слова Божія былъ написанъ на еврейскомъ и греческомъ языкахъ, то, очевидно, при сли-

<sup>1)</sup> А что сами іудеи дѣлали различіе между каноническими и неканоническими книгами, — это доказывается, напримѣръ, свидѣтельствомъ іудейскаго историка Іосифа Флавія, который въ книгѣ противъ Аппіона говоритъ, что писанія, явившіяся у іудеевъ послѣ временъ Артаксеркса, не имѣютъ одинаковой важности съ тѣми, которыя явились у нихъ прежде, потому что прекратилось преемство пророковъ (Архим. Иннокентіе Обличительное Богословіе. Т. II, стр. 11).

<sup>2)</sup> Вульгата (т. е. общеупотребительная Библия) составлена изъ двухъ латинскихъ переводовъ Библии — изъ перевода, извѣстнаго подъ названіемъ «*vetus*» и изъ перевода Іеронима (въ VI-мъ вѣкѣ).

ченіи разныхъ текстовъ Слова Божія нужно предпочитать не Вульгату, а тотъ подлинный и оригинальный текстъ, съ котораго сдѣланъ и переводъ Вульгаты, и всѣ остальные существующіе переводы.

*б) Отступленіе римской церкви отъ православной въ воззрѣніи на отношеніе разума къ Свящ. Писанію.*

Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи относительно значенія человѣческаго разума въ дѣлѣ пониманія и изясненія Свящ. Писанія выразилось въ двухъ противоположныхъ теоріяхъ: а) въ теоріи произвольно-субъективнаго объясненія Свящ. Писанія, составляющей характерную особенность богословскаго мышленія римскихъ богослововъ — іерарховъ, и б) въ теоріи безусловно-пассивнаго отношенія разума къ Свящ. Писанію съ исключеніемъ всякой самодѣятельности разума въ дѣлѣ объясненія и усвоенія богооткровеннаго ученія, — этой теоріи придерживается римскій католицизмъ по отношенію къ простымъ мірянамъ. И та и другая теорія представляетъ собою крайность, несомвѣстную съ ученіемъ православной церкви.

**Характеристика римско-натолическаго богословствованія.**

а) Характеристикою богословскаго мышленія римскаго католичества служитъ такъ называемый субъективизмъ, который и составляетъ источникъ всѣхъ вообще разностей въ догматическомъ ученіи латинской церкви сравнительно съ ученіемъ православной церкви. Субъективизмъ этотъ состоитъ въ такомъ отношеніи мышленія къ Слову Божию, въ которомъ послѣднему навязываются ложныя субъективныя мысли и представленія, совершенно въ немъ (Словѣ Божіемъ) не заключающіяся и ему несвойственныя. Понятно, что доказательства этихъ ложныхъ мыслей и представленій Словомъ Божіимъ являются въ латинствѣ не какъ необходимый непосредственный выводъ изъ извѣстныхъ словъ Священнаго Писанія, а какъ логическое построеніе совершенно искусственное, возведенное по готовой, напередъ поставленной мысли или тенденціи. Эта послѣдняя служитъ начальнымъ и исходнымъ пунктомъ во всемъ процессѣ латино-римскаго доказыванія; къ ней совершенно искусственно, путемъ ложнаго схоластическаго пониманія предмета, подыскиваются и подгоняются извѣстные тексты Священнаго Писанія, которые и

объясняются совершенно произвольно, въ высшей степени натянуто и ложно, посредствомъ разныхъ силлогизмовъ, имѣющихъ ложно-софистическій характеръ. И это понятно: такъ какъ прямой смыслъ Священнаго Писанія не можетъ служить подтвержденіемъ извѣстныхъ субъективныхъ мыслей, возведенныхъ въ римской церкви на степень догматовъ,—то римскіе богословы по необходимости прибѣгаютъ къ посредству разныхъ софистическихъ и діалектическихъ умозаключеній. Подобный способъ богословствованія создалъ въ латинствѣ такъ называемую схоластику—такую своеобразную богословскую систему, въ которой догматъ получилъ форму силлогизма. Въ этомъ силлогизмѣ на первомъ мѣстѣ ставятся извѣстныя понятія, второю (среднею) посылкою служатъ изреченія Священнаго Писанія, въ заключеніи силлогизма выводится излюбленный догматъ. Отсюда въ латинствѣ явилась теорія, допускающая новые, такъ сказать, логически выводные догматы, теорія *implicite* и *explicite*. Въ силу этой теоріи новоизмышленные римскіе догматы находились сначала въ скрытомъ—зародышевомъ состояніи (*implicite*), затѣмъ перешли на степень частнаго мнѣнія и, наконецъ, при взаимныхъ преніяхъ разныхъ богослововъ, совершилось ихъ раскрытіе (*explicite*).

Допуская теорію прогрессивнаго изобрѣтенія, или лучше, измысленія и умноженія числа догматовъ, латинство, очевидно, стало на ложный путь по отношенію къ божественному Откровенію.—Римскіе богословы приравниваютъ эту теорію къ историческому раскрытію и утверженію христіанскихъ догматовъ на вселенскихъ соборахъ, и отождествляютъ одно съ другимъ. Но это приравненіе—и тѣмъ болѣе отождествленіе—неосновательно: христіанскіе догматы, опредѣленные и утвержденные на вселенскихъ соборахъ, имѣютъ ясныя указанія въ Священномъ Писаніи и свидѣтельствуются непрерывнымъ ученіемъ вселенской церкви, тогда какъ о новоизмышленныхъ римскихъ догматахъ нельзя сказать ни того, ни другого,—т. е. они не имѣютъ указаній въ Словѣ Божіемъ и никогда не были принимаемы и содержимы во вселенской церкви. Происхожденіе этихъ римско-католическихъ догматовъ противорѣчитъ самому понятію православныхъ догматовъ: послѣдніе вовсе не суть новыя и неизвѣстныя истины, какъ это утверждается въ римско-католической системѣ,—а суть истины, данныя въ Откровеніи. Исторія вселенскихъ догма-

товъ есть исторія не явленія, или происхожденія, а исторія одного только *опредѣленія*, или формулированія догматовъ. Это церковное опредѣленіе догматовъ нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что опредѣляемый догматъ только теперь получаетъ свое начало, и что онъ не былъ извѣстенъ до этого времени. Христіански-православные догматы всѣ даны намъ сразу Христомъ Спасителемъ и заключаются въ Слово Божіе. Но такъ какъ эти догматы со стороны разныхъ еретиковъ были искажаемы и превратно понимаемы, то на вселенскихъ соборахъ и утверждалось опредѣленіе, или внѣшнее формулированіе ихъ въ точныхъ словахъ и выраженіяхъ. Такимъ образомъ на вселенскихъ соборахъ утверждались не догматы, какъ неправильно думаютъ и выражаются римско-католическіе богословы, а утверждалось одно только точное опредѣленіе этихъ догматовъ.

Вся ложь римско-католической системы, допускающей теорію развитія догматовъ, въ смыслѣ происхожденія новыхъ, неизвѣстныхъ вселенской церкви, догматовъ, — заключается въ произвольномъ толкованіи ея Священнаго Писанія. При правильномъ отношеніи нашего разума къ послѣднему, оно должно быть объясняемо и понимаемо безъ всякихъ предвзятыхъ мыслей, — такъ, какъ указываетъ прямой смыслъ его; а въ мѣстахъ неясныхъ, неудобопонятныхъ и имѣющихъ аллегорическій смыслъ, оно должно быть понимаемо согласно съ толкованіями древнихъ отцевъ и учителей церкви, — слѣдовательно, безъ всякихъ произвольныхъ измышленій и безъ навязыванія извѣстному мѣсту священнаго текста такого смысла, какого оно совсѣмъ не имѣетъ.

б) Но если богословское мышленіе римской іерархіи въ своемъ произвольно-субъективномъ отношеніи къ Священному Писанію преступаетъ настоящія границы: то совершенно наоборотъ простые міряне въ римской церкви обрекаются на полную неподвижность религіозной мысли, — на безусловно-пассивное состояніе въ области богооткровеннаго ученія. — Извѣстно, что въ римской церкви проведена самая рѣзкая грань между двумя частями церкви — духовенствомъ и мірянами; послѣдніе отдѣлены отъ перваго цѣлою бездною. Въ силу этого міряне въ римской церкви должны безусловно и слѣпо подчиняться авторитету іерархіи и считать его основаніемъ всѣхъ своихъ убѣжденій и дѣйствій. Сами по себѣ міряне не имѣютъ права разсуждать о предметахъ вѣры; имъ даже запрещается чтеніе

Священнаго Писанія, такъ какъ они не могутъ понимать его и во избѣжаніе того, чтобы не впасть въ ереси. Въ этомъ запрещеніи проявляется деспотизмъ римской іерархіи и въ особенности главы ея — папы <sup>1)</sup>). Понятно, какъ оскорбительно и унижительно для человѣческаго разума подобное ученіе объ отношеніи человѣка къ Слову Божию и къ церковной іерархіи, такъ какъ разуму совершенно не свойственна полная бездѣятельность и безусловная пассивность, хотя бы и въ дѣлѣ богооткровенной вѣры. Вотъ почему это ученіе римскаго католицизма не согласно съ православнымъ ученіемъ, по которому дѣятельность человѣческаго разума въ дѣлѣ усвоенія Священнаго Писанія не исключается, — она только ставится въ должныя границы, опредѣляемыя вселенскимъ сознаниемъ церкви.

## 2. Заблужденіе римской церкви по отношенію къ Священному Преданію.

Какъ по отношенію къ Священному Писанію, такъ и по отношенію къ Священному Преданію характеристикой богословскаго мышленія римскаго католичества служить одинъ и тотъ же субъективизмъ, который проявляется по отношенію къ Преданію въ перетолкованіи словъ Преданія, въ намѣренномъ искаженіи и порчѣ текста подлиннаго Преданія посредствомъ разныхъ вставокъ, подлоговъ и проч., какъ все это и открывается въ способахъ аргументированія латинянами своего ученія о папскомъ главенствѣ <sup>2)</sup>).

По ученію православной церкви, руководство Священнымъ Преданіемъ такъ же должно исключать произвольное къ нему отношеніе, какъ и руководство Священнымъ Писаніемъ. Кромѣ того, при правильномъ руководствованіи Священнымъ Преданіемъ должно опасаться того, чтобы не принять ложнаго преданія за истинное церковное преданіе, а во избѣжаніе этого преданіе должно быть принимаемо то, которое согласно съ Священнымъ Писаніемъ (Гал. 1, 7. 8),

<sup>1)</sup> Исторически деспотизмъ этотъ выродился изъ строгой дисциплины, которая была вызвана грубою массою языческихъ варварскихъ народовъ, обращенныхъ въ христіанство римскою церковію и ей подчиненныхъ. Эта дисциплина, постепенно развиваясь, окрѣпла и перешла въ проявленіе деспотическаго отношенія римскаго духовенства къ мірянамъ. Въ рукахъ же папъ эта дисциплина изъ пастырскихъ запрещеній перешла въ грозныя интердикты и буллы, которыми папы громили и громятъ свою паству.

<sup>2)</sup> См. объ этомъ ниже въ отдѣлѣ о церкви.



которое имѣть древній вселенскій характеръ и которое, слѣдовательно, сохранялось и сохраняется во всей православной церкви. Вопреки такому ученію православной церкви, римскіе католики безъ разбора держатся и такихъ преданій, которыя противорѣчатъ Священному Писанію и которыя измыслены частными лицами и, слѣдовательно, не имѣютъ характера всеобщности, напротивъ, составляютъ достояніе только нѣкоторыхъ западныхъ церквей.

Священное Преданіе, какъ извѣстно, главнымъ образомъ составляютъ собою вѣроопредѣленія вселенскихъ соборовъ и творенія святыхъ отцевъ и учителей церкви. — Вселенскихъ соборовъ православная церковь признаетъ только семь. Въ римской же церкви, кромѣ этихъ, признаваемыхъ православною церковію, соборовъ, — признаются вселенскими и тѣ соборы, которые созывались на западѣ послѣ раздѣленія церквей восточной и западной отъ XII-го до XVI-го вѣка, — таковы соборы: Латеранскій 1-й, 2-й, 3-й и 4-й, Ліонскій 1-й и 2-й, Віенскій, Констанцкій, Флорентинскій и Тридентскій; такъ что всѣхъ вселенскихъ соборовъ римская церковь признаетъ восемнадцать<sup>1)</sup>. Но всѣ эти латинскіе соборы никакъ не могутъ претендовать на вселенскость уже потому, что на нихъ не присутствовали представители восточной церкви. Слѣдовательно, соборы эти отнюдь нельзя называть вселенскими, а нужно назвать соборами частными — западными, римскими; слѣдовательно, и опредѣленія и постановленія ихъ не могутъ имѣть въ церкви такого же значенія, какое имѣли опредѣленія вселенскихъ соборовъ.

## II. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о личномъ свойствѣ Святаго Духа.

### Православное ученіе о личномъ свойствѣ Святаго Духа и его истинность.

Въ ученіи о Святомъ Духѣ, третьемъ Лицѣ Святой Троицы, — именно въ ученіи о личномъ свойствѣ Его, — римская

<sup>1)</sup> Римско-католическій катихизисъ священника доминиканскаго ордена, нынѣ ректора римско-католической духовной академіи, Доминика Стацевича. Стран. 12—14.

церковь отступила отъ ученія православной церкви. Въ чемъ же состоитъ православное ученіе и въ чемъ состоитъ латинское отступленіе отъ него?

Православное ученіе о личномъ свойствѣ Святаго Духа состоитъ въ томъ, что Духъ Святой по Своему вѣчному и ипостасному бытію исходитъ отъ одного только Лица Святой Троицы—Бога Отца. Основаніемъ для этого ученія служатъ слова Спасителя о Святомъ Духѣ, представляющія собою единственное во всемъ Священномъ Писаніи мѣсто, гдѣ говорится о личномъ свойствѣ Святаго Духа (Іоан. 15, 26). Этими словами о Святомъ Духѣ—именно словами „Иже отъ Отца исходитъ“—Спаситель ясно учитъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного только Бога Отца. Вотъ почему православная церковь, какъ вполне вѣрная божественному ученію Спасителя, и учитъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного только Отца. Такъ именно учили и древніе вселенскіе отцы и учителя церкви—Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ, Ефремъ Сиринъ, Кириллъ Александрійскій <sup>1)</sup> и другіе. Ученіе объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного только Отца они логически основывали на ученіи о безусловномъ единоначаліи въ Святой Троицѣ, вслѣдствіе чего Отецъ, будучи единымъ виновнымъ началомъ, совершенно одинаково относится въ этомъ случаѣ къ Сыну и къ Святому Духу; Сынъ же и Духъ Святой, имѣя полное равенство между собою, одинаково не безвиновны, происходя отъ Отца—Первый чрезъ рожденіе, Второй чрезъ исхожденіе. Это ученіе знаменитыхъ вселенскихъ учителей церкви выражено вкратцѣ въ никео-цареградскомъ символѣ вѣры, служащемъ неизмѣннымъ вѣковѣчнымъ образцомъ вѣры для всѣхъ христіанъ. Впрочемъ, съ словами „исхожденіе Святаго Духа“ можно соединять двоякій смыслъ и значеніе:—это, во-первыхъ, исхожденіе Святаго Духа по самому существу и бытію и, во-вторыхъ, исхожденіе Его по Своему дѣйствию, или явленію въ мірѣ въ благодатныхъ дарахъ Своихъ для освѣщенія вѣрующихъ христіанъ. Въ послѣднемъ смыслѣ, по православному ученію, Духъ Святой исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына или вѣрнѣе—чрезъ Сына.

---

<sup>1)</sup> Такихъ свидѣтельствъ отеческихъ ученыхъ Адамъ Зерниковъ въ своемъ сочиненіи о Святомъ Духѣ привелъ до тысячи.

Отступленіе римскаго ученія о Святомъ Духѣ отъ православнаго: догматъ римской церкви объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына (filioque). Историческое происхожденіе этого догмата и внесеніе его римскою церковію во вселенскій символъ вѣры.

Не такъ учить о личномъ свойствѣ Святаго Духа римская церковь и вмѣстѣ съ нею всѣ западныя общества христіанскія. По ихъ ученію, Духъ Святой и по Своему существу и личному бытію происходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына. Это ученіе западная церковь внесла и въ никео-цареградскій вселенскій символъ, который ею читается съ прибавленіемъ словъ въ 8-мъ членѣ о Духѣ Святомъ: „и отъ Сына“ (filioque),—т. е. слова вселенскаго символа о Святомъ Духѣ „отъ Отца исходящаго“ измѣнены въ слова: „отъ Отца и Сына исходящаго“.

Какъ же и съ какого историческаго времени совершилось въ западной церкви это догматическое нововведеніе и внесеніе его во вселенскій символъ вѣры?

Исторія этого нововведенія имѣетъ весьма темное и смутное происхожденіе. Древняя христіанская церковь совершенно не знала его (нововведенія латинскаго). Первый въ древней церкви отступилъ отъ православнаго ученія объ исхожденіи Святаго Духа Оригенъ, выходявшій въ этомъ ученіи изъ мысли о соподчиненіи (субординаціи) Лиць Святой Троицы по существу. Но это отступленіе было осуждено церковію въ IV-мъ вѣкѣ, по поводу ереси духоборцевъ, на 2-мъ вселенскомъ соборѣ<sup>1)</sup>. На западѣ о двоякомъ исходномъ началѣ Святаго Духа—объ исхожденіи Его отъ Отца и Сына—сталъ первый говорить блаженный Августинъ (въ V-мъ вѣкѣ); но онъ выдавалъ эту мысль не въ качествѣ догмата, а только лишь за личное и частное гаданіе своего ума. Затѣмъ, съ нѣкотораго времени это ученіе начало мало-по-малу распространяться въ нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ,—именно въ

<sup>1)</sup> Правда, нѣкоторые изъ отцевъ церкви, напримѣръ, Іоаннъ Дамаскинъ, выражались о Святомъ Духѣ такъ: «отъ Отца чрезъ Сына»; но они понимали это выраженіе или въ смыслѣ порядка, въ какомъ познается существованіе Лиць Святой Троицы, или же—въ смыслѣ посольства въ міръ Святаго Духа отъ Сына, или чрезъ Сына, въ благодатныхъ дарахъ ради искупительныхъ заслугъ и ходатайства Сына. Вообще, въ тѣхъ мѣстахъ сватоотеческихъ твореній, гдѣ встрѣчается выраженіе о Святомъ Духѣ «чрезъ Сына» и «отъ Сына»,—у отцевъ церкви рѣчь идетъ объ отношеніи Сына къ Святому Духу не по началу личнаго бытія, а по домостроительству нашего спасенія, или по явленію въ мірѣ внѣшней божеской дѣятельности Лиць Святой Троицы.

церквахъ Испаніи и Галліи. Въ концѣ VI вѣка даже символъ вѣры читался здѣсь уже съ словомъ „*filioque*“, — что было принято и одобрено на одномъ изъ Толедскихъ соборовъ, бывшемъ въ 589 году <sup>1)</sup>. Но смыслъ этой прибавки въ западныхъ церквахъ въ это время совершенно смутно и неясно представляли, — т. е. неясно представляли того, нужно ли исхождение Святаго Духа отъ Сына разумѣть въ смыслѣ личнаго Его божескаго бытія, или же нужно разумѣть въ смыслѣ явленія Его въ міръ для благодатнаго освѣщенія вѣрующихъ? Въ послѣднемъ смыслѣ, непротивномъ и православному ученію, объясняли ученіе объ исхожденіи Святаго Духа нѣкоторые римскіе богословы не только въ VII-мъ вѣкѣ, какъ свидѣтельствуегь Максимъ Исповѣдникъ, но и въ IX-мъ вѣкѣ, какъ свидѣтельствуегь Анастасій библіотекаръ. — Вообще до IX-го вѣка ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына не было опредѣленнымъ и общимъ вѣрованіемъ западной церкви и не было возводимо ею въ догматъ вѣры. Въ IX-мъ вѣкѣ вопросъ о происхожденіи Святаго Духа былъ поднятъ на Ахенскомъ (во Франціи) соборѣ (въ 809 году) и былъ рѣшенъ утвержденіемъ ученія о „*filioque*“ <sup>2)</sup>. Римскій папа

<sup>1)</sup> Здѣсь довольно страннымъ можетъ показаться то, какимъ образомъ пастыри испанскихъ церквей, зная опредѣленіе 2-го вселенскаго собора о Святомъ Духѣ, осмѣлились на принятіе новаго догмата и на введеніе послѣдняго въ символъ, составленный вселенскими соборами. Но это можно объяснить съ одной стороны тѣмъ, что испанскіе пастыри, какъ не получившіе надлежащаго богословскаго образованія и какъ находящіеся въ отдаленномъ углу Европы, имѣющемъ довольно изолированное географическое положеніе, не придавали важности ученію объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. — Съ другой стороны, можно думать, что испанскіе епископы допустили это ученіе въ видахъ большаго единомыслія и соединенія (уніи) съ православною церковію арианъ, присутствовавшихъ на Толедскомъ соборѣ (каковы были — Рекаредъ, король готскій и готскіе епископы), которые учили о Святомъ Духѣ, выходя изъ субординатистическаго ученія Оригена. (Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія арх. Сильвестра. Т. II. Стр. 565-я). Нѣкоторые, впрочемъ, историки — богословы высказываютъ то мнѣніе, что испанскіе епископы не въ видахъ непротиводѣйствія арианамъ, а вопреки ихъ ученію, желая сильнѣе доказать равенство Сына съ Отцемъ, и стали на соборѣ учить о томъ, что отъ Сына такъ же исходитъ Святой Духъ, какъ и отъ Отца. Но это мнѣніе кажется менѣе правдоподобнымъ, чѣмъ первое предположеніе.

<sup>2)</sup> Нужно замѣтить, что на соборѣ предсѣдательствовалъ и управлялъ преніями и разсужденіями императоръ Карлъ Великій, который сильно защищалъ „*filioque*“ и которому принадлежитъ и самая инициатива открытаго ученія о *filioque* въ церквахъ западной имперіи.

Любопытно знать, что именно было основаніемъ для признанія на соборѣ новаго догмата? Основаніемъ этимъ не было ученіе Священнаго Писанія, а были неумѣстныя теоретически-разсудочныя соображенія разума. По воззрѣнію Карла, церковь можетъ истины вѣры, добытыя нѣкоторыми людьми посредствомъ ученыхъ изысканій и изслѣдованій, возводить на степень догматовъ, совершенно независимо отъ того, признавались ли онѣ догматами въ древней

тогдашній—Левъ III-й, согласившись на соборное признаніе ученія о „filioque“ догматомъ, — не согласился, однакожъ, ввести его во вселенскій символъ вѣры; напротивъ, онъ приказалъ вырѣзать по этому случаю никео-цареградскій символъ безъ всякаго измѣненія на золотыхъ доскахъ, поставленныхъ въ храмѣ Святаго Петра, съ цѣлю охраненія православной вѣры. Несмотря, однакожъ, на такое предостереженіе папы Льва, въ нѣкоторыхъ областяхъ западной имперіи (преимущественно въ Галліи), по распоряженію Карла Великаго <sup>1)</sup>, символъ вѣры читался съ прибавленіемъ filioque. Такое своевольное измѣненіе, или искаженіе, вселенскаго символа вѣры, допущенное въ нѣкоторыхъ областяхъ западной церкви, сдѣлалось предметомъ строгаго обличенія и порицанія со стороны пастырей восточной церкви, которые, во имя ученія древней вселенской церкви, сильно протестовали противъ всякихъ нововведеній въ области христіанскихъ догматовъ.— Нужно замѣтить, что въ это время честолюбивые римскіе папы уже довольно сильно заявляли свои властолюбивыя притязанія на господство не только въ западныхъ, но и въ восточныхъ церквахъ. Но такъ какъ эти папскія притязанія встрѣтили противодѣйствіе со стороны представителей восточной церкви, то раздраженные непокорствомъ востока папы (начиная съ Адріана III-го), не терпя никакихъ обличеній и замѣчаній восточныхъ патріарховъ и не желая быть единомысленными съ послѣдними,—твердо и упорно приняли незаконное прибавленіе къ вселенскому символу подъ свою защиту и своимъ авторитетомъ утвердили его, — такъ что въ началѣ XI вѣка и въ римскихъ церквахъ символъ вѣры сталъ читаться съ прибавленіемъ filioque <sup>2)</sup>. Окончательно же это прибавленіе утверждено на соборѣ Флорентинскомъ въ 1439 г.

вселенской церкви, или нѣтъ. Но противъ ученія о «filioque» сильно возставалъ Алуинъ, пользовавшійся въ то время авторитетомъ ученаго.

<sup>1)</sup> Здѣсь является слѣдующее недоумѣніе: что побуждало императора Карла Великаго принимать такое дѣятельное участіе въ соборномъ рѣшеніи догматическаго вопроса и въ его распространеніи въ западныхъ церквахъ? Въ отвѣтъ на это, можно съ вѣроятностію предполагать, что мотивы къ пропагандѣ ученія о filioque для Карла были не религіозные, а чисто политическіе.—Извѣстно, что вся дѣятельность Карла Великаго направлена была къ осуществленію идеала всемірнаго христіанскаго государства, въ которомъ вся власть—какъ духовная, такъ и свѣтская,—сосредоточивалась бы въ лицѣ императора. Карлу нужно было основать независимую *государственную* церковь,—для этого ему нужно было отвергнуть авторитетъ вселенскихъ соборовъ; для достиженія этой цѣли Карлъ и воспользовался зародившеюся на западѣ догматическою разностію.

<sup>2)</sup> Протестантство, выродившееся изъ нѣдръ римской церкви, не поднимало вопроса объ этомъ нововведеніи во вселенскій символъ, и потому оно осталось въ символѣ и у протестантовъ.

Вотъ какова исторія латинскаго догмата объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына <sup>1)</sup>).

**Общій харантеръ латинскаго способа доназыванія ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына. Несообразности въ этомъ ученіи.**

Изъ исторіи происхожденія латинскаго заблужденія въ ученіи о Святомъ Духѣ видно, что это заблужденіе сначала явилось какъ-бы безсознательно, затѣмъ незамѣтно вошло въ церковное употребленіе, и только въ послѣдствіи латиняне стали подыскивать къ нему основанія и доказательства изъ Священнаго Писанія и изъ разныхъ теоретическихъ соображеній.—Общій характеръ этого доказыванія состоитъ въ томъ, что въ немъ (доказываніи) ученіе является не въ качествѣ прямого догмата, имѣющаго прямое указаніе въ Священномъ Писаніи, а является въ качествѣ одного теоретически-разсудочнаго вывода, или заключенія, изъ нѣкоторыхъ словъ Священнаго Писанія; таково, на примѣръ, умозаключеніе, выведенное изъ понятія о божественномъ равенствѣ и единосущи Отца и Сына. Но это латинское богословствованіе противорѣчитъ тому всегдашнему ученію вселенской церкви, по которому въ разсужденіи христіанскихъ догматовъ должно слѣдовать слову Божію и Священному Преданію буквально-точно, ничего не прибавляя къ его ученію. Такъ именно всегда понимали догматическое ученіе святые отцы церкви и выражали неоднократно такое пониманіе на вселенскихъ соборахъ. На этомъ основаніи всѣ разсудочныя умозаключенія и теоретическія соображенія, которыми римскіе богословы оправдываютъ свой измышленный догматъ, должны быть признаны совершенно неумѣстными и несообразными съ существомъ дѣла <sup>2)</sup>. Отсюда и въ основанномъ на нихъ римскомъ

<sup>1)</sup> Въ недавнее время такъ называемые старокатолики, отвергающіе идею папской непогрѣшимости, на конференціи въ Боннѣ, согласились опустить изъ символа слово «filioque»,—впрочемъ отъ ученія, соединяющагося съ этимъ словомъ, въ существѣ дѣла не отказались.

<sup>2)</sup> Нѣкоторые изъ защитниковъ римскаго католичества говорятъ, что ученіе о filioque не слѣдуетъ считать ересью, или измышленнымъ догматомъ, такъ какъ это ученіе не было опровергнуто ни на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ. На это должно сказать, что, помимо содержанія неправославнаго ученія, соединяющагося съ словомъ «filioque»,—самый фактъ внесенія этого слова во вселенскій символъ вѣры положительно противорѣчитъ постановленію 3-го вселенскаго собора, который 7-мъ правиломъ своимъ запретилъ измѣнять никео-цареградскій символъ вѣры; такъ что на послѣдующихъ вселенскихъ соборахъ отцы церкви, хотя и раскрывали и опредѣляли догматическое ученіе христіанской церкви, но уже ни одного слова не вносили во вселенскій,—никео-цареградскій символъ вѣры.

догматъ заключается полная несообразность. И во-первыхъ, догматъ этотъ противорѣчитъ яснымъ словамъ Спасителя о Святомъ Духѣ: „Иже отъ Отца исходитъ“ (Іоан. 15, 26). Если бы Духъ Святой по Своему личному бытію исходилъ и отъ Сына,—то Спаситель благоволилъ бы изречь слова о Святомъ Духѣ въ такомъ видѣ: „Иже отъ Насъ исходитъ“, или же въ такомъ: „Иже отъ Отца и Мене—Сына—исходитъ“. Сказанныя же въ томъ видѣ, въ какомъ они приводятся въ евангеліи, слова Спасителя совершенно не благопріятствуютъ римскому ученію о Святомъ Духѣ. Во-вторыхъ, римскій догматъ представляетъ собою несообразность съ тѣмъ, требующимся и Словомъ Божіимъ и апріорными началами здраваго разума человѣческаго представленіемъ, по которому во Святой Троицѣ должно быть признано единое виновное, или источник, начало бытія (Отець). Ученіе же латинянь объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына предполагаетъ двойное источникное начало въ Божествѣ и, слѣдовательно, есть ученіе несообразное.

Наконецъ, несообразность теоретически-разсудочнаго ученія римскихъ католиковъ о Святомъ Духѣ видна и изъ слѣдующихъ словъ римско-католическаго катихизиса: „Богъ долженъ непремѣнно имѣть въ Себѣ удовольствіе и любить Себя любовію совершенною,—отъ этого происходитъ Духъ Святой, называемый также любовію Божіею <sup>1)</sup>. Духъ Святой есть любовь, соединяющая Отца и Сына. Духъ Святой есть любовь, общая Отцу и Сыну, слѣдовательно, происходитъ отъ одного и другого“ <sup>2)</sup>. Въ этихъ словахъ римско-католическаго катихизиса нельзя не видѣть слѣдовъ грубо-раціоналистическаго воззрѣнія на третье Лице Святой Троицы. Духъ Святой опредѣляется здѣсь какъ любовь въ Богѣ. Но любовь не есть личное, или специфическое, свойство одного изъ Лиць Святой Троицы. Любовь есть общее свойство природы божественной, одинаковой у всѣхъ Лиць Святой Троицы.—Такимъ образомъ, въ римско-католическомъ катихизисѣ Духъ Святой какъ-бы совершенно обезличивается, потому что не указываются личные свойства Его, которыми Онъ отличается отъ Отца и отъ Сына. Представленіе о личномъ бытіи Святаго Духа превращено въ представленіе отвлеченнаго и общаго качества любви.

<sup>1)</sup> Римско-католич. катихизисъ Стацевича. Стран. 28.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стран. 48 и 28.

**Части́йшій разборъ основаній, приводимыхъ римскими богословами изъ Священнаго Писанія въ доказательство римскаго догмата объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына.**

Части́йшія догматическія основанія, приводимыя римскими богословами въ доказательство римскаго догмата объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, суть слѣдующія.

1. Самое главное доказательство, на которомъ латинскіе богословы основываютъ свой догматъ, заключается въ извѣстныхъ словахъ Спасителя о Святомъ Духѣ: „егда же придетъ Утѣшитель, Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуеть о Мнѣ“ (Іоан. 15, 26). По православному ученію, въ этихъ словахъ Спаситель высказываетъ о Святомъ Духѣ, во-первыхъ, то, что Духъ Святыи будетъ посланъ Имъ (Спасителемъ) къ святымъ апостоламъ; во-вторыхъ — то, что Духъ Святыи отъ Отца исходитъ. Исхожденіе Святаго Духа и Его посольство суть два совершенно различныя состоянія Святаго Духа. По возрѣнію же римскихъ богослововъ, исхожденіе и посольство Духа Святаго обозначаютъ одно и то же состояніе, отсюда и слова Спасителя о Святомъ Духѣ, что Онъ „отъ Отца исходитъ“ и что „будетъ посланъ Сыномъ“ — имѣютъ будто бы одинъ и тотъ же смыслъ и значеніе. Но такое пониманіе совершенно противно смыслу рѣчи Спасителя и представляетъ многія несообразности. Неосновательность и несообразность этого пониманія и истинность православнаго объясненія, усвояющаго различное значеніе съ исхожденіемъ и съ посольствомъ Святаго Духа, усматриваются изъ слѣдующаго: а) изъ различія по формамъ времени глаголовъ „послю“ и „исходитъ“: первый глаголъ поставленъ въ будущемъ времени и указываетъ на будущее временное состояніе Святаго Духа — временное Его посольство; второй глаголъ поставленъ въ настоящемъ времени, которое на языкѣ Священнаго Писанія выражаетъ состояніе вѣчное, неизмѣняемое (напр. Іоан. 8, 58); б) изъ существенной разности въ значеніи словъ „послю“ и „исходитъ“: первое слово обозначаетъ посольство уже существующаго лица, а послѣднее слово указываетъ на происхожденіе лица по бытію; в) изъ особеннаго свойства вводной рѣчи, въ которой поставленъ глаголъ „исходитъ“, это особенное свойство вводной рѣчи состоитъ въ томъ, что она заключаетъ въ себѣ всегда мысль, отличную отъ мыслей, между которыми



она вставляется; наконецъ г) несообразность римско-католическаго отождествленія значенія двухъ глаголовъ („исходитъ и пошлю“) видна изъ того, что при этомъ отождествленіи является въ словахъ Спасителя странная и непонятная тавтологія, или тождество (Я пошлю вамъ отъ Отца Того, Кто отъ Отца посылается).

2. Римскіе богословы въ защиту своего ученія о Святомъ Духѣ, при объясненіи упомянутыхъ словъ Спасителя, прибѣгаютъ къ посредству логическаго умозаключенія, утверждая, что посольство одного лица отъ другого предполагаетъ происхожденіе лица посылаемаго отъ лица посылающаго. Но подобное утвержденіе не имѣетъ для себя никакого основанія въ Священномъ Писаніи; напротивъ, положительно противорѣчитъ ученію его, такъ какъ въ немъ и Святому Духу приписывается посольство Сына Божія (Иса. 48, 16; 61, 1. Лук. 4, 18); между тѣмъ, предвѣчное рожденіе Послѣдняго въ немъ усвоется исключительно одному Отцу и нигдѣ не усвоется Духу Святому. Предвѣчное рожденіе Сына Божія отъ Отца и предвѣчное исхожденіе Святаго Духа отъ Отца суть личныя свойства и особенности второго и третьяго Лицъ Святой Троицы, которыми Они специфически отличаются между Собою; между тѣмъ, понятіемъ „посольства“ въ отношеніи къ Лицамъ Святой Троицы, выражается общее участіе каждаго изъ Лицъ Святой Троицы въ дѣлѣ домостроительства нашего спасенія,—или иначе, этимъ понятіемъ указывается на Ихъ дѣятельность по отношенію къ роду человѣческому, которая обща у всѣхъ Лицъ Святой Троицы. Вотъ почему Спаситель говорилъ, что ниспосланіе Святаго Духа на людей принадлежитъ и Ему, и Богу Отцу: „Его же послеть и Отець... Его же Азь пошлю“ (Іоан. 14, 26; 15, 26) <sup>1)</sup>. Но приписывая и Себѣ посольство Святаго Духа, Спаситель тѣмъ не менѣе благоволилъ сказать такъ: „Его же Азь пошлю *отъ Отца*“ и при этомъ присовокупилъ: „Азь умолю Отца, и инаго Утѣшителя дасть вамъ“. При этихъ послѣднихъ словахъ естественно возникаетъ недоумѣніе: почему же не отъ Себя, и не Самъ Собою, а именно отъ Отца ниспослетъ Спа-

<sup>1)</sup> Спаситель главнымъ образомъ посольство Святаго Духа приписываетъ Себѣ,—и это на томъ основаніи, что Онъ, какъ Искупитель, приобрѣлъ особенное право ниспосылать въ міръ Святаго Духа для возрожденія и освѣщенія людей. Вотъ почему посольство на землю Святаго Духа и поставляется въ зависимости отъ прославленія І. Христа, послѣдовавшаго уже за окончаніемъ Его искупительнаго дѣла (Іоан. 7, 39).

ситель Святаго Духа? Отвѣтъ на это недоумѣніе и заключается въ томъ, что Духъ Святый исходитъ только отъ Отца, при чемъ само собою предполагалось, что отъ Него Самого Онъ не исходитъ.

3. Иное доказательство своего ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына римскіе богословы думаютъ найти въ слѣдующихъ словахъ Спасителя: „Онъ (Духъ Святый) отъ Моего приметъ“ (Іоан. 16, 14). Выраженіе „отъ Моего приметъ“, по толкованію латинянь, означаетъ то же, что и выраженіе „отъ Мене исходитъ“, т. е. означаетъ вѣчное и ипостасное происхожденіе Святаго Духа отъ личности Сына Божія. Но такое толкованіе совершенно противно контексту и цѣли рѣчи Спасителя. Сказавши, что посылаемый Утѣшитель Духъ Святый происходитъ, т. е. имѣетъ свое ипостасное бытіе, отъ Отца, Спаситель теперь говоритъ не о личномъ свойствѣ Святаго Духа, а объ отношеніи Святаго Духа къ Себѣ въ дѣлѣ домостроительства нашего спасенія. Самое значеніе выраженія „отъ Моего приметъ“ не даетъ того смысла, какой придаютъ ему римскіе католики. Выраженіе „отъ Моего“ совершенно не то же, что—„отъ Меня“: выраженіе „Мой“ означаетъ не мою личность, а указываетъ на мою принадлежность и собственность. Что же именно, по смыслу священныхъ словъ, приметъ Духъ Святый отъ того, что принадлежитъ Спасителю? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ дальнѣйшихъ словахъ: „и возвѣститъ вамъ“. Изъ этихъ словъ очевидно, что Духъ Святый приметъ отъ Сына Божія то, что возвѣститъ святымъ апостоламъ,—т. е. приметъ ученіе, которое уже было возвѣщаемо и Сыномъ Божиимъ „Егда же придетъ Онъ, говорилъ Спаситель, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ“ (Іоан. 16, 13),—т. е. Спаситель утверждалъ, что Духъ Святый, какъ Его преемникъ на землѣ въ дѣлѣ домостроительства спасенія, будетъ возвѣщать не новое какое-либо ученіе, а то же самое, какое проповѣдывалъ и Спаситель. Слѣдовательно, выраженіе „отъ Моего приметъ“, будучи взято въ связи съ предыдущими и послѣдующими словами, совершенно не означаетъ личнаго исхожденія Святаго Духа отъ Сына, а указываетъ на ученіе Святаго Духа и на отношеніе Его ученія къ ученію Сына Божія. А что, дѣйствительно, въ словахъ Спасителя „отъ Мо-

его приметъ“ высказывается рѣчь объ отношеніи Святаго Духа къ Сыну только по домостроительству и частнѣ—по дѣлу наставленія и наученія святыхъ апостоловъ, а не о вѣчныхъ личныхъ отношеніяхъ Лиць Святой Троицы,—это видно изъ самой формы глаголовъ, находящихся въ священной рѣчи и поставленныхъ въ будущемъ времени, а не въ настоящемъ,—глаголовъ „приметъ и возвѣститъ“. Будущее время этихъ глаголовъ указываетъ на будущія отношенія Святаго Духа къ Сыну. Слѣдовательно, слова Спасителя никакъ нельзя понимать въ смыслѣ личнаго отношенія Святаго Духа къ Сыну; въ противномъ случаѣ приходится допустить весьма нелѣпую мысль, будто Духъ Святой до нѣкотораго времени не получалъ ипостаси Своей отъ Сына Божія, и получилъ ее только со времени ниспосланія Его святымъ апостоламъ.

4. Въ доказательство своего догмата о Святомъ Духѣ римскіе католики ссылаются и на дальнѣйшія слова Спасителя: „вся, елика имать Отець, Моя суть“, дѣлая изъ этихъ словъ слѣдующее умозаключеніе: все, что принадлежитъ Отцу, принадлежитъ и Сыну; а такъ какъ Отець есть виновникъ происхожденія отъ Него Святаго Духа,—то, значить, и Сынъ долженъ быть признанъ такимъ же виновникомъ по отношенію къ Святому Духу. Но слово „все“ въ Священномъ Писаніи иногда употребляется не въ смыслѣ безусловномъ и всеобъемлющемъ, а въ смыслѣ относительномъ: имъ выражается и обозначается только тотъ опредѣленный кругъ предметовъ, о которомъ идетъ рѣчь. Въ настоящемъ случаѣ, слова „вся, елика имать Отець“ должны быть понимаемы именно не въ смыслѣ безусловно всего, принадлежащаго Отцу, а въ смыслѣ всего—только въ отношеніи къ тому кругу предметовъ, о которомъ говорится въ контекстѣ рѣчи. А въ контекстѣ говорится о домостроительствѣ нашего спасенія и о наставленіи апостоловъ на всякую истину. Слѣдовательно, въ этомъ именно смыслѣ все (т. е. относительно дѣлъ человѣческаго спасенія), принадлежащее Отцу, принадлежитъ наравнѣ и Сыну.—Впрочемъ, согласно объясненію нѣкоторыхъ изъ отцевъ церкви, съ словомъ „все“ можно соединять въ священномъ текстѣ и болѣе широкое безотносительное значеніе, разумѣя все, что только обще у Лиць Святой Троицы, т. е. божественное существо и божественныя свойства; тѣмъ не менѣе и въ этомъ случаѣ должно сдѣлать ограни-

ченіе значенія, соединяющагося съ словомъ „все“,—именно послѣднее отнюдь не можетъ простираться на личныя особенності и свойства, которыя принадлежать каждому изъ Лиць Святой Троицы исключительно и не сообщимы другому Лицу. Если же общность въ Лицахъ Божества простираться и на личныя свойства всѣхъ Лиць, то мы придемъ къ страннымъ выводамъ, въ родѣ того—что Сынъ имѣеть съ одной стороны свойство рождать Себя Самого, а съ другой стороны—свойство быть нерожденнымъ ни отъ кого, такъ какъ и Отецъ ни отъ кого не рождается, и проч.; но нелѣпность этихъ выводовъ сама собою очевидна.

Вообще, вся ошибка римскихъ богослововъ при объясненіи словъ Спасителя „вся елика имать Отецъ, Моя суть“ состоитъ въ томъ, что они, усматривая въ этихъ словахъ мысль о единосущіи Сына съ Отцемъ, дѣлаютъ отсюда логическое умозаключеніе объ одинаковомъ отношеніи Отца и Сына къ ипостаси Святаго Духа. Между тѣмъ, въ рѣчи Спасителя Отецъ разумѣется именно какъ Лице съ Своимъ личнымъ свойствомъ, которымъ Онъ отличается отъ Сына и отъ Святаго Духа; слѣдовательно, когда говорится объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца, въ имени Отца никакъ нельзя подразумѣвать и Сына, Который имѣеть единство съ Отцемъ по существу, но не по личности.—Не нужно забывать, что божескія названія—Отецъ, Сынъ и Святой Духъ—суть названія не божества, а Лиць Св. Троицы.

5. Далѣе, римскіе католики въ защиту своего ученія о „filioque“ ссылаются на то, что въ Священномъ Писаніи Духъ Святой называется „Духомъ Христовымъ, Духомъ Сыномъ“. Но причина того, почему Духъ Святой называется Духомъ Христовымъ, заключается совсѣмъ не въ томъ, что Онъ будто-бы происходитъ по Своему бытію отъ Сына Божія, а въ томъ, что Послѣднимъ приобрѣтено право на благодатное ниспосланіе Святаго Духа въ міръ для освященія вѣрующихъ христіанъ. Вотъ почему Спаситель ставитъ явленіе на землѣ Святаго Духа въ тѣснѣйшую связь съ Своими крестными страданіями.

6. Наконецъ, римскіе католики въ оправданіе своего ученія о личномъ происхожденіи Святаго Духа и отъ Сына ссылаются на слова: „и сіе рекъ (Христось), дуну, и глагола имъ: примите Духъ Святъ“ (Іоан. 20, 22). Но держась подобной логики римскихъ богослововъ, можно доказывать то, что Духъ

Святѣйшій происходитъ и отъ апостоловъ, такъ какъ и апостолы низводили на вѣрующихъ Святаго Духа.—Если же сущность доказательства поставлять не въ фактъ сообщенія Святаго Духа,—а въ способъ сообщенія Его Спасителемъ— въ дуновеніи; то въ этомъ случаѣ можно, пожалуй, доказывать и то, что и Адамъ имѣетъ вѣчное божественное происхожденіе, такъ какъ и о немъ говорится: „и вдунуль въ него Богъ дыханіе жизни“ (Быт. 1 гл.).

### III. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о первородномъ грѣхѣ.

Сущность православнаго ученія о первородномъ грѣхѣ и отступленіе римской церкви отъ этого ученія.

Все христіанское ученіе о домостроительствѣ нашего спасенія имѣетъ своимъ предметомъ два состоянія человѣка — его паденіе и возрожденіе, или благодатное оправданіе. Римская церковь отступила отъ православной въ ученіи о томъ и другомъ.

И во-первыхъ, она имѣетъ неправильное и несогласное съ православнымъ ученіемъ представленіе о первобытной праведности человѣка до его паденія и о первородномъ грѣхѣ, происшедшемъ вслѣдствіе паденія.

По ученію православной церкви, первый человѣкъ созданъ былъ совершеннымъ по своей природѣ, т. е. вполне отвѣчающимъ своему высокому назначенію. Но было бы неправильнымъ представлять это совершенство въ смыслѣ полного и окончательнаго развитія въ первомъ человѣкѣ его силъ и способностей. Это послѣднее было цѣлью и задачею всей жизни и дѣятельности человѣка; достигать этого онъ долженъ былъ при помощи благодати Божіей своими собственными подвигами на жизненномъ поприщѣ. — Послѣ своего грѣхопаденія человѣкъ лишился райскаго блаженства, въ которомъ находился и утратилъ первобытную невинность. Но этимъ не ограничивалось слѣдствіе паденія: оно состояло также въ грѣховномъ поврежденіи, разстройствѣ и порчѣ человѣческой природы.

Не такъ учитъ римская церковь о первобытной праведности человѣка и о слѣдствіяхъ его паденія. По ея ученію, первый человѣкъ обладалъ праведностію или полнымъ всео-

вершенствомъ, понимаемымъ въ смыслѣ окончательнаго осуществленія человѣкомъ цѣлей своего бытія. Эта первобытная праведность перваго человѣка была исключительно плодомъ однихъ сверхъестественныхъ воздѣйствій на него благодати Божіей, а не была собственнымъ его природнымъ достояніемъ. Вслѣдствіе своего паденія человѣкъ лишился благодати Божіей и своего первобытнаго совершенства, или первобытной праведности. Этимъ и ограничивается слѣдствіе паденія человѣка. Слѣдовательно, по ученію римской церкви, первородный грѣхъ есть нѣчто отрицательное, состоящее въ утратѣ и недостаткѣ благодатной праведности; падшему человѣку приписывается полное обладаніе духовными силами и способностями, приписывается свободное произволеніе (*liberum arbitrium*). Положительное же значеніе и положительный характеръ первороднаго грѣха, состоящіе въ грѣховной порчѣ природы человѣческой, мало раскрываются и какъ-бы игнорируются въ догматическихъ системахъ римскаго католицизма (напр., въ катихизисѣ д-ра Ваплера, въ катихизисѣ Стацевича и др.).

### Историческое происхожденіе римскаго ученія о первородномъ грѣхѣ.

Еще въ первые вѣка христіанской церкви въ ученіи о грѣхѣ выразились воззрѣнія двоякаго рода: отрицательное воззрѣніе на сущность первороднаго грѣха, какъ на утрату только первобытной праведности, — и положительное воззрѣніе на первородный грѣхъ, какъ на радикальную порчу природы человѣческой. Первое воззрѣніе высказано было британскимъ монахомъ Пелагіемъ, второе — блаженнымъ Августиномъ. Эти воззрѣнія послужили прототипами воззрѣній римскаго католичества и протестантства. Пелагій училъ, что первые люди были сотворены смертными, что ихъ грѣхъ повредилъ лишь имъ однимъ и не простирается на ихъ потомковъ; для послѣднихъ прародительскій грѣхъ имѣлъ значеніе одного только соблазнительнаго примѣра, вызывавшаго къ его подражанію. Наслѣдственной порчи природы человѣческой, по пелагианскому воззрѣнію, нѣтъ никакой, — напротивъ, послѣ своего явленія на свѣтъ дѣти находятся въ томъ самомъ состояніи, въ которомъ находились первые люди до своего паденія. — Вопреки этому пелагианскому ученію блаженный Августинъ († 430), первый изъ ублажаемыхъ церковію учителей, раскрылъ

подробно и обстоятельно учение о первородномъ грѣхѣ, какъ о всеобщемъ глубокомъ и полномъ наслѣдственномъ поврежденіи человѣческой природы духовно-нравственной и физической, какъ о похоти плотской.—Подъ похотью блаж. Августина разумѣть то извращеніе человѣческой природы, по которому тѣло со всѣми его потребностями и движеніями отказывается быть послушнымъ орудіемъ души,—а эта послѣдняя въ свою очередь имѣеть внутреннюю непреодолимую наклонность ко грѣху.

Къ поверхностной теоріи пелагіанизма применили западные средневѣковые схоластики—Ансельмъ, епископъ кентерберійскій († 1109) и Дунсъ Скоттъ († 1308), какъ представители и инициаторы позднѣйшаго римскаго католичества въ ученіи о первородномъ грѣхѣ. Сущность первороднаго грѣха Ансельмъ и Скоттъ понимали чисто отрицательно, какъ утрату первобытной праведности, а подъ этою праведностію они разумѣли состояніе взаимнаго гармоническаго равновѣсія высшей духовной и низшей чувственной стороны природы человѣка. Эта праведность не была природнымъ естественнымъ свойствомъ, а сверхъестественнымъ даромъ благодати Божіей. Утративши вслѣдствіе грѣха эту праведность, человѣкъ ничего не утратилъ изъ своихъ природныхъ свойствъ и способностей; онъ только лишился гармоническаго состоянія своей природы, вслѣдствіе чего сталъ чувствовать въ себѣ возмущеніе плоти противъ духа и внутреннюю борьбу между ними. Но эта борьба между двумя противоположными стремленіями духа и плоти, или похоть, принадлежитъ человѣку по естеству и изначальна въ его природѣ; она имѣеть свое основаніе въ двухсоставности послѣдней, какъ состоящей изъ души и тѣла. Теорія Ансельма и Дунсъ Скотта о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха принята римскимъ католицизмомъ и вошла въ постановленія Тридентскаго собора (засѣд. V, 1 и 5).

### Несостоятельность римскаго ученія о первобытной праведности и первородномъ грѣхѣ.

Несостоятельность римскаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка и первородномъ грѣхѣ выражается прежде всего въ ложномъ пониманіи совершенства, или праведности первозданнаго человѣка. Эта праведность, по римско-католической системѣ, какъ уже сказано, состояла въ полномъ все-

совершенство чело́вѣка, понимаемомъ въ смыслѣ полного осуществленія имъ высшихъ цѣлей бытія. „Первый чело́вѣкъ, говорится въ римскомъ катихизисѣ, не имѣлъ нужды ни въ ученіи, ни въ книгахъ, ни въ наставникахъ“<sup>1)</sup>). Но такое представленіе дѣла неосновательно. Совершенство перваго чело́вѣка слѣдуетъ представлять не полнымъ и законченнымъ совершенствомъ, а совершенствомъ, находившимся только въ состояніи зародыша. Первозданный чело́вѣкъ при всемъ своемъ относительномъ совершенствѣ не обладалъ полнымъ знаніемъ истины (суммой познаній) и полною добродѣтелію. Онъ былъ совершенъ въ томъ смыслѣ, что одаренъ былъ богатыми способностями и силами, но самаго практическаго умѣнія и навыка въ дѣлѣ осуществленія своихъ цѣлей еще не приобрѣлъ. — Думать, что первый чело́вѣкъ былъ совершеннымъ, въ смыслѣ оконченности духовнаго развитія своего, было бы противорѣчіемъ нравственной природѣ духа чело́вѣческаго, существо которой составляетъ его самостоятельная личность; въ силу этой самостоятельности онъ долженъ самодѣтельно усовершенствовать себя; въ противномъ случаѣ, созданный съ полнымъ совершенствомъ, чело́вѣкъ не былъ бы свободнымъ существомъ. Съ другой стороны, мнѣніе о полномъ духовномъ развитіи перваго чело́вѣка опровергается противорѣчіемъ его христіанскому ученію о назначеніи чело́вѣка. Послѣдній предназначенъ стремиться къ осуществленію безконечнаго идеала — къ уподобленію Богу; а это составляетъ задачу всей жизни чело́вѣка; это — цѣль, къ которой онъ по возможности долженъ только приближаться (Мѡ. 5, 48). Далѣе, въ латинскомъ ученіи о первобытнѣй праведности не основательно то представленіе, будто эта праведность всецѣло относилась къ сверхъестественнымъ дѣйствіямъ благодати Божіей, и будто само въ себѣ естественное состояніе природы первозданнаго чело́вѣка не отличалось отъ состоянія природы падшаго чело́вѣка. Ученіе Слова Божія говоритъ прямо противъ такого представленія, потому что свидѣтельствуетъ, что чело́вѣкъ созданъ по образу Божію и созданъ совершеннымъ въ своей естественной природѣ, т. е. вполне отвѣчающимъ своему высокому назначенію, хотя достигать своей цѣли — богоподобія — онъ и долженъ былъ при содѣйствіи благодати Божіей. Слѣдовательно, то предположеніе, будто совершенство перваго чело́вѣка было

<sup>1)</sup> Римско-католич. катихизисъ Стацевича. Стран. 35.



однимъ виѣшнимъ сверхъестественнымъ даромъ, и будто естественная природа его была такая же, какова осталась и по паденіи, — является совершенно произвольнымъ, ни на чемъ неоснованнымъ. — Совершенно неосновательно также въ римско-католической теоріи возрѣніе на первородный грѣхъ, какъ на утрату только первобытной праведности. Существо первороднаго грѣха и, такъ сказать, центръ его тяжести состоитъ не въ этой только утратѣ первобытнаго состоянія, но въ глубокой порчѣ и поврежденіи духовной и физической природы человѣка. По ученію Слова Божія, первородный грѣхъ имѣетъ не отрицательный только характеръ, въ смыслѣ недостатка, а есть нѣкоторое живое грѣховное начало, обитающее въ человеческой природѣ и воюющее противъ законовъ человеческого ума (Римл. 5, 18—23).

## Догматъ римской церкви о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы <sup>1)</sup>).

**Логическая связь римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы съ ученіемъ римской церкви о первобытной праведности и первородномъ грѣхѣ.**

Римскій догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы основывается на вышесказанномъ ложномъ ученіи латинства о первобытной праведности человѣка и первородномъ грѣхѣ и логически вытекаетъ изъ этого ученія. Въ самомъ дѣлѣ, если, согласно съ римскою доктриною, первобытную праведность, которую имѣлъ человѣкъ до паденія, нужно относить не къ существу природы человѣка — къ его натуральнымъ силамъ и способностямъ, — а къ божественнымъ воздѣйствіямъ и сверхъестественнымъ благодатнымъ дарамъ, то, значить, съ отнятіемъ послѣднихъ, вызваннымъ паденіемъ человѣка, остались совершенно нетронутыми первыя. А если силы и способности въ природѣ человеческой остались такими же, какими онѣ были и до паденія; то, значить, для восстановленія первобытной праведности и непорочнаго состоянія нужно одно только благодатное воздѣйствіе. Отсюда сообщеніе бла-

<sup>1)</sup> Лучшее руководство по этому предмету, служившее для насъ пособіемъ, есть специальное учение изслѣдованіе протоіерея Алек. Лебедева подъ заглавіемъ: «Разности церкви восточной и западной въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ Маріи Богородицѣ. По поводу латинскаго догмата о непорочномъ зачатіи» 1881 года.

годати Божіей Пресвятою Дѣвѣ съ самаго момента Ея зачатія, по римскому воззрѣнію, поставило Ее въ состояніе тождественное съ тѣмъ невиннымъ состояніемъ (первобытною праведностію), въ какомъ находились наши прародители до совершенія ими грѣха. И вотъ такимъ образомъ на почвѣ одного римскаго ученія возникаетъ другое, новое ученіе — догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятою Дѣвѣю. Само собою понятно, что ложность латинскаго представленія о первобытной праведности и первородномъ грѣхѣ естественно свидѣтельствуется о ложности и ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятою Дѣвѣю, какъ его логическомъ слѣдствіи.

### Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ: догматъ о непорочномъ зачатіи Ея.

Въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ римская церковь сдѣлала отступленіе отъ православнаго ученія. Въ чемъ же состоитъ существо этого отступленія?

Православная церковь учитъ о Пресвятой Дѣвѣ, что Она есть Богородица и Приснодѣва, и называетъ Ее „честнѣйшею Херувимъ и славнѣйшею безъ сравненія Серафимъ“; при этомъ прав. церковь высоко превозноситъ и восхваляетъ въ Ней чистоту, святость, безгрѣшность и непорочность. Но эти послѣднія нравственные качества, по православному ученію, принадлежатъ Пресвятой Дѣвѣ не по происхожденію — по естеству: Богоматерь приобрѣла ихъ свободно и самодѣтельно, съ помощію благодати Божіей, путемъ внутреннихъ свободно-нравственныхъ подвиговъ добра. По своему же происхожденію и естеству Пресвятая Дѣва, по ученію православной церкви, подлежала общему естественному закону. — Она не была изъята отъ первороднаго грѣха, — и только впоследствии — предъ зачатіемъ и рожденіемъ Спасителя — была предочищена отъ него.

Не такъ учитъ о Пресвятой Дѣвѣ римская церковь. Именуя Ее Богоматерью и Приснодѣвою, римскіе католики учатъ, что Она была святою и непорочною по самому происхожденію Своему, въ самомъ зачатіи Своемъ (*immaculata conceptio*). По ихъ ученію, Пресвятая Дѣва особеннымъ благодатнымъ освященіемъ въ самомъ зачатіи была возстановлена въ первобытной праведности и святости и совершенно чужда была первороднаго грѣха.

## Исторія римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы.

Ученіе о томъ, что Пресвятая Дѣва въ Своемъ зачатіи была чужда первороднаго грѣха, до IX-го вѣка вовсе не было извѣстно не только восточной, но и западной церкви. Это ученіе получило свое начало и обоснованіе въ средніе вѣка. Оно было плодомъ ложнаго, хотя и возвышеннаго, религіознаго представленія о Богородицѣ и благочестиваго чувства по отношенію къ Ней, неуправляемыхъ разумнымъ руководствомъ: именно, оно возникло изъ преувеличеннаго благоговѣнія къ Богородицѣ и изъ средневѣковыхъ представленій о Ней, какъ олицетвореніи Божескаго милосердія и любви; въ этихъ представленіяхъ Пресвятая Дѣва возводилась до Богоподобія, ставилась въ ближайшее отношеніе къ Пресвятой Троицѣ, представляя собою какъ-бы дополненіе и восполненіе Пресвятой Троицы.

Исторія римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы собственно начинается съ корвейскаго аббата Радберта Пасхазія (въ IX-мъ вѣкѣ). Онъ первый сталъ говорить объ отсутствіи въ Пресвятой Дѣвѣ первороднаго грѣха,—но эту безгрѣшность онъ приписывалъ не зачатію, а только рожденію Ея <sup>1)</sup>.—Затѣмъ, въ XII вѣкѣ сталъ распространяться въ нѣкоторыхъ областяхъ западной церкви (главнымъ образомъ въ лионской церкви) обычай празднества зачатія Пресвятой Дѣвы. Установленіе этого обычая принадлежитъ латинскому духовенству, которое вводило новый праздникъ своимъ собственнымъ авторитетомъ, не испрашивая на то позволенія папы. Такое обстоятельство объясняется противодѣйствіемъ духовенства реформъ папы Григорія VII-го, устанавливавшей безбрачіе духовенства <sup>2)</sup>, а также противодѣйствіемъ неправильнымъ средневѣковымъ взглядамъ на бракъ христіанскій, унижавшимъ его значеніе, — взглядамъ, благодаря которымъ утвердился celibатъ латинскаго духовенства. Въ XV-мъ вѣкѣ празднество зачатія Святой Дѣвы было введено и въ Римѣ и

<sup>1)</sup> Поводомъ къ этому ученію для Пасхазія послужилъ фактъ церковнаго празднованія рождества Богородицы. Фактъ этотъ былъ исходнымъ пунктомъ для слѣдующаго умозаключенія, къ какому пришелъ Пасхазій: «церковь празднуетъ только то, что свято; а она празднуетъ рождество Святой Дѣвы, слѣдовательно, оно свято».

<sup>2)</sup> Именно, латинское духовенство, противодѣйствуя папскому декрету о celibатствѣ, всячески отстаивало брачную жизнь; въ видахъ возвышенія чистоты и непорочности этой жизни оно и стало проповѣдывать, что зачатіе Святой Дѣвы было чистое и святое, и начало праздновать оное.

утверждено папою Сикстомъ IV-мъ, который первый изъ всѣхъ папъ обратилъ свое вниманіе на ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы. Теоретическое развитіе и обоснова- ніе этого ученія относится къ XIII—XV вѣкамъ; въ это время ревностными поборниками ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы были монахи ордена Францисканскаго въ ихъ борьбѣ съ доминиканцами. Особенно сильнымъ за- щитникомъ этого ученія явился Дунсъ Скоттъ,—онъ первый далъ теоретическое обоснованіе этому ученію; по его мнѣ- нію, душа Святой Дѣвы была непосредственно создана Бо- гомъ, а не произошла отъ родителей путемъ естественнаго рожденія; искупленіе по отношенію къ Пресвятой Дѣвѣ со- стояло въ предохраненіи Ея души отъ первороднаго грѣха. Но между учеными латинскими богословами было не мало и горячихъ противниковъ этого ученія,—таковы были: Бернардь Клервосскій, Альбертъ Великій, Тома Аквинатъ и другіе; всѣ они старались научно опровергнуть ученіе о непорочномъ зачатіи. Въ XV-мъ вѣкѣ ученіе это было предметомъ раз- сужденій на соборѣ Базельскомъ (въ 1433), который одобри- тельно отнесся къ нему (ученію) и утвердилъ празднованіе зачатія Святой Дѣвы. Наконецъ, въ нынѣшнемъ XIX-мъ столѣтіи развитіе ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы закончилось. Именно, это ученіе, находившееся до сихъ поръ въ качествѣ мнѣнія и частнаго ученія, по опредѣленію и бул- лою папы Пія IX-го (8-го декабря 1854 года) было при- внано ученіемъ богооткровеннымъ и возведено на степень догмата, общеобязательнаго для каждаго христіанина <sup>1)</sup>).

### **Несообразность римскаго догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы съ нѣкоторыми основными христіанскими догматами.**

Латинскій догматъ о непорочномъ зачатіи Святой Дѣвы не только не подтверждается Священнымъ Писаніемъ, напро- тивъ, находится въ противорѣчій съ тѣми его изреченіями, изъ которыхъ видно, что Пресвятая Дѣва не была свободна отъ первороднаго грѣха. Сюда относятся всѣ тѣ мѣста, гдѣ говорится о безусловной всеобщности первороднаго грѣха

<sup>1)</sup> Существуетъ предположеніе, что утвержденіе Римомъ догмата о непо- рочномъ зачатіи Святой Дѣвы, между прочимъ, послѣдовало изъ латинскаго антагонизма къ православію—съ цѣлію обвинять православныхъ въ томъ, будто они не воздаютъ Богородицѣ должнаго почтенія.

въ человѣческомъ родѣ. Такъ, напримѣръ, апостоль Павелъ прямо и рѣшительно говоритъ: „все согрѣшиша и лишени суть славы Божіей... все мы по естеству чада гнѣва Божія... единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся чловѣки вниде, въ немже вси согрѣшиша“ и проч. (Римл. 5. См. также Псал. 50, 7 и др.). Изъ этихъ изреченій Священнаго Писанія ясно вытекаетъ тотъ выводъ, что и Пресвятая Дѣва не могла быть изъята отъ всеобщей роковой наслѣдственности потомковъ Адама. Какъ на единственное исключеніе въ этомъ отношеніи, Священное Писаніе указываетъ на одного только Спасителя, Который всецѣло былъ изъятъ отъ первороднаго грѣха, такъ какъ Онъ родился сверхъестественнымъ образомъ, по наитію Святаго Духа, вслѣдствіе чего и названъ святымъ по самому рожденію:— „тѣмже рождаемое свято и наречется Сынъ Божій“. Но относительно рожденія Пресвятой Дѣвы Священное Писаніе ровно ничего подобнаго не говоритъ; значитъ, это рожденіе совершилось по общимъ человѣческимъ законамъ.

Кромѣ противорѣчія христіанскому догмату о безусловной всеобщности въ родѣ человѣческомъ первороднаго грѣха, латинскій догматъ о непорочномъ зачатіи Святой Дѣвы находится также въ противорѣчій и съ другими христіанскими догматами, которые состоятъ съ нимъ въ логической связи, именно: а) съ догматомъ о естественномъ происхожденіи всѣхъ потомковъ Адамовыхъ; б) съ догматомъ о слѣдствіяхъ прародительскаго грѣха; в) съ догматомъ объ освященіи и искупленіи. — Неправильное ученіе римскихъ католиковъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Богородицы логически привело ихъ къ неправильному пониманію и всѣхъ перечисленныхъ, соприкосновенныхъ этому ученію, христіанскихъ догматовъ по отношенію и въ приложеніи ихъ къ Богородицѣ. Отсюда римско-католическій догматъ о непорочномъ зачатіи представляетъ въ себѣ цѣлый рядъ разныхъ несообразностей, невозможныхъ въ христіанскомъ вѣроученіи.

а) Для объясненія возможности непорочнаго зачатія Святой Дѣвы римскіе богословы высказываютъ такое предположеніе, что душа Ея произошла сверхъестественнымъ образомъ, будучи непосредственно создана Богомъ и введена въ тѣлесный организмъ. Но это воззрѣніе совершенно произвольно и противорѣчитъ истинному христіанскому ученію, по которому всѣ люди, въ томъ числѣ и Пресвятая Дѣва, про-

исходить обыкновеннымъ естественнымъ путемъ, — происходятъ не непосредственно отъ Творца, какъ Адамъ, а отъ родителей въ силу творческаго благословенія Божія <sup>1)</sup>).

б) Римскій догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы противорѣчитъ христіанскому догмату о безусловной всеобщности въ родѣ человѣческомъ слѣдствій прародительскаго грѣха, заключающихся въ страданіяхъ, болѣзни и смерти. Если бы Пресвятая Дѣва не подлежала первородному грѣху, то Она, конечно, не могла бы подлежать и его слѣдствіямъ — страданіямъ и смерти: при отсутствіи причины необходимо должны отсутствовать и слѣдствія этой причины. Между тѣмъ, Пресвятая Дѣва страдала и подверглась смерти, которая есть, по выраженію апостола, „оброца грѣха“. Теперь спрашивается: какимъ же образомъ и зачѣмъ Пресвятая Дѣва страдала и подверглась смерти, если бы Она была свободна отъ первороднаго грѣха? Какимъ образомъ могутъ существовать слѣдствія безъ причины? Правда, мы знаемъ, что и Спаситель, будучи совершенно чуждымъ первороднаго грѣха, также страдалъ и умеръ; но Онъ страдалъ и умеръ, по ученію Слова Божія, какъ Искупитель, „вземляй грѣхи міра“, т. е. какъ лице, отвѣтственное за все человѣчество: Онъ страдалъ и умеръ за всѣхъ людей, дабы ихъ спасти. За кого же, спрашивается, страдала и умерла Святая Дѣва? Какая цѣль всѣхъ этихъ страданій? Римскіе богословы отвѣчаютъ на это, что Святая Дѣва страдала для того, чтобы заслужить высшую награду. Но этимъ отвѣтомъ не разрѣшается затрудненіе. Всѣ страданія, скорби и смерть Святой Дѣвы ровно ничего не могли прибавить къ тому благодатному состоянію и высочайшему достоинству, которыхъ Она удостоилась, какъ Богоматерь. — Кромѣ значенія заслуги, по мнѣнію нѣкоторыхъ изъ римскихъ богослововъ, страданія Богоматери имѣютъ еще другое значеніе. Пресвятая Дѣва, согласно съ этимъ мнѣніемъ, являясь представительницею рода человѣческаго, Своими страданіями участвовала въ страданіяхъ и смерти Своего Сына, какъ жертвоприносительница и соискупительница. Но это возрѣніе противорѣчитъ слову

<sup>1)</sup> Римскіе богословы называютъ Святую Дѣву «первороденною дочерію Бога», усвоивъ съ этимъ названіемъ происхожденіе Ея отличное отъ происхожденія всѣхъ другихъ людей. Но въ Священномъ Писаніи и въ Священномъ Преданіи нѣтъ никакихъ основаній для подобнаго возрѣнія. Въ Священномъ Писаніи «первороденнымъ всея твари» называется одинъ только Сынъ Божій (Кол. 1, 15).

Божію, по ученію котораго одинъ только есть Искупитель и Спаситель рода человѣческаго—Иисусъ Христосъ, Который „единъ есть ходатай Бога и человѣковъ, давши Себе избавленіе за всѣхъ“ (1 Тим. 2, 5; ср. Гал. 3, 13 и др.).

в) Римскій догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы является противорѣчіемъ христіанскому догмату о спасеніи людей чрезъ искупленіе. Слово Божіе учитъ, что искупленіе, совершенное Христомъ, простирается на всѣхъ безъ исключенія людей, въ томъ числѣ и на Пресвятую Дѣву: „За всѣхъ Христосъ умеръ (2 Кор. 5, 14. 1 Тим. 2, 6) и есть очищеніе о грѣхахъ всего міра“ (1 Иоан. 2, 2). Отрицаніе же всеобщей поврежденности природы человѣческой, предполагаемое римскимъ догматомъ о непорочномъ зачатіи Святой Дѣвы, ведетъ къ отрицанію безусловной необходимости и всеобщности по отношенію къ людямъ искупленія, совершеннаго Христомъ. Правда, римскіе богословы не отрицаютъ дѣйствія искупленія по отношенію къ Святой Дѣвѣ; но они относятъ это искупленіе ко времени Ея зачатія и приравниваютъ Ея искупительное освященіе въ зачатіи къ освященію всѣхъ вѣрующихъ христіанъ, совершающемуся въ таинствѣ крещенія. Но такой взглядъ совершенно несообразенъ съ христ. ученіемъ объ искупленіи. Въ силу этого ученія христіанства, искупительное благодатное освященіе христіанъ, совершающееся въ таинствѣ крещенія, есть результатъ и плодъ искупительныхъ дѣйствій, совершенныхъ Христомъ. А эти искупительныя дѣйствія Христа состоятъ въ Его страданіяхъ и смерти; слѣдовательно, искупленіе Богоматери не могло явиться прежде совершенія послѣднихъ. Отсюда вытекаетъ тотъ выводъ, что, если и можно допустить освященіе Пресвятой Дѣвы при появленіи Ея въ міръ, тѣмъ не менѣе искупленною въ это время Ея жизни Она не можетъ быть названа на томъ основаніи, что искупленіе тогда еще не совершилось. Искупленіе Святой Дѣвы могло послѣдовать только послѣ страданій и смерти Сына Ея. Далѣе, латинскій догматъ о непорочномъ зачатіи является противорѣчіемъ христіанскому ученію объ усвоеніи людьми благодатнаго искупленія. Согласно съ воззрѣніемъ римскихъ богослововъ, искупленіе совершилось надъ Пресвятою Дѣвою внѣшнимъ для Нея, механическимъ образомъ, потому что совершилось въ состояніи младенчества безъ всякой связи съ Ея вѣрою и нравственною свободою. Но это противорѣчитъ уче-

нію православної церкви о томъ, что усвоеніе людьми искупленія не есть механическое дѣйствіе одной благодати Божіей, а есть совмѣстное дѣйствіе благодати Божіей и разумной свободы человѣка.

г) Наконецъ, ко всѣмъ сказаннымъ несообразностямъ, заключающимся въ римскомъ догматѣ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, нужно присоединить еще ту несообразность, что, отождествляя нравственно-свободную святость и чистоту съ святостію и чистотою по природѣ, римскіе католики чрезъ это самое допускаютъ въ Пресвятой Дѣвѣ свободу, неизмѣнную по самому естеству; а такая свобода не есть человѣческая, ограниченная свобода, а свобода Божеская, абсолютная; слѣдовательно, допущеніе ея въ человѣческой природѣ Богоматери въ высшей степени нелѣпно.

### Общее понятіе о способѣ доказыванія римскими богословами догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы.

Общій характеръ доказательствъ догмата о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, приводимыхъ римскими богословами, есть тотъ же, какъ и характеръ доказательствъ ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, — это теоретически разсудочные силлогизмы, посредствомъ которыхъ искусственно выводится изъ нѣкоторыхъ текстовъ Священнаго Писанія доказываемое ученіе. Признавая отсутствіе въ Священномъ Писаніи прямыхъ доказательствъ своего новоизмышленнаго догмата, римскіе богословы говорятъ, что этотъ догматъ можно логически вывести изъ другихъ достовѣрныхъ истинъ, и усиливаются обосновать его на мѣстахъ Священнаго Писанія не прямыхъ, а косвенныхъ, т. е. не содержащихъ его въ себѣ прямо и непосредственно. Вотъ почему римскіе богословы называютъ догматъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы выводнымъ догматомъ <sup>1)</sup>. Но несообразность такого доказыванія латинянами догматической истины очевидна: христіанскіе догматы, или богооткровенныя истины, никакъ нельзя откры-

<sup>1)</sup> Принимая въ соображеніе подобное неправильное отношеніе римскихъ богослововъ къ божественному Откровенію, можно предполагать, что они не ограничатся уже добытымъ и даннымъ количествомъ новыхъ догматовъ, неизвѣстныхъ православної церкви, а будутъ съ теченіемъ времени еще болѣе умножать его. Такъ, напримѣръ, можно думать, что воскресеніе и вознесеніе Пресвятой Богородицы на небо и проч. т. п. въ латинствѣ со временемъ будутъ возведены изъ состоянія частнаго мнѣнія и преданія на степень догматовъ.



вать посредствомъ разныхъ логическихъ выводовъ; они всѣ даны и содержатся въ божественномъ Откровеніи въ непосредственномъ и прямомъ видѣ, хотя нѣкоторые изъ нихъ и выражены здѣсь кратко и сравнительно не разъяснены.

### Частиѣйшій критическій разборъ догматическихъ основаній римскаго ученія о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы.

Какія же именно римскими богословами приводятся косвенныя (понимая это въ смыслѣ только данныхъ для вывода желаемого ученія) мѣста изъ Священнаго Писанія, на которыхъ они думаютъ обосновать догматъ о непорочномъ зачатіи посредствомъ теоретически-разсудочныхъ выводовъ?

Мѣста эти суть слѣдующія:

1. Слова Творца, сказанныя падшему человѣку въ приговорѣ змію—искусителю: „и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ тоя: той твою блюсти будетъ (съ еврейскаго—сотреть) главу, и ты блюсти будешь его пяту“ (Быт. 3, 15) <sup>1)</sup>. По объясненію римскихъ богослововъ, въ первообѣтованіи этомъ подъ женою разумѣется Святая Дѣва Марія, къ Которой и относится ими весь смыслъ первообѣтованія:—къ Ней относятся и вражда со зміемъ, и обѣтованіе о сокрушеніи главы змія. Это послѣднее поставляется римскими богословами въ логическую связь съ непорочнымъ зачатіемъ Пресвятой Дѣвы. „Нельзя думать, говорятъ они, чтобы Та, чрезъ Которую должна быть сокрушена глава змія, Сама когда-то была подъ владычествомъ змія—врага человѣческаго рода и подверглась тлетворному уязвленію его, будучи причастна первородному грѣху“.—Но подобное толкованіе римскими богословами библейскаго текста не выдерживаетъ правильной экзегетической критики и не согласно съ объясненіемъ древнихъ отцевъ церкви. По правильному объясненію, принятому православною церковію и согласному съ толкованіями отцевъ и учителей древней христіанской церкви <sup>2)</sup>, подъ женою въ

<sup>1)</sup> Съ еврейскаго—«ты будешь жалить, или язвишь его въ пяту». Эти слова первообѣтованія имѣютъ тотъ смыслъ, что, между тѣмъ, какъ обѣтованныя Потомокъ жены въ конецъ сокрушитъ силу змія, — послѣдній (змій), при всѣхъ своихъ усиліяхъ нанести Ему существенный вредъ, ограничится только тѣмъ, что будетъ жалить Его въ пяту, не имѣя силы сдѣлать Ему болѣе опасную рану.

<sup>2)</sup> Таковы толкованія св. Василия Великаго, св. Иоанна Златоуста, бл. Августина, Тертуліана, Оригена, св. Иринея, св. Кипріана, св. Елифанія и др.

словахъ первообѣтованія разумѣется не Пресвятая Дѣва, а павшая жена Ева, какъ проматерь благословеннаго потомства человѣческаго и Самого Христа Спасителя. Такого пониманія необходимо требуетъ прямой и непосредственный смыслъ рѣчи—рѣчи исторической, такъ какъ въ ней рассказываетя историческое событіе грѣхопаденія первыхъ людей.—Затѣмъ, по православному объясненію, обѣтованіе о сокрушеніи главы змія принадлежитъ не Святой Дѣвѣ, а собственно и единственно Іисусу Христу. Согласно съ этимъ, общій смыслъ библейскаго первообѣтованія, по ученію прав. церкви, можетъ быть выраженъ слѣдующимъ образомъ. Въ обѣтованіи высказывается приговоръ Творца о томъ, что будетъ непрестанная борьба и вражда между искусителемъ—зміемъ и между искушенными людьми, которые (искуситель и искушенные) вступили было во взаимный союзъ между собою, вовлекшій послѣднихъ въ совершеніе грѣха. Борьба эта, начавшись съ жены (Евы), обольщенной зміемъ, должна продолжиться между сѣменемъ Евы и сѣменемъ змія, т. е. между благочестивымъ потомствомъ Евы и между діаволомъ съ его чадами—людьми злыми и нечестивыми, и, наконецъ, должна окончиться рѣшительною побѣдою одного изъ потомковъ прародителей <sup>1)</sup>). При такомъ пониманіи въ борьбу вводится все человѣчество; средоточнымъ же пунктомъ этой борьбы является Богочеловѣкъ—Сокрушитель змія. На основаніи всего этого библейское первообѣтованіе имѣетъ общечеловѣческое и общеисторическое значеніе. Римско-католическое же тол-

---

Льва Великаго. (См. выдержки изъ этихъ толкованій въ Обличит. Богословіи архим. Иннокентія, Т. II. Стр. 123—126).

<sup>1)</sup> Слово «сѣмя» на языкѣ Священнаго Писанія означаетъ потомство (см. параллел. мѣста Быт. 5, 25. Кор. 11, 22 и др.). По отношенію къ женѣ слово «сѣмя» употребляется въ нѣкоторомъ особенномъ смыслѣ: оно означаетъ не все безъ исключенія потомство жены, а только одну избранную часть ея потомства, состоящую изъ благочестивыхъ людей,—иначе сказать, означаетъ церковь Божію. Въ отношеніи же къ духу—искусителю—слово «сѣмя» означаетъ съ одной стороны зло или грѣхъ, какъ порожденіе искушенія, а съ другой стороны людей, воспитывающихъ въ себѣ грѣхъ, каковыя люди и называются въ Священномъ Писаніи чадами діавола (Іоан. 8, 44).—Сѣмя жены, употребленное въ смыслѣ богоизбраннаго потомства ея, сначала—въ первыхъ чертахъ обѣтованія—должно быть понимаемо нами въ коллективномъ смыслѣ, какъ сѣмя, исторически раскрывающееся въ разныхъ лицахъ; въ послѣдней же чертѣ обѣтованія оно означаетъ одного только необыкновеннаго Потомка, Который, какъ вождь и глава всего избраннаго потомства прародительницы Евы, одержитъ рѣшительную побѣду надъ діаволомъ и совсѣмъ уничтожитъ его. Вотъ почему мѣстоименіе, относящееся къ слову «сѣмя», поставлено въ мужескомъ родѣ—«той», а не въ среднемъ родѣ, какъ требовало слово «сѣрма», и притомъ «той» противопоставляется въ обѣтованіи не сѣмени змія, а самому змію («Той твою сотреть главу, и ты бласти будеши Его пяту»).

