3 1761 07833656 7

ВЪ ЗАЩИТУ
ПРАВОСЛАВНОЙ ВѢРЫ

Издательскій Совѣтъ при Святѣйшемъ Сунодѣ.

Библіотека II.

ВЪ ЗАЩИТУ ПРАВОСЛАВНОЙ ВѢРЫ.

(Отвѣтъ католическому полемисту И. А. Забужному).

ПЕТРОГРАДЪ.
Сунодальная типографія.
1915.

RARY
FEB 12 1971
NIVERSITY OF TORONTO

BX
1751
.2
V35

ВЪ ЗАЩИТУ ПРАВОСЛАВНОЙ ВѢРЫ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Католическая полемическая литература на русскомъ языкѣ обогатилась новымъ изданіемъ. Въ 1908 году въ Петроградѣ вышла книга И. А. Забужнаго: «Въ защиту вѣры» и довольно быстро разошлась по Россіи, такъ что въ 1914 году вышло уже второе ея, исправленное и дополненное, изданіе [1]). По содержанію и по объему книгу можно сравнить съ изданной въ 1888 году въ Берлинѣ полемической книгой противъ православія «О церкви», вышедшей теперь въ Петроградѣ также вторымъ изданіемъ [2]). Но тогда какъ послѣдняя въ свое время

---

[1]) *И. А. Забужный.* Въ защиту вѣры. Петроградъ. 1914 г. Типографія М. М. Стасюлевича. VIII+256 стр. Цѣна 75 к.

[2]) О церкви. Историческій очеркъ. Изданіе 2-е.

нашла себѣ обстоятельный разборъ въ трудѣ профессора Казанской духовной академіи Н. Я. Бѣляева [1]), книга Забужнаго, насколько намъ извѣстно, до сихъ поръ не встрѣтила себѣ должнаго отпора со стороны православныхъ богослововъ. А между тѣмъ она вполнѣ этого заслуживала, особенно въ виду близящагося новаго натиска католичества на наше отечество. Написанная чрезвычайно легко, ясно и довольно сжато, по мѣстамъ подкупающая благожелательнымъ тономъ по отношенію къ православной Церкви, дающая наиболѣе выгодную для католичества постановку вопросамъ, книга Забужнаго несомнѣнно способна произвести сильное впечатлѣніе на средняго читателя, на котораго она и разсчитана. Мы имѣемъ въ виду восполнить этотъ пробѣлъ въ нашей богословской литературѣ.

Книга «Въ защиту вѣры» состоитъ изъ «предисловія» и четырехъ частей.

Въ предисловіи авторъ прямо говоритъ, что цѣль книги—научить католиковъ, особенно живущихъ вмѣстѣ съ православными, «давать отчетъ о своемъ упованіи» и, сохраняя существенное въ вѣрѣ, не хулить по невѣжеству у инославныхъ ихъ хорошіе

---

[1]) «О католицизмѣ». Казань, 1889 г.

обычаи, а прикровенно даетъ понять, что теперь, когда въ Россіи «всѣмъ вообще христіанамъ дозволяется избирать себѣ исповѣданіе по своему внутреннему убѣжденію», книга можетъ помочь многимъ воспользоваться дарованною свободою, т. е., проще говоря, убѣдить перейти изъ православія въ католичество. При этомъ авторъ напоминаетъ, что уже многіе, «отторгнутые насиліемъ, любовію были возсоединены съ католическою церковію». Послѣдняя фраза является плагіатомъ, такъ какъ она помѣщена на медали, выбитой по поводу обращенія уніатовъ въ православіе. Напрасно такъ же авторъ считаетъ нужнымъ напомнить, что до недавнихъ поръ католиковъ «притѣсняли всѣми возможными средствами, вплоть до насильственнаго обращенія въ православіе». Голословное утвержденіе, имѣющее цѣлью вызвать сочувствіе, только подрываетъ довѣріе къ книгѣ. Вѣдь у всѣхъ на памяти та вакханалія притѣсненій православныхъ, которая началась въ западномъ краѣ послѣ указа о вѣротерпимости и которая была одной изъ причинъ, заставившихъ выдѣлить Холмскую губернію, и невольно является подозрѣніе, не слѣдуетъ ли авторъ примѣру того хитраго насильника, который кричалъ о помощи, избивая свою жертву.

Часть I.

Внутреннее устройство Христовой Церкви.

Въ первой главѣ «о необходимости видимой іерархіи» православнымъ ставится въ упрекъ, будто бы они недобросовѣстно обвиняютъ католиковъ въ отрицаніи главенства Христова въ Церкви, противъ чего авторъ считаетъ нужнымъ привести справку изъ католическихъ катехизисовъ. Но приводить такія справки, это значитъ ломиться въ открытую дверь, такъ какъ православные обвиняютъ католиковъ не въ томъ, что они не считаютъ Христа Главою церкви, а въ томъ, что они не считаютъ Его *единой* Главой церкви, признавая особую главу видимой церкви въ лицѣ папы.

Заявивъ далѣе, что та и другая церковь одинаково учатъ о необходимости трехстепенной іерархіи, авторъ находитъ, что весь вопросъ заключается въ томъ: «слѣдуетъ ли считать всѣхъ безъ исключенія епископовъ равными по власти или же между ними есть одинъ, который предо всѣми имѣетъ *первенство?*» (стр. 3). Постановка вопроса явно неправильная, такъ какъ признаніе первенства за какимъ-либо епископомъ вполнѣ совмѣстимо съ признаніемъ и равенства ихъ по власти и даже требуетъ послѣдняго. Первенство и можетъ быть

только среди лицъ, обладающихъ равными полномочіями, и гдѣ нѣтъ такого равенства, тамъ можетъ быть рѣчь не о первенствѣ, а о начальствованіи. Необходимость предоставить первенство какому-либо епископу среди прочихъ признаетъ и православная Церковь, считавшая до отпаденія запада первымъ епископомъ епископа Рима, а нынѣ считающая таковымъ епископа «второго Рима» — Константинополя, и отрицаетъ лишь право какого-либо епископа на совершенно особыя полномочія по сравненію съ другими, ставящія его на положеніе сакраментальной главы прочихъ. Все это прекрасно выяснено въ «Разговорѣ между испытующимъ и увѣреннымъ» [1]) м. Филарета, на который ссылается и г. Забужный и жаль, что онъ не считаетъ нужнымъ считаться съ этимъ разъясненіемъ.

Во второй и третьей главахъ «защита вѣры» превращается въ нападеніе на православную Церковь. Здѣсь высказывается прежде всего недоумѣніе, почему православные, называя епископовъ правителями, начальниками, главами своихъ церквей и даже намѣстниками Христа, такъ сильно возстаютъ противъ наименованія папы «намѣстникомъ Христа и Главою Церкви».

[1]) См. «Правда Православія», вып. I. Петроградъ, 1915, стр. 11 сл.

«Споръ между католиками и православными, по мнѣнію г. Забужнаго, состоитъ вовсе не въ томъ—быть ли въ Церкви, кромѣ невидимаго Главы—Христа, еще главамъ видимымъ, какъ намѣстникамъ Его,—въ этомъ обѣ церкви согласны; споръ же состоитъ въ томъ, сколько должно быть въ Церкви такихъ видимыхъ независимыхъ главъ, одна или нѣсколько?» Такимъ образомъ вопросъ, будто бы, только въ количествѣ. На самомъ дѣлѣ тутъ глубочайшее, принципіальное различіе. Когда мы признаемъ въ Церкви нѣсколько «главъ», равныхъ по власти и въ то же время признаемъ Церковь единою, то ясно, что тѣмъ самымъ принципъ единства мы относимъ куда-то выше всѣхъ земныхъ іерарховъ, къ Единой Главѣ Церкви—Христу и смотримъ на видимую Церковь не какъ на особую организацію, а лишь какъ на земную часть единой Церкви, въ церкви невидимой находящей свое завершеніе, тогда какъ католическая церковь, возводя сводъ надъ видимой церковью еще здѣсь на землѣ, тѣмъ самымъ разрываетъ ея связь съ церковью невидимой и низводитъ ее на уровень одного изъ земныхъ обществъ. Другими словами, для видимыхъ стѣнъ православной Церкви завершеніемъ служитъ небо, для видимыхъ же стѣнъ католической цер-

кви земной же институтъ папства. И наименованіе епископовъ главами *церквей* указываетъ именно на то, что ни одинъ епископъ не можетъ быть Главой *Церкви* и, слѣдовательно, Главой надъ другими епископами. Наименованіе епископовъ «главами церквей», намѣстниками Христа встрѣчается и въ древнѣйшихъ памятникахъ христіанской письменности. Въ Дидаскаліи они неоднократно называются замѣстителями Бога, но именно эти то наименованія всего болѣе и обличаютъ ложь папства, ибо кто можетъ быть на землѣ главой надъ «намѣстниками Христа», «замѣстителями Бога»? Іерархъ, проявляющій притязаніе на главенство надъ «намѣстниками Христа», тѣмъ самымъ дѣлаетъ себя равнымъ Христу и потому, дѣйствительно, титулъ «Главы Церкви» является и посягательствомъ на права Христа и богохульствомъ. Между тѣмъ, титулъ «главы», «намѣстника Христа» въ одной изъ церквей указываетъ именно на ограниченность власти епископа и на необходимость восполненія ея единеніемъ съ другими такими же главами, на необходимость соборности, являющейся органомъ Единой Главы всей Церкви, по слову Его: «идѣ же два или тріе собраны во имя Мое, ту есмь Азъ посреди ихъ».

Но полемистъ находитъ, что ученіе право-

славной Церкви о соборахъ, какъ высшемъ органѣ церковной власти, не примѣняется въ ней и на дѣлѣ она управляется совсѣмъ не такъ. Во-первыхъ, вселенскихъ соборовъ въ ней не было уже тысячу лѣтъ и быть не можетъ. Почему автору кажется, что ихъ «быть не можетъ», намъ неизвѣстно. Тысячелѣтнее же отсутствіе соборовъ ничего страннаго не представляетъ. Въ первые три вѣка, въ эпоху гоненій, также не было ни одного вселенскаго собора, да и потомъ между соборами бывали значительные промежутки. Затѣмъ, когда гоненія прекратились и христіанская религія сдѣлалась государственной въ имперіи, обнимавшей всю «вселенную», по тогдашнему пониманію, начались вселенскіе соборы и прекратились тогда, когда усилился натискъ восточныхъ кочевниковъ на Византію. Если же настоящая война поведетъ къ освобожденію православныхъ народовъ отъ иновѣрнаго и инославнаго владычества, а быть можетъ и къ политическому объединенію православнаго міра, то вселенскіе соборы могутъ и возобновиться. Мысль о вселенскомъ соборѣ пробуждалась въ Константинополѣ уже послѣ послѣдней Балканской войны.

Да и теперь, въ связи съ мечтой объ освобожденіи Константинополя изъ-подъ

власти турокъ, снова пробуждаются мечты и о вселенскомъ соборѣ [1]). Но если бы вселенскій соборъ и не состоялся въ ближайшемъ будущемъ, то отсюда ровно ничего не слѣдуетъ. Вселенскіе соборы есть самое внушительное, самое величественное проявленіе начала соборности, но не постоянное, не всегда удобное и вовсе не единственное. Какъ въ первые вѣка, такъ и въ промежуткахъ между вселенскими соборами, такъ наконецъ и послѣ седьмого вселенскаго собора выразителемъ начала соборности является «consensus ecclesiae sparsae», проявляющійся во всякаго рода взаимообщеніи между помѣстными церквами, въ обмѣнѣ посланіями и т. п. [2]).

Далѣе авторъ утверждаетъ, что «практика восточной Церкви идетъ въ разрѣзъ съ мнѣніями православныхъ катехизисовъ, будто епископы суть главные правители своихъ епархій. На самомъ дѣлѣ всѣ епархіальные епископы подчиняются въ области внѣшняго управленія патріархамъ или же

---

[1]) См., напр., «Новое Время», 12 апрѣля 1915 г.

[2]) До недавняго времени это признавала и римская церковь. Римскій же кардиналъ Гвиди указывалъ на Ватиканскомъ соборѣ, что всякій непогрѣшимый актъ церковный исходитъ отъ лица вселенской Церкви двоякимъ путемъ: «per concilium Ecclesiae sparsae» и «per generale Concilium». См. «Правда Православія», вып. 2, стр. 5[illegible]

государственной власти. «Восточная церковь, собственно говоря, имѣетъ тоже своихъ папъ, по крайней мѣрѣ одного на каждое государство, которымъ и подчинены прочіе епископы».

Но мы уже видѣли, что, отрицая главенство въ Церкви какого-либо епископа, православная Церковь не отрицаетъ необходимости первенства кого-либо изъ нихъ, предполагаемаго уже самымъ началомъ соборности и потому имѣетъ первыхъ епископовъ въ каждой помѣстной церкви. Но всѣ особыя права ихъ вовсе не вытекаютъ изъ какихъ-либо особыхъ спеціальныхъ полномочій, а лишь изъ положенія ихъ, какъ представителей помѣстной церкви и представителей мѣстныхъ соборныхъ учрежденій, согласно 34 апостольскому правилу: «епископамъ всякаго народа подобаетъ знать перваго изъ нихъ и признавать его, яко главу и ничего превышающаго ихъ власти не творити, безъ его разсужденія... но и «*первый да не творитъ ничего безъ разсужденія всѣхъ*». Подробнѣе все это прекрасно выяснено хотя бы въ засѣданіяхъ Предсоборнаго Присутствія» [1]).

«Оставивъ въ сторонѣ прочія части восточной церкви», авторъ предлагаетъ за-

[1]) См. «Журналы и протоколы засѣданій Предсоборнаго Присутствія», I, 272 и др.

няться вопросомъ: кто именно является главой православной русской Церкви и рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что такой главой является русскій Государь.

Немалое лукавство автора обнаруживается уже въ томъ, что онъ считаетъ возможнымъ «оставить въ сторонѣ всѣ прочія части восточной Церкви». И понятно, почему онъ это дѣлаетъ. Изъ 15 православныхъ автокефальныхъ церквей *только 4* находятся въ государствахъ съ православными правителями—это церкви русская, сербская, черногорская и эллдская, всѣ же остальныя находятся въ государствахъ съ правителями инославными и даже (въ Турціи) иновѣрными. Слѣдовательно, стоитъ лишь бросить взглядъ на эти церкви, какъ будетъ ясно, что Церковь православная догматически государей главами помѣстныхъ церквей не признаетъ, а такъ какъ, по православному ученію, непогрѣшимость свойственна лишь вселенской Церкви, то если бы даже какая-либо помѣстная церковь признала государя своимъ главой, то отсюда вовсе еще не слѣдовало бы, чтобы это допускала и православная Церковь, а слѣдуетъ лишь то, что эта послѣдняя церковь уклонилась отъ православнаго ученія. Но и этого нѣтъ на самомъ дѣлѣ. Русская Церковь была единой и тогда,

когда въ Россіи было многовластіе князей и мѣстныхъ самоуправленій (вѣча) и, слѣдовательно, никакъ нельзя сказать, что въ прежнее время ея главой былъ свѣтскій государь. Чѣмъ же доказываетъ авторъ свою мысль по отношенію къ настоящему времени? Ссылаясь на какіе-нибудь церковные авторитетные акты? Постановленія помѣстныхъ соборовъ русской церкви? Вовсе нѣтъ. «Чтобы узнать, кому присвоена подобная власть въ русской Церкви, довольно обратиться къ учебникамъ», пишетъ онъ. Почему же «довольно?» Вѣдь въ учебникѣ можетъ высказываться и личный неправильный взглядъ автора учебника, и что это за авторитетъ? На какіе же «учебники» ссылается г. Забужный? Увы, упомянувъ объ «*учебникахъ*» онъ имѣетъ возможность сослаться лишь на *одинъ* учебникъ Н. Суворова, своеобразная, навѣянная протестантскими источниками теорія церковной власти въ Россіи котораго уже давно нашла себѣ должную оцѣнку со стороны всѣхъ авторитетныхъ русскихъ канонистовъ [1]). Но и онъ не говоритъ того, что нужно бы г. Забужному. «Церковная

---

[1]) Отголоски этой полемики противъ его своеобразной теоріи церковной власти въ Россіи можно видѣть и въ его «Учебникѣ» (изд. 3-е. стр. 193—198).

власть русскаго государя, заявляетъ онъ, осуществляющаяся черезъ Святѣйшій Сунодъ, обосновывается не на томъ, что императоръ, какъ глава государства, имѣетъ власть надъ церковью, находящеюся въ предѣлахъ государственной территоріи, а на томъ, что онъ лично принадлежитъ и не можетъ не принадлежать къ православной Церкви и что въ качествѣ христіанскаго государя онъ есть верховный защитникъ и хранитель догматовъ господствующей вѣры, блюститель правовѣрія и всякаго въ церкви святого благочинія» [1]). «Когда русскому царю приписывается высшая власть въ русской православной Церкви, пишетъ самъ же Суворовъ далѣе, то ему *не усвояется* той власти, которая принадлежитъ *папѣ*» [2]).

Почему же эти слова проф. Суворова г. Забужный обходитъ молчаніемъ? Что Государь, какъ представитель мірянъ, имѣетъ широкія права въ Церкви, это вполнѣ согласно съ ученіемъ православія, такъ какъ православная Церковь вовсе не считаетъ мірянъ лишь безгласнымъ стадомъ, какъ церковь католическая, но отсюда до главенства въ папскомъ смыслѣ еще очень далеко.

---

[1]) Учебникъ церк. права. 3-е перер. изд. М. 1908, стр. 192.
[2]) Ibid. 198, курсивъ нашъ.

Въ Россіи Государь есть «первый сынъ Церкви», избранный Богомъ уполномоченный, чтобы говорить отъ имени народа, но о всемъ этомъ, какъ и вообще о канонической устройства русской Церкви мы писали ранѣе и повторять этого не будемъ [1]).

«Можетъ быть, Св. Сунодъ правитъ русскою церковью въ силу какого-нибудь божественнаго назначенія», спрашиваетъ далѣе католическій полемистъ и отвѣчаетъ: «проф. Суворовъ разсѣялъ наши сомнѣнія на этотъ счетъ... *Всѣ* исходящіе отъ Сунода акты составляются «по указу Его Императорскаго Величества». «Сунодъ не имѣетъ права титуловаться «Божіею милостію». Но если бы полемистъ обратился къ самымъ актамъ, то увидѣлъ бы другое. Всѣ посланія Св. Сунода начинаются вовсе не этой формулой, а словами «Божіею милостію». Для примѣра укажемъ хотя бы актъ отлученія графа Толстого или недавніе акты: посланія по поводу появленія секты іоаннитовъ [2]), по поводу ученія имябожниковъ [3]) и др. Никакихъ другихъ подписей, кромѣ подписей членовъ Сунода, подъ ними нѣтъ.

---

[1]) «Два противоположныхъ взгляда на русскую Церковь». «Церк. Вѣд.» 1909, № 42, стр. 1980 сл.
[2]) «Церк. Вѣд.», 1912 г., № 24, стр. 243.
[3]) Іb. 1913, № 20, стр. 277.

Послѣ обычныхъ выходокъ противъ оберъ-прокурорской власти католическій полемистъ въ доказательство главенства Государя въ русской Церкви ссылается на присягу членовъ Сунода, гдѣ они называютъ Государя «крайнимъ Судіею» сея духовныя коллегіи. На самомъ дѣлѣ выраженіе это включено вовсе не съ цѣлью показать главенство Государя надъ церковью, а лишь указать на неподсудность Св. Сунода Сенату, которому были подсудны всѣ другія государственныя учрежденія. Неправильно пишетъ полемистъ, будто Св. Сунодъ учрежденъ на подобіе государственныхъ коллегій или министерствъ, на ряду съ коллегіями полиціи и торговли. На самомъ дѣлѣ, по мысли Петра Великаго, Св. Сунодъ стоялъ выше ихъ, на ряду съ Сенатомъ. Ссылка на то, что императоръ Павелъ I называлъ себя Главою Церкви, равно такъ и нѣкоторыя другія ссылки, указываютъ лишь на тотъ фактъ, что въ тѣ времена многіе государственные люди въ Россіи находились подъ вліяніемъ теоріи естественнаго права и протестантскихъ взглядовъ на отношеніе государства къ Церкви, что и отразилось и на фактическомъ отношеніи ихъ къ Церкви и въ нѣкоторыхъ документахъ, но ни русская православная Церковь, ни тѣмъ болѣе вселенская православная Церковь

такихъ увлеченій вовсе не санкціонировала и всѣ они столь же не могутъ колебать догматическое ученіе православной Церкви о Христѣ, какъ единой Главѣ Церкви, какъ попытки западныхъ сувереновъ подчинить себѣ папу не могутъ служить поводомъ къ обвиненію римской церкви въ непослѣдовательности. Вообще всѣмъ полемистамъ, опирающимся на мнимый цезаропапизмъ въ русской Церкви, нужно предложить два вопроса: 1) мыслима ли римско-католическая церковь безъ папы? и 2) мыслима ли православная Церковь безъ православнаго Государя?—и конечно отвѣтъ на первый вопросъ долженъ быть безусловно, съ ихъ точки зрѣнія, отрицательный, а на второй, со всякой точки зрѣнія, утвердительный, ибо православная Церковь и до Константина Великаго и въ настоящее время въ большинствѣ помѣстныхъ церквей существуетъ безъ православныхъ государей и, слѣдовательно, аналогіи между положеніемъ папы въ церкви римской и положеніемъ православнаго Государя въ какой-либо изъ православныхъ церквей нѣтъ. Пусть бы также отвѣтили католики, возможно ли бы было въ какомъ либо официальномъ католическомъ журналѣ отрицать главенство папы такъ-же, какъ апологеты православія отрицаютъ главенство Государя въ Церкви православной.

Въ 4 главѣ доказывается, что въ Церкви «должна быть и видимая центральная, т. е. общая для всѣхъ христіанъ, власть, объединяющая ихъ въ одно видимое общество, такъ какъ «невидимаго объединенія во Христѣ *недостаточно*» (*!*) для видимаго проявленія единства церковнаго». По мнѣнію автора, папа долженъ помочь Христу осуществить это единство и Церковь должна имѣть два объединяющихъ центра—невидимая ея сторона—Христа, а видимая—папу. Но вѣдь когда является *два* центра, то о *единствѣ* въ собственномъ смыслѣ уже рѣчи быть не можетъ. Являются двѣ особыхъ системы, каждая съ особымъ средоточіемъ, соединенныхъ лишь постольку, поскольку эти центры соединены другъ съ другомъ. Такимъ образомъ, видимый центръ въ лицѣ папы не способствуетъ, а препятствуетъ истинному единенію Церкви, отдѣляя въ ней видимую сторону отъ невидимой. Ссылка на необходимость для всякаго общества имѣть свой видимый центръ нисколько не помогаетъ дѣлу, такъ какъ Церковь есть общество sui generis, не похожее ни на одно земное общество, общество и видимое и невидимое, и такъ какъ видимая часть Церкви имѣетъ значеніе лишь второстепенное, и земная воинствующая церковь лишь подготовляетъ членовъ

церкви небесной, торжествующей, то, очевидно, центръ ея единства долженъ находиться въ этой послѣдней, во Христѣ. Объ этой несоизмѣримости Церкви со всѣми другими обществами г. Забужный, какъ и другіе католическіе полемисты, забываетъ, постоянно сравнивая Церковь съ государствомъ.

Нисколько не помогаетъ дѣлу ссылка на слова св. Кипріана: «Церковь есть народъ, соединенный со своими епископами, и стадо, послушное своему пастырю», ибо самъ же полемистъ сознаетъ, что здѣсь говорится не о всей Церкви, а лишь объ епархіи, а если онъ утверждаетъ, что подобное описаніе *слѣдуетъ* примѣнить и ко всей Церкви Христовой, то это именно и требуетъ доказательствъ, требуетъ выясненія того, что нельзя мыслить отдѣльныя епархіи объединяющимися соборно во Христѣ въ единую Церковь.

Далѣе доказывается потребность въ единомъ наивысшемъ пастырѣ для церковнаго *учительства*. «Кто именно поставленъ стражемъ ученія Христова?», спрашиваетъ авторъ и потомъ доказываетъ, что такимъ стражемъ не можетъ быть ни народъ, склонный «дѣлать вѣру до неузнаваемости ложной и противорѣчащей истинѣ» [1]), не

[1]) Стр. 18, ср. фарисейское: «этотъ народъ невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ» (Іо. VII, 49).

можетъ быть и «учащая церковь», іерархія, ибо «споры возникаютъ и между пастырями церкви». Не можетъ быть имъ и самъ Святой Духъ, заявляетъ защитникъ папства, не боясь впасть въ грѣхъ противъ Духа Святаго. «Конечно, Святой Духъ печется о Церкви, снисходительно допускаетъ онъ, и направляетъ ее на путь истины, *но, не смотря на это* (!), исторія свидѣтельствуетъ, что очень часто сами пастыри расходились другъ съ другомъ»... Но, очевидно, подразумѣваетъ авторъ, ранѣе писавшій о помощи, оказываемой Христу папой, то, чего не можетъ сдѣлать Святой Духъ, можетъ сдѣлать папа. Не могутъ далѣе этими стражами вѣры быть и соборы, даже вселенскіе, какъ учрежденія временныя, также подверженныя заблужденію и при томъ не имѣющія въ самихъ себѣ видимаго признака своей истинности. А въ настоящее время восточная Церковь, раздѣленная на нѣсколько автокефальныхъ церквей, не можетъ составить собора и въ ней, по сознанію самихъ православныхъ богослововъ» [1]), остаются не рѣшенными вопросы первостепенной важности, напримѣръ о перекрещиваніи латинянъ, о православіи болгарской церкви и т. д. А если такъ, то и

[1]) Ссылка на М. Чельцова въ «Церк. Общ. Жизни», 1907 г., стр. 387.

для единства вѣроученія, заключаетъ полемистъ, нуженъ видимый, объединяющій центръ и ссылается на приведенное уже нами 34 апостольское правило. Правда, тамъ говорится лишь о *первомъ* епископѣ всякаго *народа*, а не о *главѣ всей Церкви*, но эта будто бы несущественная разница нисколько не смущаетъ смѣлаго полемиста. «Если для единогласія и прославленія Бога нуженъ въ каждомъ порознь народѣ первый между епископами, т. е. глава, то неужели осмѣлимся утверждать, что единомыслiе сохранится во всей Церкви безъ признанія перваго между самыми первыми». Прежде всего не совсѣмъ правильно поясненіе слова «первый», т. е. глава». Въ текстѣ сказано «*какъ бы* (ὡς, velut) главу» и слѣдовательно наименованіе епископа главой прочихъ не является точнымъ обозначеніемъ его положенія въ отношеніи къ прочимъ епископамъ, какъ терминъ «первый». Это ясно видно и изъ правила. Г. Забужный привелъ запрещеніе епископамъ «что-либо дѣлать безъ разсужденія (γνώμη) перваго изъ нихъ», но дальнѣйшія слова «и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія (опять γνώμη) всѣхъ, онъ (будемъ изъ вѣжливости предполагать,—для краткости) опустилъ. А между тѣмъ приведи онъ ихъ, и было бы ясно, что въ сущно-

сти первому не дается никакихъ особыхъ правъ сравнительно съ другими и что между положеніемъ перваго епископа по апостольскому правилу и положеніемъ папы не только нѣтъ аналогіи, но и есть прямая противоположность, ибо если правило стремится лишь къ установленію «единомыслія» между епископами, то Ватиканское опредѣленіе именно это единомысліе для папы не считаетъ нужнымъ, ибо папа непогрѣшимъ «non ex consensu ecclesiae». Затѣмъ опять мы видимъ у г. Забужнаго quaternio terminorum! «Перваго между самыми первыми» признаютъ и православные, но вѣдь католикамъ нужно не первенство, а главенство, власть, и мы не только «осмѣлимся утверждать», но и твердо вѣруемъ, что ученіе Христово сохраняется безъ этого главенства, сохраняется, вопреки кощунственному заявленію полемиста, Духомъ истины, всегда пребывающимъ въ Церкви, по неложному обѣтованію Ея Основателя, чрезъ посредство собранныхъ, подобно апостоламъ въ день Пятидесятницы, вѣрующихъ, а не чрезъ посредство самоутвержденія одного лица— папы. «Если намъ скажутъ, продолжаетъ полемистъ, что о признаніи такого перваго среди первыхъ ничего въ апостольскихъ правилахъ не сказано, то мы отвѣтимъ, что объ этомъ и не нужно было упо-

минать, какъ о вещи всѣмъ хорошо извѣстной».

Нужно или ненужно было упоминать, спорить объ этомъ можно до безконечности, но все же несомнѣнно было бы лучше, если бы авторъ вмѣсто того, чтобы ссылаться на неидущее, по его же признанію, къ дѣлу 34 апостольское правило, сослался бы на другой памятникъ соборнаго учительства, говорящій о необходимости имѣть видимый объединяющій центръ не для помѣстной лишь, а для всей вселенской Церкви. Почему же онъ этого не сдѣлалъ? Да просто потому, что такого правила нѣтъ, и нѣтъ не только правила, но до Льва Великаго въ церковной письменности нѣтъ ни малѣйшаго намека на существованіе такой объединяющей всю Церковь единоличной власти. Правъ былъ Штроссмайеръ, заявившій на Ватиканскомъ соборѣ, что «при обозрѣніи апостольскихъ дней онъ не нашелъ ни малѣйшаго намека на папу, какъ преемника ап. Петра и намѣстника Іисуса Христа, точно такъ же, какъ не нашелъ никакого намека на Магомета, который въ то время не существовалъ» [1]). Но быть можетъ не только апостольскія правила, но и всѣ другіе памятники первыхъ четырехъ вѣковъ не

---

[1]) См. «Правда Православія». Вып. 2, стр. 60.

считали нужнымъ упомянуть объ этомъ, по выраженію католиковъ, «articulus stantis vel cadentis ecclesiae»? Но предположить это такъ же и даже болѣе невозможно, какъ предположить, что, напримѣръ, всѣ будущіе историки русскаго государства въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій ни разу не упомянутъ о томъ, что во главѣ русскаго государства въ XVIII—XX вѣкахъ стояли императоры.

Наконецъ напрасно г. Забужный колетъ глаза православнымъ различіемъ въ способахъ чинопріема латинянъ и болгарской схизмой. Въ отношеніи чинопріема еретиковъ Церковь всегда допускала различную практику и теперь допускаетъ ее, руководясь началомъ церковной «экономіи», сообразно различію мѣстныхъ условій [1]). Что касается болгарской схизмы, то это церковный вопросъ, находящійся in processu, затянувшійся на много лѣтъ и доселѣ еще не рѣшенный общецерковнымъ сознаніемъ. Подобные примѣры встрѣчаются и въ древней церковной исторіи, когда, по мнѣнію католиковъ, во главѣ Церкви стояли папы. Вспомнимъ хотя бы мелетіанскую схизму. Да и католикамъ не мѣшало бы припомнить многолѣтнія схизмы при многочисленныхъ антипапахъ.

---

[1]) См. Василія Великаго, правило 1-е.

Начиная съ 5 главы, г. Забужный переходитъ отъ нападенія къ защитѣ. Въ этой главѣ защищается «главенство св. Петра по Священному Писанію», при чемъ приводятся новозавѣтные тексты и доказывается правильность ихъ католическаго пониманія контекстомъ и сопоставленіемъ съ другими текстами, не прибѣгая къ авторитету толкованій святоотеческихъ. Мы будемъ отвѣчать тѣмъ же оружіемъ и къ авторитету святоотеческихъ толкованій сначала прибѣгать также не будемъ.

Прежде всего изъ факта нареченія Господомъ Симону имени Петра (Іоан. I, 42) дѣлается выводъ, что Господь, подобно мудрому зодчему, *прежде всего* позаботился пріискать такой камень, на которомъ можно было бы основать видимое строеніе воздвигаемаго зданія. Но вѣдь первозваннымъ апостоломъ является вовсе не Петръ, а Андрей, такъ что «прежде всего» г. Забужнаго евангельской исторіей не оправдывается.

«Эта перемѣна имени... могла казаться странною: человѣкъ получаетъ названіе камня... Впослѣдствіи однако выяснилось, что Спаситель избралъ его быть объединяющимъ центромъ»... пишетъ г. Забужный. Дѣйствительно, если понимать данное мѣсто въ католическомъ смыслѣ, то оно покажется

страннымъ, ибо совершенно непонятно, почему Господь далъ новое имя Симону еще тогда, когда онъ и по католическому пониманію не былъ главою Церкви... Но если отрѣшиться отъ этого пониманія и сопоставить нареченіе имени Симону съ нареченіемъ новыхъ именъ другимъ апостоламъ, напримѣръ имени «сыновъ грома» Іакову и Іоанну, то это мѣсто получитъ ясный смыслъ указанія на характерную черту духовнаго строя новаго послѣдователя Христова, его твердость въ вѣрѣ. Далѣе слѣдуетъ толкованіе классическаго мѣста Мато. 16, 17—19, приводимаго и въ оффиціальныхъ актахъ римской церкви въ качествѣ важнѣйшаго основанія папскаго главенства.

Г. Забужному извѣстно, что въ Священномъ Писаніи не только апостолъ Петръ какъ въ данномъ мѣстѣ, но и всѣ апостолы называются основаніемъ Церкви (Еф. II, 20). «Это вѣрно, пишетъ онъ, что всѣ апостолы именуются основаніемъ, фундаментомъ Церкви, какъ первые глашатаи вѣры Христовой, но развѣ только то обѣщалъ Христосъ Петру, что и другимъ апостоламъ? Нѣтъ, онъ обѣщалъ Петру сдѣлать его такимъ камнемъ, отъ котораго будетъ зависѣть прочность Церкви»...

Но вѣдь въ Священномъ Писаніи не только указывается, что апостолы являются

основаніемъ Церкви. Нѣтъ, здѣсь прямо говорится—стѣна таинственнаго града, т. е. Церкви, имѣетъ двѣнадцать основаній, на которыхъ имена двѣнадцати апостоловъ Агнца (Ап. XXI, 14). Отсюда слѣдуетъ, что апостолъ Петръ, какъ одинъ изъ этихъ 12 апостоловъ, является ни какимъ-либо особымъ и единымъ основаніемъ Церкви, а лишь однимъ изъ 12 основныхъ камней Церкви, и если г. Забужный указываетъ, что въ Мѳ. XIV, 17 отъ Петра, какъ основанія Церкви, ставится въ зависимость ея прочность, то мы спросимъ, а развѣ и вообще основные камни кладутся не для прочности зданія и не требуется ли для этой прочности, чтобы основные камни были *равны* между собою? А если такъ, то апостолъ Петръ, какъ лишь одно изъ двѣнадцати основаній Церкви, враенъ прочимъ апостоламъ. Напрасно полемистъ обходитъ молчаніемъ и другія столь же ясныя мѣста Священнаго Писанія, напримѣръ, тѣ мѣста, гдѣ говорится, что только Самъ Іисусъ Христосъ является основаніемъ Церкви въ особомъ отъ прочихъ основаній смыслѣ, какъ ея *краеугольный* камень (Еф. II, 20, 21, 1 Кор. III, 11; ср. Пс. 117, 22: Ис. XXVIII, 16), тогда какъ апостолъ Петръ никогда такъ не называется. И самъ апостолъ Петръ, какъ бы предупреждая своихъ

будущихъ неразумныхъ превозносителей, среди камней, составляющихъ Церковь, выдѣляетъ только одинъ, на которомъ основываются всѣ остальные, но не себя самого, а Господа (1 Петр. II, 4—8). Быть можетъ, полемистъ скажетъ, что апостолъ Петръ является единымъ основаніемъ *видимой* только Церкви. Но и этого допустить нельзя. Когда въ Коринѳѣ христіанскія партіи стали избирать себѣ такія *видимыя* второстепенныя основанія—*Кифу*, т. е. Петра, Аполлоса, Павла, апостолъ Павелъ не сказалъ, что только Петръ является основаніемъ видимой Церкви, а призналъ, что Петръ также не можетъ быть единымъ видимымъ основаніемъ Церкви, какъ и Аполлосъ и онъ самъ, ибо въ Церкви «основанія иного никтоже можетъ положити, паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ» (1 Кор. III, 11).

«Верховную власть Петра, по мнѣнію полемиста, можно усмотрѣть и въ другомъ символѣ, а именно въ символѣ ключей», такъ какъ власть ключей Христосъ передалъ только апостолу Петру, но не другимъ апостоламъ. «Власть ключей обозначаетъ не одну только общую власть. Какъ въ домѣ власть ключей принадлежитъ одному только хозяину, такъ и въ Церкви должна принадлежать одному лицу. Но дѣло въ томъ, что

апостолъ Петръ не самъ по себѣ имѣлъ «власть ключей», а получилъ эту власть отъ Христа («дамъ тебѣ») и слѣдовательно его значеніе въ Церкви можно сравнивать съ положеніемъ ключника, домоправителя, но никакъ не хозяина. Затѣмъ въ данномъ мѣстѣ Господь не даетъ ему «власть ключей», а лишь обѣщаетъ дать. Когда же исполнилъ Господь это обѣщаніе? Очевидно, это обѣщаніе, равно какъ и такое же обѣщаніе всѣмъ апостоламъ вмѣстѣ съ Петромъ (Мѳ. XVIII, 18) исполнено Господомъ по воскресеніи, когда онъ сказалъ: «пріимите Духа Святаго, кому простите грѣхи, тому простятся, на комъ оставите, на томъ останутся» (Іоан. XX, 22, 23). Ключи царствія небеснаго (а не Церкви) Мѳ. XVI, 17 означаютъ то же самое, что «вязать и рѣшить» Іоан. XVI, 19, и XVIII, 18 и «отпускать и оставлять» Іоан. XX, 22, 23. Если же подъ властію ключей разумѣть какую-либо особую власть юрисдикціи надъ всею Церковью, данную одному Петру, то придется допустить невѣроятную вещь, что или Господь не исполнилъ Своего обѣтованія или что ни одинъ изъ Евангелистовъ не счелъ нужнымъ упомянуть объ исполненіи Господомъ столь чрезвычайнаго обѣтованія.

«Мы видимъ всегда св. Петра во главѣ

апостоловъ, продолжаетъ полемистъ. Евангеліе и Дѣянія, перечисляя всѣхъ апостоловъ, ставятъ его всегда на первомъ мѣстѣ, а св. Матѳей прямо называетъ его первымъ (Матѳ. X, 2), хотя первымъ по призванію былъ не онъ, а братъ его Андрей» (стр. 28).

Здѣсь намъ лишь приходится напомнить то, что мы писали о различіи между первенствомъ и властью въ отношеніи между епископами и примѣнить это же къ апостоламъ. Дѣйствительно, ап. Петръ былъ первымъ между апостолами, былъ какъ бы постояннымъ представителемъ [1]) всѣхъ апостоловъ, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ выше всѣхъ прочихъ апостоловъ и имѣлъ надъ ними власть. Вѣдь самъ же полемистъ сознается, что въ Евангеліи апостолъ Петръ называется лишь первымъ, но нигдѣ не называется ихъ начальникомъ.

Полемистъ пытается далѣе воспользоваться текстомъ, обычно приводимымъ въ качествѣ главнаго основанія папской непогрѣшимости. «На тайной вечерѣ, пишетъ онъ, возникъ между апостолами споръ: «кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ?» И что же? отвергъ Христосъ вся-

[1]) Такъ называетъ его бл. Августинъ.

кое первенство власти въ Своей Церкви? сказалъ ли, что всѣ должны быть равными между собою, по власти и полномочіямъ? Нѣтъ. Онъ только предостерегалъ, чтобы церковную власть не превращать, по примѣру языческихъ властителей, въ источникъ гордости» (стр. 28).

На самомъ дѣлѣ Господь сказалъ вовсе не это, а рѣшительно отвергъ идею главенства между апостолами. Это было бы вполнѣ ясно, если бы г. Забужный вмѣсто того, чтобы излагать отвѣтъ Господа своими словами, подмѣнивая его смыслъ и выпуская неудобныя для католиковъ слова, привелъ его буквально.

«Былъ же и споръ между ними, кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ», повѣствуетъ евангелистъ. Замѣтимъ, что споръ происходилъ наканунѣ смерти Господа. Отсюда слѣдуетъ, что апостолы не только не понимали обѣтованіе Господа: «ты еси Петръ, и на семъ камени»... въ смыслѣ предоставленія ему равенства, но что и вообще до сихъ поръ Господь ничѣмъ не показалъ, что ставитъ Петра главою другихъ. Иначе споръ былъ бы абсолютно невозможенъ. Что же Господь, сказалъ ли теперь, что Онъ ставитъ Петра главою прочихъ?

Вотъ отвѣтъ Господа: «Цари господству-

ютъ надъ народами, и владѣющіе ими благодѣтелями называются. А вы *не такъ*, но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій. Ибо кто больше, возлежащій ли или служащій? Не возлежащій ли? А Я посреди васъ какъ служащій? Но вы пребыли въ напастехъ Моихъ; и Я завѣщаваю *вамъ*, какъ завѣщалъ Мнѣ Отецъ Мой, царство, да ядите и піете за трапезой Моей въ царствѣ Моемъ *и сядете на престолахъ, судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ*». Изъ дальнѣйшаго обращенія къ Симону, можно сдѣлать выводъ, что именно Симонъ далъ поводъ къ спору, быть можетъ, обосновывая право на главенство на обѣтованіи о ключахъ царствія. Что же, Господь, сказалъ ли, что Симонъ правъ и что остальные апостолы должны безусловно признавать его главенство? Вовсе нѣтъ. Господь прямо сказалъ, что господства, подобно существующему въ государствѣ, вообще не должно принадлежать кому-либо изъ апостоловъ. Господь запрещаетъ апостоламъ не подражаніе лишь *злоупотребленіямъ языческой* власти, какъ толкуетъ г. Забужный, а вообще примѣнимость начальственныхъ отношеній среди апостоловъ, отношеній, необходимость которыхъ въ государствѣ Онъ вполнѣ признаетъ. «Князья народовъ господствуютъ

надъ ними, и вельможи властвуютъ ими, говоритъ онъ по аналогичному же поводу, но между вами *да не будетъ такъ*» (Мо. XX, 26, ср. Мрк. X, 41—45, Іоан. XIII, 13—16).

Слова Господа: «кто изъ васъ больше», «начальствующій» г. Забужный понимаетъ въ смыслѣ признанія идеи начальствованія среди апостоловъ Господомъ, но достаточно сопоставить эти выраженія съ словами «кто *хочетъ* между вами быть бо́льшимъ» и «кто *хочетъ* между вами быть первымъ» (Мо. XX, 26, 27), чтобы стало яснымъ, что здѣсь рѣчь идетъ не объ обладаніи правомъ, а лишь о притязаніи на него. Еще яснѣе равенство власти апостоловъ видно изъ дальнѣйшихъ словъ Господа, которыя г. Забужный обходитъ молчаніемъ. Если апостолъ Петръ основывалъ свое право на первенство на обѣтованіи о «ключахъ царствія», то Господь говоритъ здѣсь, что царство завѣщано не ему одному, а всѣмъ апостоламъ и при томъ не чрезъ посредство Петра. Нѣтъ, Господь есть единый Владыка этого царства, получившій его отъ Отца и завѣщаетъ его непосредственно всѣмъ апостоламъ такъ же, какъ непосредственно Отецъ завѣщалъ Ему царство. Чтобы еще болѣе подчеркнуть полное равенство апостоловъ, Господь говоритъ, что они всѣ

одинаково «будутъ ѣсть и пить за трапезой Его» и одинаково «сядутъ на престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ». Какимъ же образомъ это мѣсто, столь ясно говорящее о полномъ равенствѣ апостоловъ, можно приводить въ доказательство власти одного апостола предъ прочими, совершенно непонятно.

Послѣ этого ясенъ будетъ истинный смыслъ и дальнѣйшихъ словъ Господа, являющихся мнимой и единственной библейской опорой папской непогрѣшимости. Обращаясь къ одному Симону, или какъ главному виновнику спора или какъ представителю апостоловъ («Симоне... васъ») Господь сказалъ: «Симонъ! Симонъ! се сатана просилъ, чтобы сѣять васъ какъ пшеницу. Но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя; и ты нѣкогда обратившись утверди братьевъ твоихъ».

Г. Забужный пишетъ: «Господь предостерегъ, чтобы... каждый, кому придется быть начальникомъ въ Церкви, употреблялъ свою власть на духовную пользу своихъ подчиненныхъ... «и начальствующій, какъ служащій». И *тотчасъ же* указалъ, въ чемъ прежде всего должно выразиться это служеніе. Но мы уже видѣли, что Господь вовсе не говоритъ въ данномъ мѣстѣ о задачахъ церковной власти, а лишь отрицаетъ

идею власти одного изъ апостоловъ надъ прочими и, упомянувъ о служеніи, онъ вовсе не *тотчасъ же*, какъ пишетъ г. Забужный, переходитъ къ выясненію его характера, а сначала говоритъ, что всѣ апостолы равны между собою, такъ какъ всѣмъ завѣщано непосредственно Господомъ царство и всѣ сядутъ на престолахъ.

«Тотчасъ» г. Забужнаго объясняется такимъ образомъ лишь тѣмъ, что онъ намѣренно замалчиваетъ неудобное для него мѣсто.

«Утвердить другихъ въ вѣрѣ посредствомъ ученія, комментируетъ приведенное мѣсто г. Забужный, вотъ въ чемъ выразилось его попечительство и служеніе, а потому ему обѣщано, что вѣра его никогда не оскудѣетъ.

Стоитъ лишь обратить вниманіе на контекстъ, и будетъ ясно, что смыслъ даннаго обѣтованія вовсе не таковъ. Господь сначала обратился ко всѣмъ спорившимъ апостоламъ и отвергъ мысль о главенствѣ кого-либо изъ нихъ, и потомъ счелъ нужнымъ обратиться съ болѣе строгимъ предупрежденіемъ къ главному виновнику спора, котораго назвалъ не Петромъ, а лишь *Симономъ*. Подобно тому какъ и ранѣе (Мѳ. XVI, 23) Онъ указалъ ему, что его властолюбіе могло бы дать возможность сатанѣ внести раздѣ-

леніе въ среду апостоловъ, разбросавъ ихъ какъ пшеницу, но, по молитвѣ Господа, искушеніе, которому подвергается Петръ не лишаетъ его вѣры, а произведетъ въ немъ душевный переворотъ («обратившись»), отказъ о мысли, о главенствѣ, такъ что послѣ этого («нѣкогда») Онъ будетъ способствовать своимъ смиреніемъ объединенію и утвержденію своихъ смущенныхъ его властолюбіемъ и отреченіемъ *собратьевъ* по апостольству. Въ смыслѣ предреченія Господомъ близкаго искушенія понялъ это мѣсто и самъ апостолъ Петръ, почему и сказалъ: «Господи, съ Тобою я готовъ и въ темницу и на смерть идти», и получилъ отвѣтъ: «говорю тебѣ, *Петръ*, не пропоетъ пѣтухъ сегодня, какъ ты трижды отречешься, что не знаешь Меня».

Если римско-католики хотятъ во что-бы то ни стало примѣнить слова Христовы: «ты нѣкогда, обратившись, утверди братьевъ твоихъ», къ папамъ, то они не должны выбрасывать изъ нихъ и слова «обратившись» и должны допустить, что, если всякій папа обладаетъ правомъ утверждать другихъ въ вѣрѣ, то каждый долженъ предварительно и отрекаться отъ Христа... И если папы видятъ въ себѣ какъ бы воплощеніе апостола Петра, то не пребываютъ ли они и теперь въ томъ состояніи отреченія отъ

главенства Христа надъ земною церковью, отъ котораго имъ нужно «обратиться»?

Приведя далѣе слова Христа Петру по воскресеніи: «Паси агнцевъ моихъ, паси овецъ моихъ», г. Забужный пишетъ: «Этими словами Спаситель опять отдаетъ Петру на попеченіе всѣхъ безъ исключенія вѣрующихъ, ввѣрилъ ему всю Свою Церковь». Очевидно, логическое ударение въ этой фразѣ стоитъ на словѣ *всѣхъ*, чѣмъ дается понять, что апостолу Петру поручены и сами апостолы. Но не гораздо ли естественнѣе, слѣдуя св. отцамъ, поставить въ связь слова Господа съ отреченіемъ Петра и видѣть въ троекратномъ вопрошеніи Господа лишь возстановленіе его въ апостольскомъ служеніи, послѣ троекратнаго отреченія. И было бы въ высшей степени странно понимать порученіе пасти овецъ и агнцевъ въ смыслѣ порученія пасти прежде всего пастырей, т. е. апостоловъ. Это значитъ придавать тексту противоположный смыслъ, превращая пасомыхъ въ пастырей. «Ѣда пасутъ пастыри самихъ себѣ? Не овецъ ли пасутъ пастыри?» спросимъ мы вмѣстѣ съ пророкомъ Іезекіилемъ (XXXIV, 3). Если это порученіе дается сначала одному Петру, равно, какъ и ему одному сказано было сначала о ключахъ, то это потому, что онъ былъ первымъ среди апостоловъ и

какъ бы ихъ представителемъ, а впослѣдствіи это сказано было и всѣмъ апостоламъ: «шедше, научите всѣ языки». Вообще мысль, что апостолы получили свою власть чрезъ посредство апостола Петра, совершенно исключается евангельскимъ текстомъ. «Какъ Отецъ послалъ Меня, такъ и *Я* (а не Петръ) посылаю васъ», и, сказавъ это, Онъ дунулъ на нихъ и сказалъ имъ: «Примите Духа Святаго, кому вы отпустите грѣхи, отпустятся имъ и кому оставите, на томъ останутся. Дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ: *Итакъ* идите, научите всѣ народы, крестя ихъ... уча ихъ». Точно такъ же непосредственно отъ Господа всѣмъ апостоламъ дана власть совершать Евхаристію.

Отъ Евангелія г. Забужный переходитъ къ Дѣяніямъ и посланіямъ апостольскимъ. «Какъ поняли святые апостолы всѣ эти завѣщанія, сдѣланныя Господомъ Петру, пишетъ онъ, свидѣтельствуетъ книга Дѣяній Апостольскихъ. Они всегда уступали Петру *первое* мѣсто и *первый* голосъ». Опять г. Забужный ловко подтасовываетъ первенство вмѣсто главенства. Что апостолъ Петръ былъ первый между апостолами, это признаютъ и православные богословы, но добавляютъ, что апостолы не признавали его своимъ начальникомъ,

и по воскресеніи Господа, какъ не признавали до воскресенія. Что это такъ, достаточно напомнить, что апостолъ Петръ самъ называетъ себя лишь сопастыремъ (1 Петр. V, 1—4) другихъ пастырей, а Пастыреначальникомъ называютъ Самаго Іисуса Христа, не давая ни малѣйшаго намека на свое особое отношеніе къ Нему, что не Петръ апостолъ избираетъ апостола Матоія, а всѣ апостолы, ихъ молитва и жребій, что послѣ сошествія Святаго Духа не онъ первый проповѣдуетъ (Дѣян. Ап. II, 4, сравн. 14), что и другіе апостолы самостоятельно судили виновныхъ (1 Кор. V, 5; 2 Кор. II, 7; 1 Тим. I, 20), также какъ Петръ осудилъ Ананію и Сапфиру (Дѣян. V, 3 слѣд.), что апостолы *послали* Петра вмѣстѣ съ Іоанномъ въ Самарію (Дѣян. V, 14), что опредѣленіе апостольскаго собора изречено не по единоличному усмотрѣнію Петра, а «по общему разсужденію», и что апостолъ Петръ лишь высказалъ на немъ свое мнѣніе, тогда какъ окончательный результатъ соборныхъ разсужденій выразилъ апостолъ Іаковъ и опредѣленіе опубликовано отъ лица всѣхъ участниковъ собора, что апостолу Петру приходилось давать отчетъ о своихъ дѣйствіяхъ собранію вѣрующихъ во главѣ съ апостолами (Дѣян. XI, 2—18), при чемъ

онъ ссылался не на свой авторитетъ, а на изволеніе Божіе (Дѣян. XI, 4 — 17), что апостолъ Павелъ указывалъ на свою апостольскую независимость отъ кого бы ни было (Гал. I, 1, 12; II, 6, 7) и даже обличалъ апостола Петра, и тотъ призналъ его правоту (Гал. II, 11 — 14). Вообще, достаточно перечитать самыя писанія апостольскія, не полагаясь на изложеніе ихъ католическими полемистами, чтобы видѣть, какъ первый между апостолами послѣ своего отреченія и возстановленія въ апостольскомъ достоинствѣ всегда помнилъ о словахъ Христа, сказанныхъ апостоламъ передъ его отреченіемъ и зналъ, что истина Божія ввѣрена лишь взаимному согласію всѣхъ апостоловъ, а не власти кого-либо одного изъ нихъ.

«Первенство св. Петра въ ликѣ апостоловъ, заключаетъ свои изысканія г. Забужный, соединенное съ правомъ и обязанностью пещись о всей Церкви, учить ее и управлять ею, до того очевидно на основаніи священныхъ книгъ Новаго Завѣта, что мы считаемъ лишнимъ доказывать его еще большимъ количествомъ ссылокъ» (стр. 30 — 31). Но вѣдь право и обязанность пещись *о всей* Церкви, учить ее и управлять ею имѣли и всѣ апостолы въ отличіе отъ преемниковъ ихъ еписко-

повъ, ограниченныхъ въ этомъ отношеніи предѣлами той или другой помѣстной церкви и слѣдовательно и первенство Петра, признаваемое и православною Церковью и попеченіе его о всей Церкви вовсе не доказываютъ его власти надъ апостолами.

Г. Забужный доказываетъ далѣе, что «первенство» не только дано было одному Петру, но и отъ Петра перешло къ его преемникамъ—римскимъ епископамъ. «Если уже на первыхъ порахъ Церковь нуждалась *кромѣ Христа* въ другомъ прочномъ видимомъ фундаментѣ власти, аргументируетъ онъ эту мысль, то неужели потомъ она перестала нуждаться».

Странно для православнаго читателя звучитъ такое заявленіе. Какъ будто Одного Христа было недостаточно, что бы Церковь имѣла «прочный фундаментъ». Если же г. Забужный говоритъ о фундаментѣ видимомъ, то вѣдь и Христосъ былъ видимымъ, когда Онъ, по мнѣнію католиковъ, дѣлалъ Петра основаніемъ Церкви, и неужели Христосъ, вознесшійся Со своимъ прославленнымъ *тѣломъ*, потерялъ возможность быть единымъ основаніемъ и видимой Церкви именно тогда, когда Ему «дана была всякая власть на небѣ *и на землѣ?*» Но если, какъ мы выяснили, самъ ап. Петръ не былъ главою Церкви въ католическомъ

смыслѣ, т. е. не имѣлъ права юрисдикціи надъ всею Церковію, а лишь, какъ первый изъ апостоловъ, имѣлъ преимущества чести, то хотя бы было самымъ непреложнымъ образомъ доказано, что римскіе епископы унаслѣдовали его преимущества чрезъ свое преемство ему на римской каѳедрѣ, папскаго главенства отсюда вывести нельзя, ибо Петръ не могъ передать своимъ преемникамъ того, чего не имѣлъ самъ. Поэтому подвергать разбору католическое ученіе о томъ, что папы суть преемники ап. Петра, какъ епископа Рима, мы считаемъ излишнимъ и замѣтимъ лишь, что исторически можно доказать лишь фактъ пребыванія ап. Петра въ Римѣ, но вовсе не то, что онъ, имѣя попеченіе какъ и другіе апостолы о всей Церкви, въ то же время, въ отличіе отъ другихъ апостоловъ, прикрѣпилъ свое служеніе къ одной каѳедрѣ. Такая мысль, впервые встрѣчающаяся въ апокрифическомъ памятникѣ — Климентинахъ, чужда отцамъ первыхъ двухъ вѣковъ и въ позднѣйшее время распространилась подъ вліяніемъ этого подложнаго памятника, включеннаго впослѣдствіи и въ сборникъ декреталій.

Если даже согласиться съ тѣмъ, что папы являются преемниками ап. Петра, то отсюда вовсе не слѣдовало бы, что они

имѣютъ власть надъ всею Церковью, ибо несомнѣнными преемниками ап. Петра были и антіохійскіе епископы.

Въ шестой главѣ приводятся историческіе факты, доказывающіе, что будто бы сами папы искони смотрѣли на себя, какъ на полновластныхъ вождей всей Церкви, а именно посланіе папы Климента къ Коринѳянамъ, участіе папы Виктора въ спорѣ о празднованіи пасхи, осужденіе папами Зефириномъ, Стефаномъ и Діонисіемъ лжеученій внѣ границъ ихъ епархій, а, главное, ученіе о папской власти въ твореніяхъ папъ св. Льва и св. Григорія Двоеслова. Отсюда дѣлается выводъ, что неправду пишутъ утверждающіе, будто римскіе папы лишь впослѣдствіи получили власть надъ всею Церковію и православнымъ предлагается дилемма — или признать ученіе св. Льва и Григорія правильнымъ или считать виновниками лжеученія папъ, признанныхъ святыми и самою православною Церковію.

Совершенно справедливо, что стремленіе къ подчиненію своей власти всей Церкви проявлялось у римскихъ папъ гораздо ранѣе 9 вѣка и напрасно авторъ упрекаетъ православныхъ богослововъ въ отрицаніи этого факта. Такихъ богослововъ мы, по крайней мѣрѣ, не знаемъ. Нѣтъ ничего удивитель-

наго и въ томъ, что преувеличенное понятіе о значеніи папской власти имѣли и нѣкоторые папы, признанные святыми православною Церковью. Какъ греческій Востокъ славился своею наукой, своею философіей, такъ латинскій Западъ, особенно Римъ, владыка міра, былъ силенъ своею государственностью, и если восточные отцы, даже канонизованные Церковію, иногда подчинялись вліянію философской мысли древней Греціи и высказывали неправильныя догматическія мнѣнія, отвергнутыя Церковію, то вполнѣ естественно и то, что нѣкоторые западные отцы, особенно римскіе папы, жившіе въ городѣ, въ которомъ вся почва была пропитана идеей всемірнаго властительства Рима, иногда высказывали неправильныя мысли о церковномъ устройствѣ, тѣмъ болѣе, что отсутствіе сильной свѣтской власти въ Римѣ волей-неволей заставляло ихъ иногда замѣнять свѣтскихъ правителей. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы мы «бросали хулу на святыхъ», признавая, что ученіе св. Льва о папствѣ отличается нѣсколько отъ ученія общецерковнаго, равно какъ не бросаемъ мы хулы, напримѣръ, на св. Григорія Нисскаго, отвергая его ученіе объ апокатастисѣ, ибо, какъ пишетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, по поводу одного неправильнаго мнѣнія св. Епифанія Кипр-

скаго «одно мнѣніе не въ состояніи отвергнуть преданія всей Церкви, простирающагося отъ однихъ концовъ земли до другихъ ея концовъ» [1]).

Нужно однако сказать, что г. Забужный чрезвычайно преувеличиваетъ дѣло, высказывая мысль, что «папы *всегда* воплощали въ себѣ высшую власть Церкви» и ссылаясь на такія свидѣтельства, которыя на самомъ дѣлѣ вовсе объ этомъ не говорятъ. Въ дѣйствительности до отдѣленія Запада лишь очень немногіе и при томъ позднѣйшіе папы лишь нѣсколько преувеличивали значеніе того первенства и символизаціи церковнаго единства, которыя были усвоены отцами римскому епископу.

Такъ излюбленныя ссылки на посланіе св. Климента недоказательны не только потому, что оно ничего не говоритъ о власти римскаго епископа и даже написано не отъ его лица, а отъ имени римской церкви, но и потому, что оно написано въ апостольское время, когда еще не угасли чрезвычайныя дарованія и служенія въ Церкви и написано однимъ изъ мужей апостольскихъ, однимъ изъ делегатовъ апостольской власти и при томъ къ церкви гдѣ тогда не было епископа, а лишь не-

---

[1]) Слово 1 объ иконахъ, 27; Миня 94, 1257.

правильно низложившіе пресвитеровъ міряне. При такихъ обстоятельствахъ авторитетный и твердый, но вовсе не повелительный тонъ посланія вовсе не требуетъ предположенія о какой то особенной власти римскаго епископа.

Если св. Климентъ, какъ епископъ римскій, пишетъ коринѳскимъ христіанамъ, что они должны повиноваться его словамъ, какъ словамъ Бога, то вѣдь въ тѣхъ же выраженіяхъ о власти *всякаго* епископа пишутъ св. Игнатій Богоносецъ и Дидаскалія. И изъ текста посланія, въ которомъ *ап. Петръ* и *ап. Павелъ* называются *столпами Церкви*, упоминается о запрещеніи ап. Павла раздѣляться изъ за *Кифы* и Аполлоса, не упоминается о правѣ римскаго епископа низлагать другихъ епископовъ, хотя поводъ къ такому упоминанію былъ на лицо, видно, что св. Климентъ не зналъ ни о главенствѣ ап. Петра, ни о главенствѣ папы, ибо тогда такого ученія изобрѣтено еще не было.

Упоминая объ угрозѣ отлученіемъ за несогласіе праздновать пасху вмѣстѣ съ римской церковью, авторъ забываетъ упомянуть, какъ относились къ этому вопросу предшественники Виктора и какъ неодобрительно относилась вся Церковь къ его попыткѣ навязать свою волю всей Церкви.

«Хотя они, снисходя къ немощи упорствующихъ, не привелъ своей угрозы въ исполненіе, пишетъ г. Забужный, однако... они были осуждены Никейскимъ соборомъ». Не «они осуждены», а просто соборъ установилъ другую практику, согласную съ мнѣніемъ Виктора и это постановленіе выразителя соборнаго сознанія всей Церкви и было признано всею Церковью, тогда какъ осужденія Виктора Церковь не признала. Въ пользу ли папской власти говоритъ этотъ фактъ?

Прочтите сообщеніе Евсевія Кесарійскаго о дѣлѣ Виктора («Церк. Ист.» V, 24) и увидите, что и во II и въ IV вѣкѣ никто не видѣлъ въ поступкѣ Виктора отстаиванія своихъ законныхъ правъ, а лишь примѣръ неразумной заносчивой нетерпимости, за который Викторъ заслужилъ «строгіе упреки» другихъ епископовъ, въ томъ числѣ и св. Иринея Ліонскаго. Да и о какомъ признаніи папской власти могла быть тогда рѣчь, если св. Ипполитъ въ своемъ опроверженіи ересей выставляетъ папу Каллиста своего рода «ересіархомъ ex cathedra» и разрушителемъ церковной дисциплины?

Случаи осужденія папами ересей, возникшихъ въ отдаленныхъ церквахъ, служатъ лишь иллюстраціей къ словамъ св. Ири-

нея, что въ Римъ «сходились христіане со всѣхъ странъ», а вмѣстѣ съ ними приходили, конечно, и еретики и потому папамъ приходилось высказываться (и притомъ не всегда удачно) по поводу ихъ ученія. При томъ то же самое дѣлали и многіе другіе епископы.

«Съ IV вѣка, смѣло пишетъ г. Забужный, почти всѣ важнѣйшія дѣла церквей рѣшаются римскими епископами». Непонятно тогда, для чего же собирались вселенскіе и помѣстные соборы, на которыхъ папы иногда совершенно не участвовали.

Выдержки изъ твореній св. Льва далеко недостаточны для обоснованія папской системы. Изъ нихъ слѣдуетъ лишь то, что св. Левъ видѣлъ въ ап. Петрѣ не только перваго изъ апостоловъ и символъ церковнаго единства, но и, такъ сказать, передаточную инстанцію власти отъ Христа прочимъ апостоламъ, что, по его мнѣнію, было нужно для единства Церкви. Но онъ вовсе не считалъ Петра первоисточникомъ этой власти и не полагалъ, что эта власть по своему существу была иная у Петра и у апостоловъ. Онъ признавалъ лишь разницу не въ степени этой власти, а лишь въ ея объемѣ, въ сферѣ ея приложенія—Петру принадлежала забота о вселенской церкви,

другимъ—о помѣстныхъ церквахъ. Непонятно, къ чему приводятся слова св. Григорія Двоеслова: «Моя честь—честь вселенской Церкви». Изъ контекста видно, что фраза эта имѣетъ смыслъ такой: «я не преслѣдую личныхъ честолюбивыхъ цѣлей, а стремлюсь лишь къ прославленію всей Церкви и считаю ея честь, честь всѣхъ епископовъ своею». Но мыслить такъ—долгъ каждаго епископа. Если Ватиканскій соборъ (гл. 3) все же ссылается на это мѣсто, то потому, что другихъ нѣтъ [1]).

Седьмая глава посвящена «ученію западныхъ отцовъ Церкви о главенствѣ папъ». Глава эта занимаетъ всего 9 стр. (38—46), и если изъ многихъ томовъ твореній западныхъ отцовъ Церкви авторъ находитъ нужнымъ привести лишь нѣсколько страницъ, то мы въ правѣ ожидать, что приводимыя имъ выдержки будутъ говорить о власти папы вполнѣ ясно, вполнѣ опредѣленно, такъ какъ въ противномъ случаѣ мы будемъ въ правѣ заключать, что и вообще у западныхъ отцовъ не существова-

---

[1]) О св. Григоріѣ Двоесловѣ и папской власти см. статьи: «Власть папы по теоріи и практикѣ Григорія Великаго». «Дух. Вѣстникъ», 1866. № 5; *Успенскій, Ѳ.* Церковно-политическая дѣятельность папы Григорія I—Двоеслова. Казань, 1901.

ло современнаго ученія о папской власти. Такъ и есть на самомъ дѣлѣ.

На первый планъ г. Забужный ставитъ выдержки изъ св. Кипріана. Что авторитетъ этого священномученика, единственнаго святого, внесеннаго въ канонъ римской мессы, стоитъ высоко—это неоспоримо, но служитъ ли этотъ авторитетъ въ пользу папскихъ притязаній? Нѣтъ и нѣтъ. Уже тотъ фактъ, что г. Забужному дважды приходится дѣлать примѣчанія (стр. 39 и 41), чтобы перетолковать приводимыя имъ выдержки въ папскомъ смыслѣ, говоритъ, что непосредственный смыслъ этихъ выдержекъ клонится не въ пользу папства. Еще яснѣе о непрочности положенія апологета папства говоритъ тотъ фактъ, что онъ на ряду съ подлинными выдержками изъ твореній св. отца приводитъ и неподлинныя, не дѣлая ни малѣйшаго намека на это различіе.

Такъ неподлинными являются приводимыя у г. Забужнаго фразы: «Петру дается первенство, чтобы показалось единство Церкви и единство каѳедры. Кто не соблюдаетъ этого единства, можетъ ли думать, что у него есть вѣра? Кто сопротивляется Церкви, кто отдѣляется отъ престола Петра, на которомъ основана Церковь, можетъ и полагать, что онъ еще въ

Церкви». Неужели г. Забужный настолько незнакомъ съ исторіей текста твореній св. Кипріана, что не знаетъ, что даже католическіе критики не считаютъ возможнымъ отстаивать подлинность этого мѣста [1]) и только англійскій бенедиктинецъ Чапманъ предпринимаетъ попытку отстоять безнадежную гипотезу, что, хотя это мѣсто и вставлено позднѣе, но вставлено самимъ же Кипріаномъ [2]). А если знаетъ, то зачѣмъ же онъ обманываетъ читателей, вызывая позднѣйшую вставку за подлинный текстъ? Не потому ли, что защищать папство честными средствами невозможно [3])? Г. Забужный не только приводитъ это подложное мѣсто, но и нѣкоторыя фразы изъ него печатаетъ курсивомъ и на это мѣсто опирается при толкованіи другихъ подлинныхъ мѣстъ. Приведя вполнѣ ясныя и согласныя съ православнымъ ученіемъ подлинныя слова св. отца, ниспровергающія папскую систему:

---

[1]) Впрочемъ у г. Забужнаго въ этомъ отношеніи есть коллега—Гуртеръ, издавшій текстъ Кипріана вмѣстѣ съ интерполяціями.

[2]) См. «Revue Benedictine» за 1903 г.

[3]) Припоминаются горькія обличенія со стороны католическаго богослова своихъ собратьевъ, и нынѣ обосновывающихъ папство на поддѣлкахъ. «Развѣ Богъ нуждается въ вашей лжи, что вы обманнымъ образомъ говорите о Немъ, пишетъ знаменитый католическій богословъ Гратри по поводу поддѣлокъ защитниковъ Ватиканскаго опредѣленія. Въ нечестности спо-

«и прочіе апостолы были *то же*, что и Петръ, имѣли *равное съ нимъ достоинство и власть*», онъ замѣчаетъ, что ихъ нужно примѣнить лишь къ пастырскому служенію въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, т. е. къ совершенію таинствъ и управленію епархіей. Почему же нужно вносить такое ограниченіе, когда слова св. отца не даютъ на это ни малѣйшаго права? А потому, что «тогда св. учитель противорѣчилъ бы самому себѣ», т. е. на самомъ дѣлѣ эти подлинныя слова противорѣчили бы подложнымъ! Но эта не разъ повторяемая мысль св. Кипріана о полномъ равенствѣ власти апостоловъ, противорѣча подложнымъ мѣстамъ, вовсе не противорѣчитъ его подлинному ученію объ епископатѣ вообще и римскомъ епископѣ въ частности. По его глубокому ученію въ Церкви должно бы быть въ сущности одно

соба апологетики заключается одна изъ причинъ нашего религіознаго упадка въ прошлые вѣка. Какъ скоро человѣческая природа замѣчаетъ въ апостолѣ малѣйшіе слѣды хитрости или двоедушія, она отворачивается и обращается въ бѣгство; лучшіе уходятъ раньѣ, чѣмъ остальные. Чѣмъ же являемся мы—католическіе священники... служителями лжи или апостолами правды?.. Я не вѣрю въ эту апологетику невѣжества, слѣпоты, получестности или, вѣрнѣе, безчестности... которая прибѣгаетъ къ обману, къ таинственности, къ силѣ, ко лжи, къ лживому выдумыванію поддѣльныхъ мѣстъ. Еще разъ, развѣ Богъ нуждается въ этихъ обманахъ?» (Письмо къ архіеп. Малинскому Дешанъ о папѣ Гоноріи, стр. 28).

епископство и нѣсколько епископствъ учреждены лишь потому, что одно не удовлетворило бы духовныхъ нуждъ всѣхъ. Поэтому всѣ епископы являются лишь совершенно равноправными представителями единаго нераздѣльнаго учрежденія — епископата. «Мы (епископы) должны показать епископатъ единымъ и нераздѣльнымъ, пишетъ св. отецъ. Епископатъ одинъ и каждый изъ епископовъ держитъ часть этого цѣлаго. Церковь едина, хотя ея поступательное плодородіе заставляетъ ее распространяться и принимать форму множества. Кто захочетъ разрушить это единство, установленное Богомъ и представленное Имъ подъ небесными символами?» [1]) Поэтому-то св. Кипріанъ всѣхъ епископовъ называетъ преемниками власти ап. Петра и прочихъ апостоловъ [2]), намѣстниками (vice, antistes) [3]) Христа. Но какъ среди апостоловъ ап. Петръ хотя и имѣлъ власть равную съ ними, однако получилъ ее сначала одинъ, чтобы служить символомъ церковнаго единства, такъ и въ церкви римскій епископъ, будучи равенъ по власти съ прочими епископами, является символомъ этого единства епископата. Вотъ что зна-

[1]) Письмо 73.
[2]) Письма 33 (27); 73; 45 (42).
[3]) Письма 5 (55) и 66 (69).

чатъ приводимыя у г. Забужнаго выдержки, «хотя по воскресеніи своемъ онъ усвоилъ равную власть всѣмъ апостоламъ... Ему угодно было, однако, чтобы *показать* единство, съ одного же и *проповачать* это единство». Когда св. отецъ пишетъ: «одинъ есть Богъ и одинъ Христосъ и Церковь одна, и каѳедра, основанная по слову Господа на камнѣ, одна. Нельзя ставить другого алтаря и новаго священника тамъ, гдѣ есть одинъ алтарь и одно священство», то подъ единой каѳедрой онъ вовсе не разумѣетъ римской каѳедры, а вообще всякую епископскую каѳедру, которая является воплощеніемъ идеальной единой каѳедры—всего епископата, учрежденной на камнѣ, и потому не допускаетъ дробленія внутри себя, а ближайшимъ образомъ онъ разумѣлъ свою *карѳагенскую* каѳедру, единству которой грозилъ поставленный во епископа Фортунатъ. Другими словами, онъ писалъ здѣсь о внутреннемъ единствѣ епархіи, а не о внѣшнемъ единствѣ въ подчиненіи всѣхъ епархій папѣ.

Выдержки изъ посланія св. Кипріана къ папѣ Корнелію, гдѣ римская церковь называется «главною церковью» (ecclesia principalis), отъ которой произошло священническое единство (unde unitas sacerdotalis exorta est) и гдѣ о римлянахъ го-

ворится, что «ихъ вѣра похвалена ап. Павломъ» и что къ нимъ «вѣроломство» не можетъ имѣть доступа», также не говоритъ въ пользу папскаго единовластія. Что римская церковь была первою по своему значенію, какъ церковь міровой столицы, этого никто не отрицаетъ. Фраза—«произошло священническое единство» означаетъ лишь, что римская церковь служитъ символомъ единства епископата, тѣмъ болѣе, что епископатъ западныхъ церквей дѣйствительно «произошелъ» изъ римской церкви. Наконецъ заявленіе, что къ «римлянамъ вѣроломство не имѣетъ доступа», говоритъ лишь объ историческомъ фактѣ вѣрности римской церкви въ то время православной вѣрѣ, а вовсе не о догматическомъ принципѣ абсолютной невозможности заблужденія. Изъ этого же самаго письма видно, что св. Кипріанъ вовсе не признавалъ надъ собою власти папы и даже сурово порицалъ поведеніе Корнелія, принявшаго апелляцію на Кипріана со стороны его пасомыхъ. «Разъ всѣми нами установлено и достойно и праведно, пишетъ Кипріанъ, чтобы дѣло каждаго слушалось тамъ, гдѣ совершено преступленіе и разъ *каждому пастырю назначена часть стада*, чтобы *каждый* управлялъ и руководилъ ею, *имѣя дать отчетъ Богу* (*а не папѣ!* С. Т.) въ сво-

ихъ дѣйствіяхъ, то нашимъ подчиненнымъ слѣдовало не раздражать и не разстраивать согласія епископовъ. Или, можетъ быть, нѣкоторымъ отчаяннымъ и потеряннымъ (desperati et perditi) людямъ авторитетъ африканскихъ епископовъ, уже судившихъ и осудившихъ, кажется ниже?» (minor, т. е. очевидно авторитета папскаго)... Что же послѣ этого? *Остается, чтобы Церковь уступила Капитолію?*» [1]) Пусть же г. Забужный ухитрится примирить эту рѣчь св. отца съ Ватиканскимъ опредѣленіемъ, что папа можетъ принимать апелляціи на всякій судъ... Трудно примирить съ ученіемъ Ватиканскаго собора, что «всѣ пастыри обязаны папской власти подчиненіемъ и истиннымъ повиновеніемъ не только въ дѣлахъ, относящихся къ вѣрѣ и нравственности, но и въ тѣхъ, которые относятся къ дисциплинѣ и управленію церковному» и образъ дѣйствій св. Кипріана въ дѣлѣ епископовъ Василида и Марціана, осужденныхъ испанскою церковью, но принятыхъ въ общеніе папою Стефаномъ. На карѳагенскомъ соборѣ подъ предсѣдательствомъ Кипріана оба епископа, не взирая на общеніе къ ними папы, были осуждены и Кипріанъ въ своемъ 67 письмѣ пишетъ по адресу

[1]) Письмо 79 (75).

Стефана и другихъ его единомышленниковъ: «у нѣкоторыхъ въ послѣднее время слабая вѣра и страхъ Божій колеблется, нѣкоторыя коллеги нерадятъ о дисциплинѣ. Даже Святой осуждаетъ таковыхъ въ писаніи». Замѣтимъ, что «коллегой» онъ называетъ безразлично какъ папу, такъ и другихъ епископовъ (см. напр. письмо 59, 9).

Еще ярче отрицаніе св. Кипріаномъ папской власти надъ другими епископами сказалось въ спорѣ о перекрещиваніи еретиковъ. Кипріанъ считалъ перекрещиваніе еретиковъ необходимымъ, и въ этомъ смыслѣ состоялись опредѣленія двухъ соборовъ подъ его предсѣдательствомъ. О рѣшеніи соборовъ Кипріанъ изъ уваженія (honor) и любви увѣдомилъ и папу, причемъ проводилъ мысль, что, гдѣ утвердилась другая практика, тамъ она могла бы и остаться, «такъ какъ *въ управленіи церковномъ каждый предстоятель имѣетъ свободу, будучи обязанъ отдать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ только Господу*». Папа отвѣтилъ угрозой отлученіемъ. Но и послѣ того, какъ «Roma locuta est», Кипріанъ не только не подчинился папѣ, но и созвалъ соборъ, и обратился къ отцамъ его съ такою рѣчью: «Никто изъ насъ не поставляетъ себя епископомъ епископовъ и не принуждаетъ ти-

раннимъ угрозами своихъ коллегъ къ повиновенію. Мы знаемъ, что каждый епископъ имѣетъ свободу въ своихъ дѣйствіяхъ, и что никто не можетъ судить его... Всѣ мы должны ожидать суда Господа нашего Іисуса Христа, Который Одинъ имѣетъ власть поставлять насъ управлять Его Церковью и требовать отъ насъ отчета въ нашемъ управленіи». Соборъ единогласно высказался за перекрещиваніе. Въ письмѣ къ Помпею Кипріанъ говоритъ, что мнѣніе Стефана есть «слѣпота души, развращенность вѣры, отрицаніе единства Церкви, безчестіе Богу». Какъ видно изъ письма Фирмиліана, папа отлучилъ св. Кипріана послѣ этого отъ своего общенія, но это отлученіе не было признано Церковью. «Какъ ты увеличилъ свой великій грѣхъ, пишетъ Фирмиліанъ Стефану, когда отсѣкъ самого себя отъ столькихъ стадъ. Вѣдь ты отсѣкъ самого себя—не обманывайся въ этомъ...—Думая, что можешь отлучить всѣхъ, ты одного себя отлучилъ отъ всѣхъ (abstinuisti)». И впослѣдствіи бл. Августинъ вполнѣ одобрялъ какъ образъ дѣйствій Кипріана, такъ и лежавшее въ основѣ этого образа дѣйствій ученіе относительно полной независимости отдѣльныхъ епископовъ, дополняя лишь, что свобода ихъ ограничивается авторитетомъ собора.

Какъ же примиряетъ все это съ папскимъ единовластіемъ г. Забужный? «Сопротивляться какой нибудь власти въ одномъ дѣлѣ, пишетъ онъ, не значитъ еще отвергать ее вовсе. Далѣе, судить о томъ, какое у него ученіе, можно по его твореніямъ, а не по одному поступку. Вопросъ же о перекрещиваніи еретиковъ считался еще не окончательно рѣшеннымъ и потому св. Кипріанъ отстаивалъ свое мнѣніе».—Вотъ и все, что находитъ возможнымъ сказать апологетъ папства. Но во-первыхъ, св. Кипріанъ «сопротивлялся» не въ одномъ какомъ-либо дѣлѣ, а во всѣхъ случаяхъ, гдѣ его мнѣніе расходилось съ мнѣніемъ папы, во-вторыхъ, это сопротивленіе не было лишь случайной вспышкой, а систематическимъ, обоснованнымъ догматически. Въ-третьихъ, какъ мы видѣли, св. Кипріанъ отрицалъ папскую власть надъ другими епископами не только *однимъ поступкомъ*, но и другими, а главное отрицалъ ее именно въ своемъ ученіи, въ своихъ твореніяхъ. Если же г. Забужный находитъ нужнымъ прибѣгнуть къ мысли блаж. Августина, что это разногласіе объясняется тѣмъ, что дѣло не рѣшено было еще на соборѣ, то эту мысль можно вполнѣ раздѣлять, такъ какъ она лишь подтверждаетъ ученіе православной Церкви, что соборъ, а не папа долженъ рѣшать

догматическія распри между епископами. Такимъ-то прочнымъ основаніемъ папскаго догмата могутъ быть творенія св. Кипріана! А между тѣмъ г. Забужный ставитъ ихъ на первый планъ [1]).

Изъ св. Оптата приводится обычное мѣсто, но къ сожалѣнію съ выпусками. Приведемъ его полностью, подчеркнувъ выпущенное г. Забужнымъ. «Итакъ ты не можешь отрицать, пишетъ св. отецъ къ еретику Парменіану, и знаешь объ этомъ, что сначала при Петрѣ епископская каѳедра была объединена (collatam) въ городѣ Римѣ и на ней возсѣлъ глава всѣхъ апостоловъ Петръ, почему онъ и названъ *Кифой* [2]), чтобы въ этой одной каѳедрѣ сохранилось единство всѣми, *чтобы прочіе апостолы не устраивали себѣ каждый*

---

[1]) Объ отношеніи св. Кипріана къ папской власти см. также: «Кипріанъ, какъ поборникъ единства церкви», «Хр. Чт.», 1858. I, 28; *А. В. Молчановъ.* Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о Церкви. Казань, 1888; *А. Балановскій.* Взглядъ св. Кипріана на церковь и епископскую власть въ его отношеніи къ вопросу о власти римскаго папы. «Прав. Обозр.» 1896. III. 596—614.

[2]) Въ подлинникѣ «unde et Cephas apellatus est». Переводъ Забужнаго: «отчего и получилъ названіе камня», не оправдывается контекстомъ и Дю Пэнъ у Миня дѣлаетъ вѣрное замѣчаніе, что здѣсь св. отецъ ошибочно производитъ Cephas отъ κεφαλή. См. Минь 11, 947.

отдѣльной каѳедры [5]), такъ чтобы тотъ, кто противъ этой каѳедры поставитъ другую, считался раскольникомъ и грѣшникомъ».

Если мы возьмемъ это мѣсто въ связи съ предшествующимъ, то увидимъ, что ничего благопріятнаго для католичества здѣсь нѣтъ. Парменіанъ хотѣлъ основать новую каѳедру тамъ, гдѣ уже былъ епископъ и, очевидно, ссылался на примѣръ апостоловъ, которые иногда жили вмѣстѣ въ одномъ и томъ же городѣ. Св. отецъ опровергаетъ этотъ аргументъ. Онъ говоритъ, что апостолы, въ отличіе отъ своихъ преемниковъ, не дѣлили паству на отдѣльныя каѳедры. Нѣтъ, при нихъ была лишь какъ бы одна каѳедра, которой они управляли чрезъ своего представителя или главу—Петра, проживавшаго въ Римѣ. Ничего не говоритъ въ пользу католиковъ и другое мѣсто: «Ради блага единства и блаженный Петръ, которому довольно было бы прощенія послѣ отреченія, заслужилъ то, что его (Христосъ) предпочелъ прочимъ апостоламъ, и онъ одинъ получилъ ключи Царства Небеснаго, чтобы преподать ихъ другимъ». Прежде всего здѣсь власть ключей вовсе не усваивается одному Петру, какъ это дѣлаютъ

[5]) Ne caeteri apostoli singulas sibi quisque defenderent.

католики, а всѣмъ апостоламъ, и единственное отличіе Петра, что ключи передаются прочимъ чрезъ его посредство.

Онъ не просто «получилъ ключи», но accepit claves *communicandas* caeteris [1]), получилъ ключи, долженствующіе быть розданными и остальнымъ. Такимъ образомъ, здѣсь указывается на равенство власти всѣхъ апостоловъ. Но и исключительность порученія вовсе не указываетъ, по мысли св. отца, на какую-либо власть его надъ другими. Доказывая необходимость сохраненія единства любви между христіанами, онъ ссылается на примѣръ апостоловъ, которые «не пожелали отдѣлиться отъ *общенія* (communione) съ Петромъ», хотя и могли это сдѣлать послѣ того, какъ Петръ отрекся отъ Христа. Господь, чтобы апостолы не лишили Петра своего общенія, далъ ключи для передачи другимъ именно тому, кто всѣхъ больше согрѣшилъ и всѣхъ больше могъ расторгнуть единство и такимъ образомъ «стоятъ столько невинныхъ, а ключи получаетъ грѣшникъ».

Св. Оптатъ, какъ и св. Кипріанъ, во всякой епископской каѳедрѣ, особенно ведущей свое начало отъ апостоловъ, видѣлъ символъ единства церковнаго и въ семи

---

[1]) Минь, 11, 1087.

упоминаемыхъ въ Апокалипсисѣ церквахъ онъ видѣлъ лучшихъ представительницъ этого единства, чѣмъ даже церковь римская. «Всякій, кто пребываетъ внѣ семи церквей, писалъ онъ донатистамъ, тотъ есть *чуждый*. Если же имѣете кого-либо изъ ангеловъ семи церквей, съ которыми состоите въ единеніи, то посредствомъ его вы находитесь въ общеніи съ остальными ангелами, а чрезъ нихъ со всѣми церквами, а посредствомъ церквей и съ нами. А если этого нѣтъ, то вы не обладаете вселенскимъ характеромъ Церкви и вы не истинные католики» [1]). Такимъ образомъ, у св. отца критеріемъ каѳоличности и для римской церкви является пребываніе ея въ общеніи съ восточными церквами, а не наоборотъ. Какъ можно примирить это съ притязаніями современныхъ римско-католиковъ, рѣшать не беремся.

Если полемистъ bona fide могъ ссылаться на св. Оптата, то ссылка на св. Амвросія Медіоланскаго—явная натяжка. Если св. отецъ говоритъ, что Петръ «*предъ* всѣми почитается», то это выраженіе вполнѣ гармонируетъ не съ католическимъ ученіемъ, что Петръ почитается *выше* всѣхъ апостоловъ, а съ православными, что онъ почи-

[1]) Contra Parm., lib. I.

тается *первымъ* изъ всѣхъ. «Наконецъ, въ третій разъ спросилъ его Господь, любишь ли ты меня и тогда далъ ему приказаніе пасти не только агнцевъ, которые нуждаются въ молокѣ, не только овечекъ, но и взрослыхъ овецъ, чтобы управлять ими», пишетъ св. Амвросій и г. Забужный дѣлаетъ такой выводъ: «въ этихъ словахъ выражена мысль, что св. Петру ввѣрены Господомъ не только простые вѣрующіе, какъ агнцы, питаемые молокомъ своихъ матерей, но и сами пастыри и епископы, которые, подобно овцамъ, питаютъ молокомъ своего ученія другихъ» (стр. 42—43).

На самомъ дѣлѣ толкованіе св. Амвросіемъ этого текста прямо противорѣчитъ католическому его пониманію. Тогда какъ католики во что бы то ни стало хотятъ видѣть здѣсь указаніе на власть ап. Петра не только надъ пасомыми, но и надъ пастырями и только никакъ не могутъ согласиться, разумѣть ли пастырей подъ овцами, а пасомыхъ подъ агнцами или наоборотъ, въ Священномъ Писаніи нѣтъ ни малѣйшаго основанія устанавливать такое различіе и вездѣ здѣсь подъ овцами и агнцами разумѣются пасомые (Іезек. XXXIV 5; 1 Петр. II, 25), а часто слова эти употребляются безразлично. Напримѣръ, у св. Матѳея сказано: «Я посылаю васъ,

какъ овецъ среди волковъ» (X, 16), а у св. Луки: «Я посылаю васъ, какъ агнцевъ среди волковъ» (X, 3). И самъ ап. Петръ подъ овцами разумѣетъ именно пасомыхъ, а не пастырей (1 Петръ II, 25).

Св. Амвросій придерживается также этого библейскаго словоупотребленія и устанавливаетъ различіе между агнцами, овечками и овцами лишь по ихъ духовному возрасту, а не по ихъ іерархическому положенію въ Церкви, одинаково разумѣя и подъ агнцами, и подъ овечками, и подъ овцами однихъ пасомыхъ, но лишь въ разномъ возрастѣ ихъ духовнаго развитія. Г. Забужный пытается воспользоваться выраженіемъ св. отца «которые нуждаются въ молокѣ» и, понимая подъ словомъ «молоко»—ученіе христіанское, дѣлаетъ выводъ, что, если лишь объ агнцахъ сказано, что они нуждаются въ ученіи, то значитъ подъ овцами нужно разумѣть тѣхъ, кто не получаетъ ученія отъ другихъ, а преподаетъ его другимъ, т. е. епископовъ. Но въ томъ то и дѣло, что въ библейской и святоотеческой письменности «молоко» является символомъ не всякаго вообще ученія, а лишь первоначальнаго, преподаваемаго юнымъ въ вѣрѣ и потому словами—«которые нуждаются въ молокѣ» св. Амвросій опять-таки указываетъ лишь на сте-

пень духовнаго развитія пасомыхъ (Ср. 1 Іоан. II, 12—14). Въ этомъ именно смыслѣ употребляетъ это слово и самъ апостолъ Петръ (1 Петр. II, 2), такъ же, какъ и апостолъ Павелъ (1 Кор. III, 2; Евр. V, 12—13).

Не нужно упускать изъ виду также и того, что св. отцы здѣсь говорили лишь объ апостолѣ Петрѣ и ни слова не говорятъ объ епископѣ римскомъ.

Слова св. Амвросія «гдѣ Петръ, тамъ и Церковь», на которыя ссылается далѣе г. Забужный, также относятся только къ апостолу Петру, какъ символу церковнаго единства. Что св. Амвросій вовсе не приписывалъ апостолу Петру власти надъ другими апостолами и подъ первенствомъ его разумѣлъ, какъ всегда разумѣла и вся Церковь, лишь первенство чести, это ясно видно изъ его трудовъ, ясно настолько, что ни къ какимъ комментаріямъ, ни къ какимъ толкованіямъ прибѣгать нѣтъ нужды. Объясняя слова апостола Павла въ посланіи къ Галатамъ, на которыя ссылаются защитники папства: «Я ходилъ въ Іерусалимъ видѣть Петра», св. отецъ вопрошаетъ: «Почему? потому ли, что Петръ былъ его начальникомъ или начальникомъ другихъ апостоловъ? *Нѣтъ*, но потому, что среди всѣхъ апостоловъ онъ былъ *пер-*

вымъ, которому Господь ввѣрилъ попеченіе о Церкви. Потому ли, что обязанъ былъ получить распоряженіе или посланничество отъ Петра? Нѣтъ, но дабы Петръ зналъ, что *Павелъ получилъ такую же власть, какая дарована и ему самому*». Кажется ясно?

«Какъ Петръ получилъ первенство для основанія Церкви среди іудеевъ, пишетъ онъ далѣе, такъ онъ, Павелъ, *подобнымъ же образомъ*, былъ избранъ имѣть первенство въ дѣлѣ основанія Церкви среди язычниковъ» и затѣмъ подробно раскрываетъ эту мысль.

Въ сочиненіи «О воплощеніи» св. отецъ пишетъ: «Когда относительно Петра услышишь слѣдующія слова: что скажешь о мнѣ—кто я? припоминая его почетное мѣсто, то (разумѣй, что) онъ пользовался *первенствомъ исповѣданія*, а не почетной должности, первенствомъ вѣры, а не чиноначалія».

И подобныхъ мѣстъ мы могли бы привести немало, если бы не боялись растянуть нашъ трудъ.

Для чего приводитъ далѣе г. Забужный двѣ выдержки изъ св. Иларія [1]),— непонятно. Что Петръ является «осно-

[1]) На ев. Мѳ. гл. XVI, § 7: Миньь, IX, 1009 и на пс. 131, § 4; Миньь, IX, 730.

ваніемъ», «камнемъ Церкви», «на земномъ судѣ судьею небесъ», этого никто не отрицаетъ, но Св. Писаніе тоже говоритъ и о всѣхъ апостолахъ. Что Петръ былъ первымъ исповѣдникомъ Сына Божія—этого историческаго факта никто не отрицаетъ, но уже тотъ фактъ, что св. отецъ именно въ этомъ видитъ его отличіе отъ прочихъ, не говоритъ въ пользу католическихъ притязаній. Если Петръ называется «привратникомъ небесъ, небеснаго царства», то это значитъ, что св. отецъ разумѣлъ подъ «властью ключей» не власть надъ другими апостолами, власть во всей видимой Церкви, а власть, разрѣшая грѣхи, открывать путь въ небесное царство, власть сакраментальную, а не власть юрисдикціи.

Переходя къ бл. Августину г. Забужный пишетъ: «Такъ какъ онъ неустанно боролся противъ существовавшихъ тогда ересей, изъ которыхъ, однако, ни одна не оспаривала первенства св. Петра или (!) римскаго епископа, то ему не пришлось прямо защищать этотъ вопросъ, но, все-таки, у него мы находили ясныя доказательства того, что онъ признавалъ главенство римской церкви»... (стр. 43).

Очевидно, упоминая, что ни одна ересь не оспаривала первенство римскаго епископа, г. Забужный хочетъ дать лишній аргу-

ментъ въ пользу существованія папскаго главенства въ древней Церкви. На самомъ же дѣлѣ фактъ этотъ ведетъ къ самымъ убійственнымъ для папскаго авторитета заключеніямъ. Вѣдь папа, по новоримской теоріи,—верховный учитель Церкви, выразитель ея непогрѣшимости и слѣдовательно всякая ересь непремѣнно должна бы была столкнуться съ папской властью и быть осужденной этой властью. При всякомъ такомъ осужденіи единственный исходъ для еретиковъ состоялъ бы въ томъ, чтобы подорвать значеніе этого осужденія, отвергнуть безусловный авторитетъ осудившей власти. Если же этого, по признанію самого полемиста, не случилось ни съ одною изъ многочисленныхъ древнихъ ересей, то выводъ ясенъ! Еретики не оспаривали папской единоличной и верховной власти надъ всею Церковью только потому, что такой власти тогда не существовало и оспаривать было нечего.

Г. Забужный ссылается на выдержку изъ памятника, принадлежность котораго бл. Августину онъ самъ признаетъ сомнительной (стр. 44, прим. 1), и успокаиваетъ читателя заявленіемъ, что «онъ во всякомъ случаѣ является выраженіемъ вѣрованій того времени». Очевидно среди многихъ томовъ подлинныхъ трудовъ пло-

довитѣйшаго западнаго писателя немного можно найти благопріятныхъ выраженій для папской власти, если приходится прибѣгать къ сочиненіямъ сомнительной подлинности. Но и эта сомнительной авторитетности выдержка говоритъ о Петрѣ лишь то, что можно сказать и о всѣхъ апостолахъ, — что они, подобно Христу, были фундаментомъ, утвержденіемъ Церкви, что «у нихъ было дѣло, общее съ Христомъ». Далѣе слѣдуетъ знаменитое: «Roma locuta est, causa finita est», вовсе не встрѣчающееся у Августина и ложно ему усваиваемое католиками. Сознавая это, г. Забужный фразу «Римъ сказалъ, дѣло кончено», печатаетъ курсивомъ, но безъ кавычекъ, и передъ этимъ приводитъ и подлинныя слова св. отца: «Оттуда (изъ Рима) пришли уже бумаги, дѣло кончено, дай Богъ, чтобы кончилось и заблужденіе». Если не вырывать этого мѣста изъ контекста, то будетъ ясно, что дѣло шло о пелагіанской ереси, которая казалась Августину такимъ яснымъ заблужденіемъ (aperta pernicies [1]), что для его осужденія послѣ того, какъ она уже была осуждена двумя африканскими соборами, къ сужденію которыхъ присоединился и папа, не было нужды въ

[1]) Contra epist. Pelagii, l. IV. c. ult.

созваніи вселенскаго собора. Но считая возможнымъ въ данномъ случаѣ ограничиться уже сдѣланнымъ осужденіемъ, Августинъ принципіально считалъ верховною властью въ Церкви не власть папы, а власть вселенскаго собора. Да и въ данномъ случаѣ онъ оказался неправъ. Хотя преемникъ папы Иннокентія, къ которому относятся слова Августина, папа Зосима и восхвалялъ пелагіанское ученіе Целестія, африканскіе соборы отстояли свою точку зрѣнія и окончательно вопросъ былъ рѣшенъ только ефесскимъ вселенскимъ соборомъ (см. его посланіе къ папѣ Целестину).

Вообще, бл. Августинъ всего менѣе былъ папистомъ. Онъ одобрялъ поведеніе св. Кипріана въ отношеніи къ папѣ Стефану. Въ своихъ Retractationes, гдѣ онъ высказывалъ свои окончательныя сужденія, онъ даже считаетъ болѣе правильнымъ въ извѣстномъ текстѣ подъ «камнемъ» разумѣть не Петра, а Самого Христа. «Подъ камнемъ, пишетъ онъ, слѣдуетъ разумѣть Того, Кого исповѣдалъ Петръ Христомъ— Сына Бога живого... Не сказано ему: ты есп камень, но ты есп Петръ; камнемъ же былъ Христосъ, за исповѣданіе котораго Симонъ и названъ Петромъ» [1]).

[1]) Migne, 32, 618.

Послѣднимъ западнымъ авторитетомъ, говорящимъ въ пользу папства, стоитъ у г. Забужнаго бл. Іеронимъ. Приводятся его слова изъ книги «Противъ Іовиніана»: «хотя на всѣхъ апостолахъ утверждается укрѣпленіе Церкви, но изъ двѣнадцати избирается одинъ для того, чтобы, поставивъ главу, уничтожить поводъ къ расколу» [1]). Но если принять во вниманіе склонность Іеронима къ сильнымъ выраженіямъ, то будетъ казаться вѣроятнымъ, что образное выраженіе «глава» означаетъ у него не власть, а первенство, дарованное Петру для символизаціи единства (какъ училъ и св. Кипріанъ). Это будетъ ясно, если сличить это мѣсто съ дальнѣйшимъ, гдѣ бл. Іеронимъ, сравнивая апостоловъ Петра и Іоанна, пишетъ: «какъ Петръ есть апостолъ, такъ и Іоаннъ. Но Петръ есть *только* апостолъ, а Іоаннъ апостолъ, евангелистъ и пророкъ». Этимъ опровергается мысль еретика Іовиніана, что Петръ былъ выше Іоанна.

Очень жаль, что, приводя выдержку изъ письма къ Дамасу, покровителю Іеронима, г. Забужный не началъ ее строкой раньше, а тамъ сказано: «*Не слѣдуя* ни за какимъ первымъ, кромѣ Христа», [2]) а непосред-

[1]) Творенія, Кіевъ, 1880, ч. 4, стр. 171.
[2]) Ego nullum primum nisi Christum sequens.

ственно вслѣдъ за этимъ слѣдуетъ: «я соединяюсь *общеніемъ* съ блаженствомъ твоимъ, то-есть и каѳедрой Петровою. Я знаю, что на этомъ камнѣ создана Церковь. Кто внѣ этого дома (Церкви) будетъ вкушать агнца, тотъ чуждъ священнаго сонма» и т. д. Такимъ образомъ здѣсь бл. Іеронимъ противопоставляетъ *послѣдованіе* Единому Христу, какъ Пастырю вселенской Церкви, только *общеніе* съ папой, являющимся символомъ единства стада Христова и указываетъ на необходимость такого общенія для спасенія, поскольку оно указываетъ на пребываніе въ Церкви. Но считая епископа римскаго, какъ и св. Кипріанъ, символомъ единства церковнаго, бл. Іеронимъ вовсе не считаетъ его начальникомъ прочихъ епископовъ, какъ не считаетъ и ап. Петра начальникомъ прочихъ апостоловъ. «Крѣпость Церкви, пишетъ онъ, утверждается на нихъ (апостолахъ) *одинаковымъ образомъ*» [1]). Онъ называетъ княземъ апостоловъ не только Петра, но и Андрея. Апостола Павла онъ представляетъ говорящимъ: «Я ни въ чемъ не ниже Петра» [2]). Объ отношеніи между епископомъ римскимъ и другими епископами онъ пишетъ болѣе чѣмъ ясно, возставая противъ не-

[1]) Прот. Іовиніана.
[2]) На посл. къ Галат.

правильной практики римской церкви: «Не должно думать, будто городъ Римъ составляетъ Церковь, отличную отъ Церкви всей вселенной: Галлія, Британія, Персія, Востокъ, Индія, всѣ варварскіе народы признаютъ божество Іисуса Христа и сохраняютъ одно правило истины. *Если надобно искать авторитета*, то міръ больше одного города. Повсюду, гдѣ существуетъ епископъ, будетъ ли онъ находиться *въ Римѣ* или въ Евгубіумѣ, или въ Константинополѣ, или въ Регіумѣ (Реджіо), или въ Александріи, или въ Танаисѣ, онъ обладаетъ тѣмъ же достоинствомъ, тѣмъ же священствомъ... Всѣ они суть преемники апостоловъ» [1]).

Разошедшись съ папами Сириціемъ и Иннокентіемъ по вопросу о бракѣ до крещенія, какъ препятствіи къ хиротоніи въ случаѣ его повторенія, и отстаивая противъ папъ восточный взглядъ, Іеронимъ пишетъ: «мы не предполагаемъ слѣдовать желанію кого-бы то ни было» [2]). Врядъ ли

---

[1]) Оригинальный текстъ болѣе важныхъ мѣстъ: Non altera Rom. urbis ecclesia, altera totius orbis existimanda est... Si auctoritas quaeritur, orbis maior est urbe. Ubicumque fuerit episcopus, sive Romae... eiusdem meriti, eiusdem est et sacerdotii... Ceterum omnes apostolorum successores sunt. Ep. 146. Migne, 22, 1102.

[2]) «Nulli praeiudicantis sequi, quod velit. Apol. adv. libros Rufini, I, 32; Migne, 23, 414.

онъ писалъ бы такъ, если бы имѣлъ малѣйшее понятіе о папской непогрѣшимости.

Г. Забужный заканчиваетъ главу приглашеніемъ православнымъ полемистамъ принять то же ученіе о римскомъ епископѣ, которое исповѣдывалъ св. Кипріанъ, Оптатъ, Иларій, Августинъ и Іеронимъ. Мы отвѣтимъ, что намъ незачѣмъ принимать его, такъ какъ мы никогда отъ него и не отступали...

Восьмая глава посвящена «ученію греческихъ отцовъ о папской власти». Прежде чѣмъ разбирать всѣ эти свидѣтельства въ отдѣльности, сдѣлаемъ одно общее замѣчаніе, равно относящееся ко всѣмъ имъ. Если перечитать всѣ, набранные г. Забужнымъ, эпитеты, которые прилагаютъ восточные отцы къ апостолу Петру или къ римскому епископу, не обращая вниманія ни на контекстъ, ни на другія мѣста, встрѣчающіяся у тѣхъ же отцовъ, ни на обстоятельства времени и мѣста, то получится впечатлѣніе, что будто восточные отцы имѣли даже болѣе высокое понятіе о папской власти, чѣмъ отцы западные. Но впечатлѣніе это обманчиво. Католическіе писатели, опирающіеся на эти мѣста, намѣренно или ненамѣренно упускаютъ изъ виду одну чрезвычайно важную особенность восточнаго языка—его склонность къ

гиперболамъ [1]), къ словеснымъ комплиментамъ, особенно въ обращеніи къ знатнымъ лицамъ, а еще болѣе въ тѣхъ случаяхъ, когда была нужда въ помощи этихъ знатныхъ лицъ. А вѣдь римскій епископъ былъ первосвятителемъ во всемъ христіанскомъ мірѣ, и при томъ во многихъ случаяхъ, при еретичествѣ императоровъ и патріарховъ,—единственной опорой для защитниковъ православія. Но сравните всѣ пышные титулы, которыми награждали папъ восточные отцы съ ихъ же обращеніями къ православнымъ патріархамъ, къ православнымъ императорамъ и мы не увидимъ никакой разницы. «Языкъ реторики и комплиментовъ всегда нужно истолковывать при свѣтѣ строгаго стиля формальныхъ каноновъ», и это-то забывали дѣлать на западѣ, превращая комплименты въ каноническія формулы, такъ что восточные писатели, обращавшіеся къ папамъ, невольно давали поводъ къ расширенію папскихъ притязаній.

Прочитайте напримѣръ посланіе архіепископа Антонія вселенскому патріарху

---

[1]) Въ данномъ случаѣ католическіе писатели поступаютъ такъ же, какъ и соціалисты, пытающіеся на основаніи нѣкоторыхъ выраженій св. отцовъ найти у нихъ ученіе объ обязательномъ общеніи имуществъ.

Іоакиму III [1]) или «плачъ» его по поводу кончины этого патріарха, и если руководствоваться методомъ толкованія католическихъ полемистовъ, то мы придемъ къ выводу, что архіепископъ Антоній видитъ въ патріархѣ полновластную главу всей православной Церкви, восточнаго папу. Ничего подобнаго на самомъ дѣлѣ, конечно, нѣтъ. Итакъ нельзя восточное поэтическое краснорѣчіе толковать съ точки зрѣнія западной юридической точности...

Полемистъ начинаетъ съ перечня эпитетовъ, прилагавшихся восточными отцами къ ап. Петру: «первоверховный», «верховный и первенствующій», «началовождь», «домоправитель», «первый между соучениками». Но всѣ эти эпитеты говорятъ лишь о первенствѣ Петра между равными ему по власти учениками, и кромѣ того они усваиваются и другимъ апостоламъ, напримѣръ первоверховнымъ называется и ап. Павелъ, служеніе котораго среди язычниковъ было аналогично служенію Петра у іудеевъ, верховными называются у св. отцовъ и Іаковъ и Іоаннъ, называемые въ св. Писаніи вмѣстѣ съ Петромъ «столпами»

[1]) См. напр. Полн. собр. соч., т. I, стр. 448—450: «Всесвятѣйшій мой повелитель и владыка, Вселенскій патріархъ, божественнѣйшій, благодатнѣйшій и всякое, какое только есть для меня, божественное и высокое имя и предметъ ...

и т. д. А главное восточные отцы прямо ставятъ вопросъ о равенствѣ апостоловъ и рѣшаютъ его утвердительно.

Изъ восточныхъ отцовъ г. Забужный выдѣляетъ сначала трехъ святителей: Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоустаго.

Изъ Василія Великаго приводятся такіе отрывки: Петръ за превосходство вѣры получилъ обѣтованіе, что *на немъ* созиждется Церковь [1]) и что ему ввѣрены ключи царства небеснаго [2]). Но въ обоихъ мѣстахъ св. отецъ лишь повторяетъ слова Евангелія, вовсе не выясняя ихъ смысла. Слова «Петръ былъ предпочтенъ всѣмъ ученикамъ» не даютъ основанія видѣть въ немъ начальника апостоловъ. Дальнѣйшая выдержка явно говоритъ противъ католическихъ притязаній: св. отецъ въ толкованіи 1 главы книги пророка Исаіи пишетъ: «Ея (Церкви) основанія на горахъ святыхъ, ибо наздана на основаніи апостолъ и пророкъ». *Одною* изъ таковыхъ горъ былъ и Петръ, и Господь далъ обѣтованіе — на семъ камнѣ создать Церковь свою... А душа блаженнаго Петра наименована высокимъ камнемъ,

---

[1]) Опроверж. на защ. рѣчь нач. Евномія кн. (у г. Забужнаго ошибочно—глава) 2, стр. 54, изд. 1891—92, часть 3.

[2]) О судѣ Божіемъ, ч. V, стр. 18.

потому что она твердо укоренилась въ вѣрѣ. Посему *вси*, пріобрѣтающіе вѣдѣніе Божества, по величію ума и умныхъ дѣлъ усовершившись въ здравой жизни, суть «верси горъ», на которыхъ созидается домъ Божій [1]). Но вѣдь именно таково и есть ученіе православной Церкви, что Петръ есть *одно* изъ основаній Церкви на ряду съ остальными апостолами.

Еще яснѣе говоритъ онъ объ этомъ въ подвижническихъ уставахъ. «Христосъ поставляетъ Петра по себѣ пастыремъ Своей Церкви, ибо говоритъ: Петръ, любиши ли Меня паче сихъ? Паси овцы Моя. А *равную власть* даетъ Онъ и всѣмъ послѣдующимъ пастырямъ и ученикамъ. Доказательствомъ сему служитъ всѣмъ одинаково данное право, подобно Петру, всѣхъ связывать и разрѣшать» [2]).

Помимо того, вѣдь все это св. отецъ говоритъ лишь о личности Петра, о вѣрѣ его, и нигдѣ нѣтъ у него ни малѣйшей мысли, что слова Господа Петру являются основаніемъ для учрежденія постояннаго института главенства въ Церкви. Мало того, св. отецъ прямо отрицалъ такое главенство и обличалъ папскую гордыню. Когда Павлинъ, соперникъ Мелетія въ Антіохіи, ссы-

[1]) Ч. 2, стр. 19. Изд. 1911, т. 1, стр. 268.
[2]) Уст. подв. гл. 22; Твор. II, 521.

лался на письмо отъ папы Дамаса, Василій Великій отвѣчалъ: «никакъ не согласенъ я уступать потому только, что иной, получивъ отъ людей письмо, думаетъ о немъ высоко, но если бы пришелъ кто съ самого неба и не сталъ держаться здраваго ученія вѣры, [illegible] не могу признать и его сообщникомъ [illegible]ыхъ». И далѣе рекомендуетъ слѣдовать (не папѣ, а) предстоятелямъ церквей, которыхъ онъ почитаетъ столпами и утвержденіемъ истины и Церкви [1]). О томъ же папѣ и о другихъ западныхъ епископахъ онъ пишетъ въ слѣдующемъ году: «Мнѣ приходитъ на мысль сказать словами Діомида: «лучше тебѣ не просить, потому что, говорятъ, онъ человѣкъ надменный. Ибо дѣйствительно, люди надменнаго нрава, когда имъ угождаютъ, дѣлаются еще бо́льшими презрителями... Какая будетъ намъ помощь отъ западной гордости? [2]) Они не знаютъ дѣла, какъ оно есть, и не хотятъ его узнать..., ересь подтвердивъ своимъ согласіемъ. Самъ я желалъ бы не въ видѣ общаго посланія написать къ *имъ* (т. е. только западныхъ) верховному... о томъ... что не должно... признавать достоинствомъ

[1]) Письмо 206 (214) къ Терентію Комиту 375 г. Твор. т. III, стр. 248—250; ср. письмо 208 (216) Твор. 251.

[2]) ποια βοήθεια ἡμῖν τῆς Δυτικῆς ὀφρύος?

гордость — этотъ грѣхъ, который и одинъ можетъ сдѣлать насъ врагами Богу» [1]). Отказываясь послать къ папѣ своего брата св. Григорія, онъ пишетъ: «Для человѣка благомыслящаго свиданіе съ нимъ (Григоріемъ) достойно уваженія и весьма дорого; но если кто гордъ, заносчивъ, посаженъ высоко и потому не способенъ слушать, когда говорятъ ему правду люди низкіе, то какая будетъ польза для общественныхъ дѣлъ отъ *совѣщанія* его (папы) съ такимъ мужемъ, у котораго нравъ далекъ отъ подлаго ласкательства» [2]). Не безъ цѣли адресовалъ онъ свои письма на западъ не папѣ, а вообще западнымъ епископамъ. Когда въ 377 г. папа Дамасъ принялъ сторону Павлина Антіохійскаго, св. Василій рѣшительно отказался признать это рѣшеніе. Вообще г. Забужному не слѣдовало включать св. отца въ списокъ защитниковъ папскаго единовластія [3]).

Точно такъ же напрасно упоминаетъ онъ о св. Григоріи Богословѣ. Говоря о папской власти, г. Забужный, однако, приводитъ лишь слова св. отца объ апо-

[1]) Письмо 231 (239) къ Евсевію, еп. Самосатскому. 376 г. Твор. III, 293—294.

[2]) Письмо 207 (215, къ Дорофею пресвитеру. Творенія III, 250—251.

[3]) См. также *Васильевъ* «Власть и положеніе римскаго епископа по ученію Василія Великаго». «Прав. Собесѣдникъ». 1901. сент.

столѣ Петрѣ, о томъ, что ему «повѣряются ключи». Но вѣдь это только повтореніе евангельскихъ словъ. А если г. Забужный приводитъ выдержку изъ 32-го слова, то, очевидно, лишь въ надеждѣ, что никто не справится съ контекстомъ. Ибо сказавъ, что «Петру повѣряются *основанія* церкви» и высказавъ такимъ образомъ мысль, что въ Церкви нѣсколько основаній, св. отецъ продолжаетъ: «Другой (Іоаннъ) больше всѣхъ любилъ и возлежитъ на персяхъ Іисуса»... «Петръ, Іаковъ и Іоаннъ и считались и были выше другихъ... Филиппъ хочетъ сказать нѣчто, и одинъ не смѣетъ, но приглашаетъ и Андрея. Петру нужно сдѣлать одинъ вопросъ; онъ знáкомъ предлагаетъ о семъ Іоанну. Гдѣ здѣсь необщительность, гдѣ любоначаліе?» [1]), спрашиваетъ св. отецъ, а вмѣстѣ съ нимъ спросимъ и мы у католиковъ. Припомнимъ также, что въ своемъ знаменитомъ словѣ епископамъ второго вселенскаго собора св. Григорій такъ говоритъ не о Римѣ, а о Константинополѣ: «*око вселенной*, могущественнѣйшій на сушѣ и на морѣ, какъ бы взаимный узелъ Востока и Запада, куда отовсюду стекаются и откуда, какъ съ общаго торжища, *исходитъ все важнѣйшее въ вѣрѣ*» [2]).

[1]) Творен., изд. Сойкина, I, 472—473.
[2]) Слово 42. Твор. I, 592.

Особенно много вниманія удѣляетъ г. Забужный св. Іоанну Златоусту, быть можетъ, пользуясь матеріаломъ, тщательно собраннымъ на западѣ ко дню его недавняго юбилея. Г. Забужный обѣщаетъ указать только тѣ мѣста, которыя наиболѣе ярко подтверждаютъ католическое ученіе. Посмотримъ.

На первомъ мѣстѣ онъ приводитъ такое мѣсто изъ Златоуста: «Такъ и Петръ говорилъ: изыди отъ мене, яко мужъ грѣшенъ есмь, и за это сталъ основаніемъ Церкви». Что же это доказываетъ? Вѣдь мы уже видѣли, что и всѣ апостолы являются основаніемъ Церкви. А если мы возьмемъ данное мѣсто строкой ранѣе, то тамъ прочтемъ: «И Павелъ говорилъ: нѣсть достоинъ нарещися апостолъ (I Кор. XV, 4), *и чрезъ это сдѣлался первымъ изъ всѣхъ*» [1]). Значитъ, если брать это мѣсто буквально, то оно будетъ говорить даже противъ первенства Петра. Таково мѣсто, наиболѣе ярко подтверждающее католическое ученіе! Далѣе приводятся мѣста, гдѣ Златоустъ утверждаетъ, что Христосъ создалъ Церковь на исповѣданіи Петра и что Христосъ далъ ему ключи царствія небеснаго, вручилъ столь важную власть, сдѣлалъ пастыремъ цѣлой вселенной. При этомъ г. Забужный ополь-

[1]) Бес. на Мо. III, Твореп. VII, 33.

чается на недобросовѣстныхъ полемистовъ, которые желаютъ убѣдить читателей, что разъ сказано на исповѣданіи, то значитъ не на Петрѣ. «Неужели они думаютъ, спрашиваетъ онъ, что католики настолько наивны, чтобы не понимать того, что Іисусъ Христосъ не могъ основать Свою Церковь на самомъ Петрѣ, т. е. *на его тѣлѣ*, а лишь на вѣрѣ Петровой... Какъ же можно отдѣлять исповѣданіе Петра отъ самого апостола?» (стр. 49, прим.).

Неужели полемистъ не знаетъ, спросимъ мы въ свою очередь, что сами католическіе догматисты различаютъ fides qua creditur и fides, quam creditur, — вѣру субъективную, актъ личной увѣренности и вѣру объективную, ея содержаніе. Во второмъ случаѣ вѣра, исповѣданная Петромъ, является независимой отъ него объективной нормой, и вотъ эта-то норма, по мысли св. отцевъ, положена въ основаніе Церкви какъ Петромъ, такъ и другими апостолами, какъ говоритъ св. Амвросій.

Возвращаясь къ словамъ Златоуста, нужно сказать, что у него вовсе нѣтъ въ приводимыхъ полемистомъ мѣстахъ мысли, что такая власть дана одному Петру въ отличіе отъ прочихъ апостоловъ. Въ исповѣданіи Петра св. отецъ не видитъ какой-либо особой заслуги сравнительно съ про-

чими апостолами. Выраженіе—«уста апостоловъ» указываютъ именно на то, что въ данномъ случаѣ апостолъ Петръ былъ лишь выразителемъ вѣры всѣхъ апостоловъ и предупредилъ прочихъ лишь по пылкости своего характера («всегда пламенный»). Поэтому и власть онъ получаетъ не единолично, а какъ представитель апостоловъ. «Св. Іоаннъ, пишетъ г. Забужный, одному только апостолу Петру усвояетъ власть ключей и смотритъ на это какъ на символъ власти надъ всей вселенной». Это неправда. Вотъ какъ толкуетъ на самомъ дѣлѣ святой отецъ «власть ключей». «Я далъ тебѣ... ключи неба, чтобы еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ» [1]). Итакъ «ключи»—это та же власть вязать и рѣшать, которая дана была и всѣмъ апостоламъ.

Ссылается далѣе полемистъ на похвалу св. Игнатія Богоносца, гдѣ Златоустъ называетъ Петра «предстоятелемъ всей вселенной, которому Господь вручилъ ключи неба и предоставилъ руководить и устроить все». Что апостолъ Петръ, какъ первый изъ апостоловъ, въ это время былъ предстоятелемъ вселенной, этого православные богословы не отрицаютъ, а вотъ то, что

---

[1]) Бес. на Мато. LIV; VII, 555.

пишетъ Златоустъ далѣе, это уже совершенно не мирится съ католической теоріей о переходѣ власти Петра къ римскому епископу. Сказавъ, что Петръ долгое время правилъ антіохійскою церковію, св. отецъ продолжаетъ: «Игнатій преемствовалъ Петру *во власти*. Какъ вынимающій большой камень изъ основанія старается, конечно, поставить вмѣсто него другой, *равный ему*... такъ точно и тогда, когда Петръ хотѣлъ уйти отсюда, благодать Духа поставила вмѣсто него другого, *равнаго Петру*, учителя»[1]). Итакъ если основываться на преемствѣ апостолу Петру, то Антіохія, а не Римъ, имѣетъ, по мысли св. отца, право считать себя каѳедрой Петра.

Очевидно, самъ сознавая слабость своихъ ссылокъ, г. Забужный, наконецъ восклицаетъ: Если бы кому-нибудь и это показалось мало убѣдительнымъ, то мы можемъ привести другое мѣсто изъ твореній святого отца, уже не допускающее перетолкованій. Вотъ оно: «Между учениками Христа не всѣ были равны, но трое превосходили прочихъ; даже между этими тремя было опять много различія. Петру отдаетъ передъ ними первенство говоря: «любишь ли Мя паче сихъ» [2])?

[1]) Твор. II, 638.
[2]) Бес. III, стр. 30—34.

Но, увы, опять контекстъ губитъ г. полемиста. О чемъ, о какомъ неравенствѣ здѣсь говорится? О неравенствѣ во власти, въ авторитетѣ? Вовсе нѣтъ. Дѣло идетъ исключительно лишь о неравенствѣ нравственнаго достоинства и сообразно съ нимъ неравенствѣ наградъ и наказаній въ будущей жизни. «Хотя всѣ они были вѣрные, пишетъ св. отецъ, но не всѣ они были равны между собою, различались другъ отъ друга *подвигами*... Если бы болѣе трудящіеся получали не большую награду, многіе сдѣлались бы нерадивыми. Потому и *въ царствѣ небесномъ* не всѣмъ равная часть и между учениками не всѣ были равны»... Итакъ, никакой нужды и прибѣгать «къ перетолкованіямъ» нѣтъ, а стоитъ лишь указать на ближайшую связь, изъ которой коварно выхватилъ текстъ лукавый полемистъ.

Болѣе вѣска повидимому ссылка на толкованіе Златоуста 2-й главы Дѣяній Апостольскихъ. Здѣсь Златоустъ высказываетъ мнѣніе, что апостолъ Петръ могъ самъ избрать преемника отпавшему Іудѣ, что Христосъ ввѣрилъ ему Свое стадо, что онъ былъ первымъ въ ликѣ апостоловъ. Но опять-таки обратимъ вниманіе на контекстъ. Въ данномъ мѣстѣ Златоустъ хочетъ научить своихъ слушателей смире-

нію путемъ указанія на контрастъ между значеніемъ Петра и его смиреннымъ поведеніемъ и естественно стремится какъ можно болѣе показать высоту перваго и глубину второго. Но и въ ораторскомъ увлеченіи св. отецъ не идетъ дальше предположенія, что апостолъ Петръ могъ бы, какъ представитель лика апостоловъ, своего рода ихъ уполномоченный, избрать новаго апостола. Но власть Петра здѣсь противопоставляется власти не остальныхъ апостоловъ, нѣтъ, Петръ здѣсь является ихъ представителемъ, а лишь власти *учениковъ*, которыхъ было въ собраніи, избравшемъ Матѳія, болѣе 100.

Это все равно, какъ если бы теперь кто спросилъ: могли ли епископы безъ народа въ древности поставить новаго епископа, и отвѣтъ конечно былъ бы утвердительный, хотя обычная практика, какъ и въ данномъ случаѣ, была другая. Однако нельзя понимать его выраженія «поставили» въ собственномъ смыслѣ, какъ дѣлаетъ г. Забужный, такъ какъ ранѣе самъ же Златоустъ пишетъ: «Почему онъ (Петръ) не отъ своего только лица просилъ Христа дать ему кого-нибудь вмѣсто Іуды?.. Петръ *сдѣлался лучше*, чѣмъ былъ прежде: такъ можно отвѣтить на первый вопросъ... Онъ все дѣлаетъ съ общаго согласія и ничѣмъ

не распоряжается самовольно какъ начальникъ... Не *самъ Петръ поставилъ ихъ*, но—всѣ; а мнѣніе подалъ онъ, показавъ, впрочемъ, что и оно принадлежитъ не ему, а издревле уже возвѣщено въ пророчествѣ, такъ что онъ былъ лишь толкователь, а не наставникъ» [1]). Итакъ «поставилъ»= предложилъ поставить.

Выраженіе «ввѣрилъ ему всѣхъ» можно понимать только въ смыслѣ неограниченности предѣлами епархіи апостольства Петра, какъ и всѣхъ другихъ апостоловъ, или въ смыслѣ временнаго порученія «утвердить братію», послѣ постигшаго всѣхъ апостоловъ искушенія. Что это такъ, видно изъ того, что и о другихъ апостолахъ онъ говоритъ то же. Напримѣръ о Петрѣ и *Іоаннѣ*, что «вселенная была ввѣрена имъ» [2]), объ апостолѣ Павлѣ, что онъ «управлялъ всею вселенною», что «ему ввѣрены жители всей вселенной» [3]). Что онъ «учитель вселенной» (I, 563; IV, 244; 649), «уста Христовы» (I, 854), «больше апостоловъ» (I, 563), что «нѣтъ никого

---

[1]) Твор. IX, 31, 33.

[2]) Бес. на Іо. 88; Твор. VIII. 601: «Такъ какъ *они* должны были принять на себя попеченіе о вселенной, то имъ уже не слѣдовало быть вмѣстѣ другъ съ другомъ: это было бы весьма вредно для вселенной».

[3]) Похвала св. Павлу, бес. 2.

больше его и даже равнаго ему» (181), что онъ «столпъ Церкви» (II, 321) и др. Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: «Іудеевъ Христосъ поручилъ Петру, а язычниковъ предоставилъ Павлу... Какъ мудрый царь, съ точностью зная способнаго, одному поручитъ всадниковъ, а другому главенство надъ пѣшими,—такъ точно и Христосъ, раздѣливъ свое воинство на двѣ части, обратилъ іудеевъ къ Петру, а язычниковъ къ Павлу. Войска различны, а царь (т. е. Христосъ) одинъ» [1]). Гдѣ же идея единой земной главы у св. Златоуста? спросимъ мы католиковъ.

Въ толкованіи XV главы Дѣяній онъ нѣсколько разъ подчеркиваетъ, что апостолу Іакову, какъ епископу Церкви Іерусалимской, принадлежала не только независимость отъ власти всѣхъ прочихъ апостоловъ, но и рѣшающее значеніе на соборѣ [2]). Что у Златоуста не только не было, но и не могло быть мысли о какой-то особой власти Петра, стоявшей выше власти прочихъ апостоловъ, видно изъ того,

---

[1]) Бес. на слова: «Егда же пріиде Петръ». Твор. III, 392.

[2]) «Не былъ подчиненъ имъ»; «онъ полагаетъ конецъ дѣлу»; «ему предоставлено было первенство», «имѣетъ большую власть», «со властію говорю, что это такъ». На Дѣян. бес. XXXIII, Твор. IX, 297—299.

что онъ не допускалъ существованія какой-либо власти выше власти апостольской. «Всѣхъ ихъ больше—власть апостольская. Какъ между чувственными властями консулъ, такъ между духовными апостолъ занимаетъ первое мѣсто... Апостолъ стоитъ на высотѣ и никого нѣтъ прежде и выше его... И при томъ апостольство есть не только начало прочихъ властей, но и основаніе и корень» [1])... Много, очень много можно бы привести выдержекъ изъ св. отца противъ католическихъ измышленій, но будемъ по возможности кратки...

Послѣ Іоанна Златоуста у г. Забужнаго слѣдуетъ рядъ краткихъ выдержекъ изъ другихъ отцовъ восточной церкви: св. Іоанна Дамаскина, св. Макарія Египетскаго, св. Нила Синайскаго. Но всѣ они говорятъ объ апостолѣ Петрѣ лишь то, что можно сказать и дѣйствительно говорится у св. отцовъ и объ апостолѣ Павлѣ и о другихъ апостолахъ. И всѣхъ апостоловъ можно назвать начальниками, руководителями [2]), пастырями цѣлой вселенной [3]), которымъ была ввѣрена новая церковь Хри-

---

[1]) Бес. о томъ, что чтеніе Св. Писаній полезно, III, 78—79.

[2]) Св. Іоаннъ Дамаскинъ. Слово на Преобр. § 16.

[3]) Св. Нилъ Синайскій. Письмо 74. Изд. 1859, III, 78.

стова и истинное священство [1]), какъ говорятъ св. отцы объ ап. Петрѣ. Мало того. Если г. Забужный ссылается на наименованіе ап. Петра у св. Іоанна Дамаскина «предстоятелемъ Церкви» [2]), то вѣдь предстоятелями церкви называются не только апостолы, но и всѣ епископы. Наименованіе ап. Петра «первымъ камнемъ церкви» у св. Нила Синайскаго вполнѣ согласно съ ученіемъ православной Церкви о первенствѣ Петра среди апостоловъ и вовсе не заключаетъ въ себѣ мысли о главенствѣ Петра надъ Церковью [3]). «Кому изъ православныхъ неизвѣстно имя св. Іоанна Дамаскина? съ пафосомъ восклицаетъ г. Забужный. Его богословіе считается идеальнымъ выраженіемъ ученія православной Церкви». Совершенно справедливо. Но почему же г. Забужный не ссылается на его главный догматическій трудъ: «Точное изложеніе православной вѣры»? Да потому, что въ этомъ первомъ подробномъ систематическомъ изложеніи всего ученія христіанскаго ни слова нѣтъ о томъ догматѣ, который считается католиками главнымъ догматомъ

---

[1]) Св. Макарій Египетскій. Бес. 26, § 23. Изд. 1880, стр. 265.
[2]) На Преобр. § 7.
[3]) Письмо 250, стр. 144.

вѣры, articulus stantis vel cadentis ecclesiae, ни слова нѣтъ ни о главенствѣ, ни о непогрѣшимости папы. Итакъ мы должны или допустить, что великій догматистъ, по какой-то совершенно непонятной причинѣ трактуя въ своемъ «точномъ изложеніи» даже о «воздухѣ и вѣтрѣ» (II, 8) и «о способности воображенія» (II, 17), ни слова не сказалъ о важнѣйшемъ догматѣ вѣры, или признать, что онъ и не зналъ объ этомъ догматѣ, такъ какъ тогда онъ еще не былъ изобрѣтенъ католиками. Предоставляемъ совѣсти каждаго рѣшить, что вѣроятнѣе.

И не только св. Іоаннъ Дамаскинъ, но и *всѣ* церковные писатели и на востокѣ и на западѣ, пытавшіеся до него дать систему христіанскаго вѣроученія: Климентъ Александрійскій («Строматы»), Оригенъ («О началахъ»), св. Кириллъ Іерусалимскій («Катихизическія поученія»), св. Григорій Нисскій («Великое огласительное слово»), блаж. Θеодоритъ («23 главы 5-й книги противъ ересей»), Викентій Литинскій («Commonitorium»), бл. Августинъ («Руководство для Лаврентія»), Геннадій Массалійскій («О церковныхъ догматахъ»), Фульгенцій («О вѣрѣ и о правилѣ истинной вѣры») и др., излагая *всѣ* догматы вѣры христіанской, почему то нигдѣ ни

слова не говорятъ ни о догматѣ главенства, ни о догматѣ непогрѣшимости папы. И г. Забужный даже не пытается сослаться на нихъ, а старается, превращая δόξα въ δόγμα, использовать случайныя выраженія у св. отцовъ, гдѣ они, упоминая хотя сказать мимоходомъ объ апостолѣ Петрѣ или о римскомъ епископѣ, не заботились о догматической точности.

Не является ли единодушное молчаніе всѣхъ, буквально всѣхъ догматическихъ системъ, написанныхъ до отдѣленія запада, о главенствѣ и непогрѣшимости папы молчаливымъ приговоромъ для этихъ новоизмышленныхъ догматовъ?

«То же самое, продолжаетъ полемистъ, видимъ мы и у другихъ отцовъ и учителей греко-восточной церкви, какъ то: у св. Епифанія Кипрскаго, св. Ефрема Сирина, св. Кирилла Александрійскаго, св. Григорія Нисскаго, Оригена, Евсевія и другихъ. Мы отсылаемъ читателя прямо къ твореніямъ этихъ свѣтилъ церкви, такъ какъ объемъ всей нашей книги слишкомъ недостаточенъ для изложенія ихъ ученія о главенствѣ св. Петра».

Послѣдуемъ и мы примѣру г. Забужнаго и отошлемъ читателя къ самымъ твореніямъ св. отцовъ, предупредивъ лишь, что если уже въ приведенныхъ г. Забужнымъ

выдержкахъ нельзя было найти основанія для папскаго ученія, то тѣмъ болѣе нельзя найти его въ тѣхъ мѣстахъ, к о-рыхъ онъ не приводитъ, но его слова ., въ цѣляхъ сокращенія труда, а на с. момъ дѣлѣ въ виду явной непригодности ихъ для его цѣлей. Что это такъ, это будетъ достаточно ясно хотя бы изъ немногихъ выдержекъ изъ творепій тѣхъ отцовъ, на которыхъ ссылается г. Забужный, какъ на защитниковъ папскаго догмата, выдержекъ, совершенно непримиримыхъ съ этимъ догматомъ.

«Петръ и *Павелъ*, первые среди апостоловъ, *равно* были епископами Рима». «Именно ему (ап. Іакову) Господь ввѣрилъ Свой престолъ на землѣ» (*Св. Епифаній*, ересь 78). «Петръ и Іоаннъ были равны честью и достоинствомъ» (*Св. Кириллъ Александрійскій*, письмо къ Несторію). «Если вы думаете, что Богъ воздвигъ все зданіе Своей Церкви только на Петрѣ, то что вы скажете объ Іоаннѣ, сынѣ громовомъ? Что вы скажете о каждомъ изъ апостоловъ? Осмѣлитесь ли вы сказать, что врата адовы не одолѣютъ Петра въ частности, но одолѣютъ остальныхъ апостоловъ? Не ко всѣмъ ли относятся слѣдующія слова: Врата адовы не одолѣютъ ея? Не осуществились ли они на каждомъ изъ апостоловъ?» (*Оригенъ*,

толков. на ев. Мѳ.). Послѣ мученической кончины *Павла* и Петра Линъ былъ *первымъ*, получившимъ епископство Римской церкви (и слѣд. ни Павелъ, упоминаемый *прежде* Петра, ни Петръ не были епископами Рима. *Евсевій*, «Церк. Ист.» III, 2; ср. III, 4, 15; IV, 1). «Петръ, Іаковъ и Іоаннъ суть князья апостольскаго служенія... Князья ихъ (апостоловъ) и главы Петръ, Іаковъ и Іоаннъ. Праведно... прославлять ихъ не только потому, что они были единодушны въ своемъ проповѣданіи, но и по причинѣ равенства ихъ достоинства. Онъ (Петръ), занимающій первое мѣсто и глава апостольскаго общества... Но глава человѣку есть Христосъ, и въ то же время Онъ есть глава всей Церкви» (*Св. Григорій Нисскій* «Похвальн. слово св. Стефану»).

Отъ апостола Петра Забужный переходитъ къ папѣ и доказываетъ, что восточные св. отцы признавали и главенство папы.

«Св. Поликарпъ ѣздилъ въ Римъ, чтобы посовѣтоваться съ папой Аникитой относительно времени празднованія пасхи».

Да, ѣздилъ именно для того, чтобы «посовѣтоваться», какъ совѣтуются съ равнымъ себѣ, тогда какъ съ начальникомъ не совѣтуются, а лишь спрашиваютъ его распоряженій. Но св. Поликарпъ и послѣ совѣта

съ папой, вопреки его настоянію, продолжалъ слѣдовать не папской, а своей практикѣ. Гдѣ же тутъ признаніе папскаго главенства? [1]).

«Діонисій александрійскій оправдывался передъ папой св. Діонисіемъ римскимъ въ возводимыхъ на него обвиненіяхъ въ ереси; около 332 года Маркеллъ, епископъ анкирскій дѣлалъ то же передъ папой Юліемъ и т. д.».

Но вѣдь всякій епископъ, обвиняемый въ ереси, долженъ доказать тѣмъ, передъ кѣмъ его обвиняютъ, свою непричастность ереси, подъ опасеніемъ лишиться общенія и обвиняемые въ ереси епископы обычно отстаивали свое православіе не только предъ папой, но и передъ другими епископами. Такъ напримѣръ Фирмиліанъ Кесарійскій, узнавъ о неправославіи Павла Самосатскаго, епископа антіохійскаго, потребовалъ отъ него отчета въ вѣрѣ и получилъ его [2]). Какимъ же образомъ отсюда можно дѣлать выводъ о папскомъ главенствѣ?

«Всѣ православные восточные святители, гонимые еретиками, прибѣгали къ защитѣ римскаго престола»,—пишетъ г. Забужный и далѣе указываетъ на примѣры Златоуста, Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова,

[1]) Евсевій, «Церк. Ист.» IV, 14.
[2]) Евсевій, «Церк. Ист.» VI, 26.

Флавіана, патріарха Константинопольскаго, Ѳеодорита Кирскаго, Петра Хризолога, Сергія, митрополита Кипрскаго и наконецъ св. Ѳеодора Студита...

Что къ заступничеству папы обращались «всѣ» восточные святители, это, конечно, гипербола, а что обращались многіе, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Пока папы были православными, восточные отцы, угнетаемые еретиками и свѣтскою властью, естественно искали себѣ защиты и опоры въ сочувствіи главы всей западной церкви, такъ же какъ искали они этой защиты и опоры и у многихъ восточныхъ вліятельныхъ іерарховъ, и если къ папѣ обращались, быть можетъ, болѣе часто, то это только потому, что папа, благодаря историческимъ условіямъ, былъ менѣе зависимъ отъ свѣтской власти, нерѣдко стоявшей на сторонѣ еретиковъ. Однако все это нисколько не препятствовало восточнымъ отцамъ обращаться со строгими порицаніями и даже анаѳематствовать папъ, какъ скоро и они уклонялись отъ православія. Конечно, обращаясь за помощью къ первосвятителямъ запада, восточные отцы не жалѣли восточнаго краснорѣчія, но нигдѣ ни увидимъ мы у нихъ принципіальнаго признанія папскаго главенства надъ Церковью, надъ вселенскими соборами и тѣмъ болѣе

папской непогрѣшимости. Вѣдь печатаемыя курсивомъ у г. Забужваго выдержки изъ св. Григорія Богослова, называющаго Римъ «первопрестольнымъ въ цѣломъ мірѣ градомъ», или изъ Ѳеодорита Кирскаго, усваивающаго папамъ «первенство» [1]), все же говорятъ лишь о первенствѣ, а не о власти. Слова св. Флавіана «ересь и смятеніе при вашемъ (папы) содѣйствіи низложатся, не будетъ нужды и въ соборѣ» вовсе не значатъ, что «сила папскихъ посланій настолько велика, что можетъ замѣнить даже и вселенскій соборъ», какъ пишетъ г. Забужный, а значитъ лишь то, что св. Флавіанъ надѣялся обойтись въ данномъ случаѣ сужденіемъ низшей инстанціи, хотя, какъ оказалось, все же пришлось обращаться и къ высшей, т. е. къ четвертому вселенскому собору.

Слова Петра Хризолога, что «св. Петръ, который живетъ и возсѣдаетъ на своемъ престолѣ, открываетъ ищущимъ истину вѣры», вообще говорятъ о помощи святыхъ вѣрующимъ и прежде всего епископамъ

---

[1]) Что письмо Ѳеодорита папѣ Льву Великому является лишь вынужденнымъ обращеніемъ къ папѣ, какъ вѣрному православію третейскому судьѣ, а не какъ къ непогрѣшимому главѣ Церкви см. у Н. Н. Глубоковскаго «Блаженный Ѳеодоритъ, епископъ Кирскій». М. 1890, т. I, стр. 236—244.

основанныхъ имъ каѳедръ въ изслѣдованіи истины. А слова его: «Ибо мы помимо согласія епископа римскаго (вѣрнѣе—римскаго государства, С. Т.) не можетъ разслѣдовать о предметахъ вѣры, говорятъ лишь о подчиненіи епископа равеннскаго папѣ, какъ западному патріарху. Это подчеркиваетъ авторъ посланія, называя папу епископомъ не Romae или Romanus, а Romanae civitatis [1]). Точно также долженъ бы разсуждать и всякій восточный епископъ, подчиненный одному изъ восточныхъ патріарховъ, слѣдуя 34 апостольскому правилу. Замѣтимъ, что святымъ Петра Хризолога православная Церковь не признаетъ.

Слова Сергія, митрополита Кипрскаго, что папскій престолъ есть основаніе, отъ Бога положенное, что папѣ вручены ключи небесъ, вовсе не имѣютъ какой-либо исключительности, и мы уже видѣли, что, напримѣръ, св. Василій Великій то же говоритъ и о всѣхъ епископахъ.

Особенно важное значеніе придаетъ г. Забужный письмамъ св. Ѳеодора Студита къ папамъ Пасхалію и Льву. И дѣйствительно, у св. Ѳеодора можно найти болѣе чѣмъ у кого-либо изъ св. отцовъ выраженій, благопріятныхъ для папской

---

[1]) Ml. 54. 739—44.

теоріи. Но все же онъ училъ не о начальствованіи папы надъ всею церковью, а лишь о первенствѣ чести (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς), принадлежащемъ папѣ среди пяти патріарховъ, въ пятиглавной власти церкви (τὸ πεντεκόρυφον τῆς ἐκκλησίας), которой ввѣрено наблюденіе за чистотой божественныхъ догматовъ, осуществляемое чрезъ посредство вселенскихъ соборовъ. Но отдавая папѣ преимущество чести и обращаясь къ нему, какъ къ представителю этой пентархіи и защитнику православія, онъ не считалъ папу по власти выше патріарховъ, и потому писалъ, что «если уклонится одинъ изъ патріарховъ, то онъ долженъ принимать наставленія не отъ своего повелителя-папы, а отъ равныхъ ему» [1]). т. е. остальныхъ четырехъ патріарховъ, включая сюда и папу. Но св. Ѳеодоръ не жалѣлъ высокихъ эпитетовъ только для папы, сохранявшаго единеніе въ вѣрѣ со всею Церковью. Когда папа однажды неодобрительно высказался о поведеніи Студійскаго игумена во время мэхіанскихъ волненій, тотъ же св. отецъ писалъ: «До папы же какое намъ дѣло, такъ ли онъ поступаетъ или иначе? Онъ, просто, *возносится на собственныхъ крыльяхъ*, по

[1]) Ер. II, 129.

пословицѣ. Ибо когда онъ сказалъ, что нисколько не заботится о явныхъ грѣхахъ священника, то не священника какого-нибудь, но Главу Церкви онъ осмѣялъ черезъ это, *такъ что намъ стыдно и слышать*» [1]). Нужно замѣтить такъ же, что св. Ѳеодоръ, не скупясь на пышныя похвалы папамъ, на которыхъ онъ опирался въ борьбѣ съ императорами иконоборцами, не скупился на нихъ и въ отношеніи къ другимъ лицамъ. Напримѣръ іерусалимскаго патріарха онъ называетъ «*первымъ* изъ пяти патріарховъ» [2]), такъ что если превращать, слѣдуя католикамъ, δόξα въ δόγμα, то придется признать нѣсколько папъ, пользующихся верховной властью во вселенской Церкви. Врядъ ли это желательно для римскихъ богослововъ...

Г. Забужный и эту главу заканчиваетъ предложеніемъ читателю сдѣлать выборъ, т. е. послѣдовать ученію греческихъ святыхъ отцовъ Церкви и вмѣстѣ съ ними признать главенство папы или отвергнуть католическое ученіе и тѣмъ самымъ осудить... всѣхъ выдающихся отцовъ и учителей греко-восточной Церкви»...

---

[1]) Ер. I, 28. Подробнѣе см. *Священникъ Николай Гроссу* «Преподоб. Ѳеодоръ Студитъ». Кіевъ. 1907 г., стр. 140 сл., 288—295.

[2]) Ер. I, 95.

На самомъ дѣлѣ выборъ приходится дѣлать лишь между подлиннымъ ученіемъ восточныхъ отцовъ, признававшихъ лишь первенство римскаго епископа и перетолкованіемъ этого ученія г. Забужнымъ и ему подобными католическими авторами въ смыслѣ папскаго главенства и непогрѣшимости. И здѣсь выборъ сдѣлать не трудно...

Девятая глава книги г. Забужнаго говоритъ о «римскомъ папѣ» и вселенскихъ соборахъ. По его мнѣнію, «исторія семи, признаваемыхъ на Востокѣ, вселенскихъ соборовъ служитъ самымъ лучшимъ доказательствомъ власти римскаго папы надъ всею Церковію».

«Во-первыхъ исторія намъ говоритъ, что соборы созывались съ разрѣшенія римскаго епископа», заявляетъ полемистъ. Во-первыхъ, исторія ничего подобнаго намъ не говоритъ, нужно отвѣтить на это. «Первый вселенскій соборъ былъ созванъ по соглашенію съ папою св. Сильвестромъ». Какой же историческій памятникъ говоритъ намъ объ этомъ, спросимъ мы г. Забужнаго, и отвѣта, конечно, не получимъ, ибо такого памятника нѣтъ, а наоборотъ Евсевій ясно говоритъ, что созвать соборъ «рѣшился Константинъ».

Ни о какихъ предварительныхъ переговорахъ съ папой исторія ничего не знаетъ,

да для нихъ не было и повода, ибо ересь Арія въ то время западному патріархату еще не угрожала. «Предсѣдателемъ на немъ былъ папскій посланникъ «Осія [1]), епископъ Кордубскій». Объ этомъ свидѣтельство дѣйствительно есть, но болѣе чѣмъ сомнительной авторитетности—это свидѣтельство болѣе поздняго писателя Геласія Кизическаго, противорѣчащаго въ данномъ случаѣ достовѣрному свидѣтельству участника собора Евсевія, упоминающаго о нѣсколькихъ «предсѣдателяхъ», а объ Осіи говорящаго, что онъ лишь «возсѣлъ съ прочими». «III соборъ состоялся въ Ефесѣ по волѣ папы св. Келестина». Опять совершенно голословное утвержденіе и невѣрное, ибо изъ дѣяній собора [2]) мы видимъ, что соборъ созванъ императоромъ Ѳеодосіемъ и его соправителями. О томъ, кто созвалъ второй и четвертый вселенскіе соборы, г. Забужный намѣренно умалчиваетъ, но исторія говоритъ намъ, что второй вселенскій соборъ былъ созванъ императоромъ Ѳеодосіемъ, а четвертый императоромъ Маркіаномъ, только увѣдомившимъ папу о своемъ рѣшеніи [3]). «Пятый соборъ

---

[1]) Его же, далѣе г. Забужный именуетъ и «Осій».

[2]) Дѣянія всел. соб. I, 193.

[3]) Дѣянія соб. III, 49.

былъ созванъ греческимъ императоромъ Юстиніаномъ, вынужденъ признать г. Забужный, но, добавляетъ онъ. собравшіеся епископы и не думали выдавать себя за настоящій вселенскій соборъ, пока къ нимъ не присоединился римскій папа Вигилій».

Можно подумать, что Вигилій сначала не участвовалъ на соборѣ, а потомъ явился и съ этого момента соборъ сдѣлался вселенскимъ. На самомъ дѣлѣ Вигилій въ засѣданіяхъ собора не участвовалъ совершенно ни лично, ни чрезъ легатовъ, и соборъ все же считалъ себя вселенскимъ. Въ виду нежеланія Вигилія явиться на соборъ, отцы собора писали ему: «Если вы не хотите поступить согласно съ тѣмъ, что нами опредѣлено въ перепискѣ и прибыть на соборъ, то пусть вѣдаетъ ваше блаженство, что мы и одни должны, собравшись вмѣстѣ, объявить наше мнѣніе»... [1]). Не смотря на отсутствіе папы отцы собора свое опредѣленіе изрекли въ такой категорической формѣ: «если кто дерзнетъ вопреки тому, что мы благочестиво изложили, или передавать, или учить, или писать, такой... да будетъ лишенъ епископства и клира» [2])... Вигилій не только не «присоединился» къ собору во

[1]) Дѣянія соб. V, 47—48.
[2]) 381.

время его засѣданій, но и потомъ не хотѣлъ соглашаться съ его требованіями, и только черезъ шесть мѣсяцевъ написалъ патріарху Евтихію, что ранѣе «онъ нарушилъ любовь, отдѣлившись отъ братьевъ», что. «защищая свое ученіе, онъ *былъ орудіемъ въ рукахъ діавола*», но что теперь Христосъ Богъ отклонилъ всякое смущеніе отъ мысли его» [1]).

«Шестой соборъ состоялся по распоряженію папы Агаѳона и подъ предсѣдательствомъ его посланниковъ». Неправда и то и другое. На самомъ дѣлѣ вопросъ о созывѣ VI вселенскаго собора поднятъ былъ императоромъ Константиномъ Погонатомъ еще тогда, когда Агаѳонъ и папою не былъ и въ грамотѣ его предшественнику Домну было сказано, что *необходимъ* соборъ *обоихъ* (т. е. восточнаго и западнаго) престоловъ, дабы, сообразуясь съ опредѣленіями святыхъ пяти соборовъ, они достигли непоколебимаго убѣжденія» [2]), такъ что Агаѳону пришлось лишь избрать на соборѣ легатовъ для посылки на вселенскій соборъ. Но эти, по отзыву самого же папы, «немудрые, не обладающіе знаніемъ Писаній и некраснорѣчивые люди» не были предсѣдателями собора, а предсѣдателемъ

[1]) V, 404—405.
[2]) Дѣян. Соб., р. VI.

его былъ императоръ, о чемъ неоднократно упоминается въ соборныхъ актахъ [1]).

II седьмой вселенскій соборъ также созванъ былъ не папой, а императрицей Ириной, по настоянію патріарха Тарасія, а папа былъ лишь увѣдомленъ объ рѣшеніи императрицы созвать соборъ.

Невѣрно и то, что предсѣдатели этого собора были папскіе легаты. Дѣянія собора говорятъ намъ, что не легаты, а патріархъ Константинопольскій Тарасій открылъ соборъ своею рѣчью, и прямо и не разъ называютъ его предсѣдателемъ собора [2]), тогда какъ о легатахъ говорятъ лишь, что они «засѣдаютъ *вмѣстѣ* съ вами» (епископами собора) [3]). Итакъ сколько же явной неправды въ немногихъ строкахъ католическаго полемиста!

Далѣе г. Забужный указываетъ на тотъ фактъ, что папа мыслился непремѣннымъ участникомъ вселенскаго собора, такъ что безъ папы соборъ не могъ быть и вселенскимъ, какъ было заявлено на седьмомъ вселенскомъ соборѣ. Однако, изъ этого факта вывести папскаго главенства никакъ нельзя. Вселенскій соборъ потому и вселенскій, что въ немъ участвовали, по возможности,

[1]) VI, изд. 1871 г. стр. 35, 45, 50, 57, 145, 155, 160, 208, 217, 291.
[2]) Дѣян. соб. VII, 37—38; 40.
[3]) Дѣян. соб. VII, 41.

представители всей вселенной, почти совпадавшей, по тогдашнему пониманію, съ границами имперіи. Между тѣмъ папы были представителями цѣлой западной половины имперіи и потому естественно участіе папъ на вселенскомъ соборѣ было столь же необходимымъ, какъ и участіе восточныхъ патріарховъ, но какъ участіе кого либо изъ этихъ патріарховъ на вселенскихъ соборахъ не давало каждому изъ нихъ права власти надъ всею Церковью, такъ не давало оно этихъ правъ и папѣ.

«Опредѣленія и рѣшенія соборовъ должны были непремѣнно согласоваться съ готовыми указаніями папъ», категорически заявляетъ г. Забужный и ссылается на упоминаніе Ефесскаго собора о посланіи Келестина, на заносчивыя рѣчи легатовъ на Халкидонскомъ соборѣ и на выраженія отцовъ вселенскихъ соборовъ.

«Петръ чрезъ Льва такъ вѣщалъ», «чрезъ Агаѳона говоритъ Петръ». Но Ефесскій соборъ сослался на посланіе Келестина потому, что оно «согласно съ судомъ, произнесеннымъ на еретика Несторія святымъ соборомъ» [1]) и для того, чтобы показать, что судъ надъ нимъ «есть единый и общій судъ вселенскій» [2]).

[1] Дѣян. соб. Изд. 2-е, 1887, т. I, стр. 236, 273.
[2]) Тамъ же, 276.

На заносчивыя рѣчи легатовъ на Халкидонскомъ соборѣ соборъ, не желая возбуждать лишніе споры, предпочелъ отвѣтить не словами, а дѣломъ—принятіемъ, вопреки ихъ протесту, 28 правила, указывающаго папѣ его настоящее положеніе въ Церкви. Восклицаніе соборовъ: «Петръ чрезъ Льва папѣ вѣщалъ», «чрезъ Агаѳона говоритъ Петръ», содержитъ лишь мысль о помощи со стороны святыхъ епископовъ въ дѣлѣ раскрытія истины, а вовсе не мысль о папской непогрѣшимости, ибо тотъ же соборъ, на [которомъ было провозглашено «чрезъ Агаѳона говоритъ Петръ», анаѳематствовалъ одного изъ предшественниковъ Агаѳона—Гонорія за ересь.