кованіе библейскаго первообѣтованія, сѣуживающее смыслъ его, совершенно произвольно. Оно отрицаетъ общечеловѣческое значеніе первообѣтованія, относя послѣднее единственно къ Пр. Дѣвѣ. Римскіе богословы, между прочимъ, основываютъ это толкованіе на своеобразномъ чтеніи текста первообѣтованія въ латинскомъ переводѣ (Вульгатѣ), въ которомъ онъ читается такъ: „та (ipsa) сотретъ твою главу“ („та“ вмѣсто „тотъ“). Но этотъ латинскій переводъ совершенно невѣренъ, потому что несогласенъ ни съ подлиннымъ еврейскимъ текстомъ, ни съ переводомъ 70-ти, ни съ древними латинскими переводами <sup>1)</sup>). При римско-католическомъ толкованіи библейскаго первообѣтованія Святая Дѣва должна быть признана единственною искупительницею міра,—чего, конечно, и римскіе богословы не допускаютъ,—или же Она должна быть признана побѣдительницею змія только лично для Себя; въ такомъ случаѣ первообѣтованіе получить характеръ предсказанія частнаго, что совершенно противно смыслу библейскихъ обѣтованій. Но если бы даже мы и допустили римско-католическое толкованіе, разумѣющее подъ женою въ словахъ первообѣтованія никого другого, какъ только Пресвятую Дѣву,—все-таки мы не видимъ никакого основанія для признанія ученія о непорочномъ зачатіи, потому что вражда Святой Дѣвы со зміемъ не стоитъ въ необходимой логической связи съ непорочнымъ зачатіемъ.

2. Второе мѣсто изъ Священнаго Писанія, приводимое римскими богословами въ доказательство своего догмата, составляетъ привѣтствіе ангеломъ Пресвятой Дѣвы: „радуйся, благодатная, Господь съ Тобою: благословенна Ты въ женахъ“ (Лук. 1, 28). „Нельзя думать, говорятъ римскіе богословы, чтобы привѣтствованная отъ ангела благодатною была когда-нибудь предметомъ гнѣва Божія“. Но нѣтъ никакихъ основаній и отрицать то предположеніе, что Пресвятая Дѣва сначала была подъ гнѣвомъ Божиимъ, а потомъ сдѣлалась благодатною <sup>2)</sup>). Если даже Самъ Христосъ Спаситель, по слову ап. Павла, „былъ по насъ клятвою“ (Гал. 3, 10. 13), т. е. подпалъ за насъ подъ проклятіе Божіе, или подъ гнѣвъ Божій, и вопіялъ на крестѣ: „Боже мой! Боже мой! вскую Мнѣ

<sup>1)</sup> По всей вѣроятности, измѣненіе въ латинскомъ переводѣ первоначальнаго текста произошло или отъ недосмотра и оплошности переписчика, или же сдѣлано съ злонамѣренными цѣлями.

<sup>2)</sup> Слово «благодатная» — *κεχαριτωμενη* — значитъ облагодатствованная, сдѣлавшаяся причастною благодати.

оставилъ еси“: то почему же нельзя допустить того, что и Пресвятая Дѣва была нѣкогда предметомъ гнѣва Божія? Изъ контекста евангельской рѣчи видно, что Пресвятая Дѣва названа благодатною не по отношенію къ Своему прошедшему, а по отношенію къ имѣющему быть; именно, благодатною Она названа потому, что имѣла быть Матерію Бога Слова (Лук. 1, 30. 31).

3. Третье догматическое основаніе для своего новоизмышленного догмата римскіе католики усматриваютъ въ слѣдующихъ словахъ, находящихся въ книгѣ Пѣснь Пѣсней и относимыхъ римскими богословами къ Пресвятой Дѣвѣ: „вся добра еси, ближняя моя, и порока нѣсть въ тебѣ“ (Пѣсн. Пѣсн. 4, 7). Но римско-католическое толкованіе этихъ словъ произвольно, такъ какъ не согласно съ объясненіемъ вселенской церкви. Извѣстно, что—по общепринятому святоотеческому толкованію—главный предметъ всего содержанія книги „Пѣснь Пѣсней“ состоитъ въ изображеніи взаимнаго союза Иисуса Христа съ церковію. Поэтому и приведенный текстъ относится вообще къ церкви, и въ частности къ каждой освященной благодатію душѣ, а не къ Пресвятой Дѣвѣ исключительно <sup>1)</sup>. Такъ объясняютъ это мѣсто, напримѣръ, Оригенъ, св. Афанасій Великій, Григорій Двоесловъ, блаж. Теодоритъ и другіе. „Подъ женихомъ, внушаетъ блаж. Теодоритъ, разумѣй Христа, а подъ невѣстою—церковь безпорочную и благообразную, о которой написано: „да представитъ ю себѣ славну церковь, неимущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна“ (Ефес. 5, 27) <sup>2)</sup>.

4. Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ въ защиту догмата о непорочномъ зачатіи приводятъ также слова ап. Павла, въ которыхъ Христосъ называется „отлученнымъ отъ грѣш-

<sup>1)</sup> Но если даже и мы согласимся съ тѣмъ, чтобы отнести эти слова исключительно къ Пресвятой Дѣвѣ: какимъ образомъ необходимо слѣдуетъ изъ нихъ вывести о непорочномъ зачатіи? На какомъ основаніи мы должны разумѣть тѣсь непорочность, приписываемую Ей, не свободно-нравственную, а такую, какая принадлежитъ Ей по естеству?

<sup>2)</sup> См. эти отеческія свидѣтельства въ Обличит. Богословіи архим. Инноентія. Т. II. Стр. 130—132.

Блаженный Теодоритъ при этомъ рѣшаетъ слѣдующее недоумѣніе: какъ же церковь вся добра и порока въ ней нѣсть, когда написано: «никтоже чистъ отъ скверны, аще и единъ день житіе его на земли?» (Іов. 14, 4. 5). На это недоумѣніе онъ отвѣчаетъ: такъ: по когда душа очищаетъ себя отъ грѣховъ покаяніемъ и поелику всегда вѣруетъ въ «Оправдающаго нечестива» (Рим. 5), и при вѣрѣ въ Него непрестанно оплакиваетъ грѣхи свои, то и сохраняетъ свою праведность».

никъ“ (Евр. 7, 26). Выраженіе „отлученъ отъ грѣшникъ“, по ихъ толкованію, означаетъ то, что Христосъ не имѣетъ никакой внутренней связи не только со грѣхомъ, но и съ людьми, зараженными грѣхомъ; слѣдовательно, умоаключаютъ римскіе богословы, Святая Дѣва не была заражена первороднымъ грѣхомъ, а имѣла непорочное зачатіе. Но приведенныя слова апостола, какъ показываетъ контекстъ рѣчи,—„таковъ намъ подобаше Архіерей... отлученъ отъ грѣшникъ и вышше небесъ бывшій“,—нужно разумѣть въ томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ, нашъ великій Ходатай, по Своему человѣчеству вознесся на небо превыше всего: это и выражается словами: „отлученъ отъ грѣшникъ и вышше небесъ бывшій“. Понимаемая же въ такомъ смыслѣ, слова апостола не даютъ ровно никакого основанія для умоаключенія въ пользу римскаго догмата.

Въ защиту и оправданіе своего догмата римскіе богословы ссылаются и на св. отцевъ и учителей древней церкви, которые, какъ утверждаютъ они, признавали и исповѣдывали непорочность, чистоту и святость Богоматери. Но изъ того, что отцы церкви исповѣдывали непорочность и чистоту Пресвятой Дѣвы, никакъ не слѣдуетъ заключеніе о томъ, будто они признавали и непорочное Ея зачатіе: непорочность и чистоту Святой Дѣвы они разумѣли въ смыслѣ нравственно-свободныхъ свойствъ, самодѣятельно пріобрѣтенныхъ Богородицею, а не въ смыслѣ свойствъ, данныхъ по происхожденію, по естеству.

**Несостоятельность теоретическихъ доводовъ, приводимыхъ римскими богословами въ защиту своего догмата.**

Въ защиту своего ученія о непорочномъ зачатіи Святой Дѣвы римскіе богословы приводятъ нѣкоторыя теоретическія соображенія разума. Важнѣйшія изъ этихъ соображеній суть слѣдующія:

1. Римскіе богословы говорятъ, что Пресвятая Дѣва не могла родить Сына Божія, совершенно безгрѣшнаго, если бы Ея собственное зачатіе не было изъято отъ грѣха первороднаго, потому что древо познается по своимъ плодамъ. Но говорить такъ значитъ отвергать существованіе грѣха первороднаго во всѣхъ вообще людяхъ—предкахъ Пресвятой Дѣвы. Въ самомъ дѣлѣ, выходя изъ положенія, что древо познается по своимъ плодамъ, мы должны—для объясненія непорочности Пресвятой Дѣвы—признать и допустить то, что и зачатіе

тіе праведныхъ родителей Пресвятой Дѣвы, а также и зачатіе дальнѣйшихъ предковъ Ея до перваго человѣка включительно, должно было быть изъятымъ отъ первороднаго грѣха.

2. Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ высказываютъ такого рода предположеніе, что такъ какъ Сынъ Божій заимствовалъ Свою плоть отъ Пресвятой Дѣвы: то Его плоть должна быть совершенно тождественна съ Ея плотію; а Его плоть безгрѣшна, — слѣдовательно, такова же плоть и Пресвятой Дѣвы. — Но плоть Богочеловѣка, по православному ученію, хотя и заимствована отъ Пресвятой Дѣвы, однако, въ силу словъ апостола, была только „подобіемъ плоти грѣха“ (Римл. 8, 3). Человѣческая природа, принятая Сыномъ Божиимъ, была именно — человѣческою потому, что отъ человѣка и безъ грѣха, потому что родилась отъ человѣка Маріи и Духа Свята, а потому была и есть природа неповрежденная и чистая. Между тѣмъ, природа Пресвятой Дѣвы была такою же, какую имѣютъ всѣ вообще люди, потому что въ Священномъ Писаніи ничего не сказано о какой-либо ея исключительности. Но, возражаютъ, въ такомъ случаѣ какимъ образомъ отъ Пресвятой Дѣвы, зараженной грѣхомъ, могъ свято родиться святѣйшій Богочеловѣкъ? Рѣшеніе этого возраженія заключается въ фактѣ сверхъестественнаго наитія Святаго Духа на Пресвятую Дѣву. „Духъ Святыи найдетъ на Тя, говорилъ Ей ангель, и сила Вышняго осѣнитъ Тя“, Духъ Святыи сверхъестественнымъ образомъ предочистилъ Пресвятую Дѣву отъ грѣха для того, чтобы Сыну Божию родиться отъ Нея безгрѣшно.

3. Наконецъ, римскіе богословы говорятъ, что несообразно съ достоинствомъ Богоматери то, чтобы Она была зачата во грѣхѣ. Но достоинство Богоматери происходитъ отъ того, что Она Матерь Бога, а не отъ того, что Она родилась; мы утверждаемъ, что нравственную чистоту и святость Она приобрѣла не по естеству (что принадлежитъ только одному Богу), а Своими свободными подвигами добра.

**Замѣчаніе по поводу упрека православнымъ христіанамъ со стороны римскихъ католиковъ касательно ученія о Пресвятой Дѣвѣ.**

Защищая и оправдывая свое ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, римскіе богословы дѣлаютъ упрекъ православнымъ въ томъ, что послѣдніе, осуждая это ученіе, сами однакожь будто-бы раздѣляютъ и исповѣдуютъ его

вмѣстѣ съ римскими католиками, хотя и бессознательно. Въ доказательство этого римскіе католики указываютъ на фактъ празднованія въ православной церкви зачатія Пресвятой Богородицы (9-го декабря). Но празднественное воспоминаніе зачатія Пресвятой Богородицы <sup>1)</sup> совершенно не означаетъ того, что будто этимъ православная церковь выражаетъ свою вѣру въ непорочное зачатіе Пресвятой Дѣвы. Подобный праздникъ установленъ въ православной церкви и на день зачатія св. Іоанна Предтечи. Празднуя зачатіе Пресвятой Дѣвы и св. Іоанна Крестителя, церковь славить не освященіе Ихъ, а начало жизни Ихъ. Притомъ, то или другое празднество относится къ проявленіямъ религіозной жизни и благочестиваго чувства христіанъ, а вовсе не къ догматамъ церкви. Смѣшивать одно съ другимъ не слѣдуетъ <sup>2)</sup>.

#### IV. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи объ оправданіи и спасеніи человѣка.

Въ ученіи объ оправданіи и спасеніи человѣка римская церковь сдѣлала нѣкоторое отступленіе отъ православной. Въ чемъ же именно состоитъ сущность православнаго ученія, и въ чемъ состоитъ латинское отступленіе отъ него?

**Сущность православнаго ученія объ оправданіи и спасеніи человѣка, и отступленіе отъ него въ вѣроученіи римской церкви.**

По православному ученію, дѣйствіе спасающей благодати Божіей, заслуженной для насъ Іисусомъ Христомъ, состоитъ въ оправданіи и освященіи человѣка, т. е. въ очищеніи грѣховъ, въ исправленіи нравственныхъ силъ человѣка, въ обновленіи и возрожденіи всей духовной природы человѣческой, въ сообщеніи и вмѣненіи человѣку праведности Христовой и, наконецъ, въ дарованіи благодатной помощи для новой жизни.

<sup>1)</sup> Празднество это называется въ правосл. церкви просто «зачатиемъ» безъ прибавленія къ послѣднему эпитета «непорочное».

<sup>2)</sup> Римская церковь, какъ извѣстно, издавна праздновала зачатіе Пресвятой Дѣвы; тѣмъ не менѣе догматъ о непорочномъ зачатіи явился въ ней сравнительно въ позднѣйшее время—съ 1854 г. Этотъ фактъ служитъ очевиднымъ доказательствомъ того, что празднованіе правосл. церковію зачатія Пресвятой Богородицы совсѣмъ не предполагаетъ догматическаго ученія о непорочномъ зачатіи Ея.

При этомъ *оправданіе* человѣка нужно понимать въ двоякомъ смыслѣ и значеніи:—именно, нужно дѣлать различіе между оправданіемъ человѣка объективнымъ и между его личнымъ спасеніемъ. Оправданіе объективное есть дѣло спасенія людей, совершенное Иисусомъ Христомъ <sup>1)</sup>, само въ себѣ и въ примѣненіи къ человѣку, какъ только еще вступающему въ церковь Христову. Усвоеніе же человѣкомъ въ продолженіе всей его жизни плодовъ этого оправданія составляетъ субъективное или личное спасеніе человѣка. Иначе сказать, благодатное *оправданіе* и *освященіе* человѣка, по ученію православной церкви, нужно отличать отъ дѣятельнаго, сознательнаго и свободнаго *усвоенія* оправданнымъ и освященнымъ плодовъ, или результатовъ, оправданія и освященія. Благодатное оправданіе и освященіе совершаются въ таинствѣ крещенія и неразрывно соединеннаго съ нимъ таинства миропомазанія. Условіемъ для полученія оправданія и освященія, совершающихся въ таинствахъ крещенія и миропомазанія, со стороны человѣка служитъ одна только *вѣра*, которая должна предшествовать полученію благодатныхъ дѣйствій <sup>2)</sup>. Усвоить же плоды благодатнаго оправданія и освященія человѣкъ долженъ чрезъ вѣру въ Иисуса Христа и чрезъ подражаніе Его жизни, или чрезъ вѣру и дѣла.

Не такъ смотритъ на дѣло благодатнаго оправданія и спасенія человѣка церковь римская. Она оставляетъ въ забвеніи оправданіе *объективно* совершаемое и въ своемъ вѣроученіи говоритъ только о *личномъ* оправданіи, и чрезъ это смѣшиваетъ послѣднее оправданіе съ первымъ, то есть, она смѣшиваетъ два совершенно различныхъ понятія: оправданіе заслугами Искупителя и личное субъективное усвоеніе его (оправданія) человѣкомъ чрезъ вѣру и добрыя дѣла. Ученіе римской церкви совершенно не допускаетъ — подобно православному ученію—требуемаго существомъ дѣла разграниченія и различенія между благодатнымъ оправданіемъ и его послѣдствіемъ—разумнымъ и свободнымъ усвоеніемъ оправданія со стороны христіанина; вслѣдствіе этого оно признаетъ оправданіемъ и тѣ нравственныя дѣйствія, которыя совершаются въ христіанинѣ подъ вліяніемъ благодати во всю его

<sup>1)</sup> «Отнынѣ», говоритъ апостоль, «Христосъ правда наша» (т. е. праведность наша, оправданіе наше).

<sup>2)</sup> Эту вѣру долженъ выразить или самъ крещающійся, или же его воспріемники.



земную жизнь. Отсюда оправданіе (понимаемое въ смыслѣ объективнаго оправданія) въ ученіи римской церкви признается плодомъ вѣры и добрыхъ дѣлъ самого человѣка <sup>1)</sup>

**Замѣчаніе** объ историческомъ происхожденіи и характерѣ римскаго ученія объ оправданіи человѣка.

Вопросъ объ оправданіи и спасеніи человѣка былъ предметомъ неправильнаго пониманія и рѣшенія еще въ первые вѣка христіанства. Такъ, іудействующіе христіане отстаивали всю важность и необходимость закона Моисеева въ дѣлѣ оправданія человѣка. Нельзя не видѣть нѣкоторыхъ слѣдовъ вліянія этого іудаизма и на римско-католическомъ ученіи объ оправданіи. Но еще большее вліяніе въ этомъ отношеніи отразилось на римско-католической системѣ со стороны пелагианства.—Пелагиане, какъ извѣстно, выходя въ своемъ ученіи о спасеніи человѣка изъ отрицанія въ человѣческой природѣ первороднаго грѣха, совершенно отрицали необходимость благодати Божіей въ дѣлѣ совершенія человѣческаго оправданія и спасенія. Послѣднее, по ихъ воззрѣнію, пріобрѣтается самимъ человѣкомъ, и есть награда за его собственные труды и нравственные подвиги. Вслѣдствіе этого, искупленіе, совершенное Христомъ, понималось пелагианами чисто внѣшнимъ образомъ: сущность его ограничивалась однимъ только тѣмъ, что Христосъ Спаситель возвѣстилъ человѣчеству теоретическое ученіе и тѣмъ, что Онъ Своею жизнію подалъ для людей примѣръ добродѣтельной жизни. Подъ вліяніемъ этого пелагианскаго ученія въ римской церкви образовалось такое воззрѣніе, по которому оправданіе и спасеніе человѣка, пріобрѣтенныя намъ заслугами Искупителя, не составляютъ дѣло исключительно одной спасающей благодати Божіей, но заслуживаются вмѣстѣ и самимъ человѣкомъ и составляютъ какъ-бы плату и награду послѣднему за его добродѣтели и подвиги. Отсюда въ римской церкви находится весьма характерное ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ людей и о такъ называемой сатисфакціи <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. постан. Трид. собора. Засѣд. VI и VII.

<sup>2)</sup> Объ этомъ послѣднемъ ученіи латино-римской церкви см. ниже.

## Несостоятельность латинскаго воззрѣнія на оправданіе человѣка.

Полу-пелагіанское воззрѣніе латинской церкви на оправданіе человѣка, какъ несогласное съ воззрѣніемъ православнои церкви, совершенно несостоятельно: имъ уменьшается величайшее значеніе крестныхъ заслугъ Искупителя, ради однѣхъ которыхъ и даруется намъ спасающая и оправдывающая благодать Божія. Оно прямо противорѣчитъ ученію Слова Божія о томъ, что спасеніе подается намъ туне, ради заслугъ Спасителя: „благодатию есте спасени чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, Божій даръ... Оправдаеми туне благодатию... не по дѣломъ нашимъ, но по благоволенію Божию и благодати, даннѣй намъ о Христѣ Иисусѣ... Не отъ дѣлъ праведныхъ, ихже сотворихомъ, но по Своей Его милости, спасе насъ банею пакибытія“ (Ефес. 2, 8. 2 Тим. 1, 9. Тит. 3, 5. Дѣян. 15, 11. и друг.). На основаніи этого ученія, не слѣдуетъ называть добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ человѣкомъ, и вообще всего того, что совершается въ духовно-нравственной природѣ человѣка послѣ таинства крещенія, оправданіемъ, — какъ называютъ римскіе католики; а слѣдуетъ называть это однимъ только усвоеніемъ благодатнаго оправданія Христова. Несостоятельность римскаго воззрѣнія на оправданіе еще болѣе обнаружится при разборѣ римскаго догмата о такъ называемыхъ сверхдолжныхъ дѣлахъ.

РИМСКІЙ ДОГМАТЪ О СВЕРХДОЛЖНЫХЪ ДѢЛАХЪ И О СОКРОВИЩНИЦѢ СВЯТЫХЪ.

Отступленіе римской церкви отъ православнои въ ученіи о добрыхъ дѣлахъ человѣка: римскій догматъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ.

По ученію православнои церкви, добрыя дѣла, совершаемыя людьми при помощи благодати Божіей, не суть какія-либо заслуги предъ Богомъ: объ этихъ дѣлахъ православная церковь выражается, что Богъ только по Своему милосердію благоволитъ вмѣнять ихъ человѣку въ заслугу<sup>1)</sup>.

Не такъ смотритъ на добрыя дѣла человѣка римская церковь. Она слишкомъ много приписываетъ силы дѣламъ человѣка, называя ихъ заслугами предъ Богомъ и усвая имъ значеніе удовлетворенія правосудію Божию за грѣхи. По воззрѣнію римской церкви, святые люди даже совершили и со-

<sup>1)</sup> См. Догм. Богосл. митроп. Макарія. Т. IV, стр. 313.

вершаютъ количество добрыхъ дѣлъ большее, чѣмъ какое требуется для удовлетворенія правосудію Божию. Избытокъ этихъ добрыхъ дѣлъ вмѣстѣ съ преизбыточными заслугами Христа составляетъ духовную сокровищницу святыхъ.

Исторически ученіе римской церкви о сверхдолжныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ сложилось на западѣ во времена схоластическаго невѣжества среднихъ вѣковъ и явилось въ XIII-мъ вѣкѣ. Въ основѣ этого ученія лежитъ полупелагианская теорія о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ, съ точки зрѣнія этой теоріи, обладаетъ и по паденіи полными нравственными силами: то, значить, онъ можетъ совершать добрыя дѣла самъ собою, помимо благодати Божіей; при содѣйствіи же благодати Божіей онъ получаетъ спасеніе, какъ нѣчто заслуженное и должное; онъ можетъ даже совершить добрыхъ дѣлъ больше, чѣмъ сколько нужно для личнаго спасенія.

### Критическій разборъ римскаго догмата о сокровищницѣ святыхъ и о сверхдолжныхъ дѣлахъ.

Въ догматѣ римской церкви о сверхдолжныхъ дѣлахъ и о сокровищницѣ святыхъ заключается много несообразностей.

1. Въ этомъ догматѣ слишкомъ преувеличивается значеніе добрыхъ дѣлъ человѣка: именно, по своему значенію добрыя дѣла святыхъ приравниваются къ заслугамъ Искупителя. Но тѣ и другія имѣютъ совершенно различную силу и значеніе, и отстоятъ между собою, какъ небо отъ земли. Заслуги Спасителя, какъ Богочеловѣка, суть дѣла искупленія и служатъ удовлетвореніемъ правосудію Божию за грѣхи людей; а добрыя дѣла святыхъ отнюдь не имѣютъ искупительнаго значенія и суть плоды благодати, даруемой ради заслугъ Искупителя: „безъ Мене, говоритъ Спаситель, не можете творити ничесоже“ (Іоан. 15, 5). Заслуги Искупителя выражаютъ полноту божественныхъ силъ и служатъ для насъ обильнымъ источникомъ благодатныхъ дарованій, какъ говоритъ евангелистъ Іоаннъ Богословъ: „и отъ исполненія Его мы вси пріяхомъ и благодать возблагодать“ (Іоан. 1, 16). Дѣйствія же людей, хотя бы и святыхъ, свидѣтельствуютъ о скудости и немощи человѣческихъ силъ; если они и называются нравственно-совершенными и святыми дѣйствіями, то называются

<sup>1)</sup> См. объ этой теоріи выше.

такъ не въ безотносительномъ смыслѣ, а только по сравненію ихъ съ дѣйствіями людей, законсѣвшихъ въ грѣхѣхъ.

2. Римская церковь учитъ о такъ называемой сокровищницѣ святыхъ. Но что это за сокровищница? Возможна ли она? Въ церкви Христовой есть одна только сокровищница:— это сокровищница благодати, приобрѣтенной заслугами Спасителя. Заслуги Спасителя, какъ Богочеловѣка, безконечны. Безконечное значеніе ихъ основывается на безконечной цѣнности искупительной жертвы Богочеловѣка, безмѣрно превъшающей нравственные долги человѣчества предъ Богомъ. На этомъ основаніи благодатная сокровищница Христова всегда и вѣчно будетъ пребывать въ церкви неистощимымъ источникомъ для человѣка благодатныхъ дарованій и силъ. При такой сокровищницѣ нужна ли и мыслима ли какая-либо другая сокровищница,—сокровищница святыхъ?

3. Ученіе римской церкви допускаетъ возможность въ святыхъ людяхъ излишнихъ добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ и совершенныхъ ими сверхъ закона или нравственного долга. Но возможны ли такія сверхдолжныя дѣла? Возможно ли человѣку стать выше требованій своего идеала и нравственного долга? Отвѣчать положительно на этотъ вопросъ значитъ не понимать характера христіанскаго нравственного идеала, долженствующаго служить человѣку руководствомъ въ его нравственной дѣятельности. Идеаль этотъ, заключающійся въ богоуподобленіи, безконеченъ: „будите совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Мѡ. 5, 48). Идеаль этотъ даетъ вѣковѣчное и неисчерпаемое содержаніе для нравственного развитія человѣка, ставитъ ему высшія нравственные цѣли и побуждаетъ его стремиться далѣе и далѣе по пути нравственного усовершенствованія. Въ силу этого человѣкъ,—хотя бы и святой,—не долженъ удовлетворяться достиженіемъ какой-либо опредѣленной ступени нравственного совершенствованія <sup>1)</sup>, а долженъ безостановочно восходить, по словамъ апостола, „отъ силы въ силу, дондеже достигнетъ въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ (Ефес. 4, 13). Опытъ дѣйствительной жизни показываетъ, что христіанинъ не только не можетъ сдѣлать что-либо сверхъ или выше требованій этого идеала, но онъ даже никогда не въ

<sup>1)</sup> Такое состояніе христіанина въ его нравственной дѣятельности изображаетъ апостоль въ послан. къ Филип. 3, 12—16.

состояніи будетъ возвыситься до одного уровня съ этими требованіями.

Заключая въ себѣ противорѣчіе понятію христіанскаго нравственнаго закона и существу нравственной дѣятельности человѣка, римскій догматъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ прямо опровергается ученіемъ Священнаго Писанія, на-примѣръ, слѣдующими словами Спасителя: „егда сотворите вся повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключими <sup>1)</sup> есмы: яко, еже должны бѣхомъ сотворити, сотворихомъ“ (Лук. 17, 10). А святой апостоль говоритъ всѣмъ христіанамъ: „аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истины нѣсть въ насъ“ (1 Іоан. 1, 8). Итакъ, по ученію Слова Божія, для человѣка невозможно совершеніе какихъ-либо излишнихъ, или сверхдолжныхъ, добрыхъ дѣлъ.

## V. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о церкви и ея устройствѣ.

Въ ученіи о церкви римская церковь отступила отъ православной а) въ вопросѣ о главенствѣ церковномъ, б) во взглядахъ на средоточную власть и единство въ церкви и в) въ возрѣніи на непогрѣшимость церкви.

### Отступленіе латинской церкви отъ православной въ ученіи о главенствѣ въ церкви.

а) По православному ученію, церковь христіанская имѣетъ *единую* божественную и вѣчную *главу*, дающую ей жизнь, разумъ и благоустройство. Эта глава есть Господь Іисусъ Христосъ. „Того (Іисуса Христа), говоритъ апостоль, даде (Богъ Отець) главу выше всѣхъ церкви, яже есть тѣло Его, исполненіе (полнота) исполняющаго всяческая во всѣхъ“ (Еф. 1, 22. 23; 5, 23. Колос. 1, 18 и друг.). Отношеніе Христа Спасителя къ церкви и величайшее Его значеніе для нея таковы же, какъ и отношеніе и значеніе головы для тѣла. Какъ глава церкви, Іисусъ Христосъ имѣетъ полную власть и господство надъ церковію, и есть ея Владыка. Церковь назы-

<sup>1)</sup> «Неключими», съ греч. *αχρηστοί*: бесполезные, ничего нестоящіе люди, недостойные.

вается у апостола „тѣломъ“ и „полнотою“ <sup>1)</sup> Христа: главная мысль, соединяющаяся съ этими наименованіями церкви, состоитъ въ томъ, что какъ тѣло есть зависимое орудіе духа, который оживляетъ тѣло и управляетъ его дѣйствіями;—такъ точно и церковь всецѣло зависитъ отъ Христа, который даетъ ей жизнь и разумъ и Своимъ благодатнымъ вѣяніемъ всецѣло проникаетъ ее и, по Его непреложнымъ словамъ, пребудетъ съ нею до скончанія вѣка (Мѡ. 28, 20). Если же церковь всецѣло наполнена Христомъ, всегда въ ней пребывающимъ, и имѣетъ Его своею главою; то она (церковь) уже не можетъ имѣть еще никакой другой главы. Вотъ почему даже св. апостолы называются не болѣе, какъ служителями церкви.

Не такъ учить римская церковь. По ея ученію, у церкви суть *два главы* — невидимая и видимая. „Иисусъ Христосъ, говорится въ римско-католическомъ катихизисѣ, есть невидимая глава церкви на небѣ; святѣйшій же отецъ римскій папа есть видимая глава церкви на землѣ, въ качествѣ преемника ап. Петра и намѣстника Христова“ <sup>2)</sup>.

### Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о средоточіи церкви.

б) По православному ученію, церковь имѣетъ *внутреннее средоточіе* своего единства въ Иисусѣ Христѣ и въ возвѣщенной имъ истинѣ, которая засвидѣтельствована вселенскимъ голосомъ церкви; *внѣшняя же средоточная власть* духовная принадлежитъ въ церкви епископамъ. Но самую высшую внѣшнюю средоточную власть, выше которой никакой другой власти въ дѣлахъ вѣры не признается, представляютъ въ церкви вселенскіе соборы <sup>3)</sup>. Какъ высшій органъ и средоточіе церкви, эти соборы указаны примѣромъ самихъ апостоловъ (Дѣян. 15, 28) и признаны голосомъ вселенской церкви. Фактъ существованія во вселенской церкви этихъ

<sup>1)</sup> Церковь есть, по слову апостола, «исполненіе» (πλήρωμα—наполненіе, полнота) Христа, т. е. она вполнѣ и совершенно наполнена Христомъ.

<sup>2)</sup> Римско-католич. катихизисъ Стацевича. Стран. 51.

<sup>3)</sup> Соборами называются собранія предстоятелей церквей, епископовъ. Соборы эти могутъ быть и были одни помѣстными, другіе — вселенскими; на первыхъ присутствуютъ представители помѣстныхъ церквей, на послѣднихъ же находились представители отъ всей церкви. На этихъ послѣднихъ соборахъ были обсуждаемы и рѣшены вопросы о вѣроученіи и объ управленіи церковномъ.

соборовъ показываетъ, что вселенская церковь не признавала надъ собою единичнаго лица съ верховною властію во всѣхъ ея дѣлахъ. Изъ ученія православной церкви о средоточной церковной власти опредѣляется и то, въ чемъ должно состоять внѣшнее единство церкви. Именно, оно состоитъ въ томъ, что всѣ частныя церкви, покоряясь своимъ пастырямъ, такъ сказать, сосредоточиваются каждая въ своемъ епископѣ; а епископы въ свою очередь безусловно покоряются узаконеніямъ вселенскихъ соборовъ.

Не такъ учитъ римская церковь. По ея ученію, церковь единственную верховную власть на землѣ имѣетъ въ папахъ, отъ которыхъ получаютъ свою власть и всѣ соборы; церковное единство и средоточіе этого единства, по ея воззрѣнію, также имѣютъ свое выраженіе исключительно въ папѣ, какъ видимой главѣ церкви.

### Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о непогрѣшимости церкви.

в) Въ православной церкви вѣрнымъ блюстителемъ истиннаго ученія вѣры признается Духъ Святой. Органомъ же откровеній Духа Святаго признается не одинъ какой-либо или нѣкоторые изъ пастырей, а вся церковь въ совокупности ея членовъ, т. е. іерархія и паства. Отсюда, по православному ученію, вся церковь, какъ находящаяся подъ руководствомъ Святаго Духа, признается непогрѣшимою, т. е. признается, что никогда не наступитъ момента, въ который изсякла бы въ церкви данная ей истина; выразителями этой непогрѣшимости признаются вселенскіе соборы, изрекающіе опредѣленія относительно предметовъ вѣры по внушенію Святаго Духа. Въ частности же православная церковь не приписываетъ непогрѣшимости ни одному изъ своихъ представителей—іерарховъ.

Не такъ учитъ римская церковь: она усвоетъ непогрѣшимость—и непогрѣшимость личную—исключительно одному только папѣ, какъ видимой главѣ церкви.

Такимъ образомъ существо всѣхъ отступленій римской церкви отъ православной въ ученіи о церкви заключается и сосредоточивается въ римскомъ догматѣ папскаго главенства.

## ДОГМАТЪ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ О ГЛАВЕНСТВѢ ПАПЫ (РИМСКАГО ЕПИСКОПА).

### Характеристика римско-католической аргументаціи догмата о главенствѣ папы.

Извѣстно, что папство въ западной церкви явилось, какъ историческое явленіе <sup>1)</sup>; но, будучи такимъ по своему происхожденію, папство съ теченіемъ времени для утвержденія и закрѣпленія своего авторитета стало усиливаться придать себѣ религіозный характеръ и религіозное значеніе. Вотъ почему въ развитіи идеи папства, какъ показываетъ исторія, практика задолго предшествовала теоретическому ученію: римскіе папы сначала присвоили себѣ въ церкви верховное главенство, усилили и узаконили его за собою опытомъ; а потомъ уже вслѣдствіе этого стали создаваться теоріи, которыя различными путями и способами усиливались обосновать то, что вошло уже въ обычай и практику. Эти способы теоретическаго обоснованія и закрѣпленія папства въ ихъ послѣдовательномъ и преемственномъ историческомъ проявленіи состояли: а) въ разныхъ вымыслахъ или легендахъ римской церкви, б) въ мнимыхъ церковно-каноническихъ правилахъ, в) въ догматическихъ основаніяхъ, ложно опирающихся на нѣкоторыя изреченія Священнаго Писанія.

Такъ какъ истинныхъ доказательствъ и основаній для римскаго ученія о папскомъ главенствѣ нельзя было найти ни въ Словѣ Божіемъ, ни въ практикѣ древней церкви, то въ латинской церкви первоначально (до IX-го вѣка) прибѣгали къ системѣ лжи и обмановъ для того, чтобы показать историческую давность папскаго авторитета въ христіанской церкви. Эта систематическая ложь проявилась въ разнообразныхъ подлогахъ и вымыслахъ: въ изобрѣтеніи древне-церковныхъ памятниковъ, завѣдомо ложныхъ, въ выдумкѣ разныхъ опредѣленій отъ имени небывалыхъ соборовъ, въ извращеніи смысла и въ порчѣ текста подлинныхъ соборныхъ актовъ и другихъ памятниковъ древне-церковной письменности, въ вымыслѣ мнимо-историческихъ фактовъ, въ изобрѣте-

<sup>1)</sup> О папствѣ, какъ историческомъ явленіи, было уже сказано на страницѣ 12—15; теперь же рѣчь будетъ о папствѣ со стороны теоретическаго ученія о немъ латинской церкви.



ни фальшивыхъ документовъ, выдаваемыхъ за подлинныя, и, наконецъ, въ вставкахъ (интерполяціяхъ) вымышленныхъ словъ въ подлинныя святоотеческія творенія. Вотъ нѣкоторые изъ этихъ подлоговъ: а) искаженіе въ интересахъ папскаго авторитета 6-го правила Никейскаго собора, обнаруженное еще на 4-мъ вселенскомъ соборѣ; б) измышленіе въ доказательство ученія о папствѣ словъ, приписанныхъ св. Кипріану Карфагенскому и будто-бы извлеченныхъ изъ его творенія „о единствѣ церкви“; в) легенда о крещеніи императора Константина Великаго римскимъ папою; г) подложное изданіе отъ лица папы Сильвестра разныхъ каноническихъ декретовъ „Constitutum Silvestri“; д) акты небывалаго Синуезскаго собора; е) вымышленное посланіе отъ имени отцевъ перваго вселенскаго собора, въ которомъ они обращаются къ папѣ Сильвестру съ просьбою — утвердить никейскія опредѣленія; ж) книга опапахъ (*Liber pontificalis*); з) подложная дарственная запись Константина Великаго <sup>1)</sup>; и) лжеисидоровскія декреталии, или подложный сборникъ каноническихъ правилъ, извѣстный подъ названіемъ „псевдоисидоровскихъ декреталій“ <sup>2)</sup>. Во всѣхъ этихъ ложныхъ документахъ доказывалась верховная власть папы надъ всею церковію. Всѣ они извѣстны были на западѣ еще въ IX-мъ вѣкѣ. — Въ XI-мъ и XII-мъ вѣкахъ, въ качествѣ аргументацій папства, составлялись разные каноническіе сборники, въ которыхъ извращался смыслъ разныхъ соборныхъ опредѣленій церкви. Съ XIII-го вѣка въ латинской церкви схоластическіе богословы стали доказывать ученіе о папствѣ Священнымъ Писаніемъ и возвели его въ церковный догматъ. Впрочемъ, сначала средне-вѣковые латинскіе богословы еще колебались признать абсолютную власть въ церкви папы и говорили о ней нерѣшительно. Первый изъ схоластическихъ богослововъ, кто сталъ прямо и рѣшительно доказывать церковное главенство папы, какъ богооткровенный догматъ, былъ Тома Аквинскій (въ концѣ XIII-го вѣка). По его иниціативѣ въ послѣдующее время на латинскомъ западѣ стали появляться спеціальныя обширныя трактаты, посвященные догматическому обоснованію папства.

<sup>1)</sup> Этою записью св. Константинъ Великій, рѣшившись переселиться на востокъ, будто-бы отдалъ Римъ и весь западъ во владѣніе папы.

<sup>2)</sup> Составленіе этого сборника ложно приписывается на западѣ уважаемому тамъ Исидору, архіепископу севильскому.

**Несостоятельность римскаго ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви, съ точки зрѣнія ученія Священнаго Писанія и здраваго богословствующаго разума.**

Несостоятельность римскаго ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви видна изъ того, что оно явно противорѣчитъ ученію Священнаго Писанія, по которому высочайшею, единственною и исключительною главою церкви долженъ быть признанъ Господь Иисусъ Христосъ. Такъ, по словамъ св. апостола, для церкви, какъ зданія Божія, „основанія инаго никтоже можетъ положить паче лежащаго, еже есть Иисусъ Христосъ“ (1 Кор. 3, 11). Будучи высочайшею главою церкви и управляя ею, Иисусъ Христосъ, по Его собственнымъ словамъ, никогда не оставляетъ Своей церкви, а будетъ пребывать въ ней до скончанія вѣка (Мѡ. 28, 20). Отсюда вытекаетъ то заключеніе, что церковь, какъ находящаяся всегда подъ живымъ непосредственнымъ управленіемъ Христа, не можетъ нуждаться ни въ какой другой главѣ. Да и можетъ ли кто изъ смертныхъ людей стоять какъ-бы на ряду со Христомъ, какъ равная Ему другая глава церкви? Съ другой стороны, совмѣстимо ли двойное главенство въ церкви съ идеею истинной церкви? Понятіе о двухъ главахъ не находится ли въ полномъ противорѣчій съ понятіемъ о единой церкви? Самыя свойства церкви, какъ тѣла божественнаго, святаго и вѣчнаго, не указываютъ ли на то, что у нея не можетъ быть глава человѣческая, подверженная слабостямъ и немощамъ человѣческимъ и смертная?

Неосновательность римскаго ученія о главенствѣ папы видна и изъ слѣдующаго соображенія. По ученію римской церкви, папа, какъ глава церкви, владѣетъ чрезвычайными полномочіями и верховною властію; но спрашивается: отъ кого получаютъ имъ эти полномочія? Если они получаютъ отъ церкви,—то, значить, послѣдняя стоитъ выше папы, который зависитъ отъ нея, какъ отъ своей матери и, слѣдовательно, можетъ подлежать ея суду. Само собою понятно, что чрезъ это признаніе падаетъ и разрушается все римское ученіе о главенствѣ папы. Если же предположить, что папа получаетъ свою верховную власть надъ церковію непосредственно отъ Самого Христа,—то для этого нужно какое-либо особое таинство, которое благодатно сообщало бы, или передавало бы, эту верховную и, можно сказать, божествен-

ную власть, и въ то же время служило бы удостовѣреніемъ въ томъ, что эта власть дѣйствительно передана Христомъ Спасителемъ папѣ. А между тѣмъ никакого таинства, сообщающаго папскую власть, церковь не знаетъ, потому что Христось Спаситель, установившій таинства, никогда не училъ о таинствѣ папства.

**Замѣчаніе объ общемъ характерѣ догматическихкихъ доназательствъ римскаго ученія о папскомъ главенствѣ.**

Общій характеръ всѣхъ доказательствъ римской догматики, приводимыхъ въ подтвержденіе догмата о папскомъ главенствѣ, состоитъ въ томъ, что они прикрѣпляются къ извѣстнымъ текстамъ Священнаго Писанія чрезвычайно искусственно и натянуто; прямой, естественный и историческій смыслъ этихъ текстовъ, какой они имѣютъ въ общемъ составѣ священной рѣчи (въ контекстѣ), латинскими богословами совершенно игнорируется. Взамѣнъ этого латинскіе богословы при объясненіи священныхъ текстовъ прибѣгаютъ къ разнымъ софистическимъ и разсудочно-діалектическимъ умозаключеніямъ. Въ силу этой софистики и діалектики латинскіе богословы обезразличиваютъ смыслъ совершенно различныхъ понятій и объясняютъ въ одномъ исключительномъ и предзанятомъ смыслѣ слова и понятія, съ какими обыкновенно соединяются различный смыслъ и различное значеніе; таковы, напри- мѣръ, понятія: Петръ и камень; первенство, старшинство и главенство и пр. т. п.

**Подробный критическій разборъ догматическихкихъ основаній, представляемыхъ римскими богословами для ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви.**

Римско-католическіе богословы въ доказательство своего ученія о папѣ, какъ верховной главѣ церкви, приводятъ слѣдующее богословское основаніе: они утверждаютъ, что Іисусъ Христось предоставилъ верховную власть надъ всею церковію ап. Петру, сдѣлавши его руководителемъ, княземъ самихъ апостоловъ и монархомъ всего христіанскаго міра; это высокое званіе и эта власть должны были быть переданными ап. Петромъ его преемникамъ—римскимъ епископамъ.

Въ доказательство того, что ап. Петръ былъ поставленъ

Христомъ въ званіе и достоинство князя апостоловъ, римскіе богословы указываютъ преимущественно на три мѣста изъ Евангелія.

1. Римскіе богословы ссылаются на слова Иисуса Христа, сказанныя Имъ ап. Петру въ отвѣтъ на исповѣданіе послѣднимъ божественнаго достоинства Христа, какъ Сына Божія: „ты Петръ (что значитъ камень), и на семь камней Я создамъ церковь Мою“ (Мѡ. 16, 18). Подъ камнемъ (пѣтра), на которомъ, какъ на своемъ основаніи, должна быть создана церковь, римскіе богословы разумѣютъ личность ап. Петра, понимаемую въ безотносительномъ смыслѣ. Но такое толкованіе неправильно; оно противорѣчитъ тѣмъ словамъ Священнаго Писанія, по которымъ основаніемъ церкви долженъ быть признанъ единственно и исключительно Иисусъ Христосъ (Мѡ. 21, 42—45; ср. 1 Петр. 2, 7. 8). Правильныя толкованія приведенныхъ словъ Спасителя, высказанныя св. отцами церкви, можно подвести подъ три вида. По первому изъ этихъ толкованій, основанному на контекстѣ рѣчи <sup>1)</sup>, подъ камнемъ должно разумѣть исповѣданіе ап. Петромъ вѣры во Христа, какъ Сына Божія; каковая вѣра составляетъ общее убѣжденіе всего христіанскаго міра, и стала какъ бы камнемъ, на которомъ основалась церковь христіанская. Отсюда смыслъ приведенныхъ словъ Спасителя будетъ таковъ: „на исповѣданіи Моего Божества построю Я церковь“. — Такъ объясняютъ слова Христовы Златоустъ, Епифаній, Θεοδοσίος, Θεοφιλάктъ и другіе. — По второму толкованію, подъ камнемъ (пѣтра) нужно разумѣть божественное Лице Самого Иисуса Христа, на которомъ основана церковь и которое было указано и исповѣдано ап. Петромъ. Объясненіе это, высказанное блаженнымъ Августиномъ, Иеронимомъ, Евсевіемъ и другими, подтверждается тѣми мѣстами Священнаго Писанія, въ которыхъ говорится о Христѣ, какъ камени (Еф. 2<sup>о</sup>, 20—22; 1 Кор. 3, 11; Еф. 1, 22; Апок. 21, 14). Наконецъ, по третьему толкованію (Тертуліана, Кипріяна и другихъ), подъ „пѣтра“ можно разумѣть и ап. Петра, но только не какъ человѣческую личность саму въ себѣ, а какъ орудіе и

<sup>1)</sup> Этотъ контекстъ рѣчи состоитъ въ слѣдующемъ: когда І. Христосъ спрашивалъ учениковъ Своихъ, за кого люди и сами апостолы почитаютъ Его, то Петръ первый изъ всѣхъ апостоловъ сказалъ Ему: «Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго». Тогда І. Христосъ сказалъ ему въ отвѣтъ: «блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ; не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ. И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семь камней Я создамъ церковь Мою».

выраженіе дѣйствій и откровеній Отца Небеснаго, потому что выраженное Петромъ высокое исповѣданіе Христа Сыномъ Бога живаго было, по словамъ Спасителя, „не плотію и кровію“, т. е. не обыкновеннымъ человѣческимъ соображеніемъ Петра, а сверхъестественнымъ откровеніемъ Самого Отца Небеснаго <sup>1)</sup>. Какъ человѣкъ, имѣющій человѣческую нравственно-поврежденную природу (плоть и кровь), апостоль Петръ даже названъ отъ Христа сатаною за то, что сталъ противорѣчить словамъ Его: „иди за Мною сатано: соблазнъ Ми еси: яко не мыслиши, яже суть Божія, но человѣческая“ (Мѡ. 16, 23).

Здѣсь необходимо замѣтить, что при всѣхъ правильныхъ толкованіяхъ разбираемыхъ словъ Спасителя нужно отличать имя Петра <sup>2)</sup>, какъ собственное имя, имѣющее въ рѣчи значеніе субъекта,—отъ нарицательнаго того же имени; каковое различеніе—различеніе между словами „Петромъ“ (Πέτρος) и „камнемъ“ (πέτρα)—и сдѣлано въ греческомъ текстѣ. Различіе этихъ словъ указываетъ и на различіе понятій, заключающихся въ нихъ. На языкѣ Священнаго Писанія весьма нерѣдко одно и то же слово употребляется въ разныхъ смыслахъ и значеніяхъ. Для подтвержденія этого можно указать въ Словѣ Божіемъ нѣсколько параллельныхъ мѣстъ, напримѣръ: „оставите *мертвыхъ* погребати *мертвецы*“ (здѣсь подъ первымъ выраженіемъ разумѣются люди живые, но мертвые въ нравственномъ отношеніи; подъ вторымъ же выраженіемъ разумѣются люди, которыхъ постигла физическая смерть); или еще примѣръ: „аще кто не родится водою и *Духомъ*, не можетъ внити въ царствіе Божіе... *Духъ*, идѣже хочетъ, дышетъ“... (Здѣсь въ первомъ случаѣ подъ „Духомъ“ разумѣется Святой Духъ; во второмъ же случаѣ—вѣтеръ) <sup>3)</sup>.

Но если бы мы и не стали дѣлать различіе между двумя различными понятіями, соединяющимися съ словомъ „πέτρα“; если бы мы, согласно съ римскими богословами, и отнесли слова Спасителя „на семь камени созижду церковь Мою“ къ личности ап. Петра въ безотносительномъ смыслѣ: все-таки въ нихъ нисколько не указывается на какую-либо верховную правительственную власть Петра въ церкви, такъ какъ въ

<sup>1)</sup> Оригенъ съ особенною силою настаивалъ на томъ, что слова Спасителя относятся къ каждому, кто по духу таковъ же, каковъ Петръ.

<sup>2)</sup> Имя это этимологически означаетъ камень

<sup>3)</sup> Греческое слово—πνεῦμα,—равно еврейское слово «руахъ».—имѣютъ два значенія: «духъ» (субстанція, отличная отъ матеріи) и «вѣтеръ» (стихія природы).

нихъ говорится о созиданіи церкви, а не о верховномъ управленіи церковномъ. — Изъ отцевъ первенствующей церкви Христовой ни одинъ не объяснялъ словъ Спасителя въ такомъ смыслѣ, въ какомъ объясняютъ ихъ римскіе богословы.

Далѣе, римскіе богословы стараются подтвердить свое ученіе о главенствѣ ап. Петра надъ другими апостолами на дальнѣйшихъ словахъ Христа, сказанныхъ ап. Петру въ той же рѣчи: „и дамъ тебѣ ключи царства небснаго; и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ“ (ст. 19). Но этими словами Христосъ Спаситель благоволилъ изречь ап. Петру обѣтованіе не какой-либо верховной власти надъ другими апостолами, какъ думаютъ римскіе богословы, а обѣтованіе общей апостольской власти по отношенію къ людямъ. (Подъ ключами царства небснаго разумѣется именно власть допускать и не допускать людей въ царство небсное). Власть вязать и разрѣшать грѣхи — дарована Христомъ не одному исключительно ап. Петру (который только за исповѣданіе своей вѣры первый изъ апостоловъ удостоился получить ее), — а всѣмъ апостоламъ. „Что свяжете на землѣ, говорилъ всѣмъ имъ Господь, то будетъ связано на небесахъ, и что разрѣшите на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ“ (Мѡ. 18, 18; Іоан. 20, 21—23). Апостолы же передали эту власть своимъ преемникамъ — пастырямъ церкви.

2. Второе мѣсто, на которое ссылаются римскіе богословы для доказательства главенства ап. Петра надъ другими апостолами, заключается въ словахъ Іисуса Христа, сказанныхъ на тайной вечери ап. Петру: „Симонъ, Симонъ! Сатана просилъ, чтобы сѣять васъ какъ пшеницу. Но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя, и ты нѣкогда, обратившись, утверждай братьевъ твоихъ“ (Лук. 22, 31—32). По мнѣнію римскихъ богослововъ, этими словами Господь далъ ап. Петру особенное преимущество — быть руководителемъ въ вѣрѣ и для другихъ апостоловъ. Но такое объясненіе словъ Спасителя противно связи (контексту) и смыслу рѣчи. Изъ состава и смысла рѣчи очевидно, что Христосъ Спаситель говоритъ ап. Петру не о какихъ-либо его преимуществахъ, а высказываетъ предостереженіе отъ нравственнаго паденія во время приближающихся трудныхъ обстоятельствъ, и предсказываетъ ап. Петру о предстоящемъ ему искушеніи и паденіи. Въ этомъ именно смыслѣ — въ смыслѣ предостереженія отъ па-

денія, а не въ смыслѣ обѣщанія какого-либо преимущества предъ прочими апостолами, — принялъ слова Господа и ап. Петръ; потому что онъ вслѣдъ затѣмъ усиленно началъ увѣрять Господа въ томъ, что послѣдуетъ за Нимъ въ темницу и на смерть. Въ отвѣтъ на это Господь изрекъ Петру предсказаніе о предстоящемъ троекратномъ его отреченіи (ст. 33—38).

3. Наконецъ, римскіе богословы въ доказательство истинности своего ученія о главенствѣ ап. Петра надъ другими апостолами ссылаются на слова Иисуса Христа, сказанныя Имъ ап. Петру во время явленія Своего апостоламъ по воскресеніи изъ мертвыхъ: „паси агнцы Моя, паси овцы Моя“ (Юан. 21 гл.). Слова эти сказаны были послѣ особеннаго троекратнаго воззванія, или обращенія, къ апостолу Петру, выраженнаго словами „Симоне Юнинъ, любиши ли Мя?“ и послѣ утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ со стороны апостола. Въ этихъ словахъ Спасителя римскіе богословы видятъ указаніе на то, будто Господь вручалъ ап. Петру верховную власть какъ надъ пастырями церкви, — которыхъ будто-бы пужно разумѣть подъ *агнцами*, — такъ и надъ простыми вѣрующими, которые называются *овцами*<sup>1)</sup>. Но здѣсь рѣшительно нѣтъ никакихъ даже намековъ на верховную власть ап. Петра. Изъ смысла всей священной рѣчи видно, что словами „паси агнцы и овцы Моя“ Господь возстановлялъ ап. Петра въ его апостольскомъ званіи, которое онъ потерялъ вслѣдствіе своего отреченія отъ Иисуса Христа. Троекратное повтореніе Господомъ этихъ словъ и троекратное воззваніе Его къ ап. Петру, высказанное не безъ нѣкотораго оттѣнка упрека, очевидно, имѣютъ отношеніе къ троекратному отреченію апостола. Въ такомъ именно смыслѣ понялъ слова Господа и ап. Петръ: это подтверждается тѣмъ, что апостоль, какъ видно изъ повѣствованія евангелиста, опечалился и омрачился своею совѣстію, — вслѣдствіе воспоминанія скорбнаго своего бывшаго паденія, — и потому съ волненіемъ, душевною тревогою сказалъ въ отвѣтъ: „Господи, Ты вся вѣси, — Ты вѣси, яко люблю Тя“. Фактъ опечаленія ап. Петра вслѣдствіе словъ Спасителя, сказанныхъ къ нему,

<sup>1)</sup> Слова «агнцы» и «овцы» суть синонимы, или разные названія одного и того же предмета. Такое словоупотребленіе весьма обыкновенно на языкѣ Св. Писанія какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта; въ особенности оно встрѣчается въ такъ называемомъ параллелизмѣ рѣчи, — напримѣръ: «радуйся, дщи Сіона; проповѣдуй, дщи Іерусалимля» и т. п.

и служить яснѣйшимъ опроверженіемъ латинскаго толкованія: зачѣмъ было бы печалиться ап. Петру, если бы онъ былъ поставляемъ главою апостоловъ и всей христ. церкви? Возстановляя Симона Петра въ апостольскомъ достоинствѣ, Господь торжественно, въ присутствіи другихъ апостоловъ, словами „паси овцы Моя“ давалъ ему ту власть, которая дана и всѣмъ другимъ апостоламъ (Іоан. 20, 21; Мѣ. 28, 19), а въ лицѣ ихъ и всѣмъ преемникамъ ихъ—пастырямъ церковнымъ,—власть пасти стадо Божіе (1 Петр. 5).—Замѣтимъ, что Спаситель не сказалъ Петру: „ты одинъ только паси овецъ Моихъ“, а сказалъ такъ: „паси овецъ Моихъ“; этими послѣдними словами не исключается, конечно, совмѣстное пасеніе овецъ и другими лицами—пастырями. Достоинство замѣчанія и то обстоятельство, что Спаситель въ троекратномъ обращеніи называетъ просто Симономъ Іонинымъ, а не Петромъ, т. е. человѣческимъ, а не апостольскимъ именемъ.

Итакъ, это призваніе къ апостольству заново, а не къ главенству. Такимъ образомъ ни одно изъ указываемыхъ римскими богословами мѣстъ Евангелія, по признанію учителей церковныхъ и непредубѣжденнаго здраваго человѣческаго смысла, не можетъ служить основаніемъ того ученія, что ап. Петръ имѣлъ преимущественную власть надъ другими апостолами. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ говорится только о дарованіи ап. Петру апостольской власти, общей у него со всѣми другими апостолами. Но здѣсь, какъ и вообще во всемъ Священномъ Писаніи, нѣтъ никакого указанія на то, что ап. Петръ долженъ быть главою апостоловъ и всей христ. церкви.

### Разборъ римскаго ученія о главенствѣ папы на основаніи свидѣтельствъ апостольской исторіи и исторіи церкви первыхъ вѣковъ.

Ученіе римскихъ богослововъ о томъ, что ап. Петръ имѣлъ верховную власть надъ другими апостолами и надъ всею христ. церковію не подтверждается апостольскою исторіею и послѣдующею исторіею христ. церкви первыхъ вѣковъ, хотя римскіе богословы и усиливаются говорить противное. Факты изъ апостольской исторіи показываютъ, что никто изъ апостоловъ не имѣлъ никакой верховной власти надъ другими; напротивъ, всѣ апостолы считались равными между собою. Такъ, изъ книги Дѣяній св. апостоловъ извѣстно, что тѣ или другіе вопросы, возникавшіе въ обществѣ апостольскомъ, рѣ-



шались не единоличною властію одного изъ апостоловъ, но общимъ голосомъ всѣхъ представителей церкви—апостоловъ и пастырей церковныхъ (Дѣян. 1 гл. и 6). На соборѣ апостольскомъ (Дѣян. гл. 15), бывшемъ въ Иерусалимѣ, личность ап. Петра нисколько не выдвигается изъ ряда другихъ апостоловъ<sup>1)</sup>. Окончательное опредѣленіе о значеніи и обязанности для христіанъ обрядоваго ветхозавѣтнаго закона состоялось на апостольскомъ соборѣ только послѣ преній и послѣ общаго обсужденія собора и съ общаго (коллективнаго) согласія всѣхъ лицъ, собравшихся на соборѣ. Изъ этого вытекаетъ такое заключеніе, что не одно какое-либо лице, а вся церковь должна считаться непогрѣшимою рѣшительницею въ дѣлахъ вѣры; только она можетъ давать санкцію тому или другому опредѣленію церковному.

Далѣе, что ап. Петръ не былъ княземъ надъ апостолами и главою церкви Христовой, а пользовался вмѣстѣ съ другими апостолами равными и одинаковыми апостольскими правами, — это видно изъ того, что онъ исполнялъ порученія, возлагаемыя на него другими апостолами, что онъ давалъ послѣднимъ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ и поведеніи по отношенію къ необрѣзаннымъ христіанамъ (Дѣян. 8 и 18); въ Антиохіи ап. Павелъ даже обличалъ ап. Петра въ неправильныхъ дѣйствіяхъ (Гал. 2 гл., 3 14): ясно, что все это не согласно съ понятіемъ о главенствѣ. Да и самъ ап. Петръ въ своихъ посланіяхъ называетъ себя не начальникомъ, а сослужителемъ другихъ пастырей (1 Петр. 5, 1—3). Правда, ап. Петръ пользовался преимущественнымъ уваженіемъ между апостолами; но такимъ уваженіемъ онъ пользовался не одинъ, а и нѣкоторые другіе изъ апостоловъ, напримѣръ, ап. Іоаннъ Богословъ и ап. Іаковъ. Притомъ, то обстоятельство, что нѣкоторые изъ апостоловъ пользовались особеннымъ личнымъ уваженіемъ со стороны представителей церкви и всѣхъ христіанъ, вовсе не можетъ служить основаніемъ для того заключенія, что авторитетъ апостоловъ былъ неодинаковъ. Напротивъ, изъ Священнаго Писанія извѣстно, что пристрастіе нѣкоторыхъ христіанъ къ авторитету извѣстныхъ своихъ наставниковъ было предметомъ строгаго обличенія и порицанія

<sup>1)</sup> На соборѣ предсѣдательствовалъ ап. Іаковъ, какъ представитель мѣстной церкви (іерусалимской): это видно изъ того, что окончательное завершеніе дѣла принадлежитъ именно Іакову, со словъ котораго и написано было посланіе собора.

со стороны апостоловъ. Такъ, ап. Павелъ обличалъ въ этомъ коринтянъ и училъ ихъ, что всѣ апостолы и проповѣдники — пастыри суть равные другъ другу и одинаковые служители Божіи (1 Кор. 1, 2. 3).

Но допустимъ, что ап. Петръ имѣлъ преимущественную власть надъ другими апостолами: какое же отношеніе имѣеть это къ притязаніямъ римскихъ папъ на главенство? Римскіе богословы отвѣчаютъ, что римскій папа есть преемникъ ап. Петра, и потому долженъ получать отъ него всецѣло его верховную апостольскую власть. Но на это нужно сказать, что власть надъ церковію, какую имѣли всѣ вообще апостолы, передана ими преемникамъ ихъ—епископамъ—не во всей ея обширности, а съ ограниченіемъ. Апостолы были всемірными проповѣдниками, вселенскими учителями и вездѣ—во всѣхъ церквахъ—пользовались властію непререкаемою. Напротивъ, власть cadaго изъ преемниковъ апостольскихъ ограничивается одною только частною и мѣстною церковію. Каждому епископу поручаема была особая церковь, на примѣръ, Титу—критская; въ апостольскихъ правилахъ прямо постановлено, чтобы епископы разбирали дѣла только своей епархіи. Такимъ образомъ независимо отъ того, какъ понимать отношеніе ап. Петра къ другимъ апостоламъ, онъ не могъ передать всецѣло своей апостольской власти никому изъ епископовъ.

Но если бы мы и допустили возможность всецѣлой передачи апостольской власти преемникамъ ап. Петра, — все-таки недоразумѣнія относительно папскаго главенства не разрѣшаются; напротивъ, при этомъ является еще большее слѣдующаго рода недоразумѣніе: почему именно римскій епископъ долженъ быть признанъ исключительнымъ преемникомъ отъ ап. Петра власти апостольской, когда извѣстно, что ап. Петръ поставилъ не одного только римскаго епископа, но поставлялъ въ разныхъ церквахъ христіанскихъ нѣсколько епископовъ, на примѣръ, въ Антиохіи, въ Александріи <sup>1)</sup> и въ другихъ мѣстахъ? Въ объясненіе этого римскіе богословы утверждаютъ, что ап. Петръ, сдѣлавшись монархическимъ главою всего христіанскаго міра, неотлучно пребывалъ 25-ть лѣтъ въ Римѣ епископомъ. Но въ этомъ утвержденіи заключается нѣсколько несообразностей. Во-первыхъ, ап. Петръ не былъ епископомъ

<sup>1)</sup> Въ Александріи епископомъ былъ поставленъ любимѣйшій ученикъ апостола Петра—евангелистъ Маркъ.

Рима: изъ исторіи извѣстно, что первымъ епископомъ этого города былъ св. Линъ; апостоль же Петръ былъ не мѣстнымъ римскимъ епископомъ, а вселенскимъ апостоломъ. Во-вторыхъ, ап. Петръ не могъ долго пребывать въ Римѣ. Долговременное (двадцатипятилѣтнее) пребываніе его въ Римѣ не согласно было бы съ апостольскимъ назначеніемъ — распространять вѣру Христову по всей землѣ (Мѡ. 28, 19; Марк. 16, 15), а не въ одномъ только мѣстѣ. Оно не подтверждается и исторіею; напротивъ, данныя историческія свидѣтельствуютъ о томъ, что ап. Петръ не мало времени трудился въ устроеніи церкви іерусалимской, антиохійской, александрійской и кесарійской, и прибылъ въ Римъ уже въ послѣдніе годы своей жизни, никакъ не прежде ап. Павла, и здѣсь потерпѣлъ мученическую смерть <sup>1)</sup>.

Несообразность латинскаго ученія о томъ, что римскій епископъ сдѣлался послѣ смерти ап. Петра верховнымъ главою и правителемъ церкви, между прочимъ, видна изъ того, что при допущеніи его (ученія) придется сдѣлать то заключеніе, что всѣ апостолы, оставшіеся еще въ живыхъ послѣ смерти ап. Петра, — въ томъ числѣ и ап. Іоаннъ Богословъ, — должны были подчиняться римскому епископу, какъ своему главѣ. А это заключеніе въ высшей степени нелѣпо; слѣдовательно, нелѣпо и то утвержденіе, изъ котораго оно вытекаетъ.

Исторія христіанской церкви послѣ временъ апостольскихъ не представляетъ также ровно никакихъ основаній въ пользу римскаго ученія о главенствѣ папы въ церкви. Римскіе бо-

---

<sup>1)</sup> Даже въ посланіяхъ ап. Павла можно находить нѣкоторыя данныя, подтверждающія кратковременность пребыванія ап. Петра въ Римѣ и опровергающія мнѣніе римскихъ богослововъ о 25-ти лѣтнемъ пребываніи его въ Римѣ. Такъ, въ посланіи ап. Павла къ Римлянамъ, отправленномъ въ 58-мъ году, ничего не упоминается объ ап. Петрѣ, котораго, слѣдовательно, не было въ Римѣ. Самый даже фактъ отправленія посланія въ Римъ свидѣтельствуетъ объ отсутствіи въ послѣднемъ ап. Петра; потому что излишне было бы послать наставленіе къ тѣмъ, между которыми на лицо находился апостоль. Далѣе, въ посланіяхъ ап. Павла, писанныхъ имъ изъ Рима — къ Ефесеймъ, къ Филиппісеямъ къ Колоссаемъ и къ Филимону — въ числѣ привѣтствующихъ римскихъ христіанъ нигдѣ не упоминается имени ап. Петра; отсюда ясно, что послѣдній не находился тогда въ Римѣ. Посланія же ап. Павла, отправленные изъ Рима къ разнымъ обществамъ и лицамъ христіанскимъ, написаны были имъ около 61—64 года. Между тѣмъ, въ 67-мъ году ап. Петръ уже умеръ; слѣдовательно пребываніе ап. Петра въ Римѣ падаетъ на послѣдніе годы его жизни. Если же Римъ гордится тѣмъ, что въ немъ умеръ ап. Петръ, и вслѣдствіе этого требуетъ себѣ особенныхъ преимуществъ предъ другими церквами, — то въ силу такой логики должно отдать преимущество Іерусалиму, такъ какъ въ немъ умеръ Самъ Господь.

гословы ссылаются обыкновенно на тотъ фактъ, что римскимъ епископамъ было предоставлено нѣкоторыми соборами (2-мъ и 4-мъ) первенство чести между другими епископами. Но относительно этого прежде всего замѣтимъ, что вселенскіе соборы, признавъ за папами первенство „чести ради царствующаго града Рима“, указали какъ на мотивъ къ этому признанію—на политическое и гражданское значеніе города Рима, какъ столицы имперіи. Между тѣмъ, латиняне это первенство римскихъ папъ выводятъ не изъ политическаго значенія города Рима, согласно съ опредѣленіемъ соборовъ, а изъ особенныхъ божественныхъ полномочій, которыми будто-бы надѣляются папы. Затѣмъ, латинскіе богословы произвольно смѣшиваютъ и отождествляютъ два совершенно различныя понятія и слова—первенство и главенство. Эти два слова не суть синонимическія слова; первенство не есть главенство: первенство бываетъ между равными, главенство—надъ низшими и подчиненными. Притомъ, первенствомъ между другими епископами пользовались, согласно съ опредѣленіями церкви, не одни римскіе епископы, но и епископы церквей, основанныхъ апостолами, — іерусалимской, александрійской, антиохійской и проч. На вселенскихъ же соборахъ—второмъ, четвертомъ и шестомъ <sup>1)</sup>—и за константинопольскимъ патріархомъ признаны были права чести, равныя съ правами римскихъ епископовъ, по уваженію къ тому, что Константинополь сдѣлался „новымъ Римомъ“. Но хотя церковь и усвоилась нѣкоторымъ изъ епископовъ преимущественная предъ другими честь, однако, въ ней (въ церкви), какъ показываетъ исторія, никогда не было признаваемо одного общаго правителя надъ всѣми епископами.

**Несостоятельность теоретически-разсудочныхъ основаній, приводимыхъ римскими богословами въ доказательство ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви.**

Римскіе богословы усиливаются доказать свое ученіе о папскомъ главенствѣ въ церкви и теоретическими доводами, или соображеніями разума. Такъ говорятъ, будто папская власть служитъ необходимымъ условіемъ самаго существованія церкви, будто безъ папской власти не можетъ поддержи-

<sup>1)</sup> См. пр. 3-е 2-го всел. собора; прав. 28-е 4-го всел. собора; прав. 36-е Трул. собора.

ваться единство и самостоятельность церкви, не может даже сохраняться въ ней чистота православнаго ученія. Но всё эти сужденія имѣють софистическій характеръ и совершенно неосновательны.

Прежде всего и въ качествѣ исходнаго пункта въ своихъ доказательствахъ папскаго главенства въ церкви, — римскіе богословы утверждаютъ то положеніе, что въ церкви, какъ видимомъ обществѣ, должно быть видимое главенство. Правда, если понимать это главенство въ смыслѣ видимой въ церкви администраціи, то оно, дѣйствительно, должно быть; но должно быть только не единоличнымъ, а соборнымъ. Это указано примѣромъ св. апостоловъ и утверждено голосомъ всей древней вселенской церкви. Но пусть уму римскихъ католиковъ монархическая форма правленія въ церкви, — вопреки признанію вселенской церкви, — представляется болѣе цѣлесообразною, чѣмъ соборная: слѣдуетъ ли изъ этого заключеніе въ пользу римскаго ученія о папскомъ главенствѣ въ церкви? Отнюдь нѣтъ. Монархическая форма правленія совсѣмъ не предполагаетъ папскаго главенства надъ Христовою церковію, равнаго съ главенствомъ Христа. Ветхозавѣтные первосвященники развѣ не были монархами въ церкви Божіей? Однакожъ они вовсе не были верховными главами церкви. Очевидно, что иное дѣло — единоначаліе въ церкви, и иное дѣло — папизмъ. И можно ли ученіе о главенствѣ папы, само по себѣ нелѣпое и неимѣющее за себя никакихъ основаній въ божественномъ Откровеніи, возводить на степень догмата, въ достоинство богооткровенной истины?

Впрочемъ, дѣйствительно ли монархическая форма правленія церковію болѣе цѣлесообразна, чѣмъ соборная, и болѣе соотвѣтствуетъ понятію церкви? Римскіе богословы отвѣчаютъ на это, утверждая, что папская власть и безусловное подчиненіе ей всего христ. міра будто-бы служатъ необходимымъ условіемъ одного изъ существенныхъ свойствъ христ. церкви — единства церковнаго. Но нельзя не видѣть въ этомъ утвержденіи грубаго пониманія единства церковнаго. Истинное и правильно понимаемое единство церкви состоитъ не въ томъ, чтобы признавать надъ собою безусловный авторитетъ видимаго главы и безусловно подчиняться ему; но въ единеніи духа — въ единствѣ вѣры, надежды и любви, или иначе — въ единствѣ убѣжденій, стремленій и интересовъ, въ братскомъ единодушіи и взаимной любви. При-

знаніе единоличной административной власти и безусловнаго подчиненія ей считается условіемъ, — и то не единственнымъ, — государственнаго или общественнаго единства. Между тѣмъ, церковь — не то, что государство: она есть „царство не отъ міра сего“, царство духовное, — царство правды, свободы и любви; слѣдовательно, въ ней не должно быть мѣста принужденію, насилію и безусловному подчиненію.

Римскіе богословы говорятъ, что въ церкви должно быть видимое единоличное главенство для опоры церковной самостоятельности; въ противномъ случаѣ, т. е. при отсутствіи единоличнаго главенства, церковь неизбѣжно должна подчиниться внѣшнимъ вліяніямъ, подпасть въ зависимость отъ государственной власти. Но въ такомъ возрѣніи римскихъ богослововъ нельзя не видѣть смѣшенія нѣкоторыхъ понятій. Дѣло въ томъ, что церковь можетъ имѣть двоякаго рода самостоятельность: — внутреннюю и внѣшнюю. Внутренняя самостоятельность церкви проявляется въ твердости и неизмѣнности ея ученія, убѣжденій, а также въ крѣпости ея внутренняго строя. Внѣшняя же самостоятельность церкви зависитъ отъ тѣхъ или другихъ правъ, отъ того или другого внѣшняго политическаго значенія и положенія церкви въ извѣстномъ государствѣ. Послѣдняго рода самостоятельность церкви, то есть самостоятельность внѣшняя, политическая, — есть дѣло случайное и неважное, обусловливаемое тѣмъ или другимъ ходомъ историческаго развитія и исторической жизни извѣстнаго народа. Существеннѣйшее значеніе для церкви имѣетъ самостоятельность внутренняя. Но условіемъ этой самостоятельности отнюдь нельзя считать внѣшнюю самостоятельность, что подтверждается многовѣковой исторіею христ. церкви. (Припомнимъ, напримѣръ, то, въ какомъ крайне бѣдственномъ внѣшнемъ положеніи находилась церковь въ первые вѣка христіанства; и, однако, внутренняя независимость ея была непоколебимою). Что же нужно признать условіемъ этой внутренней независимости церкви? Такъ какъ въ церкви Христовой неотлучно пребываетъ Самъ Господь и Духъ Святой, то единственнымъ условіемъ внутренней ея самостоятельности и крѣпости нужно признать руководство Іисуса Христа и Святаго Духа. Поставлять же необходимою опору и условіемъ самостоятельности и единства авторитетъ человѣческій, значитъ признавать силу Божію недостаточною для церкви и нуждающеюся въ силѣ человѣческой.

ДОГМАТЪ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ О ЛИЧНОЙ НЕПОГРѢШИМОСТИ ПАПЫ.

**Связь римскаго догмата о непогрѣшимости папы съ догматомъ о главенствѣ его.**

Латинское ученіе о непогрѣшимости папы имѣеть свое логическое основаніе въ ученіи о церкви и папѣ, какъ верховномъ главѣ ея, и необходимо вытекаетъ изъ этого ученія. Если церковь непогрѣшима, то и папа, какъ глава этой церкви, также долженъ быть признавъ непогрѣшимымъ. Съ другой стороны, если авторитетъ папы въ церкви есть верховный, то,—значить,—онъ и непогрѣшимъ: такъ какъ свойство непогрѣшимости есть только частное свойство въ понятіи верховнаго главенства. Вотъ почему ученіе о непогрѣшимости папы *implicite* заключается въ ученіи о папскомъ главенствѣ въ церкви.

**Замѣчаніе объ историческомъ происхожденіи этого догмата.**

Ученіе о непогрѣшимости папы возникло въ римской церкви сравнительно въ позднѣйшее время. Впервые мысль о непогрѣшимости папы не только въ духовныхъ, но и въ мірскихъ дѣлахъ, была утверждаема папою Григоріемъ VII-мъ (Гильдебрандомъ) въ XI-мъ вѣкѣ; затѣмъ, ученіе о папской непогрѣшимости было раскрываемо въ новѣйшемъ римскомъ католичествѣ—послѣ Тридентскаго собора; наконецъ, окончательно оно возведено было на степень догмата вѣры и канонизовано папою Піемъ IX-мъ на Ватиканскомъ соборѣ 1870 года <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Вотъ подлинныя выраженія ватиканскаго декрета касательно непогрѣшимости папы: «Мы (Пій IX-й), неуклонно слѣдуя преданію, идущему отъ начала вѣры, для славы Спасителя нашего Бога, для возвышенія католической вѣры и спасенія христ. народовъ, по благоизволенію св. собора, учимъ и опредѣляемъ что таковъ есть богооткровенный догматъ: когда римскій первосвященникъ говорить *ex cathedra*, т. е. когда, исполняя обязанности пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, въ силу свойственной ему верховной апостольской власти, онъ опредѣляетъ обязательное для всей церкви ученіе вѣры и благочестія; то при божественномъ содѣйствіи, которое уготовано въ лицѣ блаженнаго Петра, онъ обладаетъ тою непогрѣшимостію, какою божественный Искушитель благоволилъ надѣлать Свою церковь относительно опредѣленія предметовъ, касающихся вѣры и нравовъ. Посему таковыя опредѣленія римскаго первосвященника не могутъ подлежать измѣненію уже сами по себѣ, а не вслѣдствіе согласія церкви. Если же кто-либо, чего Боже сохрани, возмѣетъ дерзости противорѣчить этому, да будетъ анаеема!»

## Несостоятельность римскаго догмата о непогрѣшимости папы.

Несостоятельность латинскаго догмата о личной непогрѣшимости римскаго епископа видна изъ слѣдующихъ соображеній.

Какъ извѣстно, въ силу этого догмата римскій папа непогрѣшимъ не какъ частное лице, а какъ представитель церкви, являющійся на церковной каедрѣ, — какъ вселенскій учитель, говорящій „ex cathedra“. Но здѣсь самъ собою возникаетъ слѣдующій вопросъ: когда и подъ какими условіями папское слово является словомъ ex cathedra? А этотъ вопросъ въ самомъ римскомъ католичествѣ есть вопросъ темный, весьма неопредѣленный и нерѣшенный.—Кромѣ того, различіе въ одномъ и томъ же лицѣ между частнымъ богословомъ и общественнымъ учителемъ весьма затруднительно и даже положительно невозможно. Римскіе богословы говорятъ, что папа, какъ частный человекъ, можетъ ошибаться въ догматическомъ ученіи; въ качествѣ же вселенскаго учителя папа никогда не можетъ отступить отъ истины. Но возможны ли психологически въ одномъ и томъ же лицѣ два взаимно исключаютія одно другое состоянія или настроенія? Возможна ли двойственность въ убѣжденіяхъ и воззрѣніяхъ человека, имѣющаго здравый умъ?

Римское ученіе о личной непогрѣшимости папы не только не имѣетъ никакихъ основаній въ божественномъ Откровеніи, или же въ исторіи и практикѣ первенствующей церкви Христовой, но и положительно противорѣчитъ имъ. Оно ясно противорѣчитъ Священному Писанію, которое учитъ, что „всякъ человекъ ложь“ и что одинъ изъ людей не причастенъ грѣху—Богочеловекъ Иисусъ Христосъ, родившійся сверхъестественнымъ образомъ, по наитію Святаго Духа. Отсюда приписывать непогрѣшимость единичному человеку значитъ обоготворять его. Ясно, что вся ошибочность римскаго ученія состоитъ въ томъ, что папѣ, какъ единичному человеку, усвоется личная непогрѣшимость. Между тѣмъ, непогрѣшимою въ дѣлахъ вѣры должна быть признана только вся церковь, во всемъ своемъ составѣ, какъ божественное учрежденіе, какъ „тѣло Христово“, имѣющее Божественную главу.

Ученіе о личной папской непогрѣшимости стоитъ въ явномъ противорѣчій съ тѣми историческими фактами, что на престолѣ римской церкви бывали папы еретики, подвергавшіеся



нравственнымъ и догматическимъ заблужденіямъ и отступленіямъ отъ вселенской церкви. За свои заблужденія и отступленія эти папы подвергались соборнымъ осужденіямъ:—такъ, напрімѣръ, папа Каллистъ былъ осуждаемъ и обличаемъ въ гностицизмъ; папа Гонорій былъ анаѳематствованъ на шестомъ и седьмомъ вселенскихъ соборахъ за моноелитскую ересь; папа Вигилій былъ отлученъ отъ общенія съ церковію на пятомъ вселенскомъ соборѣ за то, что одобрилъ сочиненія несторіанъ (такъ называемыя „три главы“ — сочиненія Θεодора Мопсуетскаго, Θεодорита и Ивы) <sup>1)</sup>. Эти факты соборныхъ осужденій папъ доказываютъ съ одной стороны то, что папы и въ качествѣ вселенскихъ учителей *ex cathedra* подвержены общему удѣлу,—заблужденіямъ, какъ и всѣ прочіе люди;—а съ другой стороны доказываютъ то, что папы въ своей власти должны быть зависимы отъ церкви, которая имѣетъ право судить ихъ и даже отлучать изъ своей среды, и которая, слѣдовательно, отнюдь въ древности не признавала ихъ непогрѣшимыми.

Замѣчаніе. Очевидная нелѣпность и ложность новоизмышленного римскаго ученія о непогрѣшимости папы сознается многими изъ среды самихъ римскихъ католиковъ. Въ недавнее время, какъ выраженіе протеста противъ этого ученія, на западѣ явилось движеніе такъ называемыхъ старокатоликовъ и отдѣленіе ихъ отъ папистовъ.

## VI. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о таинствахъ.

### I. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о таинствахъ вообще.

Въ ученіи о таинствахъ вообще можно указать, какъ на характерную особенность латинства,—на его теорію относительно условій благодатной дѣйственности таинствъ. Теорія эта не согласна съ православнымъ ученіемъ и составляетъ отступленіе отъ него.

По православному ученію, условіями для совершенія и дѣйственности таинствъ признаются присутствіе двухъ сто-

---

<sup>1)</sup> Кромѣ Гонорія и Вигилія соборному осужденію подвергались и нѣкоторые другіе папы, таковы: Евгеній IV-й, осужденный на Бавельскомъ соборѣ, Іоаннъ XXIII-й—на Констанцкомъ, Бонифацій VIII-й—на Вѣнскомъ.

ронъ таинствъ:—объективной и субъективной. Первая сторона (объективная) состоитъ въ правильномъ совершеиіи таинства законно поставленнымъ іерархическимъ лицомъ, по богопреданному чину, согласно божественному установленію; субъективная же сторона таинствъ заключается во внутреннемъ настроеніи и расположеніи христіанина, принимающаго таинства. Первая сторона таинствъ составляетъ условіе для *дѣйствительности* таинствъ; вторая служитъ условіемъ для ихъ благодатной *дѣйственности*. Дѣйствительность таинствъ, по православному ученію, не обуславливается никакими заслугами или достоинствами лицъ, совершающихъ и пріемлющихъ таинства. Спасительное же *дѣйствіе* таинствъ обуславливается извѣстнымъ нравственнымъ состояніемъ самого человѣка, совершающаго или же пріемлющаго таинства:—частнѣе, оно требуетъ отъ человѣка вѣры, сознанія имъ величайшаго значенія и важности таинствъ, и, наконецъ, искренняго желанія и полной готовности къ принятію ихъ. Въ противномъ случаѣ, т. е. при отсутствіи этихъ послѣднихъ требованій, принятіе таинствъ служитъ къ осужденію человѣка. „Да искушаетъ (т. е. пусть испытываетъ) себе человѣкъ“, говоритъ апостоль относительно принимающихъ евхаристію, „и тако отъ хлѣба да ясть, и отъ чаши да піеть“. „Ядый бо и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ясть и піеть, не разсуждая Тѣла Господня“ (1 Кор. 11, 26—30).