Ученіе о непогрѣшимости папы совершенно лишаетъ смысла созваніе вселенскихъ соборовъ. Зачѣмъ было безпокоить епископовъ всей «вселенной», заставлять ихъ на долгое время покидать свои паствы, предпринимать опасное, утомительное, продолжительное путешествіе, если папа можетъ рѣшить непогрѣшимо всѣ догматическіе вопросы? Сознавая это, г. Забужный успокаиваетъ читателей тѣмъ соображеніемъ, что «очень часто папамъ предоставлялось соборомъ право заняться преніями по спорнымъ вопросамъ, но только тогда, если не предшествовало папское опредѣленіе

по данному вопросу». Какое унизительное представленіе о вселенскихъ соборахъ! Выходитъ, что папа, имѣя возможность и даже долгъ самъ непогрѣшимо рѣшить всѣ догматическіе вопросы, почему-то не дѣлалъ этого, а сначала зачѣмъ-то заставлялъ епископовъ собираться со всѣхъ концовъ міра, чтобы нѣсколько поупражняться въ логомахіи и потомъ, разъѣхавшись, узнать папское опредѣленіе. Но и такую возможность папа предоставлялъ епископамъ, по мнѣнію г. Забужнаго, только «очень часто», а слѣдовательно не всегда. Для чего же, спрашивается, собирались епископы тогда, когда дѣло было уже рѣшено папой? «На соборахъ выяснялось, кто изъ епископовъ согласенъ съ папою и кто еретикъ», пишетъ г. Забужный. Но для этой цѣли былъ бы нуженъ не соборъ, а лишь разсылка папскаго посланія съ требованіемъ подписать его. «Наконецъ, прибѣгаетъ къ послѣдней уловкѣ г. Забужный, соборы не лишены смысла (!) и потому, что хотя папа и обладаетъ даромъ безошибочности въ вопросахъ вѣры и нравственности, однакоже *не можетъ* пренебрегать совѣтомъ и мнѣніемъ епископовъ»... Нѣтъ, по католическому ученію, онъ *можетъ* пренебрегать мнѣніями всѣхъ епископовъ, ибо онъ непогрѣшимъ «ex sese, non ex consensu ecclesiae», и

Ватиканскому опредѣленію. «Опредѣленія или правила вселенскихъ соборовъ не сейчасъ же получали законную силу», выставляетъ новый ложный тезисъ г. Забужный, «а лишь послѣ окончательнаго утвержденія ихъ римскими епископами».

На самомъ дѣлѣ опредѣленія перваго вселенскаго собора были утверждены не папою, а императоромъ Константиномъ Великимъ [1]), второго — императоромъ Ѳеодосіемъ I [2]), третьяго—императоромъ Ѳеодосіемъ II [3]), четвертаго—императоромъ Маркіаномъ [4]), пятаго—императоромъ Константиномъ [5]) и мн. др.

Когда восточные отцы добивались отъ папъ «утвержденія» соборныхъ актовъ, то они добивались не какого-либо особеннаго акта, составляющаго привилегію лишь римскихъ епископовъ, а добивались лишь того, что на соборѣ дѣлалъ и каждый епископъ, «опредѣлявшій» соборное постановленіе. Папы на вселенскихъ соборахъ не присутствовали и потому ихъ «утвержденіе», т. е. согласіе можно было получить только послѣ собора, а согласіе это было важно получить потому, что безъ подписи главы всего

[1]) Евсевій. Жизнь Константина, III, 21.
[2]) Дѣян. соб. I, 109.
[3]) Тамъ же, 289.
[4]) Тамъ же IV, 181.
[5]) VI, 273.

запада соборныя опредѣленія не имѣли бы внѣшняго признака ихъ вселенскаго характера.

«Папа Левъ отвергъ 28 правило Халкидонскаго собора... и съ тѣхъ поръ всѣ лучшіе патріархи не хотѣли воспользоваться 28 халкидонскимъ правиломъ». Это неправда. Это правило всегда входило въ источники дѣйствующаго права на востокѣ, не смотря на протестъ папы и даже сами папы признали его, когда это имъ показалось выгоднымъ. Это сдѣлалъ самъ Иннокентій III на четвертомъ латеранскомъ соборѣ 1215 года [1]).

Часто приходится наблюдать тотъ фактъ, печалуется г. Забужный, что многіе, если не всѣ восточные полемисты совершенно искажаютъ каѳолическое понятіе о вселенскомъ соборѣ. Именно, они говорятъ, будто католики признаютъ, что папа выше вселенскаго собора... Соборъ считается вселенскимъ только тогда, когда на немъ присутствуютъ епископы въ соединеніи съ папой. Вопросъ, что выше: папа или вселенскій соборъ, лишенъ всякаго смысла».

Что это значитъ: въ соединеніи съ папой—то ли, что папа долженъ быть на вселенскомъ соборѣ? Но мы знаемъ, что

[1]) Правило 5.

папы на вселенскихъ соборахъ не присутствовали. Или то, что епископы собора должны учить также, какъ училъ папа? Но тогда значитъ б вселенскій соборъ только тогда могъ бы быть признанъ вселенскимъ, если бы участвующіе на немъ епископы учили такъ-же, какъ училъ напримѣръ папа-еретикъ—Гонорій.

Далѣе г. Забужный опять указываетъ на тотъ фактъ, что въ православной Церкви вселенскихъ соборовъ давно не было. Но на этотъ упрекъ мы отвѣтили уже ранѣе и повторять сказаннаго не будемъ.

Если же г. Забужный считаетъ нужнымъ упомянуть о мнѣніи митрополита Филарета, что въ настоящее время, пока существуетъ раздѣленіе церквей, вселенскій соборъ невозможенъ, такъ какъ безъ участія западной церкви никакой соборъ не можетъ считаться вселенскимъ [1]), то не нужно упускать изъ виду, что митрополитъ Филаретъ писалъ это еще задолго до появленія новоизмышленнаго догмата о непогрѣшимости папы, въ корень извращающаго православный догматъ о церковномъ учительствѣ, а въ болѣе позднемъ авторитетномъ церковномъ актѣ—въ окружномъ патріаршемъ и синодальномъ посланіи Кон-

[1]) «Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ». М. 1883. изд. 2. стр. 66.

стантинопольской церкви по поводу энциклики Льва XIII о соединеніи церквей прямо сказано, что «православныя церкви на Востокѣ и сѣверѣ *уже одни* составляютъ единую, святую каѳолическую и апостольскую Христову Церковь, столпъ и утвержденіе истины [1]), и слѣдовательно соборъ представителей однихъ этихъ церквей будетъ соборомъ вселенскимъ и безъ участія церкви римской [2]).

Девятая глава книги г. Забужнаго пытается извлечь доказательства въ пользу главенства папы изъ православныхъ богослужебныхъ книгъ. Довольно смѣлыя попытки доказать, что православная Церковь сама не знаетъ, чему учатъ ея богослужебныя книги, начались уже давно. Особенно любятъ доказательства такого рода ренегаты православія. Ссылками на православныя богослужебныя книги они думаютъ успокоить свою совѣсть, представляя дѣло такъ, что они, въ сущности, не уклонились отъ воззрѣній самой православной Церкви, а разошлись лишь съ ея современными богословами. Такія ссылки были въ большомъ ходу еще во времена

[1]) Петроградъ, 1896, § 19; ср. «Правда Православія», вып. III, стр. 8.

[2]) Подробнѣе о значеніи папъ на вселенскихъ соборахъ см. «Правда Православія», вып. III, стр. 88—151, гдѣ указана и другая литература.

брестской уніи и ихъ опровергали еще Захарія Копыстенскій и Стефанъ Яворскій. Въ болѣе позднее время мы встрѣчаемъ такія ссылки у де Местра [1]) и русскихъ ренегатовъ Августина Голицина и Гагарина [2]). Скончавшійся нѣсколько лѣтъ тому назадъ варнавитъ Тондини де Куаренги [3]) посвятилъ этому вопросу особое обстоятельное изслѣдованіе [4]), недавно вышедшее и въ русскомъ переводѣ [5]). Здѣсь католическій богословъ заявляетъ, что ссылка на православныя богослужебныя книги—это самый сильный аргументъ въ пользу папскаго главенства.

Не мало встрѣчаемъ мы подобныхъ ссылокъ и въ трудахъ позднѣйшихъ русскихъ ренегатовъ, напримѣръ, княгини Волконской (?): «О Церкви», (стр. 278, 279,

---

[1]) *I. de Maistre,* Du pape, Paris, 1863, p. 75, 81—82.

[2]) *Gagarin,* Des starovéres, L'eglise russe et le pape. Paris, 1857, p. 64—73.

[3]) Некрологъ его см. въ «Церк. Вѣд.» за 1909 г., стр. 681—682.

[4]) La primauté de sainte Pierre, prouvée par les titres, que lui donne L'eglise russe dans sa liturgie, Paris, 1867. Въ 1879 году это же изслѣдованіе было въ переработанномъ видѣ издано на англійскомъ языкѣ въ Лондонѣ.

[5]) *Тондини де Куаренги.* «Главенство апостола Петра на основаніи богослужебныхъ книгъ грекороссійской Церкви». Переводъ **, Римъ, Desclée et Ci. Editori Pontifici, Piazza Grazioli, Palazzo Doria, 1912.

293—295 и др.), С. Асташкова. «Исхожденіе Святаго Духа и вселенское православіе». Фрейбургъ, 1886 (стр. 98—104) и др.

Г. Забужный въ данной главѣ своего изслѣдованія лишь повторяетъ тѣ изъ аргументовъ Тондини, которые кажутся ему болѣе убѣдительными. Непосредственнаго знакомства ни съ православными богослужебными книгами, ни съ православной богословской литературой по этому вопросу[1]) у него незамѣтно.

Сначала г. Забужный приводитъ эпитеты, прилагаемые въ мѣсячной Минеѣ къ ап. Петру, гдѣ онъ называется «основаніемъ Церкви», «камнемъ вѣры», «апостоловъ верховнымъ», «апостоловъ первопрестольнымъ» (16 янв.), «апостоловъ основа-

[1]) Изъ этой литературы слѣдуетъ указать: 1) *Архим. Иннокентій.* Обличит. богосл. т. I: Казань, 1859, стр. 352—355. 2) *Сушковъ,* (противъ Голицина и Гагарина) въ «Union chrétienne» за 1862—1863 г.: «Examen de l'argument que les ultramontains prétendant trouver dans la liturgie russe en faveur de leur système papal»; 3) *Проф. М. Ястребовъ.* Идея папскаго главенства, защищаемая на основаніи богослужебныхъ книгъ православной Церкви: «Труды Кіев. Дух. Ак.» 1878 г. іюль, октябрь, декабрь; 4) *А. М. Ивановъ-Платоновъ.* О римскомъ католицизмѣ, ч. 2-я. М. 1879, стр. 149—153; 5) *А. Лебедевъ,* протоіерей: О главенствѣ папы. Спб. 1887, стр. 257—264; Изд. 2-е Спб. 1903, стр. 274—283; 6) *Н. Бѣлявъ.* О католицизмѣ. Казань. 1889, стр. 170—172.

ніемъ»; «камнемъ Христовой Церкви», «верховнымъ апостоловъ», «апостоловъ предначальникомъ» (29 іюня) «утвержденіемъ Церкви» (30 іюня). Но, очевидно, эпитетовъ мѣсячной Минеи г. Забужному представляется мало для доказательства его тезисовъ, почему онъ ссылается еще на мало-авторитетный памятникъ,—Прологъ, гдѣ ап. Петръ подъ 30 іюня называется «наставникъ апостоловъ, начало православія, Церковь Божія, вождь апостоловъ, твердый вѣры камень» и т. п.

Г. Забужному извѣстно, что православные богословы не считаютъ этихъ и подобныхъ ссылокъ убѣдительными, такъ какъ тѣ же самые и подобные эпитеты прилагаются въ богослужебныхъ книгахъ и къ другимъ апостоламъ, но онъ не удовлетворяется такимъ опроверженіемъ. «Нелѣпо ссылаться на то, что св. Матѳей именуется первымъ благовѣстникомъ въ мірѣ и св. Андрей—первымъ или первѣйшимъ ученикомъ Христовымъ, пишетъ онъ. Вѣдь всякому извѣстно, почему эти два апостола именуются такъ въ богослужебныхъ книгахъ. Первый благовѣстникъ—это значитъ первый евангелистъ... Святой же Андрей былъ первый по времени призванія его Христомъ въ число учениковъ... Но что именно можно заключить отсюда противъ

первенства св. Петра? Развѣ одно то, что св. Петръ не можетъ считаться первымъ ни по времени призванія въ ученики, ни по времени составленія евангелія». Далѣе г. Забужный выясняетъ, что, хотя и ап. Іаковъ называется пастыреначальникомъ и первопрестольникомъ, но называется такъ потому, что онъ былъ первымъ епископомъ въ Іерусалимѣ. «Петръ же не былъ первымъ по времени епископомъ и, слѣдовательно, называется первымъ вслѣдствіи какого—то другого первенства. Католики такъ и понимаютъ, что не *первенство состояло въ высшей власти*, и если это кому не нравится, то пусть скажетъ въ какомъ значеніи Петръ названъ первымъ?» [1]).

Дѣло не въ томъ, что кому нравится, а въ томъ, чтобы выяснить истинное ученіе православныхъ богослужебныхъ книгъ. Прежде всего, если Петръ и называется первымъ, то, вѣдь, «первый»—числительное порядковое и лицо или предметъ, къ которому прилагается эпитетъ «первый», очевидно, включается въ какой либо «порядокъ», рядъ однородныхъ, одинаковыхъ по своему существу и достоинству лицъ и, слѣдовательно, сказать, что

---

[1]) Стр. 72—73.

Петръ «первый» изъ апостоловъ—это значитъ въ сущности сказать, что Петръ одинъ изъ апостоловъ, такой же апостолъ какъ и остальные и идея власти его надъ прочими эпитетами «первый» не только не предполагается, но и прямо исключается и какіе бы другіе эпитеты, «верхъ», «верховный», «основаніе», «камень» и т. п. не прилагались къ апостолу Петру, какъ первому апостолу, очевидно, понимать ихъ нужно въ смыслѣ первенства, а не въ смыслѣ высшей власти. Возьмемъ примѣръ изъ обычныхъ житейскихъ отношеній. Если извѣстно, что Ивановъ первый ученикъ въ классѣ, то хотя бы мы, восхваляя его, называли «главой класса», лучшимъ изъ всѣхъ и т. п., все же мы не дали бы мысли о томъ, что онъ имѣетъ по праву какую-то власть надъ товарищами. Что православныя богослужебныя книги не допускаютъ ни малѣйшей мысли о какой-то особой должности Петра среди апостоловъ — это какъ день ясно изъ того, что Минея Общая и Октоихъ—книги, которыхъ почему-то не хотятъ совершенно знать католическіе полемисты, содержа въ себѣ пѣснопѣнія всѣмъ разрядамъ святыхъ, не выдѣляетъ апостола Петра въ какой-либо особый разрядъ, какъ выдѣляютъ онѣ Божію Матерь, а совсѣмъ

не знаютъ апостола Петра, какъ лицо отдѣльное, не выдѣляютъ его ни однимъ выраженіемъ изъ общаго числа апостоловъ. По выраженію Октоиха, всѣ апостолы суть «Пастыря Добраго овчата» [1]).

Но мы видѣли, что г. Забужный, воображая поставить въ затруднительное положеніе православныхъ богослововъ, спрашиваетъ, «въ какомъ значеніи св. Петра назвали первымъ?» Нѣтъ ничего легче, какъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Апостолъ Петръ называется первымъ даже ни въ одномъ, а въ нѣсколькихъ отношеніяхъ, но ни разу не называется первымъ въ отношеніи власти надъ другими апостолами, такъ какъ самая мысль о власти одного апостола надъ другими глубоко противна какъ Священному Писанію, такъ и богослужебнымъ книгамъ православной Церкви.

У нѣкоторыхъ древнихъ отцовъ первенство апостола Петра среди апостоловъ объясняется не какими-либо данными ему свыше полномочіями, а просто тѣмъ, что онъ былъ старше всѣхъ другихъ по возрасту. Въ православныхъ богослужебныхъ книгахъ, когда говорится о первенствѣ апостола Петра, то всего чаще разумѣется призваніе его къ апостольскому служенію

---

[1]) 4 гласъ, четвертый канонъ, пѣснь 6, стихъ 1.

вмѣстѣ съ апостоломъ Андреемъ. ранѣе остальныхъ апостоловъ, а иногда онъ называется первымъ и потому, что онъ первый изъ всѣхъ исповѣдывалъ Христа Сыномъ Божіимъ. Наконецъ, въ греческомъ синаксарѣ апостолу приписывается первенство въ любви его къ Господу, подобно тому какъ апостолу Іоанну первенство въ любви Господа къ нему [1]).

Итакъ эпитетъ «первый» въ приложеніи къ апостолу Петру также не означаетъ власти надъ прочими апостолами, какъ и въ приложеніи къ св. Матѳею, апостолу Андрею или апостолу Іакову.

Отъ эпитета первый г. Забужный переходитъ къ эпитету «верховный». Онъ знаетъ, что «верховными» называются въ Минеѣ не одинъ апостолъ Петръ, а также два Іакова, Іоаннъ Богословъ и Андрей. Но, говоритъ онъ, «Петръ всетаки выдѣляется среди нихъ. Онъ не только именуется верховнымъ, какъ четыре другихъ апостола но и *первоверховнымъ* и *верховнѣйшимъ*, т. е. самымъ верховнымъ между апостолами». «Правда», опять приходится оговориться полемисту, «что названіе *первоверховнаго* получаетъ въ богослужебныхъ книгахъ и св. Павелъ

[1]) Греч. Минея, изд. Венеція, 1740 г. подъ 6 авг. синаксарь по 6-й пѣсни канона.

апостолъ, но тѣ же богослужебныя книги объясняютъ, что не по одной и той же причинѣ считаются первоверховными св. Петръ и Павелъ. «Кіими похвальными вѣнцы увяземъ Петра и Павла... оваго (Петра) яко *апостоловъ предначальника*, оваго же убо (Павла) яко *паче инѣхъ потрудившася*». Значитъ Павелъ названъ первоверховнымъ по своимъ заслугамъ, такъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ болѣе всѣхъ, даже болѣе св. Петра трудился надъ распространеніемъ вѣры Христовой, Петру же принадлежитъ титулъ первоверховнаго не столько по личнымъ его заслугамъ, сколько по праву, какъ преднаначальнику апостоловъ. Кромѣ того, какъ сказано, св. Петръ именуется *верховнѣйшимъ* апостоломъ, а этого названія богослужебныя книги никому болѣе не даютъ» [1]).

Вся эта аргументація покоится на безусловно невѣрномъ пониманіи слова «преднаначальника» въ смыслѣ «начальника». Если мы обратимся къ греческому оригиналу пѣснопѣнія, то увидимъ, что тамъ стоитъ προεξάρχον, а филологически это слово означаетъ то же самое, что ἔξαρχος и ἄρχων. Здѣсь на встрѣчу намъ идетъ самъ г. Забужный, когда ему приходится

[1]) Стр. 74—75.

толковать слово ἄρχων, примѣненное къ апостолу Іакову и когда для него нѣтъ нужды слишкомъ усиливать его значеніе. «По своему первоначальному происхожденію, пишетъ г. Забужный, слово «архонъ» обозначаетъ того, кто идетъ первымъ въ какомъ-нибудь ряду, или кто начинаетъ собою какой-нибудь рядъ людей, при чемъ безразлично то, имѣетъ ли онъ какую-нибудь власть надъ тѣми, кто за нимъ слѣдуетъ или нѣтъ. Св. Іаковъ названъ «архонтомъ» именно въ такомъ смыслѣ потому, что изъ числа 12-ти избранныхъ апостоловъ онъ былъ *первымъ въ ряду мучениковъ*. Такое объясненіе извлекаемъ изъ той же самой стихиры, въ которой онъ названъ княземъ» [1]).

Совершенно справедливо, остается сказать намъ, а потомъ примѣнить все это и къ слову προεξάρχον въ отношеніи къ апостолу Петру. Никакой власти здѣсь не разумѣется, а просто апостолъ Петръ названъ «предначальникомъ» апостоловъ потому, что онъ «предначиналъ» рядъ апостоловъ. Смыслъ приведенный г. Забужнымъ первой стихиры на Господи воззвахъ 29 іюня заключается въ томъ, что пѣснописецъ высказываетъ недоумѣніе («Кіими

---

[1]) Стр. 77.

похвальными вѣнцы»...), какъ установить различіе въ похвалѣ между апостолами Петромъ и Павломъ, такъ какъ они составляютъ единое по духу и оба одинаково стоятъ на первомъ мѣстѣ («богопроповѣдниковъ предстоятели») и далѣе, очевидно, имѣя въ виду 2-е посланіе ап. Павла къ Коринѳ., (XI, 23), указываетъ, что хотя Петръ началъ рядъ апостоловъ (а Павелъ призванъ позднѣе всѣхъ), но Павелъ больше всѣхъ потрудился. Та же мысль высказывается и въ канонѣ этого дня, гдѣ Петръ прямо называется «первозваннымъ» [1]), а Павелъ «званнымъ на послѣдокъ временъ, тщаніемъ же всѣхъ превзошедшимъ» [2]). Итакъ смыслъ стихиры вовсе не въ указаніи превосходства Петра надъ Павломъ по власти, а наоборотъ въ разъясненіи того, что ихъ полному равенству не препятствуетъ и позднее призваніе Павла сравнительно съ Петромъ. Вообще уже самый фактъ совмѣстнаго празднованія двумъ апостоламъ и еще болѣе—основная мысль богослуженія этого дня, заключающаяся въ признаніи полнаго взаимнаго равенства, такъ сказать, парности двухъ первоверховныхъ апостоловъ, какъ нельзя лучше опровергаетъ римскую

---

[1]) Канонъ 1, пѣснь 1, стихира 1.
[2]) Канонъ 2, пѣснь 7, стихира 2.

теорію о власти Петра надъ всѣми апостолами.

Если бы Петръ былъ владыкой надъ Павломъ, то развѣ могли бы церковныя пѣсни называть обоихъ апостоловъ «благоразумія *крыль*», «*руцѣ* евангелія благодати», «*нозѣ* истиннаго проповѣданія», «*скрижали* мысленныя», «*сопряженные волы* Христовы», «троическая *двоица*», божественная *двоица*», или совмѣстно прилагать къ нимъ совершенно одинаковые высокіе эпитеты: «апостоловъ верхъ», «апостоловъ верховные», «учениковъ верховники», «апостоловъ первоверховные», «апостоловъ первые», «апостоловъ первопрестольники», «богопроповѣдниковъ предстоятели», «основанія Церкви», основанія апостоловъ», «міра предстоятели», «имуща ключи небесные» и т. п.?

Какимъ жалкимъ послѣ этого кажется аргументъ г. Забужнаго, ссылающагося на то, что хотя апостолъ Павелъ называется первоверховнымъ, но только апостолъ Петръ называется «верховнѣйшимъ». Развѣ первоверховный не есть и верховнѣйшій? Если апостолъ Павелъ не называется такъ, то, вѣдь, это чистая случайность. Съ равнымъ правомъ можно бы доказывать, что апостолъ Петръ былъ подчиненъ апостолу Павлу, ибо только апостолъ Павелъ, но не

апостолъ Петръ именуется въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ «предстоятелемъ христіанъ», «апостоловъ верховнымъ», «первопрестольникомъ апостоловъ», «основаніемъ ученій», «камнемъ краеугольнымъ Спаса и Господа» [1]) или доказывать, что апостолъ Петръ былъ подчиненъ апостолу Іакову, который называется «Началопастыря Христа преемникомъ» [2]), которому «Христосъ предалъ престолъ Церкви» [3]), чего о Петрѣ не говорится.

«Впрочемъ, прибѣгаетъ къ новому аргументу г. Забужный, и названіе «верховный» обозначаетъ въ церковныхъ книгахъ *прежде всѣхъ* св. Петра. Если сказано, напр., «верховный» объ Іаковѣ въ его службѣ, то это, конечно, обозначаетъ Іакова, но если встрѣтимъ это названіе «верховный» въ другихъ мѣстахъ богослужебныхъ книгъ, даже въ дни, не посвященные Петру, то всякій сразу догадывается, что тамъ говорится о Петрѣ, хотя и нѣтъ его имени» [4]).

Другими словами, г. Забужный говоритъ о томъ, что въ теоріи словесности называется «антономасіей». когда нарицатель-

---

[1]) Минея мѣс. на 29 іюня, Канонъ, пѣснь 3.
[2]) 23 окт. На стихови. слава.
[3]) 26 дек. канонъ, пѣснь, стихъ 2.
[4]) Стр. 75.

ное имя дѣлается столь тѣсно связаннымъ съ извѣстнымъ лицомъ, что нѣтъ нужды упоминать его собственнаго имени. Напримѣръ, если говорится «Грозный», то можно и не добавлять «Іоаннъ IV». Но въ отношеніи къ апостолу Петру слово «верховный» per antonomasiam въ православныхъ богослужебныхъ книгахъ вовсе не употребляется. Если въ богослужебныхъ книгахъ слово «верховный» иногда и очень рѣдко замѣняетъ имя «Петръ», то это не потому, чтобы только Петръ былъ «верховный», а потому, что по какимъ-нибудь признакамъ ясно, что въ данномъ мѣстѣ рѣчь идетъ о Петрѣ, а не о другомъ верховномъ апостолѣ. Такъ г. Забужный ссылается на тропарь св. Андрею: «Яко апостоловъ первозванный и верховнаго сущій братъ». Но вѣдь кромѣ Петра у апостола Андрея не было другого брата среди апостоловъ. Если же г. Забужный спрашиваетъ: «Какая ему (ап. Андрею) хвала, что онъ братъ другого верховнаго?», то на этотъ вопросъ можно отвѣчать вопросомъ: «какая хвала апостолу Іакову, что онъ братъ Іоанна Богослова, или Григорію Нисскому, что онъ братъ Василія Великаго», а между тѣмъ службы ихъ упоминаютъ объ этомъ родствѣ [1]). «Св. Марку»,

[1]) 10 янв., свѣтиленъ по кан. и 30 апр., инъ тропарь праздн.

продолжаетъ г. Забужный, Церковь молится: «Верховнаго апостола ученикъ бывъ, съ нимъ Христа проповѣдалъ еси». Но и тутъ подъ верховнымъ нужно разумѣть апостола Петра не потому, что этотъ титулъ принадлежитъ только ему, а потому, что въ этой же службѣ не разъ упоминается, что Маркъ былъ ученикомъ Петра [1]), «верховнаго» Петра [2]).

Если о святомъ Сильвестрѣ говорится, что онъ «верховнаго учениковъ украсилъ престолъ», то опять, когда рѣчь идетъ о папѣ римскомъ и о престолѣ римской церкви, то ясно, что подъ верховнымъ слѣдуетъ разумѣть Петра. Кромѣ того, иногда, напримѣръ, въ службѣ празднику и попразднеству Преображенія «верховными» называются съ опущеніемъ собственныхъ именъ и Іаковъ и Іоаннъ [3]). Что же, значитъ и они тоже главы Церкви? Наконецъ иногда верховными и также съ опущеніемъ имени называются и всѣ 12 апостоловъ [4]). Г. Забужный утверждаетъ далѣе, что апостолу

[1]) Минея мѣсячн. на 26 стр. 2 стихира на Господи воззвахъ, канонъ, пѣснь 1, стихъ 3; пѣснь 3, стихъ 3.

[2]) На вечернѣ инъ тропарь праздн.; кан. пѣснь 6, стихъ 3.

[3]) На велик. веч. на Госп. воззв. ст. 4 и др.; ср. Гал. II, 9.

[4]) Октоихъ, гласъ 2, четвертокъ, на стиховн., стих. апост.

Петру усвояется въ православныхъ богослужебныхъ книгахъ еще титулъ «глава». «Этотъ апостолъ», пишетъ онъ, «въ греческихъ богослужебныхъ книгахъ именуется «кефалé» или «кефаліонъ», что по-русски обозначаетъ главу, т. е. единственнаго верховнаго правящаго апостола. Это послѣднее названіе дается въ греческихъ книгахъ только одному святому Петру» [1]).

Прежде всего слово «глава» не есть точный терминъ, и понимать его можно и не въ смыслѣ «правящаго апостола», а въ смыслѣ лишь представителя апостоловъ. Но, главное, ссылка г. Забужнаго на «греческія богослужебныя книги» слишкомъ неопредѣленна. Указывая, гдѣ находятся другіе эпитеты, усваиваемые апостолу Петру, онъ почему то дѣлаетъ исключеніе въ данномъ случаѣ и потому мы лишены возможности судить какъ объ авторитетности тѣхъ книгъ, гдѣ будто бы встрѣчается такое наименованіе, такъ и о томъ, не присочинилъ ли здѣсь нѣчто т. Забужный. По крайней мѣрѣ, Гондини въ числѣ 43 наименованій апостола Петра наименованія его κεφαλή или κεφάλιον не указываетъ, хотя онъ и переводитъ не точно греческія ἡ κορυφαία и πρωτάρχων французскимъ «chef».

[1]) Стр. 77.

«Если св. Петръ, дѣлаетъ окончательное заключеніе г. Забужный, именуется первымъ, верховнымъ, верховнѣйшимъ, главою, предначальникомъ, первопрестольникомъ и т. д., а между тѣмъ его нельзя считать таковымъ ни по причинѣ первенства призванія (это принадлежитъ Андрею, замѣчаетъ въ скобкахъ г. Забужный, а также и Петру, призванному вмѣстѣ съ Андреемъ, замѣтимъ мы), ни потому, что онъ первый основалъ епископскую каѳедру (это сдѣлалъ Іаковъ, братъ Господень), ни потому, якобы первый удостоился мученической смерти (ибо таковую имѣлъ другой Іаковъ), ни даже потому, якобы болѣе другихъ потрудился (этимъ славился Павелъ), то остается сказать, что всѣ названія, какія присваиваются Петру, обозначаютъ именно то, что онъ былъ *по власти первый* и выше всѣхъ апостоловъ. Другого объясненія пріискать нельзя».

Да, но мы уже видѣли, что объясненія пріискивать и не нужно, такъ какъ сами богослужебныя книги, называя Петра «первымъ», объясняютъ и то, что называютъ онѣ его такъ (не по власти), а или потому, что онъ былъ призванъ вмѣстѣ съ Петромъ, или потому, что онъ былъ представитель апостольскаго общества, или потому, что онъ былъ выдѣленъ Господомъ изъ

среды другихъ вмѣстѣ съ Іаковомъ и Іоанномъ или, наконецъ, потому, что онъ самъ выдѣлялся своею особенно горячей любовію ко Господу.

Отъ апостола Петра г. Забужный по обычаю переходитъ къ папамъ и указываетъ на то, что св. Климентъ, папа римскій, называется въ службѣ 25 ноября «новымъ Петромъ», св. Сильвестръ въ службѣ 2 января «верховникомъ священнаго собора, верховникомъ священныхъ отцовъ», св. Левъ—«главой православной Церкви Христовой», «старѣйшиною верховнымъ собора честнаго», «Петра честнаго преемникомъ, обогатившимся его начальствомъ», св. Мартинъ—«верховникомъ священныхъ повелѣній», «украсившимъ Петровъ божественный престолъ». «Вотъ какъ, восклицаетъ г. Забужный, сама восточная Церковь въ своихъ богослужебныхъ книгахъ величаетъ римскихъ папъ!»

Не папъ, какъ таковыхъ, величаетъ православная Церковь, а *святыхъ* папъ, папъ, дѣйствительно бывшихъ достойными преемниками апостола Петра. Но столь же высокими эпитетами превозноситъ православная Церковь и другихъ своихъ святыхъ. Св. Іоаннъ Златоустъ, св. Григорій Богословъ и св. Василій Великій называются въ той же Общей Минеѣ подъ 27 января

вселенскими учителями. Св. Іоанну Златоусту усваивается то наименованіе, которое католическими богословами считается свойственнымъ одному апостолу Петру и римскимъ папамъ. Св. Іоаннъ Златоустъ называется здѣсь «камнемъ неразсѣднымъ», при чемъ въ греческомъ текстѣ стоитъ именно слово ἡ πέτρα, а не ὁ λίθος. Это наименованіе повторяется въ Минеѣ подъ 13 ноября. Мало того, 27 января въ греческой Минеѣ св. Іоаннъ Златоустъ называется «незыблемымъ камнемъ (πέτρα), столпомъ и утвержденіемъ Церкви Христовой». Св. мученикъ Панкратій подъ 9 іюля называется «крѣпкимъ основаніемъ и опорой Церкви». Θеодотъ Киринейскій—«церкве основаніемъ» [1]), Епифаній Кипрскій—«основаніемъ православныхъ и церковнымъ водруженіемъ» [2]), патріархъ Никифоръ—«истины водруженіемъ и утвержденіемъ вѣры» [3]), Аѳанасій Александрійскій—«водруженіемъ церкве» [4]), «утвержденіемъ церкве» [5]). Далѣе св. Петръ, епископъ Александрійскій, называется «новымъ Петромъ [6]) и ему вмѣстѣ съ Климентомъ

[1]) 2 марта, на Госп. воззв., ст. 2.
[2]) 12 мая, Госп. воззв., ст. 3.
[3]) 2 іюня, на Госп. воззв., ст. 1.
[4]) 18 янв., на Госп. воззв., ст. 2.
[5]) Канонъ, пѣснь 8, ст. 1.
[6]) Мѣс. Минея на 25 ноября, канонъ св. Петру, пѣснь 4, тр. 3.

усваиваются наименованія: «Церкве недвижими пиргове, благочестія божественніи столпи» [1]). О Мелетіи антіохійскомъ, котораго римскій престолъ считалъ отлученнымъ отъ Церкви, читаемъ: «Петра престолъ наслѣдовалъ есн» [2]). Онъ же называется и предсѣдателемъ 2-го вселенскаго собора [3]). Вообще, если руководиться методомъ католиковъ и превращать минейную δόξα въ δόγμα, то почти каждаго канонизованнаго епископа придется признать главою Церкви.

Замѣтимъ также, что слово «верховникъ» (κορυφαῖος, κορυφαία) вовсе не заключаетъ въ себѣ идеи единовластія. Мы уже видѣли, что оно примѣняется въ богослужебныхъ книгахъ къ нѣсколькимъ апостоламъ. Точно также и въ примѣненіи къ папамъ оно говоритъ лишь о томъ, что папы принадлежали къ числу высшихъ іерарховъ, но вовсе не заставляетъ видѣть въ нихъ владыкъ надъ всею Церковью.

Самымъ яркимъ и, можно сказать, обиднымъ для самолюбія г. Забужнаго доказательствомъ тщетности его усилій найти папистическое ученіе въ православныхъ богослужебныхъ книгахъ является приведенная

---

[1]) Ibid. По третьей пѣсни кондакъ гл. 4.
[2]) На 12 февр. Канонъ, пѣснь 4, тр. 1.
[3]) Пѣснь, тр. 1.

ссылка его на Минею подъ 25 ноября, гдѣ, будто бы, Климентъ, папа Римскій, называется: «Новый Петръ». Итакъ, эти слова г. Забужный считаетъ достаточнымъ подтвержденіемъ папской теоріи. Но открываемъ Минею [1]), и что же оказывается? Оказывается, что эти слова относятся вовсе не къ святому Клименту, а къ св. Петру, епископу Александрійскому, память котораго празднуется въ тотъ же день, и, конечно, эпитетъ «новый» подходитъ именно къ тезоименитому («верховнаго соименне» — самогласенъ) съ апостоломъ епископу александрійскому, епископу основанной ученикомъ Петра каѳедры, а никакъ не къ Клименту. И другіе эпитеты: «священнодѣятель же и свидѣтель страстей Владыки твоего» указываютъ, согласно житію [2]), на св. Петра Александрійскаго, а никакъ не на святого Климента. Но такъ какъ и католики, конечно, не усваиваютъ александрійскому епископу власти надъ всею Церковію, то отсюда слѣдуетъ, что, по церковному воззрѣнію, такой власти не имѣлъ и Петръ апостолъ. Замѣтимъ, что неправильность такой ссылки, встрѣчающейся напр. у Асташкова, уже давно отмѣчена православными богосло-

[1]) Изд. М. 1895 г., листъ 226.
[2]) См. Минеи Четьи, кн. 3, М. 1902, стр. 719.

вами [1]) и тѣмъ не менѣе г. Забужный, къ великому своему посрамленію, и сейчасъ повторяетъ ошибку своихъ источниковъ. Что касается наименованія папы Льва «главою», то мы уже говорили, что это слово можетъ означать не только начальника, но и первоіерарха во всей Церкви, чего никто не отрицаетъ у св. Льва. А что православныя богослужебныя книги вовсе не усваиваютъ св. Льву какого-то особаго ранга въ числѣ іерарховъ, видно уже изъ того, что тропарь, ему положенный («Православія наставниче»...), поется безъ всякихъ измѣненій и другимъ святымъ, напр., св. Кириллу Александрійскому, св. Іоанну Дамаскину и др. Но возможно ли тропарь, положенный Божіей Матери, отнести къ какой-либо другой святой?

Въ заключеніе разбора этой главы труда г. Забужнаго должно сказать, что недозволительная для серьезнаго богослова попытка изъяснять вѣроизложенія по пѣснопѣніямъ, а не наоборотъ, свидѣтельствуетъ лишь объ отсутствіи у католическихъ полемистовъ болѣе серьезныхъ доказательствъ, а также и объ отсутствіи у нихъ надлежащаго знакомства съ богослужебными книгами православной Церкви.

---

[1]) Напр. *А. Лебедевымъ* «О главенствѣ папы», изд. 2-е, стр. 277.

Одиннадцатая глава книги Забужнаго говоритъ о догматѣ «*безошибочности* римскаго папы». По мнѣнію автора, терминъ «непогрѣшимость» слѣдуетъ замѣнить терминомъ «безошибочность» на томъ основаніи, что, будто бы, православные богословы пользуются тѣмъ, что слово «непогрѣшимость» можетъ означить то же самое, что и «безгрѣшность», т. е. святость жизни и невозможность грѣшить, для осмѣянія католическаго ученія. «Какъ это,—говорятъ, будто бы, они, вы,—католики, считаете папу безгрѣшнымъ, святымъ? Развѣ не знаете, что по Писанію безгрѣшенъ и святъ только одинъ Богъ? Кромѣ того, не учитъ ли исторія, что между папами бывали самые отчаянные грѣшники?»

Къ сожалѣнію г. Забужный, повторяя въ данномъ случаѣ мысль, не разъ высказывавшуюся на велеградскихъ конгрессахъ, не говоритъ, какіе именно православные богословы навязываютъ католикамъ ученіе, котораго у нихъ нѣтъ, а потому у насъ невольно является подозрѣніе, не созданы ли такіе богословы лишь воображеніемъ г. Забужнаго со спеціальною цѣлью демонстраціи его полемическаго искусства. Если же брать вопросъ по существу, то замѣнять терминъ «непогрѣшимость»—терминомъ «безошибочность» незачѣмъ. Непогрѣшимость—

вовсе не значитъ безгрѣшность. Слово «непогрѣшимость» происходитъ не прямо отъ слова «грѣхъ», а отъ слова «погрѣшность», а слово погрѣшность значитъ не «грѣховность», а «ошибка, невѣрность, неточность, неправильность, промахъ» [1]) и означаетъ невозможность для папы впасть въ погрѣшность при изложеніи ученія вѣры, т. е. точно соотвѣтствуетъ смыслу католическаго ученія. Между тѣмъ, «безошибочность» въ данномъ случаѣ не подходитъ потому, что «ошибка» — это погрѣшность въ такой области, которая не имѣетъ никакого нравственнаго значенія, напримѣръ, при математическомъ вычисленіи, и потому приписывать папѣ «безошибочность» въ ученіи, это значитъ сказать, что для папы христіанское ученіе — вещь столь же безразличная нравственно, какъ какая-нибудь математическая формула. Врядъ ли этого хотятъ сами католики.

Отъ побѣдоноснаго опроверженія созданнаго его же воображеніемъ противника г. Забужный переходитъ къ опредѣленію границъ папской «безошибочности». «Эта безошибочность, пишетъ онъ, не касается частной жизни папы, а только его служенія,

[1]) См. *Владиміръ Даль.* Толковый словарь живого великорусскаго языка. Изд. 2-е, 1882 г., т. III, стр. 161.

и поэтому въ своихъ частныхъ дѣлахъ папа можетъ заблуждаться и ошибаться. Далѣе папа не обладаетъ привиллегіей безошибочности, если онъ не учитъ, а только дѣйствуетъ. Далѣе папа не приписываетъ себѣ безошибочности, излагая даже ученіе о вѣрѣ, но не торжественно, а частнымъ образомъ... Папа можетъ допустить ошибку даже въ ученіи о вѣрѣ, если это ученіе онъ станетъ излагать не въ качествѣ вселенскаго учителя и верховнаго епископа Церкви торжественно, а въ качествѣ, напримѣръ, ученаго, писателя, проповѣдника.

Папа не можетъ ошибаться «единственно тогда, когда онъ, какъ верховный учитель всей Церкви, торжественно опредѣляетъ, что такой-то членъ ученія открыть свыше и что ему нужно вѣрить подъ страхомъ церковнаго отлученія» [1]).

Такъ излагаетъ католическое ученіе г. Забужный, думая придать ему наиболѣе пріемлемую форму. Но и въ этомъ видѣ оно остается совершенно непріемлемымъ для здраваго христіанскаго сознанія. Единую цѣльную личность человѣческую католики, съ цѣлью спасти новоизмышленное ученіе, дѣлятъ какими-то перегородками, но эти перегородки падаютъ, какъ карточный до-

---

[1]) Стр. 82—83.

микъ, при первомъ же прикосновеніи критики. «Папа не ошибается, когда учитъ, а не когда дѣйствуетъ». Но развѣ ученіе не есть дѣйствіе, развѣ не изъ тѣхъ же самыхъ моментовъ состоитъ оно, требуя даже извѣстнаго физическаго усилія. И ставить непроницаемую стѣну между ученіемъ и дѣйствіемъ, гарантирующую безошибочность перваго, развѣ не значитъ повторять кантіанское ученіе объ обособленности теоретическаго разума отъ практическаго, ученіе, осужденное вмѣстѣ съ основывающимся на немъ католическимъ модернизмомъ, въ въ папской экцикликѣ «Pascendi Dominici gregis» и въ другихъ папскихъ актахъ, касающихся модернизма?

«Папа можетъ ошибиться, если онъ станетъ излагать ученіе Церкви въ качествѣ ученаго, писателя, проповѣдника». Спрашивается, зачѣмъ же папа, имѣя всегда возможность возвѣщать безошибочно истину въ качествѣ вселенскаго учителя, будетъ отказываться отъ этого «качества» и выступать въ такомъ «качествѣ», которое подвергаетъ опасности заблужденія и его самого и вмѣстѣ съ нимъ обязанный безпрекословно его слушаться весь католическій міръ?

А затѣмъ, какъ узнать, въ какомъ «качествѣ» выступаетъ въ данномъ случаѣ папа, въ качествѣ ли непогрѣшимаго учи-

теля, или способнаго допустить погрѣшность ученаго, писателя, проповѣдника? Я думаю, что для г. Забужнаго не секреть, что католическіе богословы отвѣтить на этотъ вопросъ безсильны, и со времени провозглашенія папской непогрѣшимости до сихъ поръ не могутъ согласиться хотя одинъ актъ папскаго учительства признать обладающимъ признаками непогрѣшимости.

Г. Забужный пишетъ, что папа ошибаться не можетъ тогда, когда онъ «торжественно опредѣляетъ, что такой-то членъ ученія открытъ свыше и что ему нужно вѣрить подъ страхомъ церковнаго отлученія». Но отвѣчать такъ—это значитъ прятаться за слова. Что значитъ «торжественно» и въ чемъ именно должна заключаться эта «торжественность»? Затѣмъ, вѣдь, какое бы ученіе не преподавалъ папа, предполагается, что онъ преподаетъ ученіе не свое личное, а христіанское, богооткровенное, и слѣдовательно признакъ указанія на «открытіе свыше» опять не принадлежитъ лишь непогрѣшимымъ актамъ. Признакъ угрозы отлученіемъ присущъ и многимъ явно погрѣшительнымъ папскимъ актамъ. Напримѣръ, Сикстъ V подъ угрозой отлученіемъ обязывалъ католиковъ принимать какъ подлинникъ исправленный имъ переводъ Библіи, въ которомъ оказались тысячи ошп-

бокъ. А затѣмъ, откуда видно, что именно эти признаки папской непогрѣшимости, указанные г. Забужнымъ, являются вѣрными? Вѣдь и самъ г. Забужный непогрѣшимымъ себя не считаетъ.

Г. Забужный пишетъ, что непогрѣшимыя папскія опредѣленія «появляются довольно рѣдко». Но если такъ, то слѣдовало бы эти опредѣленія выдѣлить изъ среды всѣхъ остальныхъ, чтобы не заставить весь католическій міръ смѣшивать непогрѣшимыя опредѣленія съ погрѣшимыми, подвергая опасности спасеніе души, и если этого въ теченіе 45 лѣтъ не было сдѣлано, то этотъ фактъ является самымъ убѣдительнымъ подтвержденіемъ нашего тезиса, что догматъ непогрѣшимости папы въ сущности *не имѣетъ никакого содержанія*, такъ какъ, не указывая опредѣленныхъ признаковъ непогрѣшимыхъ актовъ папскаго учительства, онъ въ сущности утверждаетъ лишь, что папа иногда можетъ учить и истинѣ. Но сказать это можно не только о всякомъ іерархѣ, но и о всякомъ человѣкѣ вообще.

По мнѣнію г. Забужнаго, признавать папскую непогрѣшимость необходимо потому, что нельзя допустить, что «Господь упустилъ изъ виду (sic) обезпечить отъ заблужденій выполненіе обязанности «утвер-

ждать братію». Положимъ, что папа могъ бы заблудиться даже въ самыхъ торжественныхъ опредѣленіяхъ, а съ другой вѣрующіе обязывались бы принимать его опредѣленіе. Что сталось бы тогда съ Церковію? Вѣдь она вся, вмѣстѣ съ папой, впала бы въ заблужденіе, потеряла бы истинный смыслъ вѣры» [1]).

Но вѣдь въ томъ-то и дѣло, что православная Церковь вовсе не считаетъ вѣрующихъ обязанными признавать папскія опредѣленія, и слѣдовательно хотя бы папа и заблуждался въ чемъ-либо, какъ не разъ бывало даже до отпаденія запада, все же Церковь, руководимая, по обѣтованію Ея Основателя, Духомъ Святымъ, осталась бы непогрѣшимою, и слѣдовательно никакой нужды въ папской «безошибочности» нѣтъ.

Г. Забужный пытается доказать, что «ученіе о папской безошибочности не ново». Оно, по его словамъ, «беретъ начало отъ Самого Іисуса Христа». Но не нужно забывать, что въ ученіи Іисуса Христа не только ни слова нѣтъ о непогрѣшимости папъ, но и о самомъ папствѣ.

«Его, продолжаетъ г. Забужный, держались всѣ римскіе епископы».

А почему же, спросимъ мы, они не только

---

[1]) Стр. 85.

не высказали мысли о непогрѣшимости всѣхъ папъ, когда шестой вселенскій соборъ осудилъ папу Гонорія, какъ еретика, но и присоединились къ этому осужденію?

Неужели признавалъ папскую непогрѣшимость и папа Вигилій, писавшій шесть мѣсяцевъ спустя послѣ пятаго вселенскаго собора «возлюбленному брату своему Евтихію», патріарху константинопольскому, что онъ, Вигилій, защищая свое ученіе, былъ орудіемъ въ рукахъ діавола [1])? Папа Иннокентій III и Адріанъ XVI называли своего предшественника Целестина III еретикомъ за опредѣленіе о расторженіи брака въ случаѣ уклоненія одного изъ супруговъ въ ересь. Папа Іоаннъ XXII называлъ еретическимъ и враждебнымъ Церкви ученіе Николая III и Климента V о томъ, что Христосъ и апостолы являются примѣромъ отказа отъ собственности. И подобныхъ примѣровъ сколько угодно. Мало того, многіе папы прямо отрицали мысль о своей непогрѣшимости. «Если я когда-нибудь высказывалъ положенія, *противныя ученія Церкви*, говорилъ въ 1370 г. передъ своею смертію Урбанъ V, то отвергаю ихъ и повинуюсь суду ея» [2]). «Утверждаютъ,

[1]) Дѣянія всел. соб. Изд. Каз. Д. Ак. V, 404—405.

[2]) Essai historique sur la puissance temporelle des papes. Paris. 1818, t. I, p. 258.

будто бы то, что разъ рѣшено касательно вѣры однимъ папою, писалъ въ 1324 г. кардиналъ Яковъ Фурнье, впослѣдствіи папа Бенедиктъ XII, не можетъ уже быть отмѣнено другимъ папою. Я отвѣчаю, что это *ложно*. Мы имѣемъ примѣръ святого Петра, укоряемаго святымъ Павломъ, и несогласіе святого Кипріана, епископа Карѳагенскаго, съ папою Стефаномъ въ вопросѣ о крещеніи еретиковъ, пока вселенскій соборъ не сдѣлалъ постановленія по по этому вопросу» [1]). Въ 1522 году папа Адріанъ VI писалъ: «Несомнѣнно, что папа можетъ погрѣшать даже въ предметахъ, касающихся вѣры, распространяя своими декретами ересь: папъ еретиковъ было много и еще недавно папа Іоаннъ XXII публично внушалъ и приказывалъ всѣмъ держаться заблужденія» [2]).

Въ 1557 году папа Павелъ IV говорилъ членамъ консисторіи: «Я намѣренъ слѣдовать своимъ предшественникамъ до тѣхъ лишь поръ, пока позволяютъ мнѣ это авторитетъ Писанія и богословскія данныя. Я не сомнѣваюсь, что мы подвержены заблужденію» [3]).

---

[1]) La papauté en praesance de l'evangile et de l'histoire. Paris, 1860, p. 38.

[2]) Essai... I, 301.

[3]) La papauté... p. 38; см. *М. Ф. Ястребовъ*

Но если столько папъ прямо и рѣшительно опровергали мысль о папской непогрѣшимости, то неужели ни одинъ изъ нихъ за восемнадцать вѣковъ существованія папства ни разу не удосужился бы ясно выразить это ученіе, если бы оно существовало?

Ссылки г. Забужнаго на сентенціи VI-го вселенскаго собора: «Петръ черезъ Льва вѣщалъ! устами Агаѳона говорилъ Петръ!» ничего не доказываютъ, такъ какъ въ подобныхъ же выраженіяхъ соборъ говорилъ и о св. Кириллѣ Александрійскомъ [1]).

Далѣе г. Забужный ссылается на исторію акакіанской схизмы, закончившуюся въ 519 г. подписаніемъ патріархомъ константинопольскимъ такъ называемой «formula Hormisdae», гдѣ между прочимъ говорилось: «Не можетъ пройти даромъ слово Господа нашего Іисуса Христа, сказавшаго: Ты Петръ и на семъ камени... Сказанное подтверждается и на дѣлѣ, ибо на апостольскомъ престолѣ всегда сохранялась неповрежденной каѳолическая религія».

Но г. Забужный напрасно замѣняетъ многоточіемъ слова: «слѣдуя во всемъ по-

---

«Католическій догматъ о непогрѣшимости папы». Труды К. Д. А., 1881, ноябрь, стр. 289—290.

[1]) Дѣянія соб., изд. Каз. духовн. акад., т. III, стр. 242.

становленіямъ отцовъ» [1]). Въ этомъ опредѣленіи вовсе не высказывается мысли, что слова Господа относятся только къ римской каѳедрѣ. Нѣтъ, слова эти относятся ко всей Церкви, хранящей «постановленія отцовъ», но римская церковь, въ которой православіе до того времени оставалось неповрежденнымъ, являлась тогда наглядным примѣромъ вѣрности обѣтованія Спасителя, и общеніе съ нею было доказательствомъ православія во время еретическихъ волненій того времени. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы значеніе представительницы православія не могло потомъ перейти и къ другой какой-либо церкви. Самая исторія акакіанской схизмы показываетъ, что папы также подвержены были заблужденіямъ и ошибкамъ, какъ и всѣ остальные смертные. Патріархи константинопольскіе этого времени—Македоній II и Евѳимій I были отлучены папой отъ Церкви, какъ монофизиты. На самомъ дѣлѣ они никогда монофизитами не были, пострадали за православіе и были причтены Церковію къ лику святыхъ. Память перваго празднуется 25-го апрѣля, память второго—5 августа.

«Подъ этимъ исповѣданіемъ подписалось болѣе двухъ тысячъ епископовъ, пишетъ

---

[1]) Patrum sequentes in omnibus constitutis.

далѣе г. Забужный. Осмѣлимся ли мы сказать, что эти 2.000 епископовъ впали въ заблужденіе?» [1]).

Здѣсь г. Забужный допускаетъ «маленькое» преувеличеніе, нѣсколько напоминающее германскія сообщенія о числѣ плѣнныхъ. Онъ прибавляетъ лишній нуль справа къ истинной цифрѣ 200. А что это не опечатка, а намѣренное искаженіе истины для усиленія впечатлѣнія—это ясно изъ того, что ту же цифру г. Забужный, пишетъ и словами. Что г. Забужный долженъ бы написать «болѣе 200», а не «болѣе 2000»—это можно видѣть хотя бы изъ новѣйшаго *католическаго* словаря Бухбергера, гдѣ указана цифра всѣхъ епископовъ, постепенно подписавшихъ исповѣданіе—«около 250» [2]).

Ссылки г. Забужнаго на авторитетъ «вселенскаго» собора 869 г. и Ліонскаго собора 1245 (1275?) для православнаго не авторитетны, такъ какъ эти соборы православная Церковь отвергаетъ.

Г. Забужный въ примѣчаніи считаетъ нужнымъ упомянуть, что «рѣчь католическаго епископа Штроссмайера» противъ папской непогрѣшимости, появив-

---

[1]) Стр. 86—87.

[2]) См. *Buchberger*, Kirchenlexicon, I, München, 1907, S. 2019.

шаяся въ Россіи, будто бы не была вовсе произнесена на Ватиканскомъ соборѣ и ее «выдумалъ одинъ отпавшій отъ церкви монахъ». Въ сущности, довольно неважно, кто «выдумалъ» эту рѣчь и гдѣ она была произнесена. Ея значеніе зависитъ не отъ этого, а отъ ея внутренней убѣдительности и про эту рѣчь можно сказать то же самое, что говорятъ апологеты объ евангельской исторіи: тѣ, кто доказываютъ, что Іисуса Христа не было, допускаютъ существованіе такого генія, создавшаго евангельское повѣствованіе, котораго не могло существовать въ человѣчествѣ. И католики, отрицающіе авторство Штроссмайера, должны допустить, что какой-то другой блестяще одаренный католикъ понялъ ложь ученія о непогрѣшимости папы и прекрасно опровергъ его. Что же это мѣняетъ?

Что попытки доказать неподлинность непріятной для Ватикана рѣчи Штроссмайера начались давно—это намъ извѣстно, но намъ извѣстно и то, что аргументы апологетовъ непогрѣшимости давно же были и опровергнуты, и если г. Забужный ссылается на брошюру: «О мнимой рѣчи Штроссмайера» и на книгу Грандерата, то мы въ свою очередь сошлемся на трудъ епископа Никодима Милаша: «Римская

пропаганда» [1]), гдѣ доказывается подлинность знаменитой рѣчи хорватскаго епископа.

Двѣнадцатую и послѣднюю главу первой части своей книги (стр. 87—100) г. Забужный посвящаетъ «разбору возраженій противъ ученія о папскомъ главенствѣ». Такихъ возраженій указывается четыре: 1) гордость и властолюбіе папы; 2) свѣтская власть папы; 3) безнравственность многихъ папъ, и, наконецъ, 4) случаи догматическихъ заблужденій папъ.

Противъ перваго указанія г. Забужный возражаетъ, что всѣ папы, въ томъ числѣ и признанные святыми и на востокѣ, отстаивали абсолютность своей власти надъ всею Церковію. Но мы уже видѣли, что папы, признанные святыми, боролись не за возвышеніи своей власти, а за охрану православія въ то время, когда оно подвергалось опасности со стороны еретическихъ движеній и неправославныхъ императоровъ. Авторитетность ихъ заявленій основывалась на сознаніи правоты защищаемаго дѣла, а вовсе не на сознаніи ихъ власти надъ всей Церковью. «Если уже искать гордецовъ, замѣчаетъ г. Забужный, то они найдутся въ лицѣ многихъ восточныхъ патріарховъ, изъ которыхъ констан-

[1]) Петроградъ, 1889, стр. 148 сл.

тинопольскій и теперь титулуется «вселенскимъ» патріархомъ, а александрійскій даже «тринадцатымъ апостоломъ, папою и судьею вселенной». На это слѣдуетъ отвѣтить, что между возвышеніемъ восточныхъ патріарховъ и папствомъ сходства по существу нѣтъ. Возвышеніе константинопольскаго патріарха объясняется вовсе не властолюбіемъ патріарховъ, а принципомъ приспособленія церковнаго дѣленія къ государственному, принципомъ, установленнымъ и правилами апостольскими и вселенскими соборами. Нѣкоторое значеніе, конечно, тутъ имѣла и необходимость противопоставить значеніе константинопольскаго патріарха возрастающему властолюбію папъ. Если бы и дѣйствительно были на константинопольскомъ престолѣ властолюбцы, то, во всякомъ случаѣ, они не дѣлали попытки свои выдать за церковный догматъ то, что на самомъ дѣлѣ диктовалось лишь ихъ своекорыстными стремленіями, какъ сдѣлали папы.

«И удивительно, злорадствуетъ г. Забужный, какъ самъ Богъ смиряетъ гордость этихъ патріарховъ! Отъ «вселенскаго» константинопольскаго патріарха отпадаютъ одна за другой разныя національныя церкви по мѣрѣ сокращенія территоріи турецкой имперіи, а при «папѣ и судіи вселен-

ной» осталось всего 50 тысячъ душъ, т. е. не болѣе, чѣмъ въ любомъ русскомъ благочиніи».

Дѣйствительно, можно отвѣтить на это, христіанскій востокъ,—вѣроломно оставленный христіанскимъ западомъ, пожертвовалъ собою для спасенія запада, вмѣстѣ съ его папствомъ отъ нашествія азіатскихъ народовъ и много утратилъ во внѣшнемъ блескѣ, но внутренняя его сила осталась не тронутой и теперь. Національныя церкви, за исключеніемъ одной болгарской, не «отпадаютъ» отъ вселенскаго патріарха, а получая лишь независимое управленіе, по прежнему остаются съ нимъ въ союзѣ мира и любви.

Уменьшеніе территоріи патріархата нисколько не умаляетъ величія православной Церкви въ ея цѣломъ, такъ какъ это величіе вовсе не связано съ опредѣленнымъ городомъ, съ извѣстной каѳедрой, съ извѣстной народностью, какъ въ католичествѣ, и кто знаетъ, не возсіяетъ ли вскорѣ новымъ блескомъ крестъ Святой Софіи? Если уже видѣть карающую десницу Промысла Божія, то скорѣе ее можно видѣть въ судьбѣ «ватиканскаго узника», попавшаго въ это положеніе сейчасъ же послѣ дерзновеннаго провозглашенія своей непогрѣшимости и до сихъ поръ въ таковомъ положеніи пребывающаго.

Если же г. Забужный съ гордостію указываетъ, что папѣ повинуются 240 милліоновъ вѣрующихъ, то вѣдь истина далеко не всегда бываетъ достояніемъ большинства. Буддистовъ гораздо больше, чѣмъ католиковъ, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы буддизмъ былъ истиной.

Любопытна защита г. Забужнымъ свѣтской власти папы. «Правда, пишетъ онъ, что въ церкви допускается владычество духовное, а *осуждается* (курсивъ нашъ) владычество мірское, земное. Но вѣдь и католики усваиваютъ римскому папѣ на первомъ мѣстѣ именно духовное владычество. Если же они, кромѣ того, *требуютъ* (курсивъ нашъ) для римскаго епископа собственной территоріи, то единственно для того, чтобы папѣ легче и удобнѣе было управлять духовно церковью, не завися, на подобіе восточныхъ архіереевъ ни отъ какого земного правительства» [1]). Выходитъ такимъ образомъ, что владычество мірское *осуждается* въ Церкви и все же оно требуется католиками! Странная защита папства. Затѣмъ не одни только «восточные архіереи зависятъ отъ земного правительства», а подчинялись ему и Самъ Основатель Церкви и Его апостолы. Господь Самъ

[1]) Стр. 90.

исполнялъ обязанности подданнаго по отношенію къ царю земному и притомъ иноплеменному и невѣрному (Лук. II, 1—6; Матѳ. XVII, 25—27) и послѣдователямъ Своимъ заповѣдывалъ «воздавать Кесарево Кесареви» (Матѳ. XXII, 21). «Царство Мое не отъ міра сего» отвѣчалъ Онъ на вопросъ Пилата: «Царь ли Ты?» (Іоан. XVIII). Когда народъ хотѣлъ провозгласить Его царемъ (Іо. VI, 15) или сдѣлать судіею и рѣшителемъ своихъ житейскихъ дѣлъ (Лук. XII, 13 — 14), Онъ отклонялъ эти попытки. И апостоламъ Своимъ Онъ говорилъ: «цари языковъ господствуютъ надъ ними и князья обладаютъ ими, но между вами не должно быть такъ» (Матѳ. XX, 25 — 28, сравн. Лук. XXII, 25—27). И апостолы исполнили слово Своего Учителя. Никакихъ притязаній на свѣтскую власть тѣ, которые «оставили все» (Матѳ. XIX, 27), не имѣли и имѣть не могли. Въ частности апостолъ Петръ, наслѣдіемъ котораго (patrimonium Petri) называли католики папскую область, не имѣлъ права даже на тотъ клочокъ земли, на которомъ онъ былъ погребенъ, такъ какъ онъ казненъ былъ казнью не римскаго гражданина, а казнью преступника или раба. И своимъ преемникамъ онъ заповѣдывалъ повиноваться «царю, правителямъ, отъ него посылаемымъ, и вся-

кому человѣческому начальству» (1 Петр. II, 13—14). И римскіе папы, такъ же какъ и епископы всего міра, были долгое время вѣрны этому апостольскому завѣту и апостольскому правилу, запрещающему священнослужителямъ «вмѣшиваться въ народныя управленія». Ни одного папы, обладавшаго свѣтскою властью, Церковь вселенская не канонизовала. Тѣхъ епископовъ, которые брали на себя свѣтскую власть, напримѣръ, Павла Самосатскаго, Церковь низвергала [1]). Папа Геласій [2]) доказывалъ въ концѣ V вѣка, что въ христіанствѣ соединенія первосвященнической и царской власти быть не должно, такъ какъ «Богъ, зная слабость человѣческую и желая путемъ смиренія вести Своихъ вѣрныхъ ко спасенію, *отдѣлилъ отправленія одной власти отъ другой*, чтобы христіанскіе императоры слѣдовали руководству первосвященниковъ въ томъ, что относится къ жизни вѣчной, и первосвященники подчинялись императорамъ въ дѣлахъ мірскихъ,—чтобы служащій Богу не вмѣшивался въ житейскія дѣла, а тотъ, кто поставленъ для этихъ дѣлъ, не распоряжался предметами Божественными». И впослѣдствіи, когда папы поддались соблазну захвата свѣтской вла-

[1]) *Евсевій*, «Церк. Ист.». VII, 30; Mg. 20, 416.
[2]) Ml. 59.

сти, Бернардъ Клервоскій, канонизованный западною церковью, говорилъ въ 1145 году папѣ Евгенію III: «Можетъ быть, вы думаете, что св. апостолъ Петръ оставилъ вамъ имперію, или право господствовать? Но св. Петръ не могъ дать того, чего самъ не получилъ отъ Христа. Онъ далъ тебѣ, что имѣлъ, т. е. попеченіе о Церкви. Можетъ быть, онъ оставилъ тебѣ господство? Но слушай, что онъ говоритъ: «Не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду» (1 Петръ V, 3). А чтобы ты не подумалъ, что апостолъ сказалъ это только по смиренію, слушай какъ Самъ Господь говоритъ въ Евангеліи: «князья народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властвуютъ ими. Но между вами да не будетъ такъ» (Матѳ. XX, 25, 26). Одно изъ двухъ: или ты, желая господствовать, похитилъ апостольство, или, давая себѣ титулъ «постольскій», похитилъ господство».

Но г. Забужный указываетъ, что, владѣя территоріей, папѣ легче и удобнѣе духовно управлять Церковію. «Архіереи, которые во всемъ подчиняются свѣтской власти, очень часто принуждены повиноваться ей даже въ ущербъ церковнымъ интересамъ; независимый же папа не служитъ мірскимъ цѣлямъ отдѣльныхъ госу-

дарствъ, но настоящимъ благамъ Церкви». Что же?—значитъ Господь и апостолы хуже знали, чѣмъ папы и г. Забужный, что полезно для Церкви, если они не только не имѣли сами и не дали своимъ преемникамъ политической независимости, но и прямо запретили добиваться ея? На самомъ же дѣлѣ мотивъ, выставляемый г. Забужнымъ на пользу свѣтской власти, выставлялся еще очень давно тѣмъ, кто говорилъ Основателю Церкви, показывая Ему всѣ царства міра: «все это дамъ Тебѣ, если, падши, поклонишься мнѣ» (Мо. IV, 9). Изъ этого же источника шло желаніе апостоловъ употребить внѣшнюю силу для защиты дѣла Христова (Лк. IX, 54; XXII, 48—52), но, по слову Господа, это противорѣчило самому духу Его ученія (Лк. IX, 55). Зависимость отъ свѣтской власти не мѣшала апостоламъ быть мужественными защитниками церковныхъ интересовъ, ибо они знали, какъ заявилъ ап. Петръ и другіе апостолы синедріону, что «должно повиноваться больше Богу, нежели человѣкамъ» (Дѣян. V, V, 29) и не боялись страданій за правое дѣло.

Такъ должны поступать и ихъ преемники, и въ этой готовности пострадать за правое дѣло, и въ этомъ подвигѣ христіанскаго исповѣдничества и заключается

единственная надлежащая защита церковныхъ интересовъ. Христосъ не считалъ унизительнымъ для Себя и несовмѣстимымъ со Своимъ дѣломъ съ самыхъ первыхъ дней явленія на землѣ записаться въ число подданныхъ царя земного и платить ему подать. Апостолы повиновались земнымъ властямъ и другихъ учили тому же. Знаменитѣйшіе отцы Церкви были вѣрноподданными и языческихъ и христіанскихъ императоровъ и не находили въ этомъ препятствій къ исполненію своихъ обязанностей даже тогда, когда имъ приходилось обличать власть имущихъ.

Вся Церковь въ теченіе цѣлыхъ восьми вѣковъ ничего не знала о свѣтской власти іерарховъ.

Но папы поддались діавольскому искушенію. Они захотѣли быть не только намѣстниками Христа на землѣ, но и имѣть большее могущество, захотѣли быть не только духовными, но и мірскими владыками, захотѣли подчинить себѣ всѣ свободныя стихіи міра, которыя Самому Христу подчиняются только въ будущей жизни, захотѣли устроить на землѣ то вѣчное царство славы, котораго христіане ожидаютъ только въ будущей жизни, захотѣли водворить это царство не путемъ подвига исповѣдничества, а путемъ внѣш-

няго принужденія, путемъ инквизиціи и интердиктовъ, политическихъ интригъ, войнъ, смертныхъ приговоровъ и т. д. И если вдуматься въ европейскую исторію, то въ этомъ великомъ отступленіи папства отъ завѣтовъ Христовыхъ и заключается одно изъ главныхъ и глубочайшихъ причинъ того, что до сихъ поръ христіанство не успѣло преобразовать общественныя и особенно международныя отношенія и что христіанскій міръ то переживаетъ страшныя катастрофы, подобныя современной, то живетъ въ ожиданіи ихъ.

Г. Забужный указываетъ на православныхъ писателей—В. Соловьева и проф. Байкова, оправдывавшихъ свѣтскую власть папы. Дѣйствительно, эти писатели поддались тому тонкому искушенію, которое такъ сильно изобразилъ Ѳ. М. Достоевскій въ своемъ «Великомъ инквизиторѣ», но за то сколько можно указать милліоновъ правовѣрныхъ католиковъ, въ томъ числѣ многихъ знаменитыхъ своими трудами, католическихъ ученыхъ враждебныхъ свѣтской власти папъ, по мотивамъ чисто-религіознымъ. И развѣ самый фактъ лишенія папъ свѣтской власти католической державой, при молчаливомъ одобреніи остальныхъ католическихъ державъ, не является лучшимъ показателемъ настроенія католи-

ческаго большинства? Что касается заявленій католическихъ конгрессовъ въ пользу возстановленія этой власти, то вѣдь это ни къ чему не обязывающая вѣжливость по отношенію къ папѣ, а не что-либо серьезное.

Совсѣмъ слабымъ представляется указаніе г. Забужнаго, что папѣ нужна территорія для того, чтобы получить съ нея средства на содержаніе духовныхъ школъ, на миссію и т. п. Такія средства имѣютъ всѣ христіанскія церкви и безъ свѣтской власти, имѣютъ ихъ и папы послѣ лишенія ихъ этой свѣтской власти.

Наконецъ г. Забужный указываетъ, что и восточные іерархи принимали участіе въ политическихъ дѣлахъ, что русскіе епископы содержали дружину и крѣпостныхъ людей, что царьградскій патріархъ вѣдаетъ и всѣми гражданскими дѣлами своей паствы [1]). Но прежде всего, если бы даже и было полное сходство между восточными іерархами и папой въ этомъ отношеніи, примѣръ этихъ іерарховъ не оправдывалъ бы папу, такъ какъ отъ ошибокъ не гарантированы и эти іерархи.

На самомъ же дѣлѣ никакого сходства между свѣтскою властью папы и полити-

[1]) Стр. 91.

ческой дѣятельностью православныхъ іерарховъ нѣтъ, а есть прямая противоположность. Свѣтская власть папы является выраженіемъ независимости его отъ какой бы то ни было власти. тогда какъ въ политической дѣятельности православнаго духовенства выражается именно подчиненіе его этой власти, служеніе цѣлямъ, поставленнымъ этою властью, т. е. выполненіе Господней заповѣди объ отдачѣ кесарева кесареви и апостольской заповѣди о повиновеніи всякимъ властямъ предержащимъ. Въ частности владѣніе крѣпостными людьми въ Россіи было государственною повинностью, ибо владѣвшіе обязаны были выставлять въ случаѣ войны отряды «конны и оружны». Если вселенскій патріархъ является въ то же время и «милетъ-башп», главою націи, то вовсе не изъ за честолюбія и даже не изъ за интересовъ своей паствы. Въ данномъ случаѣ патріархамъ пришлось просто подчиниться турецкимъ государственнымъ воззрѣніямъ, не допустившимъ объединенія побѣжденныхъ христіанъ съ побѣдителями мусульманами и признававшихъ необходимость выдѣленія ихъ въ особыя самоуправляющіяся организаціи. Если же вселенскіе патріархи и сами впослѣдствіи стали отстаивать такое свое положеніе, то они дѣйствовали такъ потому,

что понимали всю непрочность какого-либо другого порядка при турецкихъ нравахъ и при томъ никогда не указывали они, что христіанское ученіе требуетъ дарованія имъ права «главы націи», а просто ссылались на прежніе султанскіе фирманы.

Указаніе на порочную жизнь многихъ папъ г. Забужный парируетъ указаніемъ на недостатки и восточныхъ іерарховъ. Что порочные люди бываютъ вездѣ, даже на самыхъ высокихъ постахъ, это общеизвѣстно, но характерною особенностью папства является то обстоятельство, что само папство, какъ учрежденіе, способствовало порочности носителей папскаго достоинства, соблазняя безграничностью связанной съ папскимъ престоломъ власти, чего никакъ нельзя сказать о восточныхъ іерархамъ. Г. Забужный рѣшается утверждать, что «противъ каждаго недостойнаго римскаго епископа можно бы поставить не одного, а нѣсколько восточныхъ «папъ», которые жили гораздо хуже, чѣмъ самые порочные римскіе епископы» [1]).

Но съ этимъ уже никакъ согласиться нельзя. Г. Забужный старается указать примѣръ наиболѣе прочныхъ восточныхъ іерарховъ и упоминаетъ о Діоскорѣ, избив-

[1]) Стр. 93.

шемъ св. Флавіана, о Θеофилѣ александрійскомъ, виновникѣ страданій св. Іоанна Златоуста, о Θеофилактѣ, патріархѣ константинопольскомъ (933—956), 16-лѣтнемъ мальчикѣ, прервавшемъ литургію, чтобы посмотрѣть на новорожденнаго жеребенка. Но Діоскоръ былъ еретикъ, къ православной Церкви не принадлежащій, въ страданіяхъ Златоуста болѣе повинны были другія лица, чѣмъ Θеофилъ, а что касается Θеофилакта, то въ его мальчишеской выходкѣ слѣдуетъ винить болѣе не его самого, а тѣхъ, кто ставилъ мальчишекъ въ патріархи. И въ подкупахъ, къ которымъ прибѣгали позднѣйшіе патріархи, виноваты не они одни, а скорѣе ненормальное положеніе константинопольской церкви въ эпоху турецкаго владычества. И какими блѣдными кажутся всѣ эти примѣры г. Забужнаго въ сравненіи съ яркими образами папъ разбойниковъ, папъ отравителей, папъ кровосмѣсителей, о которыхъ говоритъ намъ безпристрастная исторія.

Г. Забужный утверждаетъ, что все это преувеличено, и съ особымъ стараніемъ ломится въ открытыя двери, доказывая, что «паписсы» никогда не было на папскомъ престолѣ. Существовала или нѣтъ «паписса» въ дѣйствительности—это дѣло второстепенное, а важно то, что нравы

папскаго двора были таковы, что разсказъ о ней не только появился, но и находилъ себѣ довѣріе во всѣхъ странахъ христіанскаго міра въ теченіи цѣлыхъ столѣтій. Почему подобной легенды не возникло ни объ одной другой апостольской каѳедрѣ во всемъ христіанскомъ мірѣ? Преувеличенія, конечно, бывали, но и то, что остается, если откинуть эти преувеличенія, все-таки ужасно.

Г. Забужный упрекаетъ православныхъ полемистовъ въ томъ, что они ставятъ въ счетъ папству и то, что сдѣлали антипапы [1]). Но, во-первыхъ, папы—современники антипапъ нисколько не лучше послѣднихъ, а во-вторыхъ, даже для католическихъ писателей не всегда ясенъ вопросъ, кто изъ претендентовъ на папское достоинство является истиннымъ папой и кто самозванцемъ, антипапой.

Г. Забужный указываетъ, что хотя бывали папы и недостойные, но «за то и святыхъ между папами было гораздо больше, чѣмъ на какомъ-нибудь другомъ престолѣ. Всѣ папы первыхъ трехъ столѣтій почитаются церковію какъ святые; въ каждое изъ послѣдующихъ столѣтій также было много святыхъ; съ XVI же вѣка

[1]) Стр. 94.

никто не укажетъ ни одного папу, который былъ бы запятнанъ порочною жизнію»[1]).

Что нѣкоторые папы причтены къ лику святыхъ—это правда и это вполнѣ естественно: на первую по значенію каѳедру избирались лица, извѣстныя своею праведною жизнію. Но всѣ канонизованные Церковью папы принадлежатъ къ той эпохѣ, когда римская церковь еще не уклонялась отъ единства вѣры и любви съ Церковью вселенской.

Невѣрно и то, будто съ XVI вѣка не было ни одного порочнаго папы. Даже въ XIX вѣкѣ нѣкоторые папы славились довольно легкомысленною жизнію.

Овербэкъ въ своей книгѣ: «Безспорныя преимущества православной каѳолической Церкви» (стр. 107 — 108) ссылается на книгу одного римскаго католика, описывающую скандальную жизнь Льва XII, его амуры и упоминающаго объ его многочисленномъ потомствѣ отъ г-жи Пфиффер Люцерской. Подобнымъ легкомысліемъ славился и Григорій XVI. Когда въ послѣдніе годы былъ возбужденъ вопросъ о канонизаціи виновника догмата непогрѣшимости Пія IX, были опубликованы такіе факты, которые совершенно не вязались

[1]) Стр. 95.

съ святостью и дѣло, повидимому, заглохло. Четвертое возраженіе, касающееся случаевъ заблужденій папъ, опровергается у г. Забужнаго чрезвычайно слабо. Онъ пытается доказать, что непогрѣшимости апостола Петра не противорѣчитъ отношеніе его къ язычникамъ, осужденное апостоломъ Павломъ (Гал. II, 11), такъ какъ здѣсь «нѣтъ и помину о заблужденіи св. Петра въ вѣрѣ». Да, такъ по мнѣнію г. Забужнаго. А по мнѣнію апостола Павла образъ дѣйствій апостола Петра противорѣчилъ истинѣ Евангельской (Галат. II, 14) и вытекалъ изъ забвенія того, что мы оправдываемся только вѣрою во Христа, а не дѣлами ветхозавѣтнаго закона, т. е. истины чисто-догматической (Гал. II, 15—21). Г. Забужный говоритъ, что нѣкоторые (а именно?) отцы Церкви утверждали даже, что это внушеніе дано было св. Павломъ не верховному апостолу Петру, а какому-то другому ученику, «по имени Кифа». Но дѣло въ томъ, что въ данномъ мѣстѣ посланія къ Галатамъ говорится не о «Кифѣ», а о Петрѣ.

Чтобы оправдать папъ Либерія и Вигилія въ ереси г. Забужный допускаетъ сознательную ложь, очевидно, разсчитывая на малоосвѣдомленность читателей. «Исторіей доказано, пишетъ онъ, что папа Ли-

берій подписалъ правильное исповѣданіе вѣры». Какое это правильное исповѣданіе, г. Забужный не говоритъ, не говоритъ, что это «правильное исповѣданіе» на самомъ дѣлѣ есть *аріанскій* сирмійскій символъ [1]), еретичества котораго не отрицаютъ и католическіе ученые, такъ что прежніе апологеты папства находили возможнымъ привести въ оправданіе Либерія лишь слабость воли и страхъ его передъ еретиками. Г. Забужный, какъ видимъ, поступаетъ смѣлѣе своихъ предшественниковъ.

О папѣ Вигиліи г. Забужный пишетъ, что будто онъ осудилъ еретическія сочиненія «трехъ главъ», но не осудилъ лишь самихъ авторовъ. На самомъ дѣлѣ Вигилій противорѣчилъ себѣ самому именно въ вопросѣ о *сочиненіяхъ* трехъ главъ, признавая ихъ то еретическими, то православными. Вмѣстѣ съ тѣмъ Вигилій заранѣе сдѣлалъ безнадежными всѣ попытки своихъ апологетовъ объяснить это колебаніе какими-то высшими соображеніями, прямо заявивъ, что, признавая сочиненія трехъ главъ православными, онъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ духа тьмы [2]).

---

[1]) «Анаѳема тебѣ, Либерій!», восклицалъ, узнавъ объ этомъ, св. Иларій Пуатьерскій. См. *Янусъ*. «Папа и соборъ». Берлинъ, 1870.

[2]) *Mansi*, XI, 413; Дѣянія вселен. соб. V, 404—405.

Самымъ яркимъ примѣромъ безцеремоннаго отношенія г. Забужнаго къ исторической истинѣ является его рѣчь въ защиту непогрѣшимости еретика папы Гонорія. «Правда, пишетъ онъ, перечисляя греческихъ еретическихъ патріарховъ, соборъ упоминалъ и о папѣ Гоноріи, но, по толкованію папы Льва II, соборъ осудилъ Гонорія не за ересь, въ которую онъ не впалъ, а за то, что Гонорій не осудилъ своевременно еретиковъ, давая имъ случай укрѣпиться въ ереси... Изъ этого осужденія скорѣе можно заключить то, что, порицая папу за недостатокъ бдительности, отцы собора тѣмъ самымъ признали, что онъ имѣлъ право и былъ обязанъ единолично осудить еретиковъ до созыва собора, т. е. что онъ, осуждая Гонорія, призналъ косвенно верховную власть папы. Изъ посланія же папы Гонорія видно, что онъ не училъ о единой только волѣ у Христа, но училъ тому, что человѣческая воля Спасителя согласовалась во всемъ съ Его божественнымъ хотѣніемъ. Это—сама истина и за это соборъ не могъ осудить папу» [1]).

Прежде всего, какъ можно сказать, что соборъ, на которомъ были и папскіе легаты, осудилъ Гонорія не за ересь, когда онъ

---

[1]) Стр. 97.

призналь его еретикомъ и повториль такую квалификацію нѣсколько разъ на нѣсколькихъ засѣданіяхъ [1])? Г. Забужный ссылается на толкованіе папы Льва II. Почему же онъ не приводитъ текста этого толкованія? А потому, что если бы онъ привелъ его, то безнадежность защиты Гонорія стала бы яснѣе солнца. Дѣло въ томъ, что Левъ II не только вполнѣ присоединился къ осужденію Гонорія за еретичество, исключилъ его имя изъ церковныхъ книгъ и анаѳематствовалъ его въ декреталіи къ испанскимъ епископамъ [2]) и въ посланіи къ королю Эрвину [3]), но и прямо причислилъ Гонорія вмѣстѣ съ Сергіемъ, Пирромъ и другими ересіархами къ «*изобрѣтателямъ* новаго заблужденія» («novi errorrs inventores») и утверждалъ, что онъ «пытался *извратить* вѣру» («fidem subvertere conatus est») [4]). Въ то же время нигдѣ нѣтъ у него мысли, будто Гонорій осужденъ лишь за попустительство еретикамъ.

И біографія Льва II, помѣщенная въ авторитетномъ для католиковъ памятникѣ—Liber Pontificalis, утверждаетъ, что «Пирръ, Сергій, *Гонорій*, были осуждены

[1]) На 8, 13, 16 и 17 засѣданіяхъ. См. Mansi X, 331, 550, 611, 622.
[2]) Ml. 84, 144; ср. *Mansi* XI, 1056.
[3]) Ml. 84, 149; ср. *Mansi* XI, 1050.
[4]) *Mansi* XI, 727—731.

соборомъ за то, что они признавали или проповѣдывали одну волю и дѣйствіе въ Господѣ Іисусѣ Христѣ» [1]). Никакой мысли о какомъ бы то ни было различіи между Гоноріемъ и прочими ересіархами здѣсь нѣтъ.

Точно такъ же папа Адріанъ I прямо писалъ, что Гонорій былъ осужденъ именно за ересь (super haeresi accusatus est). Всѣ позднѣйшіе папы до Бонифація VIII въ исповѣданіи вѣры, произносимомъ при поставленіи въ папы и помѣщенномъ въ «Liber Diurnus» [2]), анаѳематствовали вмѣстѣ съ прочими моноѳелитами и папу Гонорія, какъ еретика и «виновника новаго еретическаго догмата» («auctores novi haeretici dogmatis»). До XVII вѣка осужденіе папы Гонорія, какъ еретика, находилось въ римскомъ бревіаріи, но потомъ выпущено, какъ иронически замѣчаетъ одинъ историкъ, «очевидно, для краткости». Наконецъ внесено было это осужденіе и въ западный каноническій сборникъ — Collectio Hispana [3]). Такимъ образомъ для защитниковъ папской непогрѣшимости дѣло Гонорія представляетъ безвыходную альтернативу: или папа Гонорій былъ дѣйствительно еретикомъ ex cathedra и слѣдовательно ученіе о не-

[1]) Изд. *Duchesne*, I, 259.
[2]) Edit. *Sickel*, form. 84, p. 100.
[3]) Ml., 84, 142, ср. 149.

погрѣшимости папъ ложно, или погрѣшали всѣ папы, неправильно признававшіе его еретикомъ, согласно съ постановленіемъ 6 вселенскаго собора, и опять слѣдовательно ученіе о непогрѣшимости папъ ложно. Что касается мнимаго православія посланій Гонорія, то вѣдь вселенскій соборъ призналъ ихъ «чуждыми церковнаго ученія, нечестивыми и душепагубными» и призналъ вполнѣ справедливо, ибо въ нихъ рѣчь идетъ вовсе не о согласованіи человѣческой воли съ Божескимъ хотѣніемъ, а о признаніи въ Іисусѣ Христѣ только одной Божеской воли, въ чемъ Гонорій соглашался въ посланіи съ писавшимъ ему монофелитомъ патріархомъ Сергіемъ.

Совершенно неправильна и сама по себѣ мысль г. Забужнаго, будто, признавая за папой долгъ осудить еретиковъ до собора, отцы собора косвенно признали тѣмъ его верховную власть. Всѣ епископы обязаны были осудить ересь и до собора, такъ какъ ни одинъ соборъ не устанавливалъ какого-либо новаго ученія по поводу возбужденнаго новою ересью вопроса, а лишь свидѣтельствовалъ о вѣрѣ, сохранявшейся и до него всѣми православными. Поэтому соборы осуждали и такихъ еретиковъ, которые скончались до обсужденія ихъ ученія на соборѣ.

Г. Забужный не упускаетъ случая мимоходомъ кольнуть и константинопольскихъ патріарховъ, упомянувъ, что съ 330 г. до 1054 г. среди нихъ насчитывается до 18 еретиковъ. Но если мы примемъ во вниманіе, что тогда какъ западъ стоялъ въ сторонѣ отъ догматическаго движенія, востоку мы обязаны точной формулировкой догматовъ, то случаи уклоненія отъ православнаго ученія на востокѣ будутъ представляться весьма естественными при установленіи тонкостей догматической терминологіи. Не нужно забывать и того, что нѣкоторые неправославные патріархи получили престолъ благодаря неправославнымъ императорамъ. Наконецъ и цифра 18 преувеличена и г. Забужный, упомянувъ о 18, смогъ наименовать только трехъ. Не забудемъ также, что за это же время святыхъ патріарховъ насчитывается около 60.

Г. Забужный заканчиваетъ первую часть книги опроверженіемъ мысли, что ученіе о папской непогрѣшимости является выраженіемъ папской гордыни. Онъ утверждаетъ, что никакой гордыни тутъ нѣтъ, такъ какъ паны «вѣруютъ, что безошибочность въ вѣрѣ—не ихъ заслуга, но что она дана имъ свыше отъ Творца всѣхъ благъ». Но это то и есть чистый образецъ гордыни. Вѣдь и евангельскій фарисей благодарилъ

Господа за то, что онъ не таковъ, какъ прочіе. Догматъ о непогрѣшимости гласитъ, что папа непогрѣшимъ «самъ по себѣ, а не по согласію съ Церковью» (ex sese, non ex consensu Ecclesiae), и вотъ это-то стремленіе поставить себя въ особыя отношенія къ Богу, отдѣливъ себя отъ всѣхъ прочихъ, и служитъ выраженіемъ фарисейской гордыни, противорѣчащей всему духу ученія Христа, заповѣдующаго молиться, примирившись съ ближними, Отцу *нашему*, строго порицавшему апостоловъ за всякую попытку, выдѣливъ себя изъ остальныхъ, поставить себя въ особое отношеніе къ Нему и обѣщавшему Свое присутствіе не личному самоутвержденію кого-бы то ни было, а взаимной любви «собранныхъ во имя Его».

Часть II.

Раздѣленіе церквей и унія.

Вторая часть книги г. Забужнаго [1]) состоитъ изъ пяти главъ, освѣщающихъ съ католической точки зрѣнія важнѣйшіе факты исторіи взаимоотношеній восточной и западной Церквей.

Первая или *тринадцатая* по общему счету *глава* посвящена «Фотію и Керулларію». Здѣсь г. Забужный пытается доказать, что въ отдѣленіи западной церкви

отъ восточной виновато исключительно властолюбіе константинопольскихъ патріарховъ, въ особенности Фотія и Михаила Керулларія. Онъ упрекаетъ константинопольскихъ епископовъ въ томъ, что «они стали стремиться къ тому, чтобы возвыситься надъ другими епископами и получить патріаршій титулъ съ его преимуществами и не только заняли первое мѣсто въ числѣ патріарховъ послѣ римскаго епископа, но, въ лицѣ Іоанна Постника, усвоили себѣ титулъ «вселенскій».

Но съ точки зрѣнія православнаго каноническаго права, если въ чемъ и можно упрекнуть константинопольскихъ патріарховъ, такъ это какъ разъ въ излишней уступчивости, въ пожертвованіи правами своихъ каѳедръ во имя права давности и во имя мира церковнаго [1]). Въ Церкви Христовой богоучрежденными являются лишь три степени церковной іерархіи. Всѣ же епископскія отличія—званія архіепископа, митрополита, экзарха, патріарха, папы учреждены самой Церковью примѣнительно къ потребностямъ времени и самою же Церковью и могутъ быть отмѣнены, разъ

---

[1]) Такъ именно смотритъ на дѣло знаменитый ученый В. В. Болотовъ, на авторитетъ котораго ссылается и г. Забужный. См. «Лекціи по исторіи древней церкви», III, 316—319.

эти потребности измѣнились. Въ частности при учрежденіи епархій и при объединеніи ихъ въ болѣе крупныя единицы — митрополіи и патріархіи Церковь руководилась принципомъ приспособленія къ государственному устройству и принципъ этотъ санкціонированъ нѣсколькими вселенскими соборами (см. 1 всел. 6; 2 всел. 32; 4 всел. 12, 17, 29). Руководясь единственно этимъ принципомъ, Церковь раздѣлила епархіи византійской имперіи на четыре патріархата и патріарху римскому, какъ «епископу царствующаго града, дала преимущество» (4 всел. пр. 28). Въ сущности, какъ только Константинъ Великій перенесъ столицу имперіи изъ стараго Рима въ новый—въ Константинополь, епископъ этого города и долженъ бы получить первое мѣсто среди всѣхъ епископовъ, не исключая и римскаго. Но, съ одной стороны, обаяніе славы древняго Рима и сила традиціи, съ другой миролюбіе восточныхъ епископовъ сдѣлали то, что только въ 381 году на второмъ вселенскомъ соборѣ епископъ константинопольскій получилъ мѣсто среди патріарховъ, и то не первое, а второе. Такимъ образомъ нужно удивляться не тому, что константинопольскій епископъ занялъ мѣсто выше александрійскаго, антіохійскаго и іерусалимскаго епи-

скоповъ, а тому, что это случилось довольно поздно и что перваго мѣста константинопольскій патріархъ все же не занялъ.

Но, занимая канонически лишь второе мѣсто среди патріарховъ, епископъ столицы имперіи фактически постоянно вынужденъ былъ играть первую роль въ дѣлахъ церковныхъ, являясь центромъ, вокругъ котораго объединялись всѣ православные епископы на вселенскихъ соборахъ.

И вотъ это-то обстоятельство и заставляло римскихъ епископовъ, трепетавшихъ за свое не вытекающее изъ реальнаго соотношенія силъ первенство, подыскивать въ его пользу мнимыя догматическія основанія и ревниво относиться ко всякимъ дѣйствительнымъ, а чаще кажущимся попыткамъ константинопольскихъ епископовъ отстоять свое высокое положеніе. Въ частности, исторія титула «вселенскій» служитъ наглядной къ тому иллюстраціей. Титулъ этотъ, какъ и всѣ титулы, выражаетъ не фактическое положеніе вещей, а лишь чувство обращающагося къ высокому лицу. Если папѣ усваивается католиками, да и некатоликами, титулъ «святѣйшій отецъ», то, конечно, отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы тѣ и другіе усваивали ему дѣйствительную святость, да еще въ превосходной степени.

То же самое нужно сказать и о титулѣ «вселенскій». Наиболѣе вѣроятное происхожденіе его таково. Византійская имперія, включавшая въ тѣ времена почти весь цивилизованный міръ, на высокопарномъ византійскомъ языкѣ носила названіе «вселенной», οἰκουμένη. Столицей этой «вселенной» былъ Константинополь. Вполнѣ естественно, что византійскія канцеляріи усвоили епископу столицы вселенной титулъ «вселенскаго», οἰκουμενικός. Что на востокѣ видѣли въ этомъ только титулъ и не задавались никакой задней мыслью, усвоивая его патріархамъ, видно уже изъ того, что именно здѣсь же одновременно стали называть всевселенскими епископами и епископовъ другой столицы «вселенной»—Рима. Но, конечно, на востокѣ знали, что «вселенная» одна.

Обвинять Іоанна Постника, славившагося необычайною скромностію и подвижничествомъ и принявшаго санъ патріарха лишь уступая насилію, совершенно невозможно. Исторіей съ несомнѣнностію установлены факты, что титулъ этотъ носили еще предшественники Іоанна Постника—Іоаннъ Каппадокійскій и Мина. Константинопольскій соборъ 536 года неоднократно называетъ такъ патріарха и тѣмъ не менѣе акты этого собора были признаны па-

пою. Этотъ титулъ былъ обычнымъ и въ новеллахъ Юстиніана, адресованныхъ константинопольскимъ патріархамъ, что не мѣшало тому же Юстиніану титуловать въ тѣхъ же новеллахъ (Nov. 131) папу «primus omnium sacerdotum». Наконецъ твердо установленъ и тотъ фактъ, что самъ Іоаннъ Постникъ ни разу не называлъ себя «вселенскимъ», а этотъ титулъ усвоила ему патріаршая канцелярія.

Когда папы Пелагій II и Григорій Двоесловъ начали изъ-за этого титула дѣло, повлекшее за собою временную схизму, на востокѣ посмотрѣли на болѣзненную подозрительность и ревность къ своимъ правамъ со стороны папъ съ недоумѣніемъ, и патріархъ антіохійскій Анастасій, къ которому Григорій обратился за сочувствіемъ и содѣйствіемъ, отвѣтилъ, что папа, возбудивъ это дѣло, «даетъ мѣсто злому духу, старающемуся не изъ-за чего сѣять души» (maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla causa locum dare—намекъ на Лук. XXII. 31?). И императоръ Маркіанъ отвѣтилъ папѣ, что «никому не должно изъ-за пустого титула (pro apellatione frivoli) порождать соблазнительную распрю (scandalum) между нами».

Со стороны Григорія Двоеслова, понимавшаго титулъ «вселенскій» въ строгомъ

смыслѣ слова, споръ былъ лишь недоразумѣніемъ, но когда впослѣдствіи папы, позабывъ о своемъ предшественникѣ, доказывавшемъ, что всѣ епископы равны и что ни одному изъ нихъ нельзя усвоивать этого титула, все же усвоили его себѣ и стали толковать титулъ въ смыслѣ точнаго термина, то здѣсь мы несомнѣнно имѣемъ примѣръ властолюбія въ чистомъ видѣ.

Послѣ Іоанна Постника полемистъ въ числѣ виновниковъ раздѣленія церквей указываетъ на Трулльскій соборъ, который по его словамъ, «отличался нетерпимостью и пытался навязать мѣстную греческую обрядность всей Христовой Церкви. Конечно, продолжаетъ онъ, римскіе епископы, къ которымъ греческіе цари и епископы обращались четыре раза съ просьбою объ утвержденіи правилъ Трулльскаго собора, всегда отказывали имъ въ этомъ и отвергали греческія притязанія». А въ примѣчаніи г. Забужный высказываетъ мысль, что Трулльскій соборъ не есть вселенскій, ибо онъ состоялся 11 годами позже VI вселенскаго собора и что многократныя попытки грековъ получить это утвержденіе доказываютъ, какъ высоко цѣнился ими еще тогда папскій авторитетъ [1]).

---

[1]) Стр. 103.

Допустимъ на минуту, что дѣло обстояло именно такъ, какъ говоритъ католическій писатель. Но уже самая возможность попытки «навязать мѣстную греческую обрядность» Риму не свидѣтельствуетъ ли о томъ, что ничего подобнаго современному папству Церковь въ то время не знала. Развѣ возможно представить, что въ наше время хотя бы американскіе католическіе епископы собрались бы и предписали папѣ ввести нѣкоторые мѣстные церковные обычаи и порядки («американизмъ») и въ Италіи? Какіе громы посыпались бы изъ Ватикана на дерзкихъ? А между тѣмъ, что дѣлаютъ папы? Они лишь пытаются оттянуть признаніе того, что было продиктовано общецерковнымъ сознаніемъ въ отношеніи тѣхъ противорѣчащихъ апостольскимъ правиламъ обычаевъ римской церкви, въ которыхъ выражался опасный для единства церковнаго духъ превозношенія и гордыни. Но и эти попытки были крайне робки и непослѣдовательны, такъ что въ концѣ концовъ почти всѣ трулльскія правила были признаны Римомъ. На авторитетъ этого собора ссылался папа Николай I въ посланіи къ императору Михаилу III. Папа Адріанъ въ своихъ посланіяхъ къ Тарасію, патріарху Константинопольскому [1]) и

[1]) Подробнѣе см. *М. А. Остроумовъ.* «Введе-

къ франкскимъ епископамъ признаетъ трулльскій соборъ шестымъ вселенскимъ соборомъ. Анастасій Библіотекарь сообщаетъ о папѣ Іоаннѣ VIII, что онъ не принималъ лишь тѣхъ трулльскихъ правилъ, «которыя оказываются противными прежнимъ правиламъ, или декретамъ святыхъ первосвященниковъ этого престола, или даже добрымъ обычаямъ». Нѣкоторыя трулльскія правила были внесены въ западные каноническіе сборники, какъ правило шестого собора, напримѣръ, въ сборникъ Ивo Шартрскаго (въ числѣ 9) и въ находящійся въ католическомъ «Corpus iuris canonici» декретъ Граціана (въ числѣ 17). На пятомъ засѣданіи Флорентійскаго собора приводилось 102 правило, а во время реформаціонныхъ споровъ на трулльскія правила обычно ссылались какъ на правила вселенскаго собора и подъ этимъ именемъ они вносились и въ «суммы» соборовъ (summae conciliorum). Въ разныхъ авторитетныхъ актахъ римской церкви въ концѣ концовъ признаны всѣ трулльскія правила, кромѣ развѣ 55, которое лишь примѣняетъ къ римской церкви запрещеніе поста въ субботу, установленное 64

ніе въ правосл. церковное право», стр. 217—218; «Правда православія», вып. I, стр. 17—18 примѣчаніе.

апостольскимъ правиломъ. Но признавать болѣе 100 правилъ и отвергать лишь одно или два, хотя и эти постановлены однимъ и тѣмъ же авторитетомъ, что и всѣ остальныя—это явная непослѣдовательность, объясняема лишь папскимъ самолюбіемъ, которое задѣвалось этимъ правиломъ. Что касается папскаго утвержденія, котораго будто бы настойчиво и безуспѣшно добивались греки, то въ дѣйствительности вопросъ шелъ вовсе не объ утвержденіи, а о согласіи папы съ соборнымъ опредѣленіемъ, согласіи, выразить которое обычно приглашались и другіе іерархи, лично не присутствовавшіе на соборѣ. Конечно, согласіе патріарха всей западной церкви, каковымъ былъ тогда папа, имѣло особо важное значеніе для сохраненія мира церковнаго, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя правила писались спеціально для запада, и этими мотивами, а вовсе не мнимой нуждой въ утвержденіи папы, исчерпывающимъ образомъ объясняется настойчивость грековъ.

Дѣло патріарха Фотія въ изложеніи г. Забужнаго (стр. 103—107) совершенно извращено. Фотій выставляется единственнымъ виновникомъ распри между востокомъ и западомъ. Его замѣчательная ученость признается, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему приписывается непомѣрная гордость и

высокомѣріе. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ Фотій вовсе не стремился къ патріаршеству, будучи однимъ изъ первыхъ чиновниковъ въ государствѣ. Какъ бы предвидя смуту, возникшую изъ за его избранія, онъ писалъ папѣ Николаю, что желалъ бы лучше смерти, чѣмъ патріаршества [1]). На избраніе онъ согласился только потому, что Игнатій еще ранѣе самъ отказался отъ престола, и далъ согласіе на избраніе другого патріарха [2]).

Но конечно онъ не могъ предвидѣть, что впослѣдствіи игнатіане убѣдятъ прежняго патріарха начать борьбу съ новымъ. Посвятить себя онъ позволилъ только тогда, когда оказалось, что на константинопольскомъ избирательномъ соборѣ всѣ, кромѣ пяти голосовъ, были за него. Лично къ Игнатію онъ относился съ величайшею почтительностію и даже далъ ему письменное удостовѣреніе, что будетъ почитать его какъ отца [3]). Если Игнатію пришлось претерпѣть нѣкоторыя притѣсненія, то только потому, что Фотій при всемъ стараніи [4]) не

[1]) Ep. 3, 4; Mg. 102, 633.

[2]) См. Mansi, XVI, 416, гдѣ приводится свидѣтельство *приверженца Игнатія* Митрофана Смирнскаго.

[3]) Никита Пафлагонянинъ въ житіи св. Игнатія, Mg. 105, 113.

[4]) См. письма Фотія къ Вардѣ. Ep. 6, Mg. 102, 634—625.

въ силахъ былъ защитить Игнатія отъ враговъ, а еще болѣе отъ его друзей, прикрывавшихъ именемъ бывшаго патріарха своекорыстныя вожделѣнія политическаго характера. Но нужно сказать, что о преслѣдованіяхъ Игнатія, о вынужденномъ будто бы отреченіи его свидѣтельствуютъ исключительно личные враги Фотія, не стѣснявшіеся лгать на великаго патріарха.

Вражда папъ съ Фотіемъ объясняется вовсе не желаніемъ ихъ защитить будто бы правое дѣло, а безсильною ненавистью къ Фотію, блестяще разбившему въ своихъ посланіяхъ папскія притязанія на власть надъ восточною церковію.

Фотій вовсе не думалъ просить папу о своемъ утвержденіи, какъ пишетъ г. Забужный, а просто лишь по обычаю увѣдомилъ папу о своемъ избраніи, такъ же какъ одновременно увѣдомилъ и другихъ патріарховъ, чтобы вступить съ нимъ въ общеніе, и просилъ ихъ молитвъ о себѣ. Папа же въ своемъ отвѣтѣ, указывая на мнимую неканоничность поставленія Фотія, намекалъ, что его общеніе можно купить цѣною уступки нѣкоторыхъ областей.

Напрасно обвиняетъ г. Забужный Фотія въ потворствѣ Вардѣ, будто бы жившемъ въ незаконной связи со своей невѣсткой. Тщательное изученіе всѣхъ извѣстій гре-

ческихъ историковъ приводитъ къ выводу, что никто не говоритъ объ этомъ преступленіи Варды, какъ о положительномъ фактѣ, а лишь какъ о молвѣ, родившейся по подозрѣнію [1]). Г. Забужный пишетъ, что Фотій былъ рукоположенъ отлученнымъ отъ Церкви еретикомъ епископомъ Григоріемъ Сиракузскимъ. Жаль, что г. Забужный не упоминаетъ, въ какой именно ереси былъ повиненъ Григорій Сиракузскій (Асвеста). На самомъ дѣлѣ, Григорій ни еретикомъ, ни отлученнымъ отъ Церкви не былъ, а былъ православнымъ архіепископомъ. Правда, патріархъ Игнатій хотѣлъ лишить его сана, но приговоръ этотъ не имѣлъ силы не только въ Византіи, но и въ Римѣ, по признанію даже католическихъ ученыхъ [2]). Сообщенія о жестокостяхъ, чинимыхъ Игнатіемъ на соборѣ 861 г. [3]), основываются исключительно на мало достовѣрныхъ свидѣтельствахъ игнатіанъ Ѳеогноста и Никиты, а отлученіе Игнатія объясняется отлученіемъ, несправедливо наложеннымъ имъ на Фотія.

Послѣдовавшій въ 863 г. въ Римѣ папскій приговоръ противъ Фотія мотивиро-

[1]) *О. Герасимъ (Яресь)*. «Отзывы о св. патр. Фотіи». Петроградъ, 1874, стр. 124, примѣч.

[2]) Напр. *Hefele*, Conciliengesch. IV. 221.

[3]) На этомъ соборѣ участвовало 318 епископовъ.

ванъ разными выдумками, сообщенными папѣ игнатіанами, и не только не произвелъ никакого впечатлѣнія на Востокѣ, но вызвалъ и справедливое возмездіе въ видѣ отлученія папы отъ Церкви, но не однимъ Фотіемъ, какъ пишетъ г. Забужный, а цѣлымъ соборомъ 867 года, на которомъ присутствовали и уполномоченные восточныхъ патріарховъ [1]).

«Однако, заслуженная кара недолго заставила себя ждать, продолжаетъ г. Забужный. Царь палъ подъ ударами заговорщиковъ. Новый императоръ Василій, удалилъ Фотія и возвратилъ каѳедру Игнатію». Не безъ цѣли умалчиваетъ г. Забужный о томъ, что главой убившихъ императора Михаила заговорщиковъ и былъ его пріемный сынъ—самъ новый императоръ Василій, боявшійся обличеній Фотія и желавшій упрочить свою власть, сдѣлавъ угодное сильной партіи Игнатія. Кромѣ того новый императоръ, бывшій конюхъ, цареубійца и отцеубійца, желалъ путемъ низверженія неугоднаго папѣ патріарха пріобрѣсти симпатіи западныхъ государей. Понятно и то, что, не чувствуя подъ собой твердой почвы, этотъ похититель престола пресмыкался передъ папой.

---

[1]) См. окружное посланіе Фотія. Mg. 102, 740.

При такихъ-то обстоятельствахъ и былъ созванъ соборъ 869 года, который считается на Западѣ вселенскимъ. На самомъ же дѣлѣ онъ не заслуживаетъ даже и названія собора. На него были согнаны властью императора всего 12 епископовъ и только къ самому концу удалось довести число его членовъ до 103. Громадное большинство восточныхъ епископовъ не хотѣли его совершенно знать. За представителей восточныхъ патріарховъ здѣсь были выданы какіе-то самозванцы, «сарацинскіе апокрисіаріи», какъ иронически назвалъ ихъ соборъ 879 года и даже сами папскіе легаты [1]). Дѣйствія этого сборища носили недостойный православнаго собора комедійный характеръ [2]), и правъ былъ патріархъ Фотій, считавшій ниже своего достоинства отвѣчать на обвиненія, предлагаемыя ему здѣсь. До какого кощунства дошелъ этотъ мнимый «восьмой вселенскій соборъ», показываетъ тотъ фактъ, что свои комедійныя дѣйства онъ закончилъ подписью приговора Фотію не чернилами, а евхаристическою кровью [3]), очевидно разсчитывая придать ему такимъ

[1]) Mansi, XVII. 459—460.
[2]) Фотій, посл. къ монаху Ѳеодосію. Mg. 102, 892—893.
[3]) Никита Пафлагонянинъ. Житіе Игнатія. Mg. 105, 545.

путемъ тотъ авторитетъ, отсутствіе котораго участники собора сознавали сами. Суровый, но справедливый приговоръ этому собору произнесъ самъ папа Іоаннъ VIII, когда онъ нуждался въ благосклонности Фотія. Въ своей инструкціи (commonitorium), данной отправляемымъ на соборъ 879 года легатамъ, папа пишетъ: «мы желаемъ, чтобы соборъ, бывшій при папѣ Адріанѣ въ Константинополѣ (869 г.), считался отвергнутымъ, лишеннымъ значенія и чтобы онъ не причислялся къ прочимъ святымъ соборамъ [1]). II соборъ 879 г., выслушавъ эти слова папы, сказалъ: «признавъ Фотія патріархомъ, мы тѣмъ самымъ отвергаемъ, осуждаемъ и анаѳематствуемъ названный соборъ». А представитель іерусалимскаго патріарха замѣтилъ: «Развѣ можно признать соборомъ такое сборище, которое наполнило Церковь безчисленными смутами? Кто назоветъ соборомъ сборище, гдѣ посланцы сарацынъ возведены были въ достоинство судей и законодателей? Можно ли причислить къ соборамъ собраніе, гдѣ дѣло велось вопреки канонамъ, въ которомъ лица невинныя осуждены безъ суда, попраны ногами духовныя и гражданскіе законы?

---

[1]) Глава 10 по греч. тексту. Mansi XVII, 472.

Патріаршія каѳедры отвергли и предали анаѳемѣ это сборище».

Даже по признанію католическаго ученаго—Гергенрётера, чрезвычайно враждебно относящагося къ Фотію, соборъ этотъ не имѣлъ на востокѣ ровно никакого авторитета. «Забытъ соборъ, пишетъ онъ, остались безъ употребленія его правила, ни одинъ греческій канонистъ не комментируетъ этихъ правилъ, ни одинъ юридическій сборникъ не приводитъ ихъ текста; они какъ будто бы сквозь землю провалились и только немногія греческія рукописи сохранили сокращенный текстъ актовъ этого собора» [1]).

«Св. Игнатій былъ снова возстановленъ на патріаршество, продолжаетъ г. Забужный, и благополучно правилъ своею церковію до смерти, послѣдовавшей въ 877 году»

Все это такъ, но только напрасно г. Забужный умалчиваетъ здѣсь о томъ весьма важномъ фактѣ, что въ этотъ періодъ своей жизни св. Игнатій понялъ, кто является его истиннымъ другомъ и кто врагомъ. Тогда какъ отношенія его съ папами вслѣдствіи ихъ заносчивости и притязательности обострились, со своимъ невольнымъ противникомъ Фотіемъ онъ вполнѣ

[1]) Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, B. II, S. 510.

примирился. Какъ Адріанъ, такъ и его преемникъ Іоаннъ VIII разсчитывали получить съ Игнатія хорошую компенсацію за свои услуги въ видѣ Болгаріи, но Игнатій твердо отказался въ этомъ. Inde ira. «Ты, закрывъ глаза, безразсудно попралъ опредѣленія святыхъ отцовъ (?), писалъ папа Іоаннъ тому же самому Игнатію, котораго папы восхваляли, когда надѣялись на получку. Своей благодѣтельницѣ, римской церкви ты заплатилъ неблагодарностью, со своимъ серпомъ ты вторгся на ниву другаго, присвоивъ себѣ древнюю римскую епархію въ странѣ Болгарской. Уже за это ты вполнѣ заслужилъ лишенія церковнаго общенія...»

«Если же ты... не откажешься отъ власти надъ страною, то спустя два мѣсяца, начиная счетъ отъ полученія этого письма, ты будешь отлученъ отъ евхаристіи и будешь оставаться въ такомъ положеніи столько времени, пока не послушаешься нашихъ декретовъ. Но если же, не смотря и на это, пребудешь упоренъ и непокорливъ, не сдѣлаешь требуемаго, то, по суду апостольскаго авторитета нашего, лишишься своего патріархата и общенія нашей любви и потеряешь всѣ права священства» [1]).

---

[1]) Labbeus. IX, 64—65.

Такимъ языкомъ писалъ папа св. Игнатію, котораго сами же папы признавали законнымъ патріархомъ! Между тѣмъ, съ Фотіемъ св. Игнатій примирился совершенно. Вотъ какъ описываетъ это примиреніе Фотій въ своей рѣчи на соборѣ 879 г. «Я дѣлалъ все, чтобы достигнуть мира съ Игнатіемъ, и этотъ миръ заключенъ былъ между нами, когда онъ (Игнатій) пришелъ во дворецъ. Мы пали другъ другу въ ноги и взаимно просили прощенія, если мы согрѣшили въ чемъ другъ противъ друга. Когда онъ сдѣлался боленъ, я навѣщалъ его много разъ, согласно его желанію,—утѣшалъ и ободрялъ его, сколько могъ, и настолько пріобрѣлъ у него довѣрія, что онъ просилъ у меня, по его смерти, принять попеченіе о лицахъ къ нему приближенныхъ, и я исполнилъ это» [1]).

«Между тѣмъ, продолжаетъ «лгать на святого» г. Забужный, изворотливый Фотій лестью снискалъ себѣ расположеніе императора и при его помощи, вторично послѣ св. Игнатія, захватилъ патріаршій престолъ. Пылая местью къ св. Игнатію, онъ даже приказалъ вспахать его могилу. Епископовъ же и священниковъ, не признававшихъ его патріархомъ, онъ строго преслѣ-

[1]) Mansi, XVII, 413.

довалъ. Однако же, къ папѣ Фотій отправилъ письмо и испрашивалъ у него утвержденія въ своемъ достоинствѣ» [1]).

Здѣсь, что ни фраза, то ложь.

1) Невѣрно, что Фотій искалъ патріаршества. «Императоръ, говорилъ Фотій собору, объявилъ мнѣ свою волю, чтобы я занялъ патріаршество. Дважды приходили ко мнѣ уполномоченные отъ императора звать меня на каѳедру, но я не давалъ согласія и просилъ объ одномъ—освободить изъ ссылки моихъ приверженцевъ. Тогда посѣтилъ меня самъ императоръ и своими словами принудилъ меня уступить». Заподозрить въ неправдѣ эти слова Фотія невозможно, потому что онъ говоритъ предъ лицемъ очевидцевъ своего вторичнаго избранія. И соборъ сказалъ: «все такъ было, какъ сказалъ первосвященникъ Божій; много, много онъ протерпѣлъ, но Богъ чудеснымъ образомъ опять сдѣлалъ его архипастыремъ».

2) Сообщеніе о могилѣ Игнатія, будто бы вспаханной Фотіемъ, есть нелѣпѣйшая ложь, опровергаемая уже фактомъ предсмертнаго примиренія Игнатія съ Фотіемъ.

3) Невѣрно и то, будто Фотій преслѣдо-

---

[1]) Стр. 105—106.

валъ игнатіанъ. На самомъ дѣлѣ Фотій проявилъ величайшую сниходительность къ виновникамъ страданій своихъ и страданій своихъ сторонниковъ. Наоборотъ, именно папа, разсчитывая этимъ снискать благосклонность Фотія и получить Болгарію, въ письмѣ къ игнатіанамъ, которыхъ при жизни Игнатія папы объявляли исповѣдниками и мучениками, строго порицаетъ ихъ. Онъ угрожаетъ имъ отлученіемъ въ случаѣ непослушанія Фотію, называетъ ихъ главными виновниками раздора и соблазновъ, господствовавшихъ доселѣ въ Константинополѣ, злыми преступниками, разрушающими единство Церкви [1]). На соборѣ 879 г., тогда какъ папскіе легаты хотѣли одного изъ главныхъ противниковъ Фотія Ѳому Тирскаго привлечь къ папскому суду, Фотій настоялъ, чтобы его простили.

4) Невѣрно и то, что Фотій будто бы просилъ папу въ своемъ (несохранившемся) письмѣ утвердить его въ патріаршемъ достоинствѣ. Изъ отвѣтнаго письма папы императору ясно видно, что дѣло шло лишь о признаніи совершившагося факта, о чемъ Фотій писалъ и другимъ патріархамъ. «Достопочтеннѣйшаго Фотія мы *признаемъ* въ

[1]) *Labbeus.* IX, 147—148.

патріаршемъ достоинствѣ и объявляемъ ему наше общеніе съ нимъ», пишетъ папа [1]).

«Папа Іоаннъ VIII, по словамъ г. Забужнаго, чтобы не допустить новаго раскола въ Церкви, согласился утвердить Фотія, но съ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ испросилъ прощеніе и раскаялся въ своихъ проступкахъ въ присутствіи нарочно для того созваннаго собора. Для того папа отправилъ въ Царьградъ своихъ посланниковъ». Опять новая ложь полемиста. Папа еще до собора призналъ Фотія законнымъ патріархомъ, и о необходимости оправдаться предъ соборомъ онъ писалъ Фотію для того, чтобы намекнуть ему на его шаткое положеніе и потребовать за свою поддержку компенсаціи въ видѣ Болгаріи, по принципу do ut des. «Какъ ты съ своей стороны домогаешься своего, пишетъ онъ тутъ же Фотію, то и мы хотимъ, чтобы намъ съ возможною скоростію возвращена была церковь Болгарская... И если Фотій не послушается, то будетъ подлежать церковному осужденію» [2]).

Жаль также, почему г. Забужный не объяснилъ—законнымъ или незаконнымъ патріархомъ былъ Фотій. Если законнымъ, то значитъ погрѣшили папы Николай и

[1]) Labbeus, IX, 130 л.
[2]) Labbeus, IX, 143—144 сл.

Адріанъ, считая его простымъ міряниномъ, если незаконнымъ, то значитъ погрѣшилъ Іоаннъ VIII, признавъ его патріархомъ безъ новаго посвященія...

О соборѣ 879 года г. Забужный пишетъ: «Переводя папскую грамоту на греческій языкъ, Фотій выпустилъ изъ нея все, что ему не нравилось, а вставилъ лестныя о себѣ выраженія. Такую искаженную грамоту онъ и прочелъ собраннымъ епископамъ и, не думая раскаиваться въ прежнихъ своихъ поступкахъ, гордо занялъ на соборѣ первое мѣсто... Обличенные же имъ папскіе послы, не выполнивши на этотъ разъ воли Іоанна VIII, ни съ чѣмъ (?) вернулись въ Римъ» [1]).

Удивительно, какъ это папа все неудачно выбиралъ своихъ пословъ. Въ 861 году Николай отправилъ пословъ, и оказалось, что ихъ «подкупили», въ 879 г. посылаетъ пословъ Іоаннъ VIII, и хотя они «вернулись ни съ чѣмъ», но ихъ «обласкали», и результатъ для папы опять получился скверный. Правда, что латинскій текстъ папскихъ посланій кое въ чемъ отличается отъ греческаго, но въ существенномъ они сходны, и еще неизвѣстно, какой текстъ, латинскій или греческій

[1]) Стр. 106.

былъ искаженъ впослѣдствіи. По крайней мѣрѣ, фактъ тотъ, что легаты подписались подъ греческимъ текстомъ, а такъ какъ они замѣняли папу, то съ этимъ текстомъ и нужно считаться, какъ съ подлиннымъ. Напрасно также г. Забужный не упоминаетъ о важныхъ постановленіяхъ этого собора, на которомъ присутствовало 383 епископа, т. е. въ нѣсколько разъ болѣе, чѣмъ на мнимомъ вселенскомъ соборѣ 869 года, причемъ въ числѣ ихъ были законные представители всѣхъ патріарховъ, почему многіе восточные писатели признаютъ этотъ соборъ восьмымъ вселенскимъ. Этотъ авторитетнѣйшій соборъ отвергъ дѣянія собора 869 года, запретилъ подъ страхомъ проклятія что либо измѣнять въ символѣ вѣры, прочитанномъ на соборѣ безъ Filioque и опредѣлилъ первымъ своимъ правиломъ, чтобы «связанные Іоанномъ были связаны Фотіемъ и связанные Фотіемъ были связаны Іоанномъ, *безъ всякаго нововведенія относительно къ старѣйшинству папы и церкви Римской*» и такимъ образомъ призналъ независимость и равенство обоихъ престоловъ и обѣихъ церквей.

Папскія притязанія на Болгарію здѣсь были вѣжливо отклонены. Это послѣднее обстоятельство, а вовсе не гордость Фотія

и клеветы на римскую церковь были причиной разрыва между Іоанномъ и Фотіемъ.

Свою рѣчь о Фотіи г. Забужный заканчиваетъ упоминаніемъ объ его низложеніи будто бы за заговоръ противъ императора Льва. Это тоже неправда. На самомъ дѣлѣ великій патріархъ и въ этотъ разъ пострадалъ за правду. Онъ возсталъ противъ попытки Льва незаконнымъ путемъ завладѣть престоломъ еще при жизни отца, и когда Левъ, по смерти Василія, вступилъ на престолъ, онъ отомстилъ патріарху [1]).

«Патріархомъ былъ избранъ царскій братъ Стефанъ, получившій также и папское утвержденіе», заканчиваетъ г. Забужный исторію Фотія. Напрасно только онъ обходитъ молчаніемъ нѣкоторыя детали этого «избранія». Стефану было въ то время всего 16 лѣтъ, и онъ не былъ «избранъ», а прямо назначенъ императоромъ, а папа, изъ угодливости передъ императоромъ, призналъ такого преемника Фотія. Но г. Забужный, только что передъ этимъ (стр. 93) возмущавшійся 16-лѣтнимъ возрастомъ патріарха Ѳеофилакта, ничего не имѣетъ противъ 16-лѣтняго возраста патріарха Стефана, разъ избраніе его отвѣчало интересамъ Рима.

---

[1]) Герасимъ. Отзывы о патр. Фотіи, 254—255.

Г. Забужный высказываетъ удивленіе, какъ могла восточная Церковь, канонизовавъ Игнатія, канонизовать и его противника Фотія. Но, во первыхъ, Фотій былъ невольнымъ противникомъ Игнатія, примирившимся съ нимъ при первой возможности, а во вторыхъ, пусть припомнятъ католическіе богословы, какъ характеризуетъ св. Ипполитъ римскій въ своихъ «Философуменахъ» папу Каллиста. А между тѣмъ и Каллистъ и Ипполитъ канонизованы всею Церковію.

Не въ пользу папской власти служитъ и упоминаніе о посольствѣ легатовъ папы на востокъ по случаю распри между императоромъ Львомъ Мудрымъ и патріархомъ Николаемъ Мистикомъ. Въ этой распрѣ константинопольскій патріархъ проявилъ себя мужественнымъ защитникомъ церковныхъ каноновъ, не остановившись даже передъ отлученіемъ императора за четвертый бракъ и за восхищеніе священнослужительскихъ правъ, тогда какъ папа проявилъ лишь свою угодливость предъ императоромъ. И, все же, дѣло кончилось торжествомъ патріарха. На соборѣ 920 года патріархъ Николай вмѣстѣ съ римскими легатами предалъ проклятію соблазнъ, произведенный четвертымъ бракомъ императора, и римская церковь такимъ образомъ

сама осудила свое собственное дѣяніе [1]). Какъ смотрѣла на это дѣло восточная церковь въ X вѣкѣ, показываетъ тотъ фактъ, что въ синодикѣ конца этого вѣка предавались проклятію «вся, яже на св. патріарха Фотія... и Николая писанная или реченная», т. е. и папскія посланія противъ этихъ патріарховъ [2]).

Излагая исторію окончательнаго раздѣленія церквей, полемистъ обвиняетъ патріарха Михаила Керулларія въ томъ, что онъ «возсталъ противъ законной власти не изъ-за ревности о вѣрѣ или святыхъ обрядовъ, но для того, чтобы, добившись независимости отъ римскаго епископа, стать самому независимымъ патріархомъ восточной половины Церкви, какъ бы папой Востока» [3]).

На самомъ же дѣлѣ поведшее къ окончательному разрыву посланіе Керулларія было вызвано попеченіемъ его о многочисленныхъ проживавшихъ въ Италіи грекахъ, которые могли принять латинскіе обычаи и обряды, напримѣръ, постъ въ

---

[1]) См. *Попов.* «Императоръ Левъ VI Мудрый», стр. 188—184.

[2]) См. *Ѳ. Успенскій.* Синодикъ въ недѣлю православія. Одесса. 1893, стр. 9—10; *Его же,* Очеркъ по исторіи византійской образованности. Петроградъ, 1891, стр. 101—103.

[3]) Стр. 108.

субботу, опрѣсноки и т. п., противорѣчившіе правиламъ восточной церкви. Что касается до обвиненія Керулларія въ стремленіи сдѣлаться восточнымъ папою, то оно покоится лишь на письмѣ папы. Желая подчинить себѣ константинопольскаго патріарха, Левъ IX, какъ и его предшественники, старался привлечь на свою сторону другихъ восточныхъ патріарховъ, возбудивъ у нихъ подозрѣнія противъ константинопольскаго патріарха, будто бы мечтающаго о подчиненіи ихъ своему господству. На самомъ же дѣлѣ самъ Керулларій высказывалъ лишь мысль о необходимости взаимнаго согласія папы съ патріархомъ.

«Тогдашній папа Левъ IX, продолжаетъ г. Забужный, отвѣтилъ въ пространномъ посланіи на всѣ безтолковые упреки Керулларія».

Жаль, что г. Забужный не изложилъ содержанія этого папскаго посланія. А содержаніе это болѣе чѣмъ странно. Здѣсь права папы на власть надъ всею Церковью основываются на двухъ совершенно неожиданныхъ аргументахъ, а именно на томъ, что апостолъ Петръ былъ распятъ внизъ головой, а не какъ-нибудь иначе, и на томъ, что тѣнь этого апостола подавала исцѣленіе. Подтвержденіемъ папскихъ притязаній на царскую власть здѣсь служатъ

еще ссылки на сочиненный папистами документъ, такъ называемый «Donatio Constantini», доказывать подлинность котораго не рѣшается теперь ни одинъ католическій ученый. Ссылается здѣсь папа и на другую итальянскую выдумку, что будто бы въ 787 году константинопольскимъ патріархомъ была женщина [1]). Таково содержаніе этого посланія «непогрѣшимаго» папы, имѣвшаго такія необычайно важныя и печальныя послѣдствія въ исторіи христіанской Церкви.

Само собою разумѣется, что православный патріархъ не могъ стать на точку зрѣнія этого заносчиваго, лживаго и невѣжественнаго посланія, а привезшіе его легаты, разсчитывая на поддержку нуждавшагося въ папѣ императора, еще болѣе обострили дѣло своимъ вызывающимъ поведеніемъ, и когда патріархъ не пожелалъ признать надъ собою власть папы, положили на престолѣ Святой Софіи грамоту съ отлученіемъ на восточную Церковь.

Опять намъ приходится пожалѣть, что г. Забужный, умолчавъ о содержаніи папскаго посланія, умалчиваетъ и о содержаніи той грамоты, которая до сихъ поръ несокрушимой стѣной отдѣляетъ папскій

---

[1]) См. Mi. 143, 747—763.

западъ отъ православной Церкви. Довольно прочитать эту грамоту [1]), чтобы видѣть, на чьей сторонѣ была правда. Невѣжество, несправедливость и дерзость этого западнаго документа превосходятъ всякія границы. Православные обвиняются здѣсь во всѣхъ ересяхъ сразу. «Подобно симоніанамъ, говорится здѣсь, — они продаютъ даръ Божій, подобно валезіанамъ оскопляютъ пришельцевъ и, однако же, дѣлаютъ ихъ не только клириками, но и епископами; подобно аріанамъ перекрещиваютъ крещеныхъ во имя Святой Троицы; подобно донатистамъ утверждаютъ, что во всемъ мірѣ, за исключеніемъ церкви греческой, погибли и Церковь Христова и истинная евхаристія и крещеніе; подобно николаитамъ позволяютъ браки служителямъ алтаря (!); подобно северіанамъ злословятъ законъ Моисеевъ... Далѣе, перечисляя, очевидно, всѣ извѣстныя имъ ереси, легаты упоминаютъ еще о манихеяхъ, духоборахъ и назореяхъ и въ заключеніе подвергаютъ православныхъ анаѳемѣ вмѣстѣ со всѣми еретиками, діаволомъ и ангелами его. Даже католическіе ученые признаютъ эту грамоту, «не имѣющей надлежащей умѣренности» [2]), и правъ былъ константинополь-

[1]) См. Ml. 143, 1002—1004.
[2]) *Hefele.* Conciliengesch. IV. 736.

скій соборъ 20 іюля 1054 года, жалуясь, что легаты пришли «какъ громъ и буря или гладъ, или, лучше, дикіе кабаны, чтобы низвергнуть истину».

Въ главѣ *о свв. Кириллѣ и Меѳодіи* проводится мысль, что просвѣтители славянъ дѣйствовали въ полномъ согласіи съ папой, тогда какъ съ патріархомъ Фотіемъ они будто бы разссорились, что папы защищали ихъ отъ нѣмецкихъ епископовъ и отстаивали права славянскаго языка въ богослуженіи и даже канонизовали обоихъ свв. братьевъ. Въ данномъ случаѣ г. Забужный слѣдуетъ цѣлому ряду католическихъ изслѣдователей, пытающихся дать кирилло-меѳодіевской идеѣ католическое освѣщеніе въ цѣляхъ покоренія всего славянскаго міра подъ ноги папы. Прежнія попытки такого рода вызвали достойный отвѣтъ со стороны православныхъ ученыхъ [1]).

Голословныя же утвержденія г. Забуж-

[1]) См. напр. *П. А. Лавровскій*, Кириллъ и Меѳодій, какъ православные проповѣдники у западныхъ славянъ. Харьковъ. 1863 г.; *проф. П. В. Платоновъ*, Антиэнциклика или Братское слово православнаго славянина къ славянамъ католикамъ по поводу изданія папою Львомъ XIII буллы о празднованіи памяти свв. Кирилла и Меѳодія. Харьковъ, 1882; *Его же.* Отвѣтъ автора антиэнциклики на послѣдовавшее на нее со стороны католичества возраженіе. Харьковъ, 1884, *проф. К. И. Малышевскій.*

наго мы опровергнемъ ссылкой на опредѣленные документы. Что Адріанъ II, желая отвлечь отъ Константинополя свв. братьевъ, а вмѣстѣ съ ними и ихъ новую паству, одобрилъ славянское богослуженіе—это возможно, хотя противъ достовѣрности этого факта существуютъ вѣскія возраженія [1]), но что вообще папы, какъ только являлась возможность, старались подавить славянское богослуженіе, и вмѣстѣ съ нѣмцами осуждали дѣло святыхъ славянскихъ первоучителей, это несомнѣнно. Вотъ что писалъ напримѣръ въ годъ кончины св. Меѳодія Святополку папа Стефанъ VI: «Мы весьма удивились, услышавъ, что Меѳодій преданъ лжеученію, а не назиданію, враждѣ, а не миру; и если это такъ, какъ мы слышали, то лжеученіе его мы совершенно отвергаемъ. Анаѳема за презрѣніе католической вѣры падетъ на главу того, кто объявилъ ее, ты же и народъ твой, по суду Святаго Духа, будете не-

Свв. Кириллъ и Меѳодій, первоучители славянскіе. Кіевъ, 1886; *порф. И. С. Пальмовъ.* Новѣйшій Велеградъ и господствующее въ немъ такъ называемое Кирилло-Меѳодіевское направленіе. Петроградъ. 1909; *Серебренниковъ.* Отношенія свв. Кирилла и Меѳодія къ западной церкви. Чтен. в. О. Л. Д. Пр. 1885, мартъ и слѣд.

[1]) См. напр. *Friedrich.,* Ein Brief d. Anastasius Bibliothecarius an den Bischof Gaudericus. München. 1892; *Goetz,* Geschichte d. Slavenapostel, Gotha 1897 г. SS. 148—152.

винны, если только ненарушимо будете содержать вѣру, *которую проповѣдуетъ римская церковь*. А божественныя службы и святыя таинства и священнодѣйствія литургіи, которыя тотъ же Меѳодій осмѣлился совершать на языкѣ славянскомъ, чего впредь не дѣлать онъ клятвенно обѣщался на священнѣйшихъ мощахъ блаженнаго Петра, никоимъ образомъ впредь ние кто да не дерзнетъ совершать, отвращаясь его клятвопреступленія. Ибо Божіею и нашею апостольскою властію мы запрещаемъ это подъ страхомъ узъ проклятія» [1]). Точно также папа Іоаннъ X (914—928) въ письмахъ на имя сплѣтскаго епископа запрещалъ, «покинувъ евангельское ученіе, церковные каноны и папскія предписанія, слѣдовать ученію Меѳодія, не находящагося въ числѣ отцовъ церкви» [2]), а на сплѣтскомъ соборѣ, бывшемъ при папѣ Александрѣ II (1061—1073), св. Меѳодій прямо названъ еретикомъ [3]). Если Левъ XIII и канонизовалъ святыхъ братьевъ, то вовсе не по сочувствію ихъ дѣлу, а, какъ признаетъ и самъ г. Забужный, для того,

---

[1]) Текстъ буллы см. у *Бильбасова*, «Кириллъ и Меѳодій по документальнымъ источникамъ». Петроградъ, 1868 г., стр. 137—143.
[2]) Ibid., стр. 38.
[3]) Ibid., стр. 44.

чтобы привлечь къ Риму славянскій міръ [1]). Какъ относится на самомъ дѣлѣ Римъ къ славянскому богослуженію, объ этомъ всего лучше говоритъ печальная судьба его у тѣхъ славянскихъ народовъ, которые признали власть Рима. Среди десятковъ милліоновъ славянъ католиковъ славянское (глаголическое) богослуженіе въ настоящее время имѣютъ какія-нибудь жалкія 100 тысячъ [2]).

Утвержденіе г. Забужнаго, будто святые разошлись съ патріархомъ Фотіемъ, невѣрно. На самомъ дѣлѣ св. Кириллъ до самой своей кончины былъ вѣрнѣйшимъ другомъ Фотія, какъ и называетъ его Анастасій Библіотекарь («fortissimus amicus») уже послѣ кончины св. Кирилла въ своемъ предисловіи [3]) къ константинопольскому

---

[1]) Съ этою цѣлью католики не останавливаются и передъ подлогами. За Кирилло-Меѳодіевскій Велеградъ выдаютъ селеніе, находящееся на другомъ мѣстѣ, чѣмъ древній Велеградъ, и здѣсь устраиваютъ Велеградскіе съѣзды. Сомнительна и подлинность частицы мощей св. Кирилла, присланной въ мнимый Велеградъ, ибо мѣстонахожденіе мощей св. Кирилла, по свидѣтельству де Росси, забыто уже нѣсколько вѣковъ, что также характерно для отношенія Рима къ славянскому апостолу (см. *И. С. Пальмовъ*. «Новѣйшій Велеградъ»... Стр. 6, 8).

[2]) См. нашу книгу: «Православіе, унія и католичество у славянъ и румынъ въ Австро-Венгріи». Петроградъ, 1914 г., стр. 94.

[3]) Mansi, XVI, 6.

собору 869—870 гг., и все дѣло просвѣщенія славянъ вѣрою Христовою на родномъ языкѣ и вдохновлялось именно этимъ великимъ патріархомъ, тогда какъ папы, по признанію Адріана II въ посланіи къ Ростиславу, Святополку и Коцѣлу отъ 870 г., сдѣлать этого «не доспѣли» [1]).

Въ главѣ «*Крещеніе и православіе Руси*» католическій полемистъ пытается доказать, что востокъ не былъ единодушенъ въ отношеніи къ римской церкви и что наши предки, первоначально принявъ христіанство отъ латинянъ и по латинскому обряду, и послѣ того, какъ греки отдѣлились отъ Рима, продолжали быть съ ними въ общеніи. Попытки доказать, что Россія когда-то подчинялась папѣ, начались уже очень давно. Уже въ XI вѣкѣ мы встрѣчаемъ ихъ у Петра Даміани и у интерполятора хроники Агемара. Но всѣ эти попытки, во-первыхъ, безцѣльны, а во-вторыхъ, безнадежны. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ на минуту, что г. Забужный и всѣ его предшественники правы и что, дѣйствительно, наши предки были подчинены папѣ. Что же отсюда можно вывести благопріятнаго для католичества? Ровно ничего,

---

[1]) См. *проф. П. С. Пальмовъ.* «Вселенскій патріархъ Фотій и его отношеніе къ современному ему славянству». Петроградъ, 1890 г.

а неблагопріятное отсюда дѣйствительно вытекаетъ. Вѣдь если уже наши предки сдѣлали опытъ подчиненія папѣ и опытъ этотъ привелъ ихъ къ выводу, что слѣдуетъ отвернуться отъ Рима и обратиться къ востоку, то отсюда слѣдуетъ, что намъ теперь вовсе нѣтъ нужды повторять этотъ опытъ. Но, въ дѣйствительности, предки наши никогда не подчинялись Риму. Г. Забужный думаетъ опереться на Е. Е. Голубинскаго, котораго онъ называетъ Н. Голубинскій. Дѣйствительно, Голубинскій предполагаетъ, что Владиміръ (*а не русскій народъ*) крестился отъ священниковъ варяговъ, проживавшихъ въ Кіевѣ. Но онъ же доказываетъ, что «ихъ (варяговъ) собственное христіанство было происхожденія константинопольскаго, такъ какъ въ латинское христіанство Норвегія и Швеція обратились только съ начала XI вѣка» [1]). Г. Забужный думаетъ отразить это утвержденіе нашего историка ссылкою на изслѣдованіе Н. Н. Коробко: «Къ вопросу объ источникѣ русскаго христіанства» [2]), но изслѣдованіе это вовсе не опровергаетъ факта, что многіе странствовавшіе на востокѣ варяги, въ частности и

[1]) И. Р. Ц. I, 1, изд. 2, стр. 157.
[2]) «Изв. Отд. Слов. Акад. Наукъ», 1906 г. XI, 2.

кіевскіе, принимали христіанство отъ грековъ и слѣдовательно и у этого изслѣдователя вопросъ о томъ, по какому обряду крестился св. Владиміръ, остается по меньшей мѣрѣ спорнымъ.

Но допустимъ то, что̀ такъ хочется г. Забужному, допустимъ, что св. Владиміръ крестился по латинскому обряду и для насъ съ принудительною обязательностью представится тотъ выводъ, что сейчасъ же послѣ своего крещенія отъ̀ латинянъ св. Владиміръ убѣдился въ превосходствѣ греческаго обряда предъ латинскимъ, ибо, какъ признаетъ и самъ г. Забужный, вскорѣ послѣ своего крещенія Владиміръ рѣшилъ крестить свой народъ не по латинскому, а именно по греческому обряду

«Хотя такимъ образомъ, пишетъ г. Забужный, на Руси и утвердилось христіанство въ греческой формѣ, но все-таки связь новонасажденной русской церкви съ римскимъ престоломъ во времена св. Владиміра не подлежитъ никакому сомнѣнію, такъ какъ и греки находились въ соединеніи съ папой» [1]). Съ этимъ согласиться можно, но только нужно пояснить, что «связь эта вовсе не была связью подчиненія, какъ подразумѣваетъ г. Забужный.

---

[1]). Стр. 122.

Русь, получивъ вѣру отъ грековъ, подчиняясь константинопольскому патріарху и имѣя іерарховъ-грековъ, очевидно могла смотрѣть на папу только такъ же, какъ смотрѣли греки, а греки тогда не только не признавали власти папъ, но и предавали анаѳемѣ папскіе акты противъ противниковъ папскаго единовластія. Попытки же, и довольно настойчивыя, вырвавъ русскую церковь изъ-подъ власти грековъ, подчинить непосредственно папѣ, бывали, но никакого успѣха не имѣли, о чемъ г. Забужный могъ бы прочитать у того же Е. Е. Голубинскаго, котораго онъ совершенно напрасно считаетъ чуть ли не своимъ единомышленникомъ [1]).

Г. Забужный, однако, доказываетъ, что и послѣ крещенія отъ грековъ русская церковь становилась на сторону папы и противъ грековъ. «Въ 1051 г., пишетъ онъ, зависимость русской церкви отъ греческой прекратилась на нѣкоторое время. Именно, послѣ смерти одного кіевскаго митрополита изъ грековъ, великій князь

[1]) См. «И. Р Ц.» I, 1, изд. 2-е, стр. 211 сл., 588 сл.: «Увѣренія нѣкоторыхъ римско-католическихъ писателей, будто мы—русскіе обращены въ христіанство латинскими миссіонерами и дѣйствительныя попытки папъ обратить насъ въ христіанство и восхитить насъ у грековъ. Отношеніе русской церкви къ римской. Попытки папъ подчинить насъ своей власти».

Ярославъ Мудрый не пожелалъ обратиться къ патріарху за наслѣдникомъ, но повелѣлъ русскимъ митрополитамъ избрать митрополита изъ русскихъ же... Такимъ образомъ почти въ одно и то же время, когда Керулларій сталъ нарушать единеніе съ римскимъ престоломъ, русскіе епископы отложились отъ самого Керулларія и не были причастны его расколу. Болѣе того когда три года спустя, римскіе посланники, отлучившіе Керулларія отъ Церкви, явились по пути въ русскую землю, они нашли здѣсь самый радушный пріемъ Видно, что тогдашняя русская церковь не одобряла враждебныхъ по отношенію къ папѣ дѣйствій греческаго патріарха».

Если даже мы и допустимъ [1]), что зависимость русской церкви отъ греческой временно прекращалась, то отсюда еще не слѣдуетъ, что здѣсь какое либо значеніе имѣлъ Римъ. И теперь русская церковь, какъ и 13 другихъ православныхъ церквей, независимы отъ Константинопольской патріархіи, и тѣмъ не менѣе всѣ онѣ одинаково находятся въ единеніи между собою и съ Константинополемъ и одинако-

[1]) Е. Е. Голубинскій объясняетъ порядокъ поставленія Иларіона исключительно личными симпатіями къ нему Ярослава. И. Р. Ц. I, 1, 299.

во отрицаютъ власть и православіе папы. Попытка усмотрѣть связь поставленія Иларіона съ распрей между папой и патріархомъ безнадежна уже потому, что Иларіонъ поставленъ за три года до раздѣленія церквей, а сообщеніе о хорошемъ пріемѣ легатовъ папы есть маловѣроятная выдумка позднѣйшихъ историковъ, опровергаемая уже тѣмъ фактомъ, что въ 1055 году митрополитомъ на Руси былъ опять грекъ—Ефремъ. Что русская церковь тогда также осуждала нововведенія церкви римской, показываютъ обличительныя сочиненія нашихъ митрополитовъ противъ латинянъ, напримѣръ, митрополитовъ Леона, Георгія, Іоанна II († 1088) и Никифора I († 1121)[1]), въ которыхъ повторяются всѣ обвиненія противъ латинянъ, высказанныя патріархомъ Фотіемъ и Михаиломъ Керулларіемъ.

«Другой интересный фактъ, продолжаетъ г. Забужный. Тридцать лѣтъ спустя состоялось перенесеніе мощей Николая Чудотворца изъ греческаго города Муръ-ликійскихъ въ итальянскій городъ Бари. Понятно,

[1]) См. *А. П. Поповъ.* Историко-литературный обзоръ древне-русскихъ полемическихъ сочиненій противъ латинянъ. М. 1875; *А. С. Павловъ.* Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ. Петроградъ, 1878.

что греки, жившіе уже въ разладѣ съ итальянцами и другими латинянами, негодовали по этому поводу на латинянъ, увезшихъ св. мощи; но не такъ отнеслись къ этому событію русскіе. Многіе изъ нихъ поспѣшили въ Бари на поклоненіе св. мощамъ и у себя на родинѣ завели установленный римскимъ папою праздникъ перенесенія мощей святителя Николая, который въ настоящее время совершается ежегодно 9 мая. Вотъ блестящее доказательство того, что еще въ концѣ 11-го столѣтія русская церковь не порывала связей съ церковью западной» [1]). Но блескъ этого доказательства, слишкомъ часто употребляемаго католиками, уже давно стертъ православными учеными [2]). Прежде всего мощи святителя Николая были увезены вовсе не «изъ греческаго города», ибо городъ Муры и вся Ликія еще въ 1036 году были покорены мусульманами. Затѣмъ недаромъ г. Забужный осторожно выражается, что они были увезены въ «итальянскій городъ» Бари. Итальянскій—да, но не латинскій. Городъ Бари находится въ юго-восточной Италіи, населенной тогда право-

[1]) Стр. 122—123.

[2]) См., напр., статьи въ «Трудахъ Кіевской Духовной Академіи» за 1870 т. II стр. 401 сл. и за 1874 г.: *Голубинскій*. И. Р. Ц. I, 1, стр. 590—591; 773—775; 2, 398—400.

славными греками, къ которымъ, между прочимъ, было направлено и адресованное Іоанну Транійскому посланіе Керулларія противъ новшествъ латинской церкви, послужившее поводомъ къ отдѣленію западной церкви. Такимъ образомъ русскіе люди, получивъ отъ своихъ земляковъ, бывшихъ въ Царь-градѣ, извѣстіе о перенесеніи св. мощей изъ области мусульманъ къ православнымъ грекамъ, стали праздновать это событіе. Что же тутъ удивительнаго и какимъ образомъ этотъ фактъ говоритъ въ пользу признанія папской власти нашими предками? Что папа не имѣлъ ни малѣйшаго отношенія къ установленію праздника въ Россіи, это доказываютъ три обстоятельства. Во-первыхъ, въ то самое время, какъ былъ установленъ у насъ праздникъ 9 мая, папа обращался къ нашему митрополиту (Іоанну II) съ предложеніемъ возсоединенія и митрополитъ отвѣчалъ ему обличеніями его неправомыслія и отказомъ на предложеніе. Уже этого одного факта достаточно для того, чтобы видѣть, что праздникъ установленъ не по приказанію папы. Затѣмъ, если бы онъ былъ установленъ у насъ по приказанію папы, то былъ бы конечно установленъ и для всей католической церкви, ибо нельзя же, конечно, утверждать, что-

бы папа имѣлъ фантазію установить его въ одной русской Церкви, но католическая церковь этого праздника не имѣетъ и никогда не имѣла, а празднуетъ его лишь одинъ городъ Бари. Слѣдовательно, ясно, что онъ установленъ у насъ не по приказанію папы. Наконецъ, въ древнемъ русскомъ сказаніи о перенесеніи мощей [1]), почти современномъ событію, подчеркивается, что перенесеніе мощей было задумано вслѣдствіе «видѣнія одному *благовѣрному* пресвитеру». Ясно, что на праздникъ этотъ не смотрѣли у насъ, какъ на торжество западной церкви.

Наконецъ, г. Забужный указываетъ на тотъ фактъ, что долгое время русскіе князья женились на латинскихъ польскихъ княжнахъ и своихъ дочерей отдавали въ замужество латинскимъ государямъ, а между тѣмъ нѣтъ упоминанія, чтобы тѣ и другія были присоединяемы къ русской или латинской вѣрѣ. Но, во-первыхъ, такія упоминанія существуютъ, начиная съ XI вѣка [2]), а во-вторыхъ, дикій поступокъ папскихъ легатовъ, повлекшій за собою раздѣленіе церквей, вовсе не такъ скоро и охотно былъ одобренъ всѣми западными церквами, и онѣ

[1]) Напеч. у м. *Макарія* И. Р. Ц. II, прил. 7, изд. 2-е, стр. 343 и проф. у *И. Шляпкина* въ «Пам. древней письмен.» № X, 1881.

[2]) См. проф. *М. Красноженъ*, вновѣрцы на Руси. Юрьевъ, 1903, стр. 120—132.

могли находиться въ общеніи съ русскою церковію и тогда, когда римская церковь порвала связь съ ней. Въ особенности это нужно сказать про польскую національную церковь, гдѣ долгое время сохранялись кирилло-меѳодіевскія преданія и гдѣ долго шла борьба съ латинствомъ.

Г. Забужный указываетъ, что «Слово преп. Ѳеодосія» въ дѣйствительности принадлежитъ не ему, а позднѣйшему писателю. Если это и такъ, то мы уже видѣли, что цѣлый рядъ болѣе раннихъ и несомнѣнно подлинныхъ писаній іерарховъ русской церкви сурово осуждалъ латинскія новшества, и болѣе позднее написаніе «Слова» нисколько не опровергаетъ факта исконнаго отрицательнаго отношенія къ латинству со стороны русской церкви.

«Итакъ, заключаетъ свою рѣчь о раздѣленіи церквей г. Забужный, исторія рѣшила вопросъ о религіи св. Владиміра и Руси въ первое время въ христіанствѣ. Тогда никто не считалъ еще православіемъ слѣпую ненависть къ чужимъ обрядамъ, никто не выдавалъ за православіе вражду къ Риму и разладъ съ нимъ». Совершенно согласны съ этимъ и мы и лишь добавимъ, что такъ думаютъ православные и сейчасъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ теперь, такъ и тогда никто въ русской церкви, совершенно

такъ же, какъ и въ церкви греческой, не считалъ подчиненіе папѣ условіемъ принадлежности къ истинной Церкви и доказать противное г. Забужному совершенно не удалось.

Въ главѣ *о Флорентійской и Брестской уніи* доказывается, что и впослѣдствіи русская церковь возсоединялась съ Римомъ и только внѣшнія обстоятельства мѣшали укрѣпленію этой возобновившейся связи.

На самомъ дѣлѣ было наоборотъ и именно только внѣшнія обстоятельства заставили нѣкоторыхъ православныхъ соглашаться на унію съ Римомъ, жертвуя чистотой своихъ убѣжденій.

Въ частности г. Забужный пытается доказать, что на Флорентійскомъ соборѣ была заключена правильнымъ путемъ унія восточной Церкви съ Римомъ. Онъ указываетъ, что здѣсь былъ и константинопольскій патріархъ и представители другихъ восточныхъ патріарховъ, митрополитъ русской церкви и даже самъ императоръ, но (хотя и не *Михаилъ*, какъ пишетъ г. Забужный, а *Іоаннъ*). И вотъ эти-то законные представители восточной церкви и заключили унію, признавъ главенство папы, Filioque и чистилище.

Все это такъ или почти такъ, но г. Забужный замалчиваетъ цѣлый рядъ обстоя-

тельствъ, одно перечисленіе которыхъ показываетъ справедливость того приговора, который произнесъ этому собору никто иной какъ самъ папа Евгеній IV: «Мы ничего не сдѣлали». Этотъ соборъ былъ вызванъ цѣлями вовсе не религіозными, а политическими. Императоръ разсчитывалъ получить помощь противъ турокъ, оставившихъ ему только стѣны Константинополя, папа разсчитывалъ подчинить себѣ восточную церковь и создать противовѣсъ непризнававшему его авторитета Базельскому собору.

Такимъ образомъ съ самаго начала религіозное дѣло было унижено, ставъ средствомъ для политическихъ цѣлей. Обѣ стороны обманываютъ другъ друга. Папа пользуется украденнымъ приговоромъ слабѣйшей стороны Базельскаго собора, и папскій легатъ увѣряетъ грековъ, что соборъ примирился съ папой. Императоръ самъ назначаетъ мѣстоблюстителей патріарховъ востока и требуютъ для нихъ такихъ грамотъ, которыя бы не мѣшали имъ подчиняться его волѣ.

Попытка убѣдить грековъ въ справедливости латинскихъ догматовъ неудалась и тогда прибѣгли къ запугиваніямъ, къ ласкамъ, къ милостямъ, насмѣшкамъ и подкупамъ. Патріархъ Іосифъ умеръ не под-

писавъ опредѣленія собора и никому не было поручено замѣнить его. Изъ пяти представителей другихъ патріарховъ только двое подали голосъ въ пользу опредѣленія, да и согласившіеся согласились не потому, что были убѣждены въ справедливости ученія латинянъ, а въ виду безвыходности своего положенія. «Лучше душею и тѣломъ соединиться съ латинянами, прекрасно выразилъ это настроеніе митрополитъ Исидоръ, нежели, не кончивъ дѣла, возвратиться; возвратиться, конечно, можно, но какъ возвратиться, куда, когда?» [1]).

Но подписавшись по такимъ мотивамъ подъ опредѣленіемъ собора, восточные остались по прежнему недовѣрчивыми и холодными къ западу и, лишь только вернулись въ Константинополь, перестали скрывать свое отвращеніе къ мнимому союзу церковному. Даже императоръ не находилъ нужнымъ поддерживать унію, а восточные патріархи осудили ее сначала въ Іерусалимѣ, а потомъ и въ Константинополѣ. Поэтому глубоко справедливы приговоръ православнаго историка собора, что «соединеніе церквей, объявленное во Флорен-

[1]) См. (*Горскій?*) «Исторія флорентійскаго собора». М. 1847; *М. Макарій*, «Исторія русской Церкви», т. IV; *Голубинскій*; П. Р. Ц. II, 1, 414—468; *А. Садовъ*, «Виссаріонъ Никейскій», Петроградъ, 1883 г.

ціи, а) было предпринято не по убѣжденію грековъ въ справедливости ученія римской церкви, б) утверждено было незаконно и в) законно отвергнуто» [1]).

Г. Забужный высказываетъ мысль, что въ Россіи унія была подавлена московскимъ княземъ Василіемъ II, привыкшимъ самовольно распоряжаться въ церковныхъ дѣлахъ и опасавшимся умаленія своей власти чрезъ признаніе верховенства римскаго епископа».

Но, во-первыхъ, тогда въ церковныхъ дѣлахъ Россія не была независимой, а подчиняясь цареградскимъ патріархамъ, далеко не всегда сообразовавшимся съ желаніями русскихъ князей, такъ что замѣна Царьграда болѣе отдаленнымъ Римомъ только усилила бы власть князя, а во-вторыхъ въ данномъ случаѣ вовсе не грекъ-гуманистъ Исидоръ, довольно безразлично относившійся къ вѣроисповѣднымъ разностямъ, былъ истиннымъ выразителемъ стремленій русскаго народа, а именно великій князь. Вѣдь и Авраамій суздальскій и другіе русскіе спутники Исидора съ ужасомъ бѣжали отъ него послѣ измѣны православію, а впослѣдствіи весь русскій народъ до такой степени рѣшительно

[1]) Исторія флорент. соб., стр. 213.

отвергъ мысль объ единеніи съ латинянами, что сталъ подозрительно относиться и къ самимъ грекамъ изъ-за ихъ податливости на Флорентійскомъ соборѣ. Неправда и то, будто кіевская митрополія съ пріѣздомъ Исидора стала на сторону уніи. Ни король польскій, ни великій князь литовскій, ни кіевскій князь Александръ Владиміровичъ, ни вообще русскіе люди не признали уніи. Первые двое потому, что не считали Евгенія IV законнымъ папой, а остальные потому же, почему и Московская Русь. Они не признали и кардинальскаго достоинства Исидора и званія его, какъ легата папскаго престола [1]).