Не такова существующая въ римской церкви теорія относительно дѣйственности таинствъ. По этой теоріи отъ достоинства и качествъ лицъ, совершающихъ и пріемлющихъ таинства, не только не зависитъ дѣйствительность таинствъ, но не зависитъ и спасительное дѣйствіе ихъ. Эта теорія таинствъ извѣстна подъ особеннымъ латинскимъ терминомъ— „*opus operatum*“ (т. е. въ силу сдѣланнаго). Она образовалась въ средне-вѣковой схоластикѣ путемъ сравненія ветхозавѣтныхъ таинствъ съ новозавѣтными и узаконена римскою церковію на Тридентскомъ соборѣ. По опредѣленію этого собора, „таинство есть *opus operatum passive*— такъ, что благодать получается не по вѣрѣ или заслугамъ лица дѣйствующаго (совершающаго таинство) или воспринимающаго, но по существу самаго таинства— „*ex ipso opere*“<sup>1)</sup>). Терминомъ „*opus operatum*“ указывается характеръ внѣшняго воззрѣнія римскихъ

<sup>1)</sup> Цитуемъ по сочиненію «Характеръ протестантства и его историческое развитіе» архим. Хрисанова. Стран. 45.

католиковъ на таинства, по которому послѣднія имѣютъ механическое и внѣшне-магическое дѣйствіе на человѣка.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что теорія таинствъ „opus operatum“ въ настоящее время въ современныхъ римско-католическихъ вѣроизложеніяхъ не высказывается; по крайней мѣрѣ, крайность ея сглаживается. Тѣмъ не менѣе, въ современныхъ римско-католическихъ катихизисахъ въ ученіи о таинствахъ вообще высказываются нѣкоторыя понятія, имѣющія въ себѣ несообразности. Таково, на примѣръ, слѣдующее понятіе о таинствахъ и ихъ благодатныхъ дѣйствіяхъ: „благодать, сообщаемая въ таинствахъ, раздѣляется на два вида—на благодать *освящающую* и *дѣйственную*. Первая свойственна только праведнымъ, и они одни обладаютъ оною; благодать же дѣйствующая сообщается и грѣшникамъ“<sup>1)</sup>. Но подобное раздѣленіе благодати неосновательно, потому что благодать освящающая подается всѣмъ безъ исключенія людямъ, съ вѣрою и достойно принимающимъ таинства. Гораздо основательнѣе и сообразнѣе съ существомъ дѣла было бы установить другого рода различеніе видовъ благодати,—именно, различеніе между благодатію, даруемою въ таинствахъ, и между благодатію, подающеюся помимо таинствъ. Перваго рода благодать всегда имѣетъ опредѣленный, такъ сказать, специфическій характеръ (на примѣръ, въ крещеніи даруется возрождающая благодать, въ покаяніи—прощающая благодать, въ елеосвященіи—врачующая благодать и т. п.). Второго рода благодать не имѣетъ постояннаго и точно опредѣленнаго характера.

Далѣе, по ученію римско-католическаго катихизиса, таинства раздѣляются „на таинства умершихъ и таинства живыхъ. Къ первымъ принадлежатъ: крещеніе и покаяніе. Они называются таинствами умершихъ, потому что чрезъ нихъ человѣкъ получаетъ духовное воскресеніе отъ смерти грѣховной и приобрѣтаетъ освящающую благодать, которая даетъ жизнь душѣ. Ко вторымъ относятся пять прочихъ“<sup>2)</sup>. Но это раздѣленіе таинствъ на виды, такъ же, какъ и выше сказанное раздѣленіе благодати на виды, не выдерживаетъ критики, потому что не одни только два таинства—покаяніе и крещеніе,—но и другія таинства сообщаютъ также освящающую благодать, дающую жизнь человѣческой душѣ,

<sup>1)</sup> Римско-католическій катихизисъ Стацевича. Стран. 111-я.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стран. 113-я.

ніе (въ таинствѣ еucharистіи) и прощеніе грѣховъ (въ таинствѣ елеосвященія).

## Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о каждомъ изъ таинствъ въ частности.

Относительно *числа таинствъ*, носящихъ въ латинствѣ название „sacramenta“, римская церковь совершенно согласна съ православною: она такъ же, какъ и православная, признаетъ *семь* таинствъ. Но почти въ каждомъ изъ этихъ таинствъ римская церковь содержитъ извѣстныя особенности и разности. Хотя эти разности имѣютъ обрядовое значеніе, не касаясь существа дѣла, и не уничтожаютъ дѣйствительности таинствъ, тѣмъ не менѣе всѣ онѣ суть позднѣйшаго происхожденія (большею частію образованіе ихъ относится къ среднимъ вѣкамъ), и составляютъ нововведенія, несогласныя съ православнымъ ученіемъ всей христіанской церкви.

### I. Отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ крещенія.

#### а) Отступленіе въ формулы крещенія.

1. Одно изъ отступленій римской церкви отъ православной въ совершеніи таинства *крещенія* состоитъ въ *формулы* крещенія, начинающейся словами „азъ крещая“, тогда какъ православная формула начинается словами „крещается“. Изъ римской формулы крещенія, составляющей измѣненіе правой формулы, видно, что на первомъ планѣ при совершеніи таинства выступаетъ личность священника. Напротивъ, православная формула, выражая ту мысль, что священникъ, совершитель таинства, есть только орудіе и служитель благодати, — совершенно устраниваетъ всякую возносящуюся мысль о его личной важности, обличенную св. апостоломъ въ 1 Кор. 1, 11 и слѣд.) и прямо отсылаетъ крещаемого къ виновнику таинствъ — Иисусу Христу, о Которомъ говорилъ Предтеча: „Той креститъ вы Духомъ Святымъ“. Римско-католическая формула крещенія не имѣетъ никакого основанія въ Священномъ Писаніи. Изъ послѣдняго видно, что Спаситель при прощеніи грѣховъ и при исцѣленіяхъ говорилъ обыкновенно въ безличной формѣ — слѣдующимъ образомъ:

„отпускаются (а не сказали: „Я отпускаю“) тебѣ грѣхи твои“ (Лук. 7, 47)... „се здравъ еси“... „вы имате крестится“ (а не сказали: „Азъ имамъ крестити“) и т. п. Такимъ способомъ выраженія, по мнѣнію св. Златоуста, Христосъ научаеъ людей смиренномудрію <sup>1)</sup>).

## б) Отступленіе въ способъ совершенія таинства.

2. Но самое важное отступленіе римской церкви отъ православной въ совершеніи таинства крещенія состоитъ въ *способѣ крещенія* не чрезъ погруженіе, а чрезъ *обливаніе* и *окропленіе* <sup>2)</sup>. Этотъ способъ крещенія не былъ принятъ до XV-го вѣка не только на востокѣ, но и на западѣ, какъ это видно изъ сохранившихся требниковъ западной церкви XV-го вѣка <sup>3)</sup> и изъ устройства древнихъ крещалень, принаровленнаго къ погруженію въ нихъ человѣка. Правда, въ первые вѣка крещеніе иногда совершалось и чрезъ обливаніе; но оно отнюдь не было введено въ общеобязательное правило, а составляло только исключеніе изъ общаго правила для людей опасно больныхъ и ослабленныхъ <sup>4)</sup>. Исключеніе же нельзя дѣлать правиломъ общимъ и закономъ. И теперь православная церковь допускаетъ это исключеніе, если оно вынуждается тяжкою болѣзнію крещаемого.

Обычай, содержаемый православною церковію, совершать таинство крещенія чрезъ погруженіе, освященъ Господомъ Исусомъ Христомъ и установленъ Имъ для христ. церкви въ заповѣди, данной апостоламъ (Мѡ. 28, 19); слѣдовательно, онъ имѣетъ твердыя основанія въ Священномъ Писаніи, съ которыми, наоборотъ, находится въ противорѣчьи римскій способъ крещенія. Эти основанія въ частнѣйшемъ и раздѣльномъ видѣ могутъ быть изложены слѣдующимъ образомъ.

а) Евангелисты Матѳей и Маркъ говорятъ о крещеніи Спасителя въ такихъ выраженіяхъ: „взыде Исусъ отъ воды“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Св. Злат. Бесѣд. 1 на Дѣян. апост.

<sup>2)</sup> Обливаніе это состоитъ въ наливаніи воды на голову крещаемого.

<sup>3)</sup> Гете. Изложен. ученія правосл. каѳ. церкви. Стран. 69.

<sup>4)</sup> Эти больные, крещенные чрезъ обливаніе, назывались клинниками (отъ κλίμα—одръ, ложе), потому что ихъ крестили на одрахъ. Замѣчательно, что крещенные чрезъ обливаніе въ древней церкви не допускались къ степени пресвитера (Иннок. Облич. Богосл. т. II. Стр. 166).

<sup>5)</sup> Выраженіе «взыде» (вышелъ) предполагаетъ предварительное свисхожденіе въ воду: для того, чтобы выйти изъ воды. нужно, конечно, сначала войти въ нее, быть въ ней.

Подобный же образъ выраженія („спидоста на воду“) <sup>1)</sup> употребляется и относительно крещенія каженика (Дѣян. 8, 38). Всѣ подобныя слововыраженія, какъ „нисхожденіе въ воду и выходеніе изъ воды“ прямо указываютъ не на иной какой-либо способъ крещенія, какъ только именно на погруженіе.

б) Самое слово „крестить“, употребленное въ словахъ Спасителя, устанавливающихъ таинство крещенія (Мѡ. 28, 19), — по гречески „βαπτίζειν“, по еврейски „tabal“ — означаетъ собственно „погружать, окунывать въ воду“. Слѣдовательно, словомъ этимъ ясно указывается на божественное установленіе не другого какого-либо способа крещенія, какъ только именно способа чрезъ погруженіе; иначе названіе не соотвѣтствовало бы обозначаемому имъ дѣйствию.

в) Всѣ тѣ образцы, съ которыми сравнивается въ Священномъ Писаніи крещеніе, указываютъ именно на полное погруженіе крещаемаго. Такъ, во-первыхъ, крещеніе сравнивается съ *потопомъ* (1 Петр. 3, 21). Воды всемірнаго потопа, какъ извѣстно, покрывали собою всю землю, даже всѣ ея горныя вершины, такъ что голубица, выпущенная Ноемъ изъ ковчега, „не обрѣтоша покоя ногама своима, возвратися въ ковчегъ“ (Быт. 8, 9): воды крещенія должны также обнимать собою всего крещаемаго, чтобы названіе потопа соотвѣтствовало крещенію. Во-вторыхъ, крещеніе сравнивается съ *погребеніемъ* Христовымъ (Римл. 6, 4) и символически знаменуетъ *смерть* Христа (Кол. 2, 11. 12) <sup>2)</sup>. Умершихъ, послѣ погребенія, зарываютъ, или закапываютъ, и этимъ какъ будто погружаютъ въ землю; отсюда названію „погребенія“ таинство крещенія будетъ соотвѣтствовать только тогда, когда будетъ совершаемо чрезъ погруженіе. Аналогія и сравненіе крещенія съ этими историческими событіями, а также сравненіе его съ *банею водною* (Еф. 5, 26), съ *переходомъ евреевъ чрезъ море* (1 Кор. 10, 12), очевидно, указываютъ на полное погруженіе, на скрытіе всего предмета въ водѣ. Всѣ эти уподобленія, или аналогіи, имѣютъ глубокой смыслъ и значеніе и никакъ не случайны. Онѣ основываются на тѣсной связи видимаго акта въ таинствѣ крещенія съ невидимымъ въ немъ дѣйствіемъ благодати, — служатъ, слѣдовательно, необходимымъ выраженіемъ существа этого таинства.

<sup>1)</sup> По гречески — κτερίζω. Находящійся въ этомъ глаголь предлогъ «κατά» указываетъ именно на схожденіе сверху внизъ.

<sup>2)</sup> Самъ Спаситель назвалъ Свою будущую смерть и страданія крещеніемъ (Лук. 12, 50).

г) Тайственное значеніе и изображеніе благодатной силы крещенія указываютъ также на то, что крещеніе должно быть совершаемо чрезъ погруженіе крещаемого въ воду. Тайственное значеніе крещенія состоитъ въ слѣдующемъ. Въ крещеніи человѣкъ, во-первыхъ, умираетъ для жизни плотской, грѣховной, или, — по слову апостола, — „свивлекается ветхаго человѣка“, — и, во-вторыхъ, очищается отъ грѣховъ и возрождается въ жизнь духовную, святую, или, — по апостолу, — „облекается въ человѣка новаго“. И то и другое тайственное значеніе крещенія указываетъ на способъ совершенія его чрезъ погруженіе. Такъ, понятіе смерти наглядно выражается погруженіемъ, потому что погружившійся въ воду какъ-бы совершенно исчезъ, уничтожился и умеръ. Точно также погруженіемъ въ водѣ какъ нельзя лучше выражается понятіе совершающагося въ крещаемомъ очищенія грѣховъ и возрожденія духа: потому что, исчезнувшій въ погруженіи и снова возникшій изъ воды, крещаемый человѣкъ послѣ своей смерти, выражаемой погруженіемъ, какъ-бы снова появляется на свѣтъ и рождается для новой христіанской жизни. При томъ, только при погруженіи можно мыслить въ себѣ и представлять *всестороннее и полное* омытіе нечистоты предмета; тогда какъ кропленіе, касаясь не всѣхъ частей предмета, а только нѣкоторыхъ, не выражаетъ собою полноты и всесторонности очищенія грѣховъ и благодатнаго возрожденія человѣка, совершающихся въ его крещеніи.

Ко всѣмъ этимъ основаніямъ изъ Священнаго Писанія въ пользу способа крещенія чрезъ погруженіе присоединимъ также 50-е правило апостольское, которое читается такъ: „аще кто, епископъ или пресвитеръ, совершитъ не три погруженія единого тайнодѣйствія, но едино погруженіе, даемое въ смерть Господню, да будетъ изверженъ“.

Какія же основанія представляются римскими католиками для защиты и въ оправданіе обливательнаго способа крещенія? Основанія эти суть слѣдующія: удобство этого способа и неудобство погруженія, чувство стыдливости воспріимниковъ, слабость крещаемыхъ дѣтей, физическій вредъ (простуду), могущій произойти для крещаемого чрезъ погруженіе въ воду въ холодномъ климатѣ<sup>1)</sup>. Но всѣ эти основанія довольно странны и неумѣстны. Противъ всѣхъ нихъ должно

<sup>1)</sup> Какъ будто нельзя отстранить этотъ вредъ: слѣдуетъ только въ этомъ случаѣ подогрѣвать холодную воду, мѣшая ее съ горячею.

сказать, что въ дѣлахъ религіи и церкви нужно сообразоваться съ богооткровеннымъ ученіемъ и съ постановленіями церкви, а не съ требованіями удобствъ, или точнѣе, не съ требованіями человѣческаго каприза и прихоти <sup>1)</sup>).

## 2. Отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ миропомазанія.

### *а) Отступленіе относительно совершителя таинства.*

Относительно таинства миропомазанія отступленія римской церкви отъ православной состоятъ въ слѣдующихъ вопросахъ: 1) относительно совершителя таинства, 2) относительно способа совершенія его и 3) относительно времени и лицъ, т. е. когда и надъ кѣмъ слѣдуетъ совершать это таинство.

1) По православному ученію, таинство миропомазанія могутъ совершать не одни только епископы, но и священники. И только освященіе мира для таинства предоставлено праву одного епископа. По ученію же римской церкви, таинство миропомазанія, называемое ею конфирмаціею, должно быть совершаемо исключительно епископомъ <sup>2)</sup>. Это ученіе, составляющее отступленіе отъ православнаго вселенскаго ученія, возникло въ IX-мъ вѣкѣ <sup>3)</sup> при папѣ Николаѣ I-мъ и константинопольскомъ патріархѣ Фотіи, которымъ и было отмѣнено съ особенною силою; оно имѣло сначала помѣстное значеніе и только впослѣдствіи — въ болѣе позднѣйшія времена — сдѣлалось общераспространеннымъ. Какія причины и побужденія руководили представителями римской церкви при введеніи такой новизны, объ этомъ римскіе церковные писа-

---

<sup>1)</sup> Къ разностямъ и особенностямъ римскаго совершенія таинства крещенія относятся нѣкоторые обряды, именно: вложеніе въ уста крещаемого благословенной соли, какъ символа чистоты и мудрости, а также прикосновеніе священника слюною къ ноздрямъ и ушамъ крещаемого.

<sup>2)</sup> Впрочемъ, съ XV-го вѣка и въ римской церкви стали позволять совершеніе миропомазанія священникамъ; но это дозволеніе дается только въ видѣ исключенія изъ общаго правила, по требованію какихъ либо особыхъ и крайнихъ обстоятельствъ. Поэтому священникъ здѣсь признается лишь экстраординарнымъ совершителемъ миропомазанія.

<sup>3)</sup> Первые попытки къ этому отступленію можно усматривать даже въ болѣе раннія времена исторіи. Еще въ V вѣкѣ папа Иннокентій 1-й сдѣлалъ постановленіе для церквей подвѣдомыхъ ему, чтобы пресвитеры при крещеніи, помазывая разныя части крещаемого, не помазывали чела, такъ какъ это долженъ дѣлать епископъ. Но папа Григорій Великій (въ VII-мъ вѣкѣ) нашелся вынужденнымъ отмѣнить это постановленіе (Иннок. Обл. Богосл. т. II. Стр. 170 и 172).



тели ничего не говорят. По всей вѣроятности, возникновеніе этого обычая находится въ связи съ тѣмъ, когда римскимъ епископамъ стали предоставляться и усваиваться особыя привилегіи.

Въ подтвержденіе своего отступленія римскіе богословы указываютъ изъ Священнаго Писанія на тотъ, передаваемый въ немъ, фактъ, что самаряне, крещенные ап. Филиппомъ, были запечатлѣны Духомъ Святымъ чрезъ возложеніе рукъ не Филиппа, а важнѣйшихъ апостоловъ — Петра и Іоанна (Дѣян. 8, 14 — 17; 19, 4. 7); слѣдовательно, умозаключаютъ римскіе богословы, запечатлѣніе Святымъ Духомъ чрезъ помазаніе должно быть совершаемо важнѣйшими іерархическими лицами — епископами. Но св. Филиппъ потому не могъ совершить руковозложенія, что не имѣлъ пресвитерскаго сана, а былъ діакономъ (Дѣян. 6 гл.). Слѣдовательно, заключать отсюда о томъ, что въ древней церкви пресвитеры не имѣли права совершать таинства миропомазанія, неосновательно.

Далѣе, въ оправданіе своего ученія и обычая римскіе богословы указываютъ на то мѣсто изъ книги Дѣяній апостольскихъ, гдѣ сказано, что надъ крестившимися ефесянами совершено было руковозложеніе также не кѣмъ-либо другимъ, а первоверховнымъ ап. Павломъ (Дѣян. 19, 6). Но отсюда никакъ не слѣдуетъ то заключеніе, что св. апостолы были единственными и исключительными совершителями этого таинства, и что въ ихъ время не совершали этого таинства преемники ихъ — пресвитеры. Въ постановленіяхъ апостольскихъ есть прямое указаніе, что совершеніе таинства миропомазанія есть дѣло не однихъ только епископовъ, но и пресвитеровъ.

Наконецъ, въ подтвержденіе своего ученія о епископахъ, какъ единственныхъ совершителяхъ таинства миропомазанія, римскіе богословы ссылаются на нѣкоторые обычаи древней церкви, именно, на тотъ обычай, что нѣкоторые изъ христіанъ отлагали свое миропомазаніе до времени прибытія въ извѣстную мѣстность епископа, которымъ и были миропомазуемы. Но это обстоятельство нисколько не опровергаетъ того, что священники могли миропомазывать; оно свидѣтельствуется только о томъ, что нѣкоторые изъ христіанъ желали принимать миропомазаніе отъ епископовъ предпочтительно предъ священниками. Нужно замѣтить, что въ древней церкви епархіи епископовъ были не велики, и потому таинство

миропомазанія почти надъ всѣми христіанами извѣстной епархіи могло быть совершенно епископомъ послѣдней, хотя отсюда никакъ не слѣдуетъ логическаго заключенія о томъ, что миропомазаніе не могли совершать и священники.

б) *Отступленіе римской церкви относительно способа совершенія таинства миропомазанія.*

2) Касательно способа миропомазанія отступленіе римской церкви состоитъ въ слѣдующемъ: а) въ миропомазаніи одного только чела, б) въ возложеніи епископомъ рукъ на миропомазуемаго, в) въ формулѣ таинства и г) въ удареніи епископомъ миропомазуемаго по ланитѣ.

а) Въ православной церкви, при совершеніи таинства миропомазанія, крестообразно помазываются чело, очи, ноздри, уши, уста, грудь, руки и ноги крестившагося, какъ орудія всѣхъ силъ и способностей души. Въ римской же церкви помазывается миромъ только одно чело. Объ употребленіи православнаго способа миропомазанія въ практикѣ всей древней христіанской церкви свидѣтельствуютъ правила второго и шестого вселенскихъ соборовъ<sup>1)</sup>, представляющія перечень для миропомазанія тѣхъ самыхъ частей тѣла, которыя помазываются въ православной церкви. Объ этомъ также свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что у древнихъ неправославныхъ обществъ, бывшихъ въ началѣ православными, — яковитовъ, коптовъ и армянъ — удержалось и по настоящее время миропомазаніе разныхъ частей тѣла, а не одного только чела. Указаніе на миропомазаніе разныхъ частей тѣла мы встрѣчаемъ и въ гвореніяхъ св. отцевъ древней церкви<sup>2)</sup>. Слѣдовательно, римское помазаніе одного только чела есть позднѣйшее и при томъ произвольное нововведеніе. Оно есть слѣдствіе другого римскаго отступленія, состоящаго въ помазываніи миромъ однихъ только возрастныхъ христіанъ.

б) Въ римской церкви, при совершеніи таинства, кромѣ помазанія миромъ бываетъ еще возложеніе рукъ, котораго не знаетъ православная церковь. — Что касается древней церкви, — то въ ней, — какъ это извѣстно изъ Священнаго Писанія, сообщеніе Святаго Духа совершалось двоякимъ способомъ: чрезъ руковозложеніе и чрезъ помазаніе. Указывая на

<sup>1)</sup> 7-е прав. 2-го всел. соб. и 95-е прав. 6-го всел. собора.

<sup>2)</sup> Напр., у св. Кирилла Іерусалимскаго, Тайновод. слов. 3. гл. 3—4.

то и другое, какъ на знаменіе укрѣпляющей и просвѣщающей душу благодати Божіей, Священное Писаніе нигдѣ не говоритъ, чтобы то и другое соединялось вмѣстѣ при совершеніи таинства миропомазанія. Напротивъ, изъ исторіи церкви апостольскаго времени извѣстно, что руковожденіе и миропомазаніе совершались не одновременно, а исторически-преемственно одно за другимъ: именно, сначала между апостолами практиковалось руковожденіе (о немъ упоминается въ книгѣ Дѣяній); а потомъ, вслѣдствіе измѣнившихся обстоятельствъ въ исторіи христіанской церкви<sup>1)</sup>, оно замѣнено было помазаніемъ (объ этомъ помазаніи говорится уже въ Посланіяхъ апостольскихъ, болѣе позднихъ по времени своего появленія сравнительно съ книгою Дѣяній апостольскихъ).

в) Формула таинства миропомазанія въ римской церкви — иная, чѣмъ какая въ православной церкви; она выражается слѣдующими словами: „я знаменую тебя знаменіемъ креста и укрѣпляю миромъ спасенія, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь“. Но слова такой формулы, не имѣя за собою авторитета священной древности христіанской<sup>2)</sup>, не обозначаютъ сущности таинства и его внутренняго значенія, состоящихъ въ утвержденіи миропомазуемаго въ благодатныхъ дарахъ Святаго Духа. Православная формула таинства „печать дара Духа Святаго“ точнѣе выражаетъ сущность таинства и прямо заимствована изъ словъ апостола: „извѣстную (βεβαιωσ — утверждающій) насъ во Христа, и помазавый насъ Богъ, Иже и запечатлѣ насъ, и даде обрученіе Духа въ сердца наша“ (2 Кор. 1, 21. 22)<sup>3)</sup>.

г) Наконецъ, къ числу произвольныхъ нововведеній рим-

<sup>1)</sup> Важнѣйшее изъ этихъ обстоятельствъ было слѣдующее: вслѣдствіе умноженія числа христіанъ, св. апостолы не имѣли никакой возможности физической совершать непосредственно руковожденіе на каждого изъ крещаемыхъ. На этомъ основаніи, по изволенію Святаго Духа, св. апостолы и замѣнили руковожденіе миропомазаніемъ, совершеніе котораго предоставили своимъ преемникамъ — пастырямъ церкви.

<sup>2)</sup> Эта римская формула не согласна съ правилами вселенскихъ соборовъ — 2-го 7-мъ и 6-го 95-мъ, и вошла въ употребленіе на западѣ не ранѣе XV-го вѣка (Иянок. Обл. Бог. т. II. Стр. 196).

<sup>3)</sup> Римскіе католики укоряютъ православныхъ въ томъ, что при совершеніи таинства миропомазанія не бываетъ призванія Святой Троицы. Но миропомазаніе въ православной церкви бываетъ тотчасъ и непосредственно послѣ крещенія, совершающагося съ призваніемъ во имя Святой Троицы, слѣдовательно, повтореніе этого призванія не необходимо. Съ другой стороны, такъ какъ чрезъ миропомазаніе подаются христіанину дары Святаго Духа: то упоминается въ формулѣ таинства имя одного только Святаго Духа.

ской церкви въ таинствѣ миропомазанія нужно отнести неизвѣстное священной древности христ. церкви удареніе слегка епископомъ миропомазуемаго по ланитѣ съ словами: „миръ съ тобою“; по объясненію римскихъ католиковъ оно дѣлается съ одной стороны въ знакъ отеческой нѣжности епископа, а съ другой — въ знакъ приученія христіанина къ кротости и терпѣнію при перенесеніи разныхъ непріятностей жизни <sup>1)</sup>).

*в) Отступленіе римской церкви относительно времени совершенія таинства и лицъ, надъ которыми слѣдуетъ совершать таинство.*

3) Касательно времени совершенія таинства миропомазанія и лицъ, надъ которыми слѣдуетъ совершать это таинство, православная церковь учитъ, что миропомазаніе совершается надъ крещаемыми непосредственно послѣ крещенія; въ римской же церкви миропомазаніе совершается не тотчасъ послѣ крещенія, но спустя нѣсколько лѣтъ послѣ онаго: когда крещенные христіане достигнутъ самосознанія и изучать, по мѣрѣ возможности, христіанскую вѣру. Это отступленіе отъ православной церкви, состоящее въ отдѣленіи совершенія таинства миропомазанія отъ таинства крещенія, появилось въ римской церкви не ранѣе XII-го вѣка, а въ общее употребленіе вошло еще позднѣе; оно составляетъ неизбѣжное слѣдствіе другого вышеуказаннаго римскаго отступленія, состоящаго въ запрещеніи священникамъ совершать таинства миропомазанія. Въ самомъ дѣлѣ, если послѣднее должно быть совершаемо исключительно епископами, между тѣмъ, епископы не имѣютъ никакой физической возможности всегда и вездѣ присутствовать при совершеніи священниками крещенія, — не имѣютъ возможности даже часто посѣщать свои обширныя епархіи, обнимающія собою множество городовъ и селеній <sup>2)</sup>): то отсюда естественно и по необходимости слѣдовало утверждать, что миропомазаніе надлежитъ совершать не тотчасъ послѣ крещенія, но спустя нѣкоторое время послѣ онаго.

<sup>1)</sup> Римско-католическій катихизисъ Стацевича. Стран. 124.

Мураторій полагаетъ, что обычай этотъ латинцы заимствовали съ средневѣковаго обычая — ударять въ ланиту при посвященіи въ рыцари, въ знакъ непоколебимаго мужества, къ которому послѣдніе обязывались; а это показываетъ, какое достоинство имѣетъ онъ въ христіанствѣ (Инок. Обл. Бог. т. II. Стран. 197).

<sup>2)</sup> Вслѣдствіе этого многіе изъ римскихъ католиковъ до глубокой старости остаются неконфирмованными.

Въ оправданіе своего отступленія римскіе богословы ссылаются на Священное Писаніе, указывая на примѣръ самарянъ, упоминаемыхъ въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, которые получили Духа Святаго чрезъ возложеніе апостольскихъ рукъ не тотчасъ послѣ крещенія, но спустя нѣкоторое время (Дѣян. 8, 14—16). Но промежутокъ времени, — и промежутокъ весьма непродолжительный, — отъ крещенія самарянъ и до полученія ими Святаго Духа допущенъ въ силу необходимости, — въ силу того, что при самарянахъ не было лица, имѣющаго право совершать миропомазаніе, т. е. не было ни епископа, ни пресвитера: ап. Филиппъ, крестившій самарянъ, какъ уже сказано было, не имѣлъ пресвитерскаго сана. Изъ указываемаго римскими богословами священнаго разсказа о крещеніи самарянъ весьма ясно и съ очевидностію вытекаетъ мысль, совершенно противоположная той, какую усиливаются доказывать римскіе богословы, — именно, мысль о необходимости совершенія миропомазанія тотчасъ и немедленно послѣ крещенія: потому что св. апостолы, какъ только услышали о крещеніи самарянъ, сочли необходимымъ неотложно преподать имъ Духа Святаго и немедленно изъ среды себя послали къ нимъ съ этою цѣлію св. апостоловъ Петра и Іоанна (Дѣян. 8, 14—15).

Въ оправданіе своего отступленія совершать таинство миропомазанія надъ христіанами возрастными, римскіе богословы приводятъ нѣкоторыя основанія и изъ теоретическихъ соображеній разума: именно, они говорятъ, что таинство миропомазанія нужно принимать съ сознаниемъ и вѣрою; а для этого требуются со стороны принимающихъ нѣкоторыя свѣдѣнія въ истинахъ христіанства. Въ римскомъ катихизисѣ говорится, что „приступающіе къ миропомазанію должны знать все, что обыкновенно излагается въ катихизисѣ и что необходимо для ихъ спасенія“ <sup>1)</sup>. Но въ силу этой логики и этихъ соображеній тѣ же требованія и условія, какія предъявляются по отношенію къ принимающимъ таинства миропомазанія, должны быть предъявлены и по отношенію къ принимающимъ таинства крещенія; между тѣмъ, требованія по отношенію къ послѣднимъ не соблюдаются: въ римской церкви такъ же, какъ и въ православной, крестятъ младенцевъ. А если должно крестить младенцевъ по вѣрѣ ихъ родителей

<sup>1)</sup> Римско-католическій катих. Стацевича. Стран. 121.

и воспріемниковъ, то почему же не должно и миропомазывать ихъ по той же вѣрѣ родителей и воспріемниковъ? Между тѣмъ, самая благодатная сила таинства миропомазанія и его таинственное значеніе указываютъ на необходимость его и для крещаемыхъ младенцевъ. Въ таинствѣ миропомазанія, какъ извѣстно, сообщаются христіанину духовныя силы, необходимыя для возрастанія и укрѣпленія въ духовной жизни. По своему значенію и дѣйствию эти силы соотвѣтствуютъ необходимымъ условіямъ физической жизни человѣка, каковы—воздухъ, солнечный свѣтъ и проч. Отсюда, какъ при отсутствіи этихъ послѣднихъ условій физической организмъ увядаетъ, такъ точно и безъ даровъ Духа Святаго духовная жизнь въ человѣкѣ можетъ увянуть. Слѣдовательно, поставить новорожденнаго младенца въ условія, необходимыя для возрастанія и укрѣпленія жизни какъ физической, такъ и духовной—есть дѣло, не терпящее никакого отлагательства; въ противномъ случаѣ, мы рискуемъ подвергнуть жизнь ребенка опасному вреду.

### 3. Отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ причащенія.

Отступленія римской церкви отъ православной въ таинствѣ причащенія суть слѣдующія: 1) введеніе опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба; 2) ученіе о пресуществленіи святыхъ Даровъ послѣ словъ Христовыхъ, а не послѣ призванія Святаго Духа и благословенія св. Даровъ; 3) опущеніе молитвы призванія Святаго Духа и 4) лишеніе чаши мірянъ и недопущеніе младенцевъ ко св. причащенію.

#### а) *Введеніе опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба.*

1) Первое отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ причащенія заключается во введеніи опрѣсноковъ вмѣсто кваснаго хлѣба. Оно появилось въ римской церкви не ранѣе X-го или XI вѣка; это видно изъ того обстоятельства, что константинопольскій патріархъ Фотій (въ IX-мъ вѣкѣ), обличая разныя нововведенія римской церкви, не упоминаетъ объ опрѣснокѣхъ. Въ этомъ отступленіи сильно упрекали и обличали римскую церковь уже въ XI-мъ вѣкѣ конст. патріархъ Михаилъ Керулларій<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ XV-мъ вѣкѣ на соборѣ Флорентинскомъ, въ видахъ соединенія церквей, римскіе католики признали безразличнымъ дѣломъ—на опрѣснокѣхъ ли

Въ оправданіе своего отступленія римскіе богословы ссылаются: а) на повѣствованія евангелистовъ о времени совершенія Христомъ евхаристіи и б) на слова ап. Павла 1 Кор. 5, 8.

а) Въ доказательство того, что таинство причащенія слѣдуетъ совершать на опрѣснокахъ, римскіе богословы ссылаются на евангелистовъ, по сказанію которыхъ Спаситель будто-бы совершилъ евхаристію въ первый день опрѣсноковъ и, слѣдовательно, на опрѣснокахъ, употреблявшихся въ то время въ силу предписаній закона іудейскаго. Но взаимное сопоставленіе и правильное объясненіе повѣствованій евангелистовъ о времени совершенія Спасителемъ таинства евхаристіи приводятъ къ заключенію, несогласному съ латинскимъ ученіемъ по этому вопросу<sup>1)</sup>.

По сказаніямъ евангелистовъ, Спаситель совершилъ съ Своими учениками на тайной вечери ветхозавѣтную пасху и установилъ евхаристію прежде іудейскаго праздника пасхи, — именно, за день до наступленія ея и за два дня до опрѣсночныхъ дней. Объ этомъ особенно ясно говоритъ изъ евангелистовъ св. Іоаннъ Богословъ. По его словамъ, Спаситель совершилъ евхаристію „прежде праздника пасхи вечери сущей“ (Іоан. 13, 1. 2); а такъ какъ пасхальный день, по обыкновенному счисленію іудеевъ, начинался съ вечера 14-го на 15-й день мѣсяца нисана (Исх. 12, 15. 16; Левит. 21, 5; Второз. 16, 8; Числ. 33, 3)<sup>2)</sup>, то, значить, установленіе Христомъ евхаристіи падаетъ на вечеръ, предшествовавшій пасхальной вечери іудейскаго праздника, т. е. на вечеръ 13-го дня нисана — въ четвертокъ<sup>3)</sup>. А что это дѣйствительно такъ,

или же на квасномъ хлѣбѣ совершать евхаристію. Между тѣмъ, въ практикѣ римской церкви евхаристія совершается повсюду и исключительно на опрѣснокахъ, да и въ теоріи современнаго католичества отстаивается и оправдывается законность употребленія послѣднихъ.

1) Нельзя не признать того, что вопросъ этотъ есть одинъ изъ труднѣйшихъ въ области экзегетики и священной археологіи.

2) Праздникъ же опрѣсноковъ начинался съ вечера 15-го нисана (Исход. 12, 15. 16. Второз. 23, 5. 6).

3) Почему именно Іисусъ Христосъ, строго исполнявшій законъ Моисеевъ, благоволилъ вкушать пасху ранѣе опредѣленнаго закономъ времени — причина этого, очевидно, заключается въ томъ, что Онъ, какъ всевѣдущій, предвидѣлъ близость Своихъ страданій и потому ускорилъ время совершенія пасхи. Впрочемъ, это ускореніе не было нарушеніемъ іудейскаго закона. По объясненію ученыхъ послѣдователей іудейской археологіи, хотя законнымъ днемъ совершенія пасхи было 14-е число нисана, но около времени земной жизни Христа Спасителя дозволялось, въ видѣ исключенія, совершеніе ея и 13-го числа вечеромъ. Исключеніе это могло зависѣть отъ того обстоятельства, что въ короткій срокъ, назначенный закономъ для закланія пасхальныхъ агнцевъ, затруд-

подтвержденіе тому мы находимъ въ повѣствованіяхъ того же евангелиста. Такъ, описывая тайную вечерю, евангелистъ свидѣтельствуесть, что, когда Спаситель обратился къ Іудѣ съ слѣдующими словами: „друзе, что хочешь дѣлать, дѣлай скорѣе“; то нѣкоторые изъ апостоловъ пришли къ той мысли, что Господь дѣлалъ ему порученіе относительно покупокъ къ празднику (Іоан. 13, 27—29). Такое предположеніе со стороны апостоловъ весьма ясно свидѣтельствуесть о томъ, что праздникъ пасхи еще не наступилъ; въ противномъ случаѣ, въ апостолахъ никакъ не могло возникнуть подобное предположеніе, потому что въ іудейскій пасхальный вечеръ законъ воспрещалъ что-либо дѣлать—продавать и покупать.— Далѣе, евангелистъ называетъ тотъ день, въ который Іисусъ Христосъ находился во гробѣ, „великимъ днемъ субботы“ (Іоан. 19, 31); но великимъ днемъ назывался только первый день пасхальный, — и особенно въ случаѣ стеченія его съ субботою.

Итакъ, Іисусъ Христосъ совершилъ пасху и установилъ евхаристію, по сказанію еванг. Іоанна, 13-го числа нисана прежде іудейскаго праздника пасхи. Правда, это опредѣленіе времени совершенія Христомъ пасхи и евхаристіи встрѣчаетъ для себя въ повѣствованіяхъ первыхъ трехъ евангелистовъ нѣкоторыя затрудненія и даже, повидимому, противорѣчія (Мѡ. 26, 17—20; Марк. 14, 12—18; Лук. 22, 7—20). Но и эти евангельскія повѣствованія нужно понимать въ томъ смыслѣ, что въ нихъ говорится только о приближеніи іудейскаго праздника, а не о томъ, что послѣдній уже наступилъ<sup>1)</sup>. Подтвержденіе этого представляютъ сами же свя-

нительно было при храмѣ готовить то количество ихъ, какое нужно было для всѣхъ іудеевъ. (См. «О евангеліяхъ и еванг. исторіи». Архим. Михаила. Стр. 347). Поэтому приношеніе пасхальной жертвы и освященіе ея совершались заранѣе—съ 13-го нисана. Тѣмъ болѣе это должно было быть въ годъ смерти Христа, такъ какъ въ этотъ годъ 14-е число нисана совпадало съ пятницею, въ каковой день, какъ наканунѣ субботы, нельзя было ни заколать, ни принести жертву.

<sup>1)</sup> Выраженія первыхъ двухъ евангелистовъ «въ первый день опрѣсночный» надобно понимать такъ: «въ день, предшествовавшій празднику опрѣсночковъ». Выраженіе же третьяго евангелиста—Луки—«приидеже день опрѣсночковъ» надобно понимать такъ: «приближался день опрѣсночный» (Св. Златоустъ. Бесѣд. 81 на еванг. отъ Маттея. См. также другія отеческія свидѣтельства въ «Облич. Богословіи» Иннокентія. Т. II. Стр. 207—208). По объясненію профессора Хвольсона, одного изъ извѣстнѣйшихъ ученыхъ ориенталистовъ, пользующагося европейскою извѣстностью, слова первыхъ евангелистовъ «въ первый день опрѣсночный» составляютъ испорченный текстъ. По восстановленію же первоначальнаго текста, нужно читать такъ: «первый день опрѣсночковъ приближался и приблизились ученики». Ходъ этой незначительной порчи пер-



ценные повѣствователи — евангелисты. Послѣдніе свидѣтельствуя о совершеіи на другой день послѣ установленія Спасителемъ евхаристіи такого рода дѣйствій, которыхъ іудеи никакъ не могли совершить въ первый день пасхи; такъ, напримѣръ, евангелисты говорятъ о томъ, что Спаситель былъ судимъ въ полномъ собраніи синедріона (Мѡ. 27, 1. 2; Марк. 15, 1; Лук. 22, 66); что Іосифъ Аримаѡейскій купилъ плащаницу для того, чтобы ею обвить тѣло Господа (Марк. 15, 46) и т. п. Все это ясно показываетъ, что въ это время іудейской пасхи еще не было.

Такимъ образомъ и по сказанію евангелистовъ — синоптиковъ, согласно съ сказаніемъ ев. Іоанна, Спаситель установилъ евхаристію тогда, когда еще не наступила іудейская пасха и когда тѣмъ болѣе не наступили еще опрѣсночные дни; и, слѣдовательно, установилъ ее не на опрѣсночкахъ.

б) Римскіе богословы въ доказательство своего ученія объ опрѣсночкахъ указываютъ на слова ап. Павла: „да празднуемъ не въ квасѣ ветсѣ, ни въ квасѣ злобы и лукавства, но въ безквасіихъ чистоты и истины“ (1 Кор. 5, 8). Но изъ связи рѣчи ясно, что слова апостола о квасѣ и безквасіи нужно понимать не въ буквальномъ смыслѣ, а въ смыслѣ иносказательномъ. Именно, въ этихъ словахъ св. апостоль, по поводу сближенія пасхи іудейской съ пасхою новою — Іисусомъ Христомъ, требуетъ отъ вѣрующихъ духовнаго воздержанія отъ ветхаго кваса, т. е. требуетъ отъ нихъ нравственной чистоты, чуждой примѣси грѣховныхъ качествъ, свойственныхъ ветхому человѣку. „Наши опрѣсночки“, объясняетъ эти слова апостола св. Іоаннъ Златоустъ, „состоятъ не въ замѣшанной мукѣ, но въ безукоризненномъ поведеніи и добродѣтельной жизни“<sup>1)</sup>.

Въ доказательство полной несостоятельности римскаго отступленія, и въ оправданіе истинности православнаго употребленія въ евхаристіи кваснаго хлѣба, ко всему сказанному можно присоединить еще слѣдующія соображенія, основанныя на Священномъ Писаніи.

воначальнаго текста проф. Хвольсонъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Слово «приблизился» употребляется здѣсь въ евангеліяхъ два раза рядомъ; по еврейски оно состоитъ изъ однѣхъ и тѣхъ же четырехъ буквъ; переписчикъ по ошибкѣ пропустилъ одно слово. Вслѣдствіе пропуска утрачивался смыслъ, и для восстановленія его въ началѣ прибавили предлогъ «въ», и вышло: «въ первый день опрѣсночный приблизились ученики» (См. «Христ. Чтеніе» 1874 г.)

<sup>1)</sup> Св. Златоуста. Слово 3-е противъ іудеевъ.

Извѣстно, что въ Священномъ Писаніи хлѣбъ евхаристическій вездѣ называется словомъ „ἄρτος“, что по этимологическому словопроизводству (отъ ἀίρω — поднимаю вверхъ) означаетъ хлѣбъ поднявшійся, вскиспій (Дѣян. 2, 42. 46; 20, 7; Лук. 24, 30. 35; 1 Кор. 10, 16; 11, 20—26 и друг.), тогда какъ опрѣсночный хлѣбъ въ Священномъ Писаніи называется инымъ словомъ „ἄζυμος“ (Числ. 6, 19; Суд. 6, 20 и др.)<sup>1)</sup>.

Далѣе, опрѣсноки у іудеевъ имѣли обрядовое значеніе; а такъ какъ обрядовый законъ іудейскій отмѣненъ въ христіанствѣ, то и опрѣсноки потеряли свое значеніе (Дѣян. 15, 23—29).

Наконецъ, правильность употребленія въ евхаристіи кваснаго хлѣба оправдывается примѣромъ Самого Іисуса Христа и Его св. апостоловъ. Іисусъ Христосъ, совершившій евхаристію, какъ уже доказано, ранѣе наступленія опрѣсночныхъ дней, въ которые употреблялись у іудеевъ опрѣсноки, совершилъ ее, конечно, на квасномъ хлѣбѣ. Св. апостолы, совершавшіе евхаристію вездѣ, у всѣхъ народовъ христіанскихъ и во всякое время, совершали ее, безъ сомнѣнія, также на квасномъ хлѣбѣ: такъ какъ опрѣсноки, какъ извѣстно, употребляемы были только между одними іудеями въ Іерусалимѣ и притомъ въ извѣстное время года.

Римскіе богословы, между прочимъ, говорятъ, что для евхаристіи приличнѣе употреблять опрѣсноки, такъ какъ они служатъ символомъ чистоты. На это можно отвѣтить, что, напротивъ, квасный хлѣбъ болѣе соотвѣтствуетъ существу и святости таинства, чѣмъ опрѣсноки: квасный хлѣбъ, какъ жившій процессъ броженія, служитъ символомъ жизни, движенія и радости, тогда какъ опрѣсноки отсутствіемъ въ себѣ всякаго движенія выражаютъ, наоборотъ, безжизненность и борьбу.

*Ученіе римской церкви о пресуществленіи святыхъ даровъ послѣ словъ Христовыхъ, а не послѣ призыванія Святаго Духа и благословенія св. Даровъ.*

2) Въ ученіи объ евхаристіи римская церковь не отличается отъ православной въ догматическомъ отношеніи. По ея

Отсюда римскіе католики во времена конст. патриарха Михаила Керуларіева называемы были азимитами (Ивнов. «Начертаніе церковной исторіи». 139).

ученію, согласному съ православнымъ, въ евхаристіи послѣ освященія св. Даровъ хлѣбъ и вино остаются только одними видами, пресуществившись въ истинное тѣло и въ истинную кровь Исуса Христа. Это ученіе, выражающееся въ правосл. церкви понятіемъ пресуществленія, въ римской церкви обозначается понятіемъ „transsubstantiatio“. Пресуществленіе св. Даровъ, по ученію и той и другой церкви, совершается на литургіи <sup>1)</sup>. Разность между ними въ этомъ отношеніи состоитъ только въ неодинаковомъ признаніи момента пресуществленія св. Даровъ. Именно, по правосл. ученію, пресуществленіе св. Даровъ совершается на литургіи послѣ призванія Святаго Духа и благословенія св. Даровъ. По ученію же римской церкви, пресуществленіе совершается послѣ произношенія словъ Спасителя „примите, ядите“...

Римское ученіе о моментѣ пресуществленія св. Даровъ, составляющее отступленіе отъ православнаго ученія вселенской церкви, должно быть признано совершенно неосновательнымъ <sup>2)</sup>. Неосновательность его открывается изъ слѣдующихъ соображеній, опирающихся на Священномъ Писаніи.

<sup>1)</sup> У римскихъ католиковъ литургія называется миссою (слово это производятъ отъ еврейскаго «миссагъ», что значитъ: приношеніе (жертва Бога)). Не излишне будетъ здѣсь указать на одинъ особенный обычай римской церкви, чуждый правосл. церкви и совершенно неизвѣстный христіанской древности. Этотъ обычай состоитъ въ томъ, что латинскіе священники иногда совершаютъ литургіи въ одно и то же время, и въ одной и той же церкви, на нѣсколькихъ престолахъ, не отдѣленныхъ одинъ отъ другого стѣною. Въ такомъ случаѣ одинъ изъ нихъ совершаетъ ее вслухъ, нараспѣвъ; всѣ же прочіе—тайно про себя. Отсюда въ римской церкви, какъ говорится въ римскомъ катихизисѣ, кромѣ общественныхъ литургій, употребляются еще тихіа литургіи (Римско-кат. катих. Стадевича. Стр. 132).

<sup>2)</sup> Не безинтересны свѣдѣнія относительно исторіи этого латинскаго ученія. Оно появилось въ римской церкви не ранѣе XI-го или же XII-го вѣка. Патріархъ Фотій и Мих. Керуларій не упоминаютъ объ этомъ римскомъ отступленіи; слѣдовательно, его еще не было въ періодъ раздѣленія церквей. Впрочемъ, въ XV-мъ вѣкѣ на соборѣ Флорентинскомъ оно было уже формально закрѣплено и утверждено. Подъ вліяніемъ латинства, на это отступленіе выразилъ свое согласіе и митрополитъ кievскій Исидоръ, который за такую измѣну правосл. ученію былъ выгнанъ изъ Россіи. Несмотря на это, въ XVII-мъ вѣкѣ латинское отступленіе проникло въ Россію, преимущественно въ ея юго-западныя страны. Во главѣ защитниковъ его стоялъ іеромонахъ Сильвестръ Медвѣдевъ, строитель Заиконоспасскаго монастыря. Но эта пропаганда римскаго отступленія встрѣтила себѣ сильное противодѣйствіе въ лицѣ ученыхъ грековъ, братьевъ Лихудовъ, жившихъ въ нашемъ отечествѣ, и въ лицѣ всероссійскихъ патріарховъ Іоакима и Адріана. Первый изъ этихъ патріарховъ ревностно защищая правосл. ученіе отъ латинскаго вліянія, созвалъ въ 1689-мъ помѣстный соборъ, на которомъ были преданы анаемѣ защитники латинскаго ученія: Медвѣдевъ же былъ присужденъ къ заточенію. Преемникъ Іоакима Адріанъ, по поводу спора о времени пресуществленія на литургіи св. Даровъ обращался къ восточнымъ патріархамъ, которые въ своемъ отвѣтѣ высказали полное согласіе съ православіемъ русской церкви и утвердили ея ученіе на этомъ вопросу.

Извѣстно, что литургія ведетъ свое начало отъ апосто-  
ловъ и совершается по образцу вечери Господней. На вечери  
же, какъ повѣствуютъ евангелисты, Спаситель, совершая  
евхаристию, сначала возносилъ благодареніе, затѣмъ благосло-  
вилъ предложенные хлѣбъ и вино, и уже послѣ этого произ-  
несъ слова „пріимите, ядите“... Въ соотвѣтствіе такимъ дѣй-  
ствіямъ Спасителя на вечери, и сущность литургіи состоитъ,  
во-первыхъ, изъ хвалы и благодаренія Богу, благодѣющему  
намъ въ твореніи, промышленіи и особенно въ ниспосланіи  
Сына—Спасителя міра; во-вторыхъ, изъ произношенія словъ  
Спасителя: „пріимите“...; въ третьихъ, изъ призванія Святаго  
Духа и благословенія предложенныхъ св. Даровъ. Это—важнѣй-  
шія и необходимыя дѣйствія для пресуществленія. Въ какой  
именно моментъ при этихъ дѣйствіяхъ совершается пресуще-  
ствленіе, — это можетъ быть изъяснено изъ повѣствованій  
евангелистовъ о порядкѣ дѣйствій Спасителя при совершеніи  
евхаристіи и изъ внутренняго значенія и смысла этихъ дѣй-  
ствій. А изъ повѣствованія евангелистовъ <sup>1)</sup> видно, что на  
тайной вечери раздаванію евхаристическихъ хлѣба и вина,  
какъ уже сказано, предшествовала благодарственная молитва  
къ Отцу Небесному и благословеніе ихъ; а слова „пріимите,  
ядите“... изречены Спасителемъ уже по благодареніи и бла-  
гословеніи евхаристическаго хлѣба и вина и, слѣдовательно,  
послѣ пресуществленія ихъ въ тѣло и кровь; потому что пре-  
существленіе совершено было ничѣмъ инымъ, какъ божествен-  
ною молитвою и божественнымъ благословеніемъ, которыя  
одни только и могутъ измѣнить натуру предметовъ <sup>2)</sup>. А  
слова Спасителя—„пріимите, ядите“...—составляли простое  
воззваніе и обращеніе къ апостоламъ съ приглашеніемъ при-  
ступить къ принятію св. Даровъ и съ указаніемъ на таин-  
ственное значеніе евхаристіи. Правильность такого пониманія  
словъ Спасителя подтверждается особенно повѣствованіемъ  
евангелиста Марка, по свидѣтельству котораго Спаситель про-  
изнесъ слова „сія есть кровь Моя“ даже послѣ того, какъ  
исъ ученики пили ее (Марк. 14, 23—24). Самый смыслъ  
пригласительныхъ словъ Спасителя, обращенныхъ къ апосто-  
ламъ, показываетъ, что хлѣбъ и вино, предлагаемые апосто-

<sup>1)</sup> Евангелисты повѣствуютъ, что «пріемъ Іисусъ хлѣбъ, и благодаривъ, и  
пословивъ, преломи, и дающе ученикомъ, и рече. «пріимите, ядите»... (Мѣ.  
26—28; то же говорится и у другихъ евангелистовъ).

<sup>2)</sup> Вотъ почему апостолъ называетъ евхаристическую чашу чашею благо-  
смертїа.

ламъ, уже были пресуществлены въ тѣло и кровь прежде, чѣмъ произнесъ Спаситель это приглашеніе. Но тогда какъ благословеніе хлѣба, слѣдовательно, и пресуществленіе его на тайной вечери предшествовали произношенію словъ „примите“...,—на литургіи, совершающейся въ православной церкви, благословеніе и пресуществленіе св. Даровъ бываютъ послѣ произношенія словъ Спасителя: такъ какъ эти послѣднія (т. е. слова Спасителя) на литургіи приводятся въ молитвѣ, обращенной къ Богу, какъ воспоминаніе данной Спасителемъ заповѣди о совершеніи евхаристіи (1 Кор. 11, 23—25) <sup>1)</sup>. Въ силу этой заповѣди священнослужачій, приступая къ совершенію евхаристіи, послѣ произнесенія словъ Христовыхъ читаетъ молитву призванія Святаго Духа и пресуществленія. Если предположить, что св. Дары пресуществляются въ тѣло и кровь словами Спасителя, то съ чѣмъ сообразно послѣ произнесенія этихъ словъ благословлять св. Дары, когда они сами служатъ тогда источникомъ благословеній небесныхъ?

*в) Опущеніе въ римской литургіи молитвы призванія Святаго Духа.*

3) Къ числу немаловажныхъ отступленій римской церкви отъ православной въ таинствѣ причащенія нужно отнести то, что въ римско-католической литургіи опущена молитва призванія Святаго Духа, а вслѣдствіе этого не бываетъ и самаго освященія св. Даровъ. Между тѣмъ, древность употребленія на литургіи молитвы призванія Святаго Духа и пресуществленія св. Даровъ доказывается многими свидѣтельствами отцевъ и учителей церкви первыхъ вѣковъ (напримѣръ, блаженнаго Августина, блаженнаго Иеронима и другихъ). Молитва эта находится и въ древнихъ литургіяхъ, — на примѣръ, въ литургіи ап. Іакова. О древности этой молитвы свидѣтельствуешь, между прочимъ, то обстоятельство, что она удержана отъ древнихъ временъ въ литургіяхъ несторіанъ, яковитовъ и другихъ сектантовъ, которые отдѣлились отъ православной церкви еще въ первые вѣка христіанства. Молитва эта встрѣ-

<sup>1)</sup> Что слова Спасителя приводятся на литургіи какъ воспоминаніе Его заповѣди,—это видно изъ слѣдующихъ словъ молитвы, читаемой священнодѣйствующимъ послѣ произнесенія пригласительныхъ словъ Спасителя: «поминающе убо спасительную сію заповѣдь, и вся, яже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе... Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще о всѣхъ и за вся».

чается даже въ нѣкоторыхъ древнихъ литургіяхъ самой римской церкви. Эту молитву положено читать на литургіи послѣ словъ Спасителя въ соотвѣтствіе молитвъ благословенія, произнесенной Спасителемъ при установленіи евхаристіи въ тайной вечери <sup>1)</sup>).

г) *Лишеніе въ римской церкви чаши мірянъ.*

4) Но самое существенное отступленіе римской церкви отъ православной въ таинства причащенія заключается въ томъ, что въ ней не всѣ безъ исключенія христіане приобщаются св. Даровъ подъ обоими видами, — подобно тому, какъ это соблюдается въ православной церкви, — а только одни священнослужашіе; міряне же причащаются только подъ однимъ видомъ — подъ видомъ хлѣба, и лишаются чаши Господней. Такое отступленіе вошло въ употребленіе въ римской церкви только съ XIII-го вѣка <sup>2)</sup>; въ XV вѣкѣ соборъ Констанцкій и соборъ Базельскій утвердили его своимъ авторитетомъ; наконецъ, окончательное закрѣпленіе его сдѣлано на соборѣ Тридентскомъ. Изъ исторіи извѣстно, что это римское отступленіе въ первое время своего появленія возбудило на всемъ западѣ сильное негодованіе и ропотъ между народомъ; изъ всѣхъ отступленій и злоупотребленій римской церкви оно было главнымъ поводомъ къ возстанію, которое окончилось порожденіемъ протестантства и отпаденіемъ отъ латино-римской церкви многихъ церквей. Всѣ эти отпадшія церкви возстановили у себя приобщеніе всѣхъ христіанъ подъ обоими видами.

Въ оправданіе своего отступленія римскіе католики говорятъ, что на причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами нѣтъ повелѣнія Господня. „Нѣтъ“, говорится въ опредѣленіи Тридентскаго собора, „никакого божественнаго повелѣнія на то, чтобы мірянамъ и неслужащимъ священникамъ евхаристія была преподаваема подъ обоими видами“ <sup>3)</sup>. Но

<sup>1)</sup> Въ какихъ именно словахъ выражена Спасителемъ молитва благословенія, объ этомъ св. евангелисты умалчиваютъ. это извѣстно уже изъ Священнаго Преданія.

<sup>2)</sup> Обычай причащать подъ однимъ видомъ первоначально въ исторіи христіанства явился у еретиковъ III-го вѣка энкратитовъ, а потомъ у еретиковъ IV-го вѣка манихеевъ. Въ V-мъ вѣкѣ между нѣкоторыми пастырями западной церкви возникъ обычай причащать мірянъ подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ; по такой обычай, какъ противозаконный, тогда же былъ обличенъ на одномъ изъ помѣстныхъ соборовъ.

<sup>3)</sup> Трид. засѣд. XXI, 1.

это неправда.—Евангелистъ Іоаннъ свидѣтельствуеъ, что Спаситель, высказывая обътованіе о таинствѣ евхаристіи, благоволилъ ясно изречь относительно приобщенія христіанъ подѣ обоими видами слѣдующую заповѣдь: „если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную“ (Іоан. 6, 53. 54). Отсюда ясно, что принятіе евхаристіи подѣ обоими видами равно необходимо для всѣхъ.—Тоже самое заключеніе вытекаетъ и изъ повѣствованій евангелистовъ Матѳея, Марка и Луки объ установленіи Спасителемъ евхаристіи. Именно, евангелисты повѣствуютъ намъ, что Спаситель установилъ таинство причащенія не подѣ однимъ видомъ, а подѣ двумя: сначала, по благодареніи Бога и благословеніи евхаристическихъ видовъ. Онъ преподаль ученикамъ Своимъ хлѣбъ и сказалъ: „примите, ядите, сіе есть тѣло Мое“; затѣмъ, преподаль имъ чашу съ слѣдующими словами: „пійти отъ нея вси, сія есть кровь Моя“<sup>1)</sup>. Окончивъ причащеніе, Спаситель изрекъ имъ повелѣніе „сіе творите“ (Мѳ. 26, 26—28; Марк. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20); слѣдовательно, въ отношеніи къ евхаристіи апостолы должны были слѣдовать всецѣло примѣру Спасителя, и потому причащать всѣхъ христіанъ такимъ же образомъ, какимъ и сами они причащены были.

Римскіе богословы говорятъ, что слова Спасителя „пійти отъ нея вси“ нужно относить не ко всѣмъ безъ исключенія христіанамъ, а только къ однимъ апостоламъ. Но это неосновательно и несправедливо.—Правда, не все, что только говорилъ Спаситель апостоламъ, всегда относилось ко всѣмъ христіанамъ вѣрующимъ; но въ настоящемъ случаѣ слова Спасителя должны быть относимы ко всѣмъ безъ исключенія христіанамъ: потому что Спаситель, устанавливая евхаристію, заключалъ новый завѣтъ не съ одними апостолами, а со всѣмъ родомъ Человѣческимъ; апостолы при этомъ являлись только представителями всей церкви, — подобно тому, какъ при заключеніи ветхаго завѣта такимъ представителемъ былъ Моисей. „А завѣтъ“, — по словамъ апостола, — „безъ крове не бываетъ“ (Евр. 9, 14—22); это же самое выражается и словами Господа, сказанными на тайной вечери: „сія есть

<sup>1)</sup> Можно подуматъ, что этими словами Спаситель имѣлъ въ виду осудити впередъ римскую церковь, дерзнувшую измѣнить божественную заповѣдь.

кровь Моя новаго завѣта, сія чаша новый завѣтъ Моею кровію“. Слѣдовательно, вступая въ этотъ завѣтъ, христіане всѣ должны пить и кровь завѣта; въ противномъ случаѣ, они какъ-бы отстраняютъ себя отъ участія въ этомъ завѣтѣ.

Необходимость причащенія всѣхъ подъ двумя видами вытекаетъ и изъ того догматическаго ученія, что Спаситель установилъ евхаристію не только какъ таинство, но и какъ жертву за наши грѣхи, которая имѣетъ ближайшее отношеніе къ жертвѣ крестной. Выраженіемъ этого отношенія и служить двойство евхаристическихъ видовъ: два отдѣльные вида евхаристической жертвы соотвѣтствуютъ тѣлу Христа, страдавшему на крестѣ, и крови, истекшей изъ прободенныхъ ребръ Его.

Ученіе о необходимости для всѣхъ причащенія подъ двумя видами весьма ясно высказано и въ апостольскихъ посланіяхъ. Такъ, ап. Павелъ, повѣствуя объ установленіи Христомъ евхаристіи подъ двумя видами, говоритъ: „чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? Елижды аще ясте хлѣбъ сей, и чашу сію пиете, смерть Господню возвѣщаете“; и затѣмъ высказываетъ слѣдующее увѣщаніе: „да искушаетъ человекъ, себе и тако отъ хлѣба да ясть, и отъ чаши да пиетъ“ (1 Кор. 11, 23—30). Принятіе крови, какъ символа жизни и души, служитъ лучшимъ выраженіемъ тѣснѣйшаго соединенія нашего съ Иисусомъ Христомъ.

Итакъ, въ Священномъ Писаніи мы находимъ твердыя и ясныя основанія для православнаго причащенія всѣхъ христіанъ подъ двумя видами; латинское же отступленіе, наоборотъ, находится въ явномъ противорѣчьи съ ученіемъ Священнаго Писанія.

Не имѣя въ Священномъ Писаніи ни малѣйшаго основанія къ лишенію мірянъ св. чаши, римскіе католики не могутъ также представить какого-либо основанія для этого и изъ отеческихъ твореній. Послѣднія всѣ свидѣтельствуютъ совершенно не въ пользу римскаго отступленія и даже служатъ для него обличеніемъ. Вотъ какъ, на примѣръ, говоритъ объ этомъ св. Златоустъ: „всѣ мы одинаково удостоиваемся тѣла и крови Христовыхъ, не такъ, какъ бывало въ ветхомъ завѣтѣ, — иное изъ жертвы вкушалъ священникъ, иное — народъ; тамъ не позволено было народу пріобщаться того,



чего приобщился священникъ. Нынѣ не такъ, но всѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша<sup>1)</sup>).

Теоретически-разсудочныя основанія, какими оправдывается въ римской церкви лишеніе мірянъ чаши, заключаются, во-первыхъ, въ опасеніи пролитія чаши при причащеніи мірянъ; во-вторыхъ, въ трудности добыванія винограднаго вина; въ третьихъ, въ отвращеніи по природѣ нѣкоторыхъ изъ людей отъ вина и воздержаніи отъ употребленія его<sup>2)</sup>. Но всѣ эти основанія суть только кажущіяся, на самомъ же дѣлѣ не имѣющія никакой доказательной силы. Такъ относительно перваго основанія должно сказать, что въ видахъ предотвращенія опасности пролить чашу слѣдуетъ только усилить вниманіе и принять, по возможности, всѣ мѣры предосторожности. Послѣдняго же рода основанія представляютъ собою такую частность, изъ-за которой никакъ нельзя лишать чаши всѣхъ мірянъ. Такихъ людей, которые по природѣ отвращаются отъ винограднаго вина, весьма мало, вѣрнѣе сказать—вовсе нѣтъ; притомъ, при причащеніи нужно принятіе вина въ самыхъ малыхъ дозахъ (нѣсколько капель въ ложечкѣ), что, конечно, не можетъ быть невыносимымъ ни для кого изъ мірянъ. Но допустимъ даже, что найдутся такіе люди, для которыхъ тягостно будетъ принятіе вина и въ самомъ маломъ количествѣ: во всякомъ случаѣ, это будутъ исключительныя личности, по которымъ никакъ нельзя составлять общаго для всѣхъ людей правила, и для которыхъ однихъ и можно сдѣлать исключеніе изъ общаго правила, состоящее въ причащеніи ихъ подъ однимъ видомъ. Вѣдь не по исключительнымъ случаямъ составляется какое-либо общее правило, а наоборотъ исключенія допускаются изъ общаго правила.

Въ оправданіе лишенія мірянъ чаши римскіе богословы приводятъ также слѣдующее положеніе: „гдѣ тѣло, тамъ и кровь“. Но подобнаго рода разсужденіе совершенно неумѣстно, коль скоро Спаситель благоволилъ установить евхаристію и заповѣдалъ причащаться не подъ однимъ, а подъ двумя видами. Выходя изъ приведеннаго положенія, римскіе католики логически должны были бы придти къ тому заключенію, что и для священнослужащихъ достаточно было бы причащаться только подъ однимъ видомъ хлѣба. Между тѣмъ,

<sup>1)</sup> Злат. Бесѣд. 18 на посл. 2 Коринѣ.

<sup>2)</sup> См. объ этомъ, напр., въ римско-катол. кат. Стадевича. Стран. 131.

вопреки приведенному логическому положенію, по отношенію къ послѣднимъ это заключеніе не прилагается.

Наконецъ, въ оправданіе своего отступленія римскіе католики ссылаются на то, что и въ древнія времена церкви Христовой бывали случаи причащенія христіанъ подъ однимъ видомъ хлѣба. Это справедливо, если здѣсь разумѣть употребляемые въ православной церкви и по настоящее время такъ называемые запасные св. Дары, которые преподаются христіанамъ подъ однимъ видомъ хлѣба въ домахъ и разныхъ открытыхъ мѣстахъ. Но это допускается церковію только по особымъ уважительнымъ причинамъ, — по причинѣ, напримѣръ, тяжкой болѣзни христіанина и под.

Итакъ, всѣ причины, приводимыя римскими богословами въ объясненіе лишенія мірянъ чаши, суть, какъ уже выше сказано, мнимыя, кажущіяся причины. Настоящая же причина и истинный мотивъ къ тому заключаются въ особенномъ характерѣ отношеній римской іерархіи къ паствѣ. Въ римской церкви іерархія, какъ извѣстно, совершенно разъединена отъ мірянъ и находится на недостигаемой высотѣ по отношенію къ послѣднимъ. Отсюда главная причина лишенія мірянъ чаши заключается въ желаніи римской іерархіи возвысить себя надъ простыми мірянами даже въ самомъ св. причащеніи, — возвысить преимуществомъ принятія евхаристіи подъ двумя видами <sup>1)</sup>).

#### *д) Недопущеніе въ римской церкви младенцевъ ко святому причащенію.*

Лишая мірянъ чаши Господней, римскіе католики совершенно не допускаютъ младенцевъ ко св. причащенію. Это новое латинское отступленіе отъ ученія и практики православной церкви есть необходимое слѣдствіе отступленія перваго, потому что младенцы не могутъ вкушать хлѣба, какъ твердой пищи. Оно явилось не ранѣе XII-го вѣка.

Въ оправданіе этого отступленія римскіе католики приводятъ слѣдующія основанія: а) къ евхаристіи нужно приступать съ сознаниемъ важности и значенія этого таинства и

<sup>1)</sup> А что причащеніе священнослужащихъ подъ двумя видами въ римской церкви, дѣйствительно, имѣетъ значеніе нѣкотораго преимущества. — это можно усматривать изъ того, что въ великій четвертокъ, когда литургія совершается у латинянъ соборнѣ — епископомъ со священниками, — причащается подъ обоими видами только одинъ епископъ (Серединскій, О богослуженіи западной церкви. Стран. 28).

послѣ надлежащаго приготовленія къ принятію его; б) въ Священномъ Писаніи нѣтъ прямой заповѣди о причащеніи дѣтей; в) для спасенія младенцевъ достаточно и одного крещенія и г) римскіе католики указываютъ на нѣкоторые неблагоприятные результаты, могущіе произойти для дѣтей отъ причащенія ихъ св. Тайнами.

Но всѣ эти доводы не имѣютъ никакой силы убѣдительности и основательности. Въ противовѣсъ этимъ доводамъ мы укажемъ на слѣдующія положительныя основанія относительно необходимости причащенія дѣтей.

а) При обѣтованіи и при установленіи евхаристіи Господь Иисусъ Христосъ ясно изрекъ заповѣдь о томъ, чтобы всѣ безъ исключенія христіане причащались св. евхаристіи: въ заповѣди не сдѣлано никакого различія между взрослыми и дѣтьми (Іоан. 6, 53—56; Мѡ. 26, 27).

б) Евхаристія имѣетъ значеніе жертвы за грѣхи людей (Мѡ. 26, 28). Но такъ какъ эта жертва приносится за всѣхъ безъ исключенія людей, въ томъ числѣ и за младенцевъ, то, слѣдовательно, и эти послѣдніе не должны быть отчуждаемы отъ св. причащенія.

в) Евхаристія служитъ для насъ средствомъ къ соединенію со Христомъ, источникомъ нашей духовной жизни; въ этомъ источникѣ, безъ сомнѣнія, нуждаются и дѣти для поддержанія и укрѣпленія своей духовной жизни, полученной въ таинствѣ крещенія.

г) Дѣти, какъ получившія духовное возрожденіе въ таинствѣ крещенія, не недостойны принятія св. Таинъ. Примѣръ обращенія Спасителя съ дѣтьми показываетъ, что послѣднія не должны быть устраняемы отъ участія въ дѣлахъ благодати. „Оставьте дѣтей, сказалъ Спаситель, приходи ко Мнѣ, и не браните имъ: таковыхъ бо есть царствіе Божіе“ (Лук. 18, 15, 16). И Онъ, по словамъ евангелиста, благословлялъ дѣтей: этимъ самымъ, слѣдовательно, Онъ не только не отстранялъ дѣтей отъ участія въ духовныхъ дарованіяхъ, но и привлекалъ къ этому участию. Отсюда естественно вытекаетъ тотъ выводъ, что и младенцы должны быть причащаемы св. Тайнами. Лишеніе же дѣтей св. причащенія служитъ противорѣчіемъ приведеннымъ словамъ Спасителя; оно является какъ-бы препятствіемъ къ тому, чтобы дѣти „приходили къ Спасителю“, т. е. входили въ тѣснѣйшее съ Нимъ общеніе.

Римскіе богословы, опуская изъ вида всѣ эти основанія, по которымъ не слѣдуетъ отстранять младенцевъ отъ св. причащенія, говорятъ въ свою очередь, что въ Св. Писаніи нѣтъ прямой и особой заповѣди на то, чтобы причащать младенцевъ. Но въ Св. Писаніи нѣтъ также прямой и особой заповѣди и относительно крещенія младенцевъ; между тѣмъ, и въ римской церкви крестятъ же младенцевъ...

Въ оправданіе и защиту недопущенія младенцевъ ко св. причащенію римскіе богословы указываютъ на вредныя послѣдствія, могущія произойти отъ причащенія младенцевъ въ безсознательномъ состояніи: по словамъ ихъ, причащаясь съ дѣтства безсознательно и не различая евхаристическаго хлѣба отъ обыкновеннаго хлѣба, дѣти и по достиженіи мужественнаго возраста, по привычкѣ, не будутъ приступать ко св. причащенію съ надлежащимъ благоговѣніемъ. Но на это должно сказать, что вина въ подобномъ вредѣ падаетъ не на церковь, а на тѣхъ, кто воспитываетъ дѣтей; долгъ воспитателей и руководителей состоитъ въ томъ, чтобы отстранить этотъ вредъ.

#### 4. Отступленія римской церкви отъ православной въ таинства покаянія.

##### *а) Ученіе римской церкви о такъ называемой сатисфакціи (удовлетвореніи).*

Въ таинствѣ покаянія римская церковь отступила отъ православной 1) своимъ ученіемъ о такъ называемой сатисфакціи (удовлетвореніи) и 2) ученіемъ объ индульгенціяхъ.

1) Основное предположеніе, на которомъ зиждется латинское ученіе о сатисфакціи (*satisfactio*), состоитъ въ слѣдующемъ. По римско-католической доктринѣ, послѣдствія человѣческихъ грѣховъ суть двоякаго рода: во-первыхъ, вѣчныя наказанія въ аду и, во-вторыхъ, временныя наказанія въ земной жизни и за гробомъ — въ очистищѣ. Первые изъ этихъ послѣдствій (вѣчныя муки) уничтожаются силою искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа. На вторыя же грѣховныя послѣдствія (временныя наказанія) сила заслугъ Христовыхъ не простирается; они не уничтожаются и не прощаются и въ таинствѣ покаянія, въ которомъ, слѣдовательно, прощеніе бываетъ неполное. „Хотя чрезъ разрѣшеніе священническое“, говорится въ постановленіи Тридентскаго со-

бора, „заглаживается долгъ грѣховъ, но временныя наказанія не всегда отпускаются“<sup>1)</sup>). Для того, чтобы получить полное прощенье, человекъ долженъ самъ нести наказанія временныя, какъ достоюжное возмездіе, выкупъ и удовлетвореніе Богу за свои грѣхи — это нравственные долги<sup>2)</sup>). Къ средствамъ, имѣющимъ значеніе такого удовлетворенія, принадлежатъ: а) временныя бѣдствія и страданія, посылаемые на людей Богомъ; б) церковныя епитиміи и в) добрыя дѣла и нравственные подвиги людей.

При критическомъ обсужденіи римскаго ученія объ удовлетвореніи прежде всего нельзя не видѣть произвола и несообразности въ раздѣленіи между собою грѣховныхъ послѣдствій и въ пониманіи значенія въ жизни человека одного изъ нихъ — именно временныхъ наказаній. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи дѣлается въ римской доктринѣ раздѣленіе между наказаніемъ временнымъ и наказаніемъ вѣчнымъ по отношенію къ грѣховной винѣ? Не странно ли представлять, что временное наказаніе не уничтожается въ то время, когда уничтожается вѣчное наказаніе? Съ другой стороны, можетъ ли человекъ принести Богу какое-либо удовлетвореніе? Не противорѣчитъ ли такое требованіе христ. ученію объ искупительномъ значеніи спасительныхъ страданій и смерти Христа? „Христось, по ученію Священнаго Писанія, есть единое очищеніе о грѣсѣхъ всего міра“ (1 Иоан. 2, 2). Удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи людей однажды навсегда принесено на землѣ единороднымъ Сыномъ Божіимъ въ Его страданіяхъ и крестной смерти; и Богъ не нуждается ни въ какомъ другомъ удовлетвореніи со стороны человека. Христось Спаситель, какъ повѣствуютъ евангелисты, отпустилъ грѣхи людямъ, не требуя отъ нихъ какого-либо удовлетворенія. Требовать отъ человека удовлетворенія правдѣ Божіей значить считать безконечно-цѣнную крестную жертву Искупителя недостаточною для искупленія. Послѣ всецѣлаго голгоѣскаго удовлетворенія небеснаго правосудія человеку остается не удовлетворять правосудіе за свои грѣхи, а только усвоить искупительныя заслуги Спасителя покаяніемъ, вѣрою и доброю жизнью.

Показавши неосновательность римской теоріи объ удовле-

<sup>1)</sup> Трид. Засѣд. XIV, прав. 1.

<sup>2)</sup> См, напр., въ римско-кат. кат. Стацевича Стран. 137.

твореніи въ ея основной идеѣ, перейдемъ къ частнѣйшему разбору этой теоріи.

а) Римскіе католики учатъ, что для полученія полнаго прощенія грѣховъ человѣку нужно кромѣ таинства покаянія нести еще разныя бѣдствія и несчастія, и указываютъ на послѣднія, какъ на фактическое подтвержденіе своего ученія объ удовлетвореніи, усматривая за этими бѣдствіями значеніе наказаній и удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи человѣка.— Но всѣ бѣдствія и превратности человѣческой жизни не суть наказанія въ смыслѣ судебнаго возмездія, или удовлетворенія за грѣхи, а суть наказанія въ смыслѣ наученія и вразумленія грѣшника (Евр. 12, 6; 1 Кор. 11, 32); они имѣютъ нравственно-воспитательное значеніе,—именно, чрезъ нихъ ограничивается сила грѣха и полагается препятствіе его развитію. Такъ, самое первое по времени своего явленія на землѣ бѣдствіе, явившееся вслѣдствіе вызваннаго человѣческимъ грѣхомъ проклятія Творцемъ земли и выразившееся въ отнятіи или умаленіи ея совершенствъ—въ отсутствіи плодородія и въ скудости силъ физическихъ,—имѣло весьма благотворное значеніе въ жизни людей: оно по необходимости вызвало человѣка на физическій и нравственный трудъ для добыванія насущнаго хлѣба.—А трудъ есть важнѣйшее врачевство отъ грѣха (Сир. 33, 28. Ис. 72, 5—9 и друг.) и имѣетъ весьма важное воспитательное значеніе: способствуя напряженію и энергіи человѣческихъ силъ, трудъ чрезъ это самое способствуетъ развитію человѣка въ физическомъ, умственномъ и нравственномъ отношеніяхъ. Точно также и всѣ другія бѣдствія человѣческой жизни имѣютъ благодѣтельное значеніе для жизни человѣка, особенно для нравственной ея стороны. Самая даже смерть физическая,—это величайшее изъ всѣхъ наказаній и бѣдствій,—и та составляетъ для человѣка благодѣяніе въ нравственномъ отношеніи: именно, она представляетъ собою средство къ освобожденію человѣка отъ грѣха, „умерый, по слову апостола, свободися отъ грѣха“ (Римл. 6, 7). И это естественно. Психическое наблюденіе показываетъ, что грѣховныя страсти человѣка получаютъ для себя матеріалы отъ видимаго міра и плоти; слѣдовательно, съ прекращеніемъ жизни грѣховнаго тѣла, должны прекратиться грѣховныя стремленія, все равно какъ прекращается горѣніе огня съ уничтоженіемъ масла; а вслѣдствіе этого духъ долженъ получить полную нравственную

свободу. Вотъ почему ап. Павелъ и говоритъ, что мы „доколѣ въ тѣлѣ, дотолѣ удаляемся отъ Господа“ (2 Кор. 5, 6). Прекрасно рассуждаетъ объ этомъ блаж. Августинъ слѣдующимъ образомъ: „первоначально сказано было человѣку: „умрешь, если согрѣшишь“,—а теперь говорится мученику-человѣку: „умри, чтобы не грѣшить“. Тогда сказано было: „если преступите заповѣдь, смертію умрете“, а теперь говорится: „если не умрете, то преступите заповѣдь“. Чего тогда надлежало бояться, чтобы не грѣшить, то нынѣ должно принимать, чтобы не грѣшить. Такъ, по неизреченному милосердію Божію, самое наказаніе за грѣхи преобразуется въ средство къ добродѣтели“<sup>1)</sup>. Если бы не было физической смерти, то человѣкъ затвердѣлъ бы въ своей нравственной порчѣ и дошелъ бы до сатанинскаго ожесточенія въ грѣхѣхъ.

б) По римско-католическому ученію, для удовлетворенія правдѣ Божіей и для полученія прощенія грѣховъ своихъ, кающійся человѣкъ долженъ понести епитиміи, которыя—по воззрѣнію римской церкви—суть наказанія или возмездія (*τιμωρία*) въ юридическомъ смыслѣ этого слова. Но, не отвергая законности епитимій для кающагося грѣшника, основанной на ученіи Священнаго Писанія (2 Кор. 2, 6), православная церковь совершенно иначе понимаетъ ихъ значеніе. По ея ученію, епитиміи нужны не для удовлетворенія правдѣ Божіей, которая въ немъ не нуждается, будучи всецѣло удовлетворена крестною жертвою Искупителя, а нужны для самого же человѣка. Психическое наблюденіе показываетъ, что человѣкъ, искренно раскаявшійся въ своихъ грѣхахъ и порокахъ, требуетъ, въ силу свойства своей душевной природы, нѣкотораго для себя лишенія, служащаго естественнымъ исходомъ и концомъ ихъ; а съ другой стороны, онъ требуетъ для себя усиленнаго дѣйствія, или извѣстнаго подвига, въ противоположномъ своимъ грѣхамъ направленіи, чтобы глубже и, если возможно, окончательно истребить извѣстную грѣховную привычку. Удовлетвореніемъ всѣмъ этимъ требованіямъ кающагося грѣшника и служить епитимія, которая такимъ образомъ является пособіемъ къ успѣшному выполненію цѣли покаянія. Вотъ почему, по ученію православной церкви, епитиміи для покаившагося грѣшника имѣютъ значеніе духовнаго врачевства; онѣ суть мѣры отеческія и нравственно-

<sup>1)</sup> Блаж. Август. О градѣ Божіемъ гл. 4.

воспитательныя, или педагогическія (παίδεια—Евр. 12, 6); ихъ назначеніе есть только исправительное. Ученіе о такомъ значеніи для человѣка епитимій имѣеть ясныя и твердыя основанія въ Священномъ Писаніи (1 Кор. 11, 31. 32; Іак. 1, 2. 3; Филип. 1, 29; Евр. 12, 6. 7; Дѣян. 5, 41 и друг.).