Отъ Флорентійскаго собора г. Забужный переходитъ *къ Брестскому собору* и затѣмъ здѣсь и въ слѣдующей главѣ («*Дальнѣйшія судьбы уніи*») даетъ краткій очеркъ исторіи уніи, конечно, въ католическомъ освѣщеніи и высказываетъ нѣсколько общихъ сужденій объ уніи.

При изложеніи въ исторіи брестской уніи бросается въ глаза одна странность. Самъ г. Забужный пишетъ, что заключить унію рѣшили «на съѣздѣ», а провозгласили ее «на соборѣ». Развѣ не странно, что такое чрезвычайно важное дѣло рѣшено было

---

[1]) См. *Голубинскій*, II, 1449—451.

лишь на съѣздѣ и слѣдовательно безъ собора, такъ что собору пришлось считаться уже съ совершившимся фактомъ. За этой обмолвкой г. Забужнаго скрывается цѣлый рядъ вопіющихъ нарушеній каноническихъ нормъ, которыми сопровождалось провозглашеніе брестской уніи.

Унія рѣшена была во время сейма 1595 года тайно отъ народа и духовенства нѣкоторыми іерархами, преслѣдовавшими личныя цѣли и 31 мая того же года православная шляхта на собраніи въ Люблинѣ протестовала противъ приватныхъ съѣздовъ владыкъ и таинственнаго обсужденія на нихъ церковныхъ вопросовъ. Настойчивыя требованія православныхъ о созывѣ собора, многочисленные протесты ихъ противъ самоуправства епископовъ не привели ни къ чему, и 23 декабря 1595 года безъ всякаго собора въ Римѣ состоялось оффиціальное принятіе западно-русской православной митрополіи въ унію съ римско-католической церковью. Поэтому, когда въ октябрѣ 1596 года [въ Брестѣ состоялся соборъ для провозглашенія уніи, почти всѣ православные во главѣ съ патріаршимъ экзархомъ Никифоромъ и двумя епископами не пожелали принять въ немъ участіе, а образовали свой болѣе многочисленный соборъ, осудившій и унію и ея виновниковъ. И

только власть короля—католика дала возможность сторонникамъ уніи насильственно проводить ее въ странѣ.

Начавшаяся такъ Брестская унія и въ дальнѣйшемъ сопровождалась такими издѣвательствами надъ правами забитаго русскаго населенія и столько принесла горя русскому народу, что объ этомъ лучше не говорить.

Обращаясь отъ исторіи уніи къ оцѣнкѣ ея по существу, г. Забужный проводитъ мысль, что унія была идеальнымъ осуществленіемъ идеи возсоединенія церквей, такъ какъ, принимая унію, русская церковь не отреклась ни отъ одного своего догмата вѣры, а лишь признала забытые (!) нѣкоторое время догматы и сохранила славянскій языкъ, восточные обряды и обычаи. Мысль о томъ, что унія есть идеальное воплощеніе идеи возсоединенія церквей слишкомъ часто и настойчиво высказывается католическими богословами и потому нуждается въ болѣе обстоятельномъ опроверженіи.

Прежде всего единовѣріе церквей не должно заключаться во имя какихъ-либо политическихъ цѣлей. Высшее не можетъ быть орудіемъ для низшаго. Но брестская унія съ исторической точки зрѣнія есть дитя политики. Она порождена стремленіемъ

Польши ополячить находившихся подъ ея властью русскихъ. Отъ Польши эту задачу унаслѣдовала Австрія, стремившаяся какъ можно болѣе углубить ровъ, отдѣляющій галичанъ отъ остальной Руси. Въ австрійскихъ политическихъ планахъ унія играетъ широкую роль, какъ религія будущей отдѣленной отъ Россіи Украйны отъ Карпатъ и по Кавказъ. И планы эти—не выдумка лишь панславистовъ или романистовъ, описывавшихъ коронованіе эрцгерцога Фердинанда въ Софійскомъ соборѣ. Нѣтъ,—унія,какъ религія будущей Украйны, внесена въ оффиціальную программу украйнофильской партіи при объявленіи такъ называемой новой эры въ 1890 году.

Второе условіе, требующееся отъ церковнаго единства—это, чтобы оно происходил сознательно и свободно. Если, вообще, болѣе высокія общественныя организаціи не должны подавлять низшія, а лишь объединять во имя высокаго принципа, то тѣмъ болѣе это обязательно въ Церкви—этомъ зданіи.—состоящемъ изъ живыхъ, самоопредѣляющихся камней. И такими камнями является не только іерархія, но и міряне, ибо, по православному ученію, въ Церкви, какъ вышесестественномъ организмѣ, ни одинъ актъ не можетъ быть только человѣческимъ, а всякому акту

присущъ Духъ Святый, но единственнымъ воспріемникомъ благодати Божіей можетъ быть согласіе Церкви, какъ организма, согласіе мірянъ со своими пастырями.

Но и этому условію не удовлетворяетъ унія. О свободномъ заключеніи ея не можетъ быть и рѣчи. Въ особенности это относится къ Галичинѣ. На брестскомъ соборѣ только два епископа высказались противъ уніи и оба они были галичанами. Высказались они противъ уніи не только по своимъ личнымъ убѣжденіямъ, но и главнымъ образомъ потому, что прекрасно знали, насколько противна унія ихъ пасомымъ, особенно львовскому братству. Послѣ собора въ Брестѣ они начали самую рѣшительную борьбу съ уніей и заботились даже о томъ, чтобы унія не проникла и въ Россію, предупреждая московскаго патріарха о переходѣ Лжедимитрія въ католичество.

Точно также поступали и ихъ преемники. Только спустя столѣтіе оба галицкіе епископы Шумлянскій и Винницкій вынуждены были принять унію. Но ихъ согласіе на унію, съ точки зрѣнія канонического права восточной Церкви, было актомъ незаконнымъ, поскольку оно было сдѣлано помимо согласія клира и народа. Что они знали о враждѣ народа къ уніи, это видно уже изъ

того факта, что они приняли унію сначала тайно и осмѣлились объявить объ этомъ лишь черезъ нѣсколько лѣтъ.

Народъ не зналъ уніи и не хотѣлъ знать ея. Громадное большинство населенія не имѣло ни малѣйшаго понятія о томъ, что такое унія. Въ лѣтописи Зубрицкаго подъ 1700 годомъ сообщается такой анекдотическій, но характерный фактъ. Когда львовскій епископъ Шумлянскій отправился въ 1700 году въ Варшаву, чтобы подписать договоръ объ уніи, народъ въ недоумѣніи ожидалъ, какую унію привезетъ съ собой епископъ. И когда онъ вернулся во Львовъ, то толпа, стоявшая у епископскаго дома, приняла за унію рѣдкаго пуделя, привезеннаго Шумлянскимъ изъ Варшавы и потомъ въ народѣ шли толки, что владыка привезъ съ собою косматую унію, которая и ворчитъ и лаетъ.

Правда, среди мірянъ были и лица, понимавшія, что такое унія. Но они были противъ уніи. Львовское братство, объединявшее въ себѣ весь цвѣтъ тогдашней галицкой интеллигенціи, видѣло главный смыслъ своего существованія въ борьбѣ съ уніей. Оно продолжало бороться съ нею и тогда, когда епископы уже перешли въ унію и приняло унію только 8 лѣтъ спустя, приняло, вынужденное необходимостью, не

имѣя возможности получить православныхъ священниковъ и притомъ приняло временно, надѣясь на лучшія времена. Нѣкоторые же монастыри боролись противъ уніи до конца XVIII вѣка. Уже въ 1761 году львовскій епископъ Левъ Шептицкій жаловался, что его пасомые при первой возможности убѣгаютъ къ пограничнымъ схизматикамъ и къ нимъ обращаются въ своихъ церковныхъ нуждахъ. Въ Подоліи православіе сохранилось до присоединенія ея къ Россіи въ 1793 году.

И въ настоящее время уніаты-галичане не имѣютъ понятія о сущности уніи. Не смотря на всѣ мѣры іерархіи они считаютъ и называютъ себя православными, а свою вѣру—русской вѣрой и противопоставляютъ себя католикамъ. Въ духовномъ отношеніи уніатъ-галичанинъ несомнѣнно чувствуетъ себя несравненно ближе къ православному подолянину, чѣмъ къ галицкому же католику. Несмотря на всѣ старанія своего духовенства, на преслѣдованія правительства, уніаты до самой войны постоянно массами ходили на поклоненіе православнымъ святынямъ въ Кіевъ, Почаевъ и Сочаву, обращались до самой войны къ православному духовенству, стремились имѣть въ церквахъ богослужебныя книги русскаго изданія и считали православіе болѣе твердой вѣрой,

чѣмъ унія. Догматической стороной уніи они не интересуются, да и мало понимаютъ въ ней. Они поютъ символъ вѣры съ прибавленіемъ словъ «и отъ Сына», но если бы эти слова были и выпущены, они бы, пожалуй и не замѣтили. Точно также они не замѣтили бы и прекращеніе поминовенія папы, какъ не замѣтили они прекращенія поминовенія Кунцевича нѣсколькими тяготѣющими къ православію священниками. Всего болѣе дорожатъ они своимъ обрядомъ и попытки латинизовать его вызываютъ усиленіе движенія къ православію. Если нѣкоторымъ изъ нихъ удается получить богословское образованіе, то это усиливаетъ ихъ отвращеніе къ уніи. При первой возможности переходятъ они въ православіе, и въ Америкѣ, гдѣ говорить о стѣсненіяхъ религіозной свободы не приходится, переходы галичанъ въ православіе сдѣлались массовыми. Въ общемъ, отношеніе нынѣшнихъ уніатовъ къ католичеству можно сравнить съ отношеніемъ къ католичеству православнаго, который въ смертельной опасности, не имѣя возможности достать православнаго священника, исповѣдывался и причастился у ксендза. И галицкій народъ вѣками не имѣлъ возможности получить православныхъ пастырей и потому, скрѣпя сердце, довольствовался

уніатскими Въ особенности это нужно сказать про закарпатскую Русь. Когда въ Угорщинѣ явился въ 1910 году единственный православный священникъ, мѣстный уніатскій епископъ Юлій Фирцакъ отправился въ Вѣну и, отдавая Францу-Іосифу свой пастырскій жезлъ, сказалъ, что ему некого будетъ пасти, если хотя одинъ православный священникъ останется въ его епархіи. Гоненіе на нѣсколькихъ православныхъ священниковъ въ Галиціи и Венгріи со стороны уніатской іерархіи и правительства, завершившееся мармарошъ-сигетскимъ процессомъ, показываетъ насколько не прочна привязанность галичанъ къ уніи.

Итакъ, политическая подкладка уніи, отсутствіе сознательности и свободы, при ея заключеніи одной стороны—вотъ два главныхъ недостатка уніи, не дозволяющіе видѣть въ ней осуществленіе идеи возсоединенія церквей. Третій ея дефектъ, связанный съ двумя первыми—это приниженное положеніе уніатовъ сравнительно съ католиками. Унія вовсе не была соединеніемъ двухъ равноправныхъ организацій, а лишь подчиненіемъ одной организаціи другой. Она совершалась не во имя какого-либо высшаго принципа, обязательнаго для обѣихъ сторонъ. Нѣтъ, она была лишь на-

вязываніемъ воли и особенности одной помѣстной церкви, а потому и стѣсненіемъ ея внутренняго самоопредѣленія. Здѣсь мы имѣемъ возможность опереться на слова не кого другого, какъ пламеннаго католика, друга Шептицкаго и одного изъ главныхъ дѣятелей Велеградскихъ конгрессовъ принца саксонскаго Макса.

«Если заключаютъ уніи, писалъ онъ въ своей извѣстной, надѣлавшей столько шуму статьѣ [1]), то всегда хотятъ приспособить ихъ къ установившейся нынѣ въ Римѣ монархической системѣ. Если и оставляютъ восточные ихъ обряды, то, все же, всецѣло подчиняютъ ихъ юрисдикціи папы и даже какой-нибудь римской конгрегаціи. Они должны слѣдовать во всемъ исключительно латинскимъ законамъ и латинскому богословію во всѣхъ отношеніяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, уніаты—это тѣ же латиняне, но только въ восточной одеждѣ (а иногда и въ западной одеждѣ) и съ восточными обрядами, а вовсе не подлинные представители истинной восточной Церкви. Они являются живымъ отрицаніемъ всей исторіи востока.

Существованіе этихъ уніатовъ не только не способствуетъ дѣлу уніи, а даже мѣ-

---

[1]) «Roma e l'Oriente», 1910, ноябрь.

шаетъ сей, ибо восточные, глядя на нихъ, могутъ сказать: вотъ что ожидаетъ насъ, если и мы примемъ унію съ Римомъ. Мы перестанемъ быть восточными и сдѣлаемся латинянами. Достоинство нашей Церкви будетъ унижено: она сдѣлается служанкою, вмѣсто того, чтобы быть царицею. То положеніе, которое даютъ восточнымъ уніатамъ, вредитъ даже ихъ отношеніямъ къ другимъ католикамъ, которые смотрятъ на нихъ какъ на-половину католиковъ, на-половину не-католиковъ.

Я говорю это не потому,—предупреждаетъ онъ возможное возраженіе,—чтобы я не любилъ этихъ уніатовъ. Наоборотъ, я весьма интересуюсь ихъ судьбой и работаю для нихъ. Я хочу сказать только то, что желательно было бы видѣть ихъ объединенными болѣе совершенными и болѣе соотвѣтствующими достоинству восточной Церкви способами.

Конечно, нужно сохранить тѣхъ уніатовъ, которыхъ мы пріобрѣли.

Но для того, чтобы на самомъ дѣлѣ привлечь восточную Церковь, нужно слѣдовать системѣ совершенно другой, чѣмъ та, которой слѣдовали до сихъ поръ. Восточная церковь должна на самомъ дѣлѣ остаться тѣмъ, что она есть. Слово «унія» не значитъ, что одна часть должна совер-

шенно измѣниться, чтобы уподобиться другой; это слово означаетъ лишь то, что двѣ вещи, оставаясь тѣми же самыми, стремятся измѣнить лишь свои взаимныя отношенія»...

Если мы теперь разсмотримъ хотя въ самыхъ общихъ чертахъ положенія уніи въ отношеніи догматическомъ, іерархическомъ и обрядовомъ, то мы увидимъ, что принцъ Максъ еще слишкомъ сдержанъ въ выраженіяхъ.

Въ отношеніи догматическомъ при заключеніи уніи не было сдѣлано попытки найти какую-либо общую почву для примиренія той и другой церкви. Уніатовъ просто-на-просто заставили принять всѣ догматы, которые проповѣдывала римская церковь, и отказаться отъ ученія Церкви православной, какъ ученія ложнаго и еретическаго. Но это несправедливо даже съ точки зрѣнія западной церкви, признающей теорію развитія догматовъ, а потому возможность и законность и болѣе элементарныхъ степеней догматическаго развитія, чѣмъ та, на которой въ данное время стоитъ Римъ.

«Святые первыхъ вѣковъ,—пишетъ тотъ же Максъ Саксонскій,—безъ всякаго сомнѣнія, были членами каѳолической Церкви и даже лучшимъ ея украшеніемъ, и тѣмъ не

менѣе они не исповѣдывали, что Святой Духъ исходитъ и отъ Сына, что существуетъ чистилище, что Святая Дѣва зачата непорочно и такъ далѣе. И вотъ восточная Церковь находится въ томъ же положеніи. Она не участвовала въ доктринальномъ развитіи Запада, которое осталась ей чуждо, и потому не имѣетъ возможности признать всего этого».

Римская церковь не только заставила уніатовъ стать на ея точку зрѣнія, при заключеніи уніи, но заставляетъ ихъ мѣнять ее всякій разъ, какъ мѣняетъ ее сама. Если мы сравнимъ условія уніи, выработанныя, напримѣръ, на флорентійскомъ соборѣ и современныя, то увидимъ, что число новыхъ догматовъ постепенно увеличивается. Въ настоящее время для русскихъ уніатовъ обязательнымъ является исповѣданіе, составленное при Урбанѣ VIII въ 1642 году, гдѣ содержатся 28 пунктовъ, въ которыхъ ученіе римской церкви противопоставляется ученію Церкви православной. Но принимающій ихъ обязуется принимать и все другое, чему учитъ римская церковь. «Такъ же и все прочее принимаю и признаю, что принимаетъ и признаетъ святая римская Церковь, и вмѣстѣ съ тѣмъ все противное и ереси и схизмы, которыя та же Церковь осудила, отвергла и анаѳе-

матствовала, я также осуждаю, отвергаю и анаѳематствую».

Такимъ образомъ здѣсь анаѳематствуется прежде всего православная Церковь, ученіе которой въ исповѣданіи противопоставлялось ученію римской церкви. Послѣ Ватиканскаго собора въ 26 пунктъ исповѣданія внесено ученіе о непогрѣшимости папы, чѣмъ открытъ путь для безконечнаго ряда всякихъ новыхъ добавленій и исповѣданій. Въ качествѣ догматовъ въ исповѣданіе включены тезисы, что Фотій осужденъ справедливо (10), что всѣ вселенскіе соборы собраны и утверждены папой (11), что существуетъ чистилище (15), что папа намѣстникъ Христа (16), что постановленія апостольскаго собора имѣли временное значеніе (18), что браки нерасторжимы (24), что индульгенціи установлены Христомъ и спасительны (24) и т. д.

Въ общемъ, никакого различія между католической и уніатской церковью въ догматическомъ отношеніи нѣтъ. Унизительно положеніе русскихъ уніатовъ и въ отношеніи іерархическомъ. Изъ шести русскихъ епархій только три образуютъ особую церковную провинцію во главѣ съ митрополитомъ Львовскимъ, а остальныя три подчинены непосредственно латинскимъ епископамъ. Еще унизительнѣе положеніе

уніатскаго епископа въ Америкѣ, не имѣющаго даже тѣхъ правъ, какія имѣютъ викарные епископы.

Но и положеніе Львовской митрополіи не изъ завидныхъ. Она подчинена не папѣ непосредственно, а конгрегаціи пропаганды. Конгрегація эта учреждена и существуетъ при папскомъ престолѣ собственно для распространенія католической вѣры между язычниками и для обращенія еретиковъ. Такимъ образомъ подчиненіемъ этой конгрегаціи какъ бы дается понять, что между галицкими уніатами необходимо еще распространеніе католической вѣры и что, слѣдовательно, они еще недостаточно правовѣрные католики, а недалеко ушли отъ язычниковъ и еретиковъ. Эта зависимость особенно тяжела потому, что въ конгрегаціи пропаганды большую роль играютъ поляки: напримѣръ, не такъ давно ея префектомъ былъ Ледоховскій. Хлопотали уніаты объ отмѣнѣ такой обидной зависимости, но безуспѣшно.

Не менѣе тяжела зависимость уніатской церкви отъ іезуитовъ. Въ 1882 году послѣдовала папская булла, по которой всѣ галицко-русскіе монастыри передавались въ руки іезуитамъ, съ изъятіемъ ихъ изъ подъ власти епархіальныхъ архіереевъ. Въ нѣсколько лѣтъ базиліанскіе монастыри

были совершенно преобразованы ими въ латинскомъ духѣ, а такъ какъ въ послѣднее время архіерейскія каѳедры замѣщались въ Галичинѣ монахами и духовно-учебныя заведенія управляются ими же, то можно сказать, что все управленіе уніатской церкви находится въ рукахъ іезуитовъ.

Переходимъ къ обряду. Сохраненіе въ неприкосновенности восточнаго обряда есть основное условіе уніи. Уніатская церковь тѣмъ и отличается отъ остальной католической церкви, что имѣетъ особый восточный, а не латинскій обрядъ. Если мы бросимъ бѣглый взглядъ на папскіе акты относительно уніи, то увидимъ, что папство повсюду и какъ-то слишкомъ часто подчеркивая говоритъ о неприкосновенности восточнаго обряда у уніатовъ и грозитъ наказаніемъ всѣмъ тѣмъ, кто будетъ нарушать эту неприкосновенность. «Всѣ тѣ церемоніи и обряды ваши,—гласитъ булла Климента VIII «Benedictus sit» отъ 7-го февраля 1595 года участникамъ брестскаго собора,—которые никоимъ образомъ не противорѣчатъ чистотѣ католической вѣры и взаимному нашему единенію, мы разрѣшили вамъ удержать на томъ же самомъ основаніи, на которомъ это было допущено на Флорентійскомъ соборѣ». А на этомъ

соборѣ, какъ говоритъ булла Льва X «Accepimus nuper» отъ 18 мая 1521 г., опредѣлено, что народъ греческій остается при своихъ обрядахъ, не заключающихъ въ себѣ ереси, а именно, что священники могутъ совершать литургію на квасномъ хлѣбѣ, крестить подъ другою формулою, отличающеюся отъ римской, жить въ бракѣ, заключенномъ до принятія духовнаго сана, отращивать бороду и преподавать Святыя Тайны подъ обоими видами всѣмъ, не исключая и дѣтей».

Подробнѣйшимъ образомъ изложены правила объ уніатскихъ обрядахъ въ буллѣ Бенедикта XIV «Allatae sunt» отъ 26 іюля 1755 года и другихъ. Но уже сама многочисленность папскихъ буллъ въ защиту восточнаго обряда указываетъ на то, что дѣло не совсѣмъ ладно. Вѣдь если бы восточный обрядъ не подвергался опасности латинизаціи, то не зачѣмъ бы и повторять предписанія объ его сохраненіи. А между тѣмъ уже Левъ X въ буллѣ «Accepimus nuper» пишетъ: «латинскіе епископы въ мѣстахъ, населенныхъ греками, постоянно по поводу помянутыхъ обрядовъ и обычаевъ огорчаютъ, смущаютъ и притѣсняютъ этотъ народъ»... И въ настоящее время восточный обрядъ у уніатовъ подвергается медленной, но неуклонной латинизаціи. Въ

уніатской церкви въ Галичинѣ введены латинскія новшества, совершенно незнакомыя на востокѣ, напримѣръ: майскія богослуженія, культъ сердца Іисусова и Маріи, латинскій чинъ благословенія св. даровъ, всенощныя бдѣнія устранены, шестопсалміе замѣнено годзинками и литаніями. Введены тихія литургіи, корунки, набоженства и т. д., католическіе престолы, иконы Христа и Богоматери съ изображенными на нихъ сердцами. Если прежде всякое нововведеніе встрѣчало противодѣйствіе не только со стороны народа, но и клира, теперь, когда все духовенство въ рукахъ іезуитовъ и ихъ учениковъ базиліанъ, когда въ школахъ законоучителями состоятъ латинскіе ксендзы, нововведенія встрѣчактъ отпоръ лишь со стороны народа и то только тогда, когда у виновниковъ ихъ недостаетъ такта.

Возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ возможно такое нарушеніе папскихъ предписаній при господствѣ абсолютизма въ римской церкви? Рѣшить этотъ вопросъ не трудно. Сколь ни категорично звучитъ предписаніе о сохраненіи восточнаго обряда, все же изъ нѣкоторыхъ оговорокъ видно, что папы вовсе не считаютъ восточный обрядъ равноцѣннымъ латинскому.

Напримѣръ, буллы запрещаютъ латиня-

намъ переходить въ унію, а уніатамъ переходить въ латинство, но въ буллѣ «Allatae sunt» сказано, что второй «переходъ запрещается *не въ одинаковой степени* съ первымъ» (21). Римъ считаетъ нормой лишь латинскій обрядъ, а греческій допускаетъ лишь скрѣпя сердце, какъ неизбѣжное условіе для подчиненія схизматиковъ. Отсюда вытекаетъ разнообразіе въ отношеніи къ восточному обряду. Когда обстоятельства складываются такъ, что сохраненіе восточнаго обряда обѣщаетъ для римской церкви большія пріобрѣтенія, восточный обрядъ дозволяется и папы начинаютъ твердить о его неприкосновенности, но лишь только надежды на то, что сохраненіе обряда привлечетъ новыхъ чадъ въ римскую церковь, падаютъ, сами же папы начинаютъ вводить разныя ограниченія [1]). Такъ въ частности было и съ русскими уніатами. Уже въ буллѣ участникамъ брестскаго собора сказано, что

[1]) Здѣсь заключается отвѣтъ на упрекъ г. Забужнаго православнымъ богословамъ въ непослѣдовательности (стр. 135, примѣч.), проявляющейся въ осужденіи и латинизаціи уніатскихъ обрядовъ (въ Галичинѣ) и копированія православнаго богослуженія (въ Петроградѣ). Непослѣдовательны не православные, а католики, мѣняющіе отношеніе къ восточному обряду ad maiorem parae gloriam. Эту тенденцію и осуждаютъ въ обоихъ случаяхъ православные богословы.

обряды остаются лишь тѣ, которые нисколько не противорѣчатъ чистотѣ католической вѣры и взаимному нашему единенію, но вѣдь, въ сущности, единеніе тѣмъ полнѣе, чѣмъ меньше будетъ различій между объединяющимися. А такъ какъ уніаты, объединившись не совсѣмъ по доброй волѣ съ Римомъ, видѣли въ восточномъ обрядѣ залогъ возобновленія своей связи съ Церковью православной, то забота о чистотѣ восточнаго обряда для Рима вопіющимъ образомъ «противорѣчила единенію» съ нимъ. Поэтому то, какъ только Римъ разочаровался въ надеждѣ обратить посредствомъ уніатовъ весь востокъ, онъ началъ сближать восточный обрядъ съ латинскимъ. Тогда какъ всѣ защитники восточнаго обряда были взяты подъ подозрѣніе, латинизаторамъ были открыты двери къ духовной карьерѣ. Латинизаторами явились тѣже папы, которые въ посланіяхъ о соединеніи церквей горячо защищали восточный обрядъ. Напримѣръ, Левъ XIII въ 1882 году помимо того, что передалъ уніатскіе монастыри католикамъ іезуитамъ, удалилъ Львовскаго митрополита Іосифа Сембратовича и вызвалъ его въ Римъ, а также удалилъ и архидіакона Малиновскаго за защиту обряда. Въ 1886 г. онъ запретилъ употребленіе восточныхъ

трираменныхъ крестовъ, а ввелъ латинскіе четыреконечные.

Въ 1891 году папскій легатъ Часки пытался ввести обязательный целибатъ въ Галиціи для уніатовъ и склонялъ галицкое духовенство къ этому игривымъ обѣщаніемъ «pro una decem habebitis. Въ 1896 г. онъ закрылъ уніатскую семинарію въ Вѣнѣ, откуда выходили знатоки и любители восточнаго обряда. Новый и особенно тяжелый ударъ нанесъ уніи Пій X буллой «Ea semper» отъ 14 іюля 1907 г. Эта булла отнимала у американскихъ уніатовъ важнѣйшія права, гарантированныя имъ всѣми прежними буллами, въ томъ числѣ она отнимала отъ священниковъ право муропомазанія, вводила обязательный целибатъ, предписывала считать латинянами дѣтей отъ браковъ уніатовъ съ латинянами и ставила главу уніатской церкви въ рабское подчиненіе латинскому епископу. Въ Галичинѣ буллу поняли какъ первый шагъ къ повсемѣстной отмѣнѣ восточнаго обряда и поняли правильно.

Въ новѣйшемъ сочиненіи [1]) католиче-

[1]) См. «Theologia dogmatica orthodoxa», Florentiae, 1913, II, 178 сл. Здѣсь о. Пальміери утверждаетъ, что даже самое выраженіе «унія» или «единеніе церквей» неточно, такъ какъ съ католической точки зрѣнія можно говорить лишь о приведеніи православныхъ Церквей къ

скаго дѣятеля, извѣстнаго и въ Россіи Аврелія Пальміэри доказывается, что папа не только поступилъ правильно, издавъ буллу Ea semper, но можетъ всякую минуту лишить уніатовъ ихъ обряда и навязать имъ латинскій, разъ ему это покажется нужнымъ для блага церкви. Такъ какъ трудъ Пальміэри прошелъ черезъ всѣ строгости католической цензуры, то можно думать, что таковъ и оффиціальный взглядъ Ватикана. Да онъ и не можетъ быть инымъ тамъ, гдѣ все зависитъ отъ непогрѣшимой главы Церкви.

Особенно ярко сказывается взглядъ Рима на уніатовъ, какъ на католиковъ второго сорта, въ вопросѣ о переходѣ изъ одного обряда въ другой. Мы видѣли, что въ буллѣ говорится, что такіе переходы запрещаются, но не въ одинаковой степени по отношенію къ тому и другому обряду. Въ томъ же духѣ составлена и конвенція

единенію или *повиновенію* церкви римской, что православные должны безпрекословно принять не только всѣ прежнія, но и всѣ новыя догматическія опредѣленія, которыя будетъ издавать римская церковь, напримѣръ, догматъ о взятіи Богоматери на небо, что римская церковь всегда можетъ отнять на время или навсегда всѣ привилегіи (т. е. восточный обрядъ), данныя обращеннымъ отъ схизмы церквамъ и лишь терпимыя (!) ею и вообще самовластно отмѣнить всѣ условія, на которыхъ состоялось воссоединеніе.

1863 года. А фактически переходъ изъ греческаго обряда въ латинскій свободенъ и переходятъ дѣйствительно тысячи, тогда какъ перейти изъ латинскаго обряда въ греческій почти невозможно.

Прошлое и настоящее уніи позволяетъ гадать до нѣкоторой степени и о ея будущемъ. Неудачно задуманная, противорѣчащая основнымъ религіознымъ запросамъ унія поддерживалась до сихъ поръ искусственно, поддерживалась сначала польскимъ, а потомъ австрійскимъ правительствомъ изъ политическихъ видовъ. Тамъ, гдѣ исчезала эта поддержка, фальшивое положеніе уніатовъ выступало со всею ясностію и унія разлагалась на свои искусственно скрѣпленныя части. Политика породила унію, политика и убьетъ ее. Уніаты, вѣрные своему обряду, переходили въ православіе, уніаты же, вѣрные католическимъ догматамъ, переходили въ латинство. Такая судьба постигла унію въ Россіи.

Несмотря на всѣ испытанія, мы увѣрены, что въ недалекомъ будущемъ въ предѣлы православныхъ государствъ—Россіи и быть можетъ, Румыніи—попадутъ и остальные уніаты и съ уніей будетъ покончено, будетъ покончено не какими-нибудь насильственными мѣрами—эти мѣры могутъ повести къ противоположному результату, а просто

потому, что ни у кого не будетъ охоты ее искусственно поддерживать совнѣ, сами же уніаты врядъ ли особенно заинтересованы въ сохраненіи этой «гибридной», по выраженію папской буллы, формы религіи.

До сихъ поръ пламенными уніатами были лишь галичане, соблазненные мечтой о великой, независимой и отъ католическихъ Польши и Австріи и отъ православной Россіи великой Украйны отъ Карпатъ и до Кавказа. Но разъ политическія событія покажутъ невозможность и ненужность Великой Украйны, исчезнутъ и защитники религіи этой Украйны.

До сихъ поръ унія для части галицкихъ патріотовъ была хотя и ненадежнымъ, но все же средствомъ обороны отъ полонизаціи.

Послѣ же раздѣленія искусственно объединенныхъ Австріей въ одну страну двухъ не связанныхъ исторически земель, послѣ добросовѣстнаго размежеванія Польши съ Галичиной, хотя бы съ примѣненіемъ древняго принципа: «знай, ляше, по Санъ наше», въ этомъ средствѣ не будетъ нужды.

Однако, нельзя разсчитывать, что разложеніе уніи на составные элементы послѣдуетъ слишкомъ скоро. Существуютъ силы, заинтересованныя въ сохраненіи уніи. Прежде всего Ватиканъ врядъ ли откажется отъ попытки распространить унію

въ Россіи, разъ силою обстоятельства уніатская церковь будетъ возстановлена въ ея предѣлахъ.

Мы видѣли, что галичане равнодушны къ католической догматикѣ и не знаютъ ея, а знаютъ и любятъ лишь родной обрядъ. Но эту особенность народной религіозной психологіи можно использовать и въ католическихъ видахъ. Мы видѣли, что у уніатовъ въ настоящее время православный обрядъ латинизированъ. Но и это обстоятельство можно легко поправить и несомнѣнно, какъ только Галичина утвердится за Россіей, послѣдуетъ рядъ папскихъ буллъ съ торжественными завѣреніями о неприкосновенности восточныхъ обрядовъ и съ распоряженіями объ устраненіи латинскихъ новшествъ.

Помимо Рима нѣкоторую жизненность унія можетъ дать и украйнофильскій сепаратизмъ. Правда, грандіозныя перспективы, созданныя австрійскимъ украйнофильствомъ, исчезнутъ, но вѣдь помимо австрійскаго украйнофильства существуетъ и наше доморощенное украйнофильство.

Унію нѣкоторое время будетъ охранять религіозный консерватизмъ, особенно сильный въ простонародьѣ.

Наконецъ, нужно считаться и съ тѣмъ, что хотя большинство на первомъ планѣ

ставитъ восточный обрядъ, но все же среди галичанъ найдется не мало убѣжденныхъ католиковъ. Захвативъ въ послѣднее десятилѣтіе духовныя школы въ свои руки, іезуиты сумѣли со своимъ обычнымъ искусствомъ подготовить духовенство въ желательномъ для себя духѣ, а духовенство въ свою очередь уже успѣло повліять на народъ.

Что касается православной Церкви, то она, конечно, не можетъ видѣть въ уніи залога будущаго соединенія церквей, залога, который слѣдуетъ сохранить и развить для общаго блага всего христіанскаго міра.

Для соединенія церквей унія имѣетъ лишь отрицательное значеніе, показывая, какихъ средствъ нужно избѣгать для достиженія этого единенія, показывая, что соединеніе церквей, задуманное по политическимъ побужденіямъ, проведенное политическими же средствами, хитростью и обманомъ и при томъ волею одной лишь стороны, не можетъ быть прочнымъ. Поэтому православная Церковь можетъ видѣть въ уніатахъ лишь своихъ, введенныхъ въ заблужденіе насиліемъ и обманомъ чадъ, которыхъ она должна вернуть на путь истины.

Часть III.

Новые догматы римско-католической церкви.

Третья часть книги г. Забужнаго: «Въ защиту вѣры», озаглавленная такъ: «Оспариваемые пункты католическаго ученія», заключаетъ въ себѣ на первомъ мѣстѣ [1]) оправданіе римско-католическаго ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына (Filioque). Данныя, которыми г. Забужный пытается и надѣется обосновать это ученіе, могутъ быть разбиты на четыре группы: а) изреченія Господа и апостоловъ, б) свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви, в) исторія Filioque и г) устойчивость [?] римско-католической церкви и колебанія [?] восточной въ ученіи объ исхожденіи Святаго Духа.

Посылая апостоловъ на проповѣдь, Господь сказалъ ученикамъ Своимъ (Мѳ. X, 18—20), что, если ихъ приведутъ къ правителямъ и царямъ для свидѣтельства предъ іудеями и язычниками, то Духъ Отца, или, какъ говорится въ параллельныхъ мѣстахъ (Мр. XIII, 11; Лк. XII, 11—12),

[1]) Стр. 140—154: глава 19—«Объ исхожденіи Святаго Духа» Разборъ этой главы сдѣланъ и. д. доцента Петроградской духовной академіи А. И. Сагардой.

Духъ Святый, дастъ имъ, что̀ сказать. Въ прощальной бесѣдѣ съ учениками Христосъ говоритъ имъ (Іоан. XV, 26; XVI, 7—8, 12—13): *Егда же пріидетъ Утѣшитель, Его-же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ... Но Азъ истину вамъ глаголю: уне есть вамъ, да Азъ иду: аще бо не иду Азъ, Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ: аще (ли) же иду, пошлю Его къ вамъ, и пришедъ Онъ обличитъ міръ о грѣсѣ и о правдѣ и о судѣ... Еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ: егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ: Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ. Вся елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ.* По воскресеніи Своемъ. Спаситель заповѣдуетъ ученикамъ (Мѳ. XXVIII, 19): *шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа.*

Изъ этихъ изреченій Господа о Св. Духѣ предметомъ особенно оживленныхъ экзегетическихъ и догматическихъ споровъ являются слова: *Иже отъ Отца исходитъ* (ὁ πα-

ἀ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται). Въ западной литературѣ, какъ католической, такъ и, но преимущественно протестантской, они нерѣдко истолковываются въ смыслѣ временнаго посланничества Святаго Духа въ міръ. Исчерпывающее опроверженіе такого пониманія этого изреченія Господа дано уже архимандритомъ, впослѣдствіи митрополитомъ, Макаріемъ [1]). Слова: *Иже отъ Отца исходитъ*, могутъ быть понимаемы только какъ указаніе на вѣчное исхожденіе Святаго Духа отъ Отца. а) За это говоритъ и цѣль, съ какою они произнесены. Желая утѣшить учениковъ въ приближавшейся разлукѣ съ Нимъ, Спаситель даетъ имъ обѣтованіе ниспослать, вмѣсто Себя, Святаго Духа, и сперва называетъ Его *инымъ Утѣшителемъ*, Который пребудетъ съ ними во вѣки (Іоан. XIV, 16), далѣе—*Духомъ Истины*, Который научитъ ихъ всему (XV, 26), и затѣмъ присоединяетъ, что этотъ Утѣшитель, Духъ истины, *отъ Отца исходитъ*, т. е. имѣетъ вѣчное бытіе отъ Бога и, слѣдовательно, есть Лицо Божественное. Утѣшеніе апостоловъ

[1]) Ср. Православно-догматическое богословіе, т. I. Изданіе второе. С.-Петербургъ, 1850. Стр. 350—355. Ср. также *Е. Смирновъ*, Прощальная бесѣда Спасителя съ учениками. Ев. Іоан. XIII, 31—XVI, 33. Харьковъ, 1905. Стр. 294—297.

не могло бы быть полнымъ, если бы они не знали, что будущій ихъ Наставникъ, какъ Лицо Божественное, дѣйствительно, въ состояніи замѣнить имъ Того, Кого они исповѣдывали Сыномъ Божіимъ. б) За это говоритъ и самое расположеніе и сочетаніе словъ. Если выраженіе: *Иже отъ Отца исходитъ*, обозначаетъ только временное посольство Духа Святаго въ міръ, то въ такомъ случаѣ мы должны допустить въ рѣчи Спасителя странное тождесловіе: «Утѣшитель, Котораго я пошлю вамъ отъ Отца, Который отъ Отца посылается». Настоящее время, въ которомъ поставленъ глаголъ *исходитъ* (ἐκπορεύεται), при параллельномъ будущемъ: *пошлю* (πέμψω), употребленъ здѣсь, очевидно, для того, чтобы хотя сколько-нибудь приблизительно обозначить вѣчно—настоящее, никогда не престающее быть исхожденіе Св. Духа отъ Отца. Ср. Іоанн. VIII, 58,—гдѣ Спаситель для обозначенія вѣчности Своего бытія употребилъ глаголъ въ настоящемъ времени: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь*. в) За это говоритъ и голосъ древней Церкви, которая въ словахъ Господа: *Иже отъ Отца исходитъ*, всегда видѣла указаніе на вѣчное исхожденіе Святаго Духа. Такъ понимали эти слова не только отцы и учители Церкви [1]), но и

[1]) Ср. *Григорій Богословъ* (Migne, s. gr.,

цѣлый вселенскій соборъ, второй, внесшій ихъ въ символъ вѣры.

Если выраженіе: *Иже отъ Отца исходитъ*, указываетъ на вѣчныя отношенія по внутреннѣйшей жизни Божественной Троицы,—а оно можетъ обозначать только это и отнюдь не должно быть истолковываемо въ смыслѣ временнаго посольства въ міръ Святаго Духа,—въ такомъ случаѣ изъ всѣхъ приведенныхъ изреченій Господа слѣдуетъ: 1) что Духъ Святый есть Божественная Ипостась; 2) что Онъ существуетъ въ единомъ Божествѣ на ряду съ Отцомъ и Сыномъ; 3) что образъ Его ипостаснаго бытія (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) есть исхожденіе отъ Отца; 4) что, въ силу единства Божественнаго существа, Онъ есть Духъ Отца, отъ Котораго вѣчно исходитъ (ἐκπορεύεται), и 5) что, въ силу того же единства Божественнаго существа, Онъ почиваетъ въ

t. XXXVI, col. 76): «Единица, искони двинувшись во двоицу, на троицѣ остановилась. И это у насъ—Отецъ и Сынъ, и Святый Духъ, первый—Родитель и Изводитель (разумѣю: въ безстрастномъ, безвременномъ и безтѣлесномъ смыслѣ), а изъ послѣдующихъ одно—Рожденіе, другое—Изведеніе... Не выходя изъ данныхъ намъ предѣловъ, говоримъ Нерожденнаго, Рожденнаго и отъ Отца Исходящаго, какъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ Самъ Богъ Слово (Іоанн. XV, 26); *блаж. Θеодоритъ кирскій* (Migne, s. gr., t. LXXXIII, col. 456): «выраженіемъ—*отъ Отца исходитъ*, указалъ, что источникъ (πηγή) Духа—Отецъ, и не сказалъ—«изыдетъ», но *исходитъ*,

Сынѣ, отъ Котораго посылается (πέμπεται).

Посланія св. апостоловъ не заключаютъ въ себѣ иного ученія о Духѣ Святомъ, кромѣ того, какое дано въ словахъ Господа. Если апостолъ Павелъ пишетъ: *Раздѣленія же дарованій суть, а Тойжде Духъ: и раздѣленія служеній суть, а Тойжде Господь: и раздѣленія дѣйствъ суть, а Тойжде есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ* [1]), если онъ и другіе апостолы называютъ Святаго Духа *Духомъ Божіимъ*, *Духомъ Христа* [2]), *Духомъ Господнимъ* [3]), *Духомъ Іисуса* [4]), *Духомъ Сына* [5]), то отсюда слѣдуетъ: 1) что и по ученію апостоловъ Духъ Святый υпостасно существуетъ въ единомъ Божествѣ на ряду съ Отцомъ и Сыномъ: 2) что Онъ есть Духъ Отца, ибо отъ Него пріемлетъ личное существованіе, и 3) что Онъ есть также и Духъ Сына, ибо тождественъ съ Нимъ по естеству.

показывая и тождество приходы (φύσεως) и недѣлимость естества (τῆς οὐσίας); *Θεοφιλακτ болгарскій* (Migne, s. gr., t. CXXIV, col. 205): «когда услышишь, что исходитъ, подъ исхожденіемъ (ἐκπόρευσιν) не разумѣй временнаго посланничества (ἀποστολήν)..., но исхожденіе есть бытіе [Духа Святаго] по естеству (φυσικὴ ὕπαρξις)».

[1]) I Корин. XII, 4—6.

[2]) Рим. VIII, 9; I Кор. II, 10—11, 14; I Петр. I, 11.

[3]) Дѣян. V, 9.

[4]) Филип. I, 19.

[5]) Гал. IV, 6.

Такое истолкованіе пзреченій Господа и апостоловъ, единственно допустимое текстомъ Священнаго Писанія, съ точки зрѣнія г. Забужнаго, является совершенно непріемлемымъ. По его мнѣнію, «католическое ученіе [объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына] не только вполнѣ мирится со Священнымъ Писаніемъ, но даже и прямо вытекаетъ изъ словъ Христовыхъ».

Чтобы по достоинству оцѣнить всю смѣлость такого категорическаго заявленія, достаточно обратить вниманіе на то, какъ авторъ обосновываетъ его. Православные утверждаютъ, что Господь училъ о вѣчномъ исхожденіи Духа только отъ Отца, и ссылаются при этомъ на слова Христа: «*Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ*» (Ін. XV, 26), а также на истолкованіе ихъ отцами и учителями Церкви. Г. Забужный считаетъ всѣ эти ссылки не только неосновательными, но и прямо нелогичными. «Подумайте, пишетъ онъ: что въ рукахъ у васъ документъ, по которому такой-то человѣкъ, Иванъ, сынъ Трофима, и больше ничего. Неужели заключите на основаніи этого документа, что Иванъ происходитъ отъ одного только отца, и что матери у него вовсе не было, потому что имя ея не упоминается въ документѣ». Исходя изъ этого кощунственнаго примѣра, своеобразный «за-

щитникъ вѣры» стремится убѣдить своего читателя, что пятнадцатая глава Евангелія Іоанна не отрицаетъ исхожденія Святаго Духа и отъ Сына, но «только не говоритъ объ этомъ», хотя послѣднее предполагается само собою. Правовѣрный католикъ Knabenbauer, напримѣръ, въ своемъ комментаріи на Ін. XV, 26, предваривъ, что эти слова важны въ полемикѣ съ греками, пишетъ: «Могутъ спросить, почему сказалъ только—*Иже отъ Отца исходитъ*?» Отвѣтъ: «Не сказалъ, что отъ Него исходитъ только потому, что это скорѣе могло бы уронить, нежели возвысить въ глазахъ людей свидѣтельство Духа Святаго о Немъ» [1]).

Конечно, было бы нелогичнымъ изъ простого умолчанія дѣлать заключеніе къ рѣшительному отрицанію, если другія данныя не представляютъ къ тому прочныхъ основаній; но совсѣмъ уже нелѣпо отъ умолчанія дѣлать заключеніе къ утвержденію и при этомъ ссылаться на такой примѣръ, какъ документъ нѣкоего Ивана,—документъ, имѣющій смыслъ и значеніе — запомните это, г. Забужный!—только тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о конечныхъ предметахъ. Хотя въ документѣ Ивана, на ряду съ именемъ

[1]) *I. Knabenbauer*, Commentarius in quatuor S. Evangelia. IV. Evangelium secundum Ioannem. Parisiis, 1906. P. 475.

отца, и не указано имя его матери, тѣмъ не менѣе мы не дѣлаемъ отсюда заключенія, что онъ происходитъ отъ одного отца. Почему? Да потому и только потому, что знаемъ изъ *опыта* всего человѣчества, что, по естественному закону размноженія, Иванъ могъ родиться только отъ брака мужа и жены. Устраните изъ поля вашего сознанія данныя опыта, и вы, читая документъ извѣстнаго лица съ именемъ его виновника-отца, не будете имѣть рѣшительно никакого логическаго основанія говорить и о другомъ его виновникѣ—матери. Если же г. Забужный полагаетъ, что приведенный имъ примѣръ не теряетъ своей доказательной силы и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о Божественной природѣ, въ такомъ случаѣ и комментируя слова Бога Отца: *Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя* (Пс. II, 7); *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. CIX, 3), ему придется писать: «Всякій, кто думаетъ логично, знаетъ, что одно дѣло умолчать о чемъ-либо, а другое отрицать, и что изъ умолчанія нельзя выводить отрицанія, — какъ дѣлаютъ тѣ богословы, которые говорятъ: «Священное Писаніе не упоминаетъ» о вѣчномъ рожденіи сына и отъ матери,— «значитъ оно отрицаетъ это» рожденіе... «Оно этого не отрицаетъ, а только не го-

ворить объ этомъ». Затѣмъ, примѣръ съ документомъ Ивана и въ мірѣ ограниченной дѣйствительности можетъ имѣть значеніе только тамъ, гдѣ говорится о рожденіи, но не о всякомъ причинномъ соотношеніи. Исхожденіе же—да будетъ это извѣстно г-ну Забужному, — не есть рожденіе.

Для защитниковъ Filioque навсегда останется совершенно неразрѣшимымъ вопросъ: почему это единственное мѣсто въ Евангеліи и вообще въ Св. Писаніи, свидѣтельствующее о вѣчномъ ипостасномъ свойствѣ Св. Духа, указываетъ только на исхожденіе Его отъ Отца и ничего не говоритъ объ исхожденіи отъ Сына. Утѣшая учениковъ Своихъ, Спаситель даетъ обѣтованіе ниспослать имъ, вмѣсто Себя, Св. Духа, и это временное посольство одинаково приписываетъ какъ Отцу, такъ и Себѣ: *Утѣшитель же, Духъ Святый, Егоже пошлетъ Отецъ во имя Мое* (Іоан. XIV, 26); *Егда же пріидетъ Утѣшитель, Егоже Азъ пошлю вамъ* (Іоан. XV, 26). Но лишь только Онъ начинаетъ говорить о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа, то изведеніе усвояетъ уже одному Отцу. «Чѣмъ объяснить прямое Его указаніе на Себя въ одномъ случаѣ и полное умолчаніе о Себѣ въ другомъ» [1]). Если Господь не

[1]) *К. Силченковъ*, Прощальная бесѣда Спа-

упомянулъ о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и отъ Себя Самого для того, чтобы, какъ утверждаютъ нѣкоторые защитники Filioque, раскрытіемъ Его близости къ Себѣ не подорвать силу Его свидѣтельства о Себѣ,—то, упомянувъ о временномъ посольствѣ Его въ міръ чрезъ Себя, не далъ ли Онъ и этимъ повода заподозрить лицепріятіе въ свидѣтельствѣ Утѣшителя? [1]).

Православные, слыша слова Господа: *Еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ: егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ: Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ. Вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ, отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Ін. XVI, 13—15),—понимаютъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Духъ Св., по слову Спасителя, сообщаетъ ученикамъ совершенное вѣдѣніе, истинность и непогрѣшимость котораго основывается на томъ же, на

сителя, стр. 296. Ср. *архим. Макарій*, Православно-Догматическое богословіе, т. I, стр. 355—356.

[1]) *К. Сильченковъ*, Прощальная бесѣда Спасителя, стр. 297.

чемъ основывается и непогрѣшимость ученія Господа—ученіи не отъ Себя, а отъ Бога Отца; что Его ученіе есть ученіе всей достопоклоняемой Троицы—Отца, Сына и Духа Святаго, что основаніе дѣятельности Духа Святаго среди вѣрующихъ есть совершенное Іисусомъ Христомъ искупленіе человѣчества отъ грѣха и проклятія [1]). Между тѣмъ, г. Забужный спрашиваетъ: «Какъ понимать изреченіе Христа, что Святой Духъ будетъ говорить то, что услышитъ, то, что возьметъ отъ Сына?» и далѣе предлагаетъ такой отвѣтъ на поставленный вопросъ: «Это сказано было доступнымъ народу языкомъ, и на первый взглядъ кажется, будто Духъ Святой учился чему-то у Бога Сына. Но такъ утверждать нельзя, ибо Святой Духъ, какъ сущій Богъ, во всемъ равный Отцу и Сыну, не нуждался ни въ какомъ наставленіи, и слѣдовательно слова Евангелія, сказанныя о Немъ, что Онъ «услышитъ», слѣдуетъ понимать такъ, что Онъ, Святой Духъ, всю всемудрость получилъ отъ Отца и

---

[1]) *Архимандритъ Михаилъ*, Евангеліе отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна на славянскомъ и русскомъ нарѣчіи съ предисловіями и подробными объяснительными примѣчаніями. Книга третія. Евангеліе отъ Іоанна. Москва, 1874. Стр. 518—520.

Сына. Но эту всемудрость Онъ получилъ не когда-либо позднѣе, но отъ вѣковъ, получая самое бытіе Свое. Если же Онъ, по Евангелію, получилъ всемудрость не только отъ Отца, но и отъ Сына, ибо Христосъ сказалъ: *отъ Моего возьметъ*, то слѣдуетъ, что и бытіе Свое Онъ получилъ тоже отъ Отца и Сына или, что все равно, происходитъ отъ Обоихъ». Въ немногихъ строкахъ разрѣшенъ вопросъ о таинственномъ процессѣ внутренней жизни Божества и сдѣланъ самый категорическій выводъ. Между тѣмъ, можно быть увѣреннымъ, что изъ всей этой тирады не было бы написано и одной строки, если бы авторъ обратился къ твореніямъ отцовъ и учителей Церкви и прочелъ хотя бы эти слова Іоанна Златоуста: «Онъ говоритъ: *отъ Моего приметъ*, то-есть, что говорилъ Я, то и Онъ будетъ говорить. А словами: ничего не будетъ говорить отъ Себя—даетъ разумѣть, что Духъ не будетъ говорить ничего противнаго, ничего отличнаго, сравнительно съ Моимъ. Слѣдовательно, какъ говоря о самомъ Себѣ: *о Себѣ не глаголю* (Іоан. XIV, 10), разумѣетъ то, что Онъ не говоритъ ничего, не принадлежащаго Отцу, ничего такого, что было бы отлично и чуждо, такъ точно и о Духѣ. А выраженіе: *отъ Моего*, значитъ: изъ того, что Я знаю, отъ Моего

знанія. Одно знаніе у Меня и у Духа». «*Отъ Моего пріиметъ*, то-есть будетъ говорить, согласно съ Моимъ (словомъ)—*Вся, елика имать Отецъ, Моя суть*. Если же Отчее—Мое, а Духъ будетъ говорить отъ принадлежащаго Отцу, то, значитъ, Онъ будетъ говорить отъ Моего». «Выраженіе же: *отъ Моего пріиметъ* — значитъ: или отъ дарованія, которое привзошло въ плоть Мою, или отъ знанія, которое и Я имѣю,— но не потому, чтобы Онъ нуждался или научался отъ другого, а потому, что Его и Мое знаніе одно и то же. Почему же такъ сказалъ? Потому, что (апостолы) еще не знали ученія о Духѣ. Поэтому Онъ заботился только объ одномъ, чтобы они увѣровали въ Него и приняли Его, и не соблазнялись. Такъ какъ Онъ сказалъ: *единъ есть вашъ учитель, Христосъ* (Матѳ. XXIII, 8), то, чтобы они не подумали, что окажутъ Ему преслушаніе, вѣруя Святому Духу, — (Онъ говоритъ): Мое и Его ученіе одно и то же. Откуда Я долженъ былъ заимствовать Мое ученіе, изъ того же источника и Онъ будетъ говорить. Не думайте же, что Его ученіе—иное. И оно— Мое, и увеличиваетъ Мою славу. Одна воля Отца и Сына, и Святого Духа» [1]);

[1]) Творенія Іоанна Злат. въ перев. Петрогр. дух. акад., ч. VIII (1902), стр. 522, 523, 525.

или блаженнаго Θеодорита кирскаго: «Исповѣдуемъ и пріемлемъ какъ благочестивое (εὐσεβῆ) слово, что Духъ собственъ Сыну, если разумѣется, что Онъ одной природы съ Сыномъ и отъ Отца исходитъ. Если же говорится, что Онъ имѣетъ бытіе (ὕπαρξιν) отъ (ἐξ) Сына или чрезъ (διὰ) Сына, то отвергнемъ это какъ богохульное (βλάσφημον) и какъ нечестивое (δυσσεβές). Ибо мы вѣримъ Господу, говорящему: *Духъ, Иже отъ Отца исходитъ* [1]); или Кирилла александрійскаго: «когда (Господь) присовокупляетъ: *отъ Моего пріиметъ*, то ясно показываетъ существенную и естественную связь, по которой единo есть съ Нимъ Духъ Святый».

Развивая далѣе свою мысль о томъ, что Іоан. XVI, 13 — 15 заключаетъ въ себѣ прямое указаніе на исхожденіе Духа Святаго по бытію отъ Отца и Сына, г. Забужный продолжаетъ: «Еще нагляднѣе слѣдуетъ это заключеніе изъ словъ Христа: *Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое*. Такъ какъ Богъ Отецъ имѣетъ и то, что отъ Него исходитъ Святой Духъ, значитъ, и Сынъ Божій имѣетъ также и то, что отъ Него исходитъ Святой Духъ». Напрасно авторъ остановился только на этомъ выводѣ. Идя далѣе такимъ же путемъ, онъ,

---

[1]) *Migne*, s. gr., t. LXXVI, col. 432—433.

несомнѣнно, пришелъ бы ко многимъ весьма страннымъ и совершенно неожиданнымъ положеніямъ. Напримѣръ: Отецъ предвѣчно рождаетъ Сына,—Сынъ имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ,—слѣдовательно, Сынъ предвѣчно рождаетъ Самого Себя. И одновременно: Отецъ не рожденъ,—Сынъ имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, — слѣдовательно, предвѣчно рождаемый Сынъ—не рожденъ. Софистика вообще плохой спутникъ въ отысканіи истины; если же она соединяется съ игнорированіемъ самыхъ основныхъ понятій, то необходимо приводитъ къ цѣлому ряду абсурдовъ.

То, что Отецъ есть одинъ и безначаленъ, то есть безвиновенъ, потому что ни отъ кого не получилъ бытія; то, что Онъ есть источникъ, рождающій и изводящій сокрытое въ Немъ благо—это составляетъ личное свойство Отца, образъ Его упостаснаго бытія (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), исполненіе Его Упостаси (τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως). То, что Сынъ есть одинъ Сынъ и не безначаленъ, то-есть не безвиновенъ, ибо Онъ отъ Отца рожденъ, это составляетъ личное свойство Сына. Образомъ же упостаснаго бытія Духа Святаго, Его modus'омъ existendi является то, что Онъ—одинъ Духъ Святый, происходящій отъ Отца, но не чрезъ рожденіе (γεννητῶς), а чрезъ исхожденіе

(ἐκπορευτῶς). Тайна этихъ личныхъ свойствъ непостижима [1]) для нашей ограниченной мысли, но мы научены и знаемъ, что они не измѣняемы и не переходятъ отъ одной Божественной Ипостаси къ другой. «Иначе, пишетъ святитель Григорій Богословъ, [какъ личное свойство] оставалось бы личнымъ, если бы предлагалось и переносилось»? [2]).

Не проводя строгой и безусловной грани въ отношеніи личныхъ свойствъ Ипостасей Святыя Троицы, защитники Filioque становятся на опасный путь, который, при послѣдовательномъ своемъ развитіи, долженъ

---

[1]) *Григорій Богословъ*, Oratio XXXI theologica V (*Migne*, XXXVI col. 141; переводъ Московской духовной академіи, ч. III (1889). стр. 89): «Что же есть исхожденіе? Объясни ты мнѣ нерожденность Отца; тогда и я отважусь естествословить о рожденіи Сына и объ исхожденіи Духа, тогда, приникнувъ въ тайны Божіи, оба мы придемъ въ изумленіе,—мы, которые не можемъ видѣть у себя подъ ногами и *исчесть песка морскаго и капли дождевыя, и дни вѣка* (Сир. 1, 2), не только-что вдаваться въ глубины Божіи и судить объ естествѣ столь непзглаголанномъ и непзъяснимомъ».

[2]) *Григорій Богословъ*, Oratio XXXIX. In sancta lumina. Migne, s. gr., t. XXXVI, col. 348. Переводъ Московской духовной академіи, ч. III. Москва, 1889. Стр. 1216.

привести къ савелліанству [1]), т. е. сліянію Ипостасей, къ утвержденію, что Сынъ и рожденъ, и нерожденъ, что Онъ рождается и отъ Отца, и отъ Самого Себя и т. д. Единственно правильное, устраняющее возможность подобныхъ несообразностей, истолкованіе словъ Спасителя: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, будетъ заключаться въ томъ, что Сынъ дѣйствительно имѣетъ все, что имѣетъ и Отецъ, *по естеству;* что Отецъ также имѣетъ все, что имѣетъ Сынъ

---

[1]) «Противъ обвиненія въ савелліанствѣ неизвѣстный католикъ-авторъ, отвѣчавшій пр. Макарію на трактатъ въ его Прав.-Догмат. Богословіи о личномъ свойствѣ Духа Св., въ книгѣ своей: «Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство» (изд. С. Асташкова въ Фрейбургѣ въ Бризгавѣ, 1886 г., стр. 22—23), защищается, доказывая, что самое выраженіе: «личныя свойства Божества», у м. Макарія «въ діалектическомъ препіи неточно и сбивчиво». По его мнѣнію, Лица Пр. Троицы различаются только «взаимною несовмѣстностью», т. е. тѣмъ, что Отецъ не можетъ быть ни Сыномъ, ни Св. Духомъ и т. д. Тогда, конечно, доводъ пр. Макарія самъ собою падаетъ. Но при такомъ опредѣленіи личныхъ свойствъ Божества—при чемъ же остаются понятія рожденія Сына и исхожденія Духа Св.? Если только взаимнымъ происхожденіемъ отличны другъ отъ друга Лица Пр. Троицы, то падаетъ общехристіанское ученіе о различіи самаго образа происхожденія Сына и Духа Св. отъ Отца. «Какъ рождается Сынъ отъ Отца, и въ чемъ состоитъ самое рожденіе.—это, говорили древніе учители Церкви, для насъ непостижимо и невыразимо; только, конечно, рожденіе надобно понимать въ смыслѣ духовномъ и не предполагать въ немъ никакого чувственнаго отдѣленія. Какъ исхо-

но отличается отъ Него образомъ Своего ипостаснаго бытія (τρόπῳ τῆς ὑπάρξεως) [1]).

«Св. апостолъ Павелъ, продолжаетъ свою аргументацію г. Забужный, называетъ Св. Духа—*Духомъ Христа*, или *Духомъ Сына*, говоря: *Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго, Авва, Отче!* Но какимъ образомъ Св. Духа можно было бы назвать Духомъ Сына Божія, если бы Онъ отъ Него не исходилъ? Слѣдовательно, и по ученію св. Павла Духъ Святый исходитъ не только отъ Отца, но и отъ Сына». Это утверждаетъ современный защитникъ католической вѣры. Діаметрально противо-

---

дитъ Св. Духъ отъ Отца, и чѣмъ отличается исхожденіе отъ рожденія, считали равно непостижимымъ; но замѣчали, что различіе между ними, безъ сомнѣнія, есть, и они означаютъ два особые образа бытія, которые смѣшивать не должно». *К. Смирновъ*, Прощальная бесѣда Спасителя съ учениками, стр. 130.

[1]) Ср. *Григорій Богословъ*, Oratio XXXIV. In aegiptiorum adventum. *Migne*, s. gr., t. XXXVI, col. 252. Переводъ Московской духовной академіи, ч. III, стр. 156: «Сыну принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ, кромѣ виновности; и все принадлежащее Сыну принадлежитъ Духу, кромѣ сыновства»; *Іоаннъ Дамаскинъ*, De fide orthodoxa III, 7 (*Migne*, s. gr., XCIV, col. 1008): «Итакъ, говоримъ, что предвѣчно и присносущно была Божественная Ипостась Бога Слова, простая, несложная, не созданная, безтѣлесная, невидимая, неосязаемая, неограниченная, имѣющая все, что имѣетъ Отецъ, какъ единосущная съ Нимъ, отличающаяся отъ Отчей Ипостаси образомъ рожденія и отношенія»!

положное читаемъ у древняго защитника православнаго каѳолическаго ученія. «Надобно знать, что мы Отца не производимъ ни отъ кого, а называемъ Его Отцемъ Сына; Сына же не называемъ ни виновникомъ, ни Отцемъ, но говоримъ, что Онъ отъ Отца, и есть Сынъ Отца; говоримъ также, что Духъ Святый отъ Отца, и именуемъ Его Духомъ Отца. Не говоримъ, что Духъ отъ Сына, но называемъ Его Духомъ Сына: *аще кто Духа Христова не имать*, говоритъ божественный апостолъ, *сей нѣсть Єговъ*» [1]). *Духъ Христовъ*, и рядомъ категорическое утвержденіе: «не говоримъ, что Духъ отъ Сына», тѣмъ болѣе авторитетное, что оно принадлежитъ церковному писателю, почитаемому какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ—мужественному борцу за православіе, святому Іоанну Дамаскину.

Мы исчерпали аргументацію г. Забужнаго въ пользу латинскаго Filioque, поскольку она основывается на изреченіяхъ Господа и апостоловъ, и, вопреки его пѣнительному заявленію, что каѳолическое

---

[1]) *Іоаннъ Дамаскинъ*. De fide orthodoxa, I, VIII. *Migne*, s. gr., t. XCIV, col. 832—833. Ср. In sanctum sabbatum, 4: «Вотъ что мы чтимъ: Святаго Духа Бога и Отца, какъ отъ Него исходящаго, Который называется и Духомъ Сына, какъ чрезъ Него являемый и сообщаемый твари, но не какъ изъ Него имѣющій бытіе».

ученіе «прямо вытекаетъ изъ словъ Христовыхъ», должны признать, что Filioque не имѣетъ рѣшительно никакой опоры въ текстѣ Священнаго Писанія. Напротивъ, слова Господа: *Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ*, представляютъ собой настолько непререкаемое, сильное и важное свидѣтельство противъ ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, что одинъ католикъ-писатель [1]) XIX вѣка въ трудѣ, посвященномъ папѣ Льву XIII, сдѣлалъ попытку исказить смыслъ этого основного мѣста изъ Священнаго Писанія въ ученіи христіанской Церкви о Святомъ Духѣ, доказать, что подъ Духомъ истины здѣсь должно разумѣть Духа Христова, Самого Христа, что эти слова имѣютъ приблизительно такой смыслъ: «Когда же пріидетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, въ Которомъ Я Самъ, Духъ истины, отъ Отца исходящій, явлюсь вамъ (ибо Утѣшитель отъ Меня же Самого исходитъ)— Онъ будетъ свидѣтельствовать обо Мнѣ» [2]).

---

[1]) A. Vincenzi, De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos thesis dogmatica. Romae, 1878.

[2]) По поводу этого толкованія *К. Смирнова* (Прощальная бесѣда Спасителя, стр. 133—134) справедливо пишетъ: «Вотъ толкованіе, искусственнѣе котораго трудно придумать! Господь, говоря о Духѣ Святомъ, обозначаетъ Его именемъ Того, отъ Кого Онъ исходитъ. Но не

II.

Вторую группу доказательствъ, которыми г. Забужный пытается и надѣется обосновать католическое ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, составляютъ свидѣтельства древнихъ отцовъ и учителей Церкви. Эти свидѣтельства авторъ считаетъ настолько рѣшительными и убѣдительными, что въ одномъ мѣстѣ пишетъ: «согласно съ Откровеніемъ Божіимъ (истолкованнымъ уже въ смыслѣ Filioque) вѣровала объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына вся древняя Вселенская Церковь. Въ доказательство того мы можемъ сослаться на святыхъ учителей Церкви, почитаемыхъ и въ восточной Церкви», а въ другомъ, подводя итоги, рѣшительно утверждаетъ: «послѣ всего сказаннаго нами можно составить себѣ понятіе о недобросовѣстности тѣхъ полемистовъ, которые, разсчитывая на недостатокъ богословскаго образованія своихъ читателей, смѣло увѣряютъ ихъ, что *никто* (!) изъ Отцовъ Церкви не училъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына». Какъ свидѣтелей въ пользу того, что вся древняя Церковь учила о Filioque, г. Забуж-

лучше ли тогда предположить, что подъ Отцемъ въ данномъ случаѣ разумѣется Сынъ, какъ отъ Него рождающійся. Истина Filioque тогда была бы утверждена окончательно».

ный указываетъ Аѳанасія Великаго, Епифанія Кипрскаго, Кирилла Александрійскаго, Иларія Пиктавійскаго, патріарха константинопольскаго Тарасія, Льва Великаго, Іоанна Златоуста, Амвросія Медіоланскаго, блаж. Августина, Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника и особенно Василія Великаго.

Прежде, чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этихъ свидѣтельствъ и оцѣнкѣ степени добросовѣстности самого Забужнаго, мы сдѣлаемъ нѣсколько общихъ замѣчаній.

I. Современный защитникъ католицизма совершенно не находитъ нужнымъ, разъ это ему представляется выгоднымъ и полезнымъ, считаться съ результатами научно-историческихъ изысканій католическихъ же ученыхъ. Вотъ одинъ примѣръ. Въ широко распространенномъ и общеизвѣстномъ курсѣ патрологіи, принадлежащемъ перу католика *O. Bardenhewer'a* [1]), указывается со ссылкою на ученые авторитеты, что сохранившееся только на латинскомъ языкѣ сочиненіе De trinitate et Spiritu Sancto Аѳанасію Великому не принадлежитъ. Тѣмъ не менѣе въ книгѣ Забужнаго оно усвояется св. Аѳанасію, вѣроятно, потому, что только здѣсь «добросовѣстный» полемистъ могъ найти свидѣтельство того, якобы Аѳана-

[1]) Patrologie. Freiburg im Breisgau, 1910. S. 213.

сія В. училъ, что «Сынъ есть источникъ Св. Духа». Другой примѣръ. Извѣстный католическій ученый *F. X. Funk* [1]), и еще ранѣе его русскій ученый, *проф. А. А. Спасскій* [2]), установили, что 4 и 5 книги творенія Василія Великаго «Противъ Евномія» Василію Великому не принадлежатъ, но составляютъ литературную собственность Дидима александрійскаго; тѣмъ не менѣе въ апологіи г. Забужнаго онѣ идутъ подъ именемъ Василія В.

II. Забужный, защищая Filioque, приводитъ рядъ краткихъ и отрывочныхъ извлеченій изъ твореній отцовъ и учителей Церкви и, очевидно, находитъ такой методъ доказательства и убѣдительнымъ, и научнымъ. Но вѣдь извѣстно, что и еретики всѣхъ временъ не считали своихъ мнѣній голословными и что даже гностики въ подтвержденіе своихъ чудовищныхъ, фантастическихъ и совершенно чуждыхъ христіанству построеній также ссылались на общецерковные авторитеты.

III. Приводя отдѣльныя изреченія отцовъ и учителей Церкви, въ которыхъ Духъ Св. по-

---

[1]) Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. B. II (1899), S. 291 ff., III (1907), S. 311 ff.

[2]) Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго. Сергіевъ Посадъ. 1895 г. Стр. 339—373.

ставляется въ ближайшее и тѣснѣйшее отношеніе къ Сыну, и разсматривая ихъ, какъ свидѣтельства въ пользу Filioque, г. Забужный упускаетъ изъ виду, что «мышленіе древнихъ святыхъ отцовъ отличается характеромъ цѣлостности, не знаетъ рубрикъ, къ которымъ наша мысль привыкла съ дѣтства, и сводитъ къ единству и свои доводы, и положенія, ими подтверждаемыя. Такъ, напримѣръ, ихъ богословская аргументація лишь очень рѣдко даетъ намъ возможность уяснить, насколько въ ней понимаются, какъ различныя, понятія изъ области онтологическаго откровенія, съ одной стороны, и понятія изъ области икономическаго откровенія—съ другой» [1]). Онъ забываетъ также и то, что человѣческая мысль не въ силахъ съ принудительною ясностью вывести изъ понятія Отца бытіе Духа Святаго. Посредство Сына представляется необходимымъ уже по одному тому, что о третьемъ рѣчь можетъ идти только тамъ, гдѣ есть второе [2]). «Сынъ всегда *мыслится* со Святымъ Духомъ неразлучно, вмѣстѣ. Духъ Святый соединенъ съ Сыномъ. Онъ имѣетъ отличительный, [только] Ему по Его Упо-

---

[1]) *Проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque. Съ предисловіемъ проф. А. И. Бриліантова. Петроградъ, 1914 г. Стр. 45.

[2]) Ibidem, 46—47.

стаси свойственный признакъ, что Онъ *познается* послѣ Сына и съ Сыномъ» [1]). «Чрезъ Него [Сына] и съ Нимъ тотчасъ же, прежде чѣмъ явится представленіе о чемъ-то пустомъ и не существующемъ, *понимается* вмѣстѣ Святый Духъ» [2]).

IV. Въ частности, приводя выраженіе изъ синодики константинопольскаго патріарха Тарасія, разосланной имъ прочимъ патріархамъ съ приглашеніемъ на седьмой вселенскій соборъ: «Вѣрую... и въ Духа Святаго, Господа и Животворящаго отъ Отца чрезъ Сына исходящаго», и понимая его, очевидно, въ духѣ латинскаго Filioque, г. Забужный совершенно игнорируетъ и умышленно скрываетъ отъ своихъ читателей, что изреченіе: «Духъ Святый исходитъ отъ Отца *чрезъ* Сына», столь часто встрѣчающееся въ твореніяхъ отцовъ Восточной Церкви, «свободно даже отъ малѣйшаго намека на причинное значеніе» и «исчезаетъ всегда, какъ только тотъ или другой отецъ Церкви начинаетъ говорить о

---

[1]) *Василій Великій*, Epistola XXXVIII (alias XLIII), 4. *Migne*, s. gr., t. XXXII, col. 329. Переводъ Московской духовной академіи, ч. VI (1892), стр. 89.

[2]) *Григорій Нисскій*, Contra Eunomium, I. *Migne*, s. gr., t. XLV, col. 369. Переводъ Московской духовной академіи, ч. V (1863), стр. 148.

причинѣ *бытія* Святаго Духа», что, по авторитетному истолкованію православныхъ богослововъ [1]), оно содержитъ въ себѣ указаніе на тотъ таинственный моментъ внутреннихъ отношеній Св. Духа къ Отцу и Сыну, по которому Духъ Святый, вѣчно исходя отъ Отца *по бытію*, въ Своей *дѣятельности*, какъ вѣчной, такъ и временной, «проходитъ» (προϊὸν, προερχόμενον), «возсіяваетъ» (ἐκλάμπει), «является» (περιγνὸς) чрезъ Сына, и что, слѣдовательно, оно отнюдь не можетъ быть истолковано въ смыслѣ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына *по бытію*.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній переходимъ къ анализу ученія о Св. Духѣ тѣхъ отцовъ, на авторитетъ которыхъ ссылается г. Забужный, защищая Filioque, и, прежде всего, Аѳанасія Великаго, при которомъ, съ возникновеніемъ

---

[1]) *Григорій II кипрскій*, патріархъ константинопольскій (1283—1289), въ апологіи противъ нападковъ на его свитокъ. Ср. «Христіанское Чтеніе», 1889, 2, 569—570; ректоръ Петроградской духовной академіи, протоіереи *І. Л. Янышевъ*. Ср. Сборникъ протоколовъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія. С.-Петербургскій отдѣлъ. 1876 г. Стр. 60—61; профессоръ богословской семинаріи Ризаріонъ и доцентъ Аѳинскаго университета *Россисъ*. Ср. Сборникъ протоколовъ, стр. 65—66; профессоръ Петроградской духовной академіи *В. В. Болотовъ*. Ср. Къ вопросу о Filioque, стр. 68, 52 и др.

аномейства, данъ былъ особый толчекъ къ раскрытію церковнаго ученія о третьей Ипостаси Св. Троицы [1]).

Ученіе Аѳанасія Великаго о Св. Духѣ изложено въ его посланіяхъ къ Серапіону, епископу тмуйскому (тмуитскому) [2]). Здѣсь, дѣйствительно, встрѣчаются выраженія, которыя на первый взглядъ, повидимому, могутъ быть истолкованы въ смыслѣ римско-католическаго Filioque [3]). Ср., напримѣръ: «Если по единству Слова съ Отцемъ не соглашаются Сына именовать единымъ изъ созданныхъ, но (что и справедливо) признаютъ Его Зиждителемъ тварей,—то почему же Духа Святаго, имѣющаго тоже единство съ Сыномъ (ἑνότητα πρὸς τὸν Υἱόν), какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ, называютъ тварію?» [4]). Какъ Сынъ есть «единое живое Сло-

[1]) *Проф. А. А. Спасскій*, Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ, т. I, стр. 438.

[2]) Epistolae IV ad Serapionem, episcopum Tmuitanum. *Migne*, s., gr., t. XXVI, coll. 529 — 676. Творенія Аѳанасія Великаго въ переводѣ *Московской* духовной академіи, ч. III (1903), стр. 3—92. Посланій къ Серапіону—четыре, но изложенію ученія о Св. Духѣ посвящены только три, а именно—I, III и IV; второе же посланіе направлено «противъ утверждающихъ, что Сынъ есть тварь».

[3]) Ср. *С. Хохомскій*, Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа. С.-Петербургъ, 1875. Стр. 20—21.

[4]) Ad Serapionem, I, 2. *Migne*, col. 533: переводъ, стр. 4—5.