в) Наконецъ, въ римско-католической доктринѣ придается добрымъ дѣламъ и нравственнымъ подвигамъ человѣка то же значеніе, какое придается и церковнымъ епитиміямъ, а также разнымъ бѣдствіямъ и несчастіямъ въ человѣческой жизни: именно, добрыя дѣла человѣка служатъ условіемъ для полученія прощенія грѣховъ, и имѣють значеніе удовлетворенія правосудію Божію за эти грѣхи; слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія добрыя дѣла получаютъ для человѣка значеніе какъ-бы нѣкотораго самонаказанія. Но нелѣпость такого воззрѣнія очевидна. Психическій опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что добрыя дѣла суть естественныя выраженія высшихъ потребностей нашей духовно-нравственной природы и доставляютъ намъ душевное наслажденіе; слѣдовательно, имъ никакъ нельзя усвоить неестественное значеніе какого-то наказанія и возмездія за грѣхи.

### б) Ученіе римской церкви объ индульгенціяхъ.

2) Римско-католическое ученіе объ индульгенціяхъ находится въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ объ удовлетвореніи и имѣеть для себя то же основаніе, на какомъ утверждается и это послѣднее. Именно, по воззрѣнію римской церкви, правосудіе Божіе обусловило спасеніе человѣка двумя требованіями: чтобы получить спасеніе, человѣкъ долженъ, во-первыхъ, усвоить себѣ искупительныя заслуги Христа; во-вторыхъ, для этого онъ долженъ самолично принести правосудію Божію удовлетвореніе чрезъ понесеніе временныхъ наказаній,— т. е. чрезъ понесеніе разныхъ бѣдствій жизни, епитимій и подвиговъ добра, которые всѣ имѣють значеніе мести или кары. Впрочемъ, для человѣка существуетъ возможность освобожденія отъ этихъ временныхъ наказаній и полного прощенія своихъ грѣховъ. Она основывается на слѣдующемъ. Удовлетвореніе правосудію Божію, какъ сказано, достигается, между прочимъ, подвигами добра и благочестія. Количество этихъ подвиговъ отъ каждаго требуется пропорціонально, или соразмѣрно, съ количествомъ грѣховъ. Между тѣмъ, многіе



изъ святыхъ людей совершили подвиговъ гораздо болѣе, чѣмъ требовалось, и принесли божественному правосудію удовлетвореніе преизбыточное. Избытокъ удовлетвореній святыхъ вмѣстѣ съ преизбыточными заслугами Христа составляетъ духовную сокровищницу, предоставленную въ распоряженіе римскаго папы, на подобіе банка или кассы. Изъ этой сокровищницы папа можетъ переносить сверхдолжныя заслуги святыхъ, а съ ними и освобожденіе временныхъ наказаній, на тѣхъ людей, которые не сдѣлали сами столько подвиговъ, сколько нужно для удовлетворенія правдѣ Божіей. Это дѣлаетъ папа посредствомъ такъ называемыхъ индульгенцій. Индульгенція есть именно отпущеніе человѣку, или, по меньшей мѣрѣ, ослабленіе и уменьшеніе тѣхъ временныхъ наказаній, которыя онъ долженъ былъ понести за свои грѣхи для удовлетворенія правосудію Божію; отпущеніе это совершается церковію внѣ таинства покаянія чрезъ усвоеніе грѣшнику сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ <sup>1)</sup>). Такими индульгенціями папа, какъ глава церкви, покрываетъ недостатокъ заслугъ и добрыхъ дѣлъ человѣка грѣшника, необходимыхъ для удовлетворенія правдѣ Божіей и во избѣжаніе временныхъ наказаній, преизбыткомъ заслугъ Христовыхъ и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ, Божіихъ угодниковъ. Слѣдовательно, индульгенціи представляютъ собою тоже удовлетвореніе (*satisfactio*) человѣка правосудію Божію, только не собственными средствами, а чужими, заимствованными изъ духовной сокровищницы. „Индульгенціи, говорится въ римскомъ катихизисѣ, замѣняютъ епитимію или временное удовлетвореніе за грѣхи“ <sup>2)</sup>).

Относительно историческаго происхожденія римскаго ученія объ индульгенціяхъ нужно замѣтить слѣдующее. Индульгенціею (*indulgentia*—снисходительность, милость) называлось въ первые вѣка церкви Христовой ослабленіе церковныхъ епитимій, наложенныхъ на нѣкоторыхъ изъ кающихся грѣшниковъ, по вниманію къ особенному расположенію и настроенности послѣднихъ. Въ VIII-мъ вѣкѣ въ латинской церкви появилось мнѣніе, будто можно совершенно откупаться отъ епитимій, налагаемыхъ духовниками во время исповѣди. Въ IX-мъ вѣкѣ папа Левъ III-й выдумалъ грамоты, разрѣшающія грѣхи человѣка, и учредилъ продажу

<sup>1)</sup> См. Трид. Засѣд. XXV. 111, 1.

<sup>2)</sup> Римско-катол. катих. Стацевича. Стран. 146.

ихъ при церквахъ <sup>1)</sup>. Въ XI-мъ вѣкѣ, при папѣ Григоріи VII-мъ (Гильдебрандѣ), извѣстномъ деспотѣ, присвоившемъ себѣ безусловную монархическую власть надъ церковію, въ римской церкви стало утверждаться мнѣніе, что папа имѣетъ право разрѣшать души не только отъ грѣховъ, но и отъ наказаній за грѣхи, даже помимо таинства покаянія. Въ силу такого несправедливо и нечестиво присвоеннаго себѣ права, римскіе епископы стали объявлять разрѣшенія, или индульгенціи, первоначально тѣмъ изъ христіанъ, которые принимали участіе въ Крестовыхъ походахъ для освобожденія Святой земли; затѣмъ, папы стали раздавать и индульгенціи за какія-либо благотворенія и особенно за пожертвованія въ ихъ пользу. Такимъ образомъ малу-по-малу индульгенціи превратились въ богатый источникъ матеріальныхъ доходовъ для папъ, и были причиною громаднаго вреда для нравственности людей того времени, потому что многіе, пріобрѣтши индульгенціи, стали легкомысленно относиться къ таинству покаянія, считая его какъ-бы излишнимъ и ненужнымъ для очищенія совѣсти. Продажа индульгенцій производится и по настоящее время въ римской церкви <sup>2)</sup>.

Догматическое основаніе ученія объ индульгенціяхъ римскіе богословы видятъ въ словахъ Спасителя, коими дарована пастырямъ церкви власть вязать и рѣшить (Мѡ. 16, 19; Мѡ. 18, 18). Но эта власть, по ученію отцевъ церкви, напримѣръ, св. Амвросія Медиоланскаго, св. Кирилла Александрійскаго и друг., должна имѣть примѣненіе исключительно въ таинствѣ покаянія, и должна выражаться въ смягченіи и уменьшеніи церковной епитиміи, налагаемой на кающагося при таинствѣ покаянія. И дѣйствительно, практика древней церкви показываетъ, что по примѣру ап. Павла, разрѣшившаго отъ епитиміи раскаявшагося и исправившагося коринѣскаго грѣшника (2 Кор. 2, 6 — 8), пастыри церкви пользовались властію уменьшать и ослаблять церковную епи-

<sup>1)</sup> См. Облич. Богосл. Арх. Иннок. т. II. Стран. 306

<sup>2)</sup> Индульгенціи раздѣляются на слѣдующіе виды: *полныя*, избавляющія отъ всѣхъ наказаній, и *неполныя*, освобождающія не отъ всѣхъ, а только отъ части наказаній,—на *временныя*, имѣющія силу въ теченіе извѣстнаго срока, *всегдашнія*, простирающіяся въ безконечность; *личныя* и *общественныя*, даваемыя одному лицу или цѣлымъ обществамъ, братствамъ и проч. Наконецъ, есть индульгенція *юбилейная*,—она дается съ особою торжественностію во время юбилея, который повторяется по истеченіи 25-ти лѣтъ, а также въ нѣкоторыхъ важныхъ случаяхъ, напримѣръ, при вступленіи папы въ должность, при случаѣ войны и невѣрными и проч. (См. въ Облич. Богосл. Иннок. т. II. Стран. 305,—въ *виско-катол. катих. Стацевича*. Стран. 146).

тимію, налагаемую на извѣстныхъ грѣшниковъ, большею частію на отпадшихъ во время гоненій, во вниманіе къ искренности ихъ раскаянія, сокрушенія и исправленія. Итакъ, индульгенція въ законномъ смыслѣ слова существенно должна входить въ таинство покаянія, а не быть, какъ у римскихъ католиковъ, внѣ этого таинства. Раздаваемая же помимо таинства покаянія, индульгенція ослабляютъ силу этого таинства, плодотворность котораго зависитъ не отъ одного только признанія человѣкомъ своихъ грѣховъ, но и отъ дѣятельнаго исправленія и улучшенія имъ своей жизни; между тѣмъ, индульгенціями дается человѣку прямой поводъ къ нравственной бездѣятельности и безпечности.

Защищая свое ученіе объ индульгенціяхъ, римскіе католики утверждаютъ, что индульгенціи не только не излишни при таинствѣ покаянія, но и необходимы: потому что таинство покаянія, по ихъ словамъ, разрѣшаетъ отъ вины наказанія вѣчнаго; между тѣмъ, индульгенція, независимо отъ таинства покаянія, разрѣшаетъ человѣка отъ наказанія временнаго. Но, не говоря уже о томъ, что подобное раздѣленіе между наказаніями по отношенію къ винѣ грѣха совершенно произвольно и ни на чемъ не основано, — мы утверждаемъ, что нѣтъ никакой надобности освобождать человѣка отъ временныхъ наказаній, такъ какъ этими наказаніями достигается по отношенію къ грѣшнику нравственно-исправительная цѣль. Да и возможно ли для человѣка дѣйствительное освобожденіе отъ несчастій и бѣдствій земной жизни? Не является ли оно одною фикціею? Римскіе католики, получившіе отъ папы индульгенціи, развѣ не такъ же подвержены различнымъ бѣдствіямъ настоящей жизни — эгою „юдомъ плача“, какъ и всѣ прочіе люди?!

Съ другой стороны, возможно ли перенесеніе нравственныхъ заслугъ съ одного человѣка на другого, какъ это утверждается въ римскомъ ученіи объ индульгенціяхъ? Можетъ ли кто-либо изъ людей, хотя бы и святой, удовлетворять правосудію Божию не только за свои грѣхи, но за грѣхъ всѣхъ другихъ людей? Если, по ученію Слова Божія, ни одинъ человѣкъ не можетъ быть безъ грѣха и не можетъ достигнуть всецѣлаго осуществленія требованій христіанскаго нравственнаго закона (1 Іоан. 1, 8; Лук. 17, 10): то совершенно нелѣпо утверждать, что святые люди будто совершали и совершаютъ дѣла не только для собственнаго спасенія, но и

для удовлетворенія правдъ Божіей за другихъ людей. По ученію Слова Божія, одинъ только Христосъ Спаситель совершилъ за всѣхъ людей искупительныя заслуги, и только чрезъ Него одного возможно человѣческое спасеніе: „нѣсть иного имене подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о немъ же подобаетъ спастися; точію о имени Іисусѣ Христовѣ“ (Дѣян. 4, 12). О людяхъ же всѣхъ въ этомъ отношеніи Слово Божіе говоритъ, что „человѣкъ не дастъ Богу измѣны (выкупа) за ся и цѣну избавленія души своея“ (Пс. 48, 8). Если такимъ образомъ человѣкъ не можетъ дать выкупа и избавленія за себя самого, то тѣмъ болѣе, слѣдовательно, онъ не можетъ этого сдѣлать за другихъ людей<sup>1)</sup>.

Правда, и по ученію православной церкви, святые Божіи угодники могутъ помогать намъ въ нуждахъ и споспѣшествовать нашему спасенію;—но эта помощь состоитъ не въ передачѣ намъ ихъ добрыхъ дѣлъ, а въ молитвенномъ ходатайствѣ о насъ предъ Богомъ. Присвцивать себѣ добрыя дѣла святыхъ людей не позволяетъ намъ нравственное чувство. Въ самомъ дѣлѣ, хорошо ли похищать у людей и присвоивать себѣ средства, необходимыя для нихъ самихъ?..

Въ заключеніе разбора латинскаго отступленія по отношенію къ таинству покаянія можно указать на нѣкоторыя несообразности въ латинскомъ понятіи этого таинства. По словамъ римскаго катихизиса, „покаяніе состоитъ изъ трехъ главныхъ частей, а именно: сокрушенія, исповѣди и удовлетворенія“<sup>2)</sup>. Изъ этого видно, что сокрушеніе отдѣляется отъ исповѣди. Но такое отдѣленіе совершенно неосновательно: потому что въ исповѣди съ искреннею раскаянностію должно быть неразрывно соединено и сокрушеніе,<sup>1)</sup> или чувство скорби и болѣзнованія о своихъ грѣхахъ. Исповѣдь и сокрушеніе—это одинъ нераздѣльный актъ; исповѣдь безъ раскаянности и сокрушенія не есть и исповѣдь.

<sup>1)</sup> Въ доказательство своей мысли римскіе богословы, между прочимъ, указываютъ на слѣдующія слова апостола: «въ нынѣшнее время ваше избытокство во онѣхъ лишеніе, да и онѣхъ избытокъ будетъ въ ваше лишеніе, яко будетъ равенство» (2 Кор. 8, 14). Но эти слова апостола показываютъ только то, что въ церкви Христовой между членами ея должны быть взаимное любовное общеніе и благотворительность: каждый отъ избытка своихъ средствъ долженъ удѣлять, по возможности, другимъ нуждающимся.

<sup>2)</sup> Римско-католич. катих. Стаевича. Стран. 137.

## 5. Отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ брака.

По отношенію къ таинству брака отступленіе римской церкви отъ православной выражается въ ученіи ея о безусловной нерасторжимости брака, „только въ ветхомъ завѣтѣ, говорится въ римскомъ катихизисѣ, расторженіе изъ супружества было терпимо, — замѣтимъ: терпимо, а не похвально; въ христіанствѣ же брачное соединеніе должно быть столь нераздѣльное, что одна только смерть можетъ расторгнуть крѣпкія узы его <sup>1)</sup>. Правда, и по ученію православной церкви, бракъ въ своей идеѣ, по первоначальному установленію, долженъ быть нерасторжимымъ; основаніемъ этой нерасторжимости служить опредѣленіе воли Божіей (Мѡ. 19, 4. 6. 8). Тѣмъ не менѣе, нерасторжимость брака, по православному ученію, не можетъ быть безусловною; она не исключаетъ возможности случаевъ развода между супругами, если для него представляются уважительныя причины <sup>2)</sup>. Допущеніе развода по уважительной причинѣ, каковая заключается главнымъ образомъ въ прелюбодѣяніи мужа или жены, указано въ ученіи Самого Иисуса Христа (Мѡ. 5, 32; 19, 9). Разводъ, дозволяемый по этой причинѣ, вызывается требованіями нравственной справедливости — ради возстановленія поправленныхъ правъ потерпѣвшаго лица. Пусть этотъ разводъ и составляетъ отступленіе отъ идеи брака и, потому, есть зло въ относительномъ смыслѣ слова: но онъ долженъ быть допущенъ, какъ зло меньшее, въ избѣжаніе большаго зла.

## 6. Отступленіе римской церкви въ таинствѣ священства.

По отношенію къ таинству священства отступленіе римской церкви отъ православной состоитъ: а) въ ученіи о безбрачій всего духовенства и б) въ смѣшеніи степеней духовенства.

а) По ученію и обычаямъ римской церкви, всѣ духовныя лица должны быть целибатами, т. е. находиться въ состояніи безбрачія, которое безусловно для всѣхъ нихъ обяза-

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стран. 153.

<sup>2)</sup> Въ нашей церковной практикѣ уважительными причинами для развода признаются слѣдующія: 1) прелюбодѣяніе, или измѣна супружеской вѣрности, одного изъ супруговъ; 2) неспособность одного изъ супруговъ къ брачному сожитію и 3) политическая ссылка одного изъ супруговъ за политическія преступленія.

тельно. Это учение о целибатствѣ, введенное въ римской церкви при папѣ Григоріи VII-мъ (въ XI-мъ вѣкѣ)<sup>1)</sup>, не согласно съ Священнымъ Писаніемъ (напр., 1 Тим. 3 гл.; 1 Кор. 9, 5) и противорѣчитъ правиламъ апостольскимъ (5-му правилу) и постановленіямъ соборовъ Никейскаго<sup>2)</sup> и Трулльскаго (правилу 13-му).

Въ доказательство своего ученія объ обязательномъ безбрачїи духовенства, римскіе богословы ссылаются на извѣстныя слова ап. Павла (1 Кор. 7, 32. 33), показывающія превосходство безбрачной жизни предъ жизнію семейною, и утверждаютъ, что безбрачіе духовенства болѣе соотвѣтствуетъ идеѣ его высокаго служенія и назначенія въ церкви Христовой.—Нѣтъ спору, что дѣвство, избираемое нѣкоторыми изъ людей ради высшихъ духовно-нравственныхъ цѣлей, имѣетъ нерѣдко превосходство для дѣла спасенія надъ супружествомъ и семейною жизнію, такъ какъ оно, будучи освящено примѣромъ Самого Іисуса Христа, представляетъ человѣку большую возможность и удобства къ тому, чтобы преуспѣвать въ духовной жизни и чтобы безпрепятственнѣе посвятить себя на служеніе Богу и Его святой церкви. Но подобное дѣвство, или безбрачная жизнь, есть состояніе болѣе или менѣе исключительное, доступное для немногихъ лицъ, нужнымъ для ихъ личнаго спасенія, а не условіемъ, неизбѣжнымъ для служенія пастырскаго. Ап. Павелъ ясно говоритъ о семейной жизни пастырей: безбрачіе должно быть дѣломъ доброй свободы человѣка и отнюдь не должно быть принудительнымъ (Мѡ. 19, 11—12). Между тѣмъ, въ латинской церкви безбрачіе духовенства является дѣломъ не добровольнымъ, а вынужденнымъ, — такъ какъ безбрачная жизнь обязательна для всѣхъ кандидатовъ на іерархическія должности, окончившихъ курсъ духовнаго обученія.—Православная церковь чуждается всякихъ подобныхъ вредныхъ для служенія церкви мѣръ насилія и принудительности; вотъ почему въ ней допускаются къ пастырскому сану и люди, обрекающіе себя на безбрачную жизнь, и люди, ведущіе жизнь семейную, смо-

<sup>1)</sup> Впрочемъ, попытки осудить духовенство на безбрачіе были предприняты еще въ концѣ IV-го вѣка папою Скриціемъ I-мъ.

<sup>2)</sup> На этомъ вселенскомъ соборѣ былъ поднятъ и обсуждаемъ отцами вопросъ томъ, обявлять ли священнослужителей къ безбрачной жизни, или нѣтъ. Члены собора, убѣжденные справедливими доводами Пафнутія, епископа египетскаго, единогласно рѣшили и постановили — не налагать на духовенство обязательное иго безбрачія (См. въ Обл. Бог. Иннок. т. II. Стран. 343).

тря по личному усмотрѣнію тѣхъ и другихъ, обусловливаемому ихъ личными расположеніями и наклонностями, и только для однихъ епископовъ установлено правило безбрачной жизни, въ виду особенныхъ удобствъ и условій положенія и служенія епископовъ въ средѣ общества.

б) Другое отступленіе римской церкви отъ православной въ таинства священства состоитъ въ смѣшеніи іерархическихъ степеней и, вообще, въ смутномъ и неопредѣленномъ ученіи объ этихъ степеняхъ. — По ученію православной церкви, степеней священства только три: епископъ, пресвитеръ и діакопъ. По латинскому же возрѣнію, этихъ степеней насчитывается гораздо болѣе. Такъ, по ученію римскаго катихизиса, „въ латинской церкви различаются четыре меньшія или низшія, и потомъ три высшія священныя степени священства. Къ первой изъ низшихъ степеней принадлежатъ придверники, ко второй — чтецы, къ третьей — заклинатели, къ четвертой — аколиты, или свѣченосцы. Къ тремъ послѣднимъ высшимъ степенямъ священства относятся иподіаконы, діаконы и священники, или пресвитеры“<sup>1)</sup>. Затѣмъ, самыми высшими степенями церковной іерархіи въ латино-римской церкви считаются слѣдующія: епископъ, архіепископъ, или митрополитъ и, наконецъ, папа. Кромѣ того, въ римской церкви существуетъ еще такъ называемое кардинальство, которое составляетъ особый церковный санъ, или особую іерархическую степень. Этотъ кардинальскій санъ, хотя считается самымъ высшимъ достоинствомъ послѣ папскаго<sup>2)</sup>, — однако, вмѣстѣ и наравнѣ съ епископами его удостоиваются и пресвитеры и даже діаконы. — Очевидно, что въ ученіи объ іерархическихъ степеняхъ римскіе католики смѣшиваютъ догматическое ученіе съ каноническимъ, смѣшиваютъ таинство съ административнымъ титуломъ<sup>3)</sup>. — Божественнымъ Основателемъ церкви установлено, какъ видно изъ Священ-

<sup>1)</sup> Римско-катол. катих. Стацевича Стран. 151.

На соборѣ Тридентскомъ о таинствахъ священства сказано, что оно состоитъ изъ высшихъ и низшихъ степеней, но не опредѣлено, сколько именно слѣдуетъ считать степеней священства. Вслѣдствіе этого сами учителя и богословы римскіе различно говорятъ о чинахъ іерархіи.

<sup>2)</sup> Кардиналы стоятъ во главѣ папской канцеляріи или куріи, являясь совѣтниками и помощниками папы и имѣя огромное вліяніе на управленіе церковію.

<sup>3)</sup> Въ догматическомъ отношеніи также замѣчается въ латинствѣ нѣкоторая неопредѣленность понятій. Такъ, въ римскомъ катихизисѣ высказывается слѣдующее довольно смутное различеніе между благодатію, сообщаемую священнику, и между благодатію, сообщаемую діакону: «подобно священнику, діакопъ

наго Писанія, только три степени: епископская (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6), пресвитерская (Дѣян. 14, 23) и діаконская (Дѣян. 6, 6). Существующія же въ церковной іерархіи другія наименованія, напимѣръ: архіепископъ, митрополитъ и пр., не суть отдѣльные степени священства, а составляютъ только различные почетные титулы, возникшіе исторически. утвержденные обычаями и усвояемые іерархамъ за ихъ служеніе церкви<sup>1</sup>).

## 7. Отступленіе римской церкви отъ православной въ таинствѣ елеосвященія.

Въ ученіи о таинствѣ елеосвященія римская церковь отступила отъ православной въ слѣдующихъ вопросахъ: а) относительно совершителя таинства и б) относительно лицъ, надъ которыми должно совершать таинство<sup>2</sup>).

а) По ученію римской церкви, елей для помазанія больныхъ долженъ освящаться епископомъ; слѣдовательно, только послѣдній признается имѣющимъ право совершать таинство елеосвященія. Но это ученіе ясно опровергается словами ап. Іакова, въ которыхъ совершителями таинства елеосвященія указываются пресвитеры (Іак. 5, 14. 15).

б) По православному ученію, таинство елеосвященія должно быть совершаемо надъ людьми, одержимыми тяжкою болѣзнію. Но православная церковь считаетъ крайностію требованіе отъ приступающаго къ таинству такого изнеможенія силъ, чтобы больному не оставалось никакой надежды на выздоровленіе и чтобы для него неизбежно предстоялъ роковой исходъ—физическая смерть.—Благодатныя дѣйствія таинства елеосвященія, по православному ученію, не ограничиваются уврачеваніемъ однѣхъ только болѣзней душевныхъ (скорбей, тоски, печали и унынія), но простираются и на тѣло больного человѣка, надъ которымъ совершается таинство: благо-

---

получаетъ Духа Святаго возложеніемъ рукъ епископа, съ тою, однако, разницею, что на діакона возлагаются руки для полученія благодати противиться искушеніямъ силъ адскихъ, а священнику сообщается этимъ власть отпускать грѣхъ» (Римск.-кат. катих. Стацевича. Стран. 152).

<sup>1</sup>) Одну изъ особенностей латинскаго священства составляетъ также внѣшняя сторона таинства, состоящая въ соединеніи рукоположенія съ помазаніемъ елеемъ (при возведеніи въ санъ священника) и миромъ (при возведеніи въ санъ епископа).

<sup>2</sup>) Эти латинскія отступленія, не имѣя для себя никакого основанія въ древности христіанской, явились въ римской церкви не ранѣе XII-го вѣка.



дать сообщаетъ энергію, бодрость и укрѣпленіе и силамъ тѣлеснаго организма; вообще, дѣль совершенія таинства состоитъ въ душевномъ и тѣлесномъ уврачеваніи больного. По ученію же римской церкви, таинство елеосвященія совершается надъ людьми умирающими. „Это таинство, говорится въ опредѣленіи Тридентскаго собора, совершается на исходѣ жизни христіанина“<sup>1)</sup>. Поэтому въ римской церкви таинство елеосвященія называется помазаніемъ на исходъ души (extrema unctio), и служитъ какъ-бы отходнымъ молитвеннымъ священнодѣйствіемъ<sup>2)</sup>. Но это латинское ученіе не имѣетъ для себя никакого надлежащаго основанія и есть дѣло чистаго произвола: ап. Іаковъ, упоминающій о божественной заповѣди относительно совершенія сего таинства, вовсе не говоритъ того, чтобы оно совершалось непременно надъ умирающими людьми; а говоритъ вообще, чтобы оно преподавалось пресвитерами людямъ страждущимъ и болящимъ.

## VII. Отступленіе римской церкви отъ православной въ ученіи о загробной судьбѣ человѣка — ученіе объ очистилищѣ.

### Ученіе римской церкви объ очистилищѣ. Разборъ этого ученія.

Въ ученіи о загробной судьбѣ человѣка римская церковь отступила отъ православной своимъ ученіемъ объ очистилищѣ. Въ чемъ же состоитъ это ученіе?

По ученію православной церкви, для душъ усопшихъ людей уготовано въ загробной жизни два мѣста: рай и адъ. По ученію же римской церкви, допускается еще третье состояніе—очистилище (purgatorium). Это очистилище, по воззрѣнію римской церкви, есть среднее состояніе между адомъ и раемъ, между вѣчными мученіями и блаженствомъ<sup>3)</sup>. Оно

<sup>1)</sup> Трид. XIV, I.

<sup>2)</sup> Нѣкоторые предполагаютъ, что такой взглядъ вкоренился въ римской церкви, съ одной стороны, вслѣдствіе ложныхъ и суевѣрныхъ мыслей (каковыя мысли распространены и въ средѣ нашего простаго народа) о томъ, будто люди, надъ которыми было совершено таинство елеосвященія, въ случаѣ своего выздоровленія, не могутъ уже жениться, жить съ своими женами и т. п.; а съ другой стороны,—вслѣдствіе злоупотребленій со стороны корыстолюбиваго латинскаго духовенства, которое непомерными требованіями платы за совершеніе елеосвященія вынуждало принимать его, во избѣжаніе издержекъ, предъ самою смертію (Инок. Обл. Богосл. т. II. Стран. 378).

<sup>3)</sup> Въ «Божественной комедіи» Данта, изображающей адъ согласно съ общепринятыми римско-католическими понятіями среднихъ вѣковъ, адъ и очистилище

будеть существовать только до дня страшнаго суда. Кому же изъ умершихъ людей предназначено очистилище? Оно не назначено для совершенныхъ праведниковъ и людей, умершихъ въ грѣхахъ первородномъ и смертномъ; первые изъ нихъ прямо переселяются въ рай, послѣдніе же — въ адъ. Путь очистилищныхъ наказаній предстоитъ пройти тѣмъ людямъ, которые, отходя въ загробную жизнь, очистили свою совѣсть таинствомъ покаянія, но не успѣли еще понести за свои грѣхи должнаго временнаго наказанія. Такіе люди испытываютъ въ очистилищѣ временныя, болѣе или менѣе продолжительныя, смотря по своимъ грѣхамъ, наказанія съ тою цѣлію, чтобы, уплативъ долгъ правосудію Божію, перейти въ рай. „Тѣ, которые оставляютъ міръ сей, — говорится въ римскомъ катихизисѣ, — не исполнивъ епитиміи и вообще не удовлетворивъ правосудію Божію, страдаютъ въ очистилищѣ, гдѣ они должны совершенно очиститься отъ грѣховныхъ сквернъ и заплатить правосудію Господню до послѣдней полушки, чтобы могли войти въ царство небесное“<sup>1)</sup>.

Относительно историческаго происхожденія латинскаго ученія объ очистилищѣ можно замѣтить, что слѣды этого ученія находятся еще у Оригена и блаженнаго Августина, изъ которыхъ первый высказывалъ то мнѣніе, будто всѣ грѣшники и духи злобы, подвергшись въ будущей жизни очистительнымъ наказаніямъ, спасутся; мнѣніе это осуждено было на пятомъ вселенскомъ соборѣ (въ 553 г.). Несмотря однакожь на соборное осужденіе этого мнѣнія, въ VI-мъ и VII-мъ вѣкахъ на западѣ стало распространяться подобное ему ученіе о томъ, что въ будущей жизни существуетъ для нѣкоторыхъ изъ умершихъ людей очистилищный огонь. Ученіе это окончательно утверждено въ латинской церкви на Тридентскомъ соборѣ<sup>2)</sup>.

составляютъ два совершенно особыхъ мѣста: адъ находится во внутренности земли въ видѣ обширнаго конуса, концентрическіе круги котораго идутъ къ центру земли, все уменьшаясь; очистилище же находится по ту сторону центра на поверхности другого полушарія. Впрочемъ, въ послѣднее время нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ подъ очистилищемъ разумѣютъ не мѣсто, а состояніе мученія, среднее между райскимъ и адскимъ состояніями.

<sup>1)</sup> Римско-католич. катих. Стадевича. Стран. 147. При этомъ катихизисъ цитируетъ изъ еванг. Мѡ. 5, 26. Но этими словами Спаситель заповѣдуетъ христіанамъ избѣгать взаимной распри и вражды; въ случаѣ же необходимости послѣднихъ заповѣдуетъ христіанамъ заботиться о немедленномъ примиреніи между собою, такъ чтобы дѣло не доводилось до суда и до судебныхъ каръ (вверженія въ тюрьму), что соединено для тяжущихся съ величайшими неприятностями.

<sup>2)</sup> Трид. Засѣд. XXV, I.

Въ оправданіе своего измышленнаго ученія объ очистилищѣхъ римскіе католики приводятъ слѣдующія догматическія основанія:

а) 2 кн. Маккав. 12, 40—46. Здѣсь говорится, что во время одного сраженія іудейскаго военачальника Іуды Маккавея съ идумеями, нѣкоторые изъ еврейскихъ воиновъ пали жертвою своего грѣха, спрятавъ подъ своею одеждою запрещенные закономъ идольскіе дары. Въ умилоствленіе правосудія Божія за грѣхъ этихъ воиновъ, принесены были Іудою и іудеями молитва и жертвы. Этотъ библейскій рассказъ ровно никакого не можетъ дать основанія для римскаго ученія объ очистилищѣхъ. Изъ рассказа видно, что Іуда молитвою и жертвоприношеніями за падшихъ воиновъ выразилъ только то, что молитва и жертвы простираются на усопшихъ людей, которые ради ихъ могутъ получить прощеніе своихъ грѣховъ; но здѣсь нѣтъ рѣшительно никакого основанія для того предположенія, будто усопшіе получаютъ прощеніе грѣховъ послѣ того, какъ удовлетворятъ правдѣ Божіей понесеніемъ наказаній въ очистилищѣхъ.

б) 1 Кор. 3, 11—15. Въ этихъ словахъ апостола, согласно съ латинскимъ ученіемъ, показывается то, что за гробомъ существуютъ очистительныя наказанія, и что ученіе объ очистилищѣхъ есть будто-бы ученіе апостольское. Подъ огнемъ, упоминаемымъ въ словахъ апостола, римскіе католики разумѣютъ именно огонь очистилищный<sup>1)</sup>. Но такое толкованіе словъ апостола слишкомъ натянуто и не согласно ни съ составомъ рѣчи апостольской, ни съ объясненіемъ ея св. отцами, ни съ ученіемъ даже объ очистилищѣхъ. Упомянувъ объ огнѣ, апостолъ употребляетъ не положительную форму рѣчи, а приводитъ сравненіе. Апостолъ не говоритъ, что при наступленіи дня<sup>2)</sup> „человѣкъ спасается огнемъ“, но говоритъ, что „человѣкъ спасется также, якоже огнемъ“, т. е. спасется человѣкъ какъ будто огнемъ.—По объясненію нѣкоторыхъ изъ отцевъ церкви вселенской, апостолъ высказываетъ здѣсь рѣчь о проповѣдникахъ, или учителяхъ, и достоинствахъ ихъ ученія—истиннаго или ложнаго, смотря по тому, насколько оно приближается „къ своему основанію,

1) Огонь этотъ нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ принимаютъ за вещественный, или матеріальный, другіе же—за духовный, состоящій въ терзаніяхъ совѣсти.

2) Подъ днемъ здѣсь нѣкоторые изъ отцевъ православной церкви разумѣютъ день второго прішествія Спасителя на землю (ср. Дан. 7, 10).

еже есть Иисусъ Христосъ“, т. е. къ идеалу ученія, возвѣщеннаго Спасителемъ. Подъ „золотомъ, серебромъ и драгоценными камнями“ разумѣются истинные учителя и истинное ученіе; подъ „дровами же, сѣномъ и тростіемъ“ — ложные учителя и ложное ученіе. Подъ „огнемъ“ въ рѣчи апостольской разумѣется опытъ, или испытаніе, которое покажетъ, увлекается ли извѣстное ученіе духомъ времени и отступаетъ отъ Христова ученія, или нѣтъ, — есть ли оно сѣно и дрова, или же золото и серебро <sup>1)</sup>. По объясненію же другихъ отцевъ церкви, въ словахъ апостола идетъ рѣчь не объ однихъ только проповѣдникахъ, но и обо всѣхъ людяхъ добродѣтельныхъ и порочныхъ: подъ златомъ, серебромъ и камнями въ этомъ случаѣ разумѣются добрыя дѣла; подъ дровами же и сѣномъ — грѣхи, а подъ огнемъ — правосудіе Божіе, или же опытъ и испытаніе. — Но если даже мы будемъ разумѣть слова апостола въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ихъ латиняне, т. е. въ смыслѣ наказаній, то и тогда они не могутъ служить подтвержденіемъ латинскаго ученія объ очистилищѣ. По словамъ апостола, огонь равно коснется золота и сѣна; между тѣмъ, по латинскому ученію, очистилище не назначено для праведныхъ душъ (золота). Наконецъ, по словамъ апостола, „чье дѣло сгоритъ, тотъ отщелтится“, т. е. тотъ понесетъ убытокъ, вредъ; между тѣмъ, — согласно съ латинскимъ ученіемъ, — пребывавшіе въ очистилищѣ должны получить прибыль — блаженство райское.

в) Мѡ. 12, 32. Зачѣмъ, говорятъ римскіе католики, сказалъ Господь, что существуетъ такой грѣхъ, который не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій, если въ загробной жизни не существуетъ никакого очищенія отъ грѣховъ? Но въ будущей загробной жизни отпущеніе грѣховъ, о которомъ упоминается въ словахъ Спасителя, получается грѣшниками

<sup>1)</sup> Въ недавно открытомъ вѣроучительномъ памятникѣ, относящемся ко временамъ, непосредственно слѣдующимъ за вѣкомъ апостольскимъ, и излагающимъ вкратцѣ ученіе 12-ти апостоловъ и потому носящемъ оглавленіе «*Ἀδελφὶ τῶν δούλων ἀποστόλων*», между прочимъ, находятя слѣдующія слова. «Тогда (т. е. при наступленіи второго пришествія на землю Господа и страшнаго суда) придетъ творение человѣческое въ огненное испытаніе и искушеніе, и многіе соблазнятся и погибнутъ, постоянные же въ вѣрѣ своей спасутся въ этомъ самомъ крушеніи, или огненномъ испытаніи» (См. въ статьѣ «Догматическое мнѣніе церкви въ связи съ вопросомъ о соединеніи церквей» В. С. Соловьева. Прав. Обзоръ. 1885. Декабрь. Стран. 760). Эти слова новооткрытаго памятника, намъ кажется, проливаютъ свѣтъ на пониманіе словъ ап. Павла «огнь ю искусить»: именно, понимать послѣднія нужно въ томъ смыслѣ, въ какомъ объясняютъ и св. отцы послѣ-апостольскаго вѣка, т. е. въ смыслѣ опыта, или испытанія, а не въ смыслѣ огненныхъ мученій.

не вслѣдствіе удовлетворенія правосудію Божію самоличнымъ понесеніемъ ими наказаній, а вслѣдствіе молитвъ церкви.

Нѣкоторые изъ богослововъ смѣшиваютъ латинское ученіе объ очистилищѣ съ православнымъ ученіемъ о мытарствахъ. Но послѣднія суть образныя представленія частнаго суда, неизбежнаго для *каждаго* человѣка, а очистилище предназначено только для *нѣкоторыхъ* душъ; путь изъ очистилища—въ рай, путь же изъ мытарствъ—и въ рай, и въ адъ. Впрочемъ, въ основной своей идеѣ латинское ученіе объ очистилищѣ имѣетъ нѣкоторое сходство съ православнымъ ученіемъ о состояніи душъ умершихъ людей до всеобщаго воскресенія; сходство это заключается въ томъ общемъ ученіи, что души нѣкоторыхъ изъ умершихъ, подвергшись мученіямъ за свои грѣхи, могутъ однакоже получить прощеніе грѣховъ и облегченіе своихъ мученій или даже полное освобожденіе отъ нихъ <sup>1)</sup>. Но тогда какъ, по ученію православной церкви, это облегченіе мученій или же совершенное освобожденіе отъ нихъ получается душою усопшаго ради молитвъ и благоволеній за нее членовъ церкви Христовой,—по латинскому ученію, души умершихъ людей получаютъ прощеніе грѣховъ въ очистилищѣ ради самыхъ очистилищныхъ мученій, которыми онѣ самолично приносятъ удовлетвореніе правосудію Божію и чрезъ это очищаютъ свои грѣхи. Несообразность этого латинскаго ученія о значеніи для душъ человѣческихъ очистилищныхъ мученій, какъ удовлетвореніи правосудію Божію, вытекаетъ, между прочимъ, изъ того, что оно дѣлаетъ совершенно излишнимъ и бесполезнымъ христіанское догматическое ученіе о молитвахъ церкви за умершихъ,—ученіе, содержимое и римскою церковію.

## Нравственное ученіе латинской церкви.

Извѣстно, что особенности нравственнаго ученія разныхъ вѣроисповѣданій изъясняются главнымъ образомъ изъ особенностей теоретическаго или догматическаго ихъ ученія, и на нихъ основываются. Психологическія и историческія данныя вполне подтверждаютъ ту истину, что строй нравственныхъ

<sup>1)</sup> Можно также указать нѣкоторыя черты сходства и аналогіи между латинскимъ ученіемъ о процессѣ очищенія человѣка и между православнымъ ученіемъ о совершенствованіи человѣка въ загробной жизни; но,—по правосл. ученію,—это совершенствованіе обуславливается задатками, положенными человекомъ въ земной жизни, а не какими-либо очистилищными наказаніями.

возрѣній и характеръ самой нравственной дѣятельности опредѣляются по преимуществу догматами вѣры. Съ другой стороны, совершенство нравственности зависитъ отъ правильнаго пониманія самыхъ нравственныхъ началъ и требованій, и примѣненія ихъ къ жизни и дѣятельности. При неправильномъ пониманіи нравственныхъ началъ и нравственного закона, а также существенныхъ нуждъ и потребностей, и вся практическая нравственная жизнь человѣка будетъ имѣть своеобразный колоритъ, не отвѣчающій истинному идеалу нравственной жизни и даже вовсе затемняющій этотъ идеалъ. А то или другое—правильное или же неправильное—пониманіе и практическое примѣненіе нравственного закона могутъ быть у разныхъ народовъ, хотя бы и христіанскихъ, весьма разнообразны, что обусловливается, между прочимъ, и различными особенностями ихъ естественнаго духовнаго склада и направленія.

### Характеръ основныхъ принциповъ въ нравственномъ ученіи латинской церкви.

Характеристическая особенность нравственного ученія латинской церкви состоитъ въ нравственномъ формализмѣ, заключающемся въ недостаткѣ свободнаго и живого отношенія къ требованіямъ нравственности, въ возрѣнн на нравственность въ смыслѣ внѣшней юридической законности, а на добродѣтель, какъ на выполненіе внѣшнихъ предписаній нравственного закона. Формализмъ, какъ характерное свойство нравственного ученія латинской церкви, объясняется съ одной стороны особенностями латинскаго догматическаго ученія, составляющими отступленія отъ ученія православной церкви и обусловливающими извѣстный внѣшній строй и бытъ римской церкви;—а съ другой стороны объясняется извѣстнымъ складомъ и направленіемъ римскаго народа, сложившимися подъ вліяніемъ особыхъ историческихъ причинъ и обстоятельствъ.

Первая особенность догматическаго ученія латинства, имѣющая вліяніе на характеръ его нравственного ученія, заключается въ ученіи объ оправданіи и искупленіи человѣка. Въ этомъ ученіи римская церковь выражаетъ полупелаганскій взглядъ на значеніе заслугъ самого человѣка въ дѣлѣ спасенія: послѣднее представляется не какъ даръ, подаваемый намъ туне ради искупительной жертвы Христовой, но какъ

плата и награда за человѣческіе подвиги, имѣющіе искупительное значеніе. Такой взглядъ на дѣла человѣка для его спасенія особенно выражается, какъ извѣстно, въ ученіяхъ латинской церкви о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ и дѣлъ святыхъ, объ удовлетвореніи, объ индульгенціяхъ и объ очистилищѣ. Всѣми этими ученіями съ одной стороны сильно преувеличивается значеніе добрыхъ дѣлъ человѣка въ дѣлѣ спасенія, а съ другой стороны умалется значеніе безконечно великихъ искупительныхъ заслугъ Христа. Тотъ же полупелагіанскій взглядъ на оправданіе дѣлами выражается и въ латинскомъ догматѣ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы. Согласно съ этимъ взглядомъ латинской церкви на спасеніе человѣка, въ нравственномъ ея ученіи добродѣтель является не какъ естественное выраженіе высшихъ духовно-нравственныхъ потребностей человѣческой природы, а получаетъ характеръ одного только внѣшняго легальнаго дѣйствія, и имѣетъ значеніе удовлетворенія правдѣ Божіей, представляя собою какъ-бы нѣкоторую юридическую обязанность человѣка. Съ другой стороны, латинское ученіе объ индульгенціяхъ и примененіи къ человѣку сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ можетъ привести человѣка къ состоянію нравственной апатіи и бездѣятельности, или же къ нравственному нерадѣнію и къ легкомысленной безпечности въ дѣлѣ своего спасенія.

Другая особенность догматическаго ученія римской церкви, опредѣляющая характеръ нравственнаго ея ученія, состоитъ въ ученіи о папѣ, какъ видимой верховной и непогрѣшимой главѣ церкви. Этимъ догматическимъ ученіемъ латинской церкви устанавливаются особыя отношенія вѣрующихъ къ Иисусу Христу; оно сообщаетъ особенный характеръ всему устройству римской церкви. Благодаря этому догмату, образовался чисто гражданскій и государственный строй римской церкви, составляющій какъ-бы копію и снимокъ съ гражданского устройства древне-римскаго государства. Въ самомъ дѣлѣ, папа въ римской церкви является неограниченнымъ монархомъ, представителемъ власти не только церковной, но и государственной; папскіе кардиналы суть такіе же, какъ и въ государствѣ, князь и министры; остальные духовныя лица являются въ церкви какъ-бы чиновниками (бюрократами); простые же міряне въ римской церкви не имѣютъ никакихъ церковныхъ правъ, — и вся церковь во всей совокупности своихъ членовъ есть безусловная и безотвѣтная рабыня пап.

По всему этому царство Божіе въ латинствѣ обращено въ царство мірское—человѣческое, въ которомъ папа съ іерархіею дѣйствуетъ на общество вѣрующихъ такимъ же способомъ и такими же чисто внѣшними мѣрами и средствами. какими дѣйствуетъ власть гражданская въ гражданскомъ обществѣ, — мѣрами принужденія, насилія, кары, рабства и страха. Понятно, что при такихъ способахъ дѣйствованія, въ латинской церкви мало остается мѣста для свободнаго нравственнаго развитія человѣческой личности и, напротивъ, много дается мѣста и поощренія духовной неподвижности и застою. Этому благоприятствуетъ также характеръ отношеній римской іерархіи къ паствѣ.—Извѣстно, что ученіе римской церкви о неограниченномъ авторитетѣ папы, какъ главы церкви, логически вызвало за собою идею такого же неограниченнаго авторитета духовенства въ отношеніи къ народу, возбудило стремленіе провести рѣзкую грань и разъединеніе между духовенствомъ и народомъ,—вызвало стремленіе ставить первое (духовенство) на такой высотѣ надъ народомъ, чтобы послѣдній совершенно предъ нимъ уничтожался<sup>1)</sup>. Подобныя стремленія лежатъ въ основѣ постановленія, запрещающаго мірянамъ пріобщаться подъ обоими видами, съ цѣлію унижить ихъ предъ духовными лицами; изъ этихъ же стремленій исходитъ обычай отправлять богослуженіе на мертвомъ и непонятномъ для массы латинскомъ языкѣ, съ цѣлію предоставить одному духовенству, обучающемуся латинскому языку, разумное пониманіе божественной службы<sup>2)</sup>; наконецъ, это же стремленіе было мотивомъ къ изданію постановленія, запрещающаго бракъ духовенству съ цѣлію разобщить духовенство съ народомъ, удалить его отъ послѣдняго на возможно почтительнѣйшее разстояніе. И дѣйствительно, взаимный союзъ между

<sup>1)</sup> По ученію православной церкви, хотя пасомые обязаны повиноваться своимъ пастырямъ, тѣмъ не менѣе по отношенію къ Господу, какъ верховному Пастыреначальнику, и пастыри и пасомые имѣютъ равенство и должны объединяться между собою, какъ члены единаго тѣла Христова—святой церкви. Латинство же по своему принципу отрицаетъ подобное равенство и единеніе пастырей съ пасомыми.

<sup>2)</sup> Правда, и къ православной церкви, но только славянской, совершается богослуженіе не на русскомъ, а на славянскомъ языкѣ, но послѣдній имѣетъ величайшее сходство съ первымъ и понятенъ для каждаго даже необразованнаго русскаго человѣка. Притомъ, правосл. церковь, какъ совершенно чуждая того принципа, какого держится римская церковь, дозволяетъ разнымъ православнымъ по вѣрѣ, инородцамъ, для которыхъ мало понятенъ славяно-русскій языкъ, совершать богослуженіе на ихъ родномъ языкѣ; напримѣръ, для крещеныхъ татаръ дозволяется совершать богослуженіе на татарскомъ нарѣчій



духовенствомъ и народомъ въ латинской церкви есть союзъ чисто внѣшній и носить оффиціальный характеръ.

Въ соотвѣтствіе съ внѣшнимъ строемъ и бытомъ латинской церкви, — и въ богослуженіи ея преобладаетъ внѣшность, дѣйствующая на воображеніе и эстетическое чувство человѣка въ ущербъ чувству религіозному. Художественныя постройки храмовъ въ готическомъ стилѣ, почти театральная обстановка и убранство ихъ <sup>1)</sup>, статуи мадоннъ и Спасителя, одѣтыя всегда по послѣдней современной модѣ, италіанское пѣніе съ акомпаниментомъ органа, различныя пышныя и торжественныя священныя процессіи и церемоніи <sup>2)</sup>, — все это рассчитано на эффектъ и употребляется для того, чтобы возбудить любопытство въ слушателяхъ и зрителяхъ и занять ихъ вниманіе <sup>3)</sup>. Но во всемъ этомъ нельзя не видѣть того, что здѣсь средствъ употреблено болѣе, чѣмъ сколько нужно для цѣли. Не споримъ, что латинское богослуженіе способно привлечь къ себѣ, остановить на себѣ вниманіе даже разсѣяннаго человѣка и поразить взоры и слухъ молящихся; но дѣло въ томъ, что пышная его обстановка сосредоточиваетъ вниманіе человѣка слишкомъ много на себѣ самой въ ущербъ внутренней работѣ религіозной мысли и религіознаго чувства.

Такимъ образомъ общій характеръ нравственнаго ученія латинской церкви состоитъ въ томъ, что она, односторонне воспринявши христіанство съ одной только внѣшней и обрядовой стороны, поняла христіанскую нравственность крайне формально, въ смыслѣ внѣшней законности, въ смыслѣ, такъ сказать, юридически-легальномъ. На такое пониманіе христіанской нравственности, кромѣ латинскихъ особенностей догматическаго ученія <sup>4)</sup> и древне-римской государственной теоріи, имѣли также вліяніе, во-первыхъ, древній іудаизмъ съ его чисто формальнымъ воззрѣніемъ на законъ и нравственность и, во-вторыхъ, выработанное римскимъ народомъ

<sup>1)</sup> Важнѣйшія событія христіанства, каковы рождество Спасителя, распятіе и воскресеніе, — рельефно изображаются посредствомъ устроенныхъ механизмовъ и фигуръ, отлитыхъ изъ воску или металла.

<sup>2)</sup> Въ священныя процессіи участвуютъ также пѣхота и конница. Въ самомъ даже храмѣ въ Римѣ, при папскомъ служеніи въ важнѣйшіе праздники, ряды солдатъ стоятъ съ ружьями, которыми дѣлаютъ на-караулъ, чтобы воздать честь св. Дарамъ.

<sup>3)</sup> Прибавимъ къ этому, что проповѣди латинскихъ ксендзовъ произносятся съ слишкомъ вольною жестикуляціею.

<sup>4)</sup> См. на стран 125—126.

гражданское право, которое римлянинъ отождествилъ съ нравственностію, и которымъ онъ руководился не только въ области гражданской жизни, но и во всей своей нравственной дѣятельности.

### Частнѣйшее изложеніе и характеристина недостатковъ нравственнаго ученія латинской церкви.

Послѣ общаго взгляда на начала латинской церкви по отношенію къ нравственной жизни и дѣятельности, мы укажемъ вкратцѣ на частнѣйшіе недостатки нравственнаго ученія латинской церкви. Эти недостатки, вытекающіе изъ односторонности общаго ея нравственнаго ученія, можно отмѣтить слѣдующіе.

а) Первый и существенный нравственный недостатокъ латинства состоитъ въ недостаткѣ сознательной вѣры, какъ свободнаго, искренняго, разумнаго и серьезнаго убѣжденія. Онъ вытекаетъ главнымъ образомъ изъ тѣхъ отношеній, въ какія поставлены въ латинской церкви къ Слову Божию и къ проповѣдникамъ его, — т. е. къ духовнымъ лицамъ, — простые міряне. Послѣдніе обречены на одно пассивное воспріятіе христіанскаго ученія, безъ разумнаго усвоенія его, и на слѣпое и безусловное повиновеніе духовнымъ лицамъ, облеченнымъ неограниченнымъ авторитетомъ; — и, слѣдовательно, какъ-бы обращены въ машину въ дѣлѣ вѣры. Деспотическое отношеніе латинской іерархіи къ религіозной жизни мірянъ особенно характерно выразилось въ такихъ фактахъ, какъ запрещеніе мірянамъ читать Слово Божіе, и особенно какъ учрежденіе инквизиціи, которая отнимала у мірянъ всякую свободу мыслить и разсуждать о религіозныхъ предметахъ.

б) Второй нравственный недостатокъ латинскаго католицизма есть фанатизмъ, или духъ нетерпимости. Фанатизмъ готъ происходитъ отъ недостатка разумнаго убѣжденія, отъ излишней привязанности къ вѣшной дисциплинѣ, отъ убѣжденія въ святости и непогрѣшимости папы, какъ главы церкви, и, наконецъ, отъ экзальтаціи (изступленія) чувства и ображенія, производимой внѣшнею обстановкою латинской церкви. — Не терпя никакихъ разногласій между людьми въ вѣлѣ религіи, латинская церковь посягаетъ на ихъ свободу въ области гражданской жизни, становясь въ ложное отношеніе къ наукѣ и искусству. — Отъ этихъ послѣднихъ трехъ

буется, чтобы они по формѣ имѣли церковно-клерикальный характеръ. Этого мало. Требуя слѣпой покорности представителю Божества на землѣ и всей вообще іерархіи, латинская церковь стремится совсѣмъ подавить въ людяхъ свободу научной мысли и научнаго развитія. Съ другой стороны, появивъ христіанство, какъ новую политическую теократію, подобную ветхозавѣтной іудейской теократіи, латинская церковь имѣетъ свою цѣлю объединить всѣхъ людей въ политическомъ отношеніи, т. е. уничтожить политическую самостоятельность народовъ и государствъ: отсюда неизбѣжнымъ результатомъ является антагонизмъ латинской церкви къ государству. По всему этому, латинство тормазитъ и препятствуетъ свободному развитію гражданскихъ наукъ и успѣхамъ цивилизаціи. Исторія свидѣтельствуетъ, что латинское духовенство, будучи пропитано чувствомъ антагонизма по отношенію къ наукѣ и государству, и имѣя духъ религіозной нетерпимости, причиняло міру очень много несчастій и бѣдствій. Объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ учрежденія такого рода, какъ инквизиція, установленныя съ единственною цѣлю сожигать, мучить, терзать всѣхъ, не принимающихъ извѣстныхъ религіозныхъ мнѣній.

в) Далѣе, существеннѣйшіе недостатки нравственнаго ученія латинской церкви заключаются также въ крайне вышнемъ и поверхностномъ пониманіи христіанской нравственности, въ недостаткѣ искренности добродѣтели, въ ея фарисействѣ и поверхностности.

О крайне поверхностномъ пониманіи латинскою церковію христіанской нравственности всего выразительнѣе свидѣтельствуетъ характеръ латинской науки Нравственнаго Богословія. Въ этой наукѣ латинскіе моралисты раздробили христіанскій нравственный законъ, составляющій главный, если даже не исключительный, предметъ содержанія ея въ латинствѣ, — на безчисленные виды законовъ, смѣшали науку о нравственности съ наукою юридическаго права, привнесши въ богословское правоученіе гражданскіе законы. Въ латинскихъ системахъ науки о нравственности менѣе всего можно встрѣтить анализъ психологическихъ явленій и потребностей человеческой природы; рѣдко можно найти въ нихъ наблюденіе надъ психологическимъ генезисомъ развитія въ человѣкѣ грѣхоты степени такъ называемаго „прилога“, понимаемаго въ смыслѣ возникновенія непроизвольной ассоціаціи нравственно

неодобренныхъ представлений, до степени порока и страстей; еще менѣе можно найти въ латинскихъ ижебахъ анализъ внутреннихъ духовно-нравственныхъ процессовъ, совершающихся въ человѣкѣ подъ вліяніемъ дѣйствій благодати Божіей. — Какъ типическое выраженіе латинскаго нравоученія, можетъ служить такъ называемая казуистика, состоящая въ такомъ способѣ пониманія нравственности, по которому полнѣдняя состоитъ во внѣшнемъ и формальномъ выполненіи нравственнаго закона; при этомъ нравственный законъ представляется съ чисто внѣшнимъ характеромъ и формально-юридическимъ значеніемъ и разсматривается въ его частныхъ правилахъ и предписаніяхъ примѣнительно ко всѣмъ частнымъ случаямъ и поступкамъ въ жизни человѣка. — Проникнутые духомъ римскаго гражданскаго законодательства, латинскіе казуисты стараются предусмотрѣть каждый возможный случай въ жизни человѣка и регулировать каждый его шагъ. Они мало обращаютъ вниманія на общее внутреннее состояніе и настроенность человѣка, на степень участія сознанія и воли при совершеніи имъ поступковъ, а опредѣляютъ достоинство добродѣтели и тяжесть грѣха по однимъ ихъ внѣшнимъ обнаруженіямъ <sup>1)</sup>. Какъ плодъ такого направленія, въ области латинской казуистики явилось ученіе, извѣстное подъ названіемъ „*collisio officiorum*“, т. е. такое ученіе, которое имѣетъ своею задачею рѣшить вопросъ объ обязательности или необязательности одной изъ двухъ или изъ нѣсколькихъ обязанностей, въ случаѣ одновременной ихъ встрѣчи, или стеченія.

Изъ казуистическаго пониманія христіанской нравственности естественно вытекаетъ фарисейство и поверхностность добродѣтели. И дѣйствительно, добродѣтель понимается латинскими моралистами не въ смыслѣ общей внутренней настроенности и внутренняго расположенія всего духовнаго су-

<sup>1)</sup> До какой степени доходить въ казуистикѣ формализмъ нравственнаго ученія, это характерно открывается изъ того, что самая любовь христіанская понимается не какъ настроеніе, которымъ долженъ постоянно быть воодушевленнымъ христіанинъ, а какіе временный порывъ души къ Богу, минутное миленіе предъ Богомъ, или какъ временное вызываніе въ себѣ акта любви. Пороки или моменты такихъ актовъ любви разными авторитетными богословами опредѣляются различно: одинъ, напримѣръ, находить достаточнымъ полюбить Бога одинъ разъ въ каждые пять лѣтъ; другой находить возможнымъ ограничиться однимъ разомъ въ жизни, особенно предъ смертію; для третьяго такой актъ любви не представляется необходимымъ даже и предъ смертію, такъ какъ Богъ установилъ таинства, которыя восполняютъ недостатокъ любви и не требуютъ отъ насъ этой послѣдней (Изъ лекцій по Нравств. Богословію. Протопр. П. Янышева. Нрав. Обзор. 1886 г. Апрѣль. Стран. 672—673).

щества человѣка, а главнымъ образомъ въ смыслѣ внѣшняго поступка и дѣйствія. Слѣдовательно, въ дѣлѣ нравственности все сводится по преимуществу къ внѣшнему поведенію. — Весьма характерна въ этомъ отношеніи латинская исповѣдь. При ея совершеніи латинскіе пастыри заботятся не столько о нравственномъ исправленіи своихъ дѣтей духовныхъ, сколько о томъ, чтобы узнать отъ исповѣдующихся тайны общественныя, семейныя и частныя, въ интересахъ или своихъ собственныхныхъ, или папскихъ. Отсюда исповѣдь въ латинской церкви есть нѣкотораго рода искусство распознавать то, что нужно для извѣстныхъ цѣлей, внѣшнихъ и постороннихъ по отношенію къ существу и значенію исповѣди. И это распознаваніе совершается мучительнымъ способомъ. Здѣсь недостаточно сказать духовнику извѣстный грѣхъ, — нѣтъ, нужно еще при этомъ объяснить, когда совершенъ грѣхъ, гдѣ, при какихъ обстоятельствахъ и проч.; словомъ, каждый грѣхъ долженъ быть переданъ во всѣхъ обстоятельствахъ и подробностяхъ. Исповѣдь такимъ образомъ является въ латинской церкви пыткой, терзаніемъ души въ ся сокровенныхъ изгибахъ. Такая исповѣдь для латинскихъ патеровъ, являющихся здѣсь не въ качествѣ смиренныхъ свидѣтелей, а въ качествѣ судей — инквизиторовъ, служить орудіемъ господства и владычества надъ совѣстію христіанина и вынуждаетъ послѣдняго къ лицемерію. Въ подобнаго рода исповѣди лукавство, шпіонство, проницательность, безстыдное любопытство и другія противонравственныя свойства и дѣйствія находятъ для себя широкій просторъ. Самое мѣсто, гдѣ производится исповѣдь, загороженное перегородками и называющееся исповѣдальною, благопріятствуетъ характеру совершенія латинской исповѣди.

г) Наконецъ, какъ результатъ фарисейства, состоящаго въ исполненіи однихъ внѣшнихъ предписаній закона и наружныхъ обрядовъ безъ внутренняго духа благочестія и истинной добродѣтели, — а съ другой стороны, какъ результатъ фанатизма, или изуверства, доходящаго до ненависти, соединенной съ религіозною и политическою нетерпимостію, — является въ латинской церкви іезуитизмъ, — этотъ вѣнецъ и апогей латинства въ его крайнемъ и одностороннемъ нравственномъ развитіи. — Имя іезуита въ обыкновенномъ словопотребленіи сдѣлалось синонимомъ для обозначенія всякаго человѣка хитраго, лукаваго, неразборчиваго на средства для достиженія цѣли, хотя и дѣйствующаго подъ личиною набож-

ности. Исторически іезуитизмъ былъ вызванъ протестантскою реформаціею и образовался въ латинской церкви, какъ реакція движенію и распространенію протестантства. — Характерное свойство іезуитизма состоитъ въ томъ, что онъ, — какъ показываютъ историческіе факты, — дѣйствуя чрезъ школу и чрезъ дипломатію, старается убить личность человѣка, дрессируя ее для служенія цѣлямъ внѣшнимъ, постороннимъ. Другое отличительное свойство, характеризующее іезуитизмъ, есть нравственный индифферентизмъ, доходящій въ своемъ крайнемъ видѣ до полного обезразличиванія между добромъ и зломъ, между нравственнымъ и безнравственнымъ. „На долю іезуитизма“, говоритъ одинъ ученый (Самаринъ), „выпала самая трудная задача: подскоблить раздѣльную черту между добромъ и зломъ, ступевать крайности, замѣнить внутреннюю бесѣду съ совѣстію и тяжелый процессъ самообличенія—справками въ каталогахъ дѣлъ грѣховныхъ и безгрѣшныхъ; пріискать на всѣ случаи формулы сдѣлокъ для примиренія нравственного закона, отталкивающаго своею строгостію, съ пороками, возмущающими чуткую совѣсть; водворить въ человѣкѣ не миръ и согласіе, а своего рода унію между истинною и ложью, между добромъ и зломъ“<sup>1)</sup>. Но для того, чтобы люди, не утратившіе способность различать ложь отъ истины, — люди, по выраженію іезуитовъ, мнительные не составились іезуитскими стремленіями, — для этого іезуиты прибѣгаютъ къ излюбленному ими способу превратнаго толкованія нравственного закона—къ теоріи о такъ называемомъ нравственномъ пробабиллизмѣ, или правдоподобномъ мнѣніи. Ущность этой теоріи заключается въ томъ правилѣ, чтобы человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ руководствовался правдоподобнымъ мнѣніемъ; а правдоподобнымъ признается всякое мнѣніе, основанное на доводахъ сколько-нибудь уважительныхъ, имѣющихъ за себя какой-либо авторитетный голосъ. Въ силу теоріи пробабиллизма, іезуиты, разсматривая и оцѣнивая различныя основанія и побужденія извѣстныхъ дѣйствій, склоняются не на сторону истины, если она можетъ принести имъ не много пользы и выгодъ, — но на противоположную, болѣе выгодную сторону, хотя бы она была и вовсе права, или даже вовсе нравственно неправа. Такъ. Пріимѣръ, въ силу этой теоріи, судья, взявшій деньги съ

<sup>1)</sup> Ю. Самарина, Объ іезуитахъ и ихъ отношеніи къ Россіи. Стран. 180.

явно подсудимаго, можетъ его оправдать, мотивируя это оправданіе какимъ-либо правдоподобнымъ мнѣніемъ, т. е. мнѣніемъ имѣющимъ нѣкоторую кажущуюся вѣроятность и истинность<sup>1)</sup>. Своимъ ученіемъ о пробабиллизмѣ іезуиты моралисты усиливаются всячески извинить и оправдать разныя нарушенія христіанскихъ нравственныхъ требованій<sup>2)</sup>. Этимъ самымъ іезуиты какъ-бы узаконяютъ то, объ избавленіи чего съ усердною молитвою къ Богу взываетъ псалмопѣвецъ: „не уклони сердце мое въ слова лукавствія, нещевати вины о грѣсѣхъ“ (т. е. не уклони мое сердце къ словамъ лукавства — къ тому, чтобы измышлять извиненія, или оправданія, своихъ грѣховъ). — Какъ именно іезуиты пользуются пробабиллизмомъ, объ этомъ характерно говоритъ Овербекъ: „іезуитъ духовникъ удовлетворялъ всякаго и во всѣхъ отношеніяхъ. Если онъ имѣлъ дѣло съ душою истинно набожною, то онъ говорилъ тономъ святыхъ отцевъ первыхъ вѣковъ церкви. Тѣхъ, которыхъ онъ не могъ спасти отъ проступка, старался охранить отъ угрызений совѣсти. Для большой совѣсти у него въ распоряженіи былъ огромный запасъ средствъ, унимающихъ боль. Въ казуистическихъ сочиненіяхъ, написанныхъ его собратіями и напечатанныхъ, съ одобренія его старшихъ, можно было найти ученія утѣшительныя для всякаго рода грѣшниковъ. Банкротъ былъ наставляемъ тамъ, какъ онъ можетъ безъ грѣха уйти съ господскимъ серебромъ; храбрымъ и щепетильнымъ французскимъ дворянамъ предлагалось тамъ рѣшеніе въ пользу дуэли; италіанцы, привыкшіе къ болѣе черной и низкой мести, съ радостію узнавали, что они могутъ, безъ зазрѣнія совѣсти, стрѣлять въ своихъ враговъ изъ-за угла; обману представлялось довольно свободы для уничтоженія всякой цѣнности человѣческихъ обязательствъ и свидѣтельствъ... Такимъ образомъ орденъ іезуитовъ съ удивительною энергіею, безкорыстіемъ и самоотверженіемъ соединилъ въ себѣ и великіе пороки“<sup>3)</sup>. Изъ латинской казуистики іезуиты сдѣлали средство входить въ сдѣлку съ своею совѣстію, считая нравственно-дозволеннымъ говорить что-либо въ одномъ смыслѣ, и въ то же время подразумѣвать про себя совершенно другой смыслъ, — и этимъ способомъ рѣшать случаи столкнове-

1) Самаринъ, Объ іезуитахъ. Стр. в. 156—175.

2) Смѣло можно сказать, замѣчаетъ Самаринъ, что нѣтъ такого преступленія, котораго бы іезуиты не извинили. Стран. 194.

3) «Свѣтъ съ востока» Овербека. Въ русскомъ переводѣ. Стран. 35—36.

нія обязанностей (*collisio officiorum*). Вотъ какъ, напримѣръ, рѣшается іезуитами коллизія, заключающаяся въ томъ, должно ли человѣку сказать на судѣ правду, если ему угрожаетъ смерть: на судѣ онъ можетъ для своей цѣли показывать другое, а про себя, въ своемъ умѣ, съ мыслію о Богѣ онъ долженъ разумѣть или свидѣтельствовать правду. Или вотъ другой, весьма характерный примѣръ іезуитской морали: убійца, совершившій ужасное преступленіе, на вопросъ: онъ ли убилъ такого-то? можетъ смѣло отвѣчать отрицательно, подразумѣвая въ своемъ умѣ другого одноименнаго человѣка, или же оговаривая про себя, что онъ не посягалъ на жизнь убитаго человѣка до его рожденія <sup>1)</sup>. Изъ этого видно, что іезуитизмъ, допуская возможность скрывать правду, дозволяетъ и какъ-бы утверждаетъ въ самомъ принципѣ ложь. Нравственный законъ іезуитами попирается во имя закона же. Іезуиты всячески стараются ослабить въ христіанинѣ непосредственное нравственное чувство и замѣнить его внѣшними дисциплинарными предписаніями, при посредствѣ которыхъ имъ возможно достигнуть своей цѣли и своихъ интересовъ <sup>2)</sup>. А эта цѣль іезуитовъ состоитъ въ томъ, чтобы овладѣть народными массами и подчинить ихъ папѣ; въ достиженіи ея іезуиты ничѣмъ не стѣсняются и ничѣмъ не пренебрегаютъ:— ни постыднымъ пожертвованіемъ требованіями нравственности, ни гнусною лестію народнымъ страстямъ и порокамъ. Отсюда нельзя не видѣть, что іезуитизмъ есть порожденіе папства и вмѣстѣ съ послѣднимъ имѣетъ одинъ общій источникъ, который заключается въ политической области древнихъ мірскихъ государствъ.

### Критика нравственнаго ученія латинской церкви.

При здоровомъ критическомъ обсужденіи нравственнаго ученія латинской церкви нельзя не видѣть того, что въ основѣ его лежатъ нѣкоторые ложные нравственные принципы: таково прежде всего смѣшеніе двухъ различныхъ областей жизни—области нравственно-религіозной и области государственной. Смѣшеніе это противно существу дѣла и не со-

<sup>1)</sup> См. въ лекціяхъ по Нравств. Богословію протопр. І. Янышева. Прав. Обзор. 1886. Апр. Стран. 675.

<sup>2)</sup> Нужно замѣтить, что интересы своего ордена іезуиты считаютъ интересами религіи.



гласно съ ученіемъ Христа Спасителя, Который сказалъ: „воздадите кесарева кесареви, и Божія — Богови“. Въ силу этихъ словъ Спасителя, область жизни нравственно-религіозной, или церковь, должна быть отдѣляема отъ области жизни государственной. И это естественно, потому что и та и другая область имѣетъ свои особыя специфическія задачи и цѣли. Церковь имѣетъ своею задачею религіозно-нравственное воспитаніе своихъ членовъ, заботясь о вѣчномъ духовномъ спасеніи ихъ, тогда какъ задача государства состоитъ въ заботѣ о земномъ благополучіи и удобствахъ внѣшней жизни. Далѣе, основнымъ нравственнымъ принципомъ жизни и дѣйствій членовъ церкви Христовой должны быть самоотверженная любовь и одно изъ свойствъ этой любви — смиреніе; принципъ же дѣйствій государства основывается на значеніи и правѣ власти и выражается по преимуществу въ мѣрахъ принужденія. Латинскій католицизмъ, смѣшивающій двѣ различныя области, смѣшиваетъ и принципы дѣйствій этихъ областей: въ сферѣ церкви онъ прибѣгаетъ къ мѣрамъ внѣшней власти и внѣшняго насилія. Но всякія внѣшнія мѣры принужденія и насилія противорѣчатъ духу церкви Христовой, какъ царства правды, любви и свободы. — Смѣшеніе въ нравственномъ ученіи латинской церкви однихъ понятій ведетъ къ смѣшенію и другихъ, сродныхъ съ ними понятій: таково именно смѣшеніе юридической области, или юридическаго права, съ иѳическою областію, или съ нравственно-стію. Между тѣмъ, то и другое — предметы совершенно различныя. Различіе между ними заключается въ слѣдующемъ. Иѳическая наука, или наука о нравственности, имѣетъ своимъ содержаніемъ нравственные идеалы для внутренней психической дѣятельности каждаго человѣка; между тѣмъ, наука юридическаго права имѣетъ своимъ предметомъ нормы внѣшняго общественнаго устройства жизни людей. Иѳика имѣетъ въ виду духовно-нравственное усовершенствованіе человѣка, сильное достиженіе послѣднимъ высочайшей своей цѣли и назначенія; между тѣмъ, юридическое право имѣетъ въ виду сохраненіе внѣшняго гражданскаго порядка въ человѣческомъ обществѣ — благополучіе людей и безопасеніе жизни и имущества ихъ. Иѳическая область имѣетъ дѣло съ внутренними душевными явленіями и дѣйствіями человѣческими, — при этомъ послѣднія при оцѣнкѣ своей имѣютъ критеріемъ достоинство внутреннихъ побужденій, сознаніе цѣлей и внутрен-

нее убѣжденіе тѣхъ людей, которыми они совершаются; между тѣмъ, юридическое право имѣетъ дѣло съ однимъ только поведеніемъ, или съ одними внѣшними поступками человека, для которыхъ критеріемъ достоинства поставляется соотвѣтствіе ихъ съ гражданскимъ закономъ и значеніе ихъ для общественной жизни всѣхъ другихъ людей <sup>1)</sup>). Смѣшеніе нравственной и юридической областей, или смѣшеніе юридическихъ предписаній съ нравственными правилами жизнедѣятельности, легло въ основу латинской казуистики и ученія о столкновеніи обязанностей (*collisio officiorum*) <sup>2)</sup>). Съ точки зрѣнія православнаго правоученія, борьба, или столкновеніе, между обязанностями невозможна, потому что всѣ обязанности, составляя собою частнѣйшее выраженіе и практическое примѣненіе къ извѣстнымъ случаямъ и при извѣстныхъ обстоятельствахъ требованій единаго и общаго нравственнаго закона, служащаго въ свою очередь выраженіемъ единой воли Божіей, не могутъ между собою разногласить. Борьба возможна только между противоположностями—между добромъ и зломъ, въ ихъ различныхъ видахъ; но ея не можетъ быть между добромъ и добромъ.

Морально - казуистическое ученіе латинскихъ іезуитовъ, какъ извѣстно, составляло нѣкогда достояніе книжничества іудейскихъ фарисеевъ, которые по справедливости считаются прототипами казуистовъ латинской церкви <sup>3)</sup>). Изъ евангелій извѣстно, что древніе іудейскіе казуисты нѣкогда искушали Спасителя, стараясь ввести Его въ затрудненіе указаніемъ на мнимую коллизію, или одновременную встрѣчу

<sup>1)</sup> Обстоятельную рѣчь объ отличіи морали отъ права можно читать въ «Задачахъ этики» Кавелина и въ сочиненіи М. Олесницкаго «Исторія нравственности и нравственныхъ ученій».

<sup>2)</sup> Терминъ «*collisio officiorum*» попалъ въ латинское Нравственное Богословіе именно изъ римскаго права: такъ еще у Цицерона приводятся разныя коллизіи обязанностей. Ученіе о столкновеніи обязанностей имѣетъ нѣкоторое примѣненіе только къ юридическимъ или гражданскимъ обязанностямъ и, слѣдовательно, имѣетъ смыслъ въ юридической сферѣ, гдѣ, дѣйствительно, вслѣдствіе недостаточнаго разъясненія служебныхъ отношеній со стороны самаго государственнаго закона, возможны случаи нѣкотораго столкновенія разныхъ обязанностей.

<sup>3)</sup> Причины происхожденія и развитія казуистики у фарисеевъ заключаются въ слѣдующемъ. Извѣстно, что фарисеи явились послѣ плѣна вавилонскаго. Въ этотъ періодъ времени жизнь іудеевъ встрѣтилась съ такими новыми явленіями или случаями, которые не предвидѣлись въ законѣ. Между тѣмъ, іудейская интеллигенція, наученная горькимъ опытомъ, хотѣла и всѣ условія новой жизни народа подчинить предписаніямъ древнимъ. Отсюда и явилась въ іудействѣ казуистика, опредѣляющая каждый шагъ іудея въ его жизни и дѣятельности.

и взаимное столкновение между собою обязанностей религиозныхъ съ обязанностями нравственными или же съ обязанностями политическими. Съ этою цѣлю фарисеи дѣлали неоднократныя замѣчанія І. Христу, по поводу мнимаго нарушения Имъ субботы дѣлами чудесныхъ исцѣленій людей, одержимыхъ разнообразными болѣзнями. Іудейскимъ книжникамъ съ ихъ узкими нравственными понятіями казалось, что эти исцѣленія, совершаемыя Спасителемъ въ субботу и служившія выраженіемъ нравственной любви Іисуса Христа къ ближнимъ и исполненіемъ нравственныхъ обязанностей по отношенію къ нимъ, противорѣчили исполненію болѣе важныхъ обязанностей, нежели нравственныя, обязанностей религиозныхъ, которымъ должна быть по буквѣ закона посвящена суббота. Но, по духу ученія Христа Спасителя, столкновение между собою обязанностей религиозныхъ и нравственныхъ есть только фиктивное, возможное съ одной фарисейской точки зрѣнія. По существу же дѣла оно невозможно, потому что исполненіе нравственныхъ обязанностей, выражающихъ заповѣдь о любви къ ближнему, есть въ то же время исполненіе и религиозныхъ обязанностей, выражающихъ заповѣдь о любви къ Богу. Вѣрующій христіанинъ оказываетъ любовь къ ближнему ради Христа, т. е. по религиозному побужденію любви къ Богу; слѣдовательно, эта послѣдняя въ нравственномъ отношеніи является тождественною съ любовью къ ближнему. Вотъ почему ап. Іоаннъ считаетъ невозможною любовь къ ближнему, или брату, безъ любви къ Богу и наоборотъ — считаетъ невозможною любовь къ Богу безъ любви къ ближнему (Іоан. 4, 20 — 21). Такимъ образомъ кака-либо коллизія между нравственными и религиозными обязанностями невозможна. Она также невозможна и между обязанностями религиозными и гражданскими, какъ это видно изъ отвѣта Спасителя „воздадите кесарева кесареви, и Божія—Богу“, — отвѣта, сказаннаго на казуистическій вопросъ, предложенный книжниками по поводу монеты. Наконецъ, невозможна никакая коллизія и между обязанностями по отношенію къ себѣ и обязанностями по отношенію къ ближнему. Спаситель въ этомъ случаѣ даетъ такое начало: „больши сея любви никтоже имать, да къ душу свою положитъ за други своя“ (Іоан. 15, 13). Во имя этого начала вѣрующій христіанинъ, находящійся во всѣхъ, указываемыхъ казуистами, затруднительныхъ положеніяхъ,

всюду старается по возможности помочь своимъ ближнимъ, облегчить тяжелую ихъ участь.

Помимо того, что казуистическая мораль противорѣчитъ христіански-нравственному ученію, — самое содержаніе казуистическихъ вопросовъ и ихъ рѣшеніе говорятъ уже противъ казуистики и ученія о коллизіи между обязанностями. Въ ученіи казуистики рѣшеніе вопроса о важности или неважности одной изъ двухъ, встрѣтившихся между собою и пришедшихъ во взаимное столкновеніе, обязанностей основывается не на общихъ нравственныхъ началахъ, а на личномъ субъективномъ мнѣніи того или другого богослова моралиста, — мнѣніи, которое послѣдователь іезуитской казуистики считаетъ болѣе вѣроятнымъ, что и выражается въ іезуитской теоріи, извѣстной подъ названіемъ пробабиллизма. Эта послѣдняя теорія въ основѣ своей содержитъ извѣстный принципъ іезуитской морали: „добрая цѣль оправдываетъ и освящаетъ недобрыя средства“. А этотъ принципъ, взятый изъ области политической дипломатіи до-христіанскаго міра, разрушаетъ въ самомъ основаніи нравственныя начала жизни: потому что недобрыя, или безнравственныя, дѣйствія никакъ не могутъ быть совмѣстимы съ истинною, а не фиктивною, или кажущеюся, нравственно-доброю цѣлію; равно также и истинныя нравственно-добрыя средства не должны быть совмѣщаемы съ нравственно-неодобрительною цѣлію, на томъ простомъ основаніи, что добро въ его разныхъ видахъ и проявленіяхъ, какъ противоположность злу, никакъ не можетъ вступать въ союзъ, или въ компромиссы, съ разными видами зла; въ противномъ случаѣ, оно и не будетъ уже добромъ.

---

## Б. ПРОТЕСТАНТСТВО.

### ОБЩИЙ ВЗГЛЯДЪ НА ЯВЛЕНІЕ ПРОТЕСТАНТСТВА.

**Общія причины, вызвавшія реформаціонныя движенія въ латинской церкви.**

Въ XVI-мъ вѣкѣ въ латинской церкви совершился великій религіозный переворотъ: въ ней начались реформаціонныя движенія, которыя произвели великій расколъ церковный, отдѣливши отъ нея почти половину западнаго христіанскаго міра. Этотъ религіозный переворотъ составляетъ естественное и необходимое явленіе въ исторіи западнаго христіанскаго міра. Явленіе религіозной реформаціи въ латинствѣ можно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ одной стороны—и это главное—реформація является, какъ протестъ противъ уклоненій латинской церкви отъ истины христіанской вѣры,—главнымъ образомъ противъ духовнаго деспотизма представителей западной церкви—папъ и противъ ихъ злоупотребленій. Съ другой стороны, реформація является дальнѣйшимъ развитіемъ ложныхъ началъ, принятыхъ латинствомъ: сѣмя ея лежало въ основѣ и духѣ самой латинской церкви—въ отступленіи послѣдней отъ вселенскаго православія. Этотъ общій взглядъ на явленіе западной религіозной реформаціи и ея причины можетъ быть раскрытъ и выясненъ въ болѣе обстоятельныхъ и частныхъ чертахъ слѣдующимъ образомъ.

а) Латинскій католицизмъ, воспринявшій христіанство съ одной внѣшней стороны, полагая всю сущность его во внѣшнихъ требованіяхъ церковной дисциплины, обыкновенно отождествляется съ папствомъ. И дѣйствительно, идея папства есть основная идея латинства. Проникнутый ею, латинскій католицизмъ задался цѣлію объединить все человѣчество подъ одною іерархическою властію папства. А для достиженія этой цѣли онъ естественно долженъ былъ прибѣгать къ ис-

кусственнымъ средствамъ и насильственнымъ мѣрамъ. Само собою понятно, что такія мѣры должны были стѣснять духовную жизнь человѣка и подавлять свободное ея развитіе. Изъ этихъ мѣръ между прочими другими можно указать на слѣдующія. Прежде всего римская церковь въ лицѣ папы запретила духовенству брачную и семейную жизнь,—затѣмъ, принудительно ввела при богослуженіи мертвый и непонятный для народа языкъ — древне-латинскій; на этомъ мертвомъ языкѣ была въ употребленіи и Библія, переводъ которой на разговорные народные языки былъ воспрещаемъ, такъ какъ послѣдніе лишены были всякихъ правъ гражданства. А простой народъ лишень былъ и латинской Библии: чтеніе Библии ему совсѣмъ запрещено было папскими буллами <sup>1)</sup>. Отсюда естественно то, что во всемъ латинскомъ мірѣ возникъ протестъ народовъ во имя національнаго достоинства и гражданскаго патріотизма противъ стѣснительнаго давленія на нихъ со стороны латинской церкви. Протестовавшіе изъявляли требованіе имѣть у себя Слово Божіе и совершать богослуженіе на народныхъ языкахъ; вмѣстѣ съ тѣмъ они требовали ограниченія незаконныхъ правъ римскаго папы—такъ, чтобы онъ удерживался отъ насилій и произвола.