во» Отца, такъ и Св. Духъ есть «единая совершенная полная (πλήρης), освящающая и просвѣщающая живая дѣйственность (ζῶσα ἐνέργεια) Сына» [1]). «Такъ какъ Сынъ есть премудрость и истина, то и о Духѣ написано, что Онъ—Духъ премудрости и истины» [2]). «Какое отношеніе свойственности (ἰδιότητα) открыли мы у Сына къ Отцу, то же найдемъ мы и у Духа къ Сыну» [3]). «Поскольку Сынъ есть образъ невидимаго Бога (Кол. I, 15), постольку Духъ есть образъ Сына» [4]). Истолковать эти и подобныя выраженія въ смыслѣ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына при желаніи, конечно, не трудно. Можно построить, напримѣръ, такой силлогизмъ. Дѣятельность исходитъ отъ лица, которому она принадлежитъ: Духъ Святый есть «живая дѣйственность» Сына,—слѣдовательно, Духъ Святый принадлежитъ Сыну, въ Немъ имѣетъ основаніе Своего бытія, подобно тому какъ Сынъ получаетъ Свое бытіе отъ Отца. Но прежде чѣмъ дѣлать такого рода построенія и заключенія, необходимо обратить вниманіе и выяснить,

[1]) Ibidem, I, 20. *Migne*, col. 580; переводъ, стр. 32.
[2]) Ibidem, I, 25. *Migne*, col. 589; переводъ, стр. 38.
[3]) Ibidem, III, 1. *Migne*, col. 625; переводъ, стр. 60.
[4]) Ibidem, IV, 3. *Migne*, col. 640; переводъ, стр. 70.

почему Аѳанасій Великій, говоря о Св. Духѣ, все время дѣлаетъ удареніе на единствѣ (ἑνότητα) Его съ Сыномъ.

Посланія къ Сераніону, какъ это видно изъ ихъ содержанія, направлены противъ тѣхъ, «кто неправо мыслятъ о Св. Духѣ и утверждаютъ, будто бы Духъ Святый не только есть тварь, но даже одинъ изъ служебныхъ духовъ, и единственно степенью отличается отъ ангеловъ». Въ ряды тварнаго бытія Духа Святаго низводили, прежде всего, строгіе аріане (аномеи), которые учили, что есть одинъ Нерожденный (τὸ ἀγέννητον)—Отецъ, твореніе нерожденнаго (ποίημα τοῦ ἀγεννήτου)—Сынъ, и твореніе сотвореннаго (ποίημα τοῦ ποιήματος)—Духъ Святый. Полуаріане признавали Сына Божія подобосущнымъ Отцу, Духа же Святаго, вмѣстѣ съ аномеями, низводили въ ряды тварей [1]). Но была еще третья группа еретиковъ,—именно тѣ, которые, хотя и отступили отъ аріанъ за ихъ хулу на Сына Божія, однако же держались неправильныхъ представленій о Святомъ Духѣ, разрывали ту внутреннюю связь, въ какой находится ученіе о божествѣ Духа съ ученіемъ о бо-

---

[1]) Cp. *Schermann Th.*, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau, 1901. S. 3—11.

жествѣ Сына, и впадали, такимъ образомъ, въ логическое противорѣчіе [1]), въ корнѣ подрывая свою систему, если только этотъ рядъ мыслей можетъ быть названъ системой.

Посланія св. Аѳанасія къ Серапіону тмуитскому направлены противъ этой третьей группы еретиковъ и имѣютъ своей задачей вскрыть внутреннее противорѣчіе ихъ ученія, показать, что, произнося хулу на Духа Святаго, они хулятъ и Сына, подобно тому какъ аріане, отрицая Сына, тѣмъ самымъ отрицали и Отца, что тѣ и другіе раздѣлютъ между собой жребій противленія истинѣ, и за свое неправомысліе, одни о Словѣ, а другіе о Духѣ, виновны въ одинаковой хулѣ на Духа Святаго. Этой полемической задачей объясняется и тотъ фактъ, что св. Аѳанасій, далекій отъ мысли о неравенствѣ Ипостаси Св. Духа по сравненію съ Ипостасью Сына какъ по существу, такъ и по какимъ-либо качественнымъ оттѣнкамъ, далекій отъ мысли ставить Св. Духа въ причинную по бытію зависимость отъ Сына, раскрываетъ понятіе о Его Божествѣ путемъ выясненія Его тѣснаго отношенія не къ Отцу, а къ Сыну [2]).

---

[1]) *Проф. А. А. Спасскій*, Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. т. I. Сергіевъ Посадъ, 1906. Стр. 440.

[2]) *Проф. А. А. Орловъ*, Тринитарныя воз-

Св. Троица есть численное единство. «Если по единству Слова со Отцемъ не соглашаются Сына именовать единымъ изъ созданныхъ, но (что и справедливо) признаютъ Его Зиждителемъ тварей, то почему же Духа Святаго, имѣюшаго то же единство съ Сыномъ, какое Сынъ имѣетъ съ Отцемъ, называютъ тварію? Почему не дознали они того, что, какъ, не отдѣляя Сына отъ Отца, соблюдаютъ единство Божіе, такъ, отдѣляя Духа отъ Слова, не сохраняютъ уже единаго въ Троицѣ Божества, разсѣкая Его, примѣшивая къ Нему естество чуждое и инородное, дѣлая Его равнымъ съ тварями? Это же показываетъ опять, что Троица есть уже не единое, но сложное изъ двухъ и притомъ (по причинѣ иносущія Духа, какое воображаютъ еретики) различныхъ естествъ. Что же это за богословіе, слагаемое изъ Создателя и твари.. Неправо мудрствующіе о Духѣ Святомъ не мудрствуютъ право и о Сынѣ» [1]). Поэтому безумно утверждать, что Духъ—тварь. «Если бы Онъ былъ тварію, то не былъ бы присоединенъ къ Троицѣ, потому что Троица есть единый Богъ» [2]). Въ этомъ сущность христіанства. «Какъ одно

зрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Посадъ, 1908. Стр. 197.

[1]) Ad Serapionem I, 2. *Migne*, col. 533; переводъ, стр. 4—5.

[2]) Ibidem, I, 17, *Migne*, col. 569; перев., стр. 26.

есть крещеніе, преподаваемое во Отца и Сына и Святаго Духа. и одна вѣра въ Троицу, какъ сказалъ Апостолъ (Ефес. IV, 5),—такъ Святая Троица. сама съ Собою тождественная и пребывающая въ единеніи. не имѣетъ въ Себѣ ничего созданнаго». [1]) Святая. блаженная и совершенная Троица нераздѣльна. и Духъ не отдѣленъ отъ Сына.

Богъ есть Духъ Святый. ибо низводить Его въ ряды тварей. это значитъ и Сына называть и считать твореніемъ. «Такъ какъ у Духа съ Сыномъ и сила. и естество таковы же. каковы у Сына со Отцемъ,—то называющій Духа тварію не ту же ли самую мысль по необходимости будетъ имѣть и о Сынѣ. Ибо если Духъ Сына есть тварь, то еретикамъ слѣдуетъ утверждать, что и Слово Отчее есть тварь.. Если же тѣ, которые утверждаютъ подобное о Духѣ, не присвояютъ себѣ Аріева образа мыслей,—то пусть избѣгаютъ они и аріевыхъ реченій и не нечествуютъ въ ученіи о Духѣ. Какъ Сынъ, Который въ Отцѣ и въ Которомъ Отецъ, не есть тварь. но собственъ Отчей сущности,—такъ и Духа, Который въ Сынѣ и въ Которомъ Сынъ, непозволительно причислять къ тварямъ

[1]) Ibidem, I, 30. *Migne*, col. 600; перев., 44.

и отдѣлять отъ Слова, Троицу же представлять несовершенною» [1]).

Богъ есть Духъ Святый, ибо Онъ собственень Сыну. «Духъ иное отъ тварей, и доказано, что Онъ всего болѣе собственъ Сыну и не чуждъ Богу» [2]). «Если о Сынѣ, Который во Отцѣ и въ Которомъ—Отецъ, исповѣдуется, что Онъ—не тварь,—то по всей необходимости слѣдуетъ, что и Духъ не тварь; потому что въ Немъ Сынъ, и Онъ въ Сынѣ; почему и пріемлющій Духа именуется храмомъ Божіимъ». «Если же Сынъ, какъ сущій отъ Отца, собственъ Отчей сущности, то и Духу, Который, какъ сказуется, отъ Отца, необходимо быть по сущности собственнымъ Сыну» [3]).

Богъ есть Духъ Святый, ибо Онъ единъ и единственный, какъ единъ и единственный есть и Сынъ. «Какъ Сынъ единороденъ, такъ и Духъ, подаваемый и посылаемый Сыномъ, есть единъ. Не многіе посылаются духи, и посылаемый Духъ не одинъ изъ многихъ, но единственъ» [4]). «Тварей много, и онѣ различны: ангелы, архангелы, херувимы, начала, власти и прочія... Если же Сынъ не изъ числа

[1]) Ibidem, I, 21. *Migne*, col. 580; перев., 32—33.
[2]) Ibidem, I, 25. Migne, col. 588; перев., 37.
[3]) Ibidem I, 25. *Migne* 588; переводъ, 37—38.
[4]) Ad Serapionem I, 20. *Migne*, col. 580; переводъ, стр. 32.

многихъ, но есть единъ, какъ и Отецъ единъ, то Онъ не тварь, безъ сомнѣнія, (такъ какъ отъ Сына надлежитъ заимствовать познаніе и о Духѣ) и Духъ не тварь потому, что Онъ не изъ числа многихъ, но есть единъ» [1]).

Богъ есть Духъ, ибо Онъ вездѣсущъ, какъ вездѣсущъ и Сынъ. «Такъ какъ отъ Сына должно заимствовать вѣдѣніе о Духѣ, то отъ Него же прилично будетъ занять и доказательства. Итакъ, Сынъ вездѣ есть, потому что онъ въ Отцѣ, и Отецъ въ Немъ. Сынъ всѣмъ обладаетъ и все содержитъ. Твари же находятся въ удѣленныхъ имъ мѣстахъ: солнце, луна и прочія свѣтила—на тверди, ангелы—на небѣ, и люди—на землѣ. Но если Сынъ, не въ удѣленныхъ Ему мѣстахъ, но во Отцѣ сущій, есть вездѣ и, внѣ всего пребывая, не есть тварь,—то слѣдуетъ, что не тварь—и Духъ, не въ удѣленныхъ Ему мѣстахъ сущій, но все наполняющій и внѣ всего пребывающій... Духъ не ограниченъ мѣстомъ, но Онъ внѣ всего и пребываетъ въ Сынѣ, какъ Сынъ во Отцѣ. А поэтому... Онъ не тварь» [2]).

Богъ есть Духъ, ибо Онъ вѣченъ, какъ

---

[1]) Ibidem, III, 3. *Migne*, col. 629; переводъ, стр. 62—63. Ср. ibidem, I, 27.

[2]) Ibidem. III, 4. *Migne, col.* 629; переводъ. стр. 63.

вѣченъ и Сынъ. «Хуляще Духа и утверждающіе, что Онъ—тварь, если не вразумятся сказаннымъ, то пусть посрамятся, будучи постыждены слѣдующимъ. Ежели есть Троица и вѣра въ Троицу,—то пусть скажутъ: всегда ли Она—Троица, или было, когда Она не была Троицею? И если Троица есть вѣчная,—то вѣчно соприсущій Слову и въ Немъ пребывающій Духъ—не тварь, потому что тварей нѣкогда не было. Если же Духъ есть тварь, а твари—изъ ничего, то явно, что было, когда была не троичность, но двойственность. И кто можетъ сказать что-либо злочестивѣе этого... О, да не приходитъ и на мысль христіанину что-либо подобное! Какъ сущій всегда Сынъ не есть тварь, такъ, поелику всегда есть Троица, то нѣтъ въ Ней ничего тварнаго, потому и Духъ—не тварь» [1]).

Богъ есть Духъ Святый, ибо Онъ—не измѣняемъ и непреложенъ, какъ не измѣняемъ и непреложенъ и Сынъ. «Духъ Святый, сущій въ Богѣ, несомнѣнно непреложенъ, непремѣненъ, неистлѣненъ... Естество же существъ, приведенныхъ въ бытіе и сотворенныхъ, превратно, какъ существующее внѣ Божіей сущности и составляющееся изъ ничего. Если же таково есте-

[1]) Ibidem, III, 7. *Migne*, col. 636; переводъ, стр. 66—67.

ство тварей,... Духъ же всегда единъ и тотъ же неизмѣненъ, имѣетъ непреложность Сына, и одинъ только съ Нимъ всегда непреложенъ,—то какое подобіе у Непреложнаго съ существами превратными? Явно, что Духъ — не тварь, и вовсе не ангельской Онъ сущности, потому что ангелы превратны. А Духъ есть образъ Слова и собственъ Отцу» [1]).

Такимъ образомъ настойчивое и усиленное раскрытіе Аѳанасіемъ Великимъ мысли о единствѣ Духа Святаго съ Сыномъ по естеству обусловливалось полемическими задачами его посланій къ Серапіону тмуитскому, какъ направленныхъ противъ той группы еретиковъ, которые, признавая Сына единосущнымъ Отцу, Духа Святаго низводили въ ряды тварнаго бытія; имѣло своей цѣлью показать, что исповѣданіе божества Святаго Духа есть необходимѣйшій членъ каѳолической вѣры,—не стояло ни въ какой связи съ вопросомъ объ источникѣ упостаснаго бытія Духа и потому ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть истолковываемо въ смыслѣ благопріятномъ для римско-католическаго ученія о Filioque. Всякій разъ, какъ Аѳанасій Великій затрогиваетъ вопросъ о виновникѣ упостаснаго

[1]) Ibidem, I, 26. *Migne*, col. 592; переводъ, стр. 39.

бытія Духа Святаго, онъ называетъ Его исходящимъ отъ Отца и ни разу не говоритъ о томъ, что Онъ исходитъ *отъ* Сына. «Если бы они (хулящіе Св. Духа), читаемъ въ первомъ посланіи къ Серапіону: право мудрствовали о Словѣ, то здраво мудрствовали бы и о Духѣ, *Иже отъ Отца исходитъ* и собственнѣ Сыну, отъ Него подается ученикамъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него» [1]). Въ третьемъ посланіи къ Серапіону Аѳанасій В. пишетъ: «Духъ же Святый есть и сказуется отъ Бога. Если же Сынъ, потому что Онъ не изъ не-сущихъ, но отъ Бога, по всей справедливости не есть тварь, то необходимо и Духу Святому не быть тварію, потому что и Онъ исповѣдуется исходящимъ отъ Бога, а твари изъ ничего» [2]). «Святый Духъ, исходя отъ Отца, всегда пребываетъ въ рукахъ посылающаго Отца и носящаго Сына, и Имъ Онъ наполняетъ всяческая» [3]) «Богъ есть Сый, отъ Него и Духъ» [4]).

---

[1]) Ibidem, I, 2. *Migne*, col. 533; переводъ, стр. 5. Ср. ibidem, 11.

[2]) Ibidem, III, 2. *Migne*, col. 632; переводъ, стр. 61.

[3]) Expositio fidei, 4. *Migne*, s. gr., t. XXV, col. 202. Переводъ Московской духовной академіи, ч. I (1902), стр. 267.

[4]) Ad Serapionem. I, 22. *Migne*, s. gr., t. XXVI, col. 581; переводъ Московской академіи, ч. III, стр. 33.

«Въ единомъ Божествѣ Отецъ, будучи Отцемъ въ собственномъ смыслѣ и Отцемъ единственнымъ, и есть, и былъ, и всегда будетъ Отецъ; и Сынъ есть въ собственномъ смыслѣ Сынъ и Сынъ единственный. О нихъ несомнѣнно, что Отецъ и есть, и именуется всегда Отецъ, и Сынъ—всегда Сынъ, и Духъ Святый всегда есть Духъ Святый; и мы вѣруемъ, что Онъ есть Духъ Божій, и подается чрезъ Сына отъ Отца» [1]).

Резюмируя вкратцѣ ученіе Аѳанасія Великаго о Святомъ Духѣ, мы получаемъ слѣдующій рядъ положеній:

1. Духъ Святый есть единъ отъ Святой и совершенной Троицы, познаваемой во Отцѣ и Сынѣ, и Святомъ Духѣ, не имѣющей ничего чуждаго или приданнаго совнѣ, подобной Самой Себѣ, нераздѣльной по естеству. 2. Онъ исходитъ по Своему бытію отъ Отца и только отъ Отца. 3. Онъ вѣчно «пребываетъ въ рукахъ посылающаго Отца и носящаго Сына» [2]) и собственнъ какъ единому Слову, такъ и единосущному и единому Богу Отцу. 4. Онъ возсіяваетъ,

---

[1]) Ibidem, IV,6. *Migne,* col. 645; переводъ, стр. 74.

[2]) Это выраженіе Аѳанасій Великій (Expositio fidei, 4) заимствовалъ, можно думать, у Діонисія александрійскаго. Ср. H. B. Swete, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge, 1876. P. 90³.

посылается и преподается отъ Отца чрезъ Слово.

Это ученіе Аѳанасія Великаго о Святомъ Духѣ, которое основывается на текстѣ Священнаго Писанія и отнюдь не можетъ быть истолковано въ смыслѣ Filioque, опредѣляющимъ образомъ дѣйствовало на дальнѣйшее раскрытіе догмата о Святомъ Духѣ въ твореніяхъ позднѣйшихъ отцовъ и учителей Церкви. «Здѣсь, по слову Григорія Богослова, наиболѣе обнаружились въ Аѳанасіи чистота и твердость вѣры во Христа. Ибо, когда всѣ прочіе, исповѣдывавшіе наше ученіе, раздѣлились на три части, и многіе въ ученіи о Сынѣ, а большее число въ ученіи о Духѣ Святомъ (гдѣ и придержаться нѣсколько нечестія почиталось благочестіемъ) заражены были недугомъ, и только немногіе о Томъ и о Другомъ учили здраво,—онъ первый и одинъ или съ весьма немногими дерзнулъ стать за истину ясно и открыто, на письмѣ исповѣдалъ единое Божество и единую сущность трехъ (Лицъ); и что прежде даровано было великому числу отцевъ утвердить въ догматахъ о Сынѣ, то онъ богодухновенно преподалъ впослѣдствіи о Духѣ Святомъ».

Василія Великаго г. Забужный называетъ и справедливо самымъ яркимъ свѣтильникомъ вѣры на Востокѣ. Его непре-

ходящая заслуга въ исторіи построенія ученія о Святой Троицѣ, въ частности о Святомъ Духѣ, заключается въ томъ, что онъ первый «твердо высказался за ту схему, которую мы привыкли встрѣчать въ нашей догматикѣ; онъ утвердилъ ту богословскую почву, на которой мы стоимъ, и такъ сказать, создалъ нашъ богословскій языкъ». Въ то время, какъ въ догматическихъ твореніяхъ Аѳанасія Великаго нѣтъ строго выдержанной и законченной терминологіи; въ то время, какъ выраженіе οὐσία у него употребляется для обозначенія какъ общей сущности трехъ Божественныхъ Ипостасей, такъ и отдѣльной Ипостаси, а терминъ ὑπόστασις имѣетъ еще болѣе неустойчивый смыслъ,—Василій Великій «со строгостью, доходящею до формализма, проводитъ различіе между понятіями οὐσία и ὑπόστασις, или φύσις и πρόσωπον», и его спеціально посвященное этому вопросу посланіе къ Григорію Нисскому и до настоящаго времени «составляетъ краеугольный камень нашей научно-догматической техники» [1]).

Правъ, несомнѣнно, г. Забужный и тогда,

[1]) *Проф. В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи Церкви. Посмертное изданіе подъ редакціей проф. *А. П. Бриліантова*. В. IV, стр. 86—90. Ср. *Th. Schermann*, Die Gottheit des Heiligen Geistes. S. 91—97.

когда онъ замѣчаетъ, что «довольно познакомиться съ сочиненіями этого одного учителя Вселенской Церкви, чтобы вполнѣ узнать, какъ мыслилось къ его время исхожденіе Святаго Духа». Но утверждать, вмѣстѣ съ своеобразнымъ «защитникомъ вѣры», что Василій Великій училъ объ исхожденіи Святаго Духа по бытію и отъ Сына. это значило бы въ корнѣ исказить его систему ученія о Святой Троицѣ.

Ученіе Василія Великаго о Святомъ Духѣ излагалось имъ въ полемикѣ и въ противовѣсъ ученію строгихъ аріанъ, или аномеевъ, о Св. Троицѣ. Возраженія, выдвинутыя Евноміемъ и Аэтіемъ противъ единосущія Отца, Сына и Св Духа, базировались на утвержденіи, что три Упостаси различаются между собою въ отношеніи природы и достоинства. Этотъ тезисъ Евномій обосновывалъ такимъ образомъ. «Мы не послѣдуемъ принятымъ безъ изслѣдованія мнѣніямъ многихъ, но соблюдаемъ во всемъ ученіе святыхъ, отъ которыхъ узнаемъ, что Духъ есть третій по достоинству и порядку; почему вѣруемъ, что Онъ третій и по естеству» [1]). «Третій по порядку и по естеству, происшедшій по повелѣнію Отца

[1]) Contra Eunomium III. *Migne*, s. gr., t. XXIX. col. 653. Переводъ Московской духовной академіи, ч. III (1891), стр. 103.

дѣйствіемъ Сына, почтенный третьимъ мѣстомъ, какъ первое и высшее всѣхъ тварей, единственное въ своемъ родѣ твореніе Единороднаго, не имѣющій Божества и зиждительной силы» [1]. Аналогичныя мысли развивалъ также и Аэтій. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ говорилъ такъ: «не одинаковое по естеству выражается не одинаково, и на-оборотъ: не одинаково выражаемое не одинаково по естеству». Сославшись въ подтвержденіе этого положенія на слова апостола Павла: *Единъ Богъ Отецъ, изъ Него-же вся; и единъ Господь Іисусъ Христосъ, Имже вся* (1 Кор. VIII, 6), Аэтій продолжалъ: «поэтому какъ относятся между собою сіи реченія, такъ должны относиться и означаемыя ими естества. Но реченіе: *Имже*, не одинаково съ реченіемъ: *изъ Него же*, слѣдовательно, и Сынъ не одинаковъ съ Отцемъ» [2].

Опровергая Евномія и Аэтія, утверждавшихъ, что Духъ Святый есть третій по достоинству и порядку, слѣдовательно, третій и по естеству [3], Василій Великій

---

[1]) Ibidem. *Migne*, col. 665; переводъ, стр. 113.

[2]) De Spiritu Sancto, 2. *Migne*, s. gr., t. XXXII, col. 73. Переводъ Московской духовной академіи, ч. III (1891), стр. 192—193.

[3]) *Василій В.*, Contra Eunomium, III. Migne, s. gr., t. XXIX, col. 653, 665. De Spiritu Sancto, 2. Migne, t. XXXII, col. 73.

развиваетъ слѣдующій рядъ мыслей. Какъ Сынъ по Отцѣ второй по порядку, потому что Отецъ есть начало и вина, но по естеству не второй, потому что Божество въ Обоихъ едино,—такъ и Духъ Святый по порядку слѣдуетъ за Сыномъ, но отсюда отнюдь нельзя заключать, что Онъ иного естества. Разница въ отношеніи порядка не говоритъ о различіи по естеству. Единъ Богъ и Отецъ, единъ Единородный Сынъ, и единъ Духъ Святый. О каждой изъ Ипостасей возвѣщаемъ отдѣльно, но когда нужно будетъ счислять, тогда не допустимъ, чтобы невѣжественное счисленіе довело насъ до понятія многобожія. Въ отношеніи природы нѣтъ никакого различія между Отцомъ, Сыномъ и Св. Духомъ, но есть недѣлимое единство, и три божественныя Ипостаси пребываютъ одна въ другой, другъ друга проникаютъ, но безъ смѣшенія и сліянія. Исповѣдуя тождество трехъ Лицъ по природѣ (ταυτότητα της φύσεως), принимаемъ единосущіе (τὸ ὁμοούσιον) и избѣгаемъ сложенія (τὸ σύνθετον). Какъ одно дѣйствованіе Отца, Сына и Святаго Духа, такъ и едино ихъ Божество. Духъ Святый раздѣляетъ со Отцемъ и Сыномъ всѣ свойства божественной природы, вмѣстѣ съ Ними возвышается надъ всѣмъ тварнымъ міромъ, вмѣстѣ съ

Ними въ Св. Писаніи называется Духомъ, святымъ, правымъ, благимъ, Духомъ владычнимъ, Духомъ истины, премудрости, силы, Утѣшителемъ, Господомъ и Богомъ и «во всякомъ понятіи Онъ не отлученъ отъ Отца и Сына и въ созданіи міра мысленнаго, и въ домостроительствѣ касательно человѣка, и на ожидаемомъ судѣ» [1]).

Въ девятой главѣ книги о Святомъ Духѣ къ Амфилохію, которая имѣетъ надписаніе «отличительныя понятія о Духѣ, сообразныя съ ученіемъ Писанія», Василій Великій даетъ выпуклое опредѣленіе Духа Святаго какъ въ отношеніи Его божественной природы, такъ и въ отношеніи Его божественной дѣятельности. «Поэтому, слыша слово «Духъ», невозможно вообразить въ мысли естество ограниченное и подлежащее измѣненіямъ и переиначиваніямъ и вообще подобное твари, но, простираясь мыслями къ Высочайшему, необходимо должно представлять себѣ сущность умную, безконечную по силѣ, безпредѣльную по великости, неизмѣряемую временами или вѣками, неоскудѣвающую въ благахъ, какія имѣетъ. Къ Духу Святому обращено все, имѣющее нужду въ освя-

[1]) Schermann, Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Br. 1901. S. 97—113.

шеніи; Его желаетъ все живущее добродѣтельно, вдохновеніемъ (ἐπιπνοίᾳ) Его какъ бы орошаемое и вспомоществуемое къ достиженію свойственнаго себѣ и естественнаго конца. Онъ усовершаетъ другихъ, а Самъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды. Онъ живетъ безъ обновленія (ἐπισκευάστως ζῶν), но есть Податель жизни (ἀλλὰ ζωῆς χορηγός). Онъ не чрезъ прибавленіе возрастаетъ, но вдругъ полонъ, Самъ въ Себѣ водруженъ (ἑαυτῷ ἱδρυμένον) и вездѣ существующій (πανταχοῦ ὄν), источникъ освященія (ἁγιασμοῦ γένεσις), мысленный свѣтъ, доставляющій Собою всякой разумной силѣ, при исканіи истины, какъ бы нѣкоторую очевидность ея (οἷον τινα καταφανδίαν). Онъ неприступенъ по естеству и удобовмѣстимъ по благости; хотя все исполняетъ Своей силой, однако же сообщается однимъ достойнымъ, и не въ одной мѣрѣ пріемлется ими, но раздѣляетъ дѣйствованія по мѣрѣ вѣры. Онъ простъ по сущности, многообразенъ по силамъ. Онъ весь присутствуетъ въ каждомъ (ὅλον ἑκάστῳ παρόν) и весь повсюду (καὶ ὅλον ἁπανταχοῦ ὄν). Онъ раздѣляемый не страждетъ, и когда пріобщаются Его, не перестаетъ быть всецѣлымъ, на подобіе солнечнаго сіянія, наслаждающійся пріятностью котораго какъ бы одинъ имъ наслаждается, между тѣмъ какъ сіяніе это оза-

ряетъ землю и море и сраствореется съ воздухомъ, такъ и Духъ въ каждомъ изъ удобопріемлющихъ Его пребываетъ, какъ Ему одному присущій, и всѣмъ достаточно изливаетъ всецѣлую благодать, которой наслаждаются причащающіеся по мѣрѣ собственной своей пріемлемости, а не по мѣрѣ, возможной для Духа. Освоеніе (οἰκείωσις) Духа съ душой не мѣстное сближеніе (потому что безтѣлесное можетъ ли приближаться тѣлеснымъ образомъ?), но устраненіе страстей (ὁ χωρισμός), которыя привзошли въ душу впослѣдствіи отъ привязанности ея къ тѣлу и отдалили ее отъ сродства (τῆς οἰκειότητος) съ Богомъ. Поэтому кто очистился отъ срамоты, какую произвелъ въ себѣ грѣхомъ, возвратился къ природной красотѣ и чрезъ очищеніе (διὰ καθαρότητος) какъ бы возвратилъ древній видъ царскому образу, тотъ единственно можетъ приблизиться къ Утѣшителю (παρακλήτῳ). И Онъ, какъ солнце, которымъ встрѣчено чистое око (κεκαθαρμένον ὄμμα), въ Себѣ самомъ покажетъ тебѣ образъ невидимаго. А въ блаженномъ созерцаніи образа увидишь неизреченную красоту Первообраза (τὸ ἄρρητον τοῦ ἀρχετύπου καλοῦ). Чрезъ Него восхожденіе сердецъ (καρδίων ἀνάβασις), руковожденіе немощныхъ, усовершеніе преуспѣвающихъ. Духъ, воз-

сіявая очищеннымъ отъ всякой скверны, чрезъ общеніе съ Собой дѣлаетъ ихъ духовными. И, какъ блестящія и прозрачныя тѣла, когда упадетъ на нихъ лучъ свѣта, дѣлаются свѣтящимися и отбрасываютъ отъ себя новый лучъ, такъ и духоносныя души сами дѣлаются духовными и на другихъ изливаютъ благодать. Отсюда предвѣдѣніе будущаго, разумѣніе таинствъ, постиженіе сокровеннаго, раздаяніе дарованій, небесное жительство, ликостояніе съ ангелами, нескончаемое веселіе (ἀτελεύτητος εὐφροσύνη), пребываніе въ Богѣ, уподобленіе Богу (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις) и крайній предѣлъ желаемаго—обоженіе (τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν θεὸν γενέσθαι» [1]).

Духъ Святый, Богъ по природѣ, изливающій въ міръ столь великое море благъ, Самъ вѣчно исходитъ отъ Отца и въ Немъ, по ученію Василія Великаго, имѣетъ единственнаго Виновника Своего упостаснаго бытія. Это съ полной очевидностью открывается изъ всѣхъ разсужденій отца Церкви о Святомъ Духѣ, и только путемъ софизмовъ можно доказывать, что его творенія содержатъ въ себѣ мысли, близкія къ католическому ученію о Filioque.

---

[1]) De Spiritu Sancto. c. 9. *Migne*, s. gr, XXXII, col. 108—110. Переводъ *Московской* дух. академіи, ч. III (1891), стр. 215—217.

Съ особой выразительностью ученіе Василія Великаго объ исхожденіи Святаго Духа по бытію только отъ Отца изложено имъ въ письмѣ къ Григорію, впослѣдствіи епископу нисскому. Письмо относится къ 369—370 году. Оно вызвано было тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе, не дѣлая различія между сущностью вообще и понятіемъ ипостасей, сбивались на то же самое значеніе и думали, что нѣтъ различія сказать: сущность или ипостась, — и имѣло своей задачей указать, что̀ должно относить къ божественному существу и что̀ должно относить къ каждой ипостаси Святыя Троицы въ отдѣльности. Здѣсь мы читаемъ: «Изслѣдуемъ только, чѣмъ понятіе (ἔννοια) о каждомъ ясно и безъ смѣшенія отличается отъ общаго понятія (συνθεωρουμένης)». «Духъ Святый, отъ Котораго истекаетъ на твари всякое даяніе благъ, [хотя] соединенъ съ Сыномъ и съ Нимъ мыслится неразлучно (ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται), но бытіе имѣетъ зависимое отъ причины Отца, отъ Котораго и исходитъ. Онъ имѣетъ тотъ отличительный (γνωριστικόν), [только] Ему по Его Ипостаси свойственный признакъ, что Онъ познается (γνωρίζεσθαι) послѣ Сына и съ Сыномъ и имѣетъ бытіе (ὑφεστάναι) отъ Отца. Сынъ же, Который проявляетъ чрезъ Себя и вмѣстѣ съ Собою исходящаго отъ

Отца Духа,—только Онъ одинъ единородно возсіялъ отъ нерожденнаго Свѣта и въ отношеніи къ отличительнымъ признакамъ не имѣетъ ничего общаго съ Отцемъ или Святымъ Духомъ, но только одинъ познается по указаннымъ признакамъ. Сущій же надъ всѣмъ Богъ одинъ только имѣетъ тотъ отличительный признакъ Своей упостаси, что Онъ—Отецъ и не происходитъ ни отъ какой другой причины, и опять чрезъ этотъ признакъ Онъ въ отдѣльности и познается» [1]). По ученію Василія Великаго, какъ оно выражено здѣсь въ ясныхъ, не допускающихъ перетолкованій выраженіяхъ, Духъ Святый неразрывно соединенъ съ Сыномъ, такъ что невозможно познавать ихъ отдѣльно: чрезъ Сына и съ Сыномъ познается Духъ, и съ Духомъ познается Сынъ; но это единство неразрывной связи въ отношеніи познанія отнюдь не можетъ быть истолковано въ смыслѣ причинной зависимости Духа Святаго отъ Сына по бытію, потому что непосредственно затѣмъ Василій Великій пишетъ: «но бытіе Духъ имѣетъ зависимое отъ причины Отца, отъ Котораго и исходитъ». Контекстъ рѣчи, частица «но (δὲ)» указываютъ, что отецъ не

[1]) Epistola XXXVIII (alias XLIII). *Migne*, s. gr., t. XXXII, col. 329. Переводъ *Московской* духов. академіи, ч. VI, (1892), стр. 89.

допускаетъ и мысли, будто Духъ Святый зависитъ отъ причины Сына [1]).

Въ книгѣ о Святомъ Духѣ къ Амфилохію Василій Великій, указывая, что исповѣданіе трехъ Ипостасей не противорѣчитъ благочестивому догмату единоначалія, и вмѣстѣ съ тѣмъ опровергая тѣхъ, кто утверждаетъ, что Духъ «подчисляется»—пишетъ: «О Духѣ говорится, что Онъ отъ Бога имѣетъ бытіе, не какъ и все отъ Бога, но какъ исшедшій (προελθόν) отъ Бога: [исшедшій] не чрезъ рожденіе, какъ Сынъ, а какъ Духъ устъ Его [Бога и Отца]. Но уста, безъ сомнѣнія, не членъ, и Духъ—не разсѣвающееся дыханіе, а, напротивъ того, и уста нужно понимать богоприлично, и Духъ есть сущность живая, Владыка освященія. Отсюда открывается только свойство (οἰκειότης), образъ же ипостаснаго бытія остается непзреченнымъ. Но Духъ называется и Духомъ Христа, какъ соединенный съ Нимъ по естеству. Поэтому сказано: *аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Его* (Римл. VIII, 9)» [2]). И здѣсь Василій Великій снова подчеркиваетъ, что источное начало Утѣшителя—одно, Отецъ,

[1]) Ср. *С. Коломскій*, Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа, стр. 28—29.

[2]) De Spiritu Sancto, c. 18. *Migne*, s. gr., t. XXXII, col. 152. Переводъ *Московской* духов. академіи, ч. III (1891), стр. 245.

отъ Котораго Онъ неизреченымъ, но отличнымъ отъ рожденія Сына образомъ исходитъ,—и указываетъ, что если Духъ Святый называется Духомъ Христовымъ, то не потому, что во Христѣ Онъ имѣетъ виновника Своего бытія, но какъ соединенный съ Нимъ по естеству. Подтверждая эту послѣднюю мысль, заключающую въ себѣ прямое отрицаніе Filioque, св. Василій ссылается на слова ап. Павла: *аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Его*, т. е. именно, на тѣ слова, которыя католики, какъ это мы видѣли выше, приводятъ въ подтвержденіе своего ученія объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына.

Въ посланіи къ канониссамъ[1]) Василій Великій пишетъ: «Святый Духъ счисляется со Отцемъ и Сыномъ, потому что Онъ—выше твари, а въ порядкѣ поставляется такъ, какъ мы научены въ Евангеліи отъ Господа, Который сказалъ: *шедше*, крестите *во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мо. XXVIII, 19). А кто ставитъ Его прежде Сына или называетъ старѣйшимъ Отца, тотъ Божію повелѣнію противляется и чуждъ здравой вѣры, такъ какъ не

[1]) Epistola LII (alias CCC). *Migne*, s. gr., t. XXXII, col. 396; русскій переводъ см. у *проф. В. В. Болотова*, Къ вопросу о Filioque, стр. 85—86.

содержитъ такого образа славословія, который пріялъ, но придумываетъ себѣ новшество (καινοφωνίαν) въ угоду человѣкомъ... Ибо если Онъ—отъ Бога (ἐκ τοῦ Θεοῦ), то какъ же Онъ [Духъ] старше Того, отъ Котораго Онъ есть? Да и что это за безуміе называть нѣчто иное высшимъ Нерожденнаго, когда Нерожденный—одинъ. Но [Духъ] не первѣе даже Единороднаго, ибо нѣтъ ничего средняго между Сыномъ и Отцемъ. Если же [признаютъ, что Св. Духъ] не есть отъ Бога, но чрезъ Христа есть [2]), то Его и вовсе нѣтъ (εἰ δὲ μή ἐστιν ἐκ Θεοῦ, διὰ Χριστοῦ δέ ἐστιν, οὐδέ ἐστι τὸ πα-

[2]) Мы не раздѣляемъ истолкованія и пониманія даннаго мѣста, предложенныхъ *проф. Болотовымъ*, такъ какъ полагаемъ, что все это предложеніе: «Если же... вовсе нѣтъ», направлено противъ духоборствующаго аріанизма, и слова: «но чрезъ Христа есть», выражаютъ взглядъ не Василія Великаго, какъ утверждаютъ *С. Кохомскій* («Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа», стр. 24—26) и *проф. В. В. Болотовъ* («Къ вопросу о Filioque», стр. 86—92), но того же духоборствующаго аріанизма (ср. *архим.*, впослѣдствіи епископъ, *Сильвестръ*, Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему о Святомъ Духѣ. Кіевъ, 1875. Стр. 78—79), потому что въ противномъ случаѣ, во-первыхъ, странно было бы упоминаніе о духоборствующемъ аріанизмѣ въ общемъ заключеніи, разъ выше о немъ совсѣмъ не было рѣчи; во-вторыхъ,—Василію Великому дѣйствительно пришлось бы приписать ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, такъ какъ въ словахъ: «но чрезъ Христа есть», несомнѣнно говорится о виновникѣ Св. Духа по бытію.

ράπαν). Такъ что новшество относительно порядка ведетъ къ отрицанію самаго бытія [Духа Святаго] и есть отрицаніе всей вѣры. Итакъ, равно нечестиво и низводить Св. Духа въ разрядъ тварей и поставлять Его выше или Сына, или Отца, по времени то или по порядку».

Смыслъ этого мѣста таковъ. До слуха Василія Великаго дошло извѣстіе о новшествѣ (καινοφωνία), сущность котораго состояла въ слѣдующемъ. Въ кругу православныхъ возникло теченіе, стремившееся установить Божество Святаго Духа, опровергнуть ученіе духоборствующаго аріанства о томъ, что Духъ Святый есть твореніе Сына, такого рода утвержденіемъ: Духъ не можетъ быть созданъ Словомъ, ибо Онъ—по одной разновидности новшества—логически прежде, чѣмъ Сынъ, а по другой—логически прежде, чѣмъ даже Самъ Отецъ. Опровергая этихъ крайнихъ защитниковъ божества Святаго Духа, Василій Великій утверждаетъ: а) въ противовѣсъ второй разновидности новшества—что Духъ Святый логически не прежде, чѣмъ Отецъ, во-первыхъ, потому, что Онъ—отъ Бога (ἐκ τοῦ Θεοῦ) и, слѣдовательно, не можетъ быть логически прежде Того, отъ Котораго Онъ есть, т. е. получилъ Свое бытіе; во-вторыхъ, потому, что ничто не можетъ

быть названо высшимъ Нерожденнаго, а Нерожденный—одинъ, именно, Отецъ; б) въ противовѣсъ первой разновидности новшества—что Духъ Святый логически не прежде, чѣмъ Сынъ, потому, что между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ ничего посредствующаго. Сынъ же одинъ, Единородный,—и затѣмъ, сдѣлавъ самое общее и бѣглое замѣчаніе относительно духоборствующихъ аріанъ: «если же [признаютъ, что Св. Духъ] не есть отъ Бога, но чрезъ Христа есть, то Его вовсе нѣтъ», формулируетъ свои выводы примѣнительно къ обѣимъ крайностямъ въ ученіи о Святомъ Духѣ: 1) новшество относительно порядка лицъ Святыя Троицы, которое на первый взглядъ кажется неопаснымъ, въ дѣйствительности ведетъ къ отрицанію самаго бытія Духа Святаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей христіанской вѣры; 2) утверждать, что лица Святыя Троицы слѣдуютъ въ такомъ порядкѣ: Святый Духъ, Отецъ, Сынъ, или: Отецъ, Святый Духъ, Сынъ, такъ же нечестиво, какъ и низводить Святаго Духа въ разрядъ тварей. Во всей этой выдержкѣ изъ письма Василія Великаго къ каноникамъ для насъ особенно важно замѣчаніе: «Если же [признаютъ, что Св. Духъ] не есть отъ Бога, но чрезъ Христа есть, то Его вовсе нѣтъ». Высказанная здѣсь мысль «безъ измѣненія сущности можетъ

быть выражена въ обратной формѣ, и представитъ собою такой смыслъ: если же есть Духъ, то не чрезъ Христа, а отъ Бога (Отца). Конечно, такое положеніе могло быть высказано св. Василіемъ, главнымъ образомъ, въ виду того лжеученія, что Духъ созданъ чрезъ Сына. Но что могло бы заставить его исхожденіе Святаго Духа поставить между такими крайностями, если бы только близка ему была та средняя и примирительная мысль о Святомъ Духѣ, что Онъ не отъ одного Бога, и не чрезъ одного Христа, а есть, напротивъ, вмѣстѣ [по бытію] и отъ Бога, и чрезъ Христа?» [1]).

Доказывая, что въ твореніяхъ Василія Великаго ясно выражено ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, г. Забужный пишетъ: «Опровергая Евномія, святый учитель не отрицаетъ того, что Святый Духъ происходитъ отъ Сына, но возстаетъ противъ еретиковъ, которые произведеніе Духа усвоивали одному Сыну, и пишетъ такъ: «Никакое дѣйствіе Сына не существуетъ въ отдѣльности отъ Отца, и нѣтъ ничего, что было бы присуще Сыну, а не присуще Отцу,—ибо все—говоритъ—Мое Твое есть, и все Твое Мое. Какимъ же

[1]) *Архим. Сильвестръ*, Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему о Святомъ Духѣ, стр. 79.

образомъ быть источникомъ Духа (Евномій) усвояетъ одному только Единородному?» И сейчасъ же добавляетъ святый учитель: «все, о чемъ сказано, что происходитъ отъ Сына, должно быть отнесено къ первой причинѣ», т. е. Отцу. Смыслъ этихъ словъ ясенъ: хотя Духъ Святый происходитъ ближайшимъ образомъ отъ Сына, но это происхожденіе должно быть отнесено и къ источнику Сына, т. е. къ Отцу». Мѣсто, на которое ссылается г. Забужный, взятое въ контекстѣ, читается такъ: «Кому же не явно то, что ни одно дѣйствованіе Сына не отдѣльно отъ Отца, и все, что̀ есть у Сына, не чуждо Отцу? Ибо сказано: *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Іоан. XVII, 10). Какъ же Евномій одному Единородному приписываетъ вину Духа, и созданіе Его̀ обращаетъ въ укоризну естеству Сына? Если говоритъ это, вводя два начала, противныя одно другому, то сокрушенъ будетъ вмѣстѣ съ Манихеемъ и Маркіономъ. Если же все существующее поставляетъ въ зависимости отъ одного начала, то къ первой причинѣ возводится и то, о чемъ говорится, что оно сотворено Сыномъ. Почему, хотя вѣруемъ, что все приведено въ бытіе Богомъ-Словомъ, однако же не отрицаемъ, что виновникъ всего есть Богъ всяче-

скихъ. Какъ же не очевидная опасность— отдѣлять Духа отъ Бога? И апостолъ предаетъ намъ о Духѣ, безъ раздѣленія называя Его то Христовымъ, то Божіимъ, когда пишетъ: *аще же кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Его* (Римл. VIII, 9); и еще: *вы же не духа міра пріясте, но Духа, иже отъ Бога* (1 Кор. II, 12); и Господь называетъ Его Духомъ истины, потому что самъ Онъ истина и отъ Отца исходитъ (Іоанн. XV, 26). Но Евномій, къ уничиженію славы Господа нашего Іисуса Христа, отъемлетъ Духа у Отца и приписываетъ Его преимущественно Единородному, симъ уничиженіемъ славы, какъ думаетъ, нанося Ему оскорбленіе, и не ожидая себѣ за нечестивыя ученія никакого отмщенія въ день воздаянія» [1]). Аномеи учили, что Духъ Святый сотворенъ Сыномъ. Василій Великій становится на эту точку зрѣнія и указываетъ, что даже съ точки зрѣнія аномейства необходимо признать, что виновникомъ Духа является не только Сынъ, но и Отецъ. Это и только это утверждаетъ здѣсь Василій Великій. Личный же его взглядъ по вопросу о виновникѣ упостаснаго бытія Духа Святаго здѣсь не выраженъ имъ.

[1]) Contra Eunomium, II. *Migne*, s. gr., t. XXIX, col. 652; переводъ, ч. III, стр. 102.

Обосновывая свою мысль о томъ, что творенія Василія Великаго заключаютъ въ себѣ ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, г. Забужный, между прочимъ, пишетъ: «Въ пятой книгѣ противъ того же Евномія св. Василій указываетъ, что, «чѣмъ является Сынъ по отношенію къ Отцу, тѣмъ является Духъ по отношенію къ Сыну, и потому,—разсуждаетъ далѣе,—глаголомъ Бога есть Сынъ, глаголомъ же Сына Св. Духъ». Но вѣдь быть глаголомъ, т. е. словомъ чьимъ-нибудь,—это значитъ происходить отъ него». Мы уже отмѣчали, что пятая книга творенія Василія Великаго «Противъ Евномія», по общему мнѣнію, какъ православныхъ, такъ и католическихъ, изслѣдователей патристической литературы [1]), Василію Великому не принадлежитъ, но вмѣстѣ съ четвертой книгой составляетъ литературную собственность Дидима Слѣпца, славнаго катехета александрійской огласительной школы. Такимъ образомъ списокъ древне-церковныхъ писателей, учив-

[1]) Ср. *А. А. Спасскій*, Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго съ краткимъ предварительнымъ очеркомъ его жизни. Сергіевъ Посадъ, 1895. Стр. 339—373; prof. *Fr. X. Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, B. II (1899), S. 291—329; B. III (1907), S. 311—323; *prof. O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur. B. III (1912), S. 114—115, и др.

шихъ объ источникѣ Vпостаснаго бытія Св. Духа въ смыслѣ католическаго Filioque, предложенный Забужнымъ въ его апологіи вѣры, долженъ быть пополненъ еще однимъ именемъ—Дидима Слѣпца. Но есть ли какія-нибудь вѣскія основанія для этого?

Ученіе Дидима о Св. Духѣ изложено имъ: въ большомъ сочиненіи, состоящемъ изъ трехъ книгъ и направленномъ противъ аріанства и македоніанства—«О Троицѣ» [1]), небольшемъ, сохранившемся только въ латинскомъ переводѣ блаженнаго Іеронима—«О Святомъ Духѣ» [2]), и, наконецъ, въ двухъ книгахъ «Противъ Евномія» [3]). Въ какой мѣрѣ справедливо сближать изложенное здѣсь ученіе о Святомъ Духѣ съ римско-католическимъ Filioque, объ этомъ можно судить хотя бы на основаніи слѣдующихъ словъ Дидима: «Объ Vпостаси [Сынъ и Св. Духъ] по природѣ суть отъ Него [Отца] вмѣстѣ: Vпостась Сына—чрезъ рожденіе, Vпостась Духа—чрезъ исхожденіе» [4]). «Пусть никто не думаетъ, что Онъ [Духъ Святый] имѣетъ начало или конецъ, но пусть вѣруетъ въ Него ради исхожденія Его [отъ Отца] по природѣ, что

[1]) *Migne*, s. gr., t. XXXIX, col. 269—992.
[2]) *Migne*, s. gr., t. XXXIX, col. 1031—1086.
[3]) *Migne*, t. XXIX, col. 671—774.
[4]) De Trinitate, I, 35. *Migne*, t. XXXIX, col. 437.

Онъ истинно Духъ Божій, отъ вѣка изводимый, но не созданный» [1]). «Духъ Св. по природѣ благъ и имѣетъ все, что и Богъ Отецъ, такъ какъ Онъ отъ Него исходитъ» [2]), «исходитъ изъ безсмертнаго и по природѣ живого источника Отца (πατρικῆ πηγῆ)». «Духъ исходитъ отъ Отца и пребываетъ (μένει) у Сына по Божеству (θεϊκῶς)» [3]). «Не малое нѣчто пріобрѣтемъ къ познанію того, что Духъ—отъ Бога, когда слышимъ, что Онъ есть Духъ устъ Его; напротивъ, и это имя достаточно открываетъ Его бытіе отъ Бога. Ибо [слова] Сынъ, рожденіе [не обозначаютъ] чего-либо свойственнаго Божеству (ἴδιον θεότητος), но употребляются (ἀνῆκται) по уподобленію человѣку. Подобнымъ же образомъ и изреченіе «Духъ». Такъ, божественное писаніе употребило это наименованіе о Божіемъ Духѣ, обозначивъ этимъ, что Онъ иначе отъ Бога... Богъ рождаетъ не какъ человѣкъ, но рождаетъ истинно, и изъ Себя являетъ рожденіе—Слово, не человѣческое, но являетъ Слово истинно изъ Самого Себя. И Онъ изводитъ (ἐκπέμπει) Духа устами, не по-человѣчески, ибо и уста Божіи не тѣлесны, но Духъ — отъ Него,

[1]) De Trinitate II, 2. *Migne*, col. 460.
[2]) Ibidem, 3. *Migne*, col. 477.
[3]) Ibidem, 5. I, 31. *Migne*, col. 425—426.

а не отъинуду» [1]). Любимая мысль Дидима въ ученіи о Святой Троицѣ есть та, что Сынъ и Духъ Святый, вѣчно получая упостасное бытіе отъ Отца—Одинъ чрезъ рожденіе, Другой чрезъ исхожденіе — не отдѣляются отъ Него, но снова и вѣчно возвращаются къ Тому, отъ Котораго произошли. «Духъ, безначально (ἀνάρχως) исшедшій (ἐκπόρευθεν) отъ Отца, вездѣ, всегда сущій, исходитъ [отъ Отца], и возвращается (ὑπάγει) къ Нему, какъ Духъ Его, нераздѣльно (ἀχωριστον) сущій по Божеству; ибо неизреченнымъ образомъ Онъ исшелъ отъ Него по природѣ (φύσει) и возвратился къ Нему: и имѣетъ исшествіе отъ Отца, какъ отъ Него исходящій, и — пребываніе въ Отцѣ.., такъ какъ есть одного и того же существа и такъ какъ не можетъ быть внѣ сосуществованія съ Отцемъ (τῆς πατρικῆς συνυπάρξεως)» [2]).

Мѣсто, приводимое г. Забужнымъ въ доказательство того, что въ пятой книгѣ противъ Евномія, т. е. у Дидима, излагается воззрѣніе, близкое къ Filioque, взятое въ цѣломъ, содержитъ въ себя прямое осужденіе всѣхъ выводовъ, какіе изъ него можно сдѣлать, пользуясь аналогіями изъ міра ограничен-

---

[1]) Contra Eunomium, V. *Migne*, t. XXIX, col. 736.

[2]) De Trinitate II, 12. *Migne*, t. XXXIX, col. 673.

ной дѣйствительности. Дидимъ пишетъ: «какъ Сынъ относится къ Отцу, такъ Духъ относится къ Сыну. Поэтому Сынъ есть Слово Божіе, а Духъ—глаголъ Сына». «Но вѣдь быть глаголомъ, т. е. словомъ чьимъ-нибудь, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ Забужный, заключая по аналогіи съ *человѣческимъ* словомъ, это значитъ происходить отъ него». Между тѣмъ, Дидимъ здѣсь же, назвавъ Сына живымъ и дѣйствительнымъ глаголомъ Бога, увѣщеваетъ читателя «не унижаться до *человѣческихъ* уподобленій, но вездѣ имѣть высшее понятіе о Богѣ, и примѣръ слова (τὸ τοῦ λόγου παράδειγμα) принимать [только] за доказательство *единаго дѣйствованія* (τῆς μιᾶς ἐνεργείας)», [1]) т. е. единосущія Сына, Слова Божія, съ Отцемъ и Духа, сыновняго глагола, съ Сыномъ. Также не доказательны и тѣ мѣста изъ произведеній Дидима, которыя приводитъ извѣстный старокатолическій дѣятель, проф. І. Лянгенъ, развивая мысль, что у Дидима мы встрѣчаемъ первое въ греческой литературѣ «почти полное Filioque» [2]). Лянгенъ пишетъ:

---

[1]) Contra Eunomium, V. *Migne*. XXIX, col. 732.

[2]) Разность въ ученіи о Троицѣ между западною и восточною церковью. Переводъ подъ редакціей ректора Петроградской духовной академіи, протоіерея *І. Л. Янышева*. С.-Петербургъ, 1876 г., стр. 47—49.

«Дидимъ поставляетъ Св. Духа даже въ нѣкоторый родъ зависимости по отношенію къ Сыну. Духъ, говоритъ онъ, называется въ посланіи къ Еф. VI, 17 реченіемъ (ῥῆμα) Бога, Духомъ устъ Его, дыханіемъ Вседержителя; потому что Онъ, существуя съ Нимъ, возсіялъ изъ Него, чтобы кто не подумалъ, что Онъ есть внѣ Божества Отца или Слова; ибо реченіе свойственно слову (λόγος), а слово уму (νοῦς). Очевидно, Дидимъ здѣсь.... хочетъ сказать: какъ слово и мысль происходятъ изъ духа, такъ Св. Духъ и Сынъ происходятъ изъ Отца; но какъ слово проявляется изъ духа посредствомъ мысли, такъ Св. Духъ чрезъ Сына изъ Отца. Объ этомъ еще опредѣленнѣе онъ говоритъ въ томъ же мѣстѣ: какъ Отецъ отображается (ἐξεικονίζεται) въ Единородномъ, точно такъ же (τὸν ἴσον τρόπον) Единородный отображается во Святомъ Духѣ». И нѣсколько ниже:

«Дидимъ цитуетъ Пс. IV, 7: *«надъ нами блистаетъ свѣтъ лица Твоего»*. Здѣсь Дидимъ опять видитъ Святаго Духа, Который исходитъ отъ Отца или Свѣта (ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἢ ἐκ τοῦ φωτὸς ἐκπορεύεται), о которомъ въ 1 Іоан. 1, 5 говорится: *Богъ есть свѣтъ* и Іоан. 1, 9: *Онъ былъ истинный свѣтъ*; VIII, 12: *Я есмь свѣтъ*; XIV, 6: *Я есмь жизнь*. Сопоставленныя здѣсь

одинъ съ другимъ цитаты доказываютъ, что Дидимъ подъ ἐκ τοῦ φωτός разумѣлъ Сына, и, слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ первое въ греческой литературѣ почти полное Filioque, причемъ и ἐκπορεύεται употребляется какъ обозначеніе отношенія Святаго Духа къ Сыну».

Первое мѣсто, на которое ссылается Лянгенъ, взятое въ контекстѣ, читается такъ: «Какъ Сынъ въ Писаніи названъ словомъ ради сосуществованія (διὰ τὸ συνυπάρχειν) съ Отцемъ, точно такъ же и Духъ въ Писаніи названъ реченіемъ Бога, Духомъ устъ Его, дыханіемъ Вседержителя, потому что, сосуществуя Ему, возсіялъ отъ Него» [1]), и, слѣдовательно, говоритъ о вѣчномъ сосуществованіи Духа Святаго со Отцемъ и Сыномъ, о пребываніи Его во Отцѣ и Сынѣ. Несомнѣнно, что ту же самую мысль выражаютъ и слова, приводимыя Лянгеномъ: «реченіе свойственно слову, а слово уму». Второе мѣсто въ полномъ видѣ читается такъ: «Какъ Отецъ, существуя въ собственной Своей упостаси, представляется въ Единородномъ, какъ въ Своемъ образѣ, *по причинѣ тождества Божества*, т. е. сущности, точно такъ же Единородный отображается въ Святомъ Духѣ, какъ въ Своемъ образѣ»,

[1]) De Trinitate. *Migne*, s. gr., t. XXXIX, col. 496.

и далѣе раскрывается мысль о тожествѣ природы Отца, Сына и Св. Духа [1]). Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ и рѣчи о происхожденіи, причинной зависимости божественныхъ Ипостасей, но говорится только о тождествѣ. Ихъ сущности, почему каждая отъ Нихъ обладаетъ по природѣ всѣмъ тѣмъ, чѣмъ обладаютъ и другія. Что же касается третьяго мѣста, которое приводитъ Лянгенъ и въ которомъ онъ видитъ «почти полное Filioque», то относительно него справедливо пишетъ *И. Богородскій* [2]):

«Предположимъ, что мысль объ исхожденіи Святаго Духа «и отъ Сына» была свойственна Дидиму. Но при такомъ предположеніи является неестественнымъ уже то обстоятельство, что въ такомъ обширномъ твореніи, каково сочиненіе Дидима о Троицѣ, оказывается только одно мѣсто, выражающее мысль объ исхожденіи Святаго Духа «и отъ Сына». Далѣе, самый образъ выраженія Дидима, при пониманіи Лянгена, является неестественнымъ: вмѣсто—исходитъ отъ Отца *или* свѣта (Сына) Дидиму скорѣе нужно было въ такомъ случаѣ сказать: исходитъ отъ Отца и свѣта (Сына). Если же это мѣсто Дидима про-

---

[1]) De Trinitate. *Migne*, t. XXXIX, col. 504.

[2]) Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа. С.-Петербургъ. 1879. Стр. 180—181.

читать въ контекстѣ и въ полномъ его видѣ, то окажется гораздо болѣе вѣроятнымъ, что подъ «τοῦ φωτός» нужно разумѣть не Сына, а Отца. У Дидима идетъ разсужденіе Божествѣ Святаго Духа. Божество Его онъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ: приводя какой-либо эпитетъ, названіе, которое прилагается къ Духу Святому въ Священномъ Писаніи, онъ показываетъ, что этотъ же эпитетъ, это же названіе прилагается въ Писаніи и къ Отцу и Сыну. Такъ, указавъ, что Духъ Святый въ 50-мъ псалмѣ называется справедливымъ (εὐθὲς), затѣмъ говоритъ, что то же самое говорится въ Писаніи и объ Отцѣ и о Сынѣ (εὐθὴς ὁ Λόγος τοῦ Κυρίου: Пс. 32, 4; εὐθὴς Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν: Пс. 91, 16). Приведя нѣсколько примѣровъ, Дидимъ говоритъ далѣе, что Духъ Святый названъ въ Писаніи свѣтомъ. Судя по предыдущему, нужно ожидать, что онъ приведетъ самое мѣсто Писанія, въ которомъ Духъ Святый называется свѣтомъ, и затѣмъ скажетъ, что то же самое говорится въ Писаніи и объ Отцѣ и Сынѣ, т. е. что Оба Они называются свѣтомъ. Такъ дѣйствительно мы и находимъ въ этомъ мѣстѣ. Дидимъ приводитъ три изреченія св. Писанія, въ которыхъ Духъ Святый называется свѣтомъ, одно—объ Отцѣ и два—

о Сынѣ. Все это мѣсто сполна у Дидима читается такъ: «Святой Духъ названъ и свѣтомъ, въ которомъ и отъ котораго мы просвѣщаемся, какъ пишетъ апостолъ: *да дастъ вамъ* (Отецъ) *Духа премудрости и откровенія въ познаніи Его просвѣщенныя очи сердца* (Еф. I, 17, 18)... Ибо чѣмъ инымъ могъ бы быть Духъ, Который исходитъ отъ Отца или свѣта (отъ того Отца или свѣта), о Которомъ Іоаннъ, воздавая Ему хвалу, сказалъ въ первомъ посланіи: *Богъ есть свѣтъ* (1, 5)? Въ Евангеліи же о *Единородномъ* (онъ сказалъ): *былъ свѣтъ истинный* (1, 9), *Я есмь свѣтъ* (8, 12)». Необходимо обратить вниманіе также и на то, что и въ Никейскомъ и Никео-Цареградскомъ символахъ,—ревностнымъ защитникомъ и поборникомъ выраженнаго въ нихъ единосущія трехъ Ипостасей является въ своей литературной дѣятельности Дидимъ Слѣпецъ,—Богъ и Отецъ названъ Свѣтомъ [«Свѣта отъ Свѣта—Φῶς ἐκ Φωτός»]. Такимъ образомъ, можно считать несомнѣннымъ, что мѣсто изъ сочиненія Дидима «О Троицѣ», въ которомъ Лянгенъ усматриваетъ «почти полное Filioque», въ дѣйствительности содержитъ въ себѣ «то простое древнее воззрѣніе, что Духъ Святый исходитъ изъ Отца» [1]).

[1]) *Лянгенъ, І.*, Разница въ ученіи о Троицѣ, стр. 45.

Другъ и соученикъ Василія Великаго, Григорій Богословъ, всю свою жизнь посвятившій защитѣ каѳолической вѣры, которую онъ воспринялъ отъ святыхъ отцовъ (παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων) [1]), въ историко-догматическомъ раскрытіи ученія о Святомъ Духѣ долженъ былъ бороться съ самыми разнообразными понятіями и представленіями о третьей Ипостаси Святыя Троицы. «Одни почитали Его дѣйствованіемъ, другіе тварію, иные Богомъ, а иные не рѣшались сказать о Немъ ни того, ни другого изъ уваженія, какъ говорятъ они, къ Писанію, которое будто бы ничего не выразило о семъ ясно; почему они не чтутъ и не лишаютъ чести Духа, оставаясь къ Нему въ какомъ-то среднемъ, вѣрнѣе же сказать, весьма жалкомъ расположеніи. Даже изъ признававшихъ Его Богомъ одни благочестивы только въ сердцѣ, а другіе осмѣливаются благочествовать и устами. Но слышалъ я о другихъ еще болѣе мудрыхъ измѣрителяхъ Божества, которые, хотя, согласно съ нами, исповѣдуютъ Трехъ умосозерцаемыхъ, однако же столько раздѣляютъ Ихъ между Собою, что

---

[1]) *Григорій Богословъ*, Oratio XXXIII. *Migne*, s. gr., t. XXXVI, col. 233. Ср. Творенія Григорія Богослова въ переводѣ *Московской* духовной академіи, ч. III (1889), стр. 147.

Одного считаютъ безпредѣльнымъ и по сущности, и по силѣ, Другого—безпредѣльнымъ по силѣ, но не по сущности, Третьяго—ограниченнымъ и въ томъ и другомъ, подражая въ иномъ только видѣ тѣмъ, которые именуютъ Ихъ Создателемъ, Содѣйственникомъ и Служителемъ, изъ порядка имени и благодати заключая къ постепенности Именуемыхъ» [1]). Въ противоположность всѣмъ этимъ теченіямъ въ ученіи о Святомъ Духѣ, Григорій Богословъ выставляетъ слѣдующую краткую и простѣйшую форму исповѣданія вѣры въ Тріединое Божество: «Должно признавать единаго Бога Отца, безначальнаго и нерожденнаго, и единаго Сына, рожденнаго отъ Отца, и единаго Духа, имѣющаго бытіе отъ Отца, не раздѣляющаго ни нерожденности съ Отцемъ, ни рожденности съ Сыномъ, во [всемъ] же прочемъ соестественнаго, сопрестольнаго, равнославнаго и равночестнаго. Это [должно] знать, это [должно] исповѣдывать» [2]). Какъ въ данномъ мѣстѣ, такъ и во многихъ другихъ, Григорій Богословъ настойчиво подчеркиваетъ, что въ тропичной жизни одинъ Отецъ есть на-

[1]) *Григорій Богословъ*, Oratio XXXI. theologica v. *Migne*, s. gr., t. XXXVI, col. 137; переводъ, ч. III, стр. 87.

[2]) Oratio XXXII. *Migne*, col. 180; переводъ стр. 113.

чало и источникъ упостаснаго бытія Сына и Духа Святого. Въ словѣ «о поставленіи епископовъ и о догматѣ Святыя Троицы» читаемъ: «Не должно въ Отцѣ умалять достоинство—быть началомъ принадлежащаго Ему, какъ Отцу и Родителю. Ибо будетъ началомъ чего-то низкаго и недостойнаго, если Онъ не виновникъ Божества, созерцаемаго въ Сынѣ и Духѣ.—Не нужно все сіе, когда надобно и соблюсти вѣру въ единаго Бога, и исповѣдывать три Упостаси, или три Лица, притомъ—каждое съ личнымъ Его свойствомъ. Соблюдается же, по моему разсужденію, вѣра во единаго Бога, когда и Сына, и Духа будемъ относить къ единому Виновнику (но не слагать и не смѣшивать съ Нимъ),—относить какъ по одному и тому же (назэву такъ) движенію и хотѣнію Божества, такъ и по тождеству сущности. Соблюдается вѣра и въ три Упостаси, когда не будемъ вымышлять никакого смѣшенія или сліянія, въ слѣдствіе которыхъ у чествующихъ болѣе, чѣмъ должно, одно, могло бы уничтожиться все. Соблюдутся и личныя свойства, когда будемъ представлять и нарицать Отца безначальнымъ и началомъ (началомъ, какъ Виновникъ, какъ источникъ, какъ присносущный свѣтъ), а Сына—ни мало не безначальнымъ, одна-

коже и началомъ всяческихъ»[1]). Обращаясь къ философу Прону, пострадавшему отъ аріанъ за православіе, Григорій Богословъ пишетъ: «Учи вѣдать какъ Единаго нерожденнаго Бога—Отца, такъ Единаго рожденнаго Господа—Сына (именуемаго Богомъ, когда говорится о Немъ въ отдѣльности (καθ' ἑαυτὸν), и Господомъ, когда именуется Онъ при Отцѣ, Богомъ—по естеству, Господомъ — по единоначалію) и Единаго Духа Святаго, исшедшаго и исходящаго отъ Отца. Бога для *разумно разумѣвающихъ предлагаемая* (Притч. XXIII, 1), оспариваемаго нечестивыми, но тѣми, которые выше ихъ, признаваемаго, и еще болѣе духовными проповѣдуемаго. Учи насъ не дѣлать Отца подначальнымъ, а Сына или Духа Святаго не дѣлать безначальнымъ. Они не безначальны въ отношеніи къ Виновнику, потому что, какъ свѣтъ изъ солнца, такъ они отъ Бога, хотя и не послѣ Него. Учи не вводить трехъ началъ, чтобы не ввести чего-либо языческаго или многобожскаго, да и вводя одно—не вводить какого-либо іудейскаго начала—скуднаго, завистливаго, безсильнаго, или предполагая, что Божество поглощается Само Собою... И Отцу, и Сыну, и Святому Духу

[1]) Переводъ, ч. II (1889), стр. 137—138.

суть общи неначинаемость бытія и божественность, но Сыну и Духу принадлежитъ имѣть бытіе отъ Отца» [1]). Въ третьемъ словѣ о богословіи читаемъ: «Но если Сынъ и Духъ совѣчны Отцу, то почему же Они не безначальны? Потому что Они отъ Отца, хотя не послѣ Отца. Правда, что безначальное вѣчно; но вѣчному нѣтъ необходимости быть безначальнымъ, какъ скоро возводится къ Отцу, какъ къ началу. Итакъ, Сынъ и Духъ не безначальны по отношенію къ Виновнику. Извѣстно же, что Виновнику нѣтъ необходимости быть первоначальнѣе Тѣхъ, для Кого Онъ является Виновникомъ, потому что и солнце не первоначальнѣе свѣта. И вмѣстѣ съ тѣмъ Сынъ и Духъ безначальны по отношенію ко времени, хотя ты и пугаешь симъ людей простодушныхъ. Ибо не подъ временемъ Тѣ, отъ Которыхъ время» [2]).

Когда Григорій Богословъ говоритъ о ипостасномъ различіи Сына и Духа, то это различіе онъ усматриваетъ не въ Виновникѣ ихъ ипостаснаго бытія, но только въ непостижимыхъ для человѣческой мысли способахъ происхожденія этого бытія. «Сыну принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ, кромѣ винов-

---

[1]) Переводъ, ч. II, стр. 232—234.

[2]) Oratio XXIX, theologica III. *Migne*, t. XXXVI, col. 77; переводъ, ч. III, стр. 44—45.

ности (πλὴν τῆς αἰτίας); и все принадлежащее Сыну принадлежитъ Духу, кромѣ сыновства (υἱότητος)» [1]). «Отецъ есть Отецъ и безначаленъ, потому что ни отъ кого не имѣетъ начала. Сынъ есть Сынъ, и не безначаленъ, потому что отъ Отца. Но если начало будешь разумѣть по отношенію ко времени, то Сынъ и безначаленъ, потому что Творецъ временъ не подъ временемъ. Духъ Святый есть истинно Духъ, происходящій отъ Отца, но не какъ Сынъ (οὐχ υἱϊκῶς), потому что [происходитъ] не чрезъ рожденіе (γεννητῶς), но чрезъ исхожденіе (ἐκπορευτῶς)» [2]).

«Единица, искони двинувшись во двоицу, на троицѣ остановилась. И это у насъ—Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, первый—Родитель и Изводитель (разумѣю: въ безстрастномъ, безвременномъ и безтѣлесномъ смыслѣ), а изъ послѣдующихъ одно—Рожденіе, другое—Изведеніе» [3]). По поводу этихъ послѣднихъ словъ Григорія Богослова Лянгенъ [4]) дѣлаетъ слѣ-

---

[1]) Oratio XXXIV. *Migne*, s. gr., t. XXXVI, col. 252; переводъ, ч. III, стр. 156.

[2]) Oratio XXXIX. *Migne*, col. 348; переводъ ч. III, стр. 216.

[3]) *Григорій Богословъ*, Oratio XXIX, theologica III. *Migne*, t. XXXVI, col. 76; переводъ, ч. III, стр. 43.

[4]) *Лянгенъ, І.*, Разность въ ученіи о Троицѣ между западною и восточною церковью. Пере-

дующее замѣчаніе: «Если единица движется (въ понятіи) сначала къ двоицѣ и потомъ останавливается на троицѣ, то этого процесса нельзя, конечно, иначе мыслить, какъ только такъ, что второе какимъ-либо образомъ участвуетъ въ раскрытіи третьяго». Выводъ, который по нашему мнѣнію отнюдь не слѣдуетъ изъ словъ Григорія Богослова. «*Единица* (Отецъ) искони двинулась во двоицу», и та же *Единица* «остановилась на Троицѣ». Здѣсь нѣтъ и намека на участіе второй Ипостаси Святыя Троицы, какъ причины, въ вѣчномъ развитіи божественной жизни изъ единицы въ троицу. Другой вопросъ, почему, по ученію св. отца, единица не вдругъ, безъ всякаго посредствующаго момента двойственности, раскрылась въ троицу. Отвѣчая на этотъ вопросъ необходимо указать, что третья Ипостась Святыя Троицы, Духъ, Своимъ бытіемъ предполагаетъ бытіе какъ Отца, такъ и Сына, потому что Она исходитъ отъ *Отца*, т. е. Богъ—Изводитель Святаго Духа мыслится уже какъ Отецъ, имѣющій Сына. Слѣдовательно, въ *логическомъ* отношеніи вѣчно-настоящій актъ рожденія Сына предваряетъ другой также

водъ подъ редакціей ректора Петрогр. дух. акад. протоіерея *І. Л. Янышева*. С.-Петербургъ, 1876 г., стр. 60.

внѣ-временный, вѣчно-настоящій актъ исхожденія Святаго Духа, и Духъ исходитъ отъ Отца при существованіи Сына, хотя Сынъ ни въ какомъ отношеніи не является виновникомъ ипостаснаго бытія третьяго Лица Святыя Троицы.

Тотъ же І. Лянгенъ пишетъ: «Григорію было не чуждо — напоминающее западное умозрѣніе и встрѣчающееся у Епифанія— даже такое пониманіе, по которому Святый Духъ, принадлежа Отцу и Сыну и пребывая въ Божественномъ существѣ, мыслится между Отцемъ и Сыномъ. «Насколько, говоритъ Григорій, Онъ исходитъ изъ Отца, Онъ не есть твореніе,—насколько же не рожденъ, не есть Сынъ, а насколько между нерожденнымъ и рожденнымъ (ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον), есть Богъ». При этомъ Григорій могъ представлять себѣ только то, что «движущаяся къ двоицѣ Божественная Единица» опять объединяется въ Троицѣ чрезъ Святаго Духа, соединяющаго Отца и Сына». Для того, чтобы оцѣнить, насколько вѣрно такое пониманіе приведенныхъ Лянгеномъ словъ Григорія Богослова, достаточно взять ихъ въ контекстѣ. Опровергая аріанъ, говорившихъ: «Духъ, безъ сомнѣнія, есть или не рожденное, или рожденное. И если не рожденное, то два безначальныхъ. А

если рожденное, то рожденъ отъ Отца или отъ Сына. И если отъ Отца, то два Сына и Брата»,—св. Григорій Богословъ пишетъ: «Когда Сынъ есть Сынъ въ нѣкоторомъ высшемъ отношеніи и, кромѣ сего имени, никакимъ другимъ не можемъ означить того, что отъ Бога [и] единосущно съ Богомъ, то не должно думать, что уже необходимо переносить на Божество и всѣ дольнія наименованія даже нашего родства. Или, можетъ быть, ты предположишь и Бога — мужа на томъ основаніи, что Богъ именуется и Отцемъ, и Божество (ἡ θεότης), по силѣ самаго наименованія, признаешь чѣмъ-то женскимъ. Духа же ни мужемъ, ни женой, потому что не рождаетъ. А если еще дашь волю своему воображенію и скажешь по старымъ бреднямъ и баснямъ, что Богъ родилъ Сына отъ хотѣнія Своего, то вотъ у насъ введенъ Богъ—вмѣстѣ мужъ и жена, какъ у Маркіона и Валентина, выдумавшаго новыхъ эоновъ. Но поелику мы не принимаемъ перваго твоего дѣленія, по которому не допускается ничего средняго между нерожденнымъ и рожденнымъ, то твои братья и внуки тотчасъ исчезаютъ вмѣстѣ съ симъ пресловутымъ дѣленіемъ и, подобно многосложному узлу, у котораго распущена первая петля, сами собою рас-

падаются и удаляются изъ богословія. Ибо скажи мнѣ, гдѣ помѣстить Исходящее, Которое въ твоемъ дѣленіи оказывается среднимъ членомъ, и введено лучшимъ тебя Богословомъ—нашимъ Спасителемъ, если только, слѣдуя третьему своему завѣту, не исключилъ уже ты изъ Евангелія и сего реченія: Духъ Святый, *Иже отъ Отца исходитъ* (Іоанн. XV, 26)? Поелику Онъ отъ Отца исходитъ, то не тварь. Поелику не есть рождаемое, то не Сынъ. Поелику есть среднее между Нерожденнымъ и Рожденнымъ, то Богъ. Такъ, избѣжавъ сѣтей твоихъ умозаключеній, оказывается Онъ Богомъ, Который крѣпче твоихъ дѣленій»! [1]) Отсюда слѣдуетъ, что среднимъ между Рожденнымъ и Нерожденнымъ Григорій Богословъ называетъ Св. Духа только въ отношеніи непостижимаго для нашей мысли способа полученія Имъ Своего бытія, но отнюдь не по Его значенію въ премірной жизни Божества.

Младшій братъ Василія Великаго, Григорій Нисскій въ своемъ ученіи о Святомъ Духѣ былъ такъ же далекъ отъ римско-католическаго Filioque, какъ и тотъ, кого онъ называлъ «отцемъ и учителемъ»

---

[1]) Oratio XXXI, theologica V. Migne, s. gr., t. XXXVI, col. 140—141; переводъ, ч. III (1889) стр. 88—89.

и даже, «иже во святыхъ отцемъ нашимъ»— Василій В.