б) Деспотическая власть и безусловный авторитетъ папства въ латинской церкви подавляли въ человѣкѣ всякую живую и свободную мысль. Слѣдовательно, о какомъ-либо развитіи науки въ латинствѣ не могло быть и рѣчи. Въ богословской же наукѣ латинской церкви въ то время господствовала такъ называемая схоластика съ ея хитро-сплетенною діалектикою, подводившею христіанское ученіе подъ отвлеченныя логическія формулы и категоріи разсудка, подъ разсудочныя схемы Аристотелевой философіи. Вслѣдствіе этого богословская наука получила сухой, безжизненный характеръ. Въ школахъ Библія читалась не иначе, какъ по комментаріямъ схоластиковъ; комментаріи эти считались неизмѣнными. Девизомъ науки было положеніе: „нельзя человѣку смѣть своего сужденія имѣть“. Отсюда богословская мысль

---

<sup>1)</sup> Самые ученые богословы и тѣ рѣдко брали въ руки Библію, а нѣкоторые изъ высшихъ сановниковъ церкви совсѣмъ никогда не читали ея. Рассказываютъ, что одинъ тогдашній нѣмецкій князь епископъ, которому случайно на глаза попалась Библія, почитавши ея нѣсколько, произнесъ о ней слѣдующее сужденіе: «я не знаю, что это за книга, только въ ней слишкомъ много противнаго намъ». (См. «О римскомъ католицизмѣ» прот. Иванцева-Платонова. Ч. 2. Стран. 47).

обрекалась на неподвижность и какую-то окаменѣлость. Идея папства схоластиками была развита посредствомъ искусственно-измышленныхъ доказательствъ до самыхъ крайнихъ и чудовищныхъ нелѣпностей <sup>1)</sup>). Благодаря этому, еще больше должна была быть подавленной живая и свободная мысль, такъ какъ она, будучи заключена въ оковы схоластики, вмѣстѣ съ тѣмъ должна была также слѣпо и безусловно подчиняться авторитету и деспотической власти папы. Самую религіозность, требующуюся отъ человѣка христіанскимъ ученіемъ, латинскій католицизмъ понималъ въ высшей степени односторонне: она поставлялась въ богопочитаніи, чуждомъ истинной любви по отношенію къ Божеству и отрѣшенномъ отъ любви къ человѣчеству. Выходя изъ того взгляда, что Богъ, какъ существо святѣйшее, ненавидитъ грѣхъ, латинская церковь пришла къ мысли, что для угожденія Богу и для прославленія его необходимо преслѣдовать и даже истреблять грѣшниковъ-еретиковъ, какъ слугъ діавола, враждующаго противъ Бога. Во имя этого принципа сожжены были на кострахъ Гуссъ, Саванаролла и другіе.—Отсюда реформація въ латинской церкви является протестомъ противъ римско-іерархическаго деспотизма надъ мыслию и совѣстью человѣка.

в) Въ нравственномъ отношеніи латинская церковь во времена явленія реформаціи представляла изъ себя весьма печальное явленіе. Глубокая нравственная порча и тлетворный духъ мірской обьяли всю западную церковь, начиная съ ея представителей папъ. Послѣдніе, превративъ св. церковь, которая—по словамъ Спасителя— „нѣсть отъ міра сего“,—въ царство отъ міра сего, вмѣшивались въ гражданское управленіе государствами, заводили политическія интриги, собирали съ гражданъ подати, набирали войска и предпринимали частыя войны. На дѣла же церкви папы не обращали никакого вниманія и открыто проводили безнравственную жизнь, принимая участіе въ разныхъ свѣтскихъ удовольствіяхъ (напримѣръ, посѣщали театр), предаваясь разнымъ порокамъ и утопая въ роскоши, нѣгѣ и развратѣ. А нѣкоторые изъ папъ въ своей безнравственности представляли верхъ всякаго безобразія <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> См. стран. 19.

<sup>2)</sup> Таковъ, напримѣръ, былъ Александръ VI-й Борджіа,—политическій интриганъ, чудовище безнравственности, запятнавшій себя самыми тяжкими злодѣяніями кровосмѣшенія и тайныхъ и явныхъ убійствъ; таковъ также былъ папа Левъ X-й, расточавшій церковныя деньги безъ счета и всякихъ границъ и доведшій симонію до чрезвычайныхъ размѣровъ. (См. «О римскомъ католицизмѣ» прот. Ивапцева-Платонова. Ч. 2. Стран. 45).

Подобно главѣ церкви, духовенство проводило также безнравственную жизнь и не обращало никакого вниманія на религіозно-нравственное воспитаніе народа. Среди высшихъ лицъ духовнаго сословія явилось множество герцоговъ, графовъ, маркизовъ, судей и владѣтелей. Всѣ они предавались роскоши, невоздержанію, охотѣ и разнымъ свѣтскимъ зрѣлищамъ и развлеченіямъ. Неизбѣжнымъ результатомъ этого былъ сильный упадокъ нравственнаго авторитета духовенства среди народа: послѣдній утратилъ почти всякое уваженіе къ своимъ духовнымъ пастырямъ и нерѣдко относился къ нимъ съ презрѣніемъ и неприязнью. Безнравственность духовенства производила всеобщій соблазнъ и подавала дурной примѣръ для всего народа <sup>1)</sup>. Послѣдній оставался въ крайнемъ невѣжествѣ относительно истинъ христіанской вѣры, и коснѣлъ вмѣстѣ съ низшимъ духовенствомъ въ грубомъ суевѣріи <sup>2)</sup>. Это невѣжество было естественнымъ и необходимымъ послѣдствіемъ того, что были отняты у народа всѣ средства къ образованію и религіозному просвѣщенію. Между же образованнымъ обществомъ, особенно среди аристократическаго слоя его, распространялось религіозное вольнодумство и кощунство надъ предметами религіи; они распространялись также и между нѣкоторыми изъ лицъ высшаго духовенства, имѣвшими чисто внѣшнее и формальное отношеніе къ религіи <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> До какой степени простиралась деморализація духовенства,—это видно, наприѣмръ, изъ того, что высшія духовныя лица въ Римѣ держали публичные дома, такъ что въ нихъ было до 40,000 падшихъ женщинъ, дававшихъ доходъ духовенству. Послѣднее даже въ самый разгаръ борьбы противъ распространяемаго реформаціонныхъ идей устраивало изъ этихъ падшихъ женщинъ скандальныя процессіи. («Смутное время анабаптизма» А. Михайлова. Русская Мысль. 1886 г. Январь. Стр. 36-я).

<sup>2)</sup> Вслѣдствіе такого невѣжества и суевѣрія совершалось крещеніе колоколовъ, установленъ былъ праздникъ ослу въ вербное воскресеніе, а также установленъ былъ обычай приносить въ жертву св. Антонію свиней, св. Витту—куръ и т. п. (Облич. Богосл. Циннок. т. III. Стр. 15).

<sup>3)</sup> По свидѣтельству Лютера, въ Римѣ нѣкоторые изъ прелатовъ отвергали безкровную евхаристическую жертву въ слѣдующихъ богохульныхъ и кощунственныхъ выраженіяхъ, которыя они вслухъ произносили во время совершенія миссы, въ полной увѣренности, что народъ совершенно не понимаетъ богослужебнаго языка: «*panis es, et panis manebis, vinum es, et vinum manebis*».—Лютеръ передаетъ также слѣдующій случай безстыднаго и кощунственнаго отношенія римскихъ священниковъ къ совершенію богослуженія: когда Лютеръ совершалъ литургію на одномъ изъ престоловъ въ храмѣ св. Петра,—римскій священникъ, совершавшій ее въ смежномъ съ нимъ придѣлѣ, кричалъ ему: «Что ты медлишь? Возвращай скорѣе Богородицъ Ея сына. Я уже кончилъ». См. Характеръ протестантства архим. Хрисанова. Стр. 58).



## Отпаденіе отъ Рима и образованіе особыхъ религіозныхъ обществъ.

Вслѣдствіе такого ненормальнаго состоянія латинской церкви въ эпоху, предшествующую реформаціи, естественно явилось въ умахъ мыслящихъ людей стремленіе къ обновленію жизни церковной, къ искорененію въ ней мірскаго духа и направленія. Еще въ XV-мъ вѣкѣ изъ среды служителей церкви являлись личности, требовавшія радикальнаго преобразованія церкви; таковъ, напримѣръ, былъ Іоаннъ Гуссъ, профессоръ богословія въ прагскомъ университетѣ. — таковъ также былъ доминиканскій монахъ Іеронимъ Саванаролла и другіе; но всѣ эти личности признаны были возмутителями, революціонерами и трагически окончили свою жизнь. И не только частныя лица сознавали нужду въ религіозной реформѣ латинства, но и цѣлое общественное сознаніе западной церкви было проникнуто необходимостію этой реформы. Выразителями этого общественнаго сознанія являются соборы — Пизанскій, Констанцкій и Базельскій, на которыхъ высказываемы были попытки искоренить нестроенія церковной жизни и преобразовать порядокъ церковный. Но всѣ эти попытки были безуспѣшны, по причинѣ давленія со стороны римскаго епископа. Давленіе это не могло, однако, уничтожить народившейся оппозиціи; напротивъ, оно содѣйствовало тому, что озлобленіе западныхъ народовъ, искусственно задержанное и накипѣвшее, вырвалось съ ужаснѣйшею яростію и силою, подобно бурной раскаленной лавѣ, и глубоко потрясло весь западъ <sup>1)</sup>. И вотъ протестантство вдругъ обна-

<sup>1)</sup> Ближайшимъ вѣдшимъ поводомъ къ реформаціонному возстанію была наглая продажа индульгенцій при папѣ Львѣ X-мъ. Этотъ папа, благодаря своей расточительности, привелъ въ полный упадокъ казенную сумму; для того, чтобы пополнить послѣднюю и чтобы получить средства къ роскошной жизни, папа и обратился, какъ къ вѣрнѣйшему источнику доходовъ, къ индульгенціямъ. Но его приказанію, индульгенціи развозились и публично продавались по всемъ мѣстамъ западной имперіи доминиканскимъ монахомъ — пріоромъ Тецелемъ, который производилъ торговлю съ ужаснымъ безстыдствомъ и даже нахальствомъ. Для того, чтобы доказать невѣжественному и легковѣрному народу силу развозимыхъ индульгенцій, и тѣмъ расположить его къ большей покупке, — Тецель выдумывалъ разныя басни о чудотворныхъ дѣйствіяхъ индульгенцій. При этомъ Тецель высказывалъ народу слѣдующую проповѣдь. Во-первыхъ, онъ проповѣдывалъ о *папѣ* то, будто папа имѣетъ больше власти, нежели всѣ апостолы, ангелы и Сама Матерь Божія, такъ какъ всѣ они ниже Христа, а папа равенъ Ему во всемъ. Во-вторыхъ, Тецель проповѣдывалъ о *себѣ* самомъ, будто онъ имѣетъ власти больше, нежели ап. Петръ, потому что продажею индульгенцій доставилъ вѣчное спасеніе множеству душъ. Въ третьихъ, Тецель проповѣдывалъ *объ индульгенціяхъ*, будто онъ возводитъ покупици-

ружилось на пространствѣ всего латинскаго міра <sup>1)</sup>. — По возрѣнію протестантовъ, латинская церковь исполнила свое предназначеніе, состоявшее въ томъ, чтобы служить воспитательницею и руководительницею для новыхъ средне-вѣковыхъ народовъ, принявшихъ христіанство; но послѣ того, какъ эти народы достигли зрѣлаго возраста, опека латинской церкви сдѣлалась для нихъ излишнею: имъ нужно было предоставить въ дѣлѣ религіи полную свободу. Вступивъ въ борьбу съ латинскою церковью, протестантство стало болѣе и болѣе возрастать и получать силу вмѣстѣ съ успѣхами науки и образованія. Въ странахъ тѣхъ народовъ, у которыхъ особенно развито было чувство свободы и независимости, протестантство одерживаетъ верхъ надъ латинствомъ и складывается въ особыя вѣроисповѣдныя формы. Это были Германія, Швейцарія и Англія. Въ первой изъ этихъ странъ реформаторомъ является Лютеръ, во второй—Цвингли и Кальвинъ, въ третьей—Генрихъ VIII. На этихъ виновниковъ реформаціи нужно смотрѣть, какъ на выразителей и представителей общаго духа и общаго настроенія умовъ современной имъ эпохи. Вотъ почему подъ ихъ предводительствомъ отдѣлилась отъ латинской церкви цѣлая половина западнаго христіанскаго міра, организовавшись въ особыя религіозныя общества—лютеранское, реформатское и англиканское; общества эти извѣстны подъ общимъ именемъ протестантства. Главною задачею протестантской реформаціи было низвергнуть папское иго и освободить духовную жизнь народовъ отъ римскаго гнета. Реформаторы во имя свободы духовной жизни встали съ протестами противъ всѣхъ внѣшнихъ притѣсненій и давленій со стороны папства. Генрихъ VIII-й, король англійскій, ввелъ даже въ богослужебной эктени слѣдующее прошеніе: „отъ насилія епископа римскаго и его нестерпимыхъ обидъ избавь насъ, Господи“ <sup>2)</sup>.

ковъ въ состояніе чистоты вышее, нежели въ какое возводитъ людей крещеніе,—будто крестъ, водружаемый у завітнаго ящика съ индулгенціями, съравнявшаго къ нему печатю папы, имѣть равную силу съ животворящимъ крестомъ Христа (Облич. Богосл. Иннок. т. IV. Стран. 530).

<sup>1)</sup> Но только въ Италіи, Испаніи, Польшѣ и позднѣе во Франціи, реформационныя движенія были приостановлены и подавлены политическими репрессивными мѣрами.

<sup>2)</sup> Облич. Богосл. Иннок. т. III, стран. 18.

## Общая характеристика протестантизма.

Протестантизм по своимъ началамъ и возрѣніямъ обыкновенно характеризуется, какъ полная противоположность римскому католицизму. Будучи вызвано крайностями латинской церкви, протестантизмъ вступило въ жаркую и раздраженную борьбу съ нею<sup>1)</sup>. А психологически извѣстно, что всякая раздраженность въ борьбѣ съ противниками, хотя бы она и вызвана была вопіющими несправедливостями, препятствуетъ спокойному и объективному отношенію къ дѣлу и неизбѣжно сопровождается рядомъ несообразностей и несправедливостей со стороны самихъ борцовъ: обыкновенно она приводитъ къ крайностямъ, противоположнымъ той, противъ которой выражается раздраженная борьба. И дѣйствительно, начавшись первоначально протестомъ противъ превышенія власти латинской іерархіи, протестантизмъ окончено совершеннымъ уничтоженіемъ іерархіи. Отвергнувши верховный папскій авторитетъ въ дѣлѣ религіи, протестанты утвердили его за самими собою. Отбросивши всякія толкованія Слова Божія, высказываемыя римскою іерархіею, протестантизмъ предоставилъ объясненіе его личному пониманію каждого человѣка, предполагая, что при этомъ никакое не нужно истолкованіе вселенской церкви. Такимъ образомъ въ протестантизмѣ совершилось многократно повторяемое явленіе, что одна крайность вызываетъ другую, противоположную ей, крайность. И изъ-за того, что реформаторы, возставши противъ крайности латинской церкви, не понимали, что всѣ онѣ были слѣдствіемъ отступленія ея отъ вселенской церкви. Вотъ почему протестанты и не обратились къ этой послѣдней, а рѣшились устроить свои общества по своему и образовать особую церковь внѣ связи съ вселенскою церковью. Не понявъ основы заблужденій латинской церкви, протестанты, отвергнувъ эти послѣднія (заблужденія), вмѣстѣ съ тѣмъ не только не отвергли первой, но и сами въ своемъ ученіи стали на эту основу. Отвергнувъ ложныя слѣдствія, они не уразумѣли ложности самаго начала, изъ котораго вытекали эти слѣдствія.

<sup>1)</sup> Объ этой раздраженности и отсутствіи психическаго равновѣсія протестантистской борьбы ясно свидѣтельствуетъ то, что реформаторы (напр. Лютеръ называютъ римскую церковь «блудницею» и «плѣницею давола», а римскій папу называютъ «антихристомъ» и г. п.; во всѣхъ этихъ названіяхъ вырѣзана со стороны реформаторовъ грубая брань и ругательство.

Но такъ какъ ложное начало не можетъ привести къ истинѣ, то протестанты не избѣгли другихъ, еще большихъ сравнительно съ латинскимъ католицизмомъ крайностей и заблуждений, только лишь въ иномъ видѣ и съ инымъ характеромъ. Въ этомъ отношеніи протестантство представляетъ собою обратную сторону латинскаго католицизма и дальнѣйшее уклоненіе отъ вселенской церкви.

Итакъ, характеристика протестантства состоитъ въ его протестахъ противъ латинскаго католицизма и въ его противоположности послѣднему. Какъ протестъ противъ духовнаго деспотизма Рима и его злоупотребленій, всѣ протестантскія исповѣданія получаютъ свое устройство, направленіе и значеніе подъ давленіемъ и въ мѣру заблуждений латинства. Какъ протестъ лицъ, бывшихъ представителями извѣстнаго времени и извѣстнаго общества, они носятъ на себѣ печать личностей, ихъ создавшихъ, — печать того времени, когда были созданы, и тѣхъ народовъ, у которыхъ они сложились въ особыя исповѣданія. Вслѣдствіе всего этого, протестантскія вѣроисповѣданія должны быть признаны случайными, несовершенными, неистинными, и никакъ не могутъ претендовать на вселенское значеніе.

### Общее свойство протестантскихъ вѣроученій.

Общее свойство всѣхъ протестантскихъ вѣроученій состоитъ въ томъ, что они имѣютъ стремленіе, устранивъ разныя злоупотребленія латинской церкви, возвратиться къ чистотѣ первобытной христіанской церкви, къ первоначальной чистотѣ апостольскаго вѣка. Къ сожалѣнію, это первобытное христіанство отдѣлено было уже отъ протестантовъ реформаціонной эпохи многими вѣками исторической жизни, и потому протестанты лишены были возможности обстоятельно узнать и точно воспроизвести его въ своемъ сознаніи. При этомъ реформаторы совершенно не имѣли у себя вѣрнаго критерія для опредѣленія первобытной вселенской истины христіанства. Печальное недоразумѣніе и весьма важная ошибка протестантовъ состояли въ незнаніи ими того, что первобытное православное христіанство существовало безъ всякихъ измѣненій на востокѣ. Слѣдовательно, протестантамъ не зачѣмъ было гратить усилій и трудовъ для того, чтобы воспроизвести первобытную истину христіанства; слѣдовало только обра-

тятся къ православной восточной церкви... Другое свойство всѣхъ реформаторскихъ вѣроученій заключается въ томъ, что они отрицали непрерывность въ церкви Христовой апостольскаго преданія, каковое преданіе сохранялось и въ латинской церкви. Правда, латинская церковь въ это преданіе привнесла много такого, чего никогда не признавала и не допускала церковь вселенская, тѣмъ не менѣе нельзя же отрицать факта существованія въ ней апостольскаго преданія. Реформаторамъ и слѣдовало бы показать, что въ латинской церкви согласно было съ вселенскою церковію и что бы. отступленіемъ отъ нея. Между тѣмъ, реформаторы безъ разбору отвергли все вѣроученіе латинской церкви, не замѣчая того, что вмѣстѣ съ заблужденіями эта церковь хранила ученіе, содержимое всею вселенскою церковію. Слѣдовательно, отвергнувши римско-католическое ученіе, реформаторы этимъ самымъ отвергли и ученіе вселенской церкви, сохранявшееся въ ея непрерывномъ преданіи. Протестанты мечтали возстановить первобытную чистоту церкви апостольскаго вѣка помимо преданія, всегда сохранявшагося въ христіанской церкви; но это равнялось тому, что они стали искать первобытную церковь въ воздухѣ. Вмѣсто того, чтобы примкнуть къ восточной православной церкви, сохранявшей чистоту вселенской истины безъ всякой примѣси заблужденій, и воссоединиться съ этою церковію, — протестанты, выдѣлившись совершенно изъ среды латинской церкви, образовали новыя самостоятельныя вѣроисповѣданія — лютеранское, реформатское и англиканское.

## I. Вѣроученіе лютеранское.

### Символическія книги лютеранскаго вѣроученія.

Символическими книгами называются такія письменныя произведенія, въ которыхъ излагаются отличительныя и характеристическія особенности въ вѣроученіи того или другого церковнаго общества на основаніи имъ принадлежащихъ символовъ, т. е. извѣстныхъ религіозно-догматическихъ формулъ, исповѣдуемыхъ этимъ обществомъ. Хотя лютеране признаютъ и символы вѣры: такъ называемый апостольскій, никеоцариградскій и афанасіевскій, содержимые и вселенскою православною церковію и потому не имѣющіе никакого отношенія къ особенностямъ и заблужденіямъ лютеранства, но истинный символъ протестантства заключается въ слѣдующихъ книгъ

1. *Аугсбургское*, или *Августанское* <sup>1)</sup> *исповѣданіе* — „*Confessio augustana*“. Книга получила свое названіе отъ имени города Аугсбурга потому, что была торжественно читана и представлена была императору Карлу V-му на сеймѣ въ Аугсбургѣ въ 1530 году. Аугсбургское лютеранское исповѣданіе есть коллективное произведеніе; въ составленіи его принимали участіе Лютеръ, Иона, Бугенгагенъ и Меланхтонъ. Оно имѣло нѣсколько редакцій и извѣстно въ двухъ видахъ: въ первоначальномъ (*confessio invariata*) и позднѣйшемъ—измѣненномъ (*confessio variata*). Последнее изданіе Исповѣданія, утвержденное на вормскомъ сеймѣ, принадлежитъ Меланхтону и заключаетъ въ себѣ поправки Меланхтона въ пользу кальвинизма. Аугсбургское исповѣданіе состоитъ изъ 28-ми членовъ и раздѣляется на двѣ части — положительную или апологетическую и отрицательную или полемическую: въ первой части излагается ученіе о первоородномъ грѣхѣ, о Сынѣ Божіемъ, объ оправданіи вѣрою, о церкви и таинствахъ — о крещеніи, евхаристіи и покаяніи, и о взаимномъ отношеніи церкви и государства; во второй части— полемической— отвергается латинское ученіе о причащеніи подъ однимъ видомъ, о безженствѣ священниковъ (целибатствѣ), объ евхаристической жертвѣ, о призваніи святыхъ, о постахъ, монашескихъ обѣтахъ и о папской власти, или о „власти ключей и меча“.

2. *Апология Аугсбургскаго исповѣданія* — „*Apologia confessionis augustanae*“. Историческое происхожденіе ея объясняется слѣдующимъ обстоятельствомъ: когда появилось Аугсбургское исповѣданіе вѣры, то латинскіе богословы составили опроверженіе этого Исповѣданія, подъ именемъ „*confutatio confessionis augustanae*“. По поводу этого латинскаго „опроверженія“ и написана была Меланхтономъ въ 1530-мъ году „Апология Аугсбургскаго исповѣданія“, которая, слѣдовательно, есть антикритика на латинское „*confutatio*“; она подписана Меланхтономъ. Какъ и Исповѣданіе, многими нѣмецкими богословами. По своему содержанію, Апология совершенно сходна съ Аугсбургскимъ исповѣданіемъ и излагаетъ ученіе съ противоположеніемъ латинскому католицизму: она только лишь обнижаетъ предметовъ вѣроученія сравнительно съ Исповѣданіемъ еще больше, впрочемъ, раскрываетъ ихъ шире и обстоятельнѣе; въ особенности обширно она раскрываетъ тѣ пункты ученія,

<sup>1)</sup> «Augusta» есть прежнее латинское названіе Аугсбурга.

относительно которыхъ лютеране не соглашались съ римскими католиками.

3. *Шмалькальденскіе члены и Большой и Малый Катихизисы* — „*Articuli smalcaldii major et minor catechismi Lutheri*“, составленные Лютеромъ. Шмалькальденскіе члены представляютъ собою оппозицію противъ папы; въ нихъ Лютеръ главнымъ образомъ показываетъ то, что папа имѣетъ власть не по Божьему праву, и что вообще видимая верховная глава противна существу евангелической церкви. Сочиненіе это представлено было Лютеромъ на утвержденіе курфирсту въ Шмалькальденъ въ 1537-мъ году, и здѣсь подписано было собравшимися нѣмецкими богословами. О предметахъ вѣры въ этомъ сочиненіи говорится совершенно согласно съ Аугсбургскимъ исповѣданіемъ и въ противоположеніи латинскому католицизму. — Въ Большомъ и Маломъ Катихизисахъ излагается десятословіе, символъ апостольскій, молитва Господня, ученіе о крещеніи, исповѣданіи грѣховъ и евхаристіи, съ присоединеніемъ образцовъ молитвъ на разные случаи, и, наконецъ, краткое начертаніе обязанностей человѣка — христіанина въ различныхъ отношеніяхъ жизни, состоящее преимущественно изъ выбора мѣстъ изъ Священнаго Писанія. (Въ Большомъ Катихизисѣ все это излагается пространнѣе, чѣмъ въ Маломъ; въ послѣднемъ изложеніе ученія отличается полною сжатостію и краткостію). Катихизисы Лютера, какъ видно изъ указаннаго содержанія ихъ, излагаютъ главнымъ образомъ и по преимуществу положительное общехристіанское ученіе, не останавливаясь на пунктахъ, отличающихъ и характеризующихъ лютеранскую догматику.

4. *Формула согласія* — „*Formula concordiae*“. Историческія условія ея происхожденія слѣдующія: ученіе Аугсбургскаго исповѣданія, особенно позднѣйшаго изданія (*variata*), было предметомъ взаимныхъ споровъ между самими лютеранами. Вслѣдствіе этого между ними возникла междоусобная брань. Явились партіи и секты, враждовавшія между собою: между ними появились послѣдователи кальвинизма, появились даже антиномисты, во главѣ которыхъ стоялъ Іоаннъ Агрикола; послѣдній, исходя изъ лютеранскаго ученія о свободѣ, пришелъ къ этой мысли, что законъ библейскій не долженъ быть соблюдаемъ христіаниномъ, потому что онъ касается однихъ іудеевъ. вмѣстѣ съ тѣмъ явилось стремленіе примирить всѣ эти партіи и секты. Какъ результатъ такого

примирительнаго стремленія, и явилась въ 1580 году послѣдняя лютеранская символическая книга „Формула согласія“; составителями ея считаются канцлеръ тюбингенскаго университета Яковъ Андреэ и другіе лютеранскіе ученые богословы. Названіе свое эта книга получила отъ той цѣли, съ какою написана была; эта цѣль состояла въ томъ, чтобы водворить единомысліе и согласіе между всѣми лютеранами. Въ этой книгѣ излагается ученіе въ духѣ Лютера о перво-родномъ грѣхѣ, о свободной волѣ, объ оправданіи человѣка предъ Богомъ, о добрыхъ дѣлахъ, о законѣ и евангеліи, объ евхаристіи, о Лицѣ Іисуса Христа, объ адіафорахъ (церковныхъ обрядахъ), о предопредѣленіи и о заблужденіяхъ анабаптистовъ, швенкфельдіанъ, новыхъ аріанъ и новыхъ анти-тринитаріевъ. Характеристическая особенность вѣроученія, заключающагося въ „Формулѣ согласія“, сравнительно съ ученіемъ другихъ символическихъ книгъ лютеранства, состоитъ въ томъ, что оно опредѣляется полемическимъ отношеніемъ не къ римскому католицизму, а къ разнымъ партіямъ и сектамъ, явившимся въ средѣ самаго лютеранства. Книга эта написана въ духѣ Аугсбургскаго исповѣданія; — въ ней отвергается, между прочимъ, ученіе Цвингли и Кальвина объ евхаристіи <sup>1)</sup>.

**Сущность лютеранскаго вѣроученія: догматическія его неправости.**

Сущность лютеранскаго воззрѣнія заключается въ слѣдующемъ: а) въ отверженіи Священнаго Преданія и въ ученіи о Священномъ Писаніи, какъ единственномъ источникѣ вѣры, б) въ ученіи о состояніи человѣка по паденіи, каковое ложно представляется преувеличеннымъ извращеніемъ человѣческой природы, и отсюда въ ученіи о пассивномъ значеніи человѣка въ дѣлѣ своего спасенія и объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ; в) въ ученіи о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ, въ отрицаніи іерархіи; г) въ ученіи о таинствахъ, какъ однихъ знакахъ принадлежности человѣка къ церкви Христовой, не сообщающихъ ему никакой благодати, и наконецъ д) въ отверженіи живой связи между церковью земною и небесною—въ отрицаніи призванія свя-

<sup>1)</sup> Всѣ вышепоименованныя лютеранскія символическія книги еще въ 1580 году изданы были въ одномъ сборникѣ подъ именемъ «Книги согласія»: въ таковыя же сборникѣ онѣ издаются и въ послѣднее время.



тыхъ, почитанія св. мощей и иконъ и въ отверженіи молитвъ за умершихъ. Всѣ эти догматическія ученія, составляющія сущность воззрѣній лютеранства, слагались подъ вліяніемъ протеста противъ ложныхъ воззрѣній латинства и по своему содержанію характеризуются своею противоположностію латинскому догматическому ученію, — и всѣ они должны быть признаны неправильными ученіями.

**Замѣчаніе объ общемъ характерѣ богословскаго доказыванія лютеранами догматическихъ неправостей своего вѣроученія.**

Свои догматическія неправости лютеране усиливаются доказывать ученіемъ Священнаго Писанія; но это доказываніе отличается тѣмъ же субъективизмомъ, какимъ отличается аргументація новыхъ догматовъ и въ латинствѣ, только лишь въ иномъ родѣ. Субъективизмъ лютеранскаго богословскаго мышленія состоитъ въ томъ, что для послѣдняго исходнымъ пунктомъ служитъ не ученіе Слова Божія само въ себѣ, а то предвзятое понятіе, какое составилось въ лютеранствѣ подъ вліяніемъ усиленной реакціи латинскому ученію. Для доказательства своего предвзятаго понятія лютеранскіе богословы приводятъ изъ Священнаго Писанія такіе тексты, которые, повидимому, подтверждаютъ излюбленное положеніе лютеранскаго вѣроученія; между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ подтвержденіе это есть только кажущееся, мнимое. Дѣло въ томъ, что приведенный для доказательства подходящій священный текстъ въ лютеранской богословской системѣ берется совершенно отрывочно, какъ у всѣхъ еретиковъ, внѣ всякой связи съ общимъ составомъ священной рѣчи, и безъ всякаго отношенія къ такъ называемымъ параллельнымъ мѣстамъ Священнаго Писанія. Понятно, что будучи взятъ въ такомъ видѣ, священный текстъ превратно толкуется и понимается съ полнымъ искаженіемъ или же одностороннимъ раскрытіемъ его смысла. Всѣ же другія мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ или содержится нѣчто противное извѣстному доказываемому пункту вѣроученія, или же этотъ послѣдній утверждается и изъясняется не согласно съ напередъ составившимся въ лютеранствѣ излюбленнымъ понятіемъ, — оставляются лютеранскими богословами безъ всякаго вниманія, или даже подвергаются иногда сомнѣнію и отрицанію; такъ, напримѣръ, цѣлое посланіе ап. Іакова подвергается ими отрицанію един-

ственно за его учение о добрых дѣлахъ, несогласное съ лютеранскимъ учениемъ объ оправданіи вѣрою. Такимъ образомъ въ лютеранствѣ, какъ и вообще во всемъ протестантиствѣ, не Священное Писаніе опредѣляетъ богословское мышленіе, а наоборотъ послѣднее опредѣляетъ достовѣрность перваго.

### *а) Отверженіе лютеранами Священнаго Преданія.*

**Ложность лютеранскаго начала въ дѣлѣ отношенія къ Священному Писанію. и неосновательность отверженія въ лютеранствѣ Священнаго Преданія.**

Подъ именемъ Священнаго Преданія разумѣется преемственная передача въ человѣческомъ родѣ — устная и письменная — того, что необходимо для нашего спасенія. Въ церкви Христовой Преданіе съ древнихъ временъ заключено въ письмена и дошло до насъ въ постановленіяхъ вселенскихъ соборовъ и въ твореніяхъ св. отцевъ и учителей церкви первыхъ вѣковъ. Различіе между Священнымъ Преданіемъ и Священнымъ Писаніемъ состоитъ въ томъ, что послѣднее было самими апостолами заключено въ письмена, тогда какъ первое ими передано было св. церкви устно и записано было ближайшими ихъ преемниками — отцами и учителями церкви. Въ Священномъ Преданіи православная церковь видитъ одинъ изъ способовъ распространенія божественнаго Откровенія; она признаетъ Священное Преданіе равнымъ по достоинству съ Священнымъ Писаніемъ.

Не такъ смотрятъ протестанты на Священное Преданіе. Они совершенно отрицаютъ священный авторитетъ и необходимость Священнаго Преданія въ дѣлѣ вѣры <sup>1)</sup>, освобождая себя отъ всякаго руководствованія имъ и ограничиваясь принятіемъ одного только Священнаго Писанія, которое признается ими за единственный источникъ и единственное правило вѣры. Въ противоположность латинскому ученію, отвергающему всякое значеніе за индивидуальнымъ разумомъ чловѣка въ дѣлѣ изъясненія богооткровеннаго ученія, лютеране

<sup>1)</sup> Поводомъ къ отверженію Священнаго Преданія для лютеранъ послужило мѣшеніе и отождествленіе ими личныхъ заблужденій папы, произвольно со рдоточившаго на себѣ одномъ авторитетъ вселенской церкви, — съ голосомъ ученемъ вселенской церкви, съ Священнымъ Преданіемъ ея

признали этотъ разумъ за единственное руководительное начало при пониманіи Священнаго Писанія. При такомъ отношеніи къ Священному Писанію, у нихъ не можетъ существовать одного общаго церковнаго ученія, — и все протестантство, дѣйствительно, не имѣетъ въ строгомъ смыслѣ этого ученія. Правда, протестанты смотрятъ на свои символическія книги, какъ на такия, которыя излагаютъ общее вѣроученіе, согласное съ Священнымъ Писаніемъ. Но спрашивается: гдѣ критерій для сужденія о томъ, что эти книги согласны съ Священнымъ Писаніемъ? Извѣстно, что лютеране и всѣ другіе протестанты указываютъ его въ личномъ убѣжденіи каждаго. Но въ такомъ случаѣ каждый лютеранинъ можетъ свое личное мнѣніе, не находящееся въ явномъ противорѣчій Священному Писанію, назвать символическимъ ученіемъ; между тѣмъ, подъ послѣднимъ общепринято разумѣть вѣрованіе всей церкви, обязательное для всѣхъ членовъ ея. Итакъ, строго говоря, символическія книги протестантства отнюдь не могутъ быть названы символическими или церковными, потому что принадлежатъ частнымъ отдѣльнымъ лицамъ (Лютеру, Кальвину и другимъ). Да и возможно ли въ протестантствѣ символическое вѣроизложеніе при его принципѣ свободнаго и независимаго отношенія разума къ Священному Писанію? Не находится ли первое (символическое вѣроизложеніе) въ полномъ противорѣчій съ послѣднимъ (съ принципомъ лютеранства)?.. Все это ясно свидѣтельствуетъ о несостоятельности того воззрѣнія протестантовъ, по которому Священное Писаніе признается за единственный источникъ и за единственную норму для религіозныхъ вѣроученій христіанина, и отвергается другою источникомъ и другою нормою — Священное Преданіе.

Что Священное Преданіе есть такое же Слово Божіе и должно имѣть такую же важность и силу, какъ и Священное Писаніе, — это видно, во-первыхъ, изъ того, что и то и другое было возвѣщено одними и тѣми же св. апостолами, какъ непосредственными учениками Господа Іисуса Христа и избранными орудіями дѣйствій Святаго Духа; во-вторыхъ, это видно изъ того, что Духъ Святой, глаголавшій устами пророковъ и апостоловъ и посланный Спасителемъ къ членамъ церкви Христовой наставлять и научать ихъ, всегда и неотступно пребываетъ въ церкви, какъ великій Наставникъ, руководящій ею. Орудіемъ дѣйствій Святаго Духа въ церкви Христовой является, какъ извѣстно, не единичное како-

либо лице, а вся церковь во всей совокупности ея членовъ. Отсюда единогласное ученіе этой церкви, выраженное ею на вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ и составляющее собою Священное Преданіе, — имѣть богодухновенный характеръ, одинаковый съ характеромъ Священнаго Писанія, такъ какъ и то и другое имѣть одно источникое начало. „Поелику виновникъ того и другого (Священнаго Писанія и Священнаго Преданія), говорится въ Посланіи восточныхъ патріарховъ, есть одинъ и тотъ же Святыи Духъ, то все равно—отъ Писанія ли научиться, или отъ вселенской церкви“ <sup>1)</sup>. Объ одинаковомъ значеніи для христіанина Священнаго Писанія и Священнаго Преданія, какъ одного и того же Слова Божія, ясно учить само Священное Писаніе: „братіе, стойте и держите преданія, имже научитесь или словомъ (устнымъ), или посланіемъ (письменнымъ) нашимъ,“ (2 Солун. 2, 15; ср. также 1 Кор. 11, 2; 2 Тим. 1, 13; 2, 1. 2. 1 Тим. 6, 20 и друг.). Изъ этихъ словъ видно, что св. ап. Павелъ заповѣдуетъ нераздѣльно хранить и соблюдать какъ Священное Писаніе, такъ равно и Священное Преданіе и одинаково держаться того и другого. О равночестности Священнаго Преданія съ Священнымъ Писаніемъ учать ясно св. отцы, на примѣръ, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „не все апостолы передали чрезъ посланія, а многое также чрезъ писанія: но то и другое равно достойно вѣры. Посему мы почитаемъ достойнымъ вѣры и Преданіе“ <sup>2)</sup>. Св. Иринеи, еп. ліонскій, говоритъ: „всѣ, желающіе знать истину, должны обращаться къ Преданію, извѣстному во всемъ мірѣ“ <sup>3)</sup>. Подобнымъ же образомъ говорятъ св. Василій Великій, Оригенъ, Августинъ и другіе. На VII-мъ вселенскомъ соборѣ св. отцы единогласно одобрили руководство христіанъ Священнымъ Преданіемъ и назвали это руководство царскимъ путемъ <sup>4)</sup>.

Необходимость и важность Священнаго Преданія открываются изъ того значенія, какое оно имѣть для церкви Христовой. Преданіе въ церкви въ обширномъ смыслѣ имѣть такое же значеніе, какое въ исторической гражданской жизни человечества имѣть передача отъ одного поколѣнія и вѣка къ другому поколѣнію и вѣку того, что выра-

<sup>1)</sup> Послан восточ. патріарховъ. Чл. 2.

<sup>2)</sup> Бесѣд. VI на 2 Тим.

<sup>3)</sup> Прот. ерет. кн. 3, гл. 3.

<sup>4)</sup> VII-го всел. соб. прав. 1 и 2.

ботано жизнію всѣхъ предшествующихъ вѣковъ: въ своемъ развитіи человекъ никогда не долженъ разрывать связи съ своимъ прошедшимъ, которое должно служить исходною точкою и опорой для дальнѣйшей прогрессивной дѣятельности его. Далѣе, Преданіе въ церкви имѣетъ такое же значеніе, какое значеніе имѣетъ въ каждомъ изъ обществъ человѣческихъ извѣстный опредѣленный духъ, или направленіе, отличительный его характеръ и типъ. Въ каждомъ изъ обществъ этотъ общественный духъ, характеръ и типъ остаются неизмѣнными, крѣпко живучими, и передаются по традиціи отъ одного поколѣнія къ другому: точно также и въ церкви должны оставаться неизмѣнными извѣстный духъ и направленіе, полученныя ею съ самыхъ первыхъ временъ ея существованія. Наконецъ, Преданіе въ церкви есть то же, что характеръ и опредѣленность дѣйствій въ каждомъ отдѣльномъ человекѣ. Какъ всякій человекъ, имѣя извѣстную наружную фізіономію, или внѣшній видимый обликъ, долженъ также выработать въ себѣ духовно-нравственную фізіономію, или духовный обликъ,—для чего требуется выработать опредѣленныя убѣжденія и принципы, концы и долженъ слѣдовать человекъ твердо и неуклонно въ продолженіе всей своей жизни: такъ и церковь, составляя собою, такъ сказать, коллективную личность, должна имѣть извѣстныя правила, каковыя и выражаются въ церковномъ Преданіи. Этимъ правиламъ церковь должна оставаться всегда вѣрною и твердо хранить ихъ, не дозволяя себѣ никакихъ отступленій отъ нихъ, или же посягательства на нихъ; въ противномъ случаѣ, она явится измѣнницею себѣ самой, а эта измѣна будетъ равносильна ея уничтоженію. Вотъ почему и въ церковныхъ обществахъ протестантскихъ, отрицающихъ въ силу своихъ принциповъ апостольскія церковныя Преданія, — тѣмъ не менѣе существуютъ преданія, но только такія преданія, которыя имѣютъ не апостольское происхожденіе, а позднѣйшее. Припомнимъ, напримѣръ, какой авторитетъ для протестантовъ имѣютъ сочиненія Лютера, Кальвина или еще болѣе позднихъ протестантскихъ богослововъ, напримѣръ, Шлейермахера и другихъ. Эти сочиненія для протестантства развѣ не такое же составляють преданіе, какое содержится и въ православной церкви, только съ инымъ характеромъ и инымъ происхожденіемъ,—и какое, между тѣмъ, отрицается ученіемъ протестантовъ?..

Но не излишне ли въ церкви Священное Преданіе при существованіи Священнаго Писанія? какъ это и утверждаютъ лютеране. Правильный отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть безусловно отрицательнымъ: Священное Преданіе не только не излишне при Священномъ Писаніи, но и положительно необходимо. Во-первыхъ, безъ Священнаго Преданія мы не могли бы знать самаго канона священныхъ книгъ, т. е. не могли бы быть увѣренными въ исторической подлинности и богодухновенномъ характерѣ священныхъ книгъ. Оригенъ говоритъ, что онъ „по Преданію удостовѣрился, что четыре евангелія цѣлою церковію признаются несомнѣнными“ <sup>1)</sup>. Подобнымъ образомъ и блаженный Августинъ говоритъ: „я не повѣрилъ бы евангелію, если бы не побуждалъ меня къ тому авторитетъ католической церкви“ <sup>2)</sup>. Съ этой стороны сами протестанты, вопреки своему возрѣнію на Преданіе, принимаютъ послѣднее, хотя и безсознательно, такъ какъ они принимаютъ канонъ священныхъ книгъ, ихъ богодухновенность и подлинность, — о чемъ въ самомъ Священномъ Писаніи ничего не говорится (въ Священномъ Писаніи нигдѣ не упоминаются названія книгъ, которыя должны быть приняты за священное Откровеніе Божіе). Во-вторыхъ, Священное Преданіе необходимо, какъ руководство къ правильному разумѣнію Священнаго Писанія. И это потому, что отношеніе наше къ Священному Писанію должно быть совершенно иное, нежели каково отношеніе ко всѣмъ другимъ словеснымъ произведеніямъ человѣческаго разума, такъ какъ Священное Писаніе не есть обыкновенное человѣческое слово, но имѣетъ сверхъестественный характеръ и есть слово Самого Бога. Для правильнаго пониманія и истолкованія того или другого словеснаго произведенія человѣческаго требуется только имѣть извѣстную степень образованія и умственнаго развитія; между тѣмъ, для правильнаго толкованія и пониманія Слова Божія совершенно не достаточно этого требованія, потому что богооткровенныя истины, какъ мысли безпредѣльнаго ума Божія, всегда будутъ стоять неизмѣримо выше нашего ограниченнаго разума. Послѣдній, какъ бы ни былъ развитъ и образованъ, никогда не можетъ взойти на одинъ уровень съ разумомъ Божіимъ и вполне постигнуть его откровенія. Ротъ почему въ дѣлѣ усвоенія божественнаго (кро-

<sup>1)</sup> Евсев. Ист. церк. кн. 6, 25

<sup>2)</sup> Contra epistol. Manichei. с. 5.

венія требуется отъ человѣка подчиненіе руководству св. церкви, управляемой Духомъ Божиимъ,—хотя это подчиненіе и не исключаетъ нѣкоторой и въ извѣстныхъ предѣлахъ самостоятельности человѣческаго разума. Въ противномъ случаѣ, Священному Писанію угрожаетъ опасность быть низведеннымъ въ область произвольныхъ и субъективныхъ мнѣній человѣческаго ума,—что подтверждается исторіею протестантства,—и даже угрожаетъ опасность полной утраты божественной истины и замѣны ея крайнимъ человѣческимъ мудрствованіемъ. Такъ извѣстно, что всѣ еретики въ христіанской церкви выдавали свои ереси за божественное ученіе, основанное на Священномъ Писаніи; явленіе въ средѣ протестантовъ такъ называемаго раціонализма <sup>1)</sup>, отрицающаго сверхъестественное откровеніе, также служитъ полнымъ подтвержденіемъ этого. Правда, не всѣ протестанты впадаютъ въ полный раціонализмъ; тѣмъ не менѣе при своемъ свободномъ, не подводимомъ подъ контроль общаго церковнаго ученія, отношеніи къ слову Божию, всѣ они болѣе или менѣе превратно понимаютъ христіанское ученіе. Вслѣдствіе своего неправильнаго отношенія къ слову Божию, протестанты неизбежно приходятъ къ смѣшенію и даже къ отождествленію чисто произвольныхъ человѣческихъ мнѣній съ истинами богооткровенными <sup>2)</sup>.

Но почему же именно, скажутъ протестанты, при изясненіи и пониманіи Священнаго Писанія должно руководствоваться толкованіями древнихъ отцевъ и учителей церкви, извѣстными подъ общимъ именемъ „церковнаго Преданія?“ Почему этимъ толкованіямъ нужно давать предпочтеніе предъ толкованіями другихъ христіанъ, жившихъ въ сравнительно позднѣйшее время, или же современныхъ намъ? Въ отвѣтъ на это мы должны сказать, что смыслъ книгъ Священнаго Писанія, написанныхъ св. апостолами по Божественному вдохновенію, естественно и всего лучше было знать тѣмъ представителямъ церкви Христовой, которые были непосредственными учениками и преемниками св. апостоловъ (какъ эти послѣдніе были въ свою очередь непосредственными учениками Самого Христа Спасителя),—которые были особенно

<sup>1)</sup> Философское слово «раціонализмъ» на языкѣ Слова Божія есть то же, что и слово «ересь».

<sup>2)</sup> Такъ извѣстно, что даже Гегель силится навязать христіанскому ученію свою философію, хотя между тѣмъ и другою ровно нѣтъ ничего общаго.

близки къ нимъ и слышали отъ нихъ устные толкованія. Съ другой стороны, по святости своей жизни и чистотѣ богопресвѣщеннаго ума своего, св. отцы первенствующей церкви Христовой могли лучше всѣхъ другихъ людей уразумѣть христіанское ученіе здраво и истинно. Св. Иринея Ліонскій говоритъ, что при спорахъ съ еретиками, превратно изъяснившими смыслъ Священнаго Писанія, конецъ всему должно полагать истинное древнее Преданіе церкви, потому что первенствующая церковь отъ апостоловъ приняла не только текстъ Священнаго Писанія, но и законное его истолкованіе <sup>1)</sup>. Это истолкованіе и передано церкви въ твореніяхъ святоотеческихъ.

Примѣчаніе 1. Писанія отцевъ и учителей церкви драгоценны для насъ въ томъ отношеніи, что въ нихъ разъясняется все ученіе христіанской вѣры. Но всѣ ли отеческія творенія имѣютъ одинаковую важность въ дѣлѣ христіанскаго вѣроученія, или же однимъ изъ нихъ слѣдуетъ отдавать предпочтеніе предъ другими? По важности ихъ для пониманія нами и усвоенія христіанскаго вѣроученія, первое мѣсто между ними безспорно должны имѣть коллективныя святоотеческія творенія,—таковы соборныя вѣроопредѣленія. Изъ частныхъ же святоотеческихъ твореній,—твореніямъ, содержащимъ въ себѣ изъясненіе извѣстныхъ христіанскихъ догматовъ и явившимся послѣ вселенскаго соборнаго опредѣленія этихъ догматовъ, должно давать сравнительное предпочтеніе предъ тѣми твореніями, которыя написаны были представителями церковнаго сознанія и вѣры до вселенскихъ соборовъ, когда возможна была еще нѣкоторая неопредѣленность и смутность въ пониманіи извѣстныхъ догматовъ христіанской вѣры, обстоятельное изъясненіе и опредѣленіе которыхъ выражено было на томъ или другомъ соборѣ. — Далѣе, то ученіе или преданіе, которое высказывается многими отцами и учителями церкви согласно и единодушно, должно предпочитать частнымъ или единичнымъ мнѣніямъ и ученіямъ тѣхъ или другихъ отцевъ и учителей церкви.

Примѣчаніе 2. Почему вселенскіе соборы начались только съ IV вѣка и окончились въ VIII вѣкѣ? Почему ихъ только семь? И могутъ ли быть въ будущемъ вселенскіе соборы? Отвѣты на эти вопросы, часто предлагаемые лютеранами,

) Ирин. Прот. ер. кн. 3, гл. 4.



можно дать слѣдующіе. Въ первые три вѣка церкви Христовой не было вселенскихъ соборовъ (за исключеніемъ апостольскаго) потому, что не было къ нимъ поводовъ; въ это время христіанская церковь боролась съ антихристіанскими ученіями язычества и іудейства. Между тѣмъ вселенскіе соборы необходимы противъ такихъ лжеученій, называемыхъ ересями, которыя возникаютъ на церковной почвѣ въ области христіанской церкви. Эти еретическія лжеученія появились въ христіанской церкви съ IV вѣка; они-то и служили поводами къ созыванію семи вселенскихъ соборовъ, на которыхъ во всей полнотѣ изъяснено и раскрыто ученіе христіанской вѣры, бывшее предметомъ превратнаго толкованія и искаженія со стороны еретиковъ. — Что касается того вопроса, могутъ ли въ будущемъ быть въ церкви Христовой вселенскіе соборы: то на это нужно сказать съ Филаретомъ, митрополитомъ московскимъ <sup>1)</sup>, что съ тѣхъ поръ, какъ произошелъ великій расколъ, раздѣлившій христіанскую церковь на двѣ, несоединенныя и доселѣ, половины, — вселенскихъ соборовъ не можетъ быть, пока не послѣдуетъ общаго соединенія христіанъ разныхъ исповѣданій.

Примѣчаніе 3. Такъ какъ изъ исторіи извѣстно, что въ церкви были и лжесоборы, — на примѣръ, разбойничій соборъ, римнійскій и селевкійскій соборы (на этихъ послѣднихъ соборахъ собравшіеся епископы, по приказанію императора Констанція, подписали аріанскій символъ вѣры), — то спрашивается: какой можетъ быть установленъ критерій для признанія истинности соборовъ и для отличенія ихъ отъ лжесоборовъ? Критерій истинности и авторитетной вселенской непогрѣшимости соборовъ заключается въ послѣдующемъ за соборами всеобщемъ признаніи этихъ соборовъ за вселенскіе и непогрѣшимые со стороны всей церкви Христовой, или короче: заключается въ вѣрности ихъ постановленій вселенскому Преданію.

### *б) Ученіе лютеранъ о состояніи чловѣка по паденіи.*

Ученіе лютеранъ о паденіи чловѣка и первороднствѣ грѣха. Критическій разборъ этого ученія.

Лютеранское ученіе о первобытномъ состояніи чловѣка, о его паденіи и первородномъ грѣхѣ совершенно противополо-

<sup>1)</sup> См. «Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ».

ложно ученію латинской церкви ансельмо-скоттовскаго направленія. Именно, по воззрѣнію лютеранъ, первобытная праведность человѣка, понимаемая ими въ смыслѣ полного духовно-нравственнаго совершенства, не была сверхъестественнымъ дѣйствіемъ благодати Божіей, какъ утверждаетъ латинство, а была натуральнымъ состояніемъ первозданныхъ людей и проявлялась въ раскрытіи и упражненіи силъ и способностей человѣческой природы въ истинномъ познаніи Бога, въ любви къ Богу, въ вѣрѣ и упованіи на Бога. Въ этомъ воззрѣніи лютеранства, во-первыхъ, невѣрно представленіе совершенства первозданныхъ людей: послѣдніе вообще не могли обладать полнымъ совершенствомъ, въ смыслѣ окончательнаго и всецѣлаго раскрытія своихъ силъ и способностей, а имѣли одни только задатки къ нему, долженствовавшіе развиться только впоследствии <sup>1)</sup>. Во-вторыхъ, въ лютеранскомъ воззрѣніи невѣрно то представленіе, будто благодатныя промыслительныя дѣйствія Божіи не имѣли особой важности и значимости въ дѣлѣ совершенства первыхъ людей; такъ какъ, по ученію Слова Божія, безъ благодати Божіей человѣку нельзя творить ничего добраго (Іоан. 15, 5). Но самая главная неправильность лютеранскаго воззрѣнія заключается въ его теоріи паденія человѣка и слѣдствій этого паденія.

По ученію православной церкви, какъ ни глубока порча природы человѣческой вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка, — гѣмъ не менѣе добрые инстинкты, или высшія потребности, человѣческой природы, нравственно-идеальныя ея влеченія и стремленія не искоренились и не уничтожились въ ней совершенно. По ученію же лютеранъ, паденіе человѣка было такъ сильно и глубоко, что совсѣмъ раздробило и уничтожило всѣ его нравственныя силы; слѣдствія паденія простерлись до совершенной потери всякихъ стремленій къ добру, до положительной неспособности къ нему. Первородный грѣхъ, по лютеранскому воззрѣнію, состоитъ въ зломъ принципѣ, въ полномъ извращеніи природы человѣческой, проявляющемся въ томъ, что желанія человѣка, отвратившись отъ всего блага, божественнаго и вѣчнаго, направлены лишь къ одному злему, временному, земному. Въ этомъ отношеніи нельзя не видѣть въ лютеранствѣ крайности, противополо-

<sup>1)</sup> См. объ этомъ выше на стран. 38.

ложной крайнему учению о первородномъ грѣхѣ латинства. Въ самомъ дѣлѣ, если, по учению латинства, вслѣдствіе грѣха произошло главнымъ образомъ только одно отъятіе сверхъестественной благодати и, слѣдовательно, не могло быть глубокой порчи въ человѣческой природѣ: то, наоборотъ, по учению Аугсбургскаго исповѣданія, вслѣдствіе грѣха въ человѣкѣ не осталось никакой искорки отъ духовныхъ силъ и способностей, какія онъ получилъ отъ Творца. Человѣкъ по паденіи не обладаетъ свободою; природа его сдѣлалась не только склонною къ злу, но и злою; онъ уподобился, по словамъ Лютера, столбу, въ который превращена жена Лотова; онъ сдѣлался камнемъ, деревомъ и безжизненнымъ истуканомъ въ нравственномъ отношеніи. Все, что замѣчается въ возрожденномъ христіанинѣ добраго, по учению Лютера, не есть его собственность, а дѣло одной благодати; естественный же, или невозрожденный, человѣкъ не можетъ творить никакихъ внутренне-добрыхъ дѣлъ <sup>1)</sup>). Во 2 членѣ Аугсбургскаго исповѣданія говорится: „по паденіи Адама всѣ люди рождаются со грѣхомъ, т. е. безъ страха Божія, безъ упованія на Бога и съ похотью“. Въ Апологіи же Меланхтона говорится, что „человѣкъ лишень самой потенціи или дарованій проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога“.

Очевидно, что лютеранскія символическія книги изображаютъ глубину нравственнаго состоянія падшаго человѣка въ чертахъ черезчуръ преувеличенныхъ <sup>2)</sup>). Изъ этихъ изображеній вытекаетъ такой выводъ, будто духовныя силы и способности въ человѣкѣ совершенно утратились по паденіи. Ясно, что этотъ выводъ крайне нелѣпъ; онъ противорѣчитъ свидѣтельству Священнаго Писанія, исторіи и опыта. Въ силу этого свидѣтельства, способности и силы духовныя въ человѣческой природѣ остались и по паденіи, но только получили порчу и превратное направленіе. Опытъ показываетъ, что человѣкъ, по причинѣ своей испорченности, не можетъ самъ собою достигнуть только вполне истиннаго боговѣдѣнія и вполне правильно познать нравственный законъ, а также до-

<sup>1)</sup> Это ученіе лютеранъ, между прочимъ, имѣетъ корень свой въ крайности ученія блаженнаго Августина о человѣчествѣ до искупленія, какъ о массѣ погибшихъ.

<sup>2)</sup> Сами лютеранскіе богословы сознаютъ чрезмѣрную преувеличенность въ изображеніи лютеранскими символическими книгами состоянія падшаго человѣка, и потому стараются въ своихъ «Символикахъ» смягчать крайность изображенія и рѣзкость выраженій символическихъ книгъ.

стигнуть полного нравственного совершенства: тѣмъ не менѣе ему прирождено религиозное чувство, или чувство благоговѣнія, влеченія и страха по отношенію къ Богу; въ силу этого, одинъ изъ учителей церкви (Тертуллианъ) глубокомысленно доказываетъ, что „душа человѣческая по природѣ—христіанка“. А еще лучше ап. Петръ свидѣтельствуетъ, что во всякомъ языкѣ *Бога боящійся и дѣлаяй правду* приятенъ Ему есть. По лютеранскому воззрѣнію, грѣхъ радикально извратилъ нашу природу. Но нравственное чувство добра и истины, совѣсть, упрекающая человѣка за совершеніе грѣха, сознание ответственности за грѣхъ—все это свидѣтельствуетъ о томъ, что въ своемъ существѣ природа человѣческая не измѣнилась, хотя и получила ненормальное направленіе. Святой ап. Павелъ говоритъ, что „еже хотѣти доброе прилежитъ ми“ (Римл. 7, 18), что „во внутреннемъ человѣкѣ бываетъ со-услажденіе закону Божию“ (ст. 22). Значитъ, грѣхъ не настолько испортилъ нашу природу, чтобы мы не имѣли пожеланій добра и стремленій къ нему, и чтобы все наше естество стало злымъ.

### Частнѣйшій разборъ лютеранскаго ученія о слѣдствіяхъ грѣхопаденія человѣка.

По лютеранскому ученію, слѣдствія грѣхопаденія, какъ уже выше сказано, состояли въ полномъ извращеніи человѣческой природы и въ совершенной утратѣ его свободы. При обстоятельномъ критическомъ разсмотрѣніи этого ученія, прежде всего, въ видахъ ясности и точности понятій, слѣдуетъ выяснитъ тотъ смыслъ, какой соединяется съ отрицаемою лютеранами свободою въ падшемъ человѣчествѣ.—Свободу можно понимать въ двухъ смыслахъ: *психологическомъ*,—въ смыслѣ формальной психической способности, и въ *богословскомъ*,—въ смыслѣ положительнаго качественного содержанія, раскрытія и осуществленія этой способности. Подъ свободою въ первомъ смыслѣ разумѣется способность сознательнаго отношенія къ мотивамъ и цѣлямъ своихъ дѣйствій, способность не механически и не по необходимости дѣйствовать, а по своему желанію, разумно, по соображенію и по выбору извѣстныхъ цѣлей. Эта свобода есть, такъ сказать, *интеллектуальная*, или *разумная* свобода; она состоитъ въ независимомъ ни отъ кого и ни отъ чего само-

опредѣленіи себя къ дѣйствіямъ, въ сознаніи себя причиною, или виною, всѣхъ своихъ дѣйствій. Отъ такой свободы нужно отличать *нравственную* свободу человѣка, которая состоитъ въ раскрытіи данныхъ ему силъ и способностей:—въ раскрытіи ума, стремящагося къ истинѣ, воли, стремящейся къ святости и добру,—и чувства, стремящагося къ покою и блаженству. Но такъ какъ истина, святость и блаженство заключаются въ Богѣ, какъ своемъ источникѣ, то и сущность нравственной свободы состоитъ въ уподобленіи человѣка воплотившемуся Богу, Который сказалъ о Себѣ: „*Азъ есмь путь*“ (для стремленій воли), *истина* (для стремленій ума) и *животъ* (для стремленій къ блаженству). Словомъ, нравственная свобода состоитъ въ стремленіи человѣка поставить свою волю въ полную гармонію съ волею Божіею, въ осуществленіи человѣкомъ своего назначенія. Понятіе свободы въ богословскомъ смыслѣ совпадаетъ съ понятіемъ нравственной свободы; именно, она состоитъ въ познаніи истины, въ отсутствіи грѣха, въ добродѣтели и вообще во вступленіи на путь истинной и нормальной жизни (Римл. 6, 18). Христосъ Спаситель объяснилъ смыслъ, сущность и условія этой свободы въ слѣдующихъ словахъ: „всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха... истинно свободны будете, если Сынъ освободитъ васъ“ (Іоан. 8, 24).

Въ приложеніи разъясненнаго понятія свободы къ рѣчи о слѣдствіяхъ грѣхопаденія человѣка, мы должны сказать, что свобода интеллектуальная, понимаемая въ формальномъ смыслѣ, неизгладимо присуща духовной природѣ каждаго человѣка. Существованіе этой свободы, между прочимъ, доказывается тѣмъ, что всякій грѣхъ, по ученію Слова Божія и по внутреннему заявленію совѣсти, вмѣняется человѣку; а вмѣняемость грѣха возможна единственно при условіи существованія свободы. Что касается свободы нравственной, то она вслѣдствіе грѣха сильно ослаблена и потеряна въ человѣческой природѣ, но потеряна, однакоже, не всецѣло. Несомнѣнный опытъ показываетъ, что при всей, непреодолимой, ничѣмъ, склонности ко грѣху, въ нравственной свободѣ человѣка существуютъ и стремленія къ добру; что въ глубинѣ природы человѣческой слышится голосъ Божій, возбуждающій эти стремленія къ дѣятельности и проявленію. Если бы въ человѣкѣ совсѣмъ уничтожились способность и стремленіе къ добру, то онъ вошелъ бы въ дѣвольское состояніе. Но всеобщій опытъ показываетъ, что родъ человѣческой всегда

и на всѣхъ ступеняхъ развитія — и въ состояніи дивомъ и въ состояніи культурномъ — имѣлъ понятія добра и желалъ общенія съ Богомъ, стремился, какъ умѣлъ, угождать Ему. Грѣхопаденіе сдѣлало человѣка подобнымъ младенцу, который самъ не можетъ твердо идти на своихъ ногахъ къ матери; однакоже, движется, кричитъ и плачетъ, ища матери <sup>1)</sup>. Самый фактъ божественнаго искупленія и благодатствованія человѣчества доказываетъ то, что потомки Адама совсѣмъ не таковы, чтобы въ нихъ не было ни малѣйшихъ слѣдовъ силъ духовныхъ. Отрицаніе же послѣднихъ ведетъ къ отрицанію того, во имя чего лютеране и ратуютъ въ своемъ ученіи о паденіи, — къ отрицанію возможности благодатствованія. Въ самомъ дѣлѣ, для воспріятія и усвоенія благодатной помощи, отъ человѣка требуется сознаніе своей духовной немощи и отсюда требуется сознаніе необходимости божественной помощи въ дѣлѣ спасенія. Но возможно ли это сознаніе для человѣка, если у него не осталось никакихъ слѣдовъ силъ духовныхъ?

Въ доказательство своего крайняго воззрѣнія на слѣдствія въ человѣческой природѣ грѣхопаденія, лютеране ссылаются на тѣ мѣста Слова Божія, гдѣ естественный, невозрожденный благодатію, человѣкъ называется „мертвымъ прегрѣшеніями и грѣхи“ (Еф. 2, 1), „не могущимъ принимать, яже Духа Божія: юродство бо ему есть“ (1 Кор. 2, 14; Іоан. 15, 4), называется также „рабомъ и плѣнникомъ грѣха“ (Іоан. 8, 34). Но во всѣхъ этихъ мѣстахъ изображается фактическое нравственно-испорченное состояніе естественныхъ людей — язычниковъ, которое обуславливалось не столько грѣхомъ первороднымъ, какъ слѣдствіемъ паденія Адама, сколько собственно разумною свободою каждаго изъ нихъ. Правда, по христіанскому ученію, естественный человѣкъ самъ собою не можетъ по христіански мыслить о Богѣ и по христіански вести свою жизнь; тѣмъ не менѣе оно не отвергаетъ безусловно возможности и способности въ естественномъ человѣкѣ къ истинѣ и добродѣтели. „Язычники, говоритъ ап. Павелъ, не имѣя закона (т. е. закона положительнаго, даннаго въ божественномъ Откровеніи), по естеству (иначе сказать — по своей природѣ) законное дѣлаютъ; дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣлствуетъ совѣсть

<sup>1)</sup> См. Макарь. Егип. Бесѣд. 46.

ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Римл. 2, 14—15). Не подлежитъ спору, что такого естественнаго закона недостаточно для спасенія; тѣмъ не менѣ нельзя считать дѣла, совершаемыя подъ руководствомъ этого закона, злыми и осуждать ихъ. Вопреки крайнимъ воззрѣнїямъ лютеранъ, безусловно отрицающимъ всякое проявленіе нравственной свободы въ естественномъ человѣкѣ и осуждающимъ на безусловную погибель все внѣхристіанское человѣчество, мы должны признать то, что и естественный, невзраженный человѣкъ имѣетъ въ своей, испорченной грѣхомъ, природѣ способность и стремленіе къ добру, и потому можетъ совершать и совершаетъ добродѣтель.— Самыя даже языческія религіи, и тѣ, при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ и противорѣчїяхъ, заключали въ себѣ нѣкоторые элементы истины и добра, имѣвшіе положительное тяготѣніе къ христіанству. Доказательство этого можно видѣть въ слѣдующихъ словахъ Священнаго Писанія: „многіе придуть съ востока и запада, и возлягутъ съ Авраамомъ, Псаакомъ и Іаковомъ“ и въ словахъ, сказанныхъ Господомъ, по поводу вѣры язычника—сотника: „и во Израилѣ Я не нашелъ такой вѣры“. Апостолъ Павелъ въ рѣчи къ аѳинянамъ, по поводу того, что въ пантеонѣ божествъ между памятниками, посвященными разнымъ языческимъ богамъ, находился памятникъ „нездѣланному Богу“, — говоритъ: „Сего-то, Котораго, не зная, чтите, я и проповѣдаю вамъ“. Наконецъ, ап. Петръ говоритъ, что „во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ прїятедь Ему“ (Дѣян. 10, 35) и что добрыя дѣла и язычниковъ угодны Богу (ст. 2).

Впрочемъ, и сами лютеране допускаютъ возможность въ человѣкѣ нѣкоторой и въ извѣстномъ смыслѣ праведности. Къ какой именно праведности человѣкъ съ своими естественными силами способенъ, и къ какой праведности, напротивъ, способенъ, — это объясняется въ Аугсбургскомъ исповѣданіи слѣдующимъ образомъ: „хотя природа человѣка и можетъ до извѣстной степени совершать внѣшнія дѣла—можетъ удерживать руку отъ воровства и убійства, но не можетъ производить внутреннїхъ движеній, какъ-то: страха Божїя, упованія на Бога, цѣломудренности, терпѣнія и под.“. По подобное раздѣленіе между добрыми дѣлами, какъ внѣшними поступками, имѣющими отрицательный характеръ, и внутренними побужденіями добра, имѣющими положительный харак-

теръ, не выдерживаетъ строгой критики, потому что и допускаемое лютеранствомъ совершеніе добрыхъ дѣлъ внѣшнихъ предполагаетъ извѣстныя, соотвѣтственныя имъ, добрыя внутреннія побужденія. Далѣе, при опредѣленіи того, какой именно праведности способенъ достигнуть человѣкъ своими естественными силами и средствами,—въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи проводится разграниченіе между праведностію гражданскою и праведностію духовною. Достиженіе первой праведности можетъ быть приписано силамъ человѣческимъ; послѣдняя же праведность для естественныхъ силъ человѣка совершенно невозможна. „Воля человѣческая, говорится въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, помимо Святаго Духа не имѣетъ силы къ совершенію правды Божіей или праведности духовной. Она располагаетъ только нѣкоторою свободою къ совершенію гражданской правды“<sup>1)</sup>. Что же разумѣется подъ тою и другою праведностію? Подъ гражданскою праведностію символическія книги лютеранства разумѣютъ исполненіе обязанностей семейныхъ и общественныхъ, имѣющихъ отношеніе къ интересамъ земной жизни; а подъ духовною праведностію разумѣется исполненіе обязанностей по отношенію къ Богу. Но проводить такую рѣзкую до степени противоположности грань между обязанностями по отношенію къ ближнимъ и обязанностями по отношенію къ Богу совершенно неосновательно: эти обязанности, по ученію Слова Божія, находятся въ такомъ тѣсномъ взаимномъ единеніи, что исполненіе однѣхъ обязанностей — общественныхъ и семейныхъ, — какъ выраженіе любви къ ближнимъ, служитъ основаніемъ для исполненія другихъ обязанностей — обязанностей религіозныхъ (1 Іоан. 4, 20—21).

УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ О БЛАГОДАТНОМЪ ОПРАВДАНИИ ЧЕЛОВѢКА.

### Сущность лютеранскаго воззрѣнія на благодатное оправданіе человѣка.

Ученіе лютеранъ о благодатномъ оправданіи, составляющее средоточный и центральный пунктъ лютеранства, имѣетъ тѣсную связь съ лютеранскимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, и на немъ основывается. Сущность этого ученія заключается въ слѣдующемъ. Въ своемъ грѣхѣ человѣкъ палъ такъ глу-

<sup>1)</sup> Аугсб. испов. чл 2



боку, что сдѣлался совершенно неспособнымъ къ совершенію своего спасенія. Вотъ почему благодать Божія является единственнымъ дѣятелемъ въ дѣлѣ спасенія людей и одна совершаетъ его; самъ же человѣкъ является въ этомъ дѣлѣ безусловно пассивнымъ. Благодать Божія, дѣйствуя на человѣка сообщаетъ и внушаетъ ему вѣру во Христа, которая и служитъ единственнымъ условіемъ спасенія, дѣлая человѣка праведникомъ. Но праведникомъ становится онъ не по существу своему, а только внѣшнимъ, формальнымъ образомъ, такъ сказать, юридически, подводя себя подъ судебный оправдательный приговоръ, пріобрѣтенный крестною смертію Спасителя. Оправданіе есть одно только вмѣненіе по отношенію къ намъ, а не самое дѣйствіе, совершающееся въ насъ. — Изъ этого воззрѣнія лютеранъ открывается, что они въ ученіи о благодати впади въ догматическія неправости въ слѣдующихъ пунктахъ: а) въ ученіи о значеніи человѣка въ дѣлѣ спасенія, совершаемаго благодатію Божію; б) въ ученіи об условіяхъ благодатнаго оправданія и в) въ ученіи о существѣ благодатнаго оправданія.

а) *Лютеранское ученіе о пассивномъ отношеніи человѣка къ благодати и къ своему спасенію.*

По воззрѣнію лютеранъ, человѣкъ вслѣдствіе глубокаго поврежденія своей природы не можетъ имѣть дѣятельнаго отношенія къ благодати, даруемой намъ ради заслугъ Христовыхъ, и имѣетъ пассивное значеніе въ дѣлѣ своего спасенія. Это воззрѣніе объясняется реакціею латинскому воззрѣнію относительно спасенія человѣка. Если латинство, сообразно съ своимъ полупелагианскимъ направленіемъ, придаетъ слишкомъ много значенія человѣку въ дѣлѣ спасенія его, то, наоборотъ, лютеране впади въ противоположную крайность: приписавъ все дѣло человѣческаго спасенія благодати Божіей, они изъ человѣка сдѣлали одно механическое орудіе въ рукахъ Божіихъ. При критическомъ обсужденіи этого воззрѣнія лютеранства, нельзя не видѣть въ немъ (воззрѣніи) превратнаго пониманія христіанскаго ученія о человѣческомъ спасеніи: въ немъ такъ же, какъ и въ ученіи латинской церкви, выражается смѣшеніе различныхъ понятій, хотя и въ другомъ, такъ сказать, обратномъ видѣ; въ немъ также смѣшиваются и отождествляются — объективное спа

сеніе, совершенное Христомъ, и личное усвоеніе его со стороны человѣка. По ученію православнаго христіанства, только первое (спасеніе объективное) совершено помимо заслугъ и участія человѣка; въ дѣлѣ же усвоенія искупленія Христова человѣкъ не долженъ быть пассивнымъ; напротивъ, отъ него требуется дѣятельное участіе. По православному ученію, усвоеніе человѣкомъ искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя должно быть результатомъ совокупнаго и совмѣстнаго дѣйствія благодати Божіей и самого человѣка. Вотъ почему въ Словѣ Божіемъ съ одной стороны повелѣвается человѣку, чтобы онъ самъ „сотворилъ себѣ сердце ново и духъ новъ“ (Іез. 18, 31), а съ другой стороны говорится: „и дамъ вамъ сердце ино и духъ новъ“ (Іез. 11, 19. 20); съ одной стороны также говорится: „Богъ воздастъ комуждо по дѣломъ его“ и „со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣвайте“ (Фил. 2, 12), а съ другой стороны утверждается, что „Богъ есть дѣйствуя въ васъ, и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи“ (Филип. 2, 13). Изъ всего этого видно, что человѣкъ дѣятельно участвуетъ въ томъ, что совершаетъ въ немъ и чрезъ него благодать Божія. Самое понятіе христіанской религіи, какъ возстановленнаго союза между Богомъ и человѣкомъ, не позволяетъ намъ согласиться съ лютеранскимъ ученіемъ о томъ, будто человѣкъ имѣетъ чисто пассивное значеніе въ дѣлѣ отношенія къ благодати Божіей: всякій вообще союзъ,—въ томъ числѣ и религіозный—заключается при дѣятельномъ взаимодействіи обѣихъ сторонъ.

*б) Ученіе лютеранъ объ условіяхъ благодатнаго оправданія человѣка. Разборъ этого ученія.*

По ученію лютеранъ, единственнымъ условіемъ со стороны человѣка для полученія благодатнаго оправданія должна быть признана вѣра <sup>1)</sup>. Это ученіе логически вытекаетъ изъ ученія о пассивномъ отношеніи человѣка къ благодати и своему спасенію. Ученіе объ оправданіи вѣрою составляетъ сущность всего лютеранскаго вѣроученія. Въ этомъ ученіи, равно какъ и въ воззрѣніяхъ на другіе христіанскіе

<sup>1)</sup> Вѣру эту лютеране понимаютъ въ крайне узкомъ и вмѣстѣ неопредѣленномъ смыслѣ—въ смыслѣ непосредственныхъ отношеній къ Искупителю. Отсюда ученіе лютеранъ объ оправдывающей человѣка вѣрѣ имѣетъ чисто мистическій характеръ.

догматы, лютеранство представляет собою противоположность учению латинской церкви. Последнее, как нам известно, приписываетъ слишкомъ много силы дѣламъ человѣка, усвоивъ имъ значеніе удовлетворенія правосудію Божию; отсюда оправданіе человѣка, съ латинской точки зрѣнія, не есть дѣло только одной благодати Божіей, но заслуживается вмѣстѣ и самимъ человѣкомъ посредствомъ добрыхъ дѣлъ. Противъ этого-то латинскаго ученія и возсталъ сильно Лютеръ. Отвергнувши латинское ученіе о значеніи добрыхъ дѣлъ, какъ заслугъ предъ Богомъ, Лютеръ, однако, впалъ въ заблужденіе противоположное: онъ отвергъ всякое значеніе за дѣлами человѣка и приписалъ все дѣло нашего спасенія исключительно одной благодати Божіей, которая, — по его взгляду, — механически дѣйствуетъ на падшаго человѣка, какъ на существо нравственно-мертвое.

Въ доказательство своего ученія о томъ, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою, лютеране приводятъ слѣдующіе тексты изъ Священнаго Писанія: „мыслимъ вѣрою оправдаться человѣку, безъ дѣлъ закона“ (Римл. 3, 28); „не оправдится человѣкъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою Іисусъ Христовою“ (Гал. 2, 16); „благодатию есте спасени чрезъ вѣру“ (Ефес. 2, 8) и другіе. — Но всѣ эти тексты, будучи правильно истолкованы, вовсе не подтверждаютъ лютеранскаго воззрѣнія. Лютеранское же толкованіе этихъ текстовъ и основанное на немъ лютеранское ученіе объ оправданіи вѣрою строятся на недоразумѣніяхъ, на неправильномъ пониманіи Слова Божія. Для того, чтобы устранить эти недоразумѣнія, мы должны выяснить слѣдующія понятія: а) что разумѣется въ христіанскомъ ученіи подъ благодатнымъ оправданіемъ; б) что разумѣется подъ вѣрою и в) что разумѣется подъ закономъ и дѣлами закона.

а) Слово „оправданіе“ употребляется на языкѣ Священнаго Писанія въ двоякомъ смыслѣ: — въ смыслѣ оправданія объективнаго и въ смыслѣ субъективно-личнаго спасенія человѣка <sup>1)</sup>. Оправданіе объективное есть дѣло спасенія людей, совершенное Іисусомъ Христомъ, само въ себѣ и въ приложеніи къ человѣку, какъ только еще вступающему въ церковь Христову. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ подъ оправданіемъ человѣка разумѣется вступленіе человѣка въ церковь

<sup>1)</sup> См. также объ этомъ въ трактатѣ объ ученіи римской церкви относительно оправданія человѣка, стр. 55.

Христову, благодатное его возрожденіе и обновленіе. Это оправданіе есть оправданіе *начинательное*; оно составляет необходимое условіе *послѣдующаго* за нимъ личнаго духовно-нравственнаго спасенія христіанъ; его нужно отличать отъ этого послѣдняго и отъ оправданія людей *окончательнаго*, которое имѣеть быть на послѣднемъ судѣ и которое будетъ состоять въ вѣчномъ блаженствѣ на небѣ. Это послѣднее (т. е. окончательное оправданіе и блаженство) должно быть достигаемо христіаниномъ посредствомъ дѣятельнаго, сознательнаго и свободнаго усвоенія плодовъ объективнаго благодатнаго оправданія; такое усвоеніе, продолжающееся во всю жизнь человѣка, составляетъ собою процессъ личнаго спасенія человѣка.

Говоря объ оправданіи въ вышеуказанныхъ нами текстахъ священныхъ, ап. Павелъ разумѣеть именно благодатное оправданіе объективное—начинательное: оно, по ученію православной церкви, совершается въ таинствѣ крещенія и миромазанія и требуетъ отъ человѣка одного только условія—вѣры; объ усвоеніи же человѣкомъ оправданнымъ плодовъ этого оправданія въ приведенныхъ текстахъ апостоль не говорить ничего. Между тѣмъ, для этого усвоенія, какъ необходимое условіе его, по ученію Слова Божія, требуется не одна только вѣра, но и добрыя дѣла (Іоан. 13, 35; Лук. 7, 47 и друг.). При этомъ должно замѣтить, что православная церковь не называетъ того, что совершается въ духовно-нравственной природѣ человѣка, подъ вліяніемъ благодати, послѣ крещенія,—*оправданіемъ*, какъ это называютъ латинскіе католики и лютеране, а называетъ весь благодатный процессъ нравственнаго усовершенствованія и спасенія человѣка однимъ только *усвоеніемъ* благодатнаго оправданія, полученнаго въ таинствѣ крещенія.

Очевидно, что вся путаница въ латинскомъ и лютеранскомъ ученіяхъ объ оправданіи происходитъ отъ неправильной постановки вопроса и отъ смѣшенія различныхъ понятій. Въ латинствѣ почти совсѣмъ опущено изъ виду объективное оправданіе, совершенное Христомъ; это оправданіе здѣсь смѣшивается съ усвоеніемъ его со стороны человѣка, или съ субъективно-личнымъ спасеніемъ людей; на этомъ-то послѣднемъ и сосредоточивается, такъ сказать, центръ тяжести латинскаго ученія объ оправданіи. Наоборотъ, въ лютеранствѣ, и вообще въ протестанствѣ, сосредоточено все вниманіе на

объективное оправданіе, которое и смѣшивается съ субъективно-личнымъ спасеніемъ христіанина.

б) Слово „вѣра“ такъ же, какъ и „оправданіе“, можетъ быть понимаемо въ двоякомъ смыслѣ: въ объективномъ и субъективномъ. Въ объективномъ смыслѣ подъ вѣрою разумѣется совокупность богооткровенныхъ истинъ, которыя превышаютъ силы человѣческаго разума и потому должны быть принимаемы и усвояемы вѣрою; въ частности, вѣрою въ этомъ смыслѣ въ Священномъ Писаніи называется ученіе объ искупленіи. Понимаемая же въ субъективномъ смыслѣ <sup>1)</sup>, вѣра можетъ быть въ свою очередь подраздѣлена на два вида: теоретически-разсудочную и нравственную. Въ первомъ смыслѣ она есть согласіе ума человѣка съ христіанскимъ ученіемъ, довѣріе къ этому ученію, принятіе его. Во второмъ смыслѣ, вѣра имѣетъ значеніе практическаго направленія всей жизни человѣка, — направленія, выражающагося въ практически-жизненномъ влеченіи ко Христу, исходящемъ изъ сердца и воли. Вѣра эта состоитъ въ исполненіи всего того, что требуется ученіемъ и дѣлами Христа Спасителя, въ пребываніи въ Немъ (1 Іоан. 2, 3; см. также Іоан. 13, 35 и друг.); она есть всецѣлая личная преданность Христу, какъ Богу и Спасителю, всѣмъ своимъ существомъ и всѣми духовными силами, — преданность и въ своихъ мысляхъ, и въ своихъ чувствованіяхъ, и въ дѣйствіяхъ своей воли, — и выражается въ послѣдованіи и подражаніи Христу. „Сіе да мудрствуется въ васъ, еже и во Христвѣ Іисусѣ“, говоритъ ап. Павелъ о такомъ послѣдованіи Христу, — т. е., по ученію апостола, въ вѣрующихъ должны быть тѣ же мысли и чувствованія, каковы и во Христвѣ. Отсюда христіанинъ, имѣющій вѣру во Христа, живетъ всецѣло во Христвѣ; вся жизнь Христа какъ-бы переживается такимъ человѣкомъ и, по мѣрѣ возможности, воплощается въ немъ. Такимъ образомъ разсматриваемая съ нравственной точки зрѣнія, вѣра есть жизнь христіанина, согласная съ его догматическою вѣрою, или съ теоретическими убѣжденіями. Апостолъ Павелъ даетъ слѣдующее понятіе объ этой нравственной вѣрѣ: „сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповѣдуется во спасеніе“.

<sup>1)</sup> Понятіе «вѣры» въ этомъ (т. е. въ субъективномъ) смыслѣ, вообще, означаетъ внутреннее убѣжденіе человѣка въ какихъ-либо истинахъ, единственно на основаніи довѣрія къ свидѣтельству другого лица, удостовѣряющаго, что то или другое истинно.

т. е. вѣра въ жизни христіанина есть чувствованіе сердца, необходимо имѣющее вліяніе на жизнь другихъ силъ и способностей души; вслѣдствіе этого вліянія своего чувствованіе необходимо стремится выразиться въ словѣ и въ дѣйствиі, въ силу того общаго психическаго закона, что всякая мысль, переживаемая въ душѣ, вызываетъ соотвѣтственное чувствованіе, которое въ свою очередь въ волѣ или дѣйствиі ищетъ своего исхода, или внѣшняго выраженія. На основаніи этой связи психическихъ силъ, ап. Іаковъ не признаетъ возможнымъ разъединеніе въ вѣрѣ, какъ въ нравственномъ явленіи, между понятіями догматической вѣры и жизнью христіанина по этимъ понятіямъ (Іак. 2, 14. 26). Существованіе же однихъ догматическихъ, или теоретическихъ, понятій, въ смыслѣ одного холоднаго согласія на нихъ нашего ума, безъ проникновенія ихъ въ нравственную жизнь, ап. Іаковъ называетъ бѣсовскою вѣрою и считаетъ ее бесплодною и бесполезною: „и бѣсы вѣрують и трепещуть Бога“, — т. е. и бѣсы имѣють теоретически-разсудочное представленіе о Богѣ; но только это представленіе не выражается въ ихъ жизни соотвѣтственными дѣйствиіями поведенія и не сопровождается любовью Бога и надеждою на Него.

Повидимому, слова ап. Іакова о вѣрѣ: „какая польза, братіе моя, аще вѣру глаголетъ кто имѣти, дѣлъ же не имать? еда можетъ вѣра спасти его? Якоже бо тѣло безъ духа мертво есть, тако и вѣра безъ дѣлъ мертва есть“ (Іак. 2, 14. 26)—противорѣчатъ ученію ап. Павла объ оправданіи вѣрою помимо дѣлъ закона. Лютеране, дѣйствительно, усматриваютъ здѣсь противорѣчіе; на этомъ основаніи они даже отрицають подлинность посланія ап. Іакова, вопреки всѣмъ историческимъ доказательствамъ ея. Но противорѣчіе между словами ап. Іакова и словами ап. Павла есть только кажущееся, мнимое. Дѣло въ томъ, что апостолы говорятъ о вѣрѣ не по одинаковымъ, а по разнымъ поводамъ, и соединяють съ понятіемъ вѣры совершенно различные смыслы и значенія, примѣнительно къ поводамъ, вызвавшимъ рѣчь о вѣрѣ. Такъ, ап. Іаковъ, говоря о *жизни* христіанской, осуждаетъ, какъ бесплодную и бесполезную, вѣру теоретическую, или разсудочную, совершенно изолированную отъ нравственной жизни человѣка и не проникающую въ эту послѣднюю. Апостолъ же Павелъ говоритъ о вѣрѣ не по поводу жизни христіанъ, а по поводу иного предмета: именно по поводу ученія о бла-

*годатномъ оправданіи* чело́вѣка (объективномъ). Подъ вѣрою, служащею необходимымъ условіемъ оправданія чело́вѣка, ап. Павелъ разумѣетъ вѣру объективную, „вѣру Иисусу Христову, — вѣру яже о Христѣ Иисусѣ“ (Гал. 2, 16; 2 Тим. 3, 15). При отверженіи этой вѣры, т. е. при отверженіи христіанскаго ученія о Боговоплощеніи и искупленіи, ничто не можетъ спасти чело́вѣка. Говоря объ оправданіи насъ, совершенномъ Иисусомъ Христомъ, апостоль вмѣстѣ съ тѣмъ разумѣетъ и то оправданіе чело́вѣка, которое совершается въ таинствѣ крещенія, и для полученія котораго отъ чело́вѣка требуется, по апостолу, одна вѣра, хотя бы эта вѣра и не успѣла еще сдѣлаться вполнѣ жизненною, т. е. проникнуть всецѣло въ жизнь новаго члена церкви Христовой. Но иное дѣло — благодатное оправданіе, совершающееся въ таинствѣ крещенія Духомъ Святымъ, и иное дѣло — жизненное усвоеніе этого оправданія; для послѣдняго (т. е. для усвоенія оправданія), какъ необходимое условіе, требуется отъ христіанина жизнь по вѣрѣ, или *вѣра нравственная*.

в) Когда ап. Павелъ говоритъ, что „мыслимъ вѣрою оправдаться безъ дѣлъ закона“, — то этимъ онъ не отрицаетъ значенія *добрыхъ дѣлъ* для спасенія чело́вѣка, какъ это ложно утверждаютъ лютеране; а только утверждаетъ ту мысль, что чело́вѣкъ не можетъ совершить свое спасеніе самъ собою, своими собственными силами и дѣлами, своимъ исполненіемъ предписаній ветхозавѣтнаго закона. Извѣстно, какое нравственное значеніе усвоилъ этому закону ап. Павелъ. „Закономъ бо, говоритъ онъ, познаніе грѣха... Законъ привиде, да умножится прегрѣшеніе. Грѣха не знахъ, точію закономъ... Вину же (т. е. поводъ) пріемъ грѣхъ заповѣдію, содѣла во мнѣ всяку похоть: безъ закона бо грѣхъ мертвъ есть“ (Римл. 5, 13. 20; 7, 7. 8; см. также 3, 19. 20). Т. е., по мысли апостола, нравственное значеніе и идея закона, даннаго чрезъ Моисея, состояли въ томъ, что люди должны были въ заповѣдяхъ и предписаніяхъ этого закона, какъ-бы въ зеркалѣ увидѣть всѣ свои грѣхи, познать всю гнусность ихъ и вмѣстѣ тяжкую отвѣтственность за нихъ предъ Богомъ. Законъ долженъ былъ привести чело́вѣка къ сознанію того, что въ немъ нѣтъ внутренняго и истиннаго расположенія къ добру; что въ немъ замѣчается разладъ между внутреннимъ настроеніемъ и внѣшнимъ выполненіемъ закона; что при своемъ обязательномъ значеніи законъ, однакоже, не могъ сообщить чело́вѣку никакой

силы для его исполненія. Слѣдовательно, законъ по своей идеѣ долженъ былъ имѣть значеніе обличителя нравственнаго безсилія естественнаго человѣка; онъ долженъ былъ привести человѣка къ сознанию этого безсилія въ дѣлѣ спасенія и оправданія, и тѣмъ самымъ долженъ былъ привести человѣка къ сознанию необходимости высшей божественной помощи—къ вѣрѣ во Христа, Сына Божія. „Законъ, говоритъ апостоль, былъ для насъ пѣстуномъ (дѣтководителемъ) ко Христу, дабы намъ оправдаться вѣрою“ (Гал. 3, 24). Къ сожалѣнію, іудеи не поняли этого значенія даннаго имъ откровеннаго закона. Выходя изъ крайне поверхностнаго и дѣтскаго взгляда на существо нравственной жизни, іудеи думали, что это существо заключается только въ одномъ механическомъ или формальномъ исполненіи различныхъ предписаній Моисеева закона. Вотъ почему всѣ нравственныя дѣйствія іудея не вытекали изъ высшихъ потребностей его духовной природы, а единственно мотивировались тѣмъ, что этихъ дѣйствій требовали предписанія закона Моисеева. Выполняя внѣшнимъ, формальнымъ образомъ эти предписанія, іудеи совершенно не заботились о главномъ—о выработкѣ въ себѣ внутренняго нравственно-добраго настроенія. Типъ подобнаго іудея представляетъ намъ богатый юноша <sup>1)</sup>, обратившійся ко Христу съ извѣстнымъ вопросомъ относительно условій вѣчнаго спасенія;—типъ этотъ представляютъ также и всѣ вообще фарисеи, въ своемъ гордомъ самомнѣніи воображавшіе, что они вполне достойны спасенія и заслужили оправданіе. Вопреки такому ложному взгляду іудейства, апостоль Павелъ утверждаетъ и доказываетъ ту основную мысль, что дѣйствительное оправданіе и спасеніе отнюдь нельзя считать результатомъ исполненія предписаній закона Моисеева; что никто изъ людей, какъ-бы онъ ни заботился о тщательномъ исполненіи въ своей жизни закона, самъ по себѣ не можетъ оправдываться предъ Богомъ: такъ какъ никто не можетъ освободиться отъ грѣховности, прирожденной естественной природѣ человѣческой. „Всѣ мы, говоритъ апостоль, по естеству чада гнѣва Божія“ (Еф. 2, 3); „благодатію мы спасены чрезъ вѣру, и сіе не отъ насъ, Божій даръ: не отъ дѣлъ, чтобы никто не хвалился“ (Еф. 2, 8—9). Спасеніе и оправданіе даруются намъ не ради

<sup>1)</sup> Этотъ юноша, при своемъ исполненіи закона, оказался стоящимъ низко на ступени нравственнаго развитія, такъ какъ онъ былъ одержимъ страстію любостыжанія и предпочиталъ заботу о приобрѣтеніи имущества высшимъ нравственнымъ стремленіямъ природы человѣческой (Ме. 19, 16—22).



нашихъ заслугъ, а ради однѣхъ заслугъ Искупителя. „Отнынѣ,—по словамъ апостола,—Христось правда наша“,—т. е. оправданіе наше. По ученію апостола, если до Христа Богъ смотрѣлъ на человѣчество чрезъ грѣховнаго Адама, то со времени искупленія Богъ смотритъ на человѣчество чрезъ святѣйшаго Христа, вмѣняя Его святость и праведность каждому христіанину. Но эту праведность Христову мы должны усвоить себѣ не одною только вѣрою во Христа, а вмѣстѣ и добрыми своими дѣлами, которыя признаетъ необходимыми для спасенія и ап. Павелъ, требуя, чтобы „вѣра была поспѣшествуема любовію“ (Гал. 5, 6) и утверждая, что „не слушатели закона, а исполнители закона оправданы будутъ“. Одна же вѣра, безъ любви и добрыхъ дѣлъ, по ученію ап. Павла, не имѣетъ никакого значенія: „если имѣю я всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви,—то я ничто... я—мѣдь звенящая, или кимваль звяцающій“ (1 Кор. 13, 2).

Теперь, послѣ уясненія понятій, подающихъ лютеранамъ поводъ къ неправильному пониманію христіанскаго ученія объ условіяхъ благодатнаго оправданія человѣка,—прилагая эти понятія къ словамъ ап. Павла объ оправданіи одною вѣрою помимо дѣлъ закона, мы должны дать слѣдующее толкованіе этимъ словамъ. Въ нихъ апостоль говоритъ о благодатномъ оправданіи, разумѣя подъ нимъ искупленіе, совершенное Христомъ, и оправданіе человѣка, совершающееся въ таинствѣ крещенія;—вмѣстѣ съ тѣмъ апостоль говоритъ о вѣрѣ, соединяя съ нею христіанское догматическое ученіе о Боговоплощеніи и искупленіи. Отвергая дѣла закона<sup>1)</sup>, апостоль отрицаетъ ложный взглядъ іудеевъ, по которому спасеніе достигается помимо вѣры во Христа одними только дѣлами закона,—и осуждаетъ внѣшнюю фарисейскую нравственность и горделивое самоувѣніе іудеевъ относительно своихъ заслугъ и своего спасенія.—Вообще, апостоль во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ посланій (Римл. 3, 28; Гал. 2, 16 и др.), на которыя ссылаются лютеране, какъ на основу своего непра-

<sup>1)</sup> Нѣкоторые изъ толкователей подъ дѣлами закона разумѣютъ дѣла одного только обрядоваго, а не нравственнаго, закона Моисеева. Согласно этому толкованію, апостоль направляетъ свою рѣчь противъ іудеевъ своего времени, отстаивающихъ необходимость обрядоваго закона для спасенія человѣка. Но такое суживаніе понятія, соединяющагося у апостола съ словомъ «законъ», едва ли основательно, такъ какъ въ греческомъ языкѣ предъ словомъ «νόμος» не поставлено опредѣленнаго члена.

ваго воззрѣнія, утверждаетъ то ученіе, что человѣкъ самъ собою вслѣдствіе своего поврежденія не можетъ достигнуть спасенія, какіе бы для этого ни употреблялъ онъ подвиги и усилія; самъ по себѣ человѣкъ не достоинъ вступить въ церковь Христову. Вотъ почему, по словамъ апостола, мы призываемся въ нее „не по дѣломъ нашимъ, но по благоволенію Божію, и благодати, даннѣй намъ о Христѣ Іисусѣ“ (2 Тим. 1, 9). И ап. Петръ учитъ, что мы спасаемся единственно благодатию Господа Іисуса Христа (Дѣян. 15, 11) <sup>1)</sup>.

в) *Ученіе лютеранъ о существѣ благодатнаго оправданія  
человѣка. Разборъ этого ученія.*

Для выясненія неправоты догматическаго ученія лютеранъ о существѣ благодатнаго состоянія человѣка необходимо сначала изложить православное ученіе относительно этого предмета.

По ученію православной церкви, спасающая благодать Божія, сообщаемая вѣрующему христіанину ради безпредѣльныхъ заслугъ Искупителя, есть особенная сверхъестественная божественная сила, которая, дѣйствуя на природу человѣческую внутренно и совмѣстно съ ея естественными силами и способностями, обновляетъ или возрождаетъ ее и содѣйствуетъ человѣку на пути добра, сообщая ему „вся яже къ животу и благочестію“ (2 Петр. 1, 3). Въ совершеніи процесса внутренняго благодатнаго обновленія и воз-

<sup>1)</sup> Выясненное нами различіе понятій «оправданія», «вѣры» и «дѣлъ закона» необходимо имѣть въ виду для того, чтобы въ спорахъ съ лютеранствомъ не путаться въ понятіяхъ и не сбиваться съ толку. Нельзя не признать, что эта спутанность и сбивчивость, и происходящая отсюда неосновательность сужденій о предметѣ со стороны лютеранъ выражаются въ томъ, что они, говоря о христіанскомъ догматѣ относительно оправданія человѣка, неправильно разумѣютъ здѣсь *правственную жизнь* христіанина. Ошибка лютеранъ и полемика съ ними православныхъ богослововъ ввели въ нѣкоторую сбивчивость и этихъ послѣднихъ: наши богословы, подобно латинскимъ богословамъ, подъ влияніемъ полемики съ лютеранствомъ, много трактуютъ о значеніи добрыхъ дѣлъ, какъ условій благодатнаго оправданія. Вся ошибка происходитъ здѣсь отъ смѣшенія догматическаго ученія христіанства съ правственнымъ ученіемъ. Ученіе объ оправданіи вѣрою во Христѣ есть догматъ и потому долженъ излагаться въ Догматическомъ Богословіи. Ученіе же объ отношеніи христіанъ къ благодатному оправданію, объ усвоеніи его вѣрою и добрыми дѣлами, о духовно-правственныхъ процессахъ, совершающихся въ христіанинѣ подъ влияніемъ благодати, должно быть предметомъ Нравственнаго Богословія, а не Догматики. Рѣчь о добрыхъ дѣлахъ, какъ условій благодатнаго оправданія, въ Догматическомъ Богословіи латинскаго католицизма понятна естественна: въ основѣ ея лежитъ пелагіанское воззрѣніе, вошедшее въ привѣтъ латинскаго вѣроученія.

рожденія челоуѣка можно различать, по ученію Слова Божія, слѣдующія частнѣйшія дѣйствія спасающей благодати Божіей: а) дѣйствіе благодати, состоящее въ призваніи людей чрезъ проповѣдь евангелія къ вѣрѣ во Христа, или къ послѣдованію за Нимъ и ко вступленію въ Его святую церковь; б) дѣйствіе благодати, состоящее въ оправданіи и освященіи челоуѣка, т. е. въ очищеніи грѣховъ, въ исправленіи нравственныхъ силъ челоуѣка, или въ обновленіи и возрожденіи (въ смыслѣ радикальной перемѣны) всей духовной природы челоуѣческой, а также во вмѣненіи челоуѣку праведности Христовой (1 Кор. 6, 11; 1 Петр. 2, 9) и, наконецъ, въ сообщеніи блаженства царства Божія, которое, по ученію апостола, состоитъ *въ правдѣ*, т. е. въ праведности и святости, *миръ*, т. е. въ умиротвореніи съ самимъ собою—съ своею совѣстію—и со всѣми людьми,—и *радости во Святомъ Духѣ*, т. е. въ состояніи внутренняго блаженства (Римл. 14, 17). При этомъ православное ученіе не раздѣляетъ благодатнаго оправданія, состоящаго въ прощеніи грѣховъ, отъ благодатнаго освященія, состоящаго въ возрожденіи нравственныхъ силъ челоуѣка, и придаетъ одинаково важное значеніе какъ тому (оправданію), такъ и другому (освященію).

Отступленіе лютеранъ отъ изложеннаго ученія православной церкви о благодатномъ состояніи возрожденнаго челоуѣка заключается въ слѣдующемъ. Въ своемъ ученіи лютеране ограничиваютъ дѣйствія благодати Христовой однимъ только призваніемъ людей ко Христу чрезъ проповѣдь и оправданіемъ ихъ, поставляя въ этомъ послѣднемъ все существо благодатныхъ дѣйствій по отношенію къ челоуѣку; благодатное же освященіе они признаютъ несущественнымъ и какъ-бы вовсе не имѣющимъ значенія въ дѣлѣ спасенія челоуѣка, понимая его (освященіе) какъ одно только внѣшнее признаніе за челоуѣкомъ чистоты, какой на самомъ дѣлѣ не бываетъ. Самое оправданіе лютеране понимаютъ въ томъ смыслѣ, что Богъ ради заслугъ Христовыхъ только внѣшнимъ образомъ прощаетъ челоуѣку грѣхи, которые на самомъ дѣлѣ не уничтожаются, а только прикрываются <sup>1)</sup> и не вмѣняются,—и внѣшнимъ же образомъ вмѣняетъ ему праведность Христову.

Въ защиту своего взгляда лютеране говорятъ, что въ Свя-

<sup>1)</sup> По вырѣзкѣ Лютера, Богъ прикрываетъ грѣхи челоуѣка мантиею праведности.

ценномъ Писаніи слово „оправданіе“ понимается въ смыслѣ юридически-судебномъ, т. е. въ смыслѣ одного формальнаго объявленія кого-либо правымъ по силѣ власти. Отсюда, благодатное оправданіе, заключають лютеране, означаетъ только внѣшнее объявленіе человѣка правымъ, который на самомъ дѣлѣ остается съ неизмѣнною грѣховною природою. Правда, въ Священномъ Писаніи слово „оправдать“ употребляется и въ судебномъ значеніи (напр. Втор. 25, 1; 2 Цар. 15, 4; Пс. 81, 3; Ис. 43, 9). Но тамъ, гдѣ высказывается христіанское ученіе о благодатномъ оправданіи людей во Христѣ, тамъ въ Священномъ Писаніи слово „оправдать“ употребляется не въ значеніи „формально объявить правымъ“ (de jure), а въ значеніи „содѣлать правымъ“ (de facto). Это видно, напри- мѣръ, изъ того, что благодатное оправданіе людей во Христѣ апостолъ противопоставляетъ осужденію ихъ въ Адамѣ (Римл. 5, 17—19); слѣдовательно, въ какомъ смыслѣ понимается послѣднее, въ такомъ же смыслѣ понимается и первое. Въ лицѣ же Адама всѣ люди, какъ его потомки, стали грѣшными не по формальному объявленію и не по внѣшнему вмѣненію, — но потому, что на самомъ дѣлѣ имѣють поврежден- ную грѣхомъ природу; слѣдовательно, и оправданіе людей во Христѣ состоитъ не въ одномъ только прикрытіи грѣховъ человѣка и не во внѣшнемъ вмѣненіи ему праведности Хри- стовой, а въ фактически-дѣйствительной перемѣнѣ духовной его природы, въ ея всецѣломъ обновленіи.—Къ тому же за- ключенію приводитъ насъ Священное Писаніе, когда говоритъ, что чрезъ оправданіе во Христѣ „грѣхи людей берутся“ (Іоан. 1, 29), „очищаются кровію Христа“ (1 Іоан. 1, 7; Евр. 9, 13. 14), такъ что люди становятся „новымъ творе- ніемъ“ (Іоан. 3, 5; 1 Петр. 2, 2; Гал. 6, 15; Еф. 2, 10) и „дѣлаются чистыми“ (Еф. 1, 4; 5, 27; Кол. 1, 22). Для выраженія сущности благодатнаго обновленія человѣка, апо- столъ, между прочимъ, приводитъ слѣдующую аналогію: „спогребохомся Ему въ смерть: да якоже воста Христосъ отъ мертвыхъ..., тако и мы во обновленіи жизни ходити начнемъ“ [Римл. 6, 2. 4). Несомнѣнно, что Христосъ не внѣшнимъ какимъ-либо образомъ, а истинно и дѣйствительно умеръ и воскресъ изъ мертвыхъ; слѣдовательно, и обновленіе наше, которое сравнивается апостоломъ съ воскресеніемъ Христо- вымъ, не есть какое-либо внѣшнее, а есть истинное и дѣй- ствительное. Въ такомъ именно смыслѣ понимали существо

благодатнаго обновленія и святые отцы церкви <sup>1)</sup>). Самое слово „возрожденіе“ не будетъ ли пустымъ и бессмысленнымъ словомъ, если при возрожденіи человѣка все въ немъ остается въ прежнемъ грѣховномъ видѣ?

Противъ православнаго ученія о существѣ благодатнаго возрожденія лютеране представляютъ теоретически-разсудочное возраженіе, указывая и ссылаясь на дѣйствительный опытъ жизни, который, повидимому, не подтверждаетъ уничтоженія грѣха въ людяхъ облагодатствованныхъ и радикальнаго исправленія ихъ духовно-нравственной природы. Въ отвѣтъ на это возраженіе нужно сказать, что благодатное возрожденіе человѣка, совершающееся въ таинствѣ крещенія, нужно понимать не въ смыслѣ мгновеннаго и окончательнаго обновленія природы человѣческой, а въ смыслѣ только одного начала этого обновленія, которое затѣмъ раскрывается въ ней постепенно среди борьбы съ грѣхомъ, или плотяностію.

#### УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ О ЦЕРКВИ.

**Ученіе лютеранъ о церкви, какъ невидимомъ обществѣ святыхъ.  
Критика этого ученія.**

Личная вѣра христіанина, какъ необходимое условіе для благодатнаго оправданія его, понимается лютеранами главнымъ образомъ въ смыслѣ непосредственныхъ отношеній христіанина къ Искупителю и къ Духу благодати. Понимаемое въ такомъ смыслѣ, ученіе о личной спасающей вѣрѣ христіанина и легло въ основу лютеранскаго ученія о церкви, сущность котораго состоитъ въ отрицаніи всего внѣшняго строя церкви, въ признаніи ненужною всей видимой человѣческой ея стороны. Въ болѣе частныхъ чертахъ, ученіе лютеранъ о церкви есть слѣдующее. По ученію Лютера, церковь раздѣляется на церковь видимую и невидимую. Первая,

<sup>1)</sup> Напримѣръ, св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «какъ огонь, проникши въ землю, въ которой есть металлъ, тотчасъ изъ нея производитъ золото: такъ, и еще лучше, крещеніе на подобіе огня проникаетъ въ наши души, и, попадая въ нихъ образъ мерснаго, изпоситъ какъ бы изъ горнила образъ небснаго, образъ новый, свѣтлый, блестящій». Въ другомъ мѣствѣ, св. Златоустъ слѣдующимъ образомъ объясняетъ слово «благодати насъ»: «*благодати насъ*» — не только отъ грѣховъ избавилъ насъ, но и содѣлалъ любовными Себѣ. Представимъ себѣ: если бы кто, взявши больного чесоткою, покрытою язвами, согбеннаго отъ старости, удрученнаго болѣзнію и бѣдностію, вдругъ преобразилъ въ благообразнаго юношу: такъ именно и Богъ преобразаетъ нашу душу благодатию». (Злат. Бесѣд. на Іоанна и 1 Посл. къ Ефес. См. въ Облич. Богосл. Иннок. т. 3 Стр. 364 и 368).

подъ которою разумѣтся видимое общество вѣрующихъ, по его словамъ, не имѣеть существеннаго значенія, а есть дѣло случая и имѣеть человѣческое происхожденіе; вторая церковь есть истинная церковь и имѣеть божественное происхожденіе. Что же разумѣтся подъ этою послѣднею церковію? Опредѣленіе этой церкви въ Аугсбургскомъ исповѣданіи вѣры высказывается слѣдующее: „церковь есть невидимое общество вѣрующихъ возрожденныхъ и святыхъ“.

Такое ученіе лютеранъ о церкви не выдерживаетъ критики. Прежде всего раздѣленіе церкви на какія-то два различныя общества — общество видимое и общество невидимое — не можетъ быть названо основательнымъ, потому что церковь составляетъ собою одно и то же общество, двѣ стороны котораго — невидимая и видимая — никакъ не могутъ быть между собою раздѣляемы. — Понятіе о невидимой церкви въ лютеранскомъ ученіи слишкомъ отвлеченно: церковь невидимая есть какой-то абстрактъ, отъ представленія котораго отказывается наша мысль. Что же касается до церкви видимой, то она въ лютеранствѣ лишена всякаго значенія.

Самая главная неправость лютеранскаго ученія о церкви заключается въ воззрѣніи на нее, какъ на пѣчто совершенно невидимое. Неосновательность этого воззрѣнія и доказательство противоположнаго ученія о томъ, что въ церкви вмѣстѣ съ невидимою ея стороною необходима также и сторона видимая, — вытекаютъ изъ основнаго и центральнаго догмата христіанской вѣры — догмата о воплощеніи Сына Божія. Церковь на землѣ должна быть живымъ выраженіемъ явленія Сына Божія въ человѣчествѣ. А Сынъ Божій не соблаговолилъ непосредственно снизойти въ сердце каждаго человѣка своею благодатію, а благоволилъ воспринять на Себя человѣческую плоть и совершить дѣло спасенія людей видимымъ образомъ. Онъ учредилъ видимую церковь, видимое апостольство и преемственную отъ нихъ видимую церковную іерархію. Онъ установилъ видимымъ образомъ и въ чувственной формѣ евхаристію и другія таинства. Совершенное Христомъ видимымъ образомъ, дѣло спасенія людей должно также видимымъ образомъ и продолжаться на землѣ; отсюда и общеніе со Христомъ, какъ Богочеловѣкомъ, естественно должно быть не однимъ только внутреннимъ и невидимымъ но вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть также внѣшнимъ и видимымъ.

Другая неправость воззрѣнія лютеранъ на церковь заклю-

чается въ томъ, что они ограничиваютъ составъ церкви только одними святыми людьми. По ихъ ученію, церковь есть общество святыхъ; грѣшныя люди суть мертвые члены церкви. Правда, церковь въ Словѣ Божіемъ называется святою (Еф. 2, 21; 5, 27)<sup>1)</sup>, но такъ называется она по благодатному освященію Иисусомъ Христомъ и по своей задачѣ и цѣли. Святость церкви не есть уже совершенно оконченное дѣло въ настоящемъ, а есть только цѣль, которую должна постепенно достигать церковь, — есть идеаль и назначеніе, которое она должна постепенно осуществлять. Вотъ почему церковь до тѣхъ поръ, пока существуетъ настоящій міръ, заключаетъ и будетъ заключать въ себѣ членовъ — грѣшниковъ съ ихъ несовершенствами и недостатками<sup>2)</sup>. Съ другой стороны, лютеранское ученіе, исключая грѣшниковъ изъ состава церкви, опускаетъ изъ вида то, что между грѣшными людьми, какъ и между святыми, существуютъ разныя степени или возрасты духовно-нравственной жизни, что эта жизнь не вдругъ достигаетъ въ человѣкѣ высшаго совершенства, не вдругъ и угасаетъ; но то и другое совершается мало-помалу и въ постепенности.

Самое же главное отступленіе лютеранъ отъ вселенскаго православнаго ученія о церкви состоитъ въ томъ, что они не признаютъ въ церкви іерархіи.

#### УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ ОБЪ ІЕРАРХІИ.

**Догматическая неправость въ воззрѣніи лютеранъ на іерархію: отрицаніе лютеранами іерархіи и священства въ смыслѣ таинства.**

По православному вѣроученію, хотя церковь по своему духу и не есть какое-либо мірское государство, а есть, согласно съ словами Спасителя, „царство не отъ міра сего“, тѣмъ не менѣе, какъ общество видимое, церковь не можетъ не имѣть и видимаго устройства. Это устройство церкви, данное ей по божественнымъ наставленіямъ, состоитъ въ томъ, что она слагается изъ пастырей (іерархіи) и паствы. Необходи-

<sup>1)</sup> Эпитетъ «святая» усвоется церкви и въ лжео-царсградскомъ Символѣ вѣры

<sup>2)</sup> То обстоятельство, что въ составъ церкви входятъ и грѣшныя люди, не противорѣчитъ святости церкви: потому что грѣшники терпятъ церковію въ ожиданіи ихъ раскаянности и нравственнаго исправленія, послѣ котораго они очищаются отъ грѣховъ и становятся святыми; совершенно же пераскаянные и неисправимые грѣшники отсѣкаются отъ церкви или невидимымъ дѣйствіемъ Божиимъ, гла видимымъ отлученіемъ со стороны пастырей.

мость іерархіи въ церкви Христовой, какъ обществѣ религіозномъ, заключается въ самомъ фактѣ существованія этого общества; ибо никакое общество между людьми не можетъ существовать безъ правительства, которое бы руководствовало и управляло членами этого общества. Іерархія и составляетъ именно правительство Христовой церкви. Но такъ какъ въ послѣдней дѣйствуетъ Духъ Божій, сообщающій вѣрующимъ посредствомъ таинствъ божественную благодать, то іерархія и является нарочитымъ органомъ такихъ дѣйствій Святаго Духа и есть божественное учрежденіе: іерархи являются совершителями св. таинствъ, носителями и раздавателями благодатныхъ даровъ вѣрующимъ. Лютеране не отрицаютъ необходимости правительственной власти въ церкви Христовой, но отрицаютъ іерархію, какъ священное учрежденіе, установленное Іисусомъ Христомъ, и, слѣдовательно, имѣющее божественное происхожденіе. Лютеранскій пасторъ и суперинтендентъ (высшее правительственное лице въ лютеранскомъ обществѣ) суть простые міряне, которымъ поручается обществомъ исполненіе нѣкоторыхъ обязанностей. Это не священныя лица, получающія благодать чрезъ средство божественно установленнаго таинства, — чрезъ особенное благодатное посвященіе; это не преемники св. апостоловъ, уполномоченные Іисусомъ Христомъ; нѣтъ, это такіе же міряне, какъ и всѣ остальные члены лютеранскаго общества, — они только уполномочены послѣднимъ учить людей и совершать богослуженіе. Институтъ іерархіи, какъ посредницы между Богомъ и людьми въ дѣлѣ сообщенія божественной благодати, противорѣчитъ ученію лютеранъ объ оправданіи личною вѣрою и о непосредственныхъ отношеніяхъ вѣрующихъ къ Богу. Вотъ почему лютеране и отвергаютъ таинство священства. По мнѣнію Лютера, священство принадлежитъ всѣмъ христіанамъ съ того момента, какъ они вступили въ церковь Христову посредствомъ крещенія.

### Неосновательность ученія лютеранъ объ іерархіи.

Отрицаніе лютеранами іерархіи и ея существеннаго значенія въ церкви Христовой приводитъ, какъ къ неизбѣжному логическому результату, къ уничтоженію существованія самой церкви, такъ какъ безъ іерархіи невозможно совершеніе таинствъ, а безъ таинствъ невозможно для вѣрующаго и



усвоение искупительной силы заслугъ Христовыхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно и усвоение благодатныхъ даровъ. Вотъ почему „безъ іерархіи нѣтъ и церкви Христовой“, справедливо говорить одинъ изъ св. отцевъ (св. Игнатій<sup>1)</sup>).

Вопреки воззрѣнію лютеранъ, отрицающему богоучрежденность церковной іерархіи, правосл. церковь учитъ, что іерархія правосл. церкви имѣетъ божественное происхождение, т. е. ведетъ свое начало отъ Самого Иисуса Христа. Доказательство этого можно усматривать въ дѣйствіяхъ, въ ученіи и распоряженіяхъ Иисуса Христа и Его апостоловъ. Дѣйствія Иисуса Христа показываютъ намъ, что Онъ изъ множества Своихъ послѣдователей выдѣлилъ особый кругъ — апостоловъ, а лицъ, къ которымъ и поставилъ Себя въ особенныя отношенія, отличныя отъ отношеній къ остальнымъ Своимъ послѣдователямъ. Этихъ нарочито избранныхъ лицъ въ лицѣ ихъ и непосредственныхъ и посредниковъ ихъ, Онъ утвердилъ въ правахъ божественныхъ преемтелями, совершителями священнодѣйствій, въ церкви учителями, повелѣній, духовными управителями и судьями люстителями Его. Вмѣстѣ и согласно съ такими Своими дѣйствіями для вѣрующіихъ. сказалъ ученіе о томъ, что въ Его церкви должна быть во всѣ времена іерархія. „Дадесе Ми всяка власть на небеси и на земли“, говорилъ Господь Своимъ ученикамъ послѣ Своего воскресенія, шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ: и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. 28, 18. 19. 20). Этими словами указывается первоначальное основаніе іерархическаго богомъственности. Изъ нихъ открывается, что Иисусъ Христось, какъ Богочеловѣкъ, имѣя божественную власть надъ людьми, общилъ ее и Своимъ апостоламъ; власть эта состоитъ во власти учить (научите), священнодѣйствовать (крестяще ихъ) и управлять (учаще ихъ блюсти вся)... Отсюда совѣршенно ложно то ученіе лютеранъ, что іерархическія лица въ церкви поставлены не божественною властію Христа и Святаго Духа, а властію общественнаго представительства и въ силу полно-

<sup>1)</sup> Мысль о необходимости богоучрежденной іерархіи самихъ протестантовъ; вслѣдствіе чего между ними отъ проникла въ созна- признающія іерархію,—таковы, напримѣръ, общества бразовались общества, пальное. англиканское и еписко-

мочія отъ народа. Ложно также и то мнѣніе лютеранъ, что священство есть общее достояніе всѣхъ вѣрующихъ, что каждый вѣрующій eo ipso есть уже священникъ. Ибо не всѣмъ Своимъ послѣдователямъ (вѣрующимъ), а только избраннымъ ученикамъ Спаситель далъ іерархическую власть священнодѣйствовать и учить другихъ людей (Мѡ. 10, 5—7). Право духовнаго надзора и суда надъ вѣрующими, или власть вязать и рѣшить, дано также исключительно однимъ только апостоламъ и ихъ преемникамъ, а не всѣмъ и каждому (Мѡ. 18, 18; Іоан. 20, 21—23). Не всему, наконецъ, обществу вѣрующихъ, а только апостоламъ даровалъ Спаситель право и руководить другихъ по пути ко спасенію, сказавши: „якоже посла Мя Отець, и Азь посылаю вы“ (Іоан. 20, 21); „слушайъ васъ, Мене слушаетъ, и отменяяся васъ, Мене отменяется“ (Лук. 10, 16; Мѡ. 10, 40). Избравши апостоловъ, выдѣливши ихъ изъ всѣхъ Своихъ послѣдователей и уполномочивши ихъ особенными правами и властію, Іисусъ Христосъ установилъ въ Своей церкви въ непрерывномъ преемствѣ отъ апостоловъ постоянное папство или іерархію, потому что сказалъ: „се Азь съ вами есмь до скончанія вѣка“. Эти слова не могутъ относиться только лично къ однимъ апостоламъ, такъ какъ апостолы умерли и не дожили въ настоящей земной жизни до скончанія вѣка. Относить же эти слова къ будущей загробной жизни нельзя, такъ какъ о будущей жизни здѣсь нѣтъ рѣчи: притомъ, самая форма глагола „есмь“, поставленнаго въ настоящемъ времени, заставляетъ относить рѣчь къ настоящей жизни, а не къ будущей; въ противномъ случаѣ нужно было бы сказать: „се Азь съ вами буду“. Такимъ образомъ слова Господа „се Азь съ вами до скончанія вѣка“ обозначаютъ то, что учащая власть апостольская чрезъ непрерывное преемство должна продолжаться въ церкви Христовой до самаго скончанія вѣка.

Божественное происхожденіе іерархіи подтверждается также ученіями и дѣйствіями апостоловъ. Такъ, ап. Павелъ говоритъ, что власть пастырей введена не человѣческою властію, а Божіею вмѣстѣ съ званіемъ пророковъ и апостоловъ (Еф. 4, 11; 1 Кор. 12, 28). А къ предстоятелямъ церкви ефесской тотъ же апостолъ говоритъ: „внимайте убо себѣ и всему стаду, въ немъ же васъ Духъ Святыи постави епископы пасты церковь Господа и Бога“ (Дѣян. 20, 28). Слѣдовательно, учрежденіе іерархіи не есть дѣло человѣческое,

а божественное. И не однимъ только ученіемъ апостоловъ свидѣтельствуется истина божественнаго происхожденія въ церкви іерархіи; она подтверждается также ихъ дѣйствіями и распоряженіями. Такъ извѣстно, что апостолы, распространяя ученіе и основывая церкви, избирали изъ среды христіанъ особенныхъ лицъ, которыхъ и рукополагали во епископы, пресвитеры и діаконы (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6; Дѣян. 14, 23; Дѣян. 6, 6). Этимъ избраннымъ лицамъ они передавали, въ силу божественнаго полномочія, свою власть и благодатный даръ. Въмѣстѣ съ тѣмъ апостолы учили, что въ церкви не можетъ быть учителей безъ призванія божественнаго (Римл. 10; 1 Кор. 12, 27—30), что никто, не уполномоченный Господомъ, не долженъ самовольно и самовластно присвоить себѣ правъ паствыства: „никтоже самъ себѣ приѣмлетъ честь (т. е. честь священства), но званный отъ Бога, якоже и Ааронъ“ (Евр. 5, 4).

Уча о томъ, что іерархія въ церкви Христовой есть учрежденіе божественное, Слово Божіе также ясно учитъ, что священство есть особенное таинство, въ которомъ чрезъ посредство особаго внѣшняго символическаго дѣйствія рукоположенія святительскаго — сообщается рукополагаемому іерархическому лицу особенное благодатное дарованіе (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6), состоящее въ томъ, чтобы совершать таинства и пасти стадо Христово (Дѣян. 20, 28)<sup>1)</sup>. Это благодатное дарованіе называется у апостола „даромъ Божіимъ“, чѣмъ указывается на божественное происхожденіе и благодати священства, и іерархическаго служенія, для котораго она дается<sup>2)</sup>. Священное Писаніе свидѣтельствуєтъ намъ и о божественномъ происхожденіи самаго способа сообщенія іерархическимъ лицамъ благодатнаго дарованія. Такъ, изъ Священнаго Писанія извѣстно, что ап. Павелъ чрезъ молитвенное рукоположеніе поставилъ Тимоѳея и Тита въ епископы (1 Тим. 1, 3; Тит. 1, 5). И въ своихъ посланіяхъ къ нимъ повелѣлъ имъ (а не всему обществу вѣрующихъ) передавать тотъ же даръ священства<sup>3)</sup> и другимъ

1) «Пасти» значитъ наставлять людей въ вѣрѣ, благочестіи и добрыхъ дѣлахъ.

2) Нѣкоторые изъ богослововъ основательно объясняютъ, что въ Словѣ Божіемъ священство прямо называется таинствомъ (1 Тим. 3, 8. 9)

3) Неосновательно предполагать, какъ это высказываютъ лютеране, будто дарованіе священства, сообщенное ап. Павломъ Тимоѳею, было плодомъ пророческаго дара. Если ап. Павелъ и говоритъ объ этомъ дарованіи, что оно

лицамъ, и передавать тѣмъ же способомъ, какимъ и сами получили, т. е. чрезъ посредство рукоположенія (2 Тим. 2, 21; 1 Тим. 5, 22). Изъ такого примѣра дѣйствій и наставленій ап. Павла, а также изъ примѣра подобныхъ дѣйствій и наставленій и другихъ апостоловъ, мы убѣждаемся въ томъ, что іерархическое возложеніе рукъ, совершаемое въ таинствѣ священства, есть такой способъ сообщенія благодати священства, который указанъ апостолами, какъ божественное установленіе и преподанъ ими церкви для передачи силы благодатнаго освященія отъ однихъ лицъ къ другимъ (2 Тим. 2, 21; 1 Тим. 5, 22); этимъ способомъ, по ученію апостоловъ, должна быть обеспечена непрерывность преемства и существованія въ церкви богоучрежденной іерархіи.

Таинство священства имѣетъ три степени: епископскую (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6), пресвитерскую (Дѣян. 14, 23) и діаконскую (Дѣян. 6, 6). Эти три іерархическія степени различаются между собою различною степенью благодати, облакающею іерархическія лица различною мѣрою духовной власти и правъ.

Итакъ, въ Священномъ Писаніи находится ясное ученіе объ іерархіи и священствѣ въ смыслѣ таинства. Несмотря на это, лютеране отрицаютъ православное ученіе о священствѣ и утверждаютъ всеобщность священства во всѣхъ вѣрующихъ христіанахъ. Въ оправданіе этого своего ученія о всеобщемъ священствѣ лютеране говорятъ, что въ Священномъ Писаніи всѣ христіане называются священниками, іереями (1 Петр. 2, 5. 9; Апок. 1, 6; 20, 6). Правда, всѣ христіане въ поцитованныхъ мѣстахъ апостольскихъ писаній называются священниками; но нигдѣ въ Священномъ Писаніи не говорится о томъ, чтобы всѣмъ христіанамъ поручено было и дано было божественное право учить, совершать таинства и управлять; напротивъ, изъ ученія Священнаго Писанія, какъ уже объ этомъ сказано было выше, видно, что только исключительно одни апостолы и ихъ преемники уполномочены этимъ правомъ;—остальные же христіане совершенно были устраняемы отъ присвоенія его и пользованія имъ (1 Кор. 12, 27—30; Евр. 5, 4). Отсюда вытекаетъ

---

дано Тимоѣею «пророчествомъ»; то онъ самъ же затѣмъ объясняетъ, что это пророчество нужно разумѣть не въ смыслѣ обладанія пророческимъ даромъ, а въ смыслѣ избранія Тимоѣея въ епископы по пророческому предназначенію (1 Тим. 1, 18).

такое заключеніе, что апостолы Петръ и Іоаннъ въ своихъ писаніяхъ называютъ всѣхъ вѣрующихъ во Христа священниками вовсе не въ смыслѣ іерархическаго священства, а совершенно въ другомъ смыслѣ:—именно, въ томъ смыслѣ, что христіане, какъ возрожденные и освященные Духомъ Святымъ, должны приносить духовныя жертвы (1 Петр. 2, 5), т. е. возносить молитву и содѣлывать „сердце сокрушеннымъ и смиреннымъ“. Въ этомъ же смыслѣ апостолы называютъ христіанъ, какъ людей „помазанныхъ отъ Святаго“, и царями. По логикѣ лютеранъ,—въ силу которой они изъ названій въ Священномъ Писаніи христіанъ священниками и царями дѣлаютъ умозаключеніе о всеобщемъ священствѣ христіанъ,—должно быть признано и слѣдующее умозаключеніе: всѣ христіане называются царями; слѣдовательно, царей, понимаемыхъ въ значеніи политическомъ, въ смыслѣ императоровъ, между ними не должно быть. Нелѣпость такого умозаключенія и неосновательность подобнаго пониманія сами собою очевидны и не нуждаются въ опроверженіи.

#### УЧЕНІЕ ЛЮТЕРАНЪ О ТАИНСТВАХЪ.

**Ученіе лютеранъ о таинствахъ вообще. Несостоятельность этого ученія.**

Догматическая неправость лютеранъ въ ученіи о таинствахъ вообще заключается въ слѣдующемъ: а) въ ученіи о значеніи для христіанина таинствъ,—б) въ ученіи о числѣ таинствъ.

а) По православному вѣроученію, подъ таинствомъ разумѣется такое священное дѣйствіе, чрезъ которое тайнымъ образомъ дѣйствуетъ на человѣка благодать Божія. Какъ необходимое условіе для такого таинственнаго дѣйствія на человѣка благодати, въ таинствѣ требуется соблюденіе двухъ его сторонъ—объективной и субъективной. Первую сторону составляетъ извѣстное совершеніе таинства законно поставленнымъ іерархическимъ лицомъ. при соблюденіи извѣстной опредѣленной внѣшней формы и словесной формулы таинства, согласно божественному установленію; субъективная же сторона таинствъ, требуемая для дѣйственности на человѣка благодати таинства, состоитъ въ вѣрѣ и духовномъ расположеніи человѣка.

Не таково возрѣніе на таинства лютеранъ и вообще всѣхъ протестантовъ. Понятіе о таинствахъ, какъ внѣшнихъ

средствахъ дѣйствій благодати Божіей, противорѣчитъ ученію протестантовъ о вѣрѣ оправдывающей и ученію о непосредственномъ общеніи христіанина съ Богомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если христіанинъ можетъ входить въ непосредственное общеніе съ Богомъ и непосредственно получать отъ Него благодать, то, значитъ, таинства, какъ внѣшнія посредства для общенія человѣка съ Богомъ, совершенно излишни въ дѣлѣ духовнаго облагодатствованія человѣка. Такимъ образомъ протестантскій принципъ личной вѣры приводитъ неизбѣжно къ отрицанію таинствъ. Правда, лютеране не отрицаютъ безусловно таинствъ, тѣмъ не менѣе они отрицаютъ за таинствами существеннѣйшее значеніе въ дѣлѣ благодатнаго спасенія человѣка. Но такое воззрѣніе лютеранъ ложно и неосновательно. Таинства, какъ внѣшнія богоустановленныя средства, имѣютъ существеннѣйшее значеніе для духовной жизни христіанина: они совершенно неизбѣжны и необходимы для того, чтобы человѣкъ могъ входить въ тѣснѣйшее внутреннее общеніе съ Богомъ и воспринимать его благодатныя дѣйствія. Необходимость для человѣка таинствъ вытекаетъ изъ его естественнаго чувства грѣховности и изъ сознанія имъ препятствія къ непосредственному своему общенію съ Богомъ: такое препятствіе заключается съ одной стороны въ „плотности“, или грубой, вслѣдствіе грѣха, матеріальности природы человѣческой, а съ другой стороны—въ чистой, т. е. свободной отъ всякой матеріальности, духовности существа Божія. Если бы человѣкъ не имѣлъ грѣховной плотности, тогда онъ имѣлъ бы возможность входить въ отношеніе къ Духу благодати безъ всякихъ видимыхъ посредствъ; въ настоящемъ же состояніи человѣка плотность служитъ положительнымъ затрудненіемъ и препятствіемъ къ воспринятію душою дѣйствій божественной благодати безъ внѣшнихъ посредствъ — таинствъ. — Притомъ, состоя изъ души и тѣла, человѣкъ нуждается въ благодатныхъ дѣйствіяхъ не только для очищенія души, но и для очищенія тѣла. Прекрасно разсуждаютъ объ этомъ св. отцы Григорій Богословъ и Іоаннъ Златоустъ, объясняя слова Спасителя: „аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царство Божіе“. „Человѣкъ“, говоритъ первый изъ отцевъ, „состоитъ изъ двухъ естествъ: видимаго и невидимаго, потому и очищеніе должно быть двоякое: водою и Духомъ“. А св. Златоустъ по этому поводу говоритъ слѣдующее: „если кто спроситъ, для чего

вода, то спросимъ и мы: для чего при созданіи человѣка была взята земля? Богу и безъ земли возможно было создать человѣка“...—Священное Писаніе также убѣждаетъ насъ въ необходимости внѣшнихъ средствъ для полученія человекомъ божественной благодати. Оно говоритъ намъ, что Духъ Святой сошелъ на апостоловъ видимымъ образомъ, ощутительнымъ для внѣшнихъ чувствъ — въ видѣ огненныхъ языковъ и въ сопровожденіи бурнаго дыханія вѣтра. И вообще, всѣ чудеса, чрезъ которыя сообщалась людямъ благодать Божія, совершались, — по сказаніямъ священныхъ повѣствователей, — чрезъ какія-либо внѣшнія средства, на-примѣръ, чрезъ помазаніе очей брениемъ и омовеніе силоамской водою, прикосновеніе Чудотворца къ тѣлу больного, или къ одеждѣ Его и т. п. Все это ясно свидѣтельствуетъ о необходимости для человѣка въ дѣлѣ его облагодатствованія внѣшнихъ средствъ, каковыми и являются христіанскія таинства. — Наконецъ, какъ внѣшнія чувственныя средства, таинства необходимы для несомнѣннаго увѣренія насъ въ полученіи благодати Христовой.

Отрицая существенное значеніе для христіанина таинствъ, лютеране утверждаютъ, что таинства суть только одни внѣшніе знаки или символы нашего союза со Христомъ и нашего пребыванія въ церкви Христовой; цѣль и существо этихъ таинствъ состоятъ въ напоминаніи намъ дѣла спасенія, совершеннаго Христомъ, и отсюда въ возбужденіи и укрѣпленіи въ насъ вѣры во Христа. Таинства, по возрѣнію лютеранъ, вовсе не сообщаютъ человѣку божественной благодати, а служатъ только знаками принадлежности человѣка къ церкви Христовой; они составляютъ какъ-бы печати, которыми отмѣчаются вѣрующіе христіане. Въ этомъ отношеніи, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, лютеранство представляетъ собою противоположность латинству. Если латинскіе католики существеннымъ условіемъ благодатной дѣйственности таинствъ признали одну объективную сторону таинствъ, и мало обратили вниманія на субъективную ихъ сторону, то лютеране, наоборотъ, придаютъ таинству одно только исключительно субъективное значеніе, по которому весь смыслъ таинства заключается только въ личной религіозной мысли и въ личныхъ религіозныхъ чувствахъ христіанина, которыя должны въ послѣднемъ пробуждаться съ принятіемъ таинствъ. По лютеранскому возрѣнію, отсутствіе въ христіанинѣ соотвѣтствен-

наго таинству религіознаго настроенія превращаетъ таинство въ одну пустую формальность, лишенную всякаго смысла и значенія.—Но неправость такого возрѣнія лютеранъ на значеніе таинствъ очевидна. Если бы объективная сторона таинствъ сама по себѣ не имѣла никакого значенія, то Спаситель и не установилъ бы таинствъ, въ смыслѣ внѣшнихъ объективныхъ дѣйствій. Самы лютеране обнаружили всю несостоятельность своего общаго возрѣнія на таинства, когда, вопреки этому возрѣнію, признали крещеніе и причащеніе за таинства въ объективномъ смыслѣ: эти два таинства, и по возрѣнію лютеранъ, являются не одними только знаками благодатнаго союза со Христомъ, но составляютъ средства, вводящія человѣка въ дѣйствительное общеніе съ Нимъ; дѣйствія благодати Божіей въ этихъ таинствахъ и лютеранами привязываются къ внѣшнимъ и видимымъ объектамъ или предметамъ,—къ хлѣбу, вину и водѣ.

### Ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ. Разборъ этого ученія.

б) Въ православной церкви таинствъ признается семь: крещеніе, миропомазаніе, причащеніе, покаяніе, священство, бракъ и елеосвященіе. Седмичное число таинствъ соотвѣтствуетъ всѣмъ существеннѣйшимъ потребностямъ нашей духовной жизни. Именно, послѣдняя для своего начала нуждается въ благодатномъ рожденіи, которое и совершается въ крещеніи; затѣмъ, возрожденный нуждается въ томъ, чтобы ему сообщены были силы для духовной жизни, и чтобы онъ поставленъ былъ въ условія, благопріятныя для возрастанія и укрѣпленія,—эти силы и условія подаются въ таинствѣ миропомазанія; возрожденный христіанинъ нуждается также въ духовномъ питаніи,—какое и подается въ евхаристіи; вслѣдствіе своихъ, свободно содѣланныхъ, грѣховъ, подавляющихъ духовную жизнь, христіанинъ нуждается въ благодати, прощающей грѣхи,—какая благодать и подается въ таинствѣ покаянія; вступая въ жизнь семейную, христіанинъ нуждается въ благодати, освящающей семейный союзъ и семейную жизнь, — каковая благодать и подается въ таинствѣ брака; наконецъ, каждый человѣкъ, неизбежно подвергаясь болѣзнямъ физическимъ и душевнымъ, нуждается въ благодати исцѣляющей,—каковая благодать и подается въ таинствѣ елеосвященія. Къ этому нужно присоединить, что для соверше-



нія святыхъ таинствъ необходимы лица, особенно для этой цѣли избранныя и освященныя благодатію,—эта освящающая благодать подается въ таинствѣ священства. Итакъ, вотъ причины, по которымъ установлено въ христіанской церкви семь именно таинствъ, а не больше и не меньше этого числа. Всѣ эти таинства имѣютъ божественное происхожденіе, т. е. установлены Самимъ Иисусомъ Христомъ.

Несмотря на все это, т. е. несмотря на необходимость для христіанина каждаго изъ семи таинствъ, и несмотря на божественное происхожденіе всѣхъ этихъ, лютеране отрицаютъ седмичное число таинствъ; они признаютъ только два таинства:—крещеніе и причащеніе. Противъ божественнаго происхожденія остальныхъ пяти таинствъ лютеране высказываютъ то выраженіе, что объ этихъ таинствахъ нѣтъ ясныхъ указаній и свидѣтельствъ въ евангеліи, и потому ихъ не должно принимать за таинства, а только за обряды. Въ евангеліи, утверждаютъ лютеране, находится ученіе Христа Спасителя только о двухъ таинствахъ—крещеніи и причащеніи. Но это неправда; въ евангеліи находится ясное ученіе Спасителя и словами, и дѣлами и о таинствахъ покаянія и священства (см., напр., Іоан. 20, 22. 23; Мѣ. 16, 19 и друг.). Что касается остальныхъ таинствъ — т. е. миропомазанія, брака и елеосвященія, — то о нихъ въ евангеліи, правда, нѣтъ столь ясныхъ указаній, тѣмъ не менѣе это отнюдь не можетъ служить основаніемъ для скептическаго отношенія къ божественному происхожденію этихъ таинствъ. Известно, что св. апостолы сами отъ себя ничего не учреждали въ церкви Христовой, а дѣйствовали согласно съ наученіемъ и повелѣніемъ отъ Иисуса Христа, и все основывали на Его божественномъ авторитетѣ. — Причина, по которой апостолы не говорятъ въ евангеліяхъ ясно обо всѣхъ богоустановленныхъ таинствахъ, заключается въ томъ, что о событіяхъ времени, слѣдовавшихъ за фактомъ воскресенія Христова, они сообщаютъ свѣдѣнія весьма кратко <sup>1)</sup>. А наставленія Господа относительно совершенія таинствъ нужно отнести къ этому именно времени. Если о нѣкоторыхъ изъ таинствъ, наприкладъ, о причащеніи, крещеніи и покаяніи, Спаситель гово-

<sup>1)</sup> Такъ, одинъ изъ священныхъ писателей въ самыхъ общихъ словахъ повѣствуетъ, что Господь, по Своемъ воскресеніи являясь Своимъ ученикамъ въ продолженіе сорока дней, «глаголахъ, яже о царствѣ Божіемъ», т. е. устроилъ Свою церковь (Дѣян. 1, 2, 3), но о подробностяхъ этого устройства св. писатель умалчиваетъ.

рилъ еще во время Своей земной жизни, то говорилъ потому, что эти таинства суть важнѣйшія и не постижимѣйшія <sup>1)</sup>; объ этихъ-то именно таинствахъ и упоминается ясно и обстоятельно въ евангеліи. О другихъ же таинствахъ хотя и нѣтъ столь ясныхъ свидѣтельствъ въ евангеліяхъ, тѣмъ не менѣе указанія на божественное происхожденіе ихъ находятся въ посланіяхъ апостольскихъ и въ книгѣ Дѣяній, а также въ свидѣтельствахъ апостольскаго преданія, находящихся въ твореніяхъ отцевъ и учителей церкви первыхъ вѣковъ христіанства. Кромѣ того, въ доказательство изначальности существованія въ церкви Христовой седмичнаго числа таинствъ, утвержденнаго апостольскимъ преданіемъ, можно указать на то, что седмичное число таинствъ содержитъ не только церковь православная и отдѣлившаяся отъ нея въ IX-мъ вѣкѣ церковь римская, но и общества несторіанъ и монофизитовъ, существующія на востокѣ съ раннихъ вѣковъ церкви Христовой.

Противъ содержимаго православною церковію седмичнаго числа таинствъ лютеране возражаютъ, что въ Священномъ Писаніи нигдѣ не опредѣлено это число таинствъ. Но въ Священномъ Писаніи нигдѣ также не опредѣляется и двойственное число таинствъ, каковое число принимается лютеранскимъ вѣроученіемъ. Впрочемъ, въ доказательство своего ученія о двойственномъ числѣ таинствъ лютеране ссылаются и на Священное Писаніе, именно на слѣдующія слова: „аби изыде кровь и вода“; но въ этихъ словахъ нѣтъ ровно никакого указанія, ни даже намекъ на то, что должно принимать два таинства. Далѣе, двойственное число таинствъ лютеране доказываютъ ссылкой на ветхій завітъ, въ которомъ, по ихъ словамъ, существовали только два таинственныхъ дѣйствія—обрѣзаніе и агнецъ пасхальный,—которыя и были прообразами двухъ таинствъ новозавѣтной церкви Христовой. Но въ ветхозавѣтной церкви, кромѣ этихъ двухъ таинственныхъ дѣйствій, существовали и другія,—напримѣръ, помазаніе, разныя омовенія и очищенія, новомѣсячія и проч. Да и могутъ ли всѣ эти ветхозавѣтныя таинственныя дѣйствія служить основаніемъ для опредѣленія извѣстнаго, со-

<sup>1)</sup> А что, дѣйствительно, настоятельно требовалось предварительное приготовленіе людей къ принятію этихъ не постижимѣйшихъ таинствъ,—это видно изъ того, что даже нѣкоторые изъ учениковъ Христа, услышавши отъ Него обътованіе о таинствѣ евхаристіи, говорили: «какія странныя слова! кто можетъ это слушать?» (Іоан. 6, 60).

отвѣтственнаго имъ, числа таинствъ въ церкви Христовой? Вѣтхозавѣтныя таинственныя дѣйствія совершенно не были таинствами въ томъ смыслѣ, въ какомъ учить о нихъ православная церковь, т. е. они не имѣли тайнодѣйственной благодатной силы, хотя нѣкоторыя изъ нихъ съ видимой стороны и походили на христіанскія таинства: такъ какъ таинства, какъ уже сказано, составляютъ плоды и слѣдствія искупленія, совершеннаго Христомъ, и, слѣдовательно, не могли явиться прежде совершенія этого искупленія (Іоан. 7, 39), т. е. не могли существовать въ вѣтхозавѣтной церкви Божіей.

Признавая только два таинства, лютеране смотрятъ на остальные изъ таинствъ православной церкви, какъ на обряды. Но таинства имѣютъ существенное отличіе отъ обрядовъ. Отличіе это заключается, во-первыхъ, въ различномъ *происхожденіи* тѣхъ и другихъ: между тѣмъ, какъ таинства имѣютъ *божественное* происхожденіе, т. е. установлены Іисусомъ Христомъ и Его св. апостолами, — обряды имѣютъ *церковное* происхожденіе, т. е. они были устанавливаемы въ церкви преемниками апостоловъ. Во-вторыхъ, отличіе таинствъ отъ обрядовъ заключается въ различіи *цѣлей*, съ которыми тѣ и другіе совершаются, въ различіи характера и рода *дѣйствій*, производимыхъ ими на человѣка: таинства сообщаютъ человѣку *благодать* Божію, которая вселяется во *внутреннюю* духовно-правственную жизнь человѣка и измѣняетъ ее; обряды же призываютъ *благословеніе* Божіе на *внѣшнюю* жизнь и дѣятельность человѣка. Правда, и посредствомъ обряда, выражающаго молитвенное отношеніе человѣка къ Богу, — на примѣръ, при совершеніи молебна и пр., — человѣкъ можетъ получить благодатную силу и помощь; но эта сила есть проявленіе общепромыслительной дѣятельности Божіей въ отношеніи къ міру, а не искупительной въ отношеніи только къ человѣку.

Между тѣмъ, въ каждомъ таинствѣ сообщается вѣрующему христіанину опредѣленный, такъ сказать, специфическій даръ благодати, свойственный извѣстному таинству, — на примѣръ, въ таинствѣ крещенія сообщается благодать, очищающая отъ грѣха и возрождающая человѣка; въ таинствѣ миропомазанія сообщается благодать, укрѣпляющая человѣка и возвращающая его въ жизнь, духовную; въ таинствѣ елеосвященія — благодать, исцѣляющая недуги; въ таинствѣ покаянія — благодать, прощающая грѣхи, и пр.

**Воззрѣніе лютеранъ на каждое изъ таинствъ православной церкви въ частности.**

*а) Взглядъ лютеранъ на таинство крещенія.*

По правосл. ученію, таинство крещенія есть такое священное дѣйствіе, въ которомъ вѣрующій во Христа, при троекратномъ погруженіи тѣла въ воду, съ призываніемъ Бога Отца, Сына и Святаго Духа, умираетъ для жизни плотской, грѣховной, и возрождается въ жизнь духовную, святую <sup>1)</sup>. Лютеране не отрицаютъ таинства крещенія; тѣмъ не менѣе они совершенно лишаютъ его того значенія, какое усвоится за нимъ православною церковію. Именно, по воззрѣнію лютеранъ, таинство крещенія есть только символъ прощенія грѣховъ, которое понимается не въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія послѣднихъ, а въ смыслѣ только ихъ невмѣненія правосудіемъ Божиимъ. При этомъ лютеране совершенно отрицаютъ дѣйствіе крещенія, состоящее въ сообщеніи человѣку святости и праведности, — отрицаютъ за крещеніемъ возрождающую силу, по которой человѣкъ получаетъ радикальную перемѣну, или перерожденіе, всего строя своей нравственной жизнедѣятельности, — перемѣну въ направленіи и своихъ мыслей, и своихъ чувствованій и своихъ желаній. „Крещеніе, говорится въ Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія, изглаждаетъ виновность, подсудность, тяготѣющую на человѣкѣ за первородный грѣхъ, т. е. гнѣвъ Божій, проклятіе и владычество діавола; но похоть, какъ извращеніе человѣческой природы, остается и послѣ крещенія въ возрожденныхъ“. Но такое воззрѣніе лютеранъ на таинство крещенія находится въ полномъ противорѣчій съ ученіемъ Слова Божія, по которому въ крещеніи человѣкъ, кромѣ прощенія своихъ грѣховъ, получаетъ также благодатное обновленіе и возрожденіе своей природы (Іоан. 3, 5). Ап. Павелъ говоритъ о христіанахъ, что они „*омылись* (этимъ выраженіемъ указывается на омовеніе водою въ крещеніи), *освятились, оправдались* именемъ Господа нашего Іисуса Христа Духомъ Бога нашего“ (1 Кор. 6, 9—10) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Пространный христ. катихизисъ правосл. восточн. церкви, стран. 58.

<sup>2)</sup> О болѣе обстоятельныхъ доказательствахъ истинности правосл. ученія о благодатномъ оправданіи и возрожденіи, вопреки ученію о томъ лютеранъ, см. еще въ трактатѣ объ ученіи лютеранъ о существѣ благодатнаго оправданія, стран 178—180.

*б) Взглядъ лютеранъ на таинство миропомазанія. Опро-  
верженіе этого взгляда.*

Лютеране отрицають миропомазаніе, какъ таинство, на томъ основаніи, что оно будто-бы излишне послѣ того, какъ совершено таинство крещенія. Миропомазаніе лютеране считають не таинствомъ, а только дополнительнымъ обрядомъ крещенія <sup>1)</sup>. Но такой взглядъ лютеранъ на таинство миропомазанія противорѣчитъ Слову Божію, которое учитъ о томъ, что миропомазаніе есть таинство, сообщающее человѣку дары Святаго Духа и имѣющее божественное происхожденіе. Именно, въ Священномъ Писаніи миропомазаніе, или— что одно и то же—возложеніе рукъ <sup>2)</sup>, поставляется между богоустановленными священными средствами спасенія человѣка рядомъ и наравнѣ съ таинствомъ крещенія и непосредственно за нимъ (Евр. 6, 2); слѣдовательно, оно есть такое же таинство, какъ и крещеніе. Обѣтованіе объ учрежденіи этого таинства изречено Спасителемъ еще во время Своей земной жизни (Іоан. 7, 37—39). Въ Священномъ Писаніи ясно упоминается и о дѣйствительномъ осуществленіи этого обѣтованія, и о фактическомъ совершеніи апостолами таинства руковоложенія, или миропомазанія. Такъ, по словамъ свящ. повѣствователя книги Дѣяній, св. апостолы Петръ и Іоаннь совершали таинственное возложеніе рукъ на крещенныхъ Филиппомъ самарянъ съ цѣлю низвести на нихъ Святаго Духа (Дѣян. 8, 15—18); ап. Павелъ съ тою же цѣлю совершалъ руковоложеніе на ефесскихъ учениковъ Іоанновыхъ (Дѣян. 19, 5. 6). Это руковоложеніе никакъ нельзя относить къ таинству крещенія въ качествѣ его дополнительнаго дѣйствія, а нужно считать священнымъ дѣйствіемъ, отдѣльнымъ и отличнымъ отъ крещенія: оно совершалось особо отъ крещенія; христіане, не принявшіе руковоложенія апостольскаго, считались не принявшими Святаго Духа, несмотря на то, что были крещены (Дѣян. 8, 16). Таинственное дѣйствіе на христіанъ Святаго Духа, сообщаемое въ таинствѣ миропомазанія, было отлично отъ таинственнаго дѣйствія крещенія. Въ посланіяхъ апостольскихъ ясно говорится объ особенномъ внутреннемъ и

<sup>1)</sup> Съ такимъ значеніемъ миропомазаніе, извѣстное подъ названіемъ конфирмаціи, совершается у лютеранъ надъ дѣтьми, достигшими 14—15 лѣтъ.

<sup>2)</sup> О томъ, что таинство миропомазанія имѣло двоякую форму въ первоначальной церкви Христовой, см. въ отдѣлѣ о латино-римскомъ ученіи относително таинства миропомазанія.

въшнемъ дѣйствиі таинства миропомазанія (2 Кор. 1, 21. 22; 1 Іоан. 2, 20. 27) <sup>1)</sup>; именно, дѣвствіе Святаго Духа, сообщаемое въ таинствѣ миропомазанія, состоитъ въ умноженіи въ вѣрующихъ просвѣщающей и животворящей благодати; оно называется „*утвержденіемъ, запечатлѣніемъ*“ людей во Христѣ, „*помазаніемъ* отъ Святаго“, сообщающимъ христіанину духовное вѣдѣніе и силу къ неуклонному пребыванію въ благочестіи.

Въ оправданіе своего отрицательнаго взгляда на таинство миропомазанія лютеране говорятъ, возражая противъ православнаго ученія объ этомъ таинствѣ, что апостольское руковожденіе, низводившее на рукополагаемыхъ христіанъ Святаго Духа, было чрезвычайнымъ событіемъ, сопровождавшимся сообщеніемъ чрезвычайныхъ чудесныхъ даровъ, напр., дара пророчества, дара языковъ и пр. Эти чрезвычайныя дарованія составляли исключительное и притомъ временное явленіе, которое вызывалось особенными нуждами и обстоятельствами первенствующей церкви Христовой. Не споримъ, что чрезъ возложеніе апостольскихъ рукъ христіане, дѣвствительно, получали и чудесныя дарованія, напр., даръ пророчества (Дѣян. 19, 2—6); но эти дарованія были тогда достояніемъ не всѣхъ христіанъ, получившихъ крещеніе. Между тѣмъ, низведеніе Святаго Духа чрезъ руковожденіе апостолы считали необходимымъ для всѣхъ христіанъ безъ исключенія (Дѣян. 8, 17; 19, 6). И въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ повѣствуется, что всѣ крещенные самаряне приняли Святаго Духа чрезъ апостольское руковожденіе. Чрезвычайные дары были необходимы только для обращенія людей въ церковь Христову и для распространенія между ними христіанства. Но такъ какъ самаряне, упоминаемые въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, уже были крещены и, слѣдовательно, принадлежали къ числу членовъ церкви Христовой, то они и не нуждались въ чрезвычайныхъ дарованіяхъ. И положительно можно усматривать изъ свидѣтельствъ Слова Божія, что апостолы сообщали вѣрующимъ чрезъ возложеніе рукъ не одни только чрезвычайныя, или чудесныя, дары Святаго Духа, но и всегдашніе

<sup>1)</sup> Лютеране неосновательно утверждаютъ то, будто въ поцитованныхъ словахъ апостольскихъ разумѣется исключительно одно духовное и благодатное помазаніе—царское и первосвященническое достоинство христіанъ потому что словесное названіе известнаго внутренняго и духовнаго благодатнаго акта «помазаніемъ» было бы страннымъ, если бы оно не указывало на вѣшнюю форму этого духовнаго акта, отъ которой оны и получить свое названіе.

и постоянные дары, необходимые для всѣхъ христіанъ; это именно дары освящающей благодати Божіей. Такое различіе даровъ Святаго Духа можно усматривать въ различіи выраженій, употребляющихся въ Священномъ Писаніи для ихъ обозначенія. Такъ, когда рѣчь идетъ о таинственныхъ благодатныхъ дарованіяхъ, какія сообщаются христіанамъ въ таинствѣ руковожденія, или миропомазанія (Іоан. 14, 16. 17; Римл. 8, 9), тогда въ Словѣ Божіемъ употребляется для обозначенія этого слѣдующее выраженіе: „приняли (христіане) Святаго Духа“ (Дѣян. 19). Необычайные же дары называются „явленіями Духа, раздѣленіями дарованій“ (1 Коринѳ. 12, 7).—Изъ Священнаго Писанія видно также, что апостолы довольно опредѣленно различаютъ одни отъ другихъ двоякаго рода благодатныя дарованія, сообщаемыя чрезъ руковожденіе, когда говорятъ, что вслѣдствіе этого руковожденія вѣрующіе получали, во-первыхъ, „Святаго Духа“, во-вторыхъ, „глаголаху же языки и пророчествоваху“ (Дѣян. 19, 6). Раздѣлительная частица, поставленная здѣсь, указываетъ на то, что она находится не между синонимическими словами.

Далѣе, лютеране возражаютъ, что въ Священномъ Писаніи упоминается только о двухъ примѣрахъ апостольскаго руковожденія; о другихъ же случаяхъ его не упоминается. Но изъ того, что не упоминается обо всѣхъ случаяхъ апостольскаго руковожденія, вовсе не слѣдуетъ того заключенія, что руковожденіе не было всеобщимъ между христіанами.

Наконецъ, лютеране ссылаются на тотъ фактъ, передаваемый въ книгѣ Дѣяній, что Духъ Святыи помимо апостольскаго руковожденія сошелъ на язычниковъ, слушавшихъ проповѣдь ап. Петра (Дѣян. 11, 15 — 18). Но эта ссылка не имѣетъ никакого значенія: она вовсе не можетъ доказывать той мысли, что сошествіе Святаго Духа совершалось независимо отъ апостольскаго рукоположенія. Это былъ исключительный случай: сошествіе Святаго Духа на язычниковъ въ этомъ случаѣ имѣло цѣлю показать и доказать іудеямъ право язычниковъ на царство Божіе, а язычникамъ — особеннымъ чудеснымъ образомъ божественность христіанства.

Весьма неосновательно также то утвержденіе лютеранъ, что такъ какъ Духъ Святыи сообщается въ таинствѣ крещенія, то будто-бы излишне для полученія его особое таинство. Дѣло въ томъ, что таинство миропомазанія независимо отъ

крещенія сообщаетъ намъ особенную благодать Божію, отличную по своему характеру и роду дѣйствія отъ благодати, подающейсѣ въ таинствѣ крещенія. Между тѣмъ, какъ въ послѣднемъ благодать Божія возрождаетъ человѣка,—въ таинствѣ миропомазанія благодать сообщаетъ человѣку силы, необходимыя для духовнаго возрастанія (2 Петр. 1, 3). Прекрасно объясняютъ эти двоякаго рода дѣйствія на человѣка благодати Божіей, сообщаемыя ему въ таинствахъ крещенія и миропомазанія, св. отцы (напр., св. Кипріанъ и др.), употребляя въ этомъ случаѣ аналогію, или сравненіе, духовнаго творенія человѣка въ христіанской церкви съ актомъ первичнаго сотворенія Богомъ человѣка.—„Здѣсь (т. е. при таинствѣ крещенія и миропомазанія), по ихъ объясненію, бываетъ то же, что было съ прародителями при ихъ сотвореніи. Тамъ сказано: „и созда Богъ человѣка, персть возьмъ отъ земли“. Здѣсь самое дѣло говорить: и созда Богъ человѣка, плоть взявъ отъ Единороднаго Сына Своего. Но при сотвореніи человѣка нужно было, чтобы Господь вдунулъ въ лице его дыханіе жизни. Такъ и здѣсь въ крещеніи, въ возсозданіи человѣка, по соотвѣтственности его съ созданіемъ, надобно, чтобы Духъ Божій дѣйствительно снизшелъ и проникъ нашу природу“<sup>4)</sup>).

#### *в) Ученіе лютеранъ о таинствѣ евхаристіи. Неосновательность этого ученія.*

Въ ученіи о таинствѣ евхаристіи догматическія неpravости лютеранъ заключаются въ слѣдующемъ: а) въ ученіи о существѣ евхаристіи и б) въ ученіи о значеніи евхаристіи<sup>2)</sup>).

а) По ученію православной церкви, въ евхаристіи подъ видомъ хлѣба и вина истинно и дѣйствительно находится Іисусъ Христосъ, не символически, не образно, но такимъ образомъ, что хлѣбъ прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется въ истинное тѣло Господа, представляя собою только одинъ видъ хлѣба, а вино пресуществляется въ истинную кровь, представляя собою только видъ вина.

Лютеране отвергаютъ православное ученіе о пресуществле-

<sup>1)</sup> Иннокент. Облич. Богосл. т. IV. Стран. 274.

<sup>2)</sup> Относительно внѣшней стороны причащенія нужно замѣтить, что у лютеранъ хлѣбъ для причащенія употребляется опрѣсночный, подобно тому, какъ и въ латино-римской церкви.



нїа хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, хотя и не отрицають невидимаго присутствїа Христа въ евхаристїи. По ихъ ученїю, Христосъ съ Своимъ тѣломъ и кровїю сопрѣбываетъ, соприсутствуетъ съ видимымъ хлѣбомъ и виномъ (соприсутствуетъ „cum pane, sub pane, in pane“), и это соприсутствїе бываетъ лишь въ моментъ самаго прїобщенїа евхаристическому хлѣбу и вину христіанъ и подъ непремѣннымъ условїемъ вѣры со стороны послѣднихъ <sup>1)</sup>). Въ основанїи этого ученїа у лютеранъ лежитъ мысль о вездѣприсутствїи Иисуса Христа не по божеству только, но и по человѣческому естеству. Но эта мысль находится въ противорѣчїи и съ здравымъ смысломъ, и съ ученїемъ Священнаго Писанїа, которое усволяетъ вездѣприсутствїе Иисусу Христу только по одному божескому естеству; человѣческому же естеству не усволяетъ его (Іоан. 6, 24; Мѣ. 28, 5. 6; Мрк. 16, 6. 7 и др.). Если мы будемъ усвоить свойство вездѣприсутствїа и человѣческой природѣ Христа самой въ себѣ, — то мы придемъ къ тому нелѣпому заключенїю, что человѣческое естество Его вовсе не родилось по закону рожденїа человѣческаго и не подвергалось человѣческой смерти. Между тѣмъ, Слово Божїе говоритъ намъ о томъ, что Иисусъ Христосъ, какъ истинный человѣкъ съ дѣйствительною человѣческою природою, родился отъ Пресвятой Дѣвы; что Онъ, будучи распятъ на крестѣ, умеръ и испустилъ духъ; по воскресенїи же Своемъ вознесся на небо. Все это доказываетъ то, что человѣчество Его само по себѣ не вездѣприсуще. Если бы оно было вездѣприсуще, то напрасно Христосъ установилъ и евхаристїю, потому что, въ такомъ случаѣ и при подобномъ пониманїи дѣла, мы можемъ прїобщаться тѣла и крови Христовой, — какъ основательно возражали Лютеру еще его современники, вездѣ: — и при вдыханїи воздуха, и при употребленїи пици. Ученїе лютеранъ о существѣ евхаристїи противорѣчитъ словамъ Самого Иисуса Христа объ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ, сказаннымъ Имъ во время прїобщенїа апостоловъ; слова эти суть слѣдующїа: „сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя“. Замѣтимъ, что въ подлинномъ языкѣ — греческомъ — слова „хлѣбъ и вино“ суть слова мужескаго рода (ὁ ἄρτος, ὁ οἶνος); между тѣмъ, въ рѣчи Спасителя мѣстоименїе, относящееся къ тому и другому, поставлено не въ мужескомъ родѣ „сей“

<sup>1)</sup> Отсюда всю силу таинства евхаристїи лютеране основываютъ на одной вѣрѣ христіанина, прїемлющаго это таинство

(ὄψτος), но въ среднемъ родѣ „sie“ (τοῦτο), что, очевидно, относится къ существительнымъ средняго рода: „αἴμα и σῶμα“. Все это служить опроверженіемъ лютеранскаго ученія объ евхаристіи. Слова Спасителя только тогда могли бы благоприятствовать лютеранскому пониманію, если бы они сказаны были слѣдующимъ образомъ: „подъ симъ хлѣбомъ, или съ симъ хлѣбомъ, или въ семъ хлѣбѣ есть тѣло Мое“.—Нельзя говорить того, что утверждаютъ лютеране, будто Спаситель, пріобщая Своихъ учениковъ, преподавалъ имъ хлѣбъ и вино обыкновенные, но только находившіеся въ Его пречистыхъ рукахъ, и поэтому названные тѣломъ и кровію: изъ евангельскихъ повѣствованій объ установленіи евхаристіи видно, что у Спасителя были въ рукахъ хлѣбъ и вино вовсе не обыкновенные, а освященные божественнымъ благословеніемъ и молитвою; а эти послѣднія, по ученію Слова Божія, имѣютъ такую чудодѣйственную силу, что измѣняютъ самое естество и природу вещей.

Возрѣніе лютеранъ на евхаристію противорѣчитъ и ученію апостоловъ. Такъ, ап. Павелъ ясно и опредѣленно учитъ о томъ, что христіане въ евхаристіи пріобщаются истинному тѣлу и истинной крови Христовой (1 Коринѳ. 10, 14—22; 11, 26—27). Правда, ап. Павелъ называетъ евхаристическій видъ хлѣба „хлѣбомъ“ („хлѣбъ, его же ломимъ... вси отъ единаго хлѣба пріобщаемся“ и проч.); но это ничего не говоритъ въ пользу лютеранскаго пониманія. Святой апостолъ называетъ евхаристическій видъ хлѣбомъ, съ одной стороны, потому, что онъ такимъ представляется нашимъ внѣшнимъ чувствомъ,—такъ какъ въ Священномъ Писаніи иногда предметы называются не по имени своей природы и существа, а по имени тѣхъ внѣшнихъ формъ и образовъ, въ какихъ они являются; напр., ангелы называются мужами (Быт. 19, 5. 8) и др.; съ другой стороны, евхаристическій видъ называется у апостола хлѣбомъ потому, что служить для насъ сверхъестественною пищею (Іоан. 6, 55),—такъ какъ въ Священномъ Писаніи называется именемъ хлѣба всякая пища, какова бы рода ни была она.