Въ «Большемъ огласительномъ словѣ» Григорій Нисскій, представляя «разумныя доказательства» ипостаснаго бытія Духа Святаго, пишетъ: «Какъ Слово въ вышней Природѣ познаемъ по аналогіи съ нашимъ словомъ, такимъ же образомъ будемъ приведены и къ понятію (ἐννοίᾳ) о Духѣ въ своей природѣ усматривая нѣкоторыя тѣни и подобія неизреченной силы. Но наше дыханіе есть привлеченіе воздуха, вещества чуждаго [намъ], по необходимости втягиваемаго и вливаемаго въ составъ нашего тѣла, и оно, во время произношенія слова, дѣлается звукомъ, обнаруживая въ себѣ самомъ силу слова. Благочестиво же думать, что [и] въ божественной природѣ есть Духъ Божій, такъ какъ признано, что есть и Слово Божіе; потому что не должно, чтобы Слово Божіе было недостаточнѣе нашего слова, [что и послѣдовало бы], если бы, когда наше слово созерцается [нами] вмѣстѣ съ духомъ, Слово Божіе, по нашему вѣрованію, представлялось безъ Духа. Прилично же думать, что не чуждое, подобно нашему дыханію, отвнѣ втекаетъ въ Бога и въ Немъ дѣлается Духомъ. Но, какъ услышавъ о Словѣ Божіемъ, мы признали Слово не чѣмъ-

либо неупостаснымъ, отъ ученія происшедшимъ, съ помощію голоса произносимымъ и по произнесеніи разсѣвающимся, ни инымъ чѣмъ, претерпѣвающимъ подобное тому, что, какъ видимъ, бываетъ съ нашимъ словомъ, но самосущно существующимъ, свободнымъ, дѣйственнымъ и всемогущимъ, — такъ, наученные и о Духѣ Божіемъ, сопутствующемъ (συμπαρομαρτοῦν) Слову и обнаруживающемъ Его дѣйственность, разумѣемъ не дуновеніе дыханія. Ибо, безъ сомнѣнія, въ уничиженіе было бы приведено величіе Божіей силы, если бы и въ Богѣ Духъ мы предположили чѣмъ-то подобнымъ нашему дыханію. Но разумѣемъ самосущую силу, которая сама по себѣ въ особой упостаси созерцается, неотдѣлима отъ Бога [Отца], въ которомъ она есть [т. е. имѣетъ бытіе], и отъ Слова Божія, Которому сопутствуетъ, не въ небытіе изливается, но подобно Слову Божію, упостасно существуетъ, свободна, самодвижна, дѣйственна, избираетъ всегда доброе, и для всякаго предпріятія имѣетъ сопутствующую хотѣнію силу» [1]). Аналогія: человѣческое слово и дыханіе—Слово Божіе, Духъ

[1]) Oratio catechetica magna, c. II. *Migne* s. gr., t. XLV, col. 17. Переводъ Московской дух. академіи, ч. IV (1862), стр. 9—11.

Святый, пользуясь которою Григорій Нисскій обосновываетъ упостасное бытіе Слова и Духа, въ то же время проливаетъ свѣтъ и на пониманіе имъ взаимоотношенія Лицъ Святыя Троицы. «Такъ сказать, проницая собою слово, выходитъ дыханіе изъ устъ человѣческихъ. Дыханіе необходимо, чтобы слово стало звукомъ. Но такъ какъ уста открываются для произнесенія звука-слова, а не для дыханія, то слово есть логическій prius предъ дыханіемъ. Но слово, какъ опредѣленная мысль, задуманная въ членораздѣльныхъ звукахъ, не производитъ само изъ себя этихъ звуковъ, и дыханіе исходитъ не изъ самаго слова, а изъ устъ человѣческихъ, хотя произнесеніе слова неизбѣжно ведетъ за собою и дыханіе изъ устъ» [1]). Заключая отъ этой аналогіи къ тайнѣ троичныхъ отношеній, мы получаемъ слѣдующіе выводы: а) Виновникъ Слова и Духа—одинъ, Отецъ; б) рожденіе Слова и изведеніе Святаго Духа—два, внѣ-временныхъ, вѣчно- настоящихъ, не раздѣленныхъ никакимъ временнымъ промежуткомъ, совмѣстныхъ акта; в) Сынъ—Слово не есть ни виновникъ, ни совиновникъ упостаснаго бытія Духа, подобно тому, какъ человѣческое слово не можетъ быть пони-

[1]) *Проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 48.

маемо въ смыслѣ производителя дыханія; г) но рожденіе Слова *логически* прежде изведенія Духа, ибо первое составляетъ, говоря θεοπρεπῶς (богоприлично), *условіе*, мотивъ, обоснованіе *безусловнаго* акта изведенія Духа Святаго. Другія мѣста изъ твореній Григорія Нисскаго позволяютъ намъ видѣть, что, именно, эти положенія предносились сознанію св. отца и развивались имъ, когда онъ говорилъ о внутренней жизни Тріединаго Божества.

Въ трактатѣ «Къ эллинамъ на основаніи общихъ понятій» Григорій Нисскій, указавъ, что ученіе о единствѣ трехъ божественныхъ Ипостасей основывается на ученіи объ одной природѣ Божества, нераздѣльно сущей въ каждой Ипостаси, что люди также имѣютъ одну природу, что ихъ также можно было бы называть однимъ человѣкомъ, если бы только они не измѣнялись въ числѣ чрезъ удаленіе, вымираніе и нарожденіе, и что только въ силу послѣдняго обстоятельства необходимо всякій разъ опредѣленно указывать ихъ количество—продолжаетъ: «Всѣ человѣческія лица получаютъ бытіе не отъ одного и того же лица непосредственно (προσεχῶς), но одни отъ того, а другія отъ другого, даже многія и разныя, происшедши отъ причины, сами бываютъ причиною. Но не

такъ во Святой Троицѣ... Ибо одно и то же есть Лице Отца, отъ Котораго Сынъ рождается и исходитъ Святый Духъ. Поэтому Того, Кто въ собственномъ смыслѣ есть единый виновникъ (ἕνα ἄιτιον) происшедшихъ отъ Него (αὐτοῦ αἰτιατῶν) называемъ единымъ Богомъ; потому что и соприсущъ Онъ съ Ними. Ибо Лица Божества нераздѣльны между Собою въ отношеніи времени, въ отношеніи мѣста, въ отношеніи воли, начинаній, дѣятельности, въ отношеніи [всего] того, что усматривается въ человѣкѣ, но раздѣляются только въ томъ отношеніи, что Отецъ есть Отецъ, и не Сынъ, Сынъ—не Отецъ; подобно этому и Духъ Святый—не Отецъ и не Сынъ» [1]). Въ противоположность людямъ, которые получаютъ бытіе отъ разныхъ лицъ и, въ свою очередь, становятся причиною существованія другихъ, — въ Святой Троицѣ, исповѣдуетъ Григорій Нисскій, одинъ Виновникъ, Отецъ; отъ Него непосредственно рождается Сынъ и также непосредственно исходитъ Духъ Святый. Болѣе яркой и точной формулировки мысли, прямо противоположной римско-католическому Filioque, трудно и представить.

---

[1]) Adversus graecos ex communibus notionibus. *Migne*, s. gr., t. XLV, col. 180; переводъ, ч. IV, стр. 183—184.

«Если въ несозданномъ естествѣ (ἀκτίστῳ φύσει) умопостигаются чудныя Лица и имена: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ, то какъ возможно, чтобы пытливая и любознательная мысль признавала то, что она постигаетъ въ дольнемъ (ἐπὶ τῶν κάτω), одно на другомъ сравнительно обосновывая (συγκριτικῶς ὑποτιθεῖσα) по какому-то временному промежутку, и въ сущности несозданной, предвѣчной, въ которой Отецъ безначаленъ и не рожденъ и всегда мыслится какъ Отецъ. Отъ Него [имѣетъ бытіе] Единородный Сынъ, Который непосредственно (κατὰ τὸ προσεχές), внѣ какого-либо разстоянія умопредставляется (συνεπινοεῖται) вмѣстѣ съ Отцемъ. Чрезъ Него же и съ Нимъ (δι' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ) тотчасъ же (прежде чѣмъ явится представленіе о чемъ-то пустомъ и несуществующемъ) понимается вмѣстѣ (συνημμένως καταλαμβάνεται) и Святый Духъ, Который по Своему бытію не есть позднѣйшій, по сравненію съ Сыномъ (такъ, чтобы можно было помыслить Единороднаго безъ Духа), но причину Своего бытія (τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι) и Духъ имѣетъ отъ Бога всяческихъ, отъ Котораго имѣетъ бытіе и Единородный свѣтъ, возсіяваетъ же чрезъ истинный свѣтъ, такъ что Онъ не отдѣляется отъ Отца или отъ Единороднаго ни промежуточнымъ про-

странствомъ, ни различіемъ естества» [1]). Это мѣсто ясно свидѣтельствуетъ, что Григорій Нисскій даже вербально примыкаетъ къ воззрѣнію Василія Великаго на причину и виновника упостаснаго бытія Духа Святого и Его отношеніе къ Сыну [2]). Чрезъ Сына и вмѣстѣ съ Сыномъ *понимается* Святый Духъ. Въ отношеніи познанія Онъ неразрывно связанъ съ Сыномъ, такъ что познавать Ихъ отдѣльно нельзя; и какъ Духа невозможно мыслить и познавать внѣ Сына, помимо Сына,—такъ и Единороднаго внѣ, помимо Духа. Но съ точки зрѣнія причиннаго отношенія Сынъ не возвышается надъ Духомъ, Который—«причину своего *бытія* имѣетъ отъ Бога всяческихъ, отъ Котораго имѣетъ бытіе и Единородный свѣтъ».

Въ той же первой книгѣ «Противъ Евномія» нѣсколько ниже читаемъ: «Послѣ главнаго въ боговѣдѣніи (разумѣю Самого сущаго надъ всѣмъ Бога), пробѣгая мыслію (διανοίᾳ) чрезъ близкое и свойственное Богу, мы приступаемъ отъ Отца чрезъ Сына къ Духу) (ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα). Ибо, вступивъ

[1]) Contra Eunomium, I. *Migne*, s. gr. t. XLV, col. 368—369: переводъ, ч. V, стр. 148.

[2]) *Василій В.*, Epistola XXXVIII. *Migne*, s. gr. t. XXXII, col. 329. Переводъ Московской дух. академіи, ч. VI, стр. 89.

въ постиженіе нерожденнаго Свѣта, отсюда непосредственно уразумѣли другой происходящій отъ него Свѣтъ, какъ бы нѣкоторый лучъ, существующій вмѣстѣ съ солнцемъ, причина бытія котораго (луча)—въ солнцѣ, самое же существованіе вмѣстѣ съ солнцемъ наступаетъ не впослѣдствіи, со временемъ, но показывается изъ солнца вмѣстѣ съ явленіемъ его. Лучше же сказать: представимъ себѣ не лучъ отъ солнца, но отъ нерожденнаго Солнца другое Солнце, вмѣстѣ съ представленіемъ Перваго рожденно совозсіявающее Ему, и одинаковое съ нимъ по всему: по красотѣ, по силѣ, по свѣтлости, по величинѣ, по ясности, однимъ словомъ, по всему, что усматривается въ солнцѣ,—и еще другой подобный Свѣтъ, такимъ же образомъ никакимъ временнымъ разстояніемъ не отдѣляемый отъ рожденнаго Свѣта, но чрезъ Него возсіявающій, причину же Ипостаси имѣющій въ первообразномъ Свѣтѣ (τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός)—Свѣтъ, который и самъ, по подобію съ умопредставляемымъ прежде Свѣтомъ, сіяетъ, просвѣщаетъ и производитъ все иное свойственное свѣту»[1]).

Третій Свѣтъ, Духъ, не отдѣлимъ отъ

[1]) Ibidem. *Migne*, col. 416; переводъ, стр. 202—203.

рожденнаго свѣта, чрезъ Него возсіяваетъ, но это возсіяваніе не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ происхожденія Духа Св. по *бытію*, ибо рядомъ стоитъ лаконичное и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно опредѣленное, не допускающее никакихъ перетолкованій выраженіе: «причину же Ипостаси имѣющій въ первообразномъ свѣтѣ».

Въ посланіи къ Евагрію монаху [2]) Григорій Нисскій пишетъ: «Представляй Сына ни мало неотлучнымъ отъ Отца, и опять Духа Святаго неотлучнымъ отъ Сына, подобно какъ мысль въ умѣ... Какъ невозможно найти дѣленія между кругомъ солнечнымъ и лучемъ по причинѣ неизмѣняемости, безтѣлесности, простоты и недѣлимости... подобнымъ же образомъ, какъ бы нѣкоторые лучи Отца (οἱονεί τινες τοῦ Πατρὸς ἀκτῖνες), ниспосланы къ намъ свѣтоносный Іисусъ и Св. Духъ. Ибо какъ лучи свѣта, по природѣ своей имѣя между собою нераздѣлимое соотношеніе (ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἀλλήλας σχέσιν), отъ свѣта не отлучаются, другъ отъ друга не отдѣляются, и до насъ низводятъ даръ свѣта,—такимъ же образомъ и Спаситель

[2]) Относительно этого посланія *O. Bardenhewer* (Geschicate der altkirchlichen Literatur, B. III. 1912, S. 209) замѣчаетъ: «Письмо 26, къ Евагрію монаху о Божествѣ, сомнительнаго происхожденія».

нашъ и Духъ Святый, какъ сугубый лучъ Отца (ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς), и намъ преподаютъ свѣтъ истины, и пребываютъ соединены съ Отцомъ. И какимъ образомъ изъ воднаго источника... иногда обильная и неудержимая струя, выходя въ началѣ изъ одного ключа единымъ токомъ, въ теченіи сѣчется на два ручья и, если смотрѣть на образовавшіеся ручьи, имѣетъ двойное теченіе, въ самой же сущности отъ такого дѣленія ничего не терпитъ,... подобнымъ же образомъ и Богъ всѣхъ благъ,... ниспославъ намъ сугубый умосозерцательный даръ—Сына и Св. Духа (δίῤῥοιόν τινα τοῦ τε Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν), Самъ по своей сущности не потерпѣлъ никакого ущерба» [1]). Здѣсь мы встрѣчаемъ то же сравненіе Сына и Святаго Духа со свѣтомъ, исходящимъ отъ свѣтящаго предмета, какое заключаетъ въ себѣ только сейчасъ приведенное мѣсто изъ книги «Противъ Евномія». Особенно важны слова, характеризующія взаимныя отношенія лучей, исходящихъ отъ одного и того же предмета. Лучи свѣта по природѣ имѣютъ нераздѣльное соотношеніе между собою, не отлучаются отъ свѣта,

[1]) Epistola XXVI ad Evagrium monachum. *Migne*, s. gr., t. XLVI, col. 1105—1108.

не отдѣляются другъ отъ друга. Такимъ же образомъ и Слово, и Духъ Святый, исходя отъ единаго Виновника — Отца, каждый свойственнымъ только Ему одному, непостижимымъ для нашей мысли образомъ, пребываютъ соединены со Отцомъ и находятся въ столь тѣсномъ единеніи другъ съ другомъ, что составляютъ какъ бы одинъ лучъ Отца, составленный изъ двухъ лучей. Сынъ и Духъ Святый поставляются, такимъ образомъ, въ причинное отношеніе только къ Отцу, и всякая мысль о Filioque рѣшительно устраняется всѣмъ ходомъ разсужденія. Между тѣмъ, она будетъ совершенно неотстранима, если мы, закрывъ глаза на остальныя страницы твореній Григорія Нисскаго, остановимся только на этой и будемъ истолковывать ее внѣ контекста: «Предполагая, что мы видимъ пламя, раздѣленное между тремя свѣтильниками, и что причина третьяго свѣта есть первое пламя, возжегшее путемъ передачи чрезъ средній [свѣтъ] послѣдній свѣтъ, мы не встрѣчаемъ однако препятствій разсматривать третій свѣтильникъ, какъ огонь, хотя онъ возжженъ отъ предшествующаго пламени» [1]).

Въ письмѣ къ Авлалію о томъ, что не

[1]) Adversus Macedonianos, 6. *Migne*, s. gr., t. XLV, col. 1308.

три бога, Григорій Нисскій пишетъ: «Если же кто станетъ клеветать на наше слово, [говоря], что, не принимая различія по естеству, оно приводитъ къ какому-то смѣшенію (μίξιν) и круговращенію (ἀνακύκλησιν) Ипостасей, то, въ защиту отъ таковой укоризны, скажемъ слѣдующее: исповѣдуя, что въ естествѣ Троицы нѣтъ различія (ἀπαράλλακτον), мы вовсе не отрицаемъ разности между причиною и происшедшимъ отъ причины, и даже утверждаемъ, что къ этой только разницѣ и сводится различіе отдѣльныхъ Ипостасей, вѣруя, что одно Лице есть причина, а другое отъ причины. И въ томъ, что отъ причины (ἐξ αἰτίου ὄντος), мы представляемъ себѣ другую разность, ибо одно непосредственно отъ перваго, а другое—чрезъ то, что непосредственно отъ перваго (διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), такъ что и единородность, несомнѣнно, остается при Сынѣ, и происхожденіе Духа отъ Отца стоитъ внѣ сомнѣнія, потому что посредничество Сына (τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας) и Ему (Сыну) сохраняетъ единородность, и Духа не удаляетъ отъ связи съ Отцемъ по естеству (τῆς φυσικῆς σχέσεως)[1]).

Въ какомъ смыслѣ Григорій Нисскій въ данномъ мѣстѣ говоритъ о посредничествѣ

[1]) Quod non sint tres dii. *Migne*, s. gr., t. XLV, col. 133; переводъ, ч. IV, стр. 130—131.

Сына, достаточное разъясненіе по этому вопросу находимъ у Адама Зерникава: «св. Григорій Нисскій учитъ, что между лицами нѣтъ никакого иного различія, кромѣ разности быть причиною и происходить отъ причины; а между происходящими отъ причины; т. е. между Сыномъ и Св. Духомъ, онъ снова указываетъ ту разницу, что Сынъ рождается отъ Отца безъ всякаго посредника или производителя, а Духъ Святый также отъ Отца, но чрезъ Сына,—безъ сомнѣнія, съ тою цѣлью, чтобы, если бы и Сынъ, и Духъ Святый одинаково были отъ Отца, то чтобы не вѣровали, будто и Тотъ, и Другой рожденъ отъ Отца. Вотъ почему, сказавши, что Духъ Святый отъ Отца чрезъ Сына, онъ въ поясненіе этого дальше прибавляетъ: «потому что посредничество Сына не удаляетъ и Духа отъ естественнаго отношенія къ Отцу». Такимъ образомъ онъ учитъ, что Духъ Святый не иначе исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, какъ только потому, что Духъ произошелъ отъ Отца, когда Сынъ уже родился отъ Отца (Filio genera̱to). А такъ какъ этими словами Григорій Нисскій ясно желаетъ показать, какимъ образомъ различаются между собою Vпостаси—служащая причиною и происходящая отъ причины, то, безъ сомнѣнія,

отсюда явствуетъ его вѣрованіе, что Одинъ только Отецъ есть производитель Св. Духа. Если бы Григорій Нисскій держался мнѣнія латинянъ, то онъ, конечно, училъ бы, что Духъ Святый имѣетъ бытіе и отъ Сына, такъ какъ у него здѣсь видно явное намѣреніе сказать о происхожденіи Лицъ и объ отличительныхъ свойствахъ, которыми Ипостаси взаимно между собою различаются» [1]). Обосновывая свою мысль, А. Зерникавъ въ дальнѣйшемъ справедливо ссылается на слѣдующія слова Григорія Нисскаго. Приводимъ ихъ въ контекстѣ. «Никакого нѣтъ страха одного и того же называть и вѣчнымъ, и не рожденнымъ; потому что никакимъ промежуткомъ времени (διαστήματι χρονικῷ) не ограничивается бытіе Сына; напротивъ того, и прежде вѣковъ, и послѣ нихъ безпредѣльность Его жизни льется всюду, и въ собственномъ смыслѣ Сынъ именуется вѣчнымъ. И потому, что снова, будучи и называясь Сыномъ, вмѣстѣ (συνημμένως) съ Собою даетъ созерцать и Отца, симъ самымъ избѣгаетъ возможности подать о Себѣ мысль, будто бы существуетъ нерожденно,

[1]) *А. Зерникавъ*, Православно-богословскія изслѣдованія объ исхожденіи Святаго Духа отъ одного только Отца. Переводъ съ латинскаго подъ редакціей *Б. Давидовича*. Т. I. Почаевъ, 1902. Стр. 87—88.

всегда существуя вмѣстѣ съ сущимъ всегда Отцемъ, какъ изрекло и богодухновенное слово нашего учителя: «рожденно будучи соединенъ съ нерожденностію Отца». То же у насъ ученіе и о Святомъ Духѣ, имѣющее разность только въ отношеніи порядка. Ибо какъ Сынъ соединяется съ Отцемъ и, отъ Него имѣя бытіе, не позднѣе Его по бытію, такъ снова и Духъ Святый относится къ Единородному, Который только въ мысли по отношенію къ причинѣ созерцается прежде Ѵпостаси Духа (ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου ὑποστάσεως τοῦ Πνεύματος). Временные же промежутки не имѣютъ мѣста въ предвѣчной жизни, такъ что, за исключеніемъ понятія причины, ничего несогласнаго съ собою не имѣетъ Святая Троица» [1]).

Мысль Григорія Нисскаго совершенно ясна. Только *въ отношеніи порядка* Ѵпостась Духа отличается отъ Ѵпостаси Сына, и Сынъ только *въ умѣ*, по свойству нашего интеллекта, созерцается по отношенію къ Причинѣ прежде Святаго Духа и только *въ понятіи* образуетъ посредство между Отцемъ и Духомъ, ибо рожденіе Сына составляетъ богоприличное условіе, логическое основаніе исхожденія Святаго Духа, и

[1]) Contra Eunomium, I. *Migne*, s. gr., t. XLV, col. 464; переводъ, ч. V, стр. 259—260.

Отецъ изводитъ Духа, какъ Отецъ Единороднаго Сына. Мысль, ясно намѣченная, какъ мы указали это нѣсколько выше, уже въ аналогіи: слово человѣческое и дыханіе—Слово Божественное и Духъ Святый. Въ дѣйствительности же Сынъ не предваряетъ Духа. Оба Они вѣчно, внѣ-временно и совмѣстно получаютъ бытіе отъ одной общей для Нихъ причины—Отца, выходя изъ одного ключа единымъ токомъ, составляя какъ бы одинъ сложный лучъ. Въ дѣйствительности же Сынъ и Духъ составляютъ тѣ два «αἰτιατά (происшедшія отъ причины), которыя стоятъ въ непосредственномъ отношеніи къ тождественному для Нихъ ἀίτιον—Отцу. Что посредничество Сына не можетъ быть понимаемо въ реальномъ смыслѣ, за это говоритъ уже слѣдующій фактъ: Григорій Нисскій неоднократно упускаетъ самый удобный, по ходу рѣчи, моментъ отмѣтить, что и Сынъ есть виновникъ, совиновникъ упостаснаго бытія Духа Святаго. «Такое молчаніе, пишетъ проф. В. В. Болотовъ, имѣетъ для себя самыя серьезныя основанія: для человѣческаго, подлежащаго законамъ пространства представленія (а только о немъ и можетъ быть здѣсь рѣчь), Духъ Св. долженъ быть мыслимъ—уже въ самомъ первомъ представимомъ моментѣ Своего бытія, т. е. въ мо-

ментъ дѣйствія причины—съ неотразимою необходимостью, какъ существующій уже внѣ Отца, если Сынъ долженъ быть понимаемъ, какъ проводникъ этого дѣйствія. Но такое пониманіе постулируетъ—implicite—къ богохульному ἐξ οὐκ ὄντων [изъ не сущихъ]. Православное, омоусіанское представленіе можетъ, такимъ образомъ, проектировать Св. Духа въ этомъ моментѣ только какъ происходящаго еще внутри Отца, и это исключаетъ всякую μεσιτεία [посредничество] Сына» [1]).

Что же касается «возсіяванія Духа чрезъ Сына», «явленія Его чрезъ Сына», о которыхъ Григорій Нисскій говоритъ во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, то послѣ сказаннаго само собою очевидно, что это возсіяваніе, явленіе Духа не то же, что и полученіе Имъ бытія. Для доказательства данной мысли достаточно сопоставить эти два выраженія, встрѣчающіяся рядомъ въ приведенномъ выше отрывкѣ изъ первой книги противъ Евномія: «причину Своего бытія Духъ имѣетъ отъ Бога всяческихъ», «возсіяваетъ же чрезъ истинный свѣтъ». Съ другой стороны, также само собою очевидно, что здѣсь рѣчь идетъ о явленіи Духа безусловно независимо отъ Его временнаго

---

[1]) Къ вопросу о Filioque, стр. 58.

посольства въ міръ, ибо мысль Григорія Нисскаго все время движется въ кругу богословія, понимаемаго въ узкомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ ученія о премірной жизни Тріединаго Божества. Справедливо поэтому пишетъ преосвященный Сильвестръ: «Явленіе Духа, о которомъ говорится здѣсь, можетъ обозначать собою не что иное, какъ обнаруженіе или выявленіе уже готоваго, полученнаго Имъ отъ Отца, бытія, и, если угодно, бытія, если можно такъ выразиться, представляемаго съ того мгновенія вѣчности, съ какого долженъ быть мыслимъ существующимъ Святый Духъ... Здѣсь о Святомъ Духѣ говорится, что Онъ чрезъ Сына возсіяваетъ... Это ясный знакъ того, что подъ возсіяваніемъ Святаго Духа здѣсь разумѣется предвѣчное явленіе Его въ дѣйствительности» [1]). Духъ исходитъ отъ одной причины—Отца и, какъ совершенная Ипостась, Онъ, по ученію Григорія Нисскаго, пріемлется Сыномъ и чрезъ Него «возсіяваетъ», «является», открываетъ Себя въ дѣятельности, какъ временной, такъ и вѣчной.

Ставя Епифанія кипрскаго въ ряды защитниковъ Filioque, г. Забужный ссылается на слѣдующія слова Епифанія: «Вѣруемъ

[1]) Отвѣтъ православнаго на предложенную старокатоликами схему, стр. 85—86.

во Христа отъ Отца, яко Богъ отъ Бога исходящаго; и въ Духа Святаго отъ Христа, поелику *отъ обоихъ исходитъ*». Если бы переводъ г. Забужнаго точно отражалъ мысль подлиннаго текста соотвѣтствующаго мѣста изъ твореній Епифанія, въ такомъ случаѣ намъ оставалось бы только констатировать, что, дѣйствительно, св. Епифаній училъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына, отъ Обоихъ, и что въ его лицѣ католическая церковь имѣетъ одного изъ древнихъ авторитетныхъ представителей ученія о Filioque. Въ дѣйствительности же въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ у Епифанія мы читаемъ: «Вѣруемъ во Христа отъ Отца (ἐκ τοῦ Πατρὸς), Бога отъ Бога, и Духа отъ Христа (ἐκ τοῦ Χριστοῦ) или отъ Обоихъ (ἢ παρ' ἀμφοτέρων)» [1]). И нѣсколько ниже: «Духъ Святый отъ Обоихъ (παρ' ἀμφοτέρων), Духъ отъ Отца (ἐκ Πατρὸς),... третій свѣтъ отъ Отца и Сына (παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ)» [2]). Въ обоихъ приведенныхъ нами мѣстахъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что всякій разъ, какъ Епифаній говоритъ: «Духъ—отъ Христа», «Духъ—отъ Отца и Сына», «отъ Обоихъ», онъ не указываетъ сказуемаго. Г. Забужный, идя по

[1]) Ancoratus, 67. *Migne*, s. gr., XLIII, col. 137.
[2]) Ancoratus, 70—71. *Migne*, col. 148.

стопамъ другихъ защитниковъ Filioque, съ легкой душой ставитъ здѣсь глаголъ «исходитъ», и, такимъ образомъ, «добросовѣстный» полемистъ просто-на-просто умышленно вводитъ въ заблужденіе своихъ читателей. Между тѣмъ, какъ другія мѣста изъ твореній Епифанія Кипрскаго даютъ намъ полное право и основаніе утверждать, что одинъ смыслъ имѣютъ его слова: «Духъ—отъ Отца», и другой — «Духъ—отъ Сына». Въ своемъ Панаріонѣ, направленномъ противъ ересей, Епифаній пишетъ: «Онъ исходитъ отъ Отца и *принимаетъ* отъ Сына, не есть чуждый Отцу и Сыну, но изъ того же существа, изъ того же божества, изъ Отца и Сына, вмѣстѣ со Отцемъ и Сыномъ, всегда личный, Духъ божественный, Духъ славы, Духъ Христа, Духъ Отца». «Святый Духъ есть истинно отъ Отца и Сына, того же Божества, отъ Отца исходящій и отъ Сына всегда принимающій». Если Онъ [Духъ Святый] исходитъ отъ Отца (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) и *отъ Моего*, говоритъ Господь, *пріемлетъ* (λήψεται), то какимъ образомъ никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына, ни Сына, кромѣ Отца, такимъ же образомъ, осмѣливаются сказать (τολμῶσι λέγειν), [никто не знаетъ] Духа, кромѣ Сына, отъ Котораго *пріемлетъ* (ἐξ οὗ λαμβάνει), и Отца, отъ Котораго

исходитъ (παρ᾽ οὗ ἐκπορεύεται)» [1]). «Духъ всегда со Отцемъ и Сыномъ, не собратъ Отцу, не рожденный, не созданный, не братъ Сына, не внукъ Отца, отъ Отца исходитъ и отъ Сына *пріемлетъ*, не чуждъ Отцу и Сыну, но отъ одной и той же сущности (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας), отъ одного и того же Божества, отъ Отца и Сына, со Отцемъ и Сыномъ, Духъ Христа, Духъ Отца» [2]). Въ символѣ вѣры, текстъ котораго Епифаній сообщаетъ въ своемъ «Анкоратѣ (Якорѣ)» послѣ Никейскаго символа и относительно котораго онъ утверждалъ, что этотъ символъ во всей Церкви былъ исповѣдуемъ крещаемыми, читаемъ: «Мы такъ вѣруемъ въ Него [Святаго Духа], что Онъ есть Святый Духъ, Духъ Бога, Духъ совершенный, Духъ Утѣшитель, Который *исходитъ* отъ Отца и отъ Сына *принимаетъ* (ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνομεν)» [3]). Тамъ же, въ Анкоратѣ, св. Епифаній пишетъ: «Св. Духъ есть единородный (Μονογενὲς), не имѣющій ни имени Сына, ни названія Отца, но называется Св. Духомъ, не чуждымъ Отцу, такъ какъ самъ Единородный (Μονογενὴς) говоритъ: *Духъ Отца*, и: *отъ Моего пріи-*

---

[1]) Ср. Ancoratus, 73. *Migne*, t. XLIII, col. 153.
[2]) Haereses, LXII. *Migne*, s. gr., t. XLI, col. 1056.
[3]) Ancoratus, 120. *Migne*, t. XLIII, col. 236.

метъ, чтобы Онъ не считался чуждымъ (ἀλλότριον) ни Отцу, ни Сыну, но одного и того же существа (τῆς αὐτῆς οὐσίας), одного и того же Божества... Духъ Божій есть и Духъ Отца, и Духъ Сына не по какому-либо сложенію, какъ у насъ душа и тѣло, но въ срединѣ (ἐν μέσῳ) Отца и Сына, отъ Отца и Сына, третій по названію, Богъ отъ Отца и Сына» [1]). На основаніи этихъ и другихъ аналогичныхъ мѣстъ становится совершенно понятнымъ, что выраженіе *исходитъ* св. Епифаній употребляетъ только тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ отношеніи Духа Святаго къ Отцу; характеризуя же отношеніе Духа Святаго къ Сыну, онъ неизмѣнно употребляетъ: *пріемлетъ, принимаетъ*. Что разумѣетъ св. Епифаній подъ послѣднимъ выраженіемъ, на этотъ вопросъ онъ нигдѣ не даетъ отвѣта, но ясно, а) что онъ строго различаетъ по смыслу эти слова: «отъ Отца исходитъ» и: «отъ Сына принимаетъ», и б) что, такъ поступая, онъ остается на почвѣ Св. Писанія [—Іоан. XV, 26: *Иже отъ Отца исходитъ:* XVI, 14: *отъ Моего пріиметъ*], почему и употребляетъ эти выраженія, какъ твердыя, классическія формулы, характеризующія отношеніе Духа Святаго къ Отцу и Сыну.

[1]) Ibidem, 8. Migne, col. 29.

Называя Духа Святаго Единороднымъ, т. е. употребляя выраженіе, совершенно чуждое прежняго и послѣдующаго патристическаго словоупотребленія, Епифаній этимъ хотѣлъ сказать, что Духъ Святый есть единственный въ своемъ родѣ, отличающійся по ипостаснымъ свойствамъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына. Говоря же, что Онъ—«въ срединѣ между Отцемъ и Сыномъ», т. е. опять-таки уклоняясь отъ прежняго отеческаго представленія объ отношеніи Духа къ Сыну и Отцу, по которому развитіе тринитарной жизни представлялось движущимся по прямой линіи [Отецъ—единица; Отецъ и Сынъ—двоица; Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—Троица], Епифаній собственно дѣлалъ только выводъ изъ этихъ двухъ положеній своего ученія о третьей Ипостаси Св. Троицы: 1) Духъ исходитъ отъ Отца; 2) Духъ принимаетъ отъ Сына,—слѣдовательно, Онъ стоитъ какъ бы въ срединѣ между Ними, есть вмѣстѣ отъ Обоихъ [1]).

Говоря о Кириллѣ александрійскомъ, г. Забужный пишетъ: «св. Кириллъ александрійскій во многихъ мѣстахъ своихъ писаній свидѣтельствуетъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, какъ, напримѣръ,

[1]) Ср. *І. Лянгенъ*, Разница въ ученіи о Троицѣ, 42—43.

въ толкованіи на псалмы, гдѣ говоритъ, что «Подателемъ Духа Святаго есть Сынъ, такъ какъ Ему по существу принадлежитъ все, что имѣетъ Отецъ», и въ другомъ мѣстѣ: Сынъ «былъ по существу Богъ, потому и Духъ Его не былъ чуждъ Ему». Первое мѣсто, приведенное Забужнымъ, говоритъ о временномъ посланничествѣ Духа въ міръ и о подаяніи Его людямъ Сыномъ, второе—о единосущіи Духа и Сына. Гдѣ же здѣсь свидѣтельство въ пользу Filioque? Латиняне напрасно будутъ искать его на страницахъ твореній Кирилла александрійскаго.

Комментируя слова Господа: *Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ* (Ін. XV, 26), Кириллъ александрійскій пишетъ: «Назвавъ Духомъ истины, т. е. Своимъ, говоритъ, что Онъ исходитъ отъ Отца (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι). Ибо Духъ собственъ (ἴδιον) какъ Сыну по естеству, въ Немъ пребывая и чрезъ Него проходя (προϊὸν), такъ и Отцу. Тѣмъ же, для Кого общимъ (κοινὸν) является Духъ, естественныя свойства (τὰ τῆς οὐσίας) принадлежатъ, конечно, безъ различія» [1]). Духомъ истины, Духомъ Христа третья Ипостась Святыя Троицы называется, по мысли Кирилла александрійскаго,

[1]) In Ioannis Evangelium, l. X. *Migne*, s. gr., t. LXXIV, col. 417.

потому, что Она собственна Сыну по естеству, т. е. единосущна съ Нимъ, и, какъ таковая, пребываетъ въ Немъ, *проходитъ* чрезъ Него. Духъ собственъ и Отцу. Эта мысль ничѣмъ уже не аргументируется, ибо само собою очевидно, что одной и той же природы и Тотъ, отъ Кого исходитъ, и Тотъ, Кто исходитъ: Отецъ и Духъ. Затѣмъ слѣдуетъ выводъ, направленный противъ аріанства: одной и той же природы со всѣми ея естественными свойствами долженъ быть Отецъ и Сынъ, ибо общимъ для нихъ является Духъ Святый. Нѣсколько ниже, снова возвращаясь къ этимъ словамъ: *Духъ истины*, Кириллъ александрійскій пишетъ: «Называетъ Утѣшителя Духомъ истины, т. е. Своимъ, ибо Духъ Святый мыслится (νοεῖται) не чуждымъ сущности Единороднаго, ибо изъ нея Онъ происходитъ (πρόεισι ἐξ αὐτῆς) по природѣ, отнюдь помимо Него не существуя, но [существуя] только въ тождествѣ природы, хотя и мыслится существующимъ въ собственной Ѵпостаси» [1]). Здѣсь снова св. Кириллъ указываетъ, что Духъ называется Духомъ Христовымъ только потому, что Онъ того же естества, какъ и Единородный, хотя и умопостигается въ собственной Ѵпостаси.

---

[1]) Ibidem. *Migne*, col. 444.

Комментируя изреченіе Господа: *и грядущая возвѣститъ вамъ* (Іоанн. XVI, 13), св. отецъ вкладываетъ въ уста Спасителя слѣдующія слова: «Это будетъ вамъ знаменіемъ того, что Духъ, конечно, Моего существа (τῆς ἐμῆς οὐσίας) и есть какъ бы Мой умъ, и Онъ *грядущая* возвѣститъ. какъ Я. Я сказалъ, хотя вы не можете знать все. Духъ, конечно, не возвѣщалъ бы грядущаго, подобно Мнѣ, если бы не пребывалъ всецѣло во Мнѣ, не *проходилъ* чрезъ Меня (δι' ἐμοῦ προϊὸν) и не былъ одного и того же существа со Мною» [1]).

Останавливаясь на словахъ Господа: *и Азъ умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ* (Іоанн. XIV, 16), св. Кириллъ пишетъ: «Духъ собственень Богу и Отцу, но не менѣе Онъ собственень и Его Сыну, будучи мыслимъ и существуя не какъ Тотъ и Другой или порознь въ Каждомъ. Но такъ какъ Сынъ отъ (ἐκ) Отца и въ Отцѣ по природѣ, какъ истинный плодъ Его сущности, то Онъ обладаетъ собственнымъ по природѣ Отцу Духомъ, Который изливается отъ Отца (χεόμενον ἐκ Πατρὸς), чрезъ Его же Сына (δι' Υἱοῦ) подается твари, не по какому-либо служебному способу, т. е. свойственному служителю (ὑπουργίᾳ), но,

[1]) Ibidem.

какъ я сказалъ только что—проистекая (προκόπτον) изъ (ἐξ) самой сущности Бога и Отца, изливается (χεόμενον) на достойныхъ принять Его чрезъ единосущное Слово» [1]). Здѣсь обращаетъ на себя вниманіе разница въ предлогахъ, которыми пользуется Кириллъ александрійскій, характеризуя отношеніе, съ одной стороны, Сына и Духа къ Отцу, и съ другой—Духа Святаго къ Сыну. Когда онъ говоритъ, что Сынъ—отъ Отца, что Духъ происходитъ, изливается отъ Отца, онъ неизмѣнно, какъ здѣсь, такъ и во всѣхъ другихъ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ твореній, употребляетъ предлогъ «ἐκ—изъ, отъ», обозначая имъ взаимоотношеніе причины и того, что—отъ причины. Когда же рѣчь идетъ о Ипостасяхъ Сына и Духа въ Ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, то св. Кириллъ всегда и всюду ставитъ предлогъ «διὰ—чрезъ», очевидно, строго различая его по смыслу отъ ἐκ и только съ послѣднимъ соединяя представленіе о причинной зависимости.

Объясняя слова Господа: *святи ихъ во истину Твою* (Ін. XVII, 17), Кириллъ александрійскій такъ перефразируетъ ихъ: «Отче Святый, соблюди ихъ во истинѣ Твоей, т. е. въ Словѣ Твоемъ, въ Которомъ и чрезъ Которое есть и проходитъ освящаю-

[1]) Ibidem. l. XI. *Migne*, col. 540.

щій Духъ (ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ τὸ ἁγιάζον ἔστι τε καὶ πρόεισι Πνεῦμα)» [1]). Ср. также нѣсколько ниже: «*Духъ есть истина*, по слову Іоанна (I, V, 6). Ибо не иной по отношенію къ Сыну есть Духъ Его, въ разсужденіи сущности (κατὰ τὸν ἐν οὐσίᾳ λόγον), такъ какъ въ Немъ пребываетъ и чрезъ Него проходитъ (ἐν αὐτῷ ὑπάρχον καὶ δι' αὐτοῦ προϊόν)» [2]). Здѣсь, какъ и всюду, на страницахъ твореній Кирилла Александрійскаго, ясно выражена одна мысль: Духъ Святый, единосущный Сыну, исходитъ отъ Отца,—открывается же Онъ, возсіяваетъ, посылается и подается твари чрезъ Сына.

Такимъ образомъ, догматомъ вѣры, преданнымъ отъ блаженныхъ мужей, для Кирилла александрійскаго являлось то, что Духъ Святый исходитъ *по бытію* отъ Отца и только отъ Отца. «Вѣруемъ, пишетъ онъ въ своемъ сочиненіи «О Святой и Живоносной Троицѣ»: и въ Духа Святаго... отъ Отца исходящаго... Мы научены тому, что Онъ исходитъ отъ Отца, но не доискиваемся, какъ исходитъ, держась въ тѣхъ предѣлахъ, которые намъ положили богословы и блаженные мужи»[3]). Отсюда слѣдуетъ, что

[1]) In Ioannis Evangelium, l. XI. *Migne*, col. 541.
[2]) Ibidem. *Migne*, col. 552.
[3]) De sancta et vivifica Trinitate, c. XIX. *Migne*, s. gr., t. LXXV, col. 1175. Подлинность этого произведенія оспаривается.

какъ для Кирилла александрійскаго, такъ и для его современниковъ ученіе объ источникѣ упостаснаго бытія Св. Духа въ тѣхъ предѣлахъ, какіе установили «богословы и блаженные мужи», заключалось въ томъ, что Онъ исходитъ отъ Отца. Объ исхожденіи же Его отъ Сына не учили не только св. Кириллъ, но и тѣ «блаженные мужи», на авторитетъ которыхъ онъ въ данномъ случаѣ ссылается.

Что ученію Кирилла александрійскаго объ исхожденіи Святаго Духа совершенно чуждо нынѣшнее римско-католическое Filioque, объ этомъ хорошо свидѣтельствуютъ также и его анаѳематизмы, направленные противъ Несторія, и тѣ разъясненія, какія онъ далъ по поводу нихъ [1]). Въ девятомъ своемъ анаѳематизмѣ Кириллъ писалъ: «Если кто будетъ говорить объ единомъ Господѣ Іисусѣ Христѣ, что Онъ прославленъ Святымъ Духомъ, какъ силою для Него чуждою, и пользовался Имъ, и отъ Него получилъ силу дѣйствовать противъ нечистыхъ духовъ и творить среди людей божественныя знаменія.—а не будетъ, напротивъ, говорить, что Ему [Сыну] соб-

[1]) Относительно этихъ анаѳематизмовъ и всей полемики о нихъ см. у *проф. Н. И. Глубоковскаго*, Блаженный Ѳеодоритъ, епископъ Киррскій. Москва, 1890. Т. I.

ственень Духъ, Коимъ Онъ и творилъ божественныя чудеса, анаѳема да будетъ». Восточные епископы, зазрѣвъ православіе 12 анаѳематизмовъ, между прочимъ, и, въ его выраженіи: «Духъ собственень Сыну», увидѣли намекъ на то, что, по св. Кириллу, Духъ «или отъ Сына, или чрезъ Сына имѣетъ бытіе (ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον)». Блаженный Ѳеодоритъ киррскій, опровергая анаѳематизмы, относительно девятаго изъ нихъ замѣтилъ: «Если онъ [Кириллъ] назвалъ Духа собственнымъ Сыну, какъ имѣющаго ту же природу и исходящаго отъ Отца, то мы съ нимъ согласны и принимаемъ это какъ благочестивое ученіе. Но если онъ сказалъ это въ томъ смыслѣ, что Духъ отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, то отвергаемъ это, какъ хулу и нечестіе. Ибо мы вѣримъ Господу, Который говоритъ: *Духъ, Иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. XV, 26), и божественному Павлу, который говоритъ: *мы не духа міра сего пріяхомъ, но Духа, Иже отъ Бога* (1 Кор. II, 12)». Отвѣчая на это возраженіе блаженнаго Ѳеодорита, св. Кириллъ писалъ: «Мы знаемъ, что Іисусъ сокрушалъ злыя и нечистыя силы дѣйствіемъ Святаго Духа. Но мы говоримъ, что Онъ не пользовался Духомъ Святымъ, какъ чуждою для Него силою, подобно

всѣмъ праведникамъ. Ибо Святый Духъ былъ и есть Его [Духъ], равно какъ безъ сомнѣнія и Отца. Это весьма хорошо объясняетъ божественный Павелъ, написавшій: *аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Егов* (Рим. VIII, 9). Ибо, по словамъ Спасителя, Духъ Святый исходитъ отъ Бога и Отца, но не чуждъ Сыну, такъ какъ Сынъ все имѣетъ съ Отцемъ вмѣстѣ, и этому Онъ Самъ научилъ насъ, сказавъ о Святомъ Духѣ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ вамъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Іоан. XVI, 15)» [1]). По тому же поводу св. Кириллъ въ посланіи къ Іоанну антіохійскому и другимъ восточнымъ епископамъ писалъ: «мы не позволимъ ни себѣ и никому другому измѣнить даже одного реченія въ символѣ вѣры, или опустить даже одинъ слогъ, помня слова Сказавшаго: *не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, яже положиша отцы твои* (Притч. XXII, 28). Ибо не они говорили, но самъ Духъ Бога и Отца, Который отъ Него исходитъ, но не чуждъ и Сыну въ разсужденіи существа. Въ этомъ удостовѣряютъ насъ изреченія святыхъ тайноводителей, ибо въ Дѣяніяхъ апостоловъ написано: *и не остави ихъ Духъ* Іисуса

[1]) Migne, s. gr., t. LXXVI, col 432—433.

(Дѣян. XVI, 7); и божественный Павелъ возвѣщаетъ: *аще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Его* (Рим. VIII, 9)» [1]). Здѣсь дано самое точное выраженіе общецерковнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа.

Духъ Святый «исходитъ отъ Бога и Отца, но Онъ не чуждъ Сыну», конечно, не въ томъ смыслѣ, что отъ Него или чрезъ Него получилъ Свое бытіе, но только «въ разсужденіи существа», т. е. въ смыслѣ единосущія. И блаженный Ѳеодоритъ, ранѣе подозрѣвавшій Кирилла александрійскаго въ цѣломъ рядѣ ересей, теперь пишетъ Іоанну антіохійскому. «Такъ какъ Богъ управляетъ премудро, промышляя о нашемъ согласіи и заботясь о спасеніи народовъ, то Онъ предуготовилъ намъ собраться воедино и показалъ расположенія всѣхъ согласными одни съ другими. Ибо, прочитавши сообща египетскія письма и изслѣдовавъ въ точности смыслъ ихъ, мы нашли, что... они украшаются евангельскимъ благородствомъ (превосходствомъ). Ибо въ нихъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ признается совершеннымъ Богомъ и совер-

---

[1]) Migne, t. LXXVII, col. 180—181. Ср. *архим. Силвестръ*, Отвѣтъ православнаго, стр. 50—57; *С. Хохомскій*, Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа, стр. 40—45.

шеннымъ человѣкомъ; допускаются въ нихъ (письмахъ) два естества, ихъ различіе и несліянное соединеніе, происшедшее не по срастворенію или смѣшенію, но неизреченно, боголѣпно и при сохраненіи свойствъ естествъ безъ смѣшенія; утверждается, что Богъ—Слово безстрастенъ и неизмѣняемъ, а храмъ страстенъ и былъ преданъ смерти на малое время и потомъ возстановленъ силою соединеннаго (съ нимъ) Бога; наконецъ, исповѣдуется, что Духъ Святый не отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе, но исходитъ отъ Отца, называется же собственнымъ Сыну, какъ единосущный Ему» [1]). Вотъ выразительный комментарій къ ученію Кирилла александрійскаго объ исхожденіи Святаго Духа и тѣмъ болѣе авторитетный, что онъ написанъ при жизни св. Кирилла и принадлежитъ выдающемуся богослову Восточной церкви V вѣка. Гдѣ же здѣсь Filioque?

Г. Забужный пишетъ: «Когда послѣдніе [монофелиты] стали обвинять по этому поводу [Filioque] римскую церковь, чтобы отомстить за отлученіе ихъ папой отъ церкви, то за ученіе римской церкви вступился православный греческій ученый, св. Мак-

[1]) Письма блаж. Ѳеодорита, 171. Переводъ *проф. Н. Н. Глубоковскаго*, вып. II (Сергіевъ Посадъ, 1908), стр. 301—302.

симъ Исповѣдникъ, доказывая монофелитамъ, что въ ученіи римской церкви о Святомъ Духѣ нѣтъ ничего противнаго вѣрѣ». Объ этомъ фактѣ, который въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду г. Забужный, мы узнаемъ исключительно изъ отрывка посланія св. Максима Исповѣдника къ Маринну, пресвитеру кипрскому [1]). До послѣдняго дошли слухи, что общительное посланіе папы [или Θеодора, или его преемника св. Мартина] въ Константинополѣ нашли неправославнымъ. Св. Максимъ сообщаетъ, что монофелитствующіе константинопольцы «зазрѣли соборное посланіе нынѣшняго святѣйшаго папы не въ столькихъ пунктахъ, какъ вы писали, а только въ двухъ, изъ которыхъ одинъ касается богословія (περὶ θεολογίας), такъ какъ, говорятъ, онъ сказалъ, что «Духъ Святый исходитъ (ἐκπορεύεσθαι) и отъ Сына», другой—божественнаго воплощенія (θείας σαρκώσεως), такъ какъ онъ написалъ: «Господь, какъ человѣкъ, безъ прародительскаго грѣха». Что касается перваго, то [податели посланія] привели согласныя изреченія римскихъ отцевъ и Кирилла александрійскаго изъ составленнаго имъ священнаго сочиненія на святаго евангелиста Іоанна. Этимъ они

[1]) Migne, s. gr., t. XCI, col. 133—138.

показали, что Сына не дѣлаютъ причиною (οὐκ αἰτίαν ποιοῦντας) Духа, ибо знаютъ, что единая причина (μίαν αἰτιαν) Сына и Духа есть Отецъ,... но [употребляютъ Filioque], чтобы показать прохожденіе Святаго Духа чрезъ Сына и тѣмъ выразить Ихъ единосущіе и равносущіе (ἀλλ' ἵνα καὶ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσι, καὶ ταύτῃ τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι)». «Согласно вашему приказанію, продолжаетъ далѣе св. Максимъ: я дѣлалъ представленія римлянамъ самимъ переводить свои слова на греческій языкъ, чтобы избѣжать козней противниковъ, но не знаю, согласятся ли они, ибо обычай не позволяетъ такъ писать и посылать. Впрочемъ, они не могутъ съ точностью и усердіемъ такъ передать свою мысль на иностранномъ языкѣ, какъ на своемъ родномъ, или какъ мы на нашемъ. Во всякомъ случаѣ, испытавъ на опытѣ придирку (ἐπήρειαν), они позаботятся объ устраненіи подобныхъ недоразумѣній въ будущемъ». Изъ этого отрывка посланія къ Марину слѣдуетъ: а) то, что католики нынѣ провозглашаютъ какъ догматъ,— ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына, понимаемаго, такимъ образомъ, въ смыслѣ причины упостаснаго бытія Духа, св. Максимъ Исповѣдникъ считалъ простымъ недоразумѣніемъ, возникшимъ благодаря то-

му, что римляне сами не перевели и не могли со всею точностью перевести на греческій языкъ общительнаго посланія папы; б) стоящія въ греческомъ переводѣ посланія папы слова: «и отъ Сына (καὶ τοῦ Υἱοῦ), по ученію латинянъ—думаетъ св. Максимъ—должны обозначать, что Св. Духъ *проходитъ* чрезъ Сына, и указывать на Ихъ *единосущіе и равносущіе*. Ни о какой защитѣ. Filioque здѣсь нѣтъ и рѣчи, и не могло быть, такъ какъ и представители самого папы истолковали его посланіе въ духѣ чуждомъ Filioque. Никакой защиты Filioque здѣсь не видѣлъ, напримѣръ, и Анастасій Библіотекарь, латинскій писатель второй половины девятаго вѣка. Въ его посланіи къ римскому діакону Іоанну читаемъ: «Кромѣ того, мы перевели изъ посланія того же св. Максима, написаннаго къ пресвитеру Марину, мѣсто объ исхожденіи Св. Духа, гдѣ онъ даетъ понять (innuit), что напрасно греки спорятъ противъ насъ, такъ какъ мы не называемъ Сына ни причиною (causam), ни началомъ (principium) Духа Святаго, какъ думаютъ они, но твердо зная (non nescientes) единство существа Отца и Сына, исповѣдуемъ, что какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына исходитъ Духъ Святый, разумѣя подъ исхожденіемъ (processionem) только посла-

ніе (missionen). Такъ благочестиво истолковывая и знающихъ тотъ и другой языкъ склоняя къ миру, св. Максимъ научаетъ насъ и грековъ, что въ нѣкоторомъ отношеніи Духъ исходитъ отъ Сына, въ другомъ—не исходитъ, и показываетъ, какъ трудно особенность (proprietatem) одного языка передать на другой» [1]).

Выше мы дали изложеніе ученія объ исхожденіи Святаго Духа отцовъ Восточной Церкви IV, V и VII в.в., на авторитетъ которыхъ ссылался г-нъ Забужный, обосновывая римско-католическое Filioque, и рядомъ выдержекъ изъ ихъ твореній показали, что мысль о Filioque была совершенно чужда Восточной Церкви за весь этотъ періодъ ея существованія. Теперь перейдемъ къ анализу ученія объ исхожденіи Святаго Духа западныхъ писателей за тотъ же періодъ времени, упоминаемыхъ г. Забужнымъ, и прежде всего Иларія пиктавійскаго.

Ученіе Иларія пиктавійскаго о Святомъ Духѣ не отличается строгой опредѣленностью. Въ раскрытіи догмата о третьей Ипостаси Святыя Троицы Иларій примыкаетъ къ той стадіи развитія церковнаго ученія, когда этотъ догматъ еще не сдѣ-

---

[1]) *Migne*, s. gr., t XCI, col. 133—134.

лался спеціальнымъ предметомъ богословской мысли [1]). Но онъ со всею опредѣленностью исповѣдуетъ, что понятіе о Святомъ Духѣ—необходимый членъ правила вѣры (forma fidei); что ипостасное бытіе Святого Духа, отличное отъ ипостаснаго бытія Отца и Сына, засвидѣтельствовано Христомъ; что Онъ есть ипостазированная принадлежность (res) Отчаго и Сыновняго существа, подобно тому какъ Сынъ, при всей Своей личной самостоятельности, есть принадлежность (res) Отца—носителя всецѣлой божеской субстанціи, что Его домостроительная дѣятельность заключается въ «раздаяніи полезнаго», въ возвышеніи нашего богопознанія на степень яснаго знанія и т. д. [2]).

Что же касается ученія Иларія пиктавійскаго объ исхожденіи Святаго Духа, то оно отличается еще большей темнотой и неопредѣленностью, нежели остальные пункты его пневматологіи [3]), и во всякомъ случаѣ не таково, чтобы, приведя, подобно г-ну Забужному, одну фразу изъ его твореній, считать разъ навсегда доказаннымъ, что Иларій училъ о Filioque. Въ трактатѣ

---

[1]) *Проф. А. А. Орловъ*, Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Историко-догматическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ, 1908. Стр. 336, 339.

[2]) Ibidem, стр. 339—344.

[3]) Ibidem, стр. 343—346.

«О Троицѣ» Иларій въ философски-сжатой и одушевленно-патетической формѣ излагаетъ сущность своего тринитарнаго ученія, и здѣсь мы, между прочимъ, читаемъ,

«Я,—пишетъ Иларій,—исповѣдаю Тебя, Отче святый, всемогущій Боже, какъ вѣчнымъ Богомъ, такъ и вѣчнымъ Отцемъ. И никогда я не буду настолько безуменъ и нечестивъ, чтобы, будучи служителемъ тайнъ Твоего всемогущества, поставить свой слабый разумъ судьею надъ благочестивымъ ученіемъ Твоей безконечности и откровеннымъ мнѣ догматомъ вѣчности; чтобы я помыслилъ Тебя когда-либо существовавшимъ безъ Мудрости и Силы и Твоего Слова, единороднаго Бога и Господа моего Іисуса Христа. Наше слабое и несовершенное слово не судить о Тебѣ по аналогіи съ нашимъ сознаніемъ. Ибо въ то время, какъ наше слово, и мудрость, и сила, суть произведенія нашего внутренняго движенія,—у Тебя рожденіе [того] совершеннаго Бога, который есть и Слово Твое, и мудрость и сила,—абсолютно, такъ что никогда неотдѣлимъ отъ Тебя Тотъ, Чье рожденіе изъ Тебя обозначается именами этихъ Твоихъ вѣчныхъ свойствъ (qui in his aeternarum proprietatum tuarum nominibus ex te natus ostenditur), и при томъ [обозначается] такъ, что не предполагаетъ

для Себя никакого иного виновника, кромѣ Тебя. Онъ—реальная сущность (происшедшая отъ) Тебя и—Твой Единородный: не часть, не растяженіе, не какое-либо пустое имя, въ смыслѣ (простого обозначенія) способностей—но Сынъ, Сынъ изъ Тебя Бога Отца, истинный Богъ, и рожденный изъ Тебя въ единствѣ Твоей природы; Его [происхожденіе] послѣ Тебя такъ должно быть исповѣдуемо, какъ [происхожденіе] вмѣстѣ съ Тобою (post te ita confitendus ut tecum): ибо вѣченъ Ты,—виновникъ Его вѣчнаго начала. Поскольку Онъ [произошелъ] отъ Тебя, Онъ—второй по отношенію къ Тебѣ; поскольку Онъ—Твой, Ты неотдѣлимъ отъ Него. Нельзя—исповѣдывать Тебя существовавшимъ когда-либо безъ Твоего [Сына], ибо [въ противномъ случаѣ] Ты мыслился бы или несовершеннымъ безъ [до] рожденія, или преизобильнымъ послѣ рожденія... Но для меня недостаточно этого, чтобы я, по долгу моей вѣры и званія, отрицалъ тварность Господа и Бога моего, Твоего Единороднаго [Сына] Іисуса Христа: я не потерплю примѣненія этого имени [тварь] и по отношенію къ Твоему Святому Духу, изъ Тебя изшедшему и чрезъ того [Сына] посланному. Ибо—велико мое благоговѣніе предъ сущностями Твоей природы. Ибо, хотя я знаю Тебя единаго нерожденнаго и

рожденнаго изъ Тебя Единороднаго, однако Святаго Духа я не назову ни рожденнымъ, никогда не назову и тварію. Я боюсь, что съ этимъ наименованіемъ, приложимымъ ко всѣмъ прочимъ [существамъ], созданнымъ Тобою, привзойдетъ поношеніе на Тебя. [Если] глубины Твои Св. Духъ Твой, по Апостолу (I Кор. II, 10), изслѣдуетъ и знаетъ, и, будучи ходатаемъ за меня предъ Тобою, неизглаголанное мое возвѣщаетъ Тебѣ, то ужели я не только назову, но и обезчещу наименованіемъ твари природу Его, сущую изъ Тебя черезъ Единороднаго? Никакая сущность, если не сущность Твоей природы, не проникаетъ Тебя (nulla te nisi res tua penetrat), и никакая чуждая Тебѣ сила не измѣряетъ глубину безмѣрнаго Твоего величія. Твое то, что проникаетъ (init) Тебя, и не чуждо отъ Тебя то, что обладаетъ силою изслѣдовать [Тебя]. Но для меня неизреченъ Тотъ, Чьи неизреченны для меня воздыханія за меня. Ибо какъ... о предвѣчномъ рожденіи изъ Тебя Сына [мы въ сущности знаемъ] только то, что Онъ—рожденъ, такъ и тотъ фактъ, что есть Св. Духъ, сущій изъ Тебя черезъ Него [Сына], я хотя не объемлю разумомъ, однако содержу въ совѣсти. Ибо въ духовныхъ дѣлахъ Твоихъ—я невѣжда, какъ говоритъ Единородный Твой: *Не ди-*

вися, яко рѣхъ ти: подобаетъ вамъ родитися свыше. Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ и камо идетъ: тако есть всякъ человѣкъ, рожденный отъ Духа (Іоан. III, 7—8). Содержа вѣру моего возрожденія, я остаюсь невѣдущимъ, и содержу то, чего не разумѣю. Ибо я возрожденъ безъ участія моего разума,—возрождающею силою. Для Духа же нѣтъ никакой мѣры: Онъ говоритъ, когда хочетъ, что хочетъ, гдѣ хочетъ... Твой Іоаннъ говоритъ, что все сотворено Сыномъ, который у Тебя, Бога, былъ въ началѣ Богъ—Слово. Ап. Павелъ возвѣщаетъ, что все на небѣ и на землѣ, видимое и невидимое, создано въ Немъ. Упомянувъ, что все создано во Христѣ и Христомъ, о Св. Духѣ [апостолъ] удовольствовался лишь просто наименованіемъ Его Твоимъ Духомъ. Съ этими нарочито избранными Тобою мужами я мыслю такъ: какъ, по ихъ ученію, объ Единородномъ Твоемъ ничего нельзя сказать превышающаго мое разумѣніе,—но лишь то, что Онъ рожденъ; такъ, по ихъ ученію, и о Святомъ Духѣ Твоемъ я ничего не скажу возвышающагося надъ человѣческой мыслію,—лишь [скажу], что Онъ—Твой Духъ»[1]).

[1]) De trinitate, XII, 52—56. *Migne*, s. l., t. X,

На основаніи этихъ словъ, имѣющихъ форму исповѣданія вѣры, мы можемъ установить слѣдующіе пункты ученія Иларія о Св. Духѣ: 1) какъ Сынъ рождается отъ Отца, такъ и Духъ Святый есть Духъ Отца. 2) Духъ есть сущій отъ Отца чрезъ Сына. 3) Онъ отъ Отца исходитъ и посылается чрезъ Сына. Говоря, что Сынъ рождается отъ Отца и Духъ Святый есть Духъ Отца, Иларій подчеркиваетъ, что, кромѣ этого, мы не можемъ утверждать ничего другого относительно источника упостаснаго бытія какъ Сына, такъ и Духа. Слѣдовательно, его выраженіе: «чрезъ Сына (per Filium)», отнюдь не можетъ быть истолковано въ смыслѣ указанія на Сына, какъ причину Св. Духа *по бытію*.

Раскрывая мысль о единосущіи Отца и Сына, Иларій Пиктавійскій въ одномъ мѣстѣ прямо ставитъ вопросъ, отъ Отца или отъ Сына (utrum ex Patre, an ex Filio) имѣетъ бытіе (esse) Духъ Утѣшитель. Въ качествѣ отвѣта на этотъ вопросъ онъ даетъ комментарій на слова Спасителя: *еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ. Егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не о Себе бо глаголати*

coll. 466—471. Ср. *проф. А. А. Орловъ*, Иларій Пиктавійскій, стр. 311—313.

имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ: Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ. Вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ (Іоан. XVI, 12—15). Приведя эти слова, Иларій пишетъ: «слѣдовательно, отъ Сына принимаетъ (accipit) Тотъ, кто отъ Него посылается,—и отъ Отца исходитъ. И я спрашиваю, то же ли самое значитъ—принимать отъ Сына, что и исходить отъ Отца? Если эти изреченія кажутся различными, то уже, безъ сомнѣнія, реченія: «принимать отъ Сына» и «принимать отъ Отца», будутъ признаны тождественными... То, что́ [Духъ] пріиметъ [или власть, или сила, или ученіе], по словамъ Сына, Онъ долженъ принять отъ Него, но это же самое, по Его словамъ, Онъ долженъ принять и отъ Отца. Ибо, такъ какъ, по Его словамъ все, что имѣетъ Отецъ,—Его [Сына] есть то [Духъ Святый] долженъ принять отъ Него... Разсѣкай, если можешь, единство сей природы... Ибо отъ Отца исходитъ Духъ Св., Сыномъ же отъ Отца посылается. Все, что принадлежитъ Отцу, принадлежитъ Сыну, и посему, что́ пріемлетъ, отъ Сына пріемлетъ Тотъ, Кто имѣетъ быть

посланнымъ: ибо все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ Сыну». «Какимъ образомъ, спрашиваю теперь,—замѣчаетъ нѣсколько ниже Иларій — Отецъ и Сынъ не суть едино по природѣ? Отъ Отца исходитъ Духъ истины, отъ Сына посылается и отъ Сына принимаетъ. Все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ Сыну: поэтому, Кто отъ Него принимаетъ, есть Духъ Божій [Отца], но Онъ же—и Духъ Христа» [1]). Такимъ образомъ, на прямо поставленный вопросъ, отъ Отца или отъ Сына [и Отца] имѣетъ бытіе Духъ Святый, Иларій не даетъ отвѣта; самъ же остается на почвѣ евангельскихъ изреченій, говоря, что Духъ Святый отъ Отца исходитъ, отъ Сына же посылается, принимаетъ, почему и называется не только Духомъ Божіимъ, но и Духомъ Христа.

Выраженіе: «Отецъ—въ Сынѣ, и Сынъ—въ Отцѣ, и Святый Духъ получаетъ отъ Того и Другого (accipiat ex utroque)» [2]), не имѣетъ филіоквистическаго смысла потому, что здѣсь рѣчь идетъ не объ исхожденіи Святаго Духа, но о внутреннемъ единствѣ Божественныхъ Ипостасей по существу, которое еретики раздѣляли на три раз-

[1]) De Trinitate, VIII, 20, 26. *Migne*, t. X, col. 251, 255.

[2]) Fr. II, 31. *Migne*, t. X, col. 656.

личныя субстанціи [1]). Равнымъ образомъ и слова, что Духъ Св. «Patre et Filio auctoribus confitendus est» [2]), не могутъ быть истолкованы въ смыслѣ Filioque, такъ какъ Иларій говоритъ здѣсь лишь о томъ, что Святаго Духа должно исповѣдывать Богомъ, потому что о божествѣ Его свидѣтельствуютъ Отецъ и Сынъ—свидѣтельствуютъ Своимъ отношеніемъ къ Нему [3]).

Вербально Filioque впервые встрѣчается у св. Амвросія медіоланскаго. Въ первой книгѣ его творенія «О Святомъ Духѣ» [4]) читаемъ: «Духъ Святый, когда Онъ исходитъ отъ Отца и Сына (procedit a Patre et Filio), не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына» [5]). Но насколько не осмотрительно было бы отсюда заключать, что св. Амвросій училъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, можно

---

[1]) *Проф. А. А. Орловъ*, Иларій Пиктавійскій, стр. 346.

[2]) De Trinitate II, 29. *Migne*, t. X, col. 69.

[3]) *В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 125—126.

[4]) Твореніе написано подъ вліяніемъ сочиненія Дидима Слѣпца «О Святомъ Духѣ». Сравн. *Самуиловъ В. И.*, Исторія аріанства на латинскомъ Западѣ [353—430]. С.-Петербургъ, 1890. Стр. 177, *80—*91. *Адамовъ, И. П.*, Св. Амвросій Медіоланскій. Сергіевъ Посадъ, 1915. Стр. 256—260

[5]) De Spiritu Sancto, lib. I, c. XI, 120. *Migne*, s. lat., t. XVI, col. 733.

судить уже по одному тому, что даже бенедиктинскіе издатели [1]) нашли здѣсь выраженіе ученія не о вѣчномъ исхожденіи (aeterna processio) Духа Святаго отъ Сына, но о временномъ посланничествѣ (temporalis missio) Его Сыномъ въ міръ [2]). Контекстъ рѣчи оправдываетъ такое пониманіе, какъ единственно возможное. Говоря о томъ, что Духъ Святый посылается (mitti) всѣмъ и что Онъ не переходитъ съ одного мѣста на другое, св. Амвросій пишетъ: «И о Духѣ Святомъ говорится, что Онъ посылается, но серафимъ [посылается] одному, а Духъ—всѣмъ (Іоан. XVI, 7). Серафимъ посылается на служеніе (in ministerium), Духъ же совершаетъ таинство (operatur mysterium); серафимъ дѣлаетъ, что ему повелѣно; Духъ же раздѣляетъ [Свои дарованія], *якоже хощетъ* (1 Кор. XII, 11). Серафимъ съ мѣста на мѣсто переходитъ, ибо онъ не наполняетъ всего, но самъ исполняется Духа. Серафимъ

---

[1]) Ср. *Migne*, s. lat., t. XVI, col. 732g, гдѣ читаемъ: «Амвросій здѣсь (De Spiritu Sancto, I, XI, 119), какъ и въ концѣ слѣдующаго параграфа, пользуется словомъ *procedere* для обозначенія временнаго посланничества Духа (missio temporalis)».

[2]) *Swete, H. B.*, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambribge, 1876. P. 122. Ср. *проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 126.

нисходитъ, сообразно его природѣ, съ нѣкоторымъ переходомъ (cum aliquo transitu); о Духѣ же Святомъ мы не можемъ этого думать, ибо о Немъ Сынъ Божій говоритъ: *Егда пріидетъ Утѣшитель, Духъ истины, Егоже Азъ послю вамъ отъ Отца, Иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. XV, 26). Если же Духъ исходитъ съ [опредѣленнаго] мѣста и переходитъ въ [другое опредѣленное] мѣсто, то и самъ Отецъ обрѣтается въ [извѣстномъ] мѣстѣ, и Сынъ. Если съ мѣста (de loco) исходитъ Тотъ, Кого посылаетъ (mittit) Отецъ или (aut) [1]) Сынъ, то Духъ, исходя изъ [опредѣленнаго] мѣста и выступая, должно казаться, оставляетъ и Отца, какъ тѣло, сообразно нечестивымъ истолкованіямъ, и Сына. Итакъ, не [должно думать], будто Духъ посылается (mittitur) съ нѣкоего мѣста или будто Онъ исходитъ (procedit) съ какого либо мѣста, когда исходитъ отъ Сына, какъ Самъ Сынъ, ибо Онъ говоритъ: *Изыдохъ отъ Отца и пріидохъ въ міръ* (Іоан. XVI, 28). Духъ Святый, когда исходитъ отъ Отца и Сына, не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется отъ Сына». Контекстъ рѣчи не оставляетъ мѣста для сомнѣнія въ томъ, что св. Амвросій, употребляя въ данномъ случаѣ гла-

---

[1]) По другому чтенію: «такъ и (ita ut, ita et)».

голъ *исходитъ* (procedit), употребляетъ его не въ онтологическомъ, но икономическомъ смыслѣ,—въ смыслѣ исхожденія Св. Духа *въ мірѣ*, посланія Его *людямъ*. Слѣдовательно, Filioque св. Амвросія по своему внутреннему значенію отнюдь не можетъ быть отождествлено съ нынѣшнимъ римско-католическимъ Filioque.

Когда св. Амвросій говоритъ объ источникѣ упостаснаго бытія Духа, онъ говоритъ только объ Отцѣ. Такъ, въ книгѣ «О Святомъ Духѣ» читаемъ: «Господь сказалъ въ Евангеліи: «егда пріидетъ Утѣшитель, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ», — слѣдовательно, и отъ Отца исходитъ Духъ, и о Сынѣ свидѣтельствуетъ (a Patre procedit Spiritus sanctus, et testificatur de Filio»)[1]). Въ трактатѣ «О Троицѣ» св. Амвросій (?) пишетъ. «Сынъ говоритъ: «Духъ Святый отъ Отца *исходитъ*, по общенію же и единству природы (propter societatem unitatemque naturae) отъ Сына *посылается*» [2]). Такимъ обра-

[1]) De Spiritu Sancto, I, c. 1, 25. *Migne*, s. lat., t. XVI, col. 710.

[2]) De Trinitate, c. X. *Migne*, s. lat., t. XVII, col. 520. По римскому изданію это мѣсто читается такъ: «Говоритъ [Сынъ]: *отъ Отца исходитъ*— это по происхожденію. Говоритъ: *Егоже пошлю*— это по причинѣ общенія и единства природы (Inquit, a Patre procedit propter originem. Inquit, quem mittam propter societatem unitatemque naturae)».

зомъ, когда св. Амвросій беретъ глаголъ «исходитъ—procedit» въ онтологическомъ смыслѣ, онъ употребляетъ его только въ томъ случаѣ, когда характеризуетъ отношеніе Духа къ Отцу. Опредѣляя же отношеніе Духа къ Сыну, вытекающее не изъ причинныхъ взаимоотношеній Ихъ по бытію, но изъ единства и общенія природы божества, онъ пользуется словомъ «посылается—mittitur», т. е. въ томъ и въ другомъ случаѣ остается на почвѣ евангелія Іоанна.

Ясно выраженное Filioque, опредѣлившее и опредѣляющее до настоящаго времени ученіе католиковъ о Святомъ Духѣ, надятъ впервые у блаженнаго Августина. Въ сочиненіи «О вѣрѣ и символѣ», написанномъ по порученію иппонскаго собора 393 года и прочитанномъ предъ отцами этого собора, Августинъ, тогда еще пресвитеръ иппонскій [1]), находилъ, что въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцовъ и учителей церкви о Третьей Ипостаси Святыя Троицы говорится вообще неясно и неполно. Здѣсь мы, между прочимъ, читаемъ: «О Святомъ Духѣ ученые и великіе истолкова-

[1]) Retractationes, I, 17: Per idem tempus coram episcopis hoc mihi jubentibus, qui plurimum totius Africae concilium Hippone Regio habebant, de Fide et Symbolo presbyter disputavi.

тели божественныхъ писаній не имѣли такихъ плодотворныхъ и прилежныхъ разсужденій, чтобы легко было понять и Его особенность, по которой мы не можемъ называть Его ни Отцемъ, ни Сыномъ, а только Духомъ Святымъ; они возвѣщаютъ только, что Онъ есть даръ Божій, чтобы мы вѣрили, что Богъ не даетъ дара, который былъ бы ниже Его Самого. Однако они остерегаются говорить, что Святый Духъ рожденъ, подобно Сыну, отъ Отца, ибо одинъ Христосъ, или отъ Сына, какъ будто Онъ есть внукъ высочайшаго Отца, или что Онъ не обязанъ (debere) Своимъ бытіемъ никому, но Отцу, изъ Котораго—все. Однако нѣкоторые осмѣлились высказывать, что Духъ Святый есть самое общеніе Отца и Сына и, такъ сказать, божественность, которую греки называютъ θεότης; что, такъ какъ Отецъ есть Богъ и Сынъ есть Богъ, то самая божественность, которою они связуются—одинъ, рождая Сына, другой, соединяясь со Отцомъ—[и есть Духъ]. Итакъ, эта божественность, подъ которой они разумѣютъ еще взаимную любовь Обоихъ и благоволеніе, и называется, какъ они говорятъ, Духомъ Святымъ, подтверждая свое мнѣніе многими мѣстами Священнаго Писанія» [1]).

---

[1]) *Migne*, s. lat., t. XL, col. 191.

Такимъ образомъ въ раннѣйшемъ своемъ сочиненіи блаженный Августинъ совершенно не высказываетъ мысли объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына, даже то мнѣніе, по которому Духъ Святый есть взаимная любовь и благоволеніе Отца и Сына, выражена здѣсь не рѣшительно и не отъ лица самого Августина. По поводу этой мысли послѣдній отъ себя замѣчаетъ—«это ли мнѣніе должно считать истиннымъ, или что-нибудь другое,—нужно непоколебимо содержать вѣру, чтобы называть Отца Богомъ, Сына Богомъ и Духа Святаго Богомъ» [1]).

Но въ своемъ основномъ сочиненіи «О Троицѣ», которое онъ писалъ около 20 лѣтъ, будучи уже епископомъ Иппонскимъ, и издалъ нѣсколько прежде 428 года [2]), блаженный Августинъ совершенно опредѣленно учитъ о Filioque. Въ послѣдней книгѣ этого сочиненія читаемъ: «Духъ Святый исходитъ первоначально (principaliter) отъ Него [Отца]». «Я, объясняетъ блаженный Августинъ, прибавилъ *первоначально* потому, что и отъ Сына исходитъ Духъ Святый, но Сыну сообщилъ это Отецъ,

---

[1]) *С. Хомякій*, Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа, стр. 46—48.

[2]) Epist. CLXXIV (*Migne*, t. XXXIII, 758): libros juvenis inchoavi, senex edidi.