Возражая противъ православнаго ученія объ евхаристіи, лютеране ссылаются на показанія внѣшнихъ чувствъ чело-вѣка относительно евхаристическихъ видовъ. Внѣшнія чувства наши, дѣйствительно, представляютъ намъ въ евхаристіи хлѣбъ и вино. И это естественно, такъ какъ назначеніе ихъ

въ томъ и состоятъ, чтобы показывать намъ то, что могутъ они показывать по своей природѣ, т. е. что подлежатъ чувственному и естественному наблюденію; въ таинствѣ же евхаристіи совершается нѣчто вышечувственное и сверхъестественное, что не можетъ быть предметомъ наблюденія внѣшнихъ чувствъ.—Въ этомъ случаѣ св. отцы убѣждаютъ насъ вѣрить болѣе словамъ Спасителя, какъ нашего Бога, чѣмъ внѣшнимъ чувствамъ.

Но, говорятъ лютеране, тѣло, — по самому понятію о немъ, какъ предметѣ матеріальномъ, должно быть предметомъ осязательнымъ, подлежащимъ внѣшнему наблюденію внѣшнихъ чувствъ. Въ отвѣтъ на это мы скажемъ, что тѣло Христово, вкушаемое въ таинствѣ евхаристіи, есть тѣло прославленное, духовное, безсмертное—то тѣло, которое прошло сквозь затворенныя двери и которое, слѣдовательно, не подлежитъ условіямъ и законамъ нынѣшняго вещественнаго міра.

б) Вторая догматическая неправость въ ученіи лютеранъ о таинствѣ евхаристіи состоитъ въ томъ, что они не усваиваютъ таинству евхаристіи значенія жертвы, приносимой за грѣхи міра. Агнецъ Божій, говорятъ они, разъ закланный, вновь не закалается <sup>1)</sup>. Но такое возрѣніе противно Слову Божию, которое ясно учитъ о томъ, что евхаристія имѣетъ значеніе жертвы искупленія и спасенія за грѣхи людей. И во-первыхъ, это ученіе выражается въ тѣхъ словахъ Спасителя, въ которыхъ высказано обѣтованіе о евхаристіи: „хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра“ (Іоан. 6, 51); во-вторыхъ, ученіе это выражается въ словахъ установленія Христомъ таинства евхаристіи: „сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое... сія есть кровь Моя, еже за вы и за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ“. Такъ какъ Господь при этомъ присовокупилъ: „сіе творите въ Мое воспоминаніе“, то отсюда евхаристія должна имѣть значеніе жертвы искупленія не при установленіи только, но и во всѣ послѣдующія времена. Притомъ, при установленіи евхаристіи Спаситель сказалъ, что устанавливаетъ новый завѣтъ взамѣнъ стараго, или ветхаго, завѣта; а при заключеніи послѣдняго была, какъ извѣстно, приносима жертва—

<sup>1)</sup> Отсюда лютеранская литургія не имѣетъ проскомидіи и всѣхъ тѣхъ молитвъ и священныхъ дѣйствій, которыя выражаютъ собою значеніе евхаристіи, какъ жертвы.

агнецъ: слѣдовательно, и евхаристія, приносимая при заключеніи новаго завѣта и замѣнившая собою приношеніе агнца, должна также имѣть значеніе жертвы. Было бы неосновательно слова Спасителя о значеніи евхаристіи, сказанныя на тайной вечери, относить къ крестной смерти, какъ это дѣлаютъ лютеране: въ такомъ случаѣ въ рѣчи Спасителя глаголы должны быть поставлены не въ настоящемъ времени, а въ будущемъ; именно, должно было бы тогда сказать слѣдующимъ образомъ: „за вы дастся, за вы прольется“; притомъ, выраженіе: „тѣло за вы ломимое“ не можетъ имѣть приложенія къ крестной смерти Спасителя потому, что тѣло Его на крестѣ не было ломимо и „ни одна кость Его, по пророчеству, не сокрушилась“.— На значеніе евхаристіи, какъ жертвы, указываетъ, между прочимъ, и отношеніе ея къ Голгоеской жертвѣ; вотъ почему она установлена подъ двумя отдѣльными видами—подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина, соотвѣтственно тѣлу Христа, страдавшему на крестѣ, и соотвѣтственно крови, истекшей изъ прободенныхъ ребръ Его. Св. апостолы также ясно учатъ о жертвенномъ значеніи евхаристіи. Такъ ап. Павелъ въ посланіи къ Коринѣянамъ сопоставляетъ христіанскій алтарь, или жертвенникъ, на которомъ приносится евхаристія, съ алтаремъ іудейскимъ, на которомъ обыкновенно приносились іудейскія жертвы; самую евхаристію онъ противопоставляетъ жертвамъ іудейскимъ и языческимъ (1 Корин. 10, 14 — 21). А въ посланіи къ Евреямъ апостоль говоритъ: „имамы олтарь (θησιαστήριον—жертвенникъ), отъ него же не имутъ власти ясти служащіи сѣни“ (Евр. 13, 10). Слѣдовательно, у христіанъ, по словамъ апостола, есть жертвенникъ, есть также и жертва, которую они вкушаютъ и которую не имѣютъ права вкушать іудеи, находящіеся подъ закономъ, служившимъ прообразомъ и тѣнью христіанства. А такъ какъ христіане не вкушаютъ никакой другой пици при жертвенникѣ, находящемся во храмѣ, кромѣ святой евхаристіи, то отсюда ясно, что послѣднюю апостоль признаетъ жертвою.

Отвергая православное ученіе о жертвенномъ значеніи евхаристіи, лютеране ссылаются на слова апостола о Христѣ: „единою принесеса“ (Евр. 9, 28. 12; 10, 10. 14). Но въ этихъ словахъ апостоль говоритъ о жертвѣ крестной—Голгоеской, а не объ евхаристической жертвѣ, чрезъ которую мы усвоаемъ себѣ плоды первой жертвы. Апостоль учитъ, что

естная жертва Христова, будучи однажды принесена, имѣтъ силу на всѣ времена, въ противоположность іудейскимъ жертвамъ, имѣвшимъ временное, преходящее значеніе, — и потому не должна и не можетъ быть повторяема. Евхаристія же должна всегда совершаться въ воинствующей церкви Христовой, на основаніи заповѣди Христа: „сіе творите въ Мое воспоминаніе“.

Противъ православнаго ученія о жертвенномъ значеніи евхаристіи лютеране, между прочимъ, высказываютъ слѣдующее возраженіе: „учить объ евхаристіи, какъ жертвѣ, говорятъ они, значить усвоить достоинство, принадлежащее ей, словѣчку, совершающему и приносящему ее“. Но, по православному ученію, евхаристическая жертва тайнодѣйствуется е іерархическими лицами, а Самимъ Христомъ; первые являются только орудіями и служителями евхаристіи. — Лютеране озражаютъ также, что усвоить евхаристіи значеніе удовлетворенія за грѣхи значить уничтожать или же ослаблять спасительную силу жертвы крестной. Но, принося евхаристическую жертву, православные христіане приносятъ не другую какую-либо жертву, а ту же самую, какую принесъ Христосъ на крестѣ; или, точнѣе сказать, въ этомъ случаѣ они совершаютъ воспоминаніе крестной жертвы Христовой. Поэтому несправедливо утверждать, будто евхаристическая жертва уничтожаетъ собою крестную жертву Спасителя.

Въ заключеніе рѣчи объ ученіи лютеранъ о таинствѣ евхаристіи, должно сказать, что это ученіе представляетъ въ себѣ характеръ какой-то полувѣры. Исходя въ своемъ ученіи объ евхаристіи изъ чисто религіозныхъ основъ — изъ вѣры въ слова Спасителя, какъ Бога, лютеране не хотятъ, однакожь, вѣрить имъ вполне, принимать ихъ въ томъ видѣ, въ какомъ они изречены Спасителемъ, а усиливаются вложить въ нихъ свой собственный субъективный смыслъ, и въ своемъ вѣроученіи переиначиваютъ слова Господа. Именно, тогда какъ Спаситель сказалъ о хлѣбѣ: „сіе есть тѣло Мое“, — лютеране говорятъ: „съ симъ, подъ симъ и въ семъ есть тѣло Мое“. Но имѣтъ ли право христіанинъ переиначивать слова Спасителя? Въ этомъ отношеніи православное вѣроученіе послѣдовательнѣе протестантскаго, будучи вполне вѣрно ученію Слова Божія.

е) *Взглядъ лютеранъ на таинство покаянія. Опроверженіе этого взгляда.*

Сущность воззрѣнія лютеранъ на покаяніе <sup>1)</sup> состоитъ въ слѣдующемъ: а) лютеране не признаютъ покаяніе за таинство, понимаемое въ специфическомъ или собственномъ смыслѣ этого слова; б) лютеране отрицаютъ необходимость устной исповѣди со стороны кающагося христіанина.

а) Лютеране отрицаютъ покаяніе, какъ особое таинство, имѣющее цѣлю отпущеніе грѣховъ; по ихъ воззрѣнію, таинство покаянія совершенно излишне при существованіи таинства крещенія, которое, — по словамъ символическихъ книгъ лютеранскихъ, — даруетъ человѣку прощеніе грѣховъ его прешедшихъ, и вмѣстѣ также служитъ залогомъ прощенія грѣховъ его будущихъ.

Отрицаніе лютеранами покаянія, какъ таинства, противорѣчитъ ученію Священнаго Писанія о томъ, что таинство покаянія имѣетъ божественное установленіе. Спаситель торжественно установилъ это таинство, послѣ Своего воскресенія, давши апостоламъ власть вязать и разрѣшать, прощать и удерживать грѣхи (Іоан 20, 22. 23). Обѣтованіе этой власти не разъ высказываемо было Спасителемъ еще во время воей земной жизни (Мѡ. 16, 19; 18, 15). Лютеране усиливаются слова Спасителя о власти, данной апостоламъ, отнести не къ таинству покаянія, а къ таинству крещенія и къ евангельской проповѣди. Но неосновательность и произвольность такого толкованія лютеранами словъ Спасителя открываются изъ слѣдующихъ соображеній: а) Спаситель при установленіи таинства крещенія (Мѡ. 28) ничего не упомянулъ о власти — разрѣшать или удерживать грѣхи; б) объ этой власти Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ совершенно въ другое время, въ другомъ мѣстѣ, при другихъ обстоятельствахъ и иначе, чѣмъ когда и какъ говорилъ о крещеніи; в) говоря объ этой власти, Онъ ни однимъ намекомъ не упоминаетъ о крещеніи; наконецъ, г) если будемъ относить эту власть къ таинству крещенія, то не будутъ имѣть примѣненія въ такомъ случаѣ „имже держите, держатся“. Крестить нужно, по заповѣди

<sup>1)</sup> Въ видахъ точности понятій не лишне будетъ здѣсь замѣтить то, что слово «покаяніе» можетъ быть понимаемо въ двухъ смыслахъ: въ смыслѣ добродѣтели, состоящей въ раскаяніи, т. е. въ сознаніи виновности и нравственной преслупности своихъ грѣховныхъ дѣйствій, — и въ смыслѣ таинства, или извѣстнаго священнодѣйствія.

Спасителя, всѣхъ людей; между тѣмъ, словами „имже держите, держатся“ дается апостоламъ власть отпускать грѣхи не всѣмъ людямъ, а только нѣкоторымъ изъ нихъ <sup>1)</sup>. Правда, крещеніе въ Слово Божіе поставляется въ связь съ покаяніемъ во отпущеніе грѣховъ (Марк. 1, 4; Дѣян. 2, 38); но подъ покаяніемъ здѣсь разумѣется раскаяніе во грѣхахъ, совершенныхъ людьми до принятія крещенія. Между тѣмъ, человекъ грѣшитъ и послѣ крещенія и потому пуждается въ новомъ очищеніи своихъ грѣховъ; а такъ какъ таинство крещенія не повторяется, то, слѣдовательно, для человека потребно особенное таинство для очищенія грѣховъ.

Лютеране говорятъ, что власть прощать грѣхи принадлежитъ одному только Богу и не можетъ быть усвояема людямъ. Это правда; тѣмъ не менѣе Господу угодно было даровать эту власть апостоламъ и ихъ преемникамъ, дабы прощать грѣхи людей чрезъ ихъ посредство. Отсюда служители церкви въ таинствѣ покаянія являются только орудіями и органами благодати Божіей, прощающей грѣхи, и дѣйствуютъ не своею силою, но Божіею.

б) Лютеране отрицаютъ божественное происхожденіе устной исповѣди при покаяніи и утверждаютъ, что въ дѣлѣ спасенія христіанина достаточно одного внутренняго раскаянія его предъ Богомъ. Въ опроверженіе такого взгляда лютеранъ на исповѣдь должно сказать, что послѣдняя, въ смыслѣ устнаго объясненія грѣховъ, установлена Самимъ Исусомъ Христомъ, Который сказалъ Своимъ ученикамъ: „примите Духъ Святъ: имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся“ (Іоан. 20, 23). Изъ словъ Господа видно, что Онъ предоставилъ апостоламъ и ихъ преемникамъ божественную власть прощать или же удерживать грѣхи людей. Пользуясь этою властію, они, конечно, должны дѣйствовать въ этомъ случаѣ не по безотчетному произволу, а смотря потому, кто чего достоинъ. Какъ же апостолы и ихъ преемники могутъ узнать, чего достоинъ кающійся — отпущенія грѣховъ или удержанія, если самъ кающійся не повѣдаетъ и не откроетъ имъ своихъ дѣлъ, своего нравственнаго состоянія, если не обнаружитъ свойствъ и степени своей раскаян-

<sup>1)</sup> Тѣмъ болѣе слова Спасителя о разрѣшеніи и удержаніи грѣховъ не могутъ имѣть примѣненія къ проповѣди евангельской, которая, по заповѣди Спасителя, должна быть возвѣщена не извѣстнымъ только людямъ, а всей твари. И какъ нужно понимать и объяснять эти слова по отношенію къ евангельской проповѣди?

ности?.. Такимъ образомъ требованіе исповѣди вытекаетъ изъ дарованной Спасителемъ власти разрѣшать или не разрѣшать; эта послѣдняя (власть) можетъ имѣть примѣненіе только при условіи знанія грѣховнаго состоянія кающагося грѣшника; а для этого необходимо, чтобы грѣшникъ самъ открылъ и пересказалъ служителю вѣры, уполномоченному божественною властію, свои дѣла, которыя болѣе или менѣе могутъ выразить состояніе его души. Если бы достаточно было одного внутренняго сознанія грѣховъ, въ такомъ случаѣ не за чѣмъ было бы устанавливать власть разрѣшать или не разрѣшать грѣшника.—Далѣе, необходимость исповѣди вытекаетъ и изъ того соображенія, что Спаситель установилъ таинство покаянія, какъ душевное врачевство противъ духовныхъ болѣзней. А больной, желающій исцѣленія отъ болѣзни, долженъ непременно рассказать врачу о родѣ, дѣйствіяхъ и состояніяхъ болѣзни, дабы съ цѣлію выздоровленія пользоваться соотвѣтствующими лѣкарствами; слѣдовательно, и грѣшникъ, какъ духовно-больной, долженъ поступать такъ же по отношенію къ своему духовному врачу, какъ и больной физической болѣзнію—по отношенію къ тѣлесному врачу. Указываемые лютеранами примѣры нѣкоторыхъ людей, современныхъ Христу, получившихъ прощеніе грѣховъ помимо исповѣди,—именно, примѣры разслабленнаго, грѣшницы, мытаря, Закхея, разбойника,—совершенно не могутъ подтверждать скептическаго отношенія лютеранъ къ исповѣди. Всѣ эти лица получили прощеніе грѣховъ непосредственно отъ Самого Бога, Который, какъ всевѣдущій, знаетъ состояніе и дѣйствія всѣхъ людей помимо ихъ открытаго признанія въ томъ. Между тѣмъ, въ таинствѣ покаянія посредствуетъ между Богомъ и кающимся грѣшникомъ священникъ, который, какъ существо ограниченное, нуждается въ разузнаніи душевнаго состоянія и дѣйствій кающагося, чтобы соотвѣтственно съ этимъ и дѣйствовать на послѣдняго. Притомъ во времена земной жизни Спасителя не было еще покаянія, какъ таинства, такъ какъ оно установлено было Спасителемъ послѣ Своего воскресенія.

Изъ Священнаго Писанія извѣстно, что исповѣдь,—въ смыслѣ открытаго исповѣданія христіанами своихъ грѣховъ,—была признаваема необходимою и фактически существовала въ христіанской церкви во времена апостольскія. Такъ, въ кн. Дѣяній апостольскихъ говорится: „мнози отъ вѣровав-



пихъ прихождаху, исповѣдающе и сказующе дѣла своя“ (Дѣян. 19, 18). Хотя въ словахъ апостола и не сказано опредѣленно, что исповѣданіе христіанъ было произносимо предъ служителями церкви Христовой, тѣмъ не менѣе изъ связи рѣчи (Дѣян. 19, 11 и слѣд.) можно усматривать, что христіане открывали свои дѣла не предъ кѣмъ другимъ, а предъ ап. Павломъ.

Ап. Іоаннъ, признавая всѣхъ христіанъ болѣе или менѣе грѣшными, почитаетъ необходимымъ для каждаго изъ нихъ открытое исповѣданіе грѣховъ своихъ (1 Іоан. 1, 6—10). Правда, у апостола не указываются лица, предъ которыми должно выражать исповѣданіе грѣховъ, а говорится вообще о необходимости послѣдняго въ дѣлѣ спасенія человѣка. Но если устное исповѣданіе грѣховъ необходимо вообще, то тѣмъ болѣе оно нужно предъ служителями Христовой церкви, облеченными божественнымъ полномочіемъ и властію по отношенію къ христіанамъ. Апостолъ Іаковъ высказываетъ христіанамъ заповѣдь объ исповѣди въ слѣдующихъ словахъ: „исповѣдайте убо другъ другу согрѣшенія“ (Іак. 5, 16). Такъ какъ эти слова сказаны непосредственно послѣ повелѣнія о томъ, чтобы христіане, пораженные недугами и болѣзнями, призывали къ себѣ пресвитеровъ церковныхъ для молитвы и помазанія больного елеемъ: то подъ словомъ „ἀλλήλοις“—другъ другу, можно разумѣть ни кого другого, а именно пресвитеровъ, предъ которыми и нужно, по заповѣди апостола, исповѣдывать согрѣшенія <sup>1)</sup>).

Для чего именно нужна христіанину исповѣдь, — объ этомъ разсуждаетъ Тертуліанъ такимъ образомъ: „мы исповѣдуемъ предъ Богомъ грѣхи не потому, чтобы Онъ не зналъ ихъ, но потому, что исповѣданіе это есть начало исправленія и удовлетворенія за грѣхи. Исповѣданіе привлекаетъ раскаяніе“<sup>2)</sup>). Психическій анализъ природы человѣческой приводитъ насъ къ тому убѣжденію, что словесное исповѣданіе своихъ грѣховъ есть необходимое требованіе нашей природы. „Отъ избытка сердца уста глаголятъ“, говоритъ св. апостолъ. Въ силу этихъ словъ апостола, живыя и сильныя чувстваванія сердца необходимо должны имѣть для себя исходъ во

<sup>1)</sup> Впрочемъ, до IV в. въ церкви Христовой, кромѣ тайной исповѣди предъ священниками, известна была также исповѣдь всенародная; но она никогда не была обязательною по отношенію ко всѣмъ грѣхамъ, но только по отношенію къ важнымъ проступкамъ, явно для всѣхъ известнымъ.

<sup>2)</sup> Инокъ т. II. Стр. 301.

внѣшнихъ обнаруженіяхъ—въ словахъ и дѣйствіяхъ. Отсюда глубоко прочувствованные грѣхи и искреннее чувство раскаянія въ нихъ, по законамъ психической природы, необходимо должны быть выражены или исповѣданы на словахъ. Неоспоримо вѣрна слѣдующая истина, изреченная коллективнымъ умомъ человѣческимъ: „что у кого болитъ, о томъ тотъ и говорить“. Слѣдовательно, отрицаніе лютеранами устной исповѣди противорѣчитъ психической природѣ человѣка; задержка глубокихъ чувствъ раскаянія въ глубинѣ природы безъ проявленія ихъ во внѣ—въ словахъ есть насиліе духовной природы человѣческой.

Теоретически разсудочныя основанія, приводимыя лютеранами въ защиту своего скептическаго взгляда на исповѣдь, также не выдерживаютъ критики; всѣ ихъ возраженія противъ благотворности и умѣстности исповѣди совершенно неосновательны.

Исповѣдь, возражаютъ лютеране, тяжела, несогласна будто-бы съ духомъ закона евангельскаго, невозможна и даже вредна.—Соглашаемся съ тѣмъ, что исповѣдывать грѣхи предъ священникомъ есть дѣло нелегкое и не совсѣмъ пріятное для грѣховнаго самолюбія: мы стыдимся открывать свои грѣхи. Но зато подобный нравственный стыдъ служитъ условіемъ и зародышемъ нашего нравственнаго исправленія. Пояснимъ это аналогіею. Какъ принятіе больнымъ горькаго лѣкарства и отрѣзаніе поврежденнаго и гнилого члена въ его организмъ служатъ къ физическому здоровью и исправленію организма, хотя и сопровождаются нестерпимою болью; такъ и въ нравственной области исповѣданіе грѣшникомъ своихъ грѣховъ, соединенное съ непріятнымъ для плотскаго самолюбія чувствомъ нравственнаго стыда, испытываемаго въ совѣсти человѣка, сопровождается весьма благотворными результатами въ дѣлѣ нравственнаго исправленія человѣка.—Далѣе, въ отвѣтъ на то возраженіе лютерапъ, будто исповѣдь несогласна съ духомъ христіанской нравственности, нужно сказать, что христіанская исповѣдь не только не противорѣчитъ духу евангельскаго нравственнаго закона, напротивъ, вполне согласна съ нимъ: потому что основное требованіе этого закона состоитъ въ самоотверженіи (Марк. 8, 34—37), въ отверженіи отъ эгоистическихъ дѣйствій грѣховной воли; въ силу этого требованія христіанинъ долженъ вести тяжелый подвигъ нравственной борьбы съ своими стремленіями и склонностями.

Что касается утверждения лютеранъ о невозможности исповѣди, то оно крайне поверхностно. Лютеране доказываютъ мнимую невозможность исповѣди словами Священнаго Писанія: „грѣхонаденія кто разумѣть“ (Ис. 18, 13). Но въ этихъ словахъ псалмопѣвца говорится о множествѣ или несчетности грѣхонаденій, а не о невозможности или бесполезности исповѣди. Въ исповѣди — по православному ученію — требуется выразить главнымъ образомъ общее нравственное состояніе; здѣсь требуется не столько количество, сколько качество, — не столько грѣхи, сколько грѣховность. Наконецъ, въ опроверженіе послѣдняго изъ возраженій лютеранъ противъ исповѣди, состоящаго въ указаніи на мнимый отъ нея вредъ, должно сказать, что исповѣдь не только не вредна, напротивъ, весьма благотѣльна и благотворна: она удаляетъ многихъ людей отъ грѣха; она даетъ возможность, при посредствѣ духовника, видѣть наши нравственные недостатки и принимать мѣры къ ихъ искорененію, а самому пастырю — глубже познать человѣческую душу, что для служенія его весьма важно. Всѣ сужденія, которыми усиливаются лютеране доказать вредность исповѣди, крайне неосновательны. Главнымъ образомъ лютеране указываютъ на могуція произойти со стороны христіанъ злоупотребленія исповѣдью. Но, вѣдь, и всякое святое дѣло можетъ быть предметомъ злоупотребленія; однакожъ, основательно ли изъ-за этого злоупотребленія возводить нареканія на самое дѣло святое <sup>1)</sup>?

#### *д) Взглядъ лютеранъ на таинство брака. Опроверженіе этого взгляда.*

Лютеране отрицаютъ таинство брака <sup>2)</sup>: по ихъ мнѣнію, бракъ есть дѣло чисто тѣлесное, а не духовное. „Я рѣшительно не понимаю, говоритъ Лютеръ, какимъ образомъ бракъ

<sup>1)</sup> Лютеране указываютъ также на слѣдующій вредъ, могущій произойти отъ исповѣди: «при совершеніи ея духовникъ, говорятъ, можетъ осквернить совѣсть свою, выслушивая непотребныя дѣла, и сами исповѣдующіеся могутъ растлять души свои, узнавъ на исповѣди такіе грѣхи, о которыхъ не имѣли дотогѣ понятія»... Но въ этомъ случаѣ, очевидно, вина падаетъ не на исповѣдь, а на людей — духовниковъ и исповѣдающихся. Слѣдую той логикѣ лютеранъ, по которой они отрицаютъ исповѣдь, можно придти къ весьма страннымъ и нелѣпымъ заключеніямъ, — напримеръ, къ тому заключенію, что у всѣхъ людей слѣдуетъ рѣзать языки, потому что нѣкоторые злоупотребляютъ ими...

<sup>2)</sup> Подъ бракомъ, какъ таинствомъ, въ православной церкви разумѣется особенное священнодѣйствіе, извѣстное подъ именемъ вѣнчанія, въ которомъ брачующимся лицамъ преподается божественная благодать освящающая ихъ брачный союзъ и содѣйствующая имъ къ благословенному достиженію всецѣлей брака.

обратился въ таинственное дѣйствіе? Какое онъ имѣеть отношеніе къ моей увѣренности въ спасеніи? Какимъ образомъ онъ развиваетъ во мнѣ вѣру въ Искупителя? Что общаго между нимъ и этою увѣренностію?" Итакъ, лютеране не только отрицають божественное установленіе таинства брака, но отвергають и самую нужду человѣчества въ этомъ таинствѣ. Но такое воззрѣніе лютеранъ на таинство брака несправедливо и негѣно.

Что бракъ есть таинство, установленное Господомъ Исусомъ Христомъ, это можно усматривать изъ ученія Священнаго Писанія. Такъ, ап. Павелъ называетъ брачный союзъ двухъ лицъ въ христіанствѣ таинственнымъ образомъ союза Христа съ церковію (1 ф. 5, 32). Замѣтимъ, что апостоль сопоставляетъ брачный союзъ не съ общимъ союзомъ Христа со всѣмъ родомъ человѣческимъ, а съ особеннымъ благодатнымъ союзомъ Его съ избранными людьми, составляющими Христову церковь. Брачный союзъ, по словамъ апостола, — есть образъ союза Христа съ церковію. А каковъ первообразъ, таковъ и образъ. Первообразъ же супружескаго союза, — т. е. союзъ Христа съ церковью, — заключаетъ въ себѣ освящающую силу и исполненъ благодати. Слѣдовательно, и бракъ, какъ образъ благодатнаго союза Христа съ церковью, заключаетъ въ себѣ таинственную и освящающую силу. Теперь спрашивается: что же могло сообщить браку освящающую силу и возвысить его до добра за святаго и благодатнаго союза Христа съ церковью? Очевидно, не что иное, какъ только благодать Божія; — а благодать Божія подается христіанину въ таинствѣ. Значитъ, бракъ есть таинство, сообщающее брачующимся лицамъ благодать Святаго Духа. — Далѣе, ап. Павелъ, изображая взаимныя обязанности лицъ, состоящихъ въ брачномъ союзѣ, устанавливаетъ между мужемъ и женою — христіанами — такія идеальныя и святая отношенія (отношенія эти должны быть такія же, каковы отношенія между Христомъ и церковью (Еф. 5, 22 — 25), — которыя могутъ быть по возможности достигаемы ими не иначе, какъ подъ условіемъ содѣйствія благодати Божіей. Слѣдовательно, апостоль при изображеніи взаимныхъ отношеній между мужемъ и женою предполагаетъ особое содѣйствіе имъ благодати Божіей, сообщаемой чрезъ особенное таинство. — Къ этому убѣжденію приводитъ насъ и выраженіе касательно христіанскаго брака „точію о Господѣ“ (1 Кор. 7, 39); изъ него видно,

то христіанскій бракъ совершался во имя Господа; значитъ, нѣ былъ дѣломъ церкви и освящается чрезъ извѣстное священнодѣйствіе.—Наконецъ, ап. Павелъ, убѣждая солунскихъ христіанъ къ сохраненію цѣломудрія и въ брачномъ состояніи, сказалъ слѣдующія слова относительно брака: „вѣсте, какова повелѣнія дахомъ вамъ Господемъ Исусомъ“ (1 Солун. 4, 2). Слѣдовательно, заповѣдь относительно брака есть заповѣдь Господня или Его повелѣніе, и, слѣдовательно, учрежденіе брака есть учрежденіе Господа.

Правда, всѣ представленныя изъ Слова Божія доказательства ученія о бракѣ, какъ таинствѣ, не суть прямыя доказательства,—такія, каковы доказательства ученія, напримѣръ, о крещеніи, причащеніи и другихъ таинствахъ, а имѣютъ характеръ посредствующихъ доказательствъ. Въ этомъ случаѣ аргументація, основанная на Священномъ Писаніи, получаетъ свое подкрѣпленіе и полную силу въ ученіи Священнаго Преданія. Представители первенствующей церкви, блюстители апостольскаго преданія, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ истинѣ христіанскаго ученія о бракѣ, какъ таинствѣ. Они свидѣтельствуютъ, что таинство брака было признаваемо и совершалось въ первенствующей церкви Христовой<sup>1)</sup>. Объ этомъ свидѣтельствуетъ также и то обстоятельство, что бракъ содержатъ копты и другія христіанскія общества, отдѣлившіяся отъ вселенской церкви въ первые вѣка христіанства.

Отрицая бракъ, какъ таинство, лютеране придаютъ ему одно только плотское значеніе, низводя его на степень одного тѣлеснаго союза двухъ лицъ различнаго пола. Съ этой точки зрѣнія Лютеръ высказываетъ слѣдующее возраженіе противъ признанія брака за таинство: „какое отношеніе благодати, подающейся въ таинствѣ, къ тѣлесной жизни?“ Весьма странное возраженіе! Имъ предполагается то, что тѣло есть предметъ низкій и недостойный благодати и что будто-бы оно живетъ безъ всякаго отношенія къ душѣ и вліянія на духовную жизнь. Между тѣмъ, по ученію Слова Божія, тѣло есть храмъ Божій, храмъ Святаго Духа (1 Корин. 6, 19; 3, 16. 17). Съ другой стороны, бракъ нельзя ограничивать значеніемъ одного только плотскаго союза. Такъ какъ каждый человекъ вмѣстѣ съ тѣлесною природою имѣетъ еще духовно-нравственную природу, то и брачный союзъ между людьми

<sup>1)</sup> См. выдержки изъ этихъ свидѣтельствъ въ Догматическомъ Богословіи преосв. Макарія.

долженъ быть не физическимъ только союзомъ, а вмѣстѣ и духовно-нравственнымъ союзомъ. Вотъ почему христіанство смотритъ на бракъ, какъ на дѣло, имѣющее значеніе нравственное: вотъ почему, по ученію православной церкви, въ таинствѣ брака сообщается христіанину благодать, содѣлывающая союзъ брачующихся лицъ крѣпкимъ союзомъ взаимной нравственной любви и самоотверженія, и содѣлывающая „къ благословенному рожденію и христіанскому воспитанію дѣтей“<sup>1)</sup>.

Противъ православнаго ученія о таинствѣ брака лютеране высказываютъ также слѣдующее возраженіе: „известно, говоря они, что брачный союзъ установленъ Творцемъ по созданіи человѣка: зачѣмъ же еще нужно было снова устанавливать его въ христіанствѣ?“ Правда, брачное супружество между людьми Богъ благословилъ тотчасъ же по созданіи первыхъ людей. Но, пока они были невинны и безгрѣшны, до тѣхъ поръ и ихъ брачный союзъ былъ чистымъ и невиннымъ. Послѣ же того, какъ они согрѣшили, грѣхъ проникъ и въ ихъ супружескій союзъ, въ ихъ взаимныя отношенія. Вслѣдствіе чего въ христіанствѣ нужно было освятить грѣховный супружескій союзъ, что и дѣлается благодатію Божіею посредствомъ особеннаго христіанскаго таинства.

### *е) Взглядъ лютеранъ на таинство елеосвященія. Опроверженіе этого взгляда.*

Лютеране отрицаютъ православное ученіе объ елеосвященіи, какъ таинствѣ, признавая елеосвященіе лишь простымъ обрядомъ на томъ основаніи, что въ Священномъ Писаніи нигдѣ прямо не сказано объ установленіи его Господомъ Исусомъ Христомъ. Но, что елеосвященіе имѣетъ божественное происхожденіе и есть таинство,—это доказывается словами ап. Іакова, который въ категорически-повелительной формѣ выражаетъ заповѣдь относительно совершенія надъ больными елеосвященія (Іак. 5, 14. 15). А известно, что апостолы высказывали заповѣди и устанавливали какія-либо учрежденія не сами отъ себя, а основываясь на божественномъ авторитетѣ Спасителя, учившаго ихъ, и Духа Святаго, вразумлявшаго и вдохновлявшаго ихъ (Іоан. 14, 26). Отвергая православное ученіе о елеосвященіи, какъ таинствѣ, лю-

) Слова правосл. катихизиса.

теране соединяють съ поцитованными выше словами ап. Іакова совершенно другой смыслъ и даютъ имъ совершенно иное объясненіе, чѣмъ какъ понимаетъ и объясняетъ ихъ православная церковь: именно, они утверждаютъ, будто ап. Іаковъ говоритъ въ этихъ словахъ или о чрезвычайномъ дарѣ исцѣленій, или объ обыкновенномъ врачебномъ средствѣ отъ болѣзней<sup>1)</sup>. Но неосновательность перваго предположенія,—т. е. того, будто апостоль говоритъ о чрезвычайномъ дарѣ исцѣленій, открывается изъ слѣдующихъ соображеній. Во-первыхъ, чрезвычайные чудесные дары никогда не были привязываемы къ какому-нибудь опредѣленному чувственному знаку, тогда какъ въ словахъ ап. Іакова благодатная сверхъестественная сила соединяется именно съ внѣшнимъ знакомъ—елеопомазаніемъ. Во-вторыхъ, чудесныя дѣйствія не были исключительнымъ достояніемъ іерархическихъ лицъ, а совершались и людьми, не имѣющими іерархическаго сана; между тѣмъ, въ словахъ апостола совершителями молитвеннаго священнодѣйствія елеосвященія указываются одни только пресвитеры. Въ-третьихъ, съ чудесными дѣйствіями никогда не соединялось отпущеніе человѣческихъ грѣховъ; тогда какъ у апостола оно соединяется съ священнымъ дѣйствіемъ елеопомазанія. Тѣмъ болѣе неосновательно то мнѣніе лютеранъ, будто ап. Іаковъ говоритъ въ своемъ посланіи объ обыкновенномъ естественномъ врачеваніи болѣзней елеемъ, цѣлебная сила котораго признается и медицинскою наукою: въ такомъ случаѣ становится непонятнымъ и даже излишнимъ дѣломъ призваніе для этой цѣли пресвитеровъ церковныхъ; страннымъ также и непонятнымъ для насъ становится въ такомъ случаѣ соединеніе съ елеопомазаніемъ отпущенія грѣховъ.

Лютеране возражаютъ противъ ученія о елеосвященіи, какъ таинствѣ, указывая на то, что елеосвященіе не всегда сопровождается благодатнымъ дѣйствіемъ исцѣленія елеопомазаннаго человѣка, тогда какъ таинству всегда должна быть соприсуща благодатная сила. Но выздоровленіе больного, какъ цѣль совершенія таинства елеосвященія, не можетъ быть безусловнымъ; въ противномъ случаѣ, это должно бы повести къ совершенному прекращенію между христіа-

<sup>1)</sup> Нѣкоторые же изъ лютеранъ не придаютъ ровню никакого догматическаго значенія словамъ ап. Іакова, такъ какъ отвергаютъ каноническое достоинство самаго посланія ап. Іакова.

нами физической смерти, что противорѣчить планамъ божественнаго Провидѣнія. Вотъ почему благодатное исцѣленіе больного не составляетъ единственную и исключительную цѣль таинства елеосвященія. Благодатная сила таинства по отношенію къ умирающему можетъ проявиться не въ одномъ только исцѣленіи отъ болѣзни, но и въ сообщеніи больному силъ для терпѣливаго перенесенія тяжелыхъ и трудныхъ мученій. Кромѣ того, благодатная сила таинства елеосвященія проявляется еще въ дарованіи больному прощенія грѣховъ. Повидимому, для этой послѣдней цѣли таинство елеосвященія является излишнимъ, такъ какъ прощеніе грѣховъ подается и въ другихъ таинствахъ—въ крещеніи и покаяніи: однакожь, по существу дѣла и таинство елеосвященія должно быть необходимымъ для спасенія таинствомъ. Невидимыя дѣйствія благодати, прощающей грѣхи, соединенныя съ таинствами крещенія, покаянія и елеосвященія, имѣютъ различіе по своему роду и характеру: именно, въ первомъ изъ этихъ таинствъ совершается прощеніе грѣховъ въ смыслѣ благодатнаго возрожденія человѣка; во второмъ подается прощеніе грѣховъ въ смыслѣ ихъ невмѣненія; въ третьемъ же таинствѣ даруется прощеніе грѣховъ въ смыслѣ устраненія духовной причины болѣзней и исцѣленія или облегченія душевныхъ скорбей, какъ слѣдствій грѣха.

#### ОТВЕРЖЕНІЕ ЛЮТЕРАНАМИ ЖИВОЙ СВЯЗИ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ ЗЕМНОЮ И НЕБЕСНОЮ.

По ученію православной церкви, между церковью земною и небесною существуетъ тѣснѣйшая связь и единство какъ по отношенію ихъ къ единой Главѣ, Господу Іисусу Христу, такъ и по взаимному общенію между тою и другою. Христось Спаситель сказалъ: „Азь есмь лоза, вы же рождіе“ (Іоан. 15, 5). Изъ этихъ словъ видно, что всѣ члены церкви Христовой объединяются между собою во Христѣ. Какъ вѣтви виноградной лозы прикрѣплены къ одной и той же лозѣ и имѣютъ одинъ корень, составляя одинъ растительный организмъ: такъ и всѣ члены церкви Христовой земной и небесной составляютъ одно органическое цѣлое и должны находиться между собою въ самой тѣсной и неразрывной связи,—каковою связію должна быть братски-взаимная, нравственная любовь между ними, „николиже отпадающая“ (1 Кор. 13, 8). Апост. Павелъ говоритъ, что всѣ



христіане составляютъ „едино тѣло о Христѣ, по единому же другъ другу уди“ (Римл. 12, 4. 5). Въ силу этого, между членами церкви земной и небесной должно быть самое тѣсное общеніе. Выраженіемъ такого общенія со стороны церкви земной является почитаніе и молитвенное призываніе ея членовъ церкви небесной; со стороны же церкви небесной этимъ средствомъ служить ходатайство ея членовъ за насъ предъ Богомъ.

*а) Отверженіе лютеранами догмата о призываніи святыхъ.*

По ученію православной церкви, святые небожители суть высшіе посредники между христіанами, принадлежащими къ церкви земной, и между Господомъ Іисусомъ Христомъ: они суть небесные ходатаи, молитвенники и заступники за насъ предъ Богомъ. Поэтому мы должны почитать и прославлять ихъ и призывать въ своихъ молитвахъ. При этомъ нужно знать, что православная церковь въ святыхъ видитъ людей, въ которыхъ проявлялась благодать Божія. Отсюда смыслъ и сущность православнаго догмата почитанія святыхъ Божіихъ состоятъ въ томъ, что мы прославляемъ и почитаемъ въ святыхъ не то, что есть въ нихъ человѣческаго, но то, что отразилось и проявилось въ нихъ божественнаго, благодатнаго; въ лицѣ ихъ мы покланяемся Самому Богу, „дивному во святыхъ Своихъ“ (Пс. 67, 36; 2 Сол. 1, 10—12). Спаситель сказалъ Своимъ ученикамъ: „иже васъ приѣмлетъ, Мене приѣмлетъ“ (Мѣ. 10, 40). Какъ же намъ не прославлять ихъ, когда Самому Богу было угодно ихъ прославить? (1 Цар. 2, 36).

Лютеране отвергаютъ догматъ почитанія и молитвеннаго призыванія святыхъ Божіихъ. Къ этому отрицанію логически привело ихъ общее принципиальное начало протестантизма— начало непосредственныхъ отношеній къ Богу. По возрѣнію лютеранъ, небесные предстатели суть только замѣчательныя историческія лица, о которыхъ слѣдуетъ говорить съ уваженіемъ и благоговѣніемъ, подвиги и заслуги которыхъ нужно съ признательностію вспоминать для того, чтобы подражать имъ; но къ святымъ пельзя обращаться съ молитвою: словомъ, почитаніе святыхъ, по мнѣнію лютеранъ, должно быть гражданскимъ, а не религіознымъ. Свое отрицаніе религіоз-

наго почитанія святыхъ лютеране обосновываютъ на томъ мнѣнн, будто почитаніе святыхъ несомѣстно съ Богопочитаніемъ и будто оно унижаетъ достоинство Спасителя, какъ единственнаго Ходатая между Богомъ и міромъ чело-вѣческимъ. Просить ходатайства святыхъ, по словамъ Лю-тера, значитъ смѣшивать заслуги Спасителя съ чело-вѣческими подвигами, не имѣющими никакого значенія,—съ че-ловѣческою немощью и безсиліемъ. Но всѣ эти мнѣнія, вы-ставляемыя лютеранами въ качествѣ возраженій о почита-нн святыхъ, не могутъ быть названы сколько-нибудь осно-вательными.

Такъ, не имѣетъ никакой основательности то возраженіе лютеранъ, будто почитаніе святыхъ несомѣстно съ Богопочита-ннмъ и противорѣчитъ первой заповѣди синайскаго законода-тельства. Почитая святыхъ и поклоняясь имъ, мы не поклоняемся имъ въ смыслѣ обоженія (*λατρεία*), а только молимъ ихъ быть нашими заступниками и предстателями предъ Богомъ и спо-спѣшниками нашего спасенія. Мы не допускаемъ и не признаемъ того, что святые могутъ помогать намъ сами собою, своими собственными молитвами: нѣтъ, своими посредствующими мо-литвами за насъ предъ Богомъ они только могутъ испраши-вать Его божественную помощь для насъ. Слѣдовательно, здѣсь отнюдь нѣтъ никакого идолопоклонства <sup>1)</sup>. Притомъ, въ святыхъ, какъ людяхъ облагодатствованныхъ, какъ выше сказано, мы почитаемъ не то, что есть въ нихъ тварнаго, а ту божественную благодать Святаго Духа, которая въ нихъ проявилась. Напрасно лютеране возражаютъ противъ этого, высказывая то мнѣніе, что нужно отдѣлять представленіе о благодати отъ лицъ облагодатствованныхъ, и воздавать ре-лигіозное почитаніе слѣдуетъ первой, а не послѣднимъ. По-тому что такое отдѣленіе неестественно: отрѣзать благо-датель отъ ея фактическихъ проявленій и живыхъ конкретныхъ дѣйствій во святыхъ людяхъ, значитъ обращать ее въ одно абстрактное представленіе. Напрасно также утверждаютъ лютеране, будто религіозное почитаніе святыхъ противно слѣ-дующимъ словамъ Самого Бога: „славы <sup>2)</sup> Моя еиному не дамъ“ (Иса. 42, 8). Слова эти могутъ быть объясняемы въ связи съ дальнѣйшими словами, находящимися въ кон-

<sup>1)</sup> Служеніе святымъ въ Священномъ Писанн называется «*δοουεία*», въ отличіе отъ служенія Богу, называемаго «*λατρεία*».

<sup>2)</sup> Подъ славою здѣсь разумѣется божеское почитаніе.

текстѣ рѣчи: „ниже добродѣтелей Моихъ истуканнымъ“; а эти послѣднія слова показываютъ, что тотъ иной, кому Господь не дастъ Своей славы, есть истуканъ, или идолъ.

Въ оправданіе отверженія почитанія святыхъ, лютеране ссылаются и указываютъ на примѣръ ап. Петра, который сказалъ поклонившемуся ему сотнику Корнилию слѣдующія слова: „встань, и я человекъ есмь“ (Дѣян. 10, 25. 26). Но это вовсе не доказываетъ того мнѣнія, будто религиозное почитаніе святыхъ противно Богу: слова ап. Петра, сказанныя Корнилию, объясняются или тѣмъ, что послѣдній хотѣлъ воздать Петру божеское почтеніе, или же тѣмъ, что апостоль отказывался отъ подобающей ему чести по своему смиренію.

Далѣе, въ оправданіе своего отрицанія православнаго догмата о почитаніи святыхъ, лютеране указываютъ на то, что святые, какъ существа ограниченныя, не имѣютъ всевѣдѣнія. всемогущества и вездѣприсутствія, — и потому не могутъ знать нашихъ духовныхъ нуждъ и слышать нашихъ молитвъ. Но если многіе изъ святыхъ людей, еще находясь на землѣ, обладали высокимъ даромъ прозорливости и высшаго знанія (см., напр., 4 Цар. 5, 20—27; 6, 8—12), то тѣмъ болѣе этотъ высокій даръ они имѣютъ въ будущей жизни — на небѣ. тѣмъ болѣе, что знать все, что творится среди людей на землѣ, далеко не значитъ еще обладать всевѣдѣніемъ. Находясь непосредственно лицомъ къ лицу съ Богомъ и постигая истину не „сквозь тусклое стекло, гадательно“ и не „отчасти“, но во всей ея чистотѣ и полнотѣ (1 Кор. 13, 12), святые знаютъ и созерцаютъ все, происходящее на землѣ, и слышать наши молитвы не сами по себѣ, а при посредствѣ безпредѣльнаго свѣта лица Божія. При противномъ предположеніи мы должны придти ко многимъ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, не странно ли предполагать чтобы святые, знающіе и непосредственно созерцающіе всевѣдущаго Бога, не знали и не созерцали насъ со всѣми нуждами?.. Въ Словѣ Божіемъ находятся ясныя свидѣтельства о томъ, что святые, находящіеся на небѣ, дѣйствительно знаютъ наше состояніе, наши нужды и наши дѣйствія. Такъ, на примѣръ, подобное свидѣтельство находится въ евангельской притчѣ о богатомъ и Лазарѣ <sup>1)</sup>. Изъ притчи мы узнаемъ,

<sup>1)</sup> То обстоятельство, что это свидѣтельство находится въ притчѣ, не ослабляетъ его доказательной силы: хотя притча и есть иносказаніе, тѣмъ не менѣе

что Авраамъ, находясь на небѣ, сказалъ въ отвѣтъ богачу на его просьбу послать Лазаря на землю къ людямъ съ цѣлю ихъ предупрежденія, слѣдующія слова: „у нихъ есть Моисей и пророки; пусть слушаютъ ихъ“ (Лук. 16, 29). Припомнимъ, что Авраамъ жилъ на землѣ за 1000 лѣтъ до Моисея и, однакожь, называетъ его по имени. чѣмъ ясно выражаетъ свое знаніе всего совершающагося на землѣ послѣ его кончины.

Наконецъ, отверженіе почитанія святыхъ лютеране основываютъ на томъ мнѣніи, будто молитвенное обращеніе къ святымъ несовмѣстно съ ученіемъ Священнаго Писанія объ единомъ Ходатаѣ Христѣ (1 Тим. 2, 5. 6),—будто признаніе ходатайства святыхъ унижаетъ ходатайство Іисуса Христа, предполагая это послѣднее, какъ-бы недостаточнымъ предъ лицомъ правосудія Божія. Но, признавая ходатайство святыхъ, мы вовсе не приравниваемъ его къ ходатайству Христа. Мы призываемъ святыхъ въ своихъ молитвахъ, какъ ходатаевъ предъ Богомъ, — не въ томъ смыслѣ, въ какомъ „единъ Ходатай Бога и человекъ, человекъ Христосъ Іисусъ, давый Себе избавленіе за всѣхъ“, — а въ смыслѣ представителей предъ Богомъ, ходатайствующихъ за насъ не во имя свое и не въ силу своего могущества, но во имя Христа, отъ Котораго они получаютъ силу своего ходатайства за насъ.

Почитая святыхъ угодниковъ Божіихъ, переселившихся своими душами на небо, св. православная церковь почитаетъ и ихъ останки, т. е. ихъ мощи и разныя вещи, бывшія у нихъ въ употребленіи и получившія отъ нихъ или чрезъ нихъ освященіе,—почитаетъ также ихъ изображенія, или иконы.

### *б) Отверженіе лютеранами почитанія св. мощей и иконъ.*

Лютеране, отвергая почитаніе святыхъ, отвергаютъ и почитаніе св. мощей и иконъ. По возрѣнію лютеранъ, почитать останки и иконы святыхъ значило бы смѣшивать представленіе о благодатныхъ силахъ съ представленіемъ о бездушнѣй матеріи; отсюда, по ихъ мнѣнію, почитаніе остан-

---

содержаніе ея всегда берется изъ дѣйствительной жизни и дѣйствительныхъ событій, а отнюдь не вымышляется. Въ этомъ отношеніи притчу нужно отличать отъ басней и анекдотовъ, предметомъ которыхъ бываетъ нѣчто вымышленное, фантастическое.

ковъ святыхъ и ихъ иконъ будто-бы противорѣчить Богопочитанію. Но какъ религиозное почитаніе самихъ святыхъ угодниковъ отнюдь не противорѣчить истинному Богопочитанію, такъ какъ въ лицѣ святыхъ мы почитаемъ не кого другого, а Самого же Бога, „дивнаго во святыхъ Своихъ“, т. е. чудесно проявлявшаго Себя въ нихъ и чрезъ нихъ: такъ равно и почитаніе останковъ святыхъ относится къ Самому же Богу, всемогущая, благодатная и чудесная сила Котораго проявлялась и проявляется и въ видимыхъ останкахъ святыхъ <sup>1)</sup>. А что сила Духа Божія сопробываетъ съ останками святыхъ, — это видно изъ Священнаго Писанія, которое свидѣтельствуетъ о томъ, что благодатная сила была соприсуща костямъ пророка Елисея (4 Цар. 13, 21), а также главоотяжамъ и убрускамъ (платкамъ и опоясаніямъ) ап. Павла; послѣднія, при возложеніи на больныхъ, сопровождались чудеснымъ исцѣленіемъ отъ болѣзней (Дѣян. 19, 11. 12).

Относительно почитанія иконъ православная церковь учитъ, что „мы почитаемъ ихъ относительно, относя чествованіе къ ихъ первообразамъ: ибо кто покланяется иконѣ, тотъ чрезъ икону покланяется первообразу, такъ что ни коимъ образомъ нельзя отдѣлить чествованія иконы отъ чествованія того, что на ней изображается; но то и другое пребываетъ въ единствѣ подобно какъ честь, воздаваемая царскому посланнику, нераздѣльна съ честью, воздаваемою самому царю“ <sup>2)</sup>. Истина иконопочитанія тѣсно связана съ догматомъ Боговоплощенія и находитъ въ немъ основаніе и опору. Въ таинствѣ воплощенія Божество вступило въ область видимыхъ предметовъ и образовъ земного міра. Отсюда религиозное употребленіе этихъ предметовъ и образовъ является вполне законнымъ.

Лютеране отвергаютъ почитаніе иконъ, предполагая, будто оно противорѣчитъ Богопочтенію и будто древняя христіанская церковь не употребляла и не чтитъ иконъ. Всѣ эти предположенія лютеранъ крайне несправедливы и неосновательны. Прежде всего, употребленіе иконъ въ православной церкви основывается на томъ, что Самъ Богъ повелѣлъ нѣ-

<sup>1)</sup> Прекрасною аналогіею объясняетъ это покойный архипастырь московскій митр. Филаретъ: «какъ сосудъ, въ которомъ долго хранится благовоиная масть, заимствуетъ отъ нея силу благоуханія: такъ самое тѣло христіанина, въ которомъ постоянно обитаетъ благодатная сила Христова, проицается ею во всемъ составѣ своемъ и даже благоухаетъ ею для другихъ и дѣлается безсмертнымъ и, слѣдовательно, должно быть предметомъ нашего прославленія» (Слова и рѣчи Филар ч. 2, стр. 182).

<sup>2)</sup> Слова изъ Посланія восточ. патріарховъ.

когда Моисею поставить въ скинии изображенія херувимовъ, повелѣлъ также устроить ковчегъ завѣта. По преданію церкви, записанному въ IV-мъ вѣкѣ, Господь Іисусъ Христосъ чудеснымъ образомъ изобразилъ Свой пречистый ликъ на полотенцѣ, посланномъ къ Авгарю, едесскому владѣльцу. — Въ Священномъ Писаніи мы находимъ также основанія и для почитанія иконъ поклоненіемъ имъ, кажденіемъ и возженіемъ свѣтильниковъ: такое именно было воздаваемо, по повелѣнію Божію, почитаніе ковчегу и скинии. Въ христіанской церкви обычай употреблять и почитать священныя изображенія современенъ самому ея началу. Это видно изъ того, что священныя изображенія находятся въ открытыхъ въ недавнее время, и доселѣ отрываемыхъ, христіанскихъ катакомбахъ, или на могилахъ мучениковъ, когорыя были храмами для первенствующихъ христіанъ <sup>1)</sup>. Съ употребленіи и почитаніи иконъ въ древней церкви свидѣтельствуютъ многіе отцы и учителя церкви, напимѣръ: Тертуліанъ, Амвросій Медіоланскій, Исидоръ Пелусіотъ, Іоаннъ Дамаскинъ и др. Въ VIII-мъ вѣкѣ на 7-мъ вселенскомъ соборѣ (787 г.) отцами собора былъ торжественно утвержденъ догматъ иконопочитанія, вопреки лжеученію иконоборческой ереси, навѣянному главнымъ образомъ вліаніемъ довольно распространенаго въ то время исламизма.

Напрасно лютеране указываютъ на то, будто почитаніе иконъ противорѣчитъ второй заповѣди: „не сотвори себѣ кумира“... Въ этой заповѣди содержится воспрещеніе не относительно почитанія иконъ христіанскихъ, а относительно обоготворенія древними язычниками своихъ идоловъ. Но велико различіе между языческимъ идолослуженіемъ и христіанскимъ почитаніемъ иконъ. Послѣднее, какъ уже выше сказано, состоитъ не въ боготвореніи святыхъ иконъ, а въ поклоненіи тѣмъ лицамъ, которыя на нихъ изображены. „Иконы суть какъ-бы книги, написанныя вмѣсто буквъ лицами и вещами“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Эти изображенія сначала, вслѣдствіе гоненій, имѣли символическій характеръ, таковы изображенія агнца, рыбы, голубя, якоря, добраго пастыря, креста и проч. Первое изъ этихъ изображеній, очевидно, указывало на «Агнца вземлющаго грѣхи мира»; второе объясняется тѣмъ, что греческое названіе рыбы — ἰχθύς — было анаграммою (т. е. составляло начальныя буквы) словъ: Іисусъ, Христосъ, Божій Сынъ, Спаситель». Въ послѣдующія времена церкви Христовой, когда прекратились на нее гоненія, употреблялись священныя изображенія историческія и прямыя, т. е. такія, которыя неуприкровенно представляли въ себѣ извѣстное лицо или извѣстное священное событіе.

<sup>2)</sup> См. Правосл. христ. катихизисъ.

долопоклонство осуждается не за изображение вообще, а за изображенія ложныхъ боговъ.

### в) *Отверженіе лютеранами молитвъ за умершихъ.*

Общеніе церкви земной съ церковью небесной проявляется между прочимъ, въ молитвѣ за умершихъ. По ученію православной церкви, христіане, впадшіе въ смертныя грѣхи, но умершіе съ раскаяніемъ и съ сѣменами вѣры и благочестія, хотя и нисходятъ въ адъ—мѣсто мученій,—но, по молитвамъ церкви, могутъ получить облегченіе своихъ мученій или даже совершенное освобожденіе отъ нихъ.—Лютеране же отрицаютъ дѣйствительность и благоплодность молитвъ церкви за умершихъ, основывая свое отрицаніе на томъ утвержденіи, что въ Священномъ Писаніи нѣтъ заповѣди о молитвѣ за умершихъ. Правда, прямой, опредѣленной и особенной заповѣди о молитвѣ за умершихъ нѣтъ въ Священномъ Писаніи, тѣмъ не менѣе эта заповѣдь ясно вытекаетъ изъ общей заповѣди о молитвахъ другъ за друга. Въ Словѣ Божіемъ ясно говорится, что молитва о прощеніи грѣховъ нашихъ ближнихъ, вполне благоплодна (1 Іоан. 5, 16; Іак. 5, 16; Мѡ. 5, 22 и др.), что грѣхи послѣднихъ прощаются не только въ настоящей, но и въ будущей жизни (Мѡ. 12, 31—32),—что, слѣдовательно, мы должны молиться за своихъ ближнихъ, какъ за живыхъ, такъ и за умершихъ. Отцы и учителя церкви первыхъ вѣковъ ясно свидѣтельствуютъ о всегдашнемъ совершеніи въ церкви молитвъ за спасеніе умершихъ, напр., Кириллъ Іерус., Василій Великій и многіе другіе. Истина поименованія умершихъ имѣетъ для себя глубокое психологическое основаніе въ самой природѣ нашей: естественныя наши чувства глубокой скорби, любви и признательности по отношенію къ умершимъ необходимо требуютъ для себя выраженія во внѣ — въ молитвенномъ обращеніи къ Богу и просьбѣ о блаженномъ упокоеніи скончавшихся.

Лютеране говорятъ, что молитвы за умершихъ противорѣчатъ будто-бы слѣдующимъ словамъ Священнаго Писанія. „во адѣ же кто исповѣтся Тебѣ (Пс. 6, 6). Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его (Римл. 2, 6). Пріиметь кійждо, ялъ съ тѣломъ содѣла, блага или зла“. Но эти слова не даютъ никакого основанія для отверженія молитвъ за умершихъ. Въ словахъ псалмопѣвца содержатся основаніе лишь для

православнаго ученія о томъ, что облегченія своихъ страда-  
ній и мученій умершіе, находящіеся въ аду, не могутъ по-  
лучить сами собою, собственными заслугами и умилоствле-  
ніемъ Бога, такъ какъ они не имѣютъ возможности ни къ  
благодѣяніямъ, которыя некому оказывать въ будущей жиз-  
ни, ни къ принесенію безкровной жертвы въ умилоствле-  
ніе за свои грѣхи. Между тѣмъ, по православному ученію,  
умершіе могутъ получить облегченіе своей печальной участи  
не вслѣдствіе своихъ заслугъ, благодѣяній и молитвъ, а  
вслѣдствіе поминовенія о нихъ со стороны живыхъ людей,  
принадлежащихъ къ церкви земной. Остальныя мѣста Свя-  
щеннаго Писанія новаго завѣта, приводимыя лютеранами,  
относятся ко второму пришествію на землю Сына Божія, къ  
имѣющему быть тогда страшному суду и кончинѣ настоя-  
щаго міра, когда уже не будетъ мѣста никакой сторонней  
помощи. и всякая молитва о ближнихъ будетъ недѣйстви-  
тельна. Между тѣмъ, православная церковь внушаетъ мо-  
литься за умершихъ прежде наступленія второго пришествія  
на землю Искупителя. А изъ Слова Божія извѣстно, что,  
хотя состояніе душъ умершихъ людей до всеобщаго суда и  
нельзя назвать состояніемъ неопредѣленнымъ и безразлич-  
нымъ, т. е. ни мучительнымъ, ни блаженнымъ, тѣмъ не ме-  
нѣе оно не есть и совершенно рѣшительное и окончательное  
состояніе: оно заключается только въ предвкушеніи и пред-  
начатіи вѣчнаго блаженства со стороны однихъ и въ пред-  
начатіи вѣчнаго мученія со стороны другихъ. Это со-  
стояніе можно назвать переходнымъ; полного же и рѣши-  
тельнаго состоянія здѣсь еще не можетъ быть: потому что  
и человѣкъ до всеобщаго суда не имѣетъ полноты своей  
природы (не имѣетъ тѣла), а имѣетъ только одну ея сто-  
рону духовную. Повидимому, въ притчѣ о богатомъ и Ла-  
зарѣ находится основаніе для того предположенія, что грѣш-  
нику, попавшему въ адъ, невозможенъ уже переходъ въ рай:  
„между вами и нами, говоритъ Авраамъ богачу, находив-  
шемуся въ аду, утверждена великая пропасть, такъ что хо-  
тящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и отсюда  
къ вамъ не переходятъ“ (Лук. 16, 26). Но невозможность  
подобнаго перехода изъ состоянія мученій въ состояніе бла-  
женства относится только исключительно къ грѣшникамъ  
нераскаяннымъ, къ числу которыхъ, какъ видно изъ притчи,  
долженъ быть отнесенъ богачъ, находившійся въ аду (31 ст.).



Противъ православнаго ученія о молитвахъ за умершихъ лютеране высказываютъ также слѣдующія возраженія. За умершихъ, говорятъ они, не слѣдуетъ молиться потому, что мы не знаемъ постигшей ихъ загробной участи: вслѣдствіе этого мы можемъ молиться за такихъ изъ нихъ, которые или находятся въ царствѣ небесномъ и потому не нуждаются для своего спасенія въ нашихъ молитвахъ, — или же принадлежатъ къ числу отверженныхъ, молитва за которыхъ должна остаться бесполезною и безрезультатною. Возраженіе это представляется имѣющимъ нѣкоторую силу при первомъ и поверхностномъ отношеніи къ дѣлу, и легко разрѣшается при болѣе глубокомъ разясненіи существа дѣла. — Допустимъ, что тѣ изъ умершихъ, за которыхъ мы молимся, находятся въ царствѣ небесномъ: спрашивается, излишне ли и суетно ли молиться за нихъ? Отнюдь нѣтъ. „Въ дому Отца Небеснаго обители многи“, и степени блаженства праведныхъ людей будутъ весьма различны, по различію нравственнаго достоинства и совершенства послѣднихъ. Отсюда, своими молитвами за святыхъ людей, мы можемъ споспѣшествовать ихъ дальнѣйшему совершенствованію и градативному восхожденію по пути небесныхъ обителей. Вотъ почему ап. Павелъ заповѣдуетъ молиться о всѣхъ святыхъ (Еф. 6, 18). — Не останутся также суетными и наши молитвы о тѣхъ умершихъ, которые принадлежатъ, по суду небеснаго правосудія, къ числу отверженныхъ, обреченныхъ на вѣчныя мученія. Наша молитва за этихъ умершихъ, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть для нихъ вредною; между тѣмъ, въ отношеніи къ намъ самимъ она должна быть вполнѣ благоплодною. Въ этомъ случаѣ „молитва моя“ — по словамъ псалмопѣвца, — „въ нѣдро мое возвратится“ (Псал. 34, 13).

## II. Реформатское вѣроисповѣданіе, или кальвинизмъ.

Въ чемъ реформаты сходятся съ лютеранами и въ чемъ разнятся съ ними?

Реформатское вѣроисповѣданіе, основателями котораго считаются швейцарскіе реформаторы Цвингли и Кальвинъ, выродилось изъ лютеранства и представляетъ собою дальнѣйшее развитіе и раскрытіе началъ лютеранскаго ученія. Въ основ-

ныхъ пунктахъ своего догматическаго ученія о домостроительствѣ нашего спасенія, именно въ ученіи о паденіи, объ оправданіи вѣрою и объ отношеніи человѣка къ благодати, реформаты вполнѣ сходятся съ лютеранами. Въ связи съ этими пунктами они отрицаютъ, согласно съ лютеранами, поклоненіе иконамъ, почитаніе святыхъ, посты и проч. Но реформатская догматическая доктрина расходится съ лютеранскою по вопросамъ объ отношеніи благодати къ спасаемому человѣку и о таинствахъ вообще, — въ особенности же о таинствѣ евхаристіи.

### Заблужденія реформатскаго исповѣданія и обличеніе ихъ.

*а) Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ блаженству, а другихъ къ погибели. Разборъ этого ученія.*

1) Самая главная и характерная особенность кальвинистскаго, или реформатскаго, ученія состоитъ: а) въ ученіи о безусловномъ или абсолютномъ предопредѣленіи и б) въ ученіи о благодати непреодолимой.

а) Ученіе о предопредѣленіи, справедливо говоритъ одинъ изъ русскихъ богослововъ, есть главное и существенное, что характеризуетъ кальвинизмъ и въ теоріи, и въ практикѣ, и на что должно быть обращено особенное вниманіе критика <sup>1)</sup>. Это ученіе имѣетъ тѣсную связь съ ученіемъ лютеранъ о грѣхопадении и объ оправдывающей вѣрѣ. По лютеранскому ученію, какъ извѣстно, слѣдствія паденія человѣка простерлись до степени полного нравственнаго его омертвѣнія: отсюда лютеранами сдѣлано то заключеніе, что человѣкъ самъ собою не въ состояніи дѣлать ровно ничего для своего спасенія; послѣднее совершаетъ въ человѣкѣ исключительно одна благодать Божія съ полнымъ устраненіемъ какого-либо участія въ томъ самого человѣка. Если же такъ, если спасеніе человѣка исключительно зависитъ отъ благодати Божией, то, значить, въ ней самой заключается причина того, почему люди не всѣ спасаются. Это умозаключеніе и сдѣлано кальвинистами: по ихъ воззрѣнію, благодать даруется не всѣмъ безъ исключенія людямъ, а только нѣкоторымъ избранникамъ. Кому именно изъ людей нужно сообщить благодать, — это за-

<sup>1)</sup> Характеръ протестантства, арх. Хрисанова, стр. 101.

зисить всецѣло отъ безусловнаго предопредѣленія Божія. Такимъ образомъ путемъ логической послѣдовательности въ развитіи лютеранскаго ученія о благодатномъ оправданіи человѣка реформаты пришли къ ученію о безусловномъ предопредѣленіи. Подъ именемъ безусловнаго предопредѣленія разумѣется предвѣчное избраніе однихъ изъ людей къ спасенію, а другихъ къ гибели, совершенно независимо отъ ихъ воли и безъ всякаго отношенія къ ихъ свободѣ.

Въ доказательство своего ученія о безусловномъ предопредѣленіи, кальвинисты ссылаются на тѣ мѣста Слова Божія, въ которыхъ говорится о призваніи благодатию однихъ изъ людей—т. е. избранныхъ и предопредѣленныхъ—и объ отверженіи и даже ожесточеніи другихъ изъ нихъ;—главнымъ образомъ кальвинисты ссылаются на 9-ю главу посланія къ Римлянамъ. Но прежде всего въ этой главѣ апостоль говоритъ о предопредѣленіи однихъ къ спасенію, а другихъ къ осужденію, разумѣя подъ этимъ избраніе и призваніе людей въ воинствующую церковь Христову и отверженіе ихъ отъ нея. Далѣе, по ученію апостола, опредѣленіе Божіе къ спасенію и осужденію людей не безусловно, а условно: оно условливается со стороны призываемыхъ къ спасенію вѣрою или невѣріемъ ихъ. Повидимому, этому послѣднему положенію противорѣчатъ тѣ слова изъ 9-й главы посл къ Римлянамъ, въ которыхъ апостоль говоритъ, ициримѣрь, объ Исавѣ и Іаковѣ, что еще прежде рожденія ихъ Гос одь Богъ перваго возненавидѣлъ, втораго же возлюбилъ (Римл. 9, 11 и др.). Но было бы поспѣшно заключать отсюда о томъ, что Богъ назначаетъ однихъ къ оправданію, другихъ же къ осужденію безусловно, т. е. независимо отъ ихъ личной свободы и заслугъ. Такому заключенію могутъ представляться благопріятствующими отдѣльныя изреченія вышеуказанной главы апостольскаго посланія въ томъ только случаѣ, если они берутся отрывочно безъ всякой связи съ общимъ контекстомъ рѣчи, и вслѣдствіе этого объясняются неправильно. Въ правильномъ же разьясненіи и пониманіи мыслей, составляющихъ содержаніе всей рѣчи апостола, мы найдемъ опроверженіе и отрицаніе такого поспѣшнаго заключенія!—Главная мысль въ содержаніи всей 9-й главы посланія къ Римлянамъ состоитъ въ томъ, что апостоль, говоря о призваніи людей къ благодати и оправданію, старается внушить христіанамъ то убѣжденіе, что оправданіе человѣка всецѣло

принадлежитъ благодати Божіей: оно не зависитъ „ни отъ хотящаго, ни отъ подвизающагося, но отъ Бога милующаго“ (Римл. 9, 16). Въ этомъ случаѣ апостоль направляетъ свою рѣчь противъ іудеевъ, которые, считая язычниковъ людьми отверженными Богомъ, усвоили себѣ однимъ исключительное право быть сынами царствія Божія, за свои мнимыя достоинства, заключающіяся въ происхожденіи отъ богоизбраннаго Авраама и въ совершеніи дѣлъ Моисеева закона. Вопреки такому взгляду апостоль доказываетъ, что спасающая благодать Божія простирается на всѣхъ людей, что ей нельзя положить предѣла и ограниченій; вслѣдствіе чего Богъ призываетъ къ спасенію не только іудеевъ, но и язычниковъ (9, 24), и призываетъ ихъ нисколько независимо отъ мнимыхъ достоинствъ ихъ по происхожденію. Это апостоль доказываетъ примѣромъ Исава и Іакова; оба они произошли изъ сѣмени Авраама, однако, спаслись не оба. Значить, спасеніе зависитъ не отъ мнимыхъ достоинствъ и заслугъ евреевъ, а отъ одной милости Божіей, которая безъ всякаго пристрастія сообразуется въ своихъ дѣйствіяхъ и рѣшеніяхъ съ нравственнымъ состояніемъ людей, и потому можетъ проявиться по отношенію къ нѣкоторымъ изъ язычниковъ даже предпочтительно предъ іудеями. Въ этомъ заключается, по мысли апостольской, объясненіе того, почему іудеи въ своемъ большинствѣ отвергнуты Богомъ отъ царства Христова, тогда какъ, наоборотъ, язычники въ своемъ большинствѣ призываются благодатию Божіею соотвѣтственно съ своимъ духовнымъ состояніемъ въ царство Христово, и вступаютъ въ это царство. При этомъ, какъ, съ одной стороны, призваніе людей благодатию въ церковь Христову, такъ, съ другой стороны, и отверженіе ихъ отъ нея совершается Богомъ согласно съ Его предопредѣленіемъ. Это предопредѣленіе основывается не на безпричинномъ рѣшеніи божественной воли—однихъ спасти, а другихъ погубить, а на всевѣдѣніи и предвѣдѣніи Божіемъ (Римл. 8, 29—30). Какъ всевѣдущій, Богъ знаетъ и предвидитъ нравственное состояніе людей, и на основаніи этого предвѣдѣнія предназначаетъ людямъ извѣстную участь, какъ неизбежное по законамъ нравственной справедливости послѣдствіе того или другого нравственнаго состоянія ихъ. Но Богъ отнюдь не предназначаетъ кому-либо изъ людей нравственнаго состоянія его, которое должно быть дѣломъ свободнаго нравственнаго самоопредѣленія со стороны самого

человѣка, т. е. Онъ не назначаетъ никому ни добродѣтельной, ни грѣховной жизни. Предвѣдѣніе Божіе нисколько не стѣсняетъ свободы духовно-разумныхъ существъ, такъ какъ оно только по отношенію къ человѣку можетъ быть названо предвѣдѣніемъ; въ отношеніи же къ Богу, для Котораго, какъ всевѣдущаго, нѣтъ будущаго времени, а есть одно только настоящее,—предвѣдѣніе есть не что иное, какъ только созерцаніе умомъ Божіимъ всего существующаго и совершающагося. Но, какъ со стороны человѣка созерцаніе дѣйствій какихъ-либо предметовъ не обуславливаетъ собою этихъ дѣйствій, которыя совершаются въ предметахъ совершенно независимо отъ его созерцанія: такъ и предвѣдѣніе Божіе по отношенію къ человѣческимъ дѣйствіямъ отнюдь не обуславливаетъ этихъ дѣйствій, совершающихся по силѣ свободнаго самоопредѣленія самого человѣка <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ слова апостола Павла, на которыя ссылаются кальвинисты, будучи правильно истолкованы, не могутъ благопріятствовать кальвинистическому ученію о безусловномъ предопредѣленіи. Ученіе это положительно противорѣчитъ ученію всего Слова Божія, по которому благодать Божія, даруемая намъ по заслугамъ Искупителя, всеобща, т. е. простирается на всѣхъ безъ исключенія людей. „Богъ, говоритъ апостоль, хочетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины прийти“ (1 Тим. 2, 4); „Онъ не хочетъ, да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе придутъ“ (2 Петр. 3, 9). Истина всеобщности благодати Божіей подтверждается также тѣми мѣстами Слова Божія, въ которыхъ говорится, что Христосъ умеръ за всѣхъ людей (2 Кор. 5, 14; 1 Тим. 2, 6) и есть очищеніе о грѣхахъ всего міра (1 Иоан. 2, 2). Эту истину долженъ признать и здравый разумъ, выходя изъ того убѣжденія, что Богъ есть правосудное и благое существо.

Самую мрачную сторону въ ученіи кальвинистовъ о предопредѣленіи представляетъ ученіе объ отверженіи (*de reprobatione*),—ученіе, производящее на душу человѣка тяжелое и даже удручающее дѣйствіе. Повидимому, этому мрачному и пессимистическому ученію кальвинистовъ благопріятствуетъ

<sup>1)</sup> Оригенъ по этому поводу высказываетъ ту мысль, что если кто предвидитъ или предсказываетъ будущее въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, то чрезъ это отнюдь не становится его причиною, такъ какъ оно, и не бывъ предсказано, должно произойти само собою, совершенно независимо отъ воли предвидящаго его или предсказывающаго.

то явленіе, что нѣкоторые народы пребываютъ внѣ церкви Христовой и, слѣдовательно, внѣ благодати Христовой, безъ которой невозможно спасеніе человѣка. Но существованіе народовъ, находящихся въ такъ называемомъ естественномъ состояніи, — внѣ церкви Христовой, — не свидѣтельствуеетъ еще о томъ, что они не призываются благодатию Божіею къ спасенію. Всматриваясь внимательнѣе въ исторію этихъ народовъ, мы увидимъ много фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что эти народы многоразличными способами и средствами призывались и призываются къ спасенію въ настоящей земной жизни человѣка: и чрезъ служителей церкви Христовой (миссіонеровъ), и чрезъ людей вообще, и чрезъ особенное устройство и комбинацію обстоятельствъ ихъ исторической жизни, и чрезъ различныя, непредвидѣнныя происшествія и т. п. Впрочемъ, призываніе людей благодатию Божіею къ спасенію относится ко всѣмъ безъ исключенія людямъ только съ точки зрѣнія вѣчной воли Божіей, желающей всѣмъ людямъ спасенія; тѣмъ не менѣе дѣйствительное, фактическое призываніе благодатию въ церковь Христову, обуславливаясь нравственнымъ состояніемъ призываемыхъ людей, ограничивается въ извѣстное время только нѣкоторыми людьми.

Ученіе реформатовъ о безусловномъ предопредѣленіи противорѣчитъ одному изъ основныхъ свойствъ Божіихъ — святости. такъ какъ съ этимъ ученіемъ необходимо связывается мысль о томъ, что Самъ Богъ есть виновникъ и причина зла въ самой идеѣ творенія міра. Основатель реформатства — Кальвинъ. дѣйствительно, и доказываетъ метафизически эту мысль слѣдующимъ образомъ: „если Богъ зналъ все, что имѣло явиться впоследствии, а не знать этого Онъ не могъ, то отъ Его воли и зависило все явившееся въ дѣйствительности, потому что мысль и воля въ Богѣ неразлучны. идея и дѣйствительность нераздѣльны“. Но это воззрѣніе противорѣчитъ основному понятію Божества — понятію святости Божіей. Противъ этого реформаты говорятъ <sup>1)</sup>, что для Бога нѣтъ закона, слѣдовательно, нѣтъ и преступленія; что грѣхъ имѣетъ мѣсто только въ тваряхъ, въ существахъ конечныхъ; что грѣхъ, или вообще зло, есть понятіе относительное: что онъ является зломъ только въ сознаніи человѣка; по отношенію же къ Богу зло не имѣетъ никакого

<sup>1)</sup> Характ. протест., арх. Хрисанов, стр. 93.

значенія. Противъ такого возрѣнія реформатовъ на значеніе грѣха по отношенію къ Богу должно сказать то, что оно возможно только съ пантеистической точки зрѣнія на Божество. Но оно безразсудно и въ высшей степени нелѣпо съ точки зрѣнія ученія о Богѣ (какое ученіе исповѣдуется и реформатами), какъ существѣ самосознающемъ, личномъ и живомъ. Крайняя нелѣпость его видна изъ слѣдующаго соображенія: если зло не имѣетъ никакого значенія и есть дѣло безразличное предъ Богомъ, то почему же Богъ осуждаетъ человѣка за это зло? И зачѣмъ Богъ устроилъ дѣло нашего спасенія (домостроительство нашего спасенія) отъ зла, котораго въ дѣйствительности и предъ очами Бога совершенно нѣтъ? Зачѣмъ, наконецъ, Богъ далъ человѣку законъ, какъ выраженіе Своей воли и требуетъ исполненія его? На эготъ послѣдній вопросъ Кальвинъ высказываетъ тотъ отвѣтъ, что нужно различать между волею Бога открытою (*voluntas Dei revelata*) и волею скрытою (*voluntas arcana*)<sup>1)</sup>, въ силу которой Богъ совершаетъ въ людяхъ какъ доброе, такъ и злое. Но откуда извѣстно существованіе скрытой воли Божіей, если она не открыта Богомъ? И возможно ли предположить въ одной и той же волѣ Божіей какое-то неестественное раздвоеніе?...

Ученіе кальвинистовъ о предопредѣленіи привноситъ въ представленіе о Божествѣ странный дуализмъ: Божество, по ученію Кальвина, милостиво по отношенію къ однимъ людямъ (избраннымъ) и неумолимо правосудно, являясь страшнымъ варателемъ, для другихъ (людей отверженныхъ). Такимъ образомъ правосудіе и милосердіе въ Богѣ являются двумя какими-то непримиримыми, діаметральными противоположностями. Но раздѣлять въ Богѣ эти свойства до противоположности—значить отрицать ихъ въ Немъ. Свойства эти, по правильному понятію о нихъ, должны быть неразрывно соединены въ Богѣ: Его милосердіе правосудно, а правосудіе милосердно. И этими нераздѣльными Своими свойствами Богъ одинаково относится ко всѣмъ безъ исключенія людямъ, а не такъ чтобы по отношенію къ однимъ изъ нихъ Богъ дѣйствовалъ въ силу одного свойства (милосердія), по отношенію же къ другимъ—въ силу другого свойства (правосудія).

Въ заключеніе разбора кальвинистскаго ученія о безу-

<sup>1)</sup> Арх. Хрисанов., стр. 105.

словномъ предопредѣленіи, мы должны сказать, что оно приводитъ, какъ къ логически необходимому исходу,—къ пантеистическому обезличенію Божества, къ представленію Его какою то слѣпою фатальною силою, или рокомъ. А это представленіе, въ свою очередь, приводитъ къ безразличію въ нравственной области полятій добра и зла, къ нравственному индифферентизму <sup>1)</sup>: какая цѣль для человѣка усиленно подвизаться на поприщѣ добродѣтели, коль скоро онъ неизбежно предопредѣленъ или къ спасенію, или къ гибели, и предопредѣленъ безусловно, т. е. независимо отъ его нравственныхъ поступковъ и дѣйствій? Съ другой стороны, увѣренность человѣка въ несомнѣнности предопредѣленнаго ему спасенія, приводитъ его къ нравственной горделивости; увѣренность же въ гибели, предопредѣленной человѣку, можетъ служить для него поводомъ къ скептическому отношенію къ разнообразнымъ явленіямъ въ нравственной жизни и дѣятельности и даже къ безотрадному нравственному отчаянію.

## *б) Ученіе реформаторовъ о благодати непреодолимой. Разборъ этого ученія.*

Какъ несостоятельно ученіе кальвинистовъ о безусловномъ предопредѣленіи, такъ равно несостоятельно ихъ ученіе о благодати непреодолимой. По ученію Слова Божія, благодать Божія отнюдь не дѣйствуетъ на людей безусловно, а соотносится въ своихъ дѣйствіяхъ съ свободою, съ нравственнымъ состояніемъ и духовною воспріимлемостью ихъ. Отсюда условія, при которыхъ является возможнымъ дѣйствіе благодати, какъ спасительной силы Божіей, заключаются въ слѣдующемъ.

Первымъ условіемъ для этого служить свободная воля самого человѣка, на которую благодать Божія не дѣйствуетъ стѣснительно и принудительно. Опытъ свидѣтельствуетъ, что много между людьми закоренѣлыхъ, упорныхъ фанатиковъ, которые, бывъ призываемы благодатию Божіею и слыша евангельскую проповѣдь, не отзывались и не отзываются на голосъ призывающей благодати, а иные даже сопротивляются ему съ упорнымъ ожесточеніемъ. Въ доказательство этого

<sup>2)</sup> Изъ истории извѣстно, что выродившаяся изъ реформатства секта либертинцевъ, дѣйствительно, проповѣдывала полнѣйшее безразличіе въ нравственной жизни



можно указать на примѣръ одного изъ разбойниковъ, распя-  
тыхъ на крестѣ со Христомъ, а также на примѣръ невѣрующихъ  
іудеевъ, современныхъ Господу очевидцевъ Его чудес-  
ныхъ дѣйствій. Вотъ почему первоученикъ Стефанъ, обли-  
чая въ іудеяхъ противленіе Святому Дуду, обращается къ  
нимъ съ слѣдующимъ укоромъ: „жестоковѣйшии сердцемъ и  
ушесы! вы присно Духу Святому противитесь“ (Дѣян. 7, 51).  
А св. ап. Павелъ умоляетъ слушающихъ не ожесточать сердца  
при слыханіи гласа Святаго Духа (Евр. 3, 7). Такимъ обра-  
зомъ Богъ не стѣсняетъ дарованной Имъ человѣку естествен-  
ной свободы и не влечетъ людей насильно въ св. церковь.