сообщилъ не такъ, какъ бы Сынъ существовалъ уже, а этого [Духа Святаго] Онъ еще не имѣлъ; напротивъ, все, что Онъ даровалъ Единородному Слову, даровалъ въ рожденіи. Поэтому Онъ родилъ Его такимъ, чтобы и отъ Него исходилъ общій даръ, и Духъ Святый былъ Духомъ Обоихъ» [1]). «Въ Высочайшей Троицѣ, которая есть Богъ, нѣтъ никакихъ промежутковъ времени, при которыхъ можно было бы показать или, по крайней мѣрѣ, спросить, рожденъ ли сначала отъ Отца Сынъ и потомъ отъ Обоихъ исшелъ Духъ Святый. Ибо Священное Писаніе говоритъ, что Онъ есть Духъ Обоихъ, а что Онъ исходитъ отъ Того и Другого—это узнается такъ. Самъ Сынъ говоритъ: *Иже отъ Отца исходитъ*; а, воскреснувъ изъ мертвыхъ и явившись ученикамъ Своимъ, Онъ дунулъ и сказалъ: «*пріимите Духъ Святъ*, чтобы такимъ образомъ показать, что Онъ [Духъ Святый] и отъ Него исходитъ» [2]). Нѣсколько ниже блаженный Августинъ пишетъ: «Неужели можно спрашивать, исшелъ ли Духъ Святый отъ Отца, когда рождался Сынъ, или еще нѣтъ, и только по рожденію Его исшелъ отъ Обоихъ, когда здѣсь нѣтъ мѣста временамъ? Такъ можемъ мы

[1]) *Migne*, s. lat., t. XLII, col. 1081.
[2]) Ibidem, col. 1092.

спрашивать лишь тамъ, гдѣ находимъ времена. Воля прежде происходитъ изъ ума человѣческаго, требуя того, что, бывъ достигнуто, называется порожденіемъ; когда оно уже произведено или рождено, воля эта находитъ совершеніе и, достигнувъ цѣли, становится любовію пользующагося, бывъ прежде желаніемъ ищущаго, и исходитъ уже отъ обоихъ, т. е. отъ ума рождающаго и отъ рождаемаго познанія, какъ бы отъ отца и сына. Ни о чемъ подобномъ нельзя спрашивать тамъ, гдѣ отъ времени ничего не начинается и ничего во времени не совершается. На этомъ основаніи кто можетъ понять безвременное рожденіе Сына отъ Отца и безвременное исхожденіе Духа Святаго отъ Обоихъ» [1]). Въ заключеніи своихъ разсужденій о Духѣ Святомъ блаженный Августинъ обращается къ читателю: «подними свой взоръ къ самому свѣту и утверди его тамъ, если можешь, и ты увидишь, чѣмъ отличается рожденіе слова Божія отъ исхожденія дара Божія и почему Единородный Сынъ сказалъ о Духѣ, что Онъ исходитъ, а не рожденъ отъ Отца, иначе онъ былъ бы братомъ Сыну. Такъ какъ Духъ, Обоимъ имъ принадлежащій, есть нѣкоторое общеніе

[1]) Ibidem, col. 1094.

Отца и Сына, единосущное съ Ними, то Онъ и не названъ сыномъ Обоихъ, чего пусть и не будетъ» [1]).

Резюмируя вкратцѣ ученіе блаженнаго Августина о Святомъ Духѣ, мы получаемъ слѣдующій рядъ положеній. 1. Духъ Святый есть vпостасная взаимная любовь Отца и Сына. 2. Онъ есть Духъ какъ Отца, такъ и Сына и исходитъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына. 3. Все, что имѣетъ Сынъ, Онъ имѣетъ отъ Отца,—слѣдовательно, и то, что отъ Него исходитъ Духъ Святый, Онъ имѣетъ также отъ Отца. Такимъ образомъ, основаніе исхожденія Святаго Духа лежитъ въ Отцѣ, и потому только Отецъ есть начало всего Божества. Это ученіе блаженный Августинъ излагаетъ какъ свое личное, глубоко продуманное, но во всякомъ случаѣ, не непогрѣшимое богословское мнѣніе. Лянгенъ справедливо обращаетъ вниманіе на то, что, когда блаженный Августинъ говоритъ о церковномъ вѣроисповѣданіи предъ невѣрующими или еретиками, онъ не говоритъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына, но ограничивается указаніемъ на Его божество вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ.

Равнымъ образомъ и въ своемъ Enchi-

[1]) Ibidem, col. 1097. Ср. *С. Хохомскій*, Ученіе древней Церкви, стр. 48—52.

ridion' Ѣ, составленномъ около 421 года и съ большей точностью излагающемъ церковное ученіе, Августинъ пишетъ: должно вѣровать, что Богъ «есть Троица, именно Отецъ и Сынъ, отъ Отца рожденный, и Святый Духъ, исходящій отъ того же Отца, но одинъ и тотъ же Духъ Отца и Сына». Очевидно, блаженный Августинъ, хотя и считалъ Filioque за твердое ученіе, имѣющее для себя основаніе въ Св. Писаніи, тѣмъ не менѣе не причислялъ его къ непосредственно преданному содержанію вѣры [1]).

Если въ трактатѣ «О вѣрѣ и символѣ» блаженный Августинъ указываетъ, что ученіе древней Церкви о Святомъ Духѣ неясно и неполно, и затѣмъ далѣе ни однимъ словомъ не упоминаетъ объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына,— то въ этомъ, какъ справедливо отмѣчаетъ Кохомскій [2]), можно видѣть выразительное свидѣтельство о томъ, что до Августина истолкователи священнаго писанія, т. е. отцы и учители церкви, почитали Духа имѣющимъ бытіе отъ Отца и ничего не говорили объ Его исхожденіи и отъ Сына.

---

[1]) *Лянгенъ І.*, Разность въ ученіи о Троицѣ между западною и восточною церковью, стр. 80—81.

[2]) Ученіе древней Церкви, стр. 48.

Ученіе блаженнаго Августина объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына скоро распространилось по всему западу, однако, не всюду встрѣтило одинаково сочувственный пріемъ. Во второй половинѣ V вѣка епископъ Никита аквилейскій «училъ объ исхожденіи отъ Отца съ такимъ эмфазомъ, что можно думать, что или Filioque было неизвѣстно въ аквилейской церкви, или же Никита считалъ это воззрѣніе не нужною для простой вѣры тонкостью» [1]). «Достаточно, говорилъ онъ, вѣрнымъ знать то, что Сынъ рожденъ, Духъ же отъ Отца исходитъ... Итакъ, мы видимъ, что Духъ Святый, Утѣшитель, отъ Отца исходитъ, но Онъ не сынъ и не сынъ Сына..., но Духъ истины, свойствъ (aut qualis, aut quanta) исхожденія котораго не дано никому знать» [2]). Около 550 года діаконъ римской церкви Рустикъ, доказывая въ своемъ сочиненіи противъ акефаловъ, или монофиситовъ, что, по ученію еретиковъ, выходитъ, будто въ Богѣ три природы, что, если божество и человѣчество слилось во Христѣ, то божество Христа сдѣлалось чрезъ то отличнымъ

---

[1]) *Swete, H. B.*, p. 158; *В. В. Болотовъ*, стр. 128.

[2]) *Migne*, s. lat., t. LII, col. 856. Ср. 870: «Ты вѣруешь и въ Духа Святаго. Этотъ Духъ одинъ есть, все освящающій. Онъ отъ Отца исходитъ, одинъ только изслѣдуя тайны и глубины Божіи (scrutans mysteria et profunda Dei)».

отъ божества Отца и Сына,—пишетъ: «Мы исповѣдуемъ, что существуютъ три Ипостаси, но исповѣдуемъ это не потому, чтобы онѣ различались по природѣ, а потому, что каждая изъ нихъ отличается особенностями по качеству существованія (in eo qualiter sit). Ибо Отецъ родилъ, но не рожденъ, и не есть отъ чего-либо иного, какъ отъ Него Самого — другіе; Сынъ рожденъ и не родилъ ничего совѣчнаго; Духъ Святый отъ Отца исходитъ, и ничто совѣчное отъ Него не исходитъ и не рождено. Нѣкоторые изъ древнихъ прибавляли къ этимъ особенностямъ и то, что какъ Духъ не родилъ предвѣчнаго Сына вмѣстѣ съ Отцемъ, такъ не исходитъ Духъ отъ Сына, какъ исходитъ отъ Отца (quidam vero antiquorum et hoc proprietatibus adjecerunt, quia sicut Spiritus cum Patre Filium sempiterne non genuit, sic nec procedit Spiritus a Filio, sicut a Patre). Я, хотя исповѣдую, что Духъ не родилъ предвѣчнаго Сына, однако не считаю рѣшеннымъ совершенно, исходитъ ли Онъ и отъ Сына» [1]). Въ этихъ словахъ особенно важно то, что говоритъ Рустикъ относительно древнихъ (antiquorum). Если вѣрить Рустику, то въ твореніяхъ нѣкоторыхъ древне-церковныхъ

[1]) Contra Acephalos. *Migne*, s. lat., t. LXVII col. 1237.

писателей прямо указывалось, что, какъ ѵпостасную особенность Духа Святаго, должно мыслить и то, что Онъ исходитъ отъ Отца, и то, что Онъ *не исходитъ* отъ Сына по бытію.

Но августинское Filioque нашло на западѣ и цѣлый рядъ послѣдователей. Среди нихъ мы можемъ назвать—для *Галліи*: Евхерія, епископа ліонскаго († 454): «Духъ Святый не рожденъ и не нерожденъ,... но, вѣрнѣе, Онъ отъ Отца и Сына исходитъ, какъ бы нѣкоторое согласіе Отца и Сына» [1]); Фавста, епископа реймскаго († 485): «Духъ Святый отъ Обоихъ (de utroque) исходитъ»; Геннадія, пресвитера массилійскаго († 495): «Вѣруемъ во единаго Бога, Отца, Сына и Святаго Духа... Духъ Святый тѣмъ, что (eo quod) Онъ есть отъ Отца и Сына исходящій, совѣченъ Отцу и Сыну... Духъ Святый... Богъ отъ Отца и Сына исходящій» [2]); Юліана Померія, пресвитера арелатскаго († 498): «Духа Святаго, такъ какъ Онъ отъ Отца и Сына исходитъ, нельзя называть ни нерожденнымъ, ни рожденнымъ» [3]); Авита, архіепископа вьеннскаго († 523): «Мы же о Духѣ Святомъ говоримъ, что Онъ отъ Отца и Сына

[1]) *Migne*, s. lat., t. L, col. 774.
[2]) *Migne*, s. lat., t. LVIII, col. 979—981.
[3]) *Migne*, s. lat., t. LIX, col. 433.

исходитъ» [1]); для *Африки*: Фульгенція, епископа руспскаго († 533): «Твердо храни и никогда не сомнѣвайся въ томъ, что одинъ и тотъ же Духъ Святый, Который есть единый Духъ Отца и Сына, отъ Отца и Сына исходитъ» [2]); для *Италіи*: Павлина, епископа ноланскаго († 431): «Духъ Святый, отъ Единороднаго и отъ Отца исходящій» [3]); папу Гормизда († 523): «Извѣстно, что особенность Отца—рождать Сына, особенность Сына—рождаться отъ Отца, будучи равнымъ Отцу; особенность Духа Святаго—исходить отъ Отца и Сына при одной сущности божества» [4]); папу Григорія великаго: «Посланіе (missio) Духа Святаго есть исхожденіе (processio), которымъ Онъ исходитъ отъ Отца и Сына» [5]); Пасхазія, діакона римской церкви († 512): «Онъ [Духъ Святый] отъ Того и Другого исходитъ» [6]); философа Боэтія († 524) [7]), сена-

---

[1]) *Ibidem*, col. 385. «Нѣкоторые документы, связанные съ именемъ Авита вьеннскаго, составляютъ подлогъ Жерома Виньe въ XVII в.». *Проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 127.

[2]) *Migne*, s. lat., t. LXV, col. 696.

[3]) *Migne*, s. lat., t. LXI, col. 650.

[4]) *Migne*, s. lat., t. LXXIII, col. 514.

[5]) *Migne*, s. lat., t. LXXVI, col. 1193.

[6]) *Migne*, s. lat., t. LXII, col. 23.

[7]) *Migne*, s. lat., t. LXIV, col. 1254.

тора Кассіодора (около 570 г.) [1]), папу Льва III и друг.; для *Испаніи*: Турибія епископа астурикскаго (447), Исидора Севильскаго и толедскіе соборы—589, 634, 638, 653, 675, 681, 683, 693 гг. [2]). Уже на первомъ изъ нихъ, третьемъ толедскомъ соборѣ, ученіе объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына было провозглашено, какъ догматъ вѣры.

Въ исповѣданіи вѣры, которое представилъ толедскому собору готскій король Рекаредъ, читаемъ: «Иной есть Отецъ, Который родилъ; иной Сынъ, Который рожденъ; но Тотъ и Другой имѣютъ единосущное божество: и Отецъ, отъ Котораго Сынъ и Который не есть отъ другого, и Сынъ, Который имѣетъ Отца, но безъ всякаго начала и уменьшенія имѣетъ божество, въ которомъ Онъ совѣченъ и соравенъ Отцу; равнымъ образомъ о Духѣ Святомъ намъ должно исповѣдывать и провозглашать, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына и съ Отцемъ и Сыномъ единосущенъ». Аріанскіе епископы, присутствовавшіе на этомъ соборѣ, чтобы показать, что они оставили свои заблужденія и уже находятся въ пол-

[1]) *Migne*, s. lat., t. LXX, col. 23; ср. col. 366—367.

[2]) О нихъ см. у *С. Хохомскаго*, Ученіе древней Церкви объ исхожденіи Св. Духа, стр. 67—91.

номъ согласіи съ апостольскимъ и вселенскимъ ученіемъ, представили двадцать два анаѳематизма, въ третьемъ изъ которыхъ читаемъ: «Всякій, кто не вѣруетъ или не будетъ вѣровать, что Духъ Святый отъ Отца и Сына исходитъ, и не будетъ говорить, что Онъ совѣченъ и единосущенъ Отцу и Сыну, да будетъ анаѳема». Но утверждать, что никео-цареградскій символъ вѣры на этомъ соборѣ былъ прочитанъ со вставкой словъ «et Filio», нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній, потому что этой вставки нѣтъ въ печатныхъ изданіяхъ актовъ испанскихъ соборовъ — кёльнскомъ 1530 и парижскомъ 1535 г. Кардиналъ Беллярминъ, посвятившій много труда изслѣдованію и изданію соборныхъ дѣяній, признаетъ, что «на третьемъ толедскомъ соборѣ, происходившемъ въ 589 г., символъ читается безъ всякаго прибавленія». Послѣдующіе толедскіе соборы повторили и отчасти развили мысль о двоякомъ исходномъ началѣ Святаго Духа. Въ этомъ отношеніи особенно выразительно «правило вѣры» одиннадцатаго толедскаго собора, имѣвшаго мѣсто въ 675 г. О Духѣ Святомъ здѣсь говорится такъ: «Вѣруемъ, что Духъ Святый, Который есть третье Лицо во Святой Троицѣ, есть съ Отцемъ и Сыномъ единый Богъ, одной сущности и одной при-

роды, что Онъ не рожденъ или сотворенъ, но отъ Того и Другого исходитъ и есть Духъ Обоихъ. Сей Духъ есть ни рожденъ, ни нерожденъ, чтобы, наименовавъ Его нерожденнымъ, не пришлось намъ говорить, что два Отца, а назвавъ рожденнымъ, не пришлось сказать, что два Сына. Онъ, однако, есть Духъ не только Отца, но и Сына. Ибо Онъ не исходитъ отъ Отца въ Сына, а отъ Сына къ твари, имѣющей получить освященіе, но вмѣстѣ отъ Того и Другого исходитъ, такъ какъ Онъ есть любовь, или святость Обоихъ».

Такимъ образомъ фактъ широкаго распространенія Filioque на Западѣ въ главномъ и существенномъ остается внѣ вопроса. Но для характеристики отношеній Запада къ этому ученію чрезвычайно интересны слѣдующіе четыре факта.

1. Папа Агаѳонъ препроводилъ на шестой вселенскій соборъ два посланія, содержащія въ себѣ изложеніе вѣры: а) одно отъ своего имени къ императору Константину и б) второе къ тому же императору отъ римскаго собора 125 отцовъ, состоявшагося 27 марта 680 г., подъ предсѣдательствомъ самого папы. Кромѣ того, медіоланскій епископъ Мансветъ прислалъ императору посланіе отъ имени медіоланскаго собора. Ни въ одномъ изъ этихъ

вѣроизложеній не было и намека на Filioque. Медіоланскій соборъ исповѣдуетъ, что, «когда мы называемъ Духа Святаго, мы тѣмъ самымъ показываемъ, что Онъ исходитъ изъ Ипостаси вѣчнаго Отца». Римскій соборъ въ своемъ посланіи пишетъ: «вѣримъ въ Духа Святаго, Господа и животворящаго, отъ Отца исходящаго», т. е. строго остается на почвѣ никео-цареградскаго символа.

2. Въ 680 году въ Британніи, въ Гатфельдѣ, состоялся соборъ, подъ предсѣдательствомъ архіепископа кэнтерберійскаго Ѳеодора, родомъ изъ Тарса. Соборъ объявляетъ, что онъ пріемлетъ пять вселенскихъ соборовъ и римскій соборъ при папѣ Мартинѣ первомъ (первый латеранскій) и затѣмъ исповѣдуетъ свою вѣру «и въ Духа Святаго, исходящаго отъ Отца и Сына неизглаголанно, какъ проповѣдали тѣ, которыхъ мы упомянули выше, святые апостолы и пророки и учители». Относительно этого изложенія вѣры извѣстно, что оно не было послано въ Константинополь. «Во всякомъ случаѣ, невозможно доказать, что этого не сдѣлали преднамѣренно» [1]).

3. Посланіе папы Адріана I, читанное на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, не за-

[1]) Ср. *проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 133.

ключало въ себѣ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. Когда франкскіе богословы отвергли формулу патріарха Тарасія: «Чрезъ Сына», находящуюся въ его синодикѣ, разосланной всѣмъ патріархамъ съ приглашеніемъ на седьмой вселенскій соборъ и одобренной послѣднимъ,— то папа Адріанъ выступилъ на ея защиту. Доказывая православіе этой формулы, папа Адріанъ указывалъ, что она не представляетъ собою изобрѣтенія патріарха Тарасія, но основывается на ученіи отцовъ. Въ подтвержденіе этой мысли папа Адріанъ ссылается на Аѳанасія Вел., Евсевія кесарійскаго, Иларія, Василія, Амвросія, Григорія нисскаго, Августина, Кирилла александрійскаго и другихъ.

4. Четвертый случай, къ которому мы теперь переходимъ, имѣетъ особый интересъ, потому что, именно, имъ и вызванъ былъ аѳенскій соборъ 869 года, послѣ котораго Карлъ Великій возбудилъ предъ папой вопросъ о томъ, чтобы Filioque было повсемѣстно внесено въ никео-цареградскій символъ [1]).

Франкскіе монахи, жившіе въ Іерусa-

[1]) Документы, относящіеся къ этому факту, см. у *H. B. Swete*, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge, 1876. P. 227—237, а анализъ ихъ у *С. Хохомскаго*, 85—94, и *В. В. Болотова*, 133—137.

лимѣ на Елеонской горѣ (congregatio montis Oliveti) прислали папѣ Льву III письмо съ жалобой на нѣкоего Іоанна изъ монастыря святого Саввы. «Всемилостивѣйшій отецъ! — писали монахи, — мы, странники (peregrini) здѣсь, во святомъ градѣ Іерусалимѣ, никого на землѣ не любимъ болѣе васъ, и, насколько можемъ, мы, всѣ слуги твои, день и ночь со слезами изливаемъ въ этихъ святыхъ мѣстахъ молитвы за васъ ко Господу. Итакъ, мы извѣщаемъ тебя о скорби нашей, которую здѣсь терпимъ. Іоаннъ, изъ монастыря св. Саввы, котораго Ѳеодулъ игуменъ, слуга вашъ, знаетъ, напалъ на насъ, говоря, что «франки, находящіеся на масличной горѣ, суть еретики», и сказалъ намъ, что мы «франки—еретики»; онъ отвергаетъ вѣру нашу, говоря, что «нѣтъ ереси хуже». Мы же говоримъ ему: «братъ, умолкни! называя еретиками насъ, ты говоришь ересь о святой апостольской каѳедрѣ». И до такой степени онъ разсвирѣпѣлъ на насъ, что въ день Рождества Христова подослалъ во святой Виѳлеемъ, въ священный вертепъ, гдѣ Господь нашъ, Искупитель рода человѣческаго, для спасенія міра родился, мірянъ, которые хотѣли выгнать насъ вонъ и говорили намъ, что «вы — еретики, что и книги, которыя вы имѣете, еретиче-

скія». Но по вашей святой молитвѣ и вѣрѣ укрѣпилъ насъ Господь. Ибо они не могли насъ выгнать. Мы всѣ сказали: «умремъ здѣсь, а вонъ насъ не выгоните». Послѣ этого всѣ мы, слуги ваши, обратились къ святителямъ, которые во святомъ градѣ, и сказали имъ: «разсмотрите, отцы и братія, объ этомъ человѣкѣ, который противъ насъ и противъ святой римской каѳедры говоритъ такое, что мы подобныхъ словъ о своемъ народѣ никогда не слыхали». Послѣ этого въ день святый Господень [=воскресенье] собрались святители съ клиромъ и народомъ между святой гробницей Господа и святымъ лобнымъ мѣстомъ и спрашивали насъ о вѣрѣ нашей, какъ мы исповѣдуемъ символъ. Мы сказали, что «вѣруемъ такъ, какъ святая римская церковь». И сказали, что «мы говоримъ на своемъ языкѣ то, чего вы не говорите на греческомъ: въ *Слава Отцу* вы не говорите: *Какъ было въ началѣ*,—и въ *Слава въ вышнихъ* не говорите: *Ты одинъ вышній* и *Отче нашъ* вы говорите иначе, и что въ символѣ мы говоримъ болѣе, чѣмъ вы: *Который отъ Отца и Сына исходитъ*—на что Іоаннъ, такъ враждебный душѣ своей, сказалъ, что за эту самую рѣчь мы и оказываемся еретиками». Мы умоляли іерусалимлянъ: «не слушайте этого человѣка, не

взводите на насъ ереси». Если вы называете насъ еретиками, то [сами] говорите ересь о тронѣ блаженнаго Петра. Если вы это говорите, грѣхъ возводите на самихъ себя». Святители написали хартію вѣры нашей, говоря намъ: «вѣруете ли вы такъ, какъ святое Воскресеніе Господне (т. е. Іерусалимская церковь, гдѣ каѳедральнымъ храмомъ былъ храмъ Воскресенія)?»—Мы же говоримъ, что вѣруемъ такъ, какъ святое Воскресеніе Господне и какъ апостольская каѳедра римская. Послѣ сего самъ архидіаконъ, въ храмѣ св. Константина, вмѣстѣ съ нами взошелъ на амвонъ и прочиталъ эту хартію въ слухъ народа. И мы, рабы ваши, предали анаѳемѣ всякую ересь и всѣхъ, которые святую апостольскую каѳедру римскую обвиняли въ ереси». Далѣе франкскіе монахи приводятъ рядъ аргументовъ, оправдывающихъ то, что они въ символѣ читаютъ: «Qui procedit ex Patre Filioque». «Всемилостивѣйшій отецъ!»—пишетъ одинъ изъ нихъ отъ своего лица,—«когда я, Левъ, рабъ вашъ, былъ у вашихъ святыхъ стопъ и благочестивыхъ стопъ сына вашего, благочестивѣйшаго государя императора Карла, то слышалъ, какъ въ его капеллѣ говорится въ символѣ: *Который отъ Отца и Сына исходитъ.* И въ бесѣдѣ св. Григорія, которую намъ

далъ вашъ сынъ, государь императоръ Карлъ, на осьмой день Пасхи говорится: *посланіе есть самое исхожденіе Того, Кто отъ Отца и Сына исходитъ*, и въ правилѣ св. Бенедикта, которое намъ далъ сынъ вашъ, государь Карлъ, и которое содержитъ писанную вѣру о святой и нераздѣльной Троицѣ, говорится: *вѣрую въ Духа Святаго, Бога истинаго, отъ Отца и Сына исходящаго.* И въ діалогѣ [св. Григорія], экземпляръ котораго угодно было вашей святости дать намъ, говорится подобное. И въ вѣрѣ святаго Аѳанасія такимъ же образомъ говорится. Итакъ, чрезъ этого Іоанна сдѣлано намъ во св. градѣ великое смущеніе, такъ какъ онъ говоритъ, что Духъ Святый не исходитъ отъ Отца и Сына. Этотъ Іоаннъ разослалъ по всѣмъ монастырямъ большое посланіе объ этомъ предметѣ, требовалъ отъ насъ вѣры и книгъ нашихъ и о господинѣ Григоріи говоритъ, что не должно принимать книгъ его». Затѣмъ монахи просили папу сдѣлать розысканіе относительно Filioque, изъ-за котораго они подвергаются нареканіямъ: «по-гречески, жалуются монахи: не говорятъ, какъ мы говоримъ, а говорятъ: «Который отъ Отца исходитъ»,—и считаютъ слово то, которое мы употребляемъ по-латыни, недопустимымъ», и снестись по это-

му поводу съ императоромъ Карломъ Великимъ.

Изъ текста письма монаховъ очевидно, что франкскіе монахи не были отлучены отъ общенія іерусалимскою церковью. Посланіе папы Льва III къ императору Карлу свидѣтельствуетъ, что іерусалимскій патріархъ Ѳома, при которомъ разыгралась вся эта исторія, даетъ возвращающимся изъ Іерусалима Агаму и Рокульфу посланіе (epistola), которое они и доставили папѣ. На основаніи этого письма папа рекомендуетъ подателей его императору Карлу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, препровождаетъ ему и, самое посланіе патріарха Ѳомы. Затѣмъ папа пишетъ по этому поводу посланіе ко всѣмъ восточнымъ Церквамъ, называя его символомъ православной вѣры. Здѣсь мы читаемъ: «Вѣруемъ во Святую Троицу, т. е. Отца, Сына и Святаго Духа, одного всемогущаго Бога, одной субстанціи, одного естества, одного могущества, Творца всего сотвореннаго, отъ Котораго—все, чрезъ Котораго—все, въ Которомъ—все; во Отца, Который отъ Самого Себя, а не отъ кого-либо иного [имѣетъ начало]; Сына, рожденнаго отъ Отца, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, истинный свѣтъ отъ истиннаго свѣта, но только не два свѣта, а одинъ свѣтъ; Духа Святаго, отъ Отца и отъ

Сына равно исходящаго, единосущнаго и совѣчнаго Отцу и Сыну. Отецъ есть совершенный Богъ въ Себѣ; Сынъ совершенный Богъ, отъ Отца рожденный; Духъ Святый, совершенный Богъ, отъ Отца и Сына исходящій». Въ заключительныхъ строкахъ посланія читаемъ: «Кто не вѣруетъ по этой правой вѣрѣ, того осуждаетъ святая каѳолическая и апостольская церковь, основанная Самимъ Іисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ, Которому слава во вѣки. Аминь».

Событіями, имѣвшими мѣсто въ Іерусалимѣ, былъ вызванъ ахенскій соборъ 809 года. Лѣтописцы не оставили намъ извѣстій относительно того, какъ на ахенскомъ соборѣ происходило обсужденіе вопроса о двоякомъ исходномъ началѣ Св. Духа. Но до нашего времени сохранилось посланіе Карла великаго къ папѣ Льву III послѣ этого собора и запись бесѣды Льва III съ послами императора. Въ посланіи читаемъ: «Вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, возникшій недавно, еще святыми отцами былъ тщательнѣйшимъ образомъ разъясненъ. Но такъ какъ онъ долгое время находился въ пренебреженіи у изслѣдователей, то въ наши времена онъ не является какъ уже давно рѣшенный, но неожиданно возникъ, какъ нѣчто сокровенное, и я твердо вѣрую и

не сомнѣваюсь, что это совершилось по божественному вдохновенію. Ибо настоящая церковь частыми взрывами споровъ побуждается къ тому, чтобы, научившись каѳолическимъ догматамъ и изощрившись въ исповѣданіи здравой вѣры, она могла, принявъ на вѣки наслѣдіе чадъ, блаженно царствуя, жить съ Господомъ. Но въ виду того, что этотъ вопросъ, какъ я сказалъ, давно лежалъ необслѣдованнымъ со стороны изыскателей, всемогущій Богъ восхотѣлъ подвигнуть сердца пастырей къ тому, чтобы, оставивъ оцѣпенѣлую небрежность, мышцею священнаго изысканія проникли въ небесную сокровищницу». Письмо, чрезвычайно любопытное для исторіи Filioque. Чтобы оправдать внесеніе его въ символъ, франкскими богословами вмѣсто съ императоромъ Карломъ была изобрѣтена особая теорія о томъ, что церковь можетъ забывать каѳолическіе догматы, ранѣе извѣстные ей, затѣмъ чрезъ извѣстный промежутокъ времени вспоминать о нихъ и, оставивъ оцѣпенѣлость небрежности, снова проникать въ священную сокровищницу мышцею священнаго изысканія.

Это письмо Карлъ великій отправилъ къ Льву III вмѣстѣ съ особымъ посольствомъ, которому поручено было получить отъ папы согласіе на дополненіе символа

словомъ Filioque не только во Франціи, но и въ Римѣ. Прочитавъ письмо императора, Левъ III сказалъ: «Такъ и я думаю, этого и я держусь вмѣстѣ съ этими писателями и въ согласіи съ авторитетами Св. Писанія. Если бы кто пожелалъ иначе объ этомъ думать и чувствовать, то я запрещаю; и если кто не обратится и не пожелаетъ содержать вѣру въ этомъ смыслѣ, то мыслящаго противное я совершенно отвергаю». Тогда послы поставили ему категорическій вопросъ: «Если такъ, то можетъ ли спастись тотъ, кто не знаетъ этого или не вѣруетъ такъ?» Папа отвѣтилъ: «Всякій, кто можетъ достичь этого тончайшимъ созерцаніемъ и не желаетъ знать это или, зная, не желаетъ вѣровать, не можетъ быть спасенъ. Ибо много есть высочайшихъ тайнъ святой вѣры, одной изъ которыхъ является и это [ученіе объ исхожденіи Святаго Духа и отъ Сына]; много есть тончайшихъ святынь, къ постиженію которыхъ многіе способны, а многіе [другіе], по возрасту или по степени ума, не способны. И потому, какъ сказалъ я, тотъ, кто могъ [достигнуть постиженія этой тайны] и не пожелалъ, тотъ не можетъ быть спасенъ». Послы отсюда дѣлаютъ выводъ, что Filioque, столь необходимое для спасенія, должно быть внесено въ символъ, и

его должно пѣть въ храмахъ. «Если бы ты, отецъ, зналъ, сколько тысячъ, благодаря тому, что [Filioque] поется, есть теперь знающихъ это, которые никогда бы не знали его, если бы оно не пѣлось,—то ты, можетъ быть, согласился бы съ нами и былъ бы доволенъ, что это поется даже съ твоего согласія». Въ отвѣтъ на это, папа указываетъ посламъ, что отцы второго вселенскаго собора составили символъ безъ Filioque; что послѣдующіе соборы воспретили дѣлать прибавки, уменьшенія и всякія измѣненія въ символѣ; что самъ папа не смѣетъ даже сравнить себя съ этими святыми отцами, что въ символѣ содержатся не всѣ возвышенныя, истинныя и спасительныя тайны,—въ немъ нѣтъ, напримѣръ, выраженія, что «Сынъ есть Богъ — Премудрость отъ Бога—Премудрости»; что, если бы папа зналъ, что символъ будутъ пѣть съ прибавкою Filioque, то онъ не далъ бы разрѣшенія и пѣть его. Послы возразили, что, если Filioque будетъ изъято теперь изъ символа, то оно будетъ осуждаться всѣми, какъ бы противное вѣрѣ (ac si contra fidem sit). Папа отвѣтилъ: «Если бы меня спросили раньше, чѣмъ стали пѣть [такой символъ], то я бы отвѣтилъ, чтобы [Filioque] не вносилось въ символъ. А теперь,

насколько могу судить, ибо я говорю, не утверждая чего-либо, но обсуждая вмѣстѣ съ вами, это, мнѣ кажется, можно сдѣлать такимъ образомъ: пусть мало-по-малу во дворцѣ выводится обычай пѣть такой символъ, потому что онъ не поется въ нашей святой церкви, и такимъ образомъ произойдетъ то, что, такъ какъ это самое поется не по какому-либо авторитету власти, но скорѣе по новизнѣ для слуха, то оно выведется у всѣхъ, какъ скоро выведется у васъ; и такъ, можетъ быть, будетъ достигнуто, насколько это возможно, и то и другое: и то, во что и теперь вѣруютъ тѣ, которые раньше не знали этого, сохранится для вѣры, и, тѣмъ не менѣе, непозволительный обычай пѣть уничтожится безъ оскорбленія вѣры».

Чтобы навсегда сохранить въ памяти западныхъ христіанъ текстъ никео-цареградскаго символа неиспорченнымъ, папа Левъ III приказалъ написать его на двухъ серебряныхъ доскахъ, на одной по-гречески, на другой по-латыни, и эти доски поставилъ въ храмѣ апостола Павла [1]).

---

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуютъ, съ нѣкоторыми различіями между собою, *Анастасій Библіотекарь* (*Migne*, s. lat., t. CCXXVIII, col. 1238), *Петръ Даміани* (*Migne*, s. lat., t. CXLV, col. 635), *Петръ Ломбаръ* (*Migne*, s. lat., t. CXCII, col. 552), *Петръ Абеляръ* (*Migne*, s.

Предыдущія, по необходимости краткія и далеко не исчерпывающія замѣчанія относительно ученія отцовъ и учителей Церкви объ исхожденіи Святаго Духа позволяютъ намъ сдѣлать рядъ слѣдующихъ заключительныхъ выводовъ. 1) Древняя Церковь догматомъ вѣры почитала ту истину, что Духъ Святый, единосущный Отцу и Сыну, исходитъ отъ Отца,—а также и то, что содержится въ этомъ основномъ понятіи, напримѣръ, что Духъ Святый со Отцемъ и Сыномъ споклоняемъ и сславимъ. 2) Что Духъ Святый исходитъ, происходитъ, возсіяваетъ отъ Отца чрезъ Сына, это святоотеческое воззрѣніе обозначаетъ то, что Духъ Святый есть единосущенъ Отцу и Сыну и что Онъ, имѣя свою Ипостась отъ Отца, какъ причины, проявляетъ ее, какъ существующую уже, и въ премірной жизни, и въ откровеніи міру чрезъ Сына. 3) Такъ какъ это воззрѣніе настойчиво часто повторяется въ «Точномъ изложеніи православныя вѣры» Іоанна Дамаскина и принято было затѣмъ въ синодику св. Тарасія, патріарха константинопольскаго, православіе которой засвидѣтельствовано седьмымъ вселенскимъ соборомъ, то

---

lat., t.CI.XXVIII, col. 1075) и патріархъ Константинопольскій *Фотій* (*Migne*, s. gr., t. CII, col. 392. 799).

его можно разсматривать, какъ «вселенски авторизованный θεολογούμενον православнаго востока». 4) Западное «Filioque» въ древнѣйшей (до—августиновской) стадіи было по внѣшнему выраженію только неточною передачей восточнаго «δι' Υἱοῦ (чрезъ Сына)», а по внутреннему смыслу являлось вполнѣ тождественнымъ съ нимъ. 5) Западное Filioque въ августиновской и послѣ—августиновской стадіи, по которому Отецъ и Сынъ—unum principium, una spiratio Св. Духа, представляетъ собою только частное богословское мнѣніе, которое по своему авторитету отнюдь не можетъ быть сопоставлено съ вселенски авторизованнымъ воззрѣніемъ православнаго востока—«Чрезъ Сына». 6) Несмотря на свое широкое распространеніе на западѣ, Filioque не имѣетъ подъ собою никакой почвы, кромѣ единичнаго авторитета блаженнаго Августина. 7) На западѣ знали, что нѣкоторые древніе церковные писатели учили объ ипостасныхъ свойствахъ Св. Духа въ томъ смыслѣ, что Онъ исходитъ отъ Отца и не исходитъ отъ Сына,—знали и не рѣшались настаивать на Filioque. 8) На востокѣ Filioque неоднократно встрѣчало рѣшительный протестъ. Если г. Забужный утверждаетъ, что этотъ протестъ шелъ со стороны только монофелитствующихъ кру-

говъ, что Фотій и Керулларій, отвергая ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына, вступили на путь монофелитовъ, то такого рода заявленія должно разсматривать только какъ результатъ невѣжества и неразумной ревности современнаго католическаго апологета. 9) По неисповѣдимымъ судьбамъ промысла Божія, западное Filioque не было опротестовано ни на одномъ вселенскомъ соборѣ. 10) Западные въ своихъ вѣроизложеніяхъ, представленныхъ VI и VII вселенскимъ соборамъ, умолчали о Filioque; восточные, съ своей стороны, не сдѣлали никакихъ шаговъ къ тому, чтобы окончательно разъяснить недоумѣнія, вызванныя синодикою св. Мартина. 11) Іерусалимское дѣло, о которомъ подробно мы говорили нѣсколько выше, показываетъ, что въ IX вѣкѣ востокъ разсматривалъ Filioque, какъ новшество, близкое къ ереси, а западъ даже въ лицѣ папы Льва III, помѣстившаго его въ своемъ посланіи «всѣмъ восточнымъ церквамъ», не рѣшался внести Filioque въ символъ [1]). Г. Забужный говоритъ завѣдомую и для него неправду, когда утверждаетъ, что «если этотъ папа не включилъ этихъ словъ въ символъ, то только потому, что не усма-

[1]) Ср. *проф. В. В. Болотовъ*, Къ вопросу о Filioque, стр. 61—73.

тривалъ тогда никакой въ томъ надобности». Въ дѣйствительности же Левъ III не сдѣлалъ этого потому, что онъ не могъ даже и сравнить себя съ святыми отцами, составившими вѣроопредѣленіе второго вселенскаго собора и воспретившими на четвертомъ, пятомъ и шестомъ вселенскихъ соборахъ всякія измѣненія и прибавки къ никео-цареградскому символу.

Разсматривая съ точки зрѣнія этихъ положеній утвержденіе г-на Забужнаго, что объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына учила *вся древняя вселенская Церковь*, мы можемъ только выразить свое крайнее изумленіе предъ безграничнымъ легкомысліемъ современнаго защитника папизма,— защитника, о которомъ и западъ можетъ сказать: «Избави, Богъ, отъ этакихъ друзей». Съ точки зрѣнія этихъ же положеній всѣ другіе доводы, приводимые Забужнымъ въ защиту западнаго Filioque, понимаемаго авторомъ, какъ догматъ вѣры, а именно: исторія внесенія Filioque въ символъ, устойчивость [?] католической церкви и колебанія [?] православной въ ученіи объ исхожденіи Святаго Духа, являются просто дѣтскимъ лепетомъ.

Г-нъ Забужный пишетъ: «Исторія намъ показываетъ, что «развитіе» этого ученія (т. е. Filioque) происходило слѣдующимъ

образомъ. Сперва только св. Отцы Церкви учили объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца и Сына, но въ символѣ вѣры объ исхожденіи Святаго Духа вовсе не упоминалось. Затѣмъ, когда еретики стали отрицать исхожденіе Святаго Духа отъ Отца, на II вселенскомъ соборѣ были включены слова: «отъ Отца исходящаго». Вскорѣ потомъ нѣкоторыя западныя церкви добавили къ символу «и отъ Сына», чтобы предупредить ложное толкованіе объ исхожденіи Святаго Духа будто бы отъ одного Отца. Еще позднѣе, когда греки, вслѣдъ за еретиками, стали ложно толковать исхожденіе Святаго Духа, Церковь въ огражденіе истины должна была повсемѣстно ввести въ символъ уяснительныя слова «и отъ Сына». Во всей этой исторіи, разсказываемой г-номъ Забужнымъ, чрезвычайно интересенъ этотъ фактъ: «Церковь въ огражденіе истины должна была повсемѣстно ввести въ символъ уяснительныя слова «и отъ Сына». Когда же, на какомъ вселенскомъ соборѣ Церковь опредѣлила внести Filioque въ символъ? Такой соборъ намъ неизвѣстенъ, но оказывается, что онъ не извѣстенъ также и г. Забужному. И защитнику католицизма извѣстно, что это сдѣлалъ папа Бенедиктъ VIII. При чемъ же здѣсь Церковь—единая, святая, соборная и апостоль-

ская. Папа Бенедиктъ VIII поставилъ себя выше авторитета св. отцовъ, выше авторитета вселенскихъ соборовъ и единолично внесъ въ никео-цареградскій символъ частное богословское мнѣніе, опирающееся на единичный авторитетъ блаженнаго Августина и встрѣчавшее неоднократный протестъ со стороны православнаго востока. Это была папская узурпація правъ, принадлежащихъ только святой Церкви, но не дѣяніе Церкви; это было лишь торжество папизма, но не торжество православія. И великое извращеніе понятія о Церкви нужно предположить у тѣхъ, кто самочинное дѣяніе одного лица, хотя и облеченнаго высокимъ званіемъ римскаго первосвященника, выдаетъ за дѣяніе единой, святой, соборной и апостольской Церкви.

Г-нъ Забужный говоритъ завѣдомую и для него неправду и тогда, когда утверждаетъ, что Восточная Церковь обнаруживала колебанія въ ученіи объ исхожденіи Святаго Духа и, какъ на примѣръ такихъ колебаній, ссылается на то, что «Греки приняли символъ вѣры [съ Filioque] на Ліонскомъ и Флорентинскомъ соборахъ (въ 1274 и 1439 г.), и, только отдѣлившись опять отъ католической церкви, они стали отвергать это ученіе». Мы не будемъ излагать здѣсь исторіи ліонскаго и флорентійскаго соборовъ,

хотя эта исторія въ высокой степени поучительна; но рядомъ фактическихъ данныхъ покажемъ, какъ православная греческая Церковь относилась къ уніи съ католицизмомъ, усердно навязываемой ей императорскою властью, которая въ данномъ случаѣ руководилась, конечно, не церковными соображеніями. Извѣстны ли г. Забужному слѣдующіе факты? «Императору пришлось вводить унію силою, потому что, «кромѣ самаго императора, патріарха и нѣкоторыхъ приближенныхъ лицъ, всѣ остальные отвергали миръ» (Пахимеръ)». Обнаружилось крайнее недовольство противниковъ уніи: православные чуждались сторонниковъ уніи, не хотѣли молиться въ тѣхъ церквахъ, гдѣ поминали папу, совершая на дому то, что совершалось въ храмахъ, и т. д. Еще раньше возвращенія уполномоченныхъ съ собора императоръ началъ противъ противниковъ уніи употреблять насильственныя мѣры, какъ противъ своихъ враговъ, виновныхъ въ оскорбленіи величества: конфискація имущества, позорныя публичныя издѣвательства, ссылки, темницы, отрѣзываніе носа и языка, ослѣпленіе, смертныя казни—все было пущено въ ходъ теперь. «О томъ, что тогда имъ было сдѣлано, стоитъ писать не чернилами, а слезами», говоритъ Пахимеръ». Несмотря

на это, несмотря на цѣлый рядъ сочиненій Іоанна Векка, доказывавшаго, что выраженіе: «чрезъ Сына посылается», означаетъ то же, что отъ Сына или изъ Сына предвѣчно исходитъ, несмотря на содѣйствіе другихъ сторонниковъ уніи, недовольство ею все усиливалось и достигло такихъ предѣловъ, что сынъ и преемникъ императора Михаила VIII Палеолога. Андроникъ II, не посмѣлъ совершить надъ отцемъ царское погребеніе, а повелѣлъ схоронить его ночью въ близлежащемъ монастырѣ и тотчасъ же, по вступленіи на престолъ, объявилъ, что только изъ страха предъ отцемъ онъ былъ сторонникомъ уніи и теперь готовъ понести епитимію за это. Іоаннъ Веккъ долженъ былъ оставить константинопольскій патріаршій престолъ. «31 декабря 1282 г. больной старецъ патріархъ Іосифъ торжественно былъ перенесенъ въ патріаршій дворецъ. Вокругъ него тотчасъ же собрались ревнители православія, въ особенности монахи, и отъ его имени начали издаваться распоряженія. Всѣ церкви и улицы Константинополя, въ знакъ очищенія отъ латинства, окроплены святою водою. Монахъ Галактіонъ, ослѣпленный Михаиломъ за приверженность православію, водимый подъ руки, окропилъ храмъ св. Софіи и народъ. Невольнымъ уніатамъ

наложены епитиміи, которыхъ для этого посылали къ монахамъ. Была публично прочитана грамата патріарха, запрещавшая всѣхъ епископовъ и священниковъ на 3 мѣсяца и низлагавшая архидіаконовъ Мелитиніона и Метохиту за то, что они когда-то присутствовали на папской мессѣ». Такъ окончилась унія, насильственно введенная Михаиломъ Палеологомъ. Она потрясла имперію, но вмѣстѣ съ тѣмъ она обнаружила, какъ велико доблестное мужество вѣрующихъ восточной Церкви въ защитѣ наслѣдованной отъ отцовъ вѣры и какъ непоколебима ихъ твердость въ преданности ей. Извѣстны ли г. Забужному эти факты, и, если они извѣстны ему, то какъ же онъ дерзаетъ клеветать на каѳолическую Церковь, обвиняя ее въ колебаніяхъ и неустойчивости? Объ отношеніи востока къ флорентійской уніи мы знаемъ слѣдующее. «Унія, вымученная папою у грековъ, была и осталась только уніею на бумагѣ. Въ дѣйствительности же, за исключеніемъ латинофроновъ, греки не только остались чужды соединенія, но и тотчасъ же отвергли его. Уже въ самый моментъ чтенія флорентійскаго опредѣленія, когда Цезарини спросилъ латинянъ, согласны ли они принять его, то они единодушно отвѣчали: согласны; а когда Виссаріонъ спросилъ о томъ же грековъ,

отвѣчали согласіемъ уже не всѣ. Въ послѣдовавшей затѣмъ мессѣ, несмотря на желаніе папы, не захотѣлъ священнодѣйствовать ни одинъ епископъ греческій, и никто изъ грековъ не пріобщался опрѣсноковъ... Когда греки возвратились въ Константинополь, то Антоній Праклійскій, старшій членъ собора, и другіе, не утратившіе сознанія своей вины, прямо заявили: «мы продали нашу вѣру, промѣняли православіе на неправомысліе и, предавъ чистую жертву, сдѣлались азимитами (опрѣсночниками). Да отсѣчется рука, подписавшая беззаконное опредѣленіе! Да исторгнется языкъ, изрекшій согласіе съ латинянами»... Въ 1443 году всѣ три патріарха, Александрійскій Филоѳей, Антіохійскій Дороѳей и Іерусалимскій Іоакимъ, составили въ Іерусалимѣ соборъ, осудили «разбойничій соборъ Флорентійскій» и низложили на немъ Митрофана, (патріарха константинопольскаго), какъ матереубійцу, и всѣхъ митрополитовъ и епископовъ, поставленныхъ Митрофаномъ, впредь до сужденія о нихъ на вселенскомъ соборѣ, и съ Арсеніемъ, митрополитомъ Кесарійскимъ, разослали объ этомъ окружное посланіе по всему востоку». Въ самомъ константинопольскомъ патріархатѣ доблестный Маркъ Ефесскій громилъ унію въ своихъ посланіяхъ,

за нимъ слѣдовали Георгій Схоларій, Іоаннъ Евгеникъ, братъ Марка, Сиропулъ, Амируцъ, Плетонъ. Въ самомъ Константинополѣ всѣ проклинали унію; всюду раздавались крики: «не нужно намъ ни помощи латинянъ, ни уніи, не принимаемъ богослуженія азимитовъ». Греческій писатель Дука говоритъ: «если бы явился ангелъ съ неба и обѣщалъ грекамъ спасеніе подъ условіемъ уніи съ латинянами, то они все-таки отвергли бы ее» [1]). Извѣстны ли эти факты г-ну Забужному, и, если они извѣстны ему, то какъ же онъ дерзаетъ распространять ложь о каѳолической православной Церкви, обвиняя ее въ неустойчивости и колебаніяхъ.

Мы, сыны православной Церкви, вѣруемъ и исповѣдуемъ, какъ догматъ, ту непреложную истину, открытую намъ Самимъ Господомъ, что Духъ Святый единосущенъ Отцу и Сыну и по Своему вѣчному бытію исходитъ отъ Отца. Защищая эту свою вѣру, мы можемъ отвѣтить совопросникамъ вѣка сего этими прекрасными по формѣ, глубокими по мысли словами св. Марка Ефесскаго, сказанными имъ на флорентійскомъ соборѣ по поводу сдѣланной лати-

[1]) *Ср. проф. М. А. Остроумовъ*, Введеніе въ православное церковное право. Т. I. Харьковъ, 1893. Стр. 412—416, 441—445.

нами ссылки на одно выраженіе, принадлежащее будто бы Василію Великому [1]): «Наша вѣра имѣетъ происхожденіе не отъ людей, но чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, говорившаго съ учениками Своими самолично (αὐτοπρόσωπος). Поэтому, оставивъ сужденія спорныя (τὰ ῥητὰ ἀμφίβολα), хотя и они, разсматриваемыя сообразно съ истиною, говорятъ болѣе за насъ, чѣмъ противъ насъ, возвратимся къ тому, чѣмъ должны управляться эти сужденія (ὅθεν καὶ ταῦτα κανονίζειν χρεών). Василій Великій не сказалъ бы совершенно противнаго или несогласнаго съ Господомъ Христомъ, съ Его учениками и ихъ преемниками. Итакъ, будемъ же почитать ученика ради Учителя и раба ради Господина. Важнѣе всего, что первый Богословъ и Учитель богослововъ, Самъ Богъ Слово, въ послѣдней бесѣдѣ предавшій ученикамъ тайны богословія, сказалъ: *Егда пріидетъ Утѣшитель, Его же Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ.*

—

[1]) *С. Хомякій*, Ученіе древней церкви объ исхожденіи Святаго Духа, стр. 97—98.

Послѣ защиты католическаго ученія объ исхожденіи Св. Духа г. Забужный въ числѣ «оспариваемыхъ пунктовъ католическаго ученія» *въ 20 главъ* своего труда отстаиваетъ и ученіе «о непорочномъ зачатіи Пресвятой Богородицы».

Защита новаго догмата начинается съ нападенія на православныхъ богослововъ, опровергающихъ этотъ догматъ. «Русскіе полемисты, заявляетъ онъ, или не понимаютъ католическаго ученія или нарочно искажаютъ его». Такъ, одни изъ нихъ осмѣиваютъ католиковъ, что послѣдніе-де вѣруютъ въ «безсѣменное» зачатіе Богоматери. Другіе увѣряютъ своихъ читателей, что католики выдумали ученіе о «непорочномъ зачатіи всего лишь 50 лѣтъ тому назадъ, а прежде и сами тому не вѣрили. Третьи, напротивъ, утверждаютъ, что это ученіе довольно старое, но оно будто бы осуждено св. отцами, непріятно Пречистой Дѣвѣ и т. п. При томъ всѣ эти писатели предлагаютъ, что ученіе о непорочномъ зачатіи вовсе чуждо восточной Церкви и на Руси не было извѣстно»...

Одно изъ двухъ, или г. Забужный плохо знаетъ православную литературу по вопросу о непорочномъ зачатіи или сознательноклевещетъ на православныхъ богослововъ.

Просмотрите православную богословскую литературу вопроса [1]) и увидите, что нигдѣ православные богословы не утверждаютъ, будто бы католики учатъ о безсѣменномъ зачатіи Богоматери. Наоборотъ, православные богословы прямо говорятъ, что католики такъ не учатъ [2]) и вообще изложеніе католическаго ученія у православныхъ богослововъ дѣлается словами самой

---

[1]) Упомянемъ напр. труды: «Взглядъ православнаго на новый догматъ римской церкви о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи» «Хр. Чт.» 1857, II; «Зачатіе Пресвятой Дѣвы Маріи безъ первороднаго грѣха предъ судомъ Св. Писанія и преданія св. отцовъ». «Христ. Чт.» 1858, I ч.: «Празднованіе immaculata conceptio Божіей Матери». «Прав. Об.» 1863, №№ 2, 5; 1864, № 2; *Субботинъ Н. П.* Римскій догматъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. Письмо къ о. Гагарину, священнику іезуитскаго ордена. «Душеп. Чт». 1879, №№ 1—3; *Сильвестръ еп.*, «Отвѣтъ православнаго на схему старо-католиковъ о Пресвятой Дѣвѣ». «Тр. К. Д. Ак.» 1875, ч. I; *Прот. А. А. Лебедевъ.* «Разности церквей восточной и западной въ ученіи о Пресвятой Дѣвѣ Маріи Богородицѣ», Варш. 1881 г., изд. II, Петроградъ, 1903. *Никаноръ архіеп. Херс.* «Бесѣда о томъ, есть ли что еретическое въ латинской церкви?. Петроградъ», 1889, стр. 75—91; *Прот. Н. Малиновскій*, «Прав. Догм. Богосл». Сергіевъ Посадъ 1909, т. II, стр. 164—189.

[2]) См. напр. *прот. А. А. Лебедевъ*, op. cit, изд. II, стр. 110 прим. и др.

буллы о непорочномъ зачатіи и нисколько не отличается отъ изложенія догмата у самого г. Забужнаго. Если же въ какой либо полемической замѣткѣ и упоминается [1]), что католики учатъ непорочному зачатію, то здѣсь разумѣется не оффиціальное ученіе, а довольно распространенное среди необразованнаго католическаго населенія мнѣніе.

Напрасно г. Забужный мнитъ найти противорѣчіе у православныхъ богослововъ, указывающихъ то на новость, то на древность этого ученія. Когда православные богословы указываютъ, что это ученіе ново, они разумѣютъ, что какъ догматъ оно существуетъ въ католической церкви лишь съ 1854 года, чего, конечно, не станетъ отвергать и г. Забужный; когда же они называютъ его старымъ, они имѣютъ въ виду тотъ фактъ, что его держались уже многіе средневѣковые схоластики. Въ чемъ же здѣсь противорѣчіе?

Совершенную ложь пишетъ г. Забужный, утверждая, будто *всѣ* православные писатели замалчиваютъ фактъ существованія ученія о непорочномъ зачатіи и въ рус-

[1]) Намъ встрѣтилось такое утвержденіе лишь въ «Посланіи высокопр. Антонія, архіеп. Волынскаго ко всѣмъ отдѣляющимся отъ православной Церкви старообрядцамъ». «Церк. Вѣд.» 1912 г. № 10, стр. 399.

ской Церкви. Начиная со статьи проф. Субботина, написанной въ 1879 г. въ отвѣтъ Гагарину, всѣ православные полемисты, писавшіе о непорочномъ зачатіи, признаютъ фактъ распространенія этого ученія подъ вліяніемъ запада въ Юго-западной Россіи. А вотъ самъ г. Забужный дѣйствительно замалчиваетъ тотъ фактъ, что даже въ западной Церкви, и до и послѣ отдѣленія ея отъ Восточной, авторитетнѣйшіе церковные писатели сурово осуждали измышленное схоластиками ученіе. Противъ этого ученія были Бернардъ Клервосскій, Альбертъ Великій, Бонавентура, самъ «ангельскій докторъ» Ѳома Аквинатъ, авторитетъ котораго поставленъ такъ высоко актами послѣднихъ папъ, Петръ Ломбардъ и весь доминиканскій орденъ. Противъ этого ученія были и многіе папы, напримѣръ, Иннокентій III, Иннокентій V и многіе другіе. Бернардъ Клервосскій, святой католической Церкви, далъ и лучшее отверженіе этого ученія, передъ которымъ остаются безотвѣтными современные католическіе богословы. «Изумляюсь, писалъ онъ ліонскимъ каноникамъ, видя, что нынѣ нѣкоторые изъ васъ возжелали перемѣнить состояніе важныхъ вещей, вводя новое празднество, невѣдомое Церкви, неодобряемое разумомъ, неоправдываемое древнимъ преданіемъ. Ужели мы болѣе

свѣдущи и болѣе благочестивы, нежели отцы наши? Опасное тщеславіе—браться за то, что мудрость оставила. Если бы предметъ сей не былъ неприкосновеннымъ, то ревность св. отцовъ не могла бы не обратить на него вниманія. Вы пишете: должно какъ можно болѣе прославить Матерь Господа. Это правда; но прославленіе, воздаваемое Царицѣ небесной, требуетъ различенія. Царственная сія Дѣва не имѣетъ надобности въ ложныхъ прославленіяхъ, обладая истинными вѣнцами славы и знаменіями достоинства. Прославляйте чистоту ея плоти и святость ея жизни. Удивляйтесь обилію даровъ сей Дѣвы; поклоняйтесь Ея Божественному Сыну; возносите ту, которая зачала безстрастно, и родила, не зная болѣзни. Что же еще нужно прибавить къ симъ достоинствамъ? Говорятъ, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало славному рожденію, ибо если бы не предшествовало зачатіе, то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если кто нибудь по той же причинѣ потребовалъ бы такого же чествованія отца и матери Маріи? Равно могутъ потребовать того же для ея дѣдовъ и прадѣдовъ и такъ далѣе до безконечности. Притомъ же, какимъ образомъ грѣхъ могъ не быть тамъ, гдѣ

была похоть?.. Я говорю, что Дѣва Марія не могла быть освящена прежде своего зачатія, поелику не существовала; если тѣмъ паче не могла быть Она освященною въ минуту зачатія по причинѣ грѣха съ зачатіемъ нераздѣльнаго, то остается вѣрить, что Она освящена послѣ того, какъ зачалась въ утробѣ своей матери. Это освященіе, если оно уничтожаетъ грѣхъ, дѣлаетъ святымъ ея рожденіе, но не зачатіе. Никому не дано права быть зачатымъ во святости. Одинъ Господь Христосъ зачатъ отъ Духа Святаго, и Онъ одинъ святъ отъ самаго зачатія Своего. Исключая Его, ко всѣмъ потомкамъ Адама относится то, что одинъ изъ нихъ говорилъ о себѣ самомъ: «се бо въ беззаконіяхъ зачатъ есмь» (Пс. L, 7). Какъ можно требовать, чтобы это зачатіе было свято, когда оно не было дѣломъ Духа Святаго, не говоря уже, что оно происходило отъ похоти? Святая Дѣва отвергнетъ конечно ту славу, которая, повидимому, прославляетъ грѣхъ: она никакъ не оправдаетъ новизны, выдуманной вопреки ученію Церкви, новизны, которая есть мать неблагоразумія, сестра суевѣрія и дочь легкомыслія» [1]).

---

[1]) Ml. 182, 332—336; Ep. 174.

Такъ пишетъ, замѣтьте, г. Забужный, не современный православный богословъ, а авторитетнѣйшій защитникъ вселенскаго преданія въ западной церкви XII вѣка, которому папа Пій VIII 8 августа 1830 г. далъ оффиціальный титулъ «doctor ecclesiae».

Итакъ, кто же склоненъ къ замалчиваніямъ—православные богословы или самъ ихъ обвинитель?

Покончивъ съ православными богословами, г. Забужный переходитъ къ изложенію католическаго ученія о непорочномъ зачатіи, а затѣмъ къ доказательствамъ его истинности.

«Католики, пишетъ онъ, исповѣдуя «непорочное зачатіе Богоматери, утверждаютъ единственно то, что преблагословенная Дѣва Марія *была сохранена непричастною первородному грѣху*, тотчасъ же со времени своего зачатія, ради заслугъ Господа Іисуса Христа, Которому надлежало родиться отъ Нея по плоти. Чтобы лучше объяснить читателю сущность католическаго ученія, мы припомнимъ, что всѣ люди, вслѣдствіе грѣховнаго паденія нашихъ прародителей Адама и Евы, рождаются причастными первородному грѣху... Отъ нашихъ родителей мы получаемъ только тѣло, естество же духовное и недѣлимое мы получаемъ

отъ Бога, Который, творя душу, соединяетъ ее съ зачатою плотью дитяти. Моментъ соединенія мы называемъ тоже зачатіемъ, но уже не зачатіемъ плоти, а всего человѣка. Вслѣдствіе грѣха нашихъ прародителей, Творецъ, соединяя душу съ плотью, не надѣляетъ сейчасъ же душу Своею освящающею благодатію и другими дарами Святаго Духа, потерянными Адамомъ, и это отсутствіе освящающей Божіей благодати въ душѣ младенца составляетъ, по католическому ученію, сущность унаслѣдованнаго первороднаго грѣха, тогда какъ грѣховная похоть и смерть являются уже только послѣдствіями его. Отъ скверны первороднаго грѣха мы очищаемся въ таинствѣ крещенія...

Понимая такимъ образомъ сущность первороднаго грѣха, легко понять, въ чемъ именно заключалось непорочное зачатіе Богоматери. Во-первыхъ, говоря о зачатіи Пресвятой Дѣвы, мы не думаемъ о моментѣ зачатія ея плоти родителями, но о моментѣ сотворенія Богомъ ея души и соединеніи ея съ зачатою плотью. Во-вторыхъ, непорочное зачатіе, по католическому ученію, заключается въ томъ, что въ моментъ сотворенія души Пресвятой Дѣвы и соединенія ея съ зачатою отъ родителей плотью, Творецъ не допустилъ ни на малѣйшее

время пребывать лишенною благодати, но тотчасъ же въ утробѣ матери надѣлилъ душу Ея обильною благодатью и прочими дарами Святаго Духа... Такимъ образомъ *душа Пресвятой Дѣвы въ первый моментъ своего существованія получила въ изобиліи ту благодать, которую другіе люди получаютъ лишь при святомъ крещеніи*» [1]).

Католическое ученіе о непорочномъ зачатіи, въ общемъ правильно изложенное г. Забужнымъ, неразрывно связано со многими другими своеобразными воззрѣніями католичества, напримѣръ съ близкимъ къ пелагіанству ученіемъ о томъ, что природа падшаго человѣка отличается отъ природы человѣка первозданнаго лишь тѣмъ, что первая лишена благодати Божіей, съ теоріей творенія душъ непосредственно Богомъ, а не изъ душъ родителей (креацинизмъ, а не традуціонизмъ) и др. Останавливаться на этомъ мы не будемъ, такъ какъ это завело бы насъ слишкомъ далеко. Скажемъ лишь, что такія воззрѣнія плохо вяжутся съ догматомъ искупленія, ибо препятствуютъ намъ видѣть въ человѣчествѣ единый организмъ, объединенный сна-

---

[1]) «Въ защиту вѣры», стр. 155—157, курсивъ г. Забужнаго.

чала въ древнемъ, а потомъ въ новомъ Адамѣ.

Но и само по себѣ римское ученіе о непорочномъ зачатіи не гармонируетъ съ догматомъ искупленія. По ученію Слова Божія Христосъ умеръ за всѣхъ (2 Кор. V, 14; 1 Тим. II, 6; 1 Іоанн. II, 2). Если Дѣва Марія была чужда первороднаго грѣха, то значитъ она не имѣла и нужды въ искупленіи. Католическіе богословы говорятъ, что искупленіе имѣла мѣсто по отношенію къ св. Дѣвѣ еще при самомъ ея зачатіи, что освященіе ея и было предварительнымъ вмѣненіемъ Богоматери заслугъ крестной смерти Христа. Но возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ искупленіе могло освятить Богоматерь, когда крестная жертва еще не была принесена, а если это возможно, то почему такой порядокъ не распространенъ и на всѣхъ людей, почему и всѣ люди въ Ветхомъ Завѣтѣ не изъяты при самомъ своемъ зачатіи отъ первороднаго грѣха? Итакъ ученіе о не порочномъ зачатіи совершенно не гармонируетъ съ важнѣйшими догматами христіанства.

Но если непорочное зачатіе Богоматери является единственнымъ, исключительнымъ отступленіемъ отъ закона, которому подчинено все человѣчество, если оно было

чрезвычайнымъ чудомъ, и притомъ несообразнымъ съ откровеннымъ ученіемъ объ искупленіи, то, очевидно, для того, чтобъ доказать наличность этого чуда, нужны доказательства чрезвычайной силы, нужны ясныя, какъ день, свидѣтельства Слова Божія, нужно общецерковное изначальное и неизмѣнное преданіе.

Располагаютъ ли такими доказательствами католическіе богословы, представителемъ которыхъ для насъ является г. Забужный? Абсолютно нѣтъ.

«Спрашивается, пишетъ онъ, есть ли основаніе утверждать, что... Божія Матерь была зачата безъ скверны первороднаго грѣха? Не только есть на то основаніе, но, по нашему мнѣнію (!), иначе благочестивому христіанину нельзя и думать». Сколь ни авторитетно мнѣніе г. Забужнаго, однако, врядъ ли на немъ можно основывать догматъ. Почему же иначе нельзя и думать? «Развѣ можно допустить, восклицаетъ г. Забужный, что Богъ могъ родиться отъ женщины, которая хотя бы нѣкоторое время была причастна грѣху и находилась подъ проклятіемъ Божіемъ, какъ рабыня діавола. А почему же нѣтъ? спросимъ въ свою очередь мы. Почему Іисусъ Христосъ, пришедшій спасти не праведниковъ, а грѣшниковъ, жившій съ мытарями и грѣшниками и даже,

по слову апостола, Самъ сдѣлавшійся за насъ «грѣхомъ» (2 Кор. V, 21) и «клятвою» («ибо написано: проклятъ всякъ, висяшій на древѣ», Гал. III, 13) и вопіявшій на крестѣ: «Боже мой! Боже мой, вскую Мя еси оставилъ», не могъ родиться отъ Дѣвы, которая *до Его зачатія* не была чужда общей всему человѣчеству участи, (т. е. подвержена первородному грѣху)?

Отъ своего «мнѣнія» г Забужный переходитъ къ тому, съ чего слѣдовало начать,—къ библейскимъ свидѣтельствамъ.

Но въ Библіи, нигдѣ, абсолютно нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на непорочное зачатіе Богоматери, и потому г. Забужному приходится дѣлать выводы изъ текстовъ при помощи невѣроятно смѣлыхъ скачковъ мысли. Онъ ссылается прежде всего на первообѣтованіе: «И вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея; оно (по другому чтенію она, т. е. жена) сотретъ твою голову».

Прежде всего напрасно г. Забужный, упоминаетъ о разночтеніи «она», не сказавъ, что такое разночтеніе встрѣчается только въ Вульгатѣ («ipsa»), которая въ данномъ случаѣ несогласна ни съ подлиннымъ библейскимъ текстомъ, ни съ переводомъ 70, но даже съ древними латинскими переводами, а потому здѣсь «жену»

и нельзя разумѣть. И приводя текстъ, г. Забужный не безъ намѣренія отступаетъ отъ русскаго перевода, гдѣ сказано «оно будетъ поражать тебя въ голову», и не «оно сотретъ твою голову». Но все же, гдѣ же здѣсь сказано о непорочномъ зачатіи? спроситъ изумленный читатель. «Въ этихъ словахъ отцы церкви, отвѣчаетъ г. Забужный, усматривали обѣщаніе объ искупленіи рода человѣческаго Господомъ Іисусомъ Христомъ, и подъ именемъ Жены усматривали Пресвятую Матерь Его». Положимъ, что ссылка на отцовъ Церкви не совсѣмъ правильна и большинство св. отцовъ (напр. св. Василій Великій, св. Іоаннъ Златоустъ, блаженный Августинъ, Тертуліанъ, Оригенъ, св. Кипріанъ, св. Епифаній Кипрскій, св. Левъ Великій и др.) видѣли здѣсь не Божію Матерь, а прежде всего павшую жену Еву, какъ проматерь благословеннаго потомства человѣческаго и самаго Христа Спасителя. Если же католики ссылаются на св. отцовъ, будто бы раздѣлявшихъ ихъ пониманіе этого мѣста, то разборъ этихъ свидѣтельствъ, сдѣланный однимъ католическимъ авторомъ, показываетъ, что или эти свидѣтельства на самомъ дѣлѣ св. отцамъ не принадлежатъ или въ нихъ нѣтъ мысли, подтверждающей новый догматъ [1]).

[1]) См. «Etude sur le nouveau dogme de l'imma-

Такое пониманіе требуется и прямымъ непосредственнымъ смысломъ рѣчи, рѣчи исторической, такъ какъ въ ней разсказывается объ историческомъ событіи грѣхопаденія первыхъ людей, и слово «жена» стоитъ здѣсь въ еврейскомъ текстѣ съ опредѣленнымъ членомъ, указывающемъ на жену, присутствовавшую при обѣтованіи.

Если же нѣкоторые св. отцы толковали это мѣсто и въ таинственномъ смыслѣ, примѣняя его къ Матери Божіей, болѣе всѣхъ изъ потомства Евы послужившей дѣлу побѣды надъ діаволомъ, то они примѣняли къ ней лишь обѣтованіе о враждѣ, а не обѣтованіе о пораженіи главы змія. И опять приходится спросить, гдѣ же и у св. отцовъ, толковавшихъ это мѣсто, мысль о непорочномъ зачатіи? «Но вражда между нею и діаволомъ, какъ бы отвѣчаетъ г. Забужный, состояла, прежде всего въ томъ, что она ни на мгновеніе не подлежала его власти, какъ лишенная Божіей благодати, но съ перваго момента своего существованія, она, будучи святой и непорочной, поражала голову гордаго змія». Но вѣдь уже это не только не библейское свидѣ-

---

cuél conception... publiées par les auteurs des essais sur la reforme catholique». Paris. 1857. Переводъ брошюры данъ былъ въ «Хр. Чтеніи» за 1858 г., февраль—апрѣль.

тельство и даже не святоотеческое мнѣніе, а просто мнѣніе г. Забужнаго, и какой же авторитетъ оно можетъ имѣть для насъ? А библейскаго обоснованія по-прежнему нѣтъ.

И сама по себѣ мысль г. Забужнаго совершенно неправильна. Изъ вражды къ діаволу никакъ нельзя сдѣлать вывода къ непорочному зачатію. Обѣтованіе говоритъ о враждѣ къ діаволу не только жены, но и сѣмени ея. Дѣйствительно, враждовали съ діаволомъ всѣ святые люди Ветхаго Завѣта, всѣ, подобные Іову, «рабы Божіи», (Іова I, 8) и слѣдовательно одно изъ двухъ: или всѣ эти ветхозавѣтные рабы Божіи, враждовавшіе съ діаволомъ, должны быть зачаты непорочно, какъ и «раба Господня» (Лук. I, 38), или эта «раба Господня» должна быть также зачата въ первородномъ грѣхѣ, какъ и всѣ «рабы Божіи».

«Въ Св. Писаніи, ищетъ другого доказательства г. Забужный, мы читаемъ и то, что пророкъ Іеремія и св. Іоаннъ Предтеча, ради ихъ высокаго призванія, были освящены Господомъ Богомъ еще въ утробѣ матери. Но если такъ, то можно ли сомнѣваться въ томъ, что Пресв. Дѣва, призванная быть матерію Господа, удостоилась большей чести и была освящена не только послѣ зачатія, подобно Іереміи и

Іоанну, но *въ самый моментъ своего зачатія*». Опять въ выводѣ дается больше, чѣмъ въ посылкѣ. Изъ того, что Господь освятилъ Іеремію и Іоанна Предтечу во чревѣ, хотя они и не были зачаты непорочно, слѣдуетъ только то, что непорочное зачатіе вовсе не является условіемъ освященія.

Итакъ, и эта опора новоизмышленнаго ученія падаетъ, и приходится признать, что ней въ Священномъ Писаніи о немъ не говорится.

Если же г. Забужный ссылается на свое «мнѣніе», на доводы разума, на приличіе, то на это можно бы отвѣтить словами Св. Писанія: «Кто разумѣ умъ Господень, или кто совѣтникъ Ему бысть; яко не испытаны судове его и неизслѣдованы путіе его» (Римл. XI, 34, 35). «Не суть совѣти Мои, якоже совѣты ваши, ниже яко же путіе ваши путіе Мои. Но яко отстоитъ небо отъ земли, тако отстоитъ путь Мой отъ путей вашихъ, и помышленія ваша отъ мысли Моея (Ис. 55, 8, 9). Эти божественныя слова надлежало бы помнить тѣмъ, кто свои мнѣнія и соображенія вмѣшиваетъ въ разбирательство совѣтовъ Божіихъ, особенно въ такомъ таинствѣ, какъ воплощеніе Сына Божія, гдѣ надлежало бы съ покорною вѣрою принимать только то, что открыто въ Словѣ Божіемъ и не при-

бавлять своихъ умствованій къ тому, что Св. Духъ благоволилъ открыть апостоламъ для передачи вѣрующимъ.

Отчаявшись найти библейскія свидѣтельства, г. Забужный ссылается на отцовъ Церкви и на богослужебныя книги, именующія Божію Матерь «пресвятою, все непорочною, единою непорочною» и т. д. «Но врядъ ли, замѣчаетъ онъ, можно было усвоить ей такія названія, если бы она, наравнѣ къ прочими людьми, была причастна первородному грѣху». Очевидно, и самъ авторъ чувствуетъ слабость своего аргумента, если выражается такъ неувѣренно («врядъ ли»). И дѣйствительно, всѣ эти наименованія исчерпывающимъ образомъ объясняются другими основаніями, при которыхъ предположеніе непорочнаго зачатія становится излишнимъ. «Единою непорочною» Церковь именуетъ Божію Матерь не потому, что она непричастна первородному грѣху, а потому, что она единственная изъ женщинъ была предочищена при зачатіи Спасителя Духомъ Святымъ и единственная изъ женщинъ осталась Дѣвою и во время рожденія и по рожденіи отъ нея Христа. Г. Забужный высказываетъ мысль, что непорочными нужно назвать и всѣхъ младенцевъ, которые умерли ранѣе, чѣмъ могли согрѣшить лично. Но г. Забужный

забываетъ, что первородный грѣхъ, лежащій и на младенцахъ, не остался на Матери Божіей, хотя изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что бы она была освобождена отъ него съ перваго момента своего бытія, а не во время Благовѣщенія. Итакъ, никакихъ ни библейскихъ, ни святоотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу новаго догмата г. Забужный привести не въ состояніи, но не потому, чтобы онъ ихъ не зналъ, а потому, что ихъ *нѣтъ*. «Непорочное зачатіе нельзя доказать ни изъ Священнаго Писанія, ни изъ Преданія», писалъ 26 іюля 1850 года папѣ архіепископъ парижскій, пытаясь отговорить его отъ провозглашенія новаго догмата. Къ тому же самому заключенію пришла и комиссія знаменитѣйшихъ католическихъ богослововъ, которой было поручено разслѣдовать дѣло о новомъ догматѣ и составить проектъ вѣроопредѣленія. Но хотя святоотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу непорочнаго зачатія нѣтъ совершенно, свидѣтельствъ противоположнаго характера найдется не мало. Приведемъ хотя нѣкоторыя. «Плоть Маріи, зачатой обыкновеннымъ образомъ въ беззаконіяхъ, была безспорно *плоть грѣха*, отъ которой однакоже родился Сынъ Божій въ подобіи плоти грѣха [1]).

[1]) Фульгентій († 533) святой Западной церкви Ep. XVII. De incarn. et grat. Ml 65, 458.

«Никто не изъятъ отъ грѣха первороднаго, и *сама Матерь Искупителя*. Чуждый закона грѣховнаго, Онъ родился отъ жены, *бывшей подъ закономъ грѣха*» [1]). «Безъ всякаго сомнѣнія, плоть Іисуса Христа не есть плоть грѣха, но только подобіе плоти грѣха... она одна составляетъ въ этомъ отношеніи исключеніе; всякая другая плоть есть плоть грѣха. Отсюда слѣдуетъ, что похоть, отъ которой І. Христосъ не восхотѣлъ быть зачатымъ, есть начало распространенія его въ мірѣ. Тѣло Маріи, хотя *и произошло отъ похоти*, но не сообщало ея тому тѣлу, которое зачато не отъ нея» (т. е. не отъ похоти [2]). «Христосъ никогда не имѣлъ грѣха и не принялъ плоти грѣха, хотя принялъ ее *отъ материей плоти грѣха*» [3]). Подобныхъ мѣстъ можно бы привести не мало, если бы мы не боялись увеличить размѣры