Отсюда вторымъ необходимымъ условіемъ воздѣйствія на  
людей благодати Божіей является желаніе, готовность и спо-  
собность человѣка быть чуткимъ и воспріимчивымъ къ при-  
зывамъ благодати Божіей, способность къ обращенію въ цар-  
ство Христово и къ принятію христіанства; а это все пред-  
полагаетъ извѣстную, сравнительно высокую ступень духовно-  
нравственнаго развитія, на какой не каждый естественный  
человѣкъ въ извѣстное данное время находится. Евангеліе го-  
воритъ намъ, что Господь удалился отъ жителей Назарета,  
не сотворивши для нихъ чудесъ, какія совершалъ Онъ въ  
другихъ странахъ; причина этого, по объясненію евангели-  
стовъ, заключалась въ невѣрїи этихъ жителей (Мѡ. 13, 54;  
Марк. 6, 5). Для вѣры во Христа, какъ Сына Божія, требо-  
вался болѣе высокой уровень нравственнаго развитія, чѣмъ  
какой имѣли упоминаемые въ евангеліи жители Назарета.  
Изъ книги Дѣяній апостольскихъ мы видимъ, что ап. Па-  
велъ съ Силою и Тимоѳеемъ, проходя по разнымъ странамъ  
съ евангельскою проповѣдью, намѣревался предпринять пу-  
тешествіе въ Асію и Виѳинію; но Духъ Святой не допустилъ  
ихъ туда; по Его внушенію, они должны были идти въ Ма-  
кедонію (Дѣян. 16, 6. 7. 9. 10). Причина, по которой  
Духъ Святой воспрепятствовалъ намѣренію и предпріятію  
апостоловъ, заключается въ томъ, что жители тѣхъ странъ,  
куда апостолы намѣревались идти для проповѣди, не настолько  
еще были развиты въ духовномъ отношеніи, чтобы имѣть  
способность къ принятію христіанства. Вотъ почему Господь  
не вдругъ обращаетъ въ христіанскую церковь людей, но  
постепенно, предоставляя имъ идти естественными путями къ  
спасенію, и только премудро направляя ихъ къ возможному  
достиженію его.

Третье условіе, при которомъ является возможнымъ дѣйствование призывающей и возрождающей благодати, заключается въ покаяніи. Безъ покаянія невозможно въ человѣкѣ возникновеніе сознанія своей немощи въ дѣлѣ спасенія и обращенія къ божественной помощи, а безъ этого невозможно въ человѣкѣ и дѣйствование благодати. Вотъ почему Іисусъ Христосъ и Его Предтеча, возвѣщая людямъ о наступленіи царства Божія, требовали отъ нихъ покаянія, какъ необходимаго условія для вступленія въ это царство: „покайтесь, говорилъ божественный Учитель, ибо приблизилось царство небесное“ (Мѡ. 4, 17). Это покаяніе должно состоять въ самоосужденіи себя, въ отвращеніи отъ грѣха, въ радикальномъ измѣненіи всѣхъ воззрѣній, понятій, желаній и стремленій, съ которыми люди жили и которыми они привыкли руководиться въ своей жизни, — словомъ, въ радикальной перемѣнѣ всего міровоззрѣнія и всего грѣховнаго строя жизни и дѣятельности. А такая духовно-нравственная перемѣна только тогда возможна въ человѣкѣ, когда онъ сознаетъ свое заблужденіе и свою неправду, и будетъ употреблять всяческія усилія освободиться отъ нихъ. Отсюда истинное и спасительное покаяніе требуетъ отъ человѣка психическаго анализа своихъ дѣйствій и мыслей, требуетъ вообще разумнаго обсужденія своего духовнаго состоянія и критическаго отношенія къ нему. А ко всему этому не всѣ люди въ данномъ состояніи могутъ быть способны и, слѣдовательно, не всѣ люди могутъ быть способны ко вступленію въ царство Божіе, или Христову церковь.

Отсутствие всѣхъ указанныхъ условій, требуемыхъ со стороны человѣка для плодотворнаго дѣйствія на него благодати Божіей, служитъ положительнымъ препятствіемъ къ какимъ-либо воздѣйствіямъ на него благодати <sup>1)</sup>. Итакъ, не благодать Божія виновна въ томъ, что нѣкоторые люди остаются внѣ сферы ея дѣйствій, какъ это утверждаютъ кальвинисты, а сами же люди являются виновниками этого, парализуя возможность благодатныхъ воздѣйствій на себя.

Въ доказательство своего ученія о благодати непреодолимой кальвинисты указываютъ на слова Спасителя: „никтоже

<sup>1)</sup> Здѣсь необходимо замѣтить, что всѣ перечисленные условія, требуемыя со стороны человѣка для нравственнаго процесса дѣйствования въ немъ благодати Божіей, могутъ осуществиться и, дѣйствительно осуществляются не иначе, какъ при посредствѣ благодати же Божіей, но только дѣйствующей въ связи и совмѣстно съ естественными силами самого человѣка.

можетъ прійти ко Мнѣ, аще не Отець, пославый Мя, привлечетъ его“ (Іоан. 6, 44) и на слова ап. Павла: „Богъ бо есть дѣйствующій въ васъ и еже хотѣти, и еже дѣяти о благоволеніи“ (Фил. 2, 13), — то есть, по словамъ апостола, безъ содѣйствія Божія мы не можемъ не только совершить, но и восхотѣть ничего добраго. Но эти слова вовсе не противорѣчатъ православному ученію объ отношеніи благодати къ свободѣ человѣческой, и не могутъ подтверждать ученія кальвинистовъ о безусловномъ дѣйствіи благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка. Слова Спасителя вовсе не говорятъ о какомъ-то насильномъ привлеченіи человѣка къ Нему: привлеченіе это возможно только подъ условіемъ согласія самого человѣка, какъ это видно изъ тѣхъ словъ Спасителя, находящихся въ контекстѣ рѣчи, что только тотъ привлеченъ будетъ къ Нему и получить животъ вѣчный, кто добровольно увѣруетъ въ Него (Іоан. 6, 47) <sup>1)</sup>. При чтеніи же приведенныхъ словъ ап. Павла нужно имѣть въ виду то, что благодать, по ученію Слова Божія, возбуждаетъ въ душѣ человѣка хотѣніе или желаніе добра, и содѣйствуетъ фактическому совершенію его, не безусловно, — то есть не безъ ея согласія и не безъ ея сочувствія къ добродѣтели.

Въ доказательство своего ученія о непреодолимой благодати кальвинисты приводятъ, кромѣ изреченій Священнаго Писанія, и нѣкоторыя теоретическія основанія. Они суть слѣдующія.

Первымъ основаніемъ для кальвинистовъ въ ихъ ученіи о непреодолимой благодати служитъ отрицаніе ими бытія въ человѣкѣ свободы. Воля человѣческая, по ихъ мнѣнію, до того слаба, что божественная благодать тѣмъ только и можетъ помочь ей, что дѣйствуетъ на нее непреодолимо и не-

<sup>1)</sup> Выходя изъ словъ Спасителя «никтоже можетъ прійти ко Мнѣ».. кальвинисты дѣлаютъ такое умозаключеніе, что невѣрующій во Христа, т. е. нехристіанинъ, только потому и остается внѣ церкви Христовой, что его къ ней не привлекаетъ Богъ. Но это умозаключеніе погрѣшаетъ противъ логики: въ немъ дѣлается выводъ, который содержитъ въ себѣ гораздо болѣе, чѣмъ сколько даютъ для этого вывода послылки. Въ послылкахъ, т. е. въ словахъ Спасителя, утверждается только та мысль, что люди привлекаются въ церковь Христову и къ вѣрѣ во Христа не сами собою, но благодатию Божіею; самъ же себѣ человѣкъ настолько поврежденъ, что неспособенъ къ совершенію добрыхъ дѣлъ и ко спасенію, неспособенъ и недостоинъ вступить и въ церковь Христову. Вотъ почему, по словамъ ап. Павла мы призываемся въ царство Христово «не по дѣломъ нашимъ, но по благоволенію Божію, но благодати даннѣй намъ о Христѣ Иисусѣ» (2 Тим. 1, 8. 9). Но благодать Божія не дѣйствуетъ, однакоже, на призываемыхъ людей съ принужденіемъ и насиліемъ, и сообразуется съ ихъ естественною духовною восприимлемостію.

обходимо. Но такое основаніе, приводимое кальвинистами въ доказательство безусловнаго дѣйствованія благодати, совершенно несправедливо. Противъ него протестуетъ вся наша духовная природа — наше нравственное сознаніе и совѣсть. Самый грѣхъ и его вмѣненіе доказываетъ бытіе въ насъ свободы. Внутреннее наблюденіе надъ своею душою показываетъ намъ, что въ насъ при совершеніи поступковъ происходитъ борьба съ самими собою. Эта борьба не прекращается и тогда, когда насъ осѣняетъ благодать Божія. Слѣдовательно, и подъ вліяніемъ благодати мы остаемся свободными. Благодать только помогаетъ, содѣйствуетъ намъ въ добрыхъ дѣлахъ, но нисколько не принуждаетъ къ нимъ насильно. Опытъ показываетъ намъ, что въ самой горячей, воодушевленной любви къ добру, человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ, а не принужденнымъ къ добру насильно постороннею силою. А наблюденія надъ другими людьми показываютъ намъ, что даже величайшіе подвижники, во имя любви къ Богу удалившіеся отъ міра и ведущіе самую строгую аскетическую жизнь, — и такіе облагодатствованные, такъ сказать, люди, достигнувъ высокаго нравственнаго совершенства, глубоко иногда падаютъ въ бездну грѣха. Этотъ фактъ неопровержимо свидѣтельствуемъ о бытіи въ человѣкѣ свободы, которая не уничтожается отъ вліянія на нее благодати.

Отвергая въ человѣкѣ свободу, реформаты, слѣдуя логикѣ, должны видѣть въ грѣхѣ необходимое и естественное явленіе. Но, во-первыхъ, противъ этого протестуетъ наше нравственное сознаніе и совѣсть: первое возмущается грѣхомъ, а вторая осуждаетъ человѣка за грѣхъ, — чего отнюдь не должно было бы быть, если бы грѣхъ составлялъ необходимое и естественное явленіе; во-вторыхъ, самый характеръ нравственныхъ грѣховъ, пороковъ и страстей, — напимѣръ, пьянства, обжорства, сладострастія, самоубійства, — ясно показываетъ, что они составляютъ явленіе не естественное, а противоестественное. Правда, въ настоящемъ поврежденномъ вслѣдствіе грѣха состояніи нашей природы, грѣхъ составляетъ въ ней неизбежную и ничѣмъ непреодолимую склонность, какъ-бы естественное явленіе. Но въ этомъ случаѣ онъ можетъ быть названъ естественнымъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ изъ ложныхъ началъ естественно вытекаютъ ложныя основанія. Всѣ наши грѣховныя дѣйствія естественно происходятъ изъ нашей природы, зараженной первороднымъ грѣхомъ. Но дѣло въ томъ:

самый первородный грѣхъ есть ли естественное явленіе и составляетъ ли естественное свойство нашей природы въ ея идеѣ и назначеніи?

Во-вторыхъ, свое ученіе о непреодолимомъ дѣйствіи Божіемъ на человѣка реформаты основываютъ на неправильномъ понятіи всемогущества Божія. По мнѣнію реформатовъ, всемогущая воля Божія должна быть признана послѣднимъ и высшимъ основаніемъ всего, что только существуетъ и совершается во вселенной; слѣдовательно, должна быть признана основаніемъ и всѣхъ дѣйствій человѣка добрыхъ и злыхъ. Богъ поступаетъ съ людьми такъ, какъ только хочетъ—совершенно безусловно, не находя никакого ограниченія ни въ чемъ. Справедливо, что всемогущій Богъ можетъ сдѣлать все, что хочетъ; но Онъ хочетъ только того, что согласно съ Его премудростію и правдою. Всемогущество, не соединенное съ другими нравственными свойствами и дѣйствующее безотчетно,—не есть совершенство и не свойственно истинному Богу, а похоже на древнюю судьбу „*fatum*“, которой трепетали язычники.

Реформаты утверждаютъ, что воля человѣка не можетъ воспрепятствовать всемогуществу Божію. Между тѣмъ, если мы признаемъ въ человѣческой волѣ свободу, то чрезъ это мы, — по ихъ воззрѣнію, — ограничимъ всемогущество воли Божіей. Противъ этого возраженія должно сказать слѣдующее: человѣкъ обладаетъ свободою воли не самъ по себѣ и чрезъ себя, а его свобода есть твореніе Бога, имѣющее въ Немъ свое основаніе;—во-вторыхъ, эта свобода не есть абсолютная, а есть свобода ограниченная: она не есть способность производить что-либо въ безконечной степени, но состоитъ только въ выборѣ между извѣстными опредѣленными представленіями (мотивами). Предполагать, что и такая ограниченная свобода можетъ служить нѣкоторымъ стѣсненіемъ или преградой для божественнаго всемогущества, значить или не имѣть никакого понятія о всемогуществѣ, или же имѣть совершенно превратное о немъ понятіе, низводя его на степень обыкновенной тварной силы.

Такимъ образомъ основанія, приводимыя реформатами въ доказательство своего ученія о непреодолимой благодати, ложны, — а потому и самое ученіе, на нихъ основанное, также должно быть признано ложнымъ. Это ученіе совершенно противно здравому смыслу потому, что спасти чело-

вѣка безъ его хотѣнія насильно было бы недостойно и Бога, даровавшаго человѣку свободу, и человѣка, какъ существа свободнаго. Къ чему бы тогда была и свобода? Богъ, насильно влекущій человѣка къ спасенію, противорѣчилъ бы Себѣ, разрушая Свой собственный даръ,—и человѣкъ, увлеченный насильно къ спасенію, былъ бы, съ одной стороны, неспособенъ къ нему, а съ другой—и недостойнъ его.

## Ученіе реформатовъ о таинствахъ вообще и въ частности о таинствѣ евхаристіи.

2) Ученіе реформатовъ о таинствахъ находится въ логической связи съ воззрѣніемъ на отношеніе человѣка къ спасающей благодати Божіей. Если благодать Божія дѣйствуетъ на человѣка независимо отъ его воли, то, значить, она независима вообще отъ какихъ-либо внѣшнихъ средствъ или дѣйствій,—независима отъ таинствъ. Слѣдовательно, таинства не суть проводники божественной благодати; они суть не что иное, какъ только символическіе знаки, сами по себѣ совершенно безсодержательные. свидѣтельствующіе лишь о принадлежности человѣка вѣрующаго къ христіанской церкви. Это воззрѣніе на таинства совершенно сходно съ лютеранскимъ воззрѣніемъ. Но, между тѣмъ, какъ послѣднее отступаетъ отъ своей логической послѣдовательности въ ученіи о крещеніи и причащеніи, — реформатство остается послѣдовательнымъ своему воззрѣнію въ ученіи и объ этихъ послѣднихъ таинствахъ. Въ своемъ ученіи объ евхаристіи реформаты совершенно отрѣшились не только отъ православнаго и отъ латино-римскаго ученія о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, но и отъ лютеранскаго ученія о присутствіи тѣла и крови Христовыхъ въ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ, и проповѣдуютъ одно духовное вкушеніе, одно духовное соединеніе со Христомъ. По ученію Цвингли, евхаристія имѣетъ только субъективное, внутреннее значеніе, пробуждая въ христіанахъ воспоминаніе о спасительныхъ страданіяхъ Христовыхъ и Его смерти, которыя питають наши души. Кальвинъ поправилъ это ученіе. Его мнѣнія о таинствѣ причащенія составляютъ средину между взглядомъ Цвингли, отрицающимъ всякое дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Іисуса Христа въ евхаристіи, и ученіемъ Лютера о соприсутствіи хлѣбу

вину тѣла Христова. Именно, по мнѣнію Кальвина, Господь Іисусъ Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи дивинически, т. е. Своимъ дѣйствіемъ и силою (*praesentia operativa*). Это ученіе имѣетъ господствующее значеніе въ реформатской церкви. Какъ-бы то ни было, но въ общемъ возрѣніе кальвинистовъ на евхаристію характеризуется тѣмъ, что оно допускаетъ евхаристическое приобщеніе со Христомъ только духовное, въ силу котораго присутствіе Іисуса Христа въ евхаристіи есть не существенное, а только воображаемое; евхаристическіе хлѣбъ и вино представляютъ собою только одно прообразованіе тѣла и крови Христовыхъ.

Въ опроверженіе реформатскаго ученія о таинствахъ вообще и о таинствѣ евхаристіи въ частности, нужно сказать то же, что сказано и въ опроверженіе лютеранскаго ученія о таинствахъ. Къ этому присоединимъ еще слѣдующее критическое замѣчаніе.

Ученіе кальвинистовъ противорѣчитъ словамъ Іисуса Христа: „сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя“; оно противорѣчитъ ученію всѣхъ безъ исключенія христіанскихъ церквей, которыя съ самаго начала христіанства всегда понимали слова Іисуса Христа въ ихъ прямомъ и естественномъ смыслѣ.—Въ защиту своего возрѣнія Цвингли объяснялъ, что глаголь „*est*“ въ словахъ учрежденія сего таинства (сіе есть тѣло Мое) употребляется въ смыслѣ „означаетъ“. Другой реформатъ Эколампадій подъ словомъ „*сѣра*“ (тѣло) разумѣлъ не дѣйствительное тѣло, а только образъ тѣла.—Но противъ такого объясненія еще Лютеръ говорилъ слѣдующее: „въ такомъ случаѣ вся Библія превратится въ иносказаніе, если столь ясныя слова учрежденія сего таинства принять въ иносказательномъ смыслѣ“<sup>1)</sup>.

### III. Англиканское исповѣданіе.

#### Кратній историческій обзоръ англиканскаго вѣроисповѣданія.

Вслѣдъ за отдѣленіемъ Германіи отъ латино-римской церкви и послѣ образованія особеннаго вѣроисповѣданія лютеранскаго совершилось въ XVI вѣкѣ такое же отдѣленіе отъ латинской церкви Англии, въ которой образовалась новая вѣроиспо-

<sup>1)</sup> О запад. вѣроисповѣданіяхъ. Историческій очеркъ, свящ. Е. Венескрипта, ч. 1, стр. 51.

вѣдная система, извѣстная подъ названіемъ англиканства <sup>1)</sup>. Эта система имѣетъ близкое сродство съ лютеранствомъ и реформатствомъ и отдаленную связь съ латинскимъ католичествомъ. На нее можно смотрѣть, какъ на реакцію, съ одной стороны, крайностямъ стараго латино-римскаго католичества, а съ другой стороны крайностямъ новородившагося лютеранства. Отсюда происхожденіе англиканскаго вѣроисповѣданія объясняется главнымъ образомъ желаніемъ, съ одной стороны, свергнуть тяжелый гнетъ папства со всею его системою насилій и притязаній <sup>2)</sup>; а съ другой стороны ограничить крайнюю широту свободныхъ началъ протестантскаго ученія. Отсюда и характеръ англиканскаго вѣроисповѣданія состоитъ въ какой-то смѣшанности, половинчатости и неопредѣленности: оно заключаетъ въ себѣ элементы и римско-католическіе, и лютеранскіе и реформатскіе. Въ общемъ англійская реформація была порожденіемъ протестантизма и при своемъ началѣ имѣла болѣе политическую, чѣмъ истинно религіозную основу. Церковный переворотъ, произведенный въ Англій, первоначально состоялъ въ одномъ только уничтоженіи папской власти, въ полномъ отреченіи отъ нея и въ провозглашеніи короля главою церкви. Значитъ, англійскіе реформаторы первоначально имѣли своею задачею не очищеніе латинскаго католицизма отъ его внутренней порчи, а только перенесеніе церковной власти на короля. И уже впоследствии у нихъ появились стремленія къ реформѣ въ области вѣроученія. Плодомъ этихъ стремленій было составленіе англиканской вѣроисповѣдной системы. Система эта была составляема нѣсколько разъ и прошла нѣсколько фазисовъ, или стадій, своего развитія въ продолженіе царствованій Генриха VIII-го, Эдуарда VI, Маріи и Елизаветы, — пока, наконецъ, не выработалась въ окончательное и болѣе или менѣе опредѣленное вѣроисповѣданіе. Такъ, еще при королѣ Генрихѣ VIII-мъ, при которомъ совершился разрывъ англій-

<sup>1)</sup> До XVI вѣка Англія содержала вѣроисповѣданіе латино-римское и отличалась своею приверженностію къ римскому престолу. Англійскій король Генрихъ VIII, современникъ англійской реформаціи и главный ея дѣятель, писалъ даже апологію римскаго католичества противъ лютеранъ, за что папа Левъ X пожаловалъ ему званіе «Защитника вѣры» — *Defensor fidei*, — каковой титулъ и доселѣ носятъ короли Англіи.

<sup>2)</sup> Притязанія папы и ихъ злоупотребленія въ Англіи были велики и обременительны; они вызывали въ англійскомъ народѣ сильныя неудовольствія на папизмъ; въ особенности же англичане недовольны были римскою администраціею за разные поборы въ пользу Рима. Это и было однимъ изъ главныхъ побужденій къ сверженію римскаго ига.



ской церкви съ Римомъ, англійскою конвокаціею и королемъ составляемы были однѣ за другими четыре различныя вѣроисповѣдныя формулы, или исповѣданія вѣры. Эти исповѣданія суть слѣдующія: 1) „Десять членовъ вѣры“; 2) „Наставленіе христіанскаго человѣка“, или „епископская книга“ (епископскимъ исповѣданіе это называется потому, что составленіе его было дѣломъ по преимуществу епископовъ); 3) „Статутъ шести членовъ“; 4) Ученіе, необходимое для каждаго крещеннаго человѣка“, или „королевская книга“ (королевскимъ это исповѣданіе называется потому, что въ его составленіи принималъ главное участіе король)<sup>1)</sup>. Всѣ эти вѣроисповѣданія, составляемыя находившеюся въ процессѣ реформирования англійскою церковію, не могутъ быть названы ни чисто латино-римскими, ни чисто протестантскими: это была смѣсь протестантизма съ римскимъ католицизмомъ съ преобладающимъ, однакоже, вліяніемъ и силою послѣдняго<sup>2)</sup>. Въ царствованіе Эдуарда въ 1552-мъ году снова составлено было англиканское исповѣданіе въ формѣ 12-хъ членовъ вѣры. Эти члены содержали чисто протестантское ученіе о Священномъ Писаніи, о церкви, объ оправданіи, о таинствахъ, объ иконахъ и почитаніи святыхъ. Наконецъ, въ царствованіе Елизаветы, послѣ множества комиссій, при содѣйствіи архіепископа Паркера, составлено было окончательное вѣроученіе реформированной англійской церкви, которое и извѣстно подъ именемъ тридцати девяти членовъ англиканскаго исповѣданія<sup>3)</sup>, и которое до настоящаго времени удерживается англиканскимъ обществомъ въ качествѣ общепризнаннаго символа вѣры.

<sup>1)</sup> Кромѣ составленія вѣроисповѣдныхъ формулъ предпринималось также нѣсколько попытокъ къ выработкѣ богослужебныхъ формъ.

<sup>2)</sup> Можно сказать, что во всѣхъ этихъ вѣроисповѣданіяхъ протестантское ученіе вступало въ разные компромиссы съ ученіемъ латино-римскимъ. Для характеристики укажемъ вкратцѣ на содержаніе исповѣданія, извѣстнаго подъ названіемъ «десяти членовъ». Здѣсь упоминались только три таинства — крещеніе, покаяніе и причащеніе; въ причащеніи оставлено пресуществленіе въ латино-римскомъ смыслѣ; упоминалось здѣсь объ оправданіи вѣрою, но и добрыя дѣла признавались одинаково необходимыми для спасенія; почитаніе иконъ отмѣнено, но въ церквяхъ иконы были все-таки оставлены. Весьма характерна также теорія таинствъ, изложенная въ другомъ исповѣданіи — въ «епископской книгѣ»: эта теорія примиряетъ латино-римское седмичное число таинствъ съ лютеранскимъ числомъ ихъ, и примиряетъ слѣдующимъ образомъ: «таинства» говорится въ королевской книгѣ, «семь, но изъ нихъ три — крещеніе, покаяніе и причащеніе — суть главныя и высшія, а остальные четыре суть низшія».

<sup>3)</sup> Члены эти были составлены изъ прежнихъ 42 хъ членовъ и имѣютъ полное сходство съ ними по своему содержанію.

## Общая характеристика англиканскаго исповѣданія.

Члены англиканскаго символа большею частію выражены и формулированы неопредѣленно и двусмысленно. Общій характеръ вѣроисповѣданія, выраженнаго въ этихъ членахъ, заключается въ смѣшеніи элементовъ лютеранскихъ, кальвинистскихъ и латинскихъ <sup>1)</sup>, съ рѣшительнымъ преобладаніемъ и перевѣсомъ первыхъ (т. е. протестантскихъ) надъ послѣдними. Присутствіе въ англиканскомъ исповѣданіи лютеранскихъ элементовъ выражается въ ученіи о Священномъ Писаніи, о первородномъ грѣхѣ, объ оправданіи вѣрою, о церкви и таинствахъ. Священное Писаніе англиканскіе символическіе члены признаютъ единственнымъ правиломъ вѣры, необходимымъ для спасенія; Священное же Преданіе ими совершенно отвергается за исключеніемъ трехъ символовъ (афанасіевскаго, апостольскаго и никейскаго), признаваемыхъ и лютеранствомъ; за вселенскими соборами члены не признаютъ никакого авторитета. Въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, хотя англиканскіе члены и избѣгаютъ крайнихъ и рѣзкихъ выраженій Аугсбургскаго исповѣданія, но по существу своего возрѣнія они все-таки приближаются къ послѣднему, уча о первородномъ грѣхѣ, какъ такомъ поврежденіи природы, которое простерлось до полной неспособности и немощи чловѣка творить добро безъ содѣйствія благодати (чл. 10). Отсюда также въ членахъ удерживается лютеранское ученіе объ оправданіи одною вѣрою; впрочемъ, это ученіе выражено здѣсь очень неопредѣленно и уклончиво (чл. 11). Латиноримское ученіе о дѣлахъ сверхдолжныхъ, объ очистилищѣ и объ индульгенціяхъ членами англиканскаго исповѣданія отвергается въ рѣзкихъ выраженіяхъ; отвергается также ученіе о почитаніи иконъ и мощей и о призываніи святыхъ <sup>2)</sup>. Въ ученіи о таинствахъ англиканскіе члены отвергаютъ старое латинское ученіе о силѣ таинствъ „ex opere operato“; „таинства, по ихъ опредѣленію, не только суть символы и знаки христіанскаго исповѣданія, но несомнѣнныя свидѣтельства и дѣйствительные признаки благодати Божіей, укрѣпляющіе нашу вѣру“ (чл. 26). Число таинствъ, по ученію членовъ, ограничивается только двумя—крещеніемъ и евхаристіею; „осталь-

<sup>1)</sup> Смѣшеніе это объясняется стремленіемъ примирить враждебныя другъ другу партіи лютеранскія, кальвинистскія и латиноримскія

<sup>2)</sup> Чл. 21 и 22.

ныя же пять таинствъ, по словамъ членовъ, нельзя считать таинствами евангельскими, такъ какъ они образовались вслѣдствіе поврежденія, происшедшаго послѣ временъ апостольскихъ“ (чл. 25). Это опредѣленіе англиканскимъ исповѣданіемъ таинствъ и ихъ числа, равно какъ и опредѣленіе въ немъ церкви видимой. „какъ такого общества вѣрующихъ, въ которомъ проповѣдуется Слово Божіе и совершаются таинства“ (чл. 19),—суть тѣ же самыя, до буквальности сходныя, опредѣленія, какія находятся и въ Аугсбургскомъ исповѣданіи. Въ ученіи англиканскаго исповѣданія о церкви заключается внутреннее противорѣчіе: это ученіе, съ одной стороны, отвергаетъ Преданіе и унижаетъ ученіе вселенской церкви, говоря, что „вселенскіе соборы, какъ состоящіе изъ людей, могутъ погрѣшать и дѣйствительно погрѣшали въ дѣлѣ вѣры“ (чл. 21); а, съ другой стороны, англиканское ученіе даетъ церкви власть судить и рѣшать споры въ дѣлахъ вѣры и тѣмъ самымъ, слѣдовательно, утверждаетъ авторитетъ церкви (чл. 20). Присутствіе въ англиканскомъ исповѣданіи кальвинистскихъ элементовъ выражается въ ученіи о предопредѣленіи и въ ученіи объ евхаристіи. Ученіе о предопредѣленіи англиканскіе члены излагаютъ довольно неопредѣленно; но по всему видно, что они приближаются въ этомъ ученіи къ кальвинизму, ибо не упоминаютъ о томъ, что предопредѣленіе Божіе условно и зависитъ отъ дѣйствій самого человѣка. „Предопредѣленіе къ жизни, говорится въ членахъ, есть вѣчная воля Божія, по которой Богъ прежде основанія вселенной въ совѣтѣ Своемъ, сокровенномъ для насъ, навсегда положилъ избавить отъ проклятія и осужденія людей, избранныхъ имъ посредствомъ вѣры во Христа и, какъ сосуды въ честь, привести ихъ чрезъ Христа къ вѣчному спасенію“ (чл. 17). Ученіе о значеніи евхаристіи, какъ жертвы за грѣхи міра, совершенно отрицается (чл. 31); отрицается также и поклоненіе евхаристическимъ видамъ (чл. 28), вмѣстѣ съ тѣмъ отвергается ученіе о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы; но, отвергая пресуществленіе, члены не признаютъ и лютеранскаго ученія о тѣлесномъ присутствіи Христа въ евхаристіи. Въ чемъ же именно состоитъ положительное ученіе относительно таинственнаго значенія евхаристіи, т. е. относительно того, присутствуетъ ли Христосъ въ евхаристіи или нѣтъ, и если присутствуетъ, то какъ и какимъ способомъ,—объ этомъ члены

выражаются неопредѣленно; но по всему замѣтно, что ученіе членовъ тяготѣетъ къ кальвинистскому ученію о духовномъ присутствіи Христа въ евхаристіи. „Пресуществленіе, говорится въ членахъ, не можетъ быть доказано Священнымъ Писаніемъ; оно даже противорѣчитъ яснымъ словамъ Писанія, виспровергаетъ природу таинства и подало поводъ ко многимъ суевѣріямъ. Тѣло Христово преподается, пріемлется и снѣдается въ евхаристіи только небеснымъ духовнымъ образомъ“ (чл. 28). — Наконецъ, на англиканскомъ исповѣданіи отразилось вліяніе и римскаго католицизма. Присутствіе въ англиканствѣ римско-католическаго элемента выразилось въ ученіи о церковной іерархіи. Въ силу этого ученія, іерархія оставлена здѣсь въ томъ же видѣ, въ какомъ она существовала и существуетъ и въ латино-римской церкви со всѣми ея іерархическими степенями, но только съ отрицаніемъ таинственно-священнаго ея значенія; въ членахъ отвергаются также монашескіе обѣты и безженство священниковъ (чл. 32). Впрочемъ, ученіе англиканскихъ членовъ объ іерархіи, какъ таинствѣ, не отличается ясностію и опредѣленностію. „Никто безъ законнаго назначенія, говорится въ 23 членѣ, не можетъ публично проповѣдывать Слово Божіе или совершать таинства въ собраніи. А законно назначенными и поставленными нужно считать тѣхъ, которые избраны и опредѣлены на это дѣло людьми, получившими отъ общества полномочіе избирать и посылать въ вертоградъ Господень“. Въ англиканствѣ признается и практикуется и іерархическое рукоположеніе. Но имѣетъ ли оно непрерывное преемство апостольское и, вообще, имѣетъ ли англиканская іерархія законное посвященіе? Этотъ вопросъ есть вопросъ спорный въ исторіи; онъ сводится къ тому вопросу: — былъ ли первый англиканскій епископъ Паркеръ, посвящавшій другихъ, самъ законно посвященъ?..

Итакъ, въ общемъ англиканская церковь есть общество протестантское, отличающееся отъ другихъ протестантскихъ сектъ тѣмъ, что имѣетъ іерархію и принимаетъ въ своемъ вѣроученіи 39 членовъ <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Англиканское вѣроисповѣданіе признается господствующимъ въ Англіи и Ирландіи. Отъ него отличается, — хотя и не много, — такъ называемая епископальная церковь — въ Шотландіи и Америкѣ; — эта послѣдняя церковь, будучи проникнута духомъ англиканскаго протестантизма, принимаетъ, однакоже, не всѣ члены англиканскаго вѣроисповѣданія: именно, она не принимаетъ члена о главенствѣ короля въ церкви, не принимаетъ также англиканской литургіи, такъ какъ въ ней нѣтъ призванія Св. Духа на св. Дары.

## Замѣчанія о современныхъ партіяхъ въ англиканствѣ.

Такъ какъ англиканскій символъ вѣры выраженъ довольно неопредѣленно и двусмысленно, то онъ въ самую даже эпоху своего появленія далъ поводъ къ образованію различныхъ партій и сектъ съ различными своеобразными направленіями: явились квакеры, броунисты, методисты, пресвитеріане и проч. Важнѣйшія изъ современныхъ партій въ англиканскомъ обществѣ суть слѣдующія: а) Лоу-черчъ (низкая церковь) <sup>1)</sup>, б) Гай-черчъ (высокая церковь) <sup>2)</sup>, в) Бродъ-черчъ (широкая или средняя церковь) и г) пюезисты. Каждая изъ этихъ партій, имѣя въ ученіи и практикѣ нѣчто взаимнообщее, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ и характеристическія особенности, которыми отличается одна партія отъ другой. — Высокая церковь—это церковь вселенскаго преданія; низкая церковь—это церковь съ исключительно протестантскимъ направленіемъ; наконецъ. средняя церковь представляетъ собою нѣчто среднее между тою и другою церковію, имѣющее цѣлю примирить ту и другую.

а) Партія Лоу - черчъ, иначе называемая евангеликами, есть первая по времени своего историческаго появленія. Отличительные пункты лоу-черчменскаго вѣроученія суть слѣдующіе: 1) ученіе о необходимости обращенія ко Христу; 2) ученіе объ оправданіи вѣрою, которая понимается въ смыслѣ одного теоретическаго согласія ума съ христіанскимъ ученіемъ объ искупленіи; 3) ученіе о предопредѣленіи въ смыслѣ фаталистическомъ и въ духѣ кальвинизма; 4) ученіе о томъ, что Священное Писаніе есть единственный авторитетъ въ дѣлахъ вѣры, — при этомъ богодухновенность его лоу-черчмены видятъ въ каждой буквѣ. Священство въ смыслѣ іерархіи этою партіею отрицается, какъ несогласное съ признаніемъ всеобщаго братства всѣхъ христіанъ. Къ особенностямъ этой партіи, между прочимъ, нужно отнести ея іудейски-мистическое настроеніе, которое выражается въ разсужденіяхъ о будущемъ возстановленіи Израиля, въ объясненіи числа апокалипсическаго звѣря и т. под.

<sup>1)</sup> Низкою церковію эта партія называется потому, что она проповѣдуетъ и, вообще, обнаруживаетъ свою дѣятельность въ низшихъ классахъ англійскаго народонаселенія, въ которыхъ и находитъ для себя воспримчивую почву.

<sup>2)</sup> Высокою церковію эта партія навывается, съ одной стороны, потому, что имѣетъ высокія церковныя стремленія, а съ другой стороны потому, что къ ней принадлежатъ лица сравнительно образованныя, именно—большая часть духовенства и высшаго сословія общества.

б) Партія Гай-черчъ возникла съ цѣлію противоборствовать пуританамъ, или ревнителямъ чистаго реформатства. Ученіе этой партіи служитъ частію дополненіемъ, частію ограниченіемъ лоу-черчменскаго вѣроученія. Отличительные пункты вѣроученія этой партіи суть слѣдующіе: 1) оправданіе не только вѣрою, но и добрыми дѣлами; 2) авторитетъ церкви и апостольское преемство іерархіи. Ученіе объ апостольскомъ преемствѣ іерархіи служитъ основаніемъ всей системы этой англиканской партіи.

в) Партія Бродъ-черчъ учитъ согласно съ Лоу-черчъ о томъ, что Священное Писаніе есть единственное руководительное начало вѣры; съ другой стороны, согласно съ Гай-черчъ учитъ объ оправданіи не одною только теоретическою вѣрою, но и дѣлами. Ея отличительнымъ признакомъ служитъ чрезмѣрная религіозная терпимость, граничащая съ религіознымъ индифферентизмомъ и весьма часто переходящая въ него. Придерживающіеся воззрѣній этой партіи убѣждены, что церковь должна осуществить идею христіанскаго братства и обратить ко Христу весь міръ.

г) Въ средѣ партіи Гай-черчъ въ послѣднее время возникла партія такъ называемыхъ пюзеистовъ <sup>1)</sup>, которая стремится возстановить древнее ученіе первенствующей церкви, войти въ связь и сношенія съ церковію восточною, даже объединить, во имя вселенскаго принципа, всѣ церкви. Въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего вѣроученія пюзеисты приближаются къ ученію православной церкви, на примѣръ, относительно евхаристіи Пюзей говоритъ: „мы вѣримъ словамъ „сіе есть тѣло Мое“ такъ же, какъ и католики; но мы чужды тѣхъ объясненій этого догмата, какія извѣстны были въ средніе вѣка“ <sup>2)</sup>. Догматъ о призваніи святыхъ, почитаніи иконъ и мощей и догматъ о молитвахъ за умершихъ принимаются пюзеистами, хотя не совсѣмъ въ той формѣ, въ какой они содержатся въ православной церкви. Пюзеисты признаютъ также ученіе объ апостольскомъ преемствѣ іерархіи, ученіе о преданіи, о непогрѣшимомъ авторитетѣ церкви, о присутствіи Святаго Духа въ ней, о возрожденіи въ крещеніи и объ оправданіи чрезъ вѣру и добрыя дѣла. Въ области нравственной дѣятельности пюзеизмъ проповѣдуетъ необходимость самоот-

<sup>1)</sup> Основателемъ этой партіи считается Пюзей, докторъ и профессоръ оксфордскаго университета.

<sup>2)</sup> Арх. Хрсаневъ. Характеръ протестантства. Стран 156

верженія и подвижничества. Вообще, общество пюезистовъ отказывается отъ англиканскаго протестантизма и, ожидая въ дѣлѣ религіи чего-то лучшаго, находится теперь на границѣ между православіемъ и латино-римскимъ католичествомъ. Ученіе и стремленія этого общества находятъ себѣ сочувствіе въ епископахъ, въ членахъ парламентовъ и, вообще, въ лучшихъ интеллигентныхъ классахъ англійскаго общества <sup>1)</sup>.

## Дальнѣйшее развитіе протестантизма лютеранскаго, реформатскаго и англиканскаго.

**Кратнія указанія на дальнѣйшее развитіе протестантизма. Протестантскія секты, какъ характерное порожденіе протестантизма. Общая характеристика этихъ сектъ.**

Исторія протестантства во всѣхъ его трехъ фракціяхъ есть исторія религіозно-нравственнаго нестроенія, хаотическаго броженія религіозныхъ мнѣній, распадения на безчисленныя религіозныя секты. Явленіе между протестантами сектантства есть явленіе въ высшей степени характерное. Оно имѣетъ свои причины въ основномъ принципѣ догматическаго и нравственнаго ученія протестантовъ, — именно въ томъ принципѣ, по которому руководителемъ въ дѣлѣ вѣры и спасенія протестанты признали личный разумъ каждаго человека, а въ нравственной области провозгласили свободу духа. Но разумъ и свобода предполагаютъ извѣстные законы, безъ которыхъ они переходятъ въ распущенность и безпринципность. „Нужна была извѣстная норма, съ которою постоянно долженъ сообразоваться разумный и свободный духъ при своей дѣятельности. А этой-то нормы и не оказалось въ протестантизмѣ“ <sup>2)</sup>. Вотъ почему во всемъ протестантствѣ нѣтъ твердо опредѣленныхъ нравственныхъ воззрѣній, и вотъ почему протестанты всѣхъ трехъ фракцій—т. е. лютеране, ре-

<sup>1)</sup> Не безынтересно знать, какая въ англійскомъ народонаселеніи изъ трехъ церковныхъ партій есть сильнѣе и многочислѣе. Изъ отчета за 1853 годъ можно видѣть численное отношеніе ихъ между собою: именно, къ партіи Гай-черчь въ этомъ году принадлежало 77,300 человекъ; къ партіи Лоу-черчь—6,500 человекъ; къ партіи Бродъ-черчь—4,500. Но особенно замѣтенъ перевѣсъ гай-черчменовъ въ лицѣ іерарховъ. Въ 1853 г. въ англиканской церкви было 28 епископовъ, изъ нихъ 13-ть принадлежало къ Гай-черчь, 10—къ Бродъ-черчь и 5-ть—къ Лоу-черчь («Англиканская церковь и ея отношеніе къ православію». Свящ. Михайловскаго. Стр. 204).

<sup>2)</sup> «Современный западъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи». А. Лоухина. Христ. Чт. 1885. Сентябрь—Октябрь. Стран. 470

форматы и англиканство — раздробились на безчисленные секты, общества и партіи. Въ этихъ сектахъ и партіяхъ нѣтъ и не можетъ быть никакого единства и цѣльности, онѣ имѣютъ связь только по своему общему происхожденію. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ о томъ, что въ протестантствѣ нѣтъ цѣлостной истины, нѣтъ православной и истинной церкви, какова она должна быть по идеѣ Основателя ея—Господа <sup>1)</sup>. Иисусъ Христосъ благоволилъ изречь обътованіе о созданіи церкви слѣдующее: „созижду церковь Мою“ (замѣтимъ здѣсь, что Иисусъ Христосъ не сказалъ о созданіи многихъ церквей, а только о созданіи одной церкви—„и врата адава не одолѣютъ ей“) (Мѡ. 16, 18) <sup>2)</sup>, т. е. никакія ухищренія со стороны враговъ не могутъ воспрепятствовать ея устойчивости, крѣпости и процвѣтанію. Между тѣмъ, протестантство не можетъ быть названо устойчивымъ и неодолимымъ обществомъ, потому что оно раздробилось на многія секты; а „всяко царство, раздѣльшееся на ся,—по словамъ Спасителя,—не устоитъ“. — Правда, и изъ среды православной церкви, къ ея прискорбію, отторгаются раскольническія общества; но они имѣютъ совершенно иной характеръ и иное значеніе сравнительно съ протестантскими сектами. Расколы въ православной церкви суть то же, что нѣкоторыя засохшія вѣтви и желтые листья на роскошно цвѣтущемъ и зеленѣющемъ деревѣ: существованіе на такомъ деревѣ засохшихъ вѣтвей и листьевъ совершенно не препятствуетъ цѣлому дереву зеленѣть и цвѣсти, такъ какъ въ немъ (въ деревѣ) совершается обильное теченіе соковъ изъ здоровыхъ корней, твердо прикрѣпленныхъ къ землѣ; желтые же листья и вѣтви этого дерева сами отъ него отпадаютъ и отбрасываются. Подобно этому, и въ православной церкви разные враждебныя ей расколы составляютъ собою только негодные отбросы отъ нея: они представляютъ уклоненіе отъ принциповъ ея истиннаго ученія; въ цѣломъ же православіи есть истинная церковь Христова. Совсѣмъ иное представляютъ собою секты протестантскія; онѣ—не

<sup>1)</sup> На единство церкви Христовой, какъ существеннѣйшее ея свойство, указываетъ самое понятіе о церкви, какъ обществѣ извѣстныхъ лицъ, имѣющихъ одно направленіе мыслей и убѣжденій. Въ силу свойства единства церковь не можетъ быть составлена изъ членовъ, исповѣдующихъ различныя вѣроученія. На это единство церкви въ Свящ. Писаніи указываетъ наименованіе ея «царствомъ Божиимъ» (Лук. 4, 43; Мѡ. 10, 7; 9, 35 и друг.).

<sup>2)</sup> Выраженіе «врата адава» есть образное выраженіе; оно заимствовано изъ обычая древнихъ народовъ собираться у воротъ города для разныхъ совѣщаній, предпріятій и проч.



исключительныя явленія и не отбросы въ протестантствѣ, а составляютъ части органическаго цѣлаго и служатъ проявленіями его сущности и основнаго его принципа; отсюда все протестантство во всей его цѣлостности и существѣ можно уподобить засохшему безжизненному дереву. Протестантскія секты составляютъ неизбѣжное явленіе, обусловливаемое основнымъ принципомъ всего протестантства. Этотъ основной принципъ заключается въ свободномъ и независимомъ ни отъ какихъ авторитетовъ церкви пониманіи Слова Божія. Принципъ этотъ логически приводитъ протестантовъ къ двумъ печальнымъ крайностямъ, противоположнымъ одна другой: къ низведенію богооткровенныхъ истинъ въ рядъ обыкновенныхъ личныхъ человѣческихъ мнѣній, или же, наоборотъ, къ возведенію послѣднихъ (т. е. человѣческихъ мнѣній) въ достоинство богодухновенныхъ истинъ. Первая крайность называется раціонализмомъ, вторая—мистицизмомъ. Такимъ образомъ протестантство заключаетъ въ себѣ начала раціонализма и мистицизма; отсюда изъ него весьма естественно выродились: а) секты раціоналистическія (таковы соцініане, арминіане и проч.) и б) секты мистическія (таковы піетисты, квакеры, гернгутеры и проч.).

а) Самое главное и самое характерное исчадіе, или порожденіе, протестантизма есть раціонализмъ. Подъ нимъ разумѣется такое направленіе мысли, которое признаетъ разумъ человѣка высшимъ рѣшающимъ началомъ въ дѣлѣ вѣры. Сущность раціонализма состоитъ въ отверженіи сверхъестественнаго богооткровеннаго характера за христіанскими истинами и въ поставленіи ихъ на одномъ уровнѣ съ обыкновенными и естественными человѣческими мнѣніями и ученіями. Раціоналисты отвергаютъ ученіе о содѣйствіи человѣку благодати Божіей въ дѣлѣ его нравственнаго совершенствованія и спасенія. По возрѣнію раціоналистовъ, человѣкъ усовершенствуется самъ собою, при посредствѣ однѣхъ только естественныхъ своихъ духовныхъ силъ, и не нуждается ни въ какой благодатной помощи <sup>1)</sup>. Но это возрѣніе есть возрѣніе антихристіанское,—и раціоналисты, придерживающіеся

<sup>1)</sup> Ложность этого возрѣнія раціоналистовъ, отрицающаго необходимость для человѣка содѣйствія благодати Божіей въ дѣлѣ его спасенія, очевидна. Необходимость благодати для спасенія человѣка видна изъ слѣдующаго соображенія. Известно, что для полученія спасенія отъ человѣка требуется, какъ необходимое условіе, познаніе истиннаго нравственнаго идеала или закона и нравственно-совершенная жизнь, сообразная съ этимъ закономъ. Между тѣмъ,

его, не могутъ быть названы христіанами; они сами сознаютъ это, выдавая себя совершенно чуждыми церкви Христовой. Слѣдовательно, о нихъ не должно быть много рѣчи въ Обличительномъ Богословіи, имѣющемъ своимъ предметомъ въроисповѣданія христіанскія, а не исповѣданія, существующія внѣ христіанства, будетъ ли то религіозное или філософское исповѣданіе.

б) Другое направленіе, явившееся, какъ естественный плодъ протестантизма, есть мистицизмъ. Онъ основывается на неправильномъ пониманіи отношеній Бога и всего сверхъестественнаго къ человѣку и къ дѣйствительному міру; эти отношенія представляются мистиками чисто пантеистически. Богъ или сверхъестественное, по ихъ представленію, конкретно живетъ въ самомъ естественномъ человѣкѣ, какъ-бы сливаясь съ нимъ <sup>1)</sup>. Мистики отрицаютъ значеніе христіанскихъ догматовъ въ дѣлѣ спасенія человѣка, отрицаютъ богослуженіе и вообще всю внѣшность церковную <sup>2)</sup>. Принципъ, которымъ мистики руководствуются въ своей жизни и дѣятельности, есть слѣдующій: человѣкъ долженъ слушаться внутренняго голоса своего сердца и чувства и искать внутренняго духовнаго озаренія. Отсюда мистики стараются построить всю систему религіозныхъ и нравственныхъ представленій на чувствѣ; чувствомъ однимъ они хотятъ понять предметы міра опытнаго и сверхъопытнаго. Отсюда мистическая мораль заповѣдуетъ постоянное внутреннее созерцаніе въ себѣ Бога, единство жизни съ Нимъ, забывая совершенно объ исполненіи нравственныхъ обязанностей и переходя такимъ образомъ въ квіетизмъ, или ученіе о полномъ покоѣ и безплодномъ созерцаніи. Пренебреженіе мистиковъ къ нравственной жизни и къ исполненію нравственныхъ обязанностей служитъ яснымъ доказательствомъ вреда и полной негодности мистицизма въ дѣлѣ спасенія человѣка. Отрицаніе же мистиками догматовъ, возвѣщенныхъ Иисусомъ Христомъ <sup>3)</sup>, подрываетъ въ корнѣ

историческій опытъ показываетъ намъ, что человѣкъ, предоставленный однімъ своимъ естественнымъ силамъ, не можетъ самъ собою ни возвыситься до познанія нравственнаго идеала, ни тѣмъ болѣе исполнить его въ жизни.

<sup>1)</sup> Выходя изъ мистическаго начала протестантизма, нѣмецкая философія къ лицѣ своихъ представителей—Гегеля, Фихте, Шеллинга и другихъ—превратила Божество въ одну идею. Но такъ какъ идея предполагаетъ личный умъ, какъ ея носителя; а между тѣмъ нѣмецкіе философы не допускали никакого другого ума, кромѣ ума человѣческаго: то отсюда, слѣдуя своей логикѣ, они должны были признать этотъ послѣдній за божество.

<sup>2)</sup> О неосновательности этого отрицанія будетъ сказано ниже.

<sup>3)</sup> Такъ, напримѣръ, Иисусъ Христосъ ясно возвѣстилъ догматы о Богѣ

уничтожаетъ самую религію, потому что религія есть отношеніе человѣка къ Богу. Отношеніе же это опредѣляется зъ понятій о Богѣ; а догматы и составляютъ содержаніе и сточникъ этихъ понятій. Слѣдовательно, отрицая значеніе догматовъ, мистики отказываются имѣть какія-либо понятія

Богѣ и тѣмъ самымъ всецѣло отвергаютъ религію. Отрицаніе мистиками значенія христіанскихъ догматовъ ведетъ ихъ неизбежно и къ ниспроверженію нравственности, такъ какъ догматы служатъ основаніемъ для истинной нравственности, безъ которыхъ она совершенно невозможна.

### Новѣйшій протестантизмъ,— и краткая характеристика его.

Въ началѣ нынѣшняго столѣтія среди протестантовъ явилась мысль о протестантской униі, или внѣшнемъ объединеніи разныхъ сектъ протестантства. Въ основу этого объединенія были положены идеи Шлейермахера (пастора и профессора богословія въ нѣмецкомъ университетѣ), характеристика которыхъ состоитъ въ лавированіи между такъ называемымъ супранатурализмомъ (т. е. направленіемъ, признающимъ сверхъестественное божественное Откровеніе) и раціонализмомъ,—въ стремленіи примирить первое съ послѣднимъ. Допуская взаимные компромиссы между тѣмъ и другимъ направленіемъ, новѣйшіе протестанты пришли къ тому убѣжденію, что не всѣ догматы христіанскаго вѣроученія необходимы въ дѣлѣ спасенія. Отсюда они дѣлаютъ различіе между догматами и считаютъ одни изъ нихъ необходимыми и существенными, другіе же не необходимыми и не существенными; первые обязательны для христіанъ, вторые—нѣтъ.— Но это воззрѣніе новѣйшаго протестантизма не можетъ быть названо сколько-нибудь основательнымъ потому уже, что старается примирить и соединить два непримиримыхъ и несоединимыхъ предмета — истину и ложь. Неосновательно также и другое воззрѣніе, высказываемое новѣйшими протестантами, воззрѣніе на значеніе богооткровенныхъ догматовъ для спасенія человѣка: богооткровенные догматы всѣ должны быть нами признаны существенными, необходимыми и обязательными въ отношеніи къ принятію ихъ человѣкомъ. Спаситель заповѣдалъ блюсти всѣ, открытыя Имъ, истины (Мѡ.

Отца, о Себѣ Самомъ, о Святомъ Духѣ, о таинствахъ и проч. (Іоан. 6, 2. 3. 16, 13—16; 20. 21. 23 и друг.). Точно также и св. апостолы въ своихъ посланіяхъ утверждаютъ и раскрываютъ эти догматы, возвѣщенные Христомъ.

28, 20). И мы знаемъ, что вѣрная заповѣди Спасителя древняя церковь такъ именно и смотрѣла на всѣ христіанскіе догматы, т. е. признавала всѣ ихъ необходимыми для нашего спасенія. Это видно изъ тѣхъ фактовъ, что она считала еретиками и тѣхъ людей, которые отвергали догматы, признающіеся протестантами за догматы несущественные,—напримѣръ, она предала анаѣмъ иконоборцевъ за непочитаніе святыхъ иконъ. Воззрѣніе протестантовъ, раздѣляющее христіанскіе догматы на существенные и несущественные, обязательные и необязательные, не выдерживаетъ критики и здраваго разума: въ немъ не указывается объективнаго критерія, по которому однѣ изъ истинъ откровенія надобно считать существенными, другія же—несущественными. Воззрѣніе это, предоставляя полный просторъ субъективному пониманію и произволу каждаго человѣка, можетъ привести послѣдняго къ полнѣйшему индифферентизму касательно разности существующихъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, что и подтверждается опытомъ на протестантахъ.

### **Замѣчанія о нашихъ сектахъ, по духу близкихъ къ протестантизму.**

Нѣкоторыя изъ сектъ, отдѣлившись отъ православной русской церкви, близки по своему духу къ мистическимъ сектамъ протестантства и образовались подъ ихъ вліяніемъ. Таковы были въ исторіи русской церкви стригольники; таковы современные молокане, хлыстовцы; таковы недавно появившіеся въ югозападныхъ губерніяхъ штундисты и проч. Главные и основные пункты нравственнаго воззрѣнія этихъ сектантовъ состоятъ въ отрицаніи ими: а) внѣшняго богослуженія, іерархіи и таинствъ; б) клятвы и в) гражданскихъ судовъ, воинъ и т. п. <sup>1)</sup>. Но неосновательность этого отрицанія очевидна.

а) Отрицать видимую и внѣшнюю сторону въ дѣлѣ нашего спасенія и богопочтенія и ограничиваться только одною внутреннею стороною въ этомъ дѣлѣ—психически невозможно для человѣка, какъ существа духовно-чувственнаго. Какъ сердечная любовь наша къ извѣстнымъ лицамъ тяготеетъ быть всегда молчаливою и стремится проявить себя свойственными ей наружными знаками, такъ точно и вну-

<sup>1)</sup> Подобные отрицательные взгляды мистическаго сектантства пропагандируетъ также извѣстный писатель графъ А. Толстой, выдавая ихъ по своему самовѣнію за взгляды оригинальные.

венная молитва человѣка къ Богу требуетъ внѣшняго вы-  
 жненія для себя въ устной—внѣшней молитвѣ, въ наруж-  
 ныхъ движеніяхъ тѣла, какъ-то: въ преклоненіи колѣнъ и  
 лица на землю. въ воздѣяніи рукъ и проч. Необходимость  
 внѣшняго богопочтенія и его принадлежностей имѣеть осно-  
 ваніе въ природѣ религіозныхъ чувствованій, которыя въ  
 звѣстныхъ словахъ и священнодѣйствіяхъ имѣють для себя  
 языкъ или средство выраженія. Отсюда возражать противъ  
 внѣшняго богослуженія все равно, что возражать противъ  
 языка или другого какого-либо внѣшняго средства выраже-  
 нія разныхъ чувствованій нашихъ, напримѣръ, въ области  
 поэзіи, живописи, музыки, ораторства. Притомъ, разные на-  
 ружные атрибуты внѣшняго богопочтенія—чтеніе, пѣніе,  
 богослужебныя дѣйствія, благолѣпная обстановка, состоящая  
 изъ украшеній внутренности храма иконами, и проч.—имѣють  
 благотворное значеніе, возбуждая и поддерживая въ хри-  
 стіанинѣ молитвенное настроеніе.

Наши русскіе сектанты—мистики въ духѣ протестантизма  
 мистическаго отрицають главнымъ образомъ общественное  
 богослуженіе. Но участіе въ общественномъ богослуженіи  
 необходимо для христіанина потому, что оно должно быть  
 свидѣтельствомъ его единомыслія и единокровія съ вѣрующими  
 и выраженіемъ христіанской любви. Извѣстно, что всякое  
 общество имѣеть свои постановленія и учрежденія, которыя  
 обязательны для всѣхъ членовъ этого общества. Обществен-  
 ное богослуженіе, какъ учрежденіе церкви Христовой, также  
 обязательно для ея членовъ. Отрицаніе его равносильно отчу-  
 жденію отъ церкви и, слѣдовательно, отъ Самого Бога, Ко-  
 торый называетъ церковь Своею возлюбленною невѣстою.  
 Кромѣ того, въ церкви, при совершеніи таинствъ и другихъ  
 священнодѣйствій, подается благодать, просвѣщающая и укрѣ-  
 пляющая человѣка <sup>1)</sup>). слѣдовательно, пренебреженіе къ обще-  
 ственному богослуженію равносильно пренебреженію къ да-  
 рамъ благодати. Наконецъ, необходимость и плодотворность  
 участія христіанина въ общественномъ богослуженіи выте-  
 каетъ изъ того, что въ храмѣ, какъ мѣстѣ общественнаго  
 богослуженія, проявляется особенное присутствіе Божіе, по  
 слову Спасителя: „идѣже еста два или тріе собрани во имя  
 Мое. ту есмь посредѣ ихъ“ (Мѡ. 18, 20).

<sup>1)</sup> О необходимости въ церкви Христовой іерархіи и таинствъ см. выше,  
 на стр. 183—191.

б) Отрицаніе мистическими сектами клятвы и присяги такъ же несостоятельно, какъ и отрицаніе внѣшняго и общественнаго богослуженія. Клятва необходима и неизбѣжна при существованіи между людьми недовѣрія; а недовѣріе есть слѣдствіе существованія между ними лжи и преступленій, которыя иногда прикрываются наружнымъ видомъ истины и правды. Напрасно сектанты въ доказательство отрицанія клятвы указываютъ на слова Спасителя—Мѡ. 5, 34—37. Въ этихъ словахъ, какъ и во всей нагорной проповѣди, Спаситель представляетъ только идеаль, къ которому должны стремиться Его послѣдователи: по словамъ Спасителя, христіане должны стремиться къ такому нравственному совершенству, чтобы между ними не было никакой лжи и преступленій, и чтобы отсюда не было между ними и взаимнаго недовѣрія, такъ чтобы самая клятва для нихъ являлась совершенно излишней <sup>1)</sup>. Но такъ какъ въ дѣйствительной жизни всюду проявляются между людьми ложь и преступленія, которыя, въ свою очередь, влекутъ за собою взаимное недовѣріе другъ къ другу, то и необходимо между ними употребленіе клятвы и присяги, какъ неизбѣжно вызываемое ихъ взаимнымъ недовѣріемъ <sup>2)</sup>.

в) Наконецъ, наши сектанты-мистики отрицаютъ законность гражданскихъ судовъ и уголовныхъ каръ, отрицаютъ также войны, какъ нравственное зло. Но это отрицаніе изобличаетъ въ отрицателяхъ полнѣйшее незнаніе поврежденной человѣческой природы и непониманіе ими дѣйствительной жизни людей и ихъ отношеній между собою. Кто же будетъ отрицать то, что между людьми часто совершаются грубѣйшія насилія и истязанія однихъ другими? И кто, видя эти, возмущающія душу, насилія, будетъ оправдывать ихъ, и въ то же время будетъ отрицать необходимость защиты угнетаемыхъ людей?.. Но насколько необходима защита угнетаемыхъ людей отъ насилія со стороны грубыхъ и дерзкихъ

<sup>1)</sup> При этомъ замѣтимъ, что Спаситель направляетъ Свою рѣчь не противъ клятвы, а противъ разныхъ злоупотребленій ею, существовавшихъ между іудеями.

<sup>2)</sup> Нѣкоторые изъ русскихъ сектантовъ въ доказательство отрицанія клятвы ссылаются, между прочимъ, на одну изъ молитвъ, читаемыхъ въ православной церкви на сонъ грядущій (именно ссылаются на 3-ю по порядку счета молитву, начинающуюся словами: «Госноди, Царю небесный», гдѣ между грѣхами перечисляется и грѣхъ клятвы («аще именовъ Твоимъ кляхся»); но очевидно, что здѣсь разумѣется не вообще клятва, а легкомысленное отношеніе къ произношенію нѣкоторыми изъ христіанъ имени Божія, призываніе этого имени всуе.

юдей, настолько необходимы и спасительны справедливые законы и суды. Пока существуют преступники, до тѣхъ поръ должны неизбѣжно существовать уголовныя наказанія; юка сильный будетъ обижать слабого, до тѣхъ поръ будутъ необходимы и неизбѣжны гражданскіе суды и процессы. Слѣдовательно, нужно сначала передѣлать человѣческую природу, нужно предварительно уничтожить въ ней всѣ грубыя инстинкты и стремленія,—и только тогда, и при этомъ только условіи, возможно будетъ осуществленіе теорій, отрицающихъ гражданскіе суды. При настоящемъ же состояніи человѣческой природы, всѣ подобныя теоріи должны быть отнесены къ области мечтаній болѣзненнаго воображенія, оторвавшагося отъ здраваго разума. Что касается войнъ между людьми, то онѣ допускаются не какъ явленіе нравственное само по себѣ, а какъ меньшее зло во избѣжаніе зла большаго, во избѣжаніе, напримѣръ, деспотическаго притѣсненія и угнетенія однихъ народовъ другими народами <sup>1)</sup>).



<sup>1)</sup> Вопреки этому взгляду, нашъ русскій писатель графъ А. Толстой проповѣдуетъ теорію непротивленія злу. Но эта теорія не выдерживаетъ никакой критики здраваго смысла. Извѣстно, что зло, существующее въ мірѣ, происходитъ отъ дурныхъ инстинктовъ, отъ страстей и отъ худыхъ привычекъ, коренящихся въ природѣ человѣка. Зло пускаетъ корни повсюду, гдѣ не встрѣчаетъ достаточнаго противовѣса и противодѣйствія. Умственное и нравственное совершенствованіе человѣка достигается только путемъ противодѣйствія злу и упорной борьбы съ нимъ. Слѣдовательно, проповѣдывать теорію непротивленія злу значитъ желать возможно сильнаго распространенія зла,—желать того, чтобы отняты были всякія препятствія къ этому распространенію и, наоборотъ, чтобы отняты были условія къ усовершенствованію человѣка. Нелѣпость всего этого слишкомъ очевидна, чтобы распространяться въ ея доказательствахъ и выясненіяхъ.

## П Р И Б А В Л Е Н І Е .

Послѣ обозрѣнія нами христіанскихъ вѣроисповѣданій, у насъ естественно въ заключеніе возникаетъ вопросъ: какое же мы должны составить общее представленіе о нихъ? Для этого мы представимъ краткую и общую сравнительную характеристику ихъ, изъ которой ясно должно открыться то, какой общій характеръ имѣетъ каждое изъ нихъ, и какое вѣроисповѣданіе должно быть признано безспорно истиннымъ исповѣданіемъ.

### **Общая сравнительная характеристика православія, латинства и протестантизма.**

Извѣстно, что христіанская религія, какъ свободный и сознательный союзъ человѣка съ Богомъ, слагается изъ двухъ сторонъ—божественной и человѣческой. Первую сторону представляютъ собою богооткровенныя истины, имѣющія своимъ источникомъ безпредѣльный разумъ Божій; вторую сторону въ религіи представляетъ собою ограниченный умъ человѣческій, воспринимающій эти истины. Поэтому, въ то время, какъ божественныя истины всегда будутъ оставаться вѣчно равными себѣ и неизмѣнными, ограниченный умъ человѣческій можетъ усвоить ихъ такъ или иначе,—можетъ понимать ихъ правильно и неправильно. Для того, чтобы религія оставалась правильною и истинною, требуется соблюденіе гармоническаго отношенія между божественнымъ и человѣческимъ элементами. Въ такомъ именно видѣ восприняла христіанское ученіе отъ своего божественнаго Основателя вселенская церковь съ самаго ея начала; то есть, она восприняла и содержала христіанское ученіе во всей его полнотѣ, гармоничности и стройной цѣлостности. Въ такомъ же видѣ и нынѣ содержитъ его православная греко-россійская церковь. Въ римской же церкви соблюдалось правильное и гар-



вическое отношеніе между божественнымъ и человѣческимъ элементами только до тѣхъ поръ, пока она не отступала отъ еленской церкви. Но какъ скоро римская церковь оторлась отъ вселенскаго единства, какъ скоро въ ней голосъ сей вселенской церкви былъ замѣненъ голосомъ одного человѣка—папы, то гармоническое отношеніе между элементами религіи въ ней неизбѣжно должно было нарушиться: личная дѣятельность человѣка перешла законныя, назначенныя ей, предѣлы; человѣческому элементу въ религіи было придано значеніе божественнаго. То же самое должно сказать о протестантствѣ. Разница между нимъ и римскимъ католичествомъ въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что въ послѣднемъ съ божественнымъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры является папа; въ протестантствѣ же съ такимъ авторитетомъ является личный разумъ каждаго человѣка. Отсюда римскій католицизмъ и протестантизмъ одинаково характеризуются односторонностію и крайностію своего ученія и своихъ воззрѣній. И только одно православное ученіе, какъ не допускающее того, чтобы придавать въ религіи человѣческому элементу божественное значеніе, характеризуется полною истинностію, которая состоитъ въ гармоническомъ взаимодействіи всѣхъ ея сторонъ. Христіанское ученіе отразилось въ сознаніи латинянъ и протестантовъ не всесторонне, а только одною своею стороною; въ православное же сознаніе оно вошло всецѣло, всѣми своими сторонами и во всей его гармоніи и стройности. Для подтвержденія этого, обратимъ, на примѣръ, вниманіе на ученіе латинянъ и протестантовъ о церкви. Односторонность этого ученія у первыхъ сказывается въ замѣтномъ перевѣсѣ видимаго, человѣческаго элемента надъ невидимымъ—божественнымъ (это особенно ярко выражается въ ученіи о папствѣ, въ теоріи таинствъ „opus operatum“ и т. п.). У протестантовъ же въ понятіи о церкви мы замѣчаемъ противоположную крайность—перевѣсъ невидимаго надъ видимымъ (это выражается особенно въ ученіи о непосредственномъ дѣйствіи на человѣка благодати, о священствѣ, объ оправданіи вѣрою и т. п.). И только православное ученіе о церкви не разрываетъ двухъ элементовъ—невидимаго и видимаго—въ понятіи церкви, напротивъ, гармонически соединяетъ ихъ въ одно неразрывное цѣлое.

Для подтвержденія вышесказанной характеристики существующихъ христіанскихъ церквей, обратимъ также вниманіе

на то, какъ рѣшается въ ихъ воззрѣнiяхъ вопросъ объ отношенiи разума къ богооткровенному ученiю. Какъ латиняне, такъ и протестанты въ рѣшенiи этого вопроса, т. е. въ опредѣленiи значенiя разума въ дѣлѣ изъясненiя и усвоенiя богооткровеннаго ученiя, вдаются въ крайности. Именно, въ латинствѣ человѣческiй разумъ ставится въ безусловно пассивное отношенiе къ божественному Откровенiю, съ исключенiемъ какой-либо самодѣятельности или какого-либо движенiя мысли въ дѣлѣ признанiя и усвоенiя разумомъ богооткровеннаго ученiя. У протестантовъ, наоборотъ, разумъ въ области богооткровеннаго ученiя является такимъ же властелиномъ, какъ и во всѣхъ сферахъ гражданскихъ наукъ и чисто человѣческаго знанiя. Нельзя не видѣть, что латино-римское воззрѣнiе унижительно для нашего разума, который и данъ намъ для того, чтобы во все проникать, который, слѣдовательно, не долженъ оставаться въ бездѣятельности и въ безусловно-пассивномъ состоянiи, хотя бы дѣло касалось усвоенiя имъ богооткровеннаго ученiя. Протестантское же воззрѣнiе унижаетъ Слово Божiе, низводя его на одинъ уровень съ естественными истинами, добытыми человѣческимъ умомъ. И только православное ученiе, отвергая крайности воззрѣнiй католичества и протестантства, идетъ, такъ сказать, по срединной царской дорогѣ между ними, вполне избѣгая ихъ и, потому, рѣшая поставленный вопросъ вполне правильно. Именно, по православному ученiю, разумъ человѣческiй, какъ ограниченный и заблуждающiйся даже въ области познанiя видимаго и естественнаго мiра, не можетъ самъ собою непогрѣшительно мыслить о предметахъ религiи, и потому долженъ благопокорно и смиренно принимать богооткровенное ученiе, которое дано для его просвѣщенiя и руководства, — долженъ быть, по слову апостола, „плѣненъ въ послушанiе вѣры“ (2 Кор. 10, 5). Но, озаряясь свѣтомъ богооткровеннаго ученiя, разумъ, однакожь, не обрекается на полную бездѣятельность и пассивность по отношенiю къ послѣднему. Воспринимая вѣрою христіанскiя истины, какъ превышающiя его разумѣнiе, разумъ нашъ вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ самодѣятельно усвоить ихъ въ своемъ сознании: но только эта его самодѣятельность не должна переходить извѣстныхъ границъ, опредѣляемыхъ св. церковiю и самимъ Словомъ Божiимъ, по ученiю котораго „не должно мудрствовать паче, еже подобаетъ мудрствовать“. Латино-римскiй католицизмъ и про-

естантизмъ одинаково нарушаютъ это ученіе Слова Божія. Вотъ почему и тотъ и другой находится въ неправильномъ отношеніи не только къ слову Божию, но и къ наукѣ и къ вободной мысли: оба они находятся въ прямомъ антагонизмѣ съ этими послѣдними. Въ латинствѣ этотъ антагонизмъ выливается крайнимъ развитіемъ внѣшняго авторитетнаго начала церкви; въ протестанствѣ къ этому приводитъ противоположное начало. И только православіе представляетъ гармоническое сочетаніе вѣры и знанія, религіи и науки, и чрезъ это служитъ оплотомъ противъ напора невѣрія и атеизма.

Обратимъ ли, наконецъ, вниманіе на нравственное ученіе христіанскихъ вѣроисповѣданій, — и здѣсь увидимъ подтвержденіе доказываемой истины. — Какъ въ области вѣроученія, такъ равно и въ области нравоученія, римскій католицизмъ и протестантизмъ впадаютъ въ односторонность и, слѣдовательно, уклоняются отъ надлежащаго пути истины. Односторонность латино-римскаго нравоученія заключается въ воззрѣніи на добродѣтель, какъ на выполненіе внѣшнихъ предписаній закона, — въ пониманіи нравственности вообще въ смыслѣ внѣшней юридической законности. Въ противоположность такому направленію латинскаго нравоученія, протестанство, объявивши во имя свободы совѣсти и благодати протестъ противъ преобладанія внѣшней законности въ нравственной сферѣ, впало въ другую крайность — въ нравственную распущенность, или въ антиномизмъ и анархію. Оно приписываетъ все значеніе въ дѣлѣ нравственности чувству и не придаетъ значенія внѣшнимъ дѣламъ. Одно только нравоученіе православной церкви чуждо всѣхъ подобныхъ крайностей и недостатковъ, представляя въ себѣ гармоническое соединеніе внутреннихъ нравственныхъ началъ человѣческой дѣятельности съ соотвѣтствующимъ выраженіемъ и проявленіемъ ихъ во внѣшнихъ дѣлахъ и поступкахъ. Вслѣдствіе этого, оно, съ одной стороны, чуждо формальнаго и казуистическаго взгляда на добрыя дѣла человѣка, а съ другой стороны оно требуетъ отъ человѣка и внѣшнихъ нравственно-добрыхъ поступковъ. Въ православномъ нравоученіи всецѣло выясняются существенныя нравственныя требованія человѣка, и указывается истинный путь къ удовлетворенію этихъ требованій.

Итакъ, латинское католичество и протестанство представляютъ собою двѣ противоположныя крайности. „Выясне-

ніе этихъ крайностей, говорить одинъ изъ богослововъ, само собою даетъ въ результатѣ доказательство истинности православія, какъ вѣроисповѣданія не только неизмѣнно вѣрнаго древне-вселенскому ученію и преданію, но и самого въ себѣ цѣльнаго и гармоническаго, не знающаго никакихъ крайностей. Эта цѣльность, эта гармонія есть свидѣтельство, что оно не потеряло измѣненій со стороны человѣческихъ воззрѣній—всегда одностороннихъ и слабыхъ“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ одна только православная церковь должна быть названа вполнѣ истинною церковію Христовою; западной же церкви и западнымъ христіанскимъ обществамъ нельзя присвоить этого названія. „Всякая христіанская церковь, говоритъ митрополитъ Филаретъ, можетъ быть либо чисто истинная, либо нечисто истинная; сія послѣдняя примѣшиваетъ къ истинному и спасительному вѣры Христовой ученію ложныя и вредныя мнѣнія человѣческія“<sup>2)</sup>. Отсюда западная церковь должна быть названа нечисто - истинною церковію, такъ какъ въ ней къ чистотѣ истины примѣшаны и заблужденія. Истина ея заключается въ тѣхъ основныхъ догматахъ, которые въ ней суть тѣ же, что и въ православной церкви; заблужденія ея заключаются въ ея частныхъ особенностяхъ, специфически отличныхъ отъ истинной православной церкви.

### Критерій для сужденія объ истинности христіанскихъ церквей, указанный во вселенскомъ Символѣ вѣры.

Для сужденія о томъ, какое изъ существующихъ христіанскихъ вѣроисповѣданій есть истинное, указанъ критерій въ 9 членѣ вселенскаго Символа вѣры: именно, истинною церковію Христовою должна быть признаваема церковь „апостольская и вселенская (соборная)“. Первое свойство церкви—апостольство—указываетъ на то, что истинная церковь держится того ученія и тѣхъ преданій, которыя преподаны Основателемъ нашей вѣры святымъ апостоламъ, и которыя заключаются въ апостольскихъ писаніяхъ и преданіяхъ<sup>3)</sup>. Второе свойство церкви — каѳоличество или вселенскость — указываетъ на то, что въ истинной церкви авторитетнымъ хранителемъ и истолкователемъ богооткровеннаго ученія должно

1) Архим. Хрисанеа «Характеръ протестантства». Стран. 80.

2) «Разговоры о вѣрѣ между испытующимъ и увѣреннымъ». Стран. 26.

3) Сами св. апостолы научаютъ церковь слѣдовать только ихъ ученію и не внимать никакому другому: «аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣстятъ паче, еже благовѣстихомъ, анаема да будетъ» (Галат. 1, 5—9).

лужить вселенское церковное сознание, которое, будучи руководимо и управляемо Духомъ Святымъ, имѣетъ характеръ е частнаго человѣчески - ограниченнаго и перемѣнчиваго ознанія, а твердаго и неизмѣннаго всеобщаго сознанія православной церкви во всей совокупности ея членовъ. Отсюда каждая частная церковь чѣмъ болѣе отражаетъ въ себѣ характеръ вселенской церкви и чѣмъ болѣе придерживается вселенскаго ученія, тѣмъ стоитъ ближе къ полнотѣ и чистотѣ истины. Вселенское же ученіе церкви есть то, которому вѣровали и которое признавали за божественное всѣ истинные христіане, повсюду и на пространствѣ всѣхъ вѣковъ, или—по выраженію западнаго учителя церкви Викентія Лиринскаго.— вселенское ученіе есть то, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“.

Безпристрастное примѣненіе къ разнымъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ критерія истинности ихъ, указываемаго во вселенскомъ Символѣ вѣры и состоящаго въ вѣрности того или другого вѣроисповѣданія ученію апостольской и вселенской церкви, приводитъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что только одна православная церковь есть церковь вполне истинная, такъ какъ только она одна осталась вполне и всецѣло вѣрною началамъ и духу ученія Священнаго Писанія, осталась также вѣрною ученію и устройству церкви вселенскихъ соборовъ, и потому сохраняетъ истину вѣры во всей ея чистотѣ, подобно тому, какъ сохраняла ее первенствующая христіанская церковь, неразрывное продолженіе которой она и составляетъ. Латинство же представляетъ собою уклоненіе отъ чистоты истины апостольской и вселенской церкви, такъ какъ оно свои частныя мнѣнія о предметахъ вѣры, имѣющія человѣческое происхожденіе, выдаетъ за богооткровенныя истины, возводи ихъ на степень догматовъ: таково латинское ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, таково также ученіе о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, ученіе о видимомъ главенствѣ въ церкви и пр. Даже Символъ вѣры, составленный на вселенскихъ соборахъ, оказался въ латинской церкви измѣненнымъ вопреки постановленію третьяго вселенскаго собора, который 7-мъ правиломъ своимъ строго запретилъ измѣнять никео-цареградскій Символъ. Протестантство, выродившееся изъ нѣдръ латино-римской церкви, еще болѣе уклонилось отъ истиннаго ученія вселенской церкви на томъ пути, на какой вступилъ и латинизмъ. Если въ

этомъ послѣднемъ является хранителемъ и истолкователемъ христіанскихъ истинъ не вселенская всеобщность, но одна только помѣстная римская церковь и притомъ въ лицѣ главы ея, то, по лютеранству, въ дѣлѣ истолкованія христіанскихъ истинъ каждый можетъ слѣдовать личному взгляду своего ума. Отсюда протестантство, отторгнувшееся отъ живой связи съ вселенскою церковію, есть только носитель частныхъ мнѣній и совершенно не имѣетъ въ строгомъ смыслѣ христіанскихъ догматовъ, такъ какъ одно изъ существенныхъ свойствъ каждаго догмата состоитъ въ церковности, т. е. въ признаніи и утвержденіи его вселенскимъ сознаніемъ церкви.

### Замѣчаніе по поводу вопроса о соединеніи христіанскихъ церквей.

Въ послѣднее время и въ литературѣ и въ обществѣ часто поднимается вопросъ о соединеніи христіанскихъ церквей. Какъ же относится къ этому вопросу православная церковь? Православная церковь всецѣло желаетъ взаимнаго единенія между всѣми христіанами и указываетъ тѣ условія, при которыхъ оно возможно. Одно изъ этихъ условій соединенія христіанскихъ церквей и обществъ заключается въ христіански-братской любви, предъ которою ничего не значать всѣ національныя, политическія и историческія особенности народовъ, обусловленные различнымъ ходомъ историческаго развитія ихъ. Одушевленная такою любовію, православная церковь всякій разъ при богослуженіи возноситъ молитву „о мирѣ всего міра и о соединеніи всѣхъ“<sup>1)</sup>. Но православная церковь въ видахъ этого соединенія не можетъ поступиться вселенскою истиною, она не можетъ входить съ инославными христіанами въ разные компромиссы, или дѣлать уступки чего-либо изъ своихъ вѣрованій, и устроить какія-либо уніи, на которое такъ способно латинство, а требуетъ отъ христіанъ, желающихъ присоединиться къ ней, отреченія отъ своихъ заблужденій. — И лучшіе изъ представителей латинства и протестантства уже пришли къ сознанію заблуждаемости римскаго католицизма и протестантизма и въ убѣжденію въ истинности православія. Вотъ, на примѣръ, какое сужденіе о христіанскихъ церквяхъ произноситъ одинъ изъ интеллигентнѣйшихъ представителей протестантства, про-

<sup>1)</sup> Слово одного изъ прошеній ектеніи великой.

рессоръ Овербекъ: „Много пишутъ и спорять о церкви, ея существѣ, значеніи и устройствѣ, — и это показываетъ, до какой степени всѣ желаютъ найти церковь. Но все философствованіе и богословствованіе здѣсь не помогутъ, потому что церковь есть дѣло не рукъ человѣческихъ, а Божіихъ. Церковь существуетъ; ее можно найти, но не учредить. Поэтому въ этомъ дѣлѣ единственною руководительницею должна быть исторія: она съ одинаковою очевидностію покажетъ, до какой степени папство исказило церковь, и какъ чистота православнаго ученія сохранилась въ восточной церкви“... И въ заключеніе своей рѣчи объ истинной церкви Овербекъ обращается къ своимъ единовѣрцамъ—протестантамъ съ слѣдующимъ воззваніемъ: „любезные протестанты—братья! Взгляните на церковь, которую Духъ Святой основалъ въ день Пятидесятницы. Римъ исказилъ эту церковь. Вы захотѣли очистить и преобразовать ее; но когда вы стали приводить ваше желаніе въ дѣло, у васъ исчезла и самая церковь. Взгляните на востокъ: съ востока свѣтъ! Тамъ не было надобности прибѣгать къ опасному дѣлу очищенія, ибо тамъ церковь пребыла такою же неизмѣнною въ своемъ православіи, какою была изначала“ <sup>1)</sup>. Отраднo предполагать, что такой голосъ, раздающійся среди протестантовъ, не останется безъ отклика, не пребудетъ гласомъ вопіющаго въ пустынь...



<sup>1)</sup> «Свѣтъ съ востока». Сочиненіе доктора богословія и философіи, профессора І. Овербека, въ переводѣ съ нѣмецкаго. 1867 г. Стр. 157. 159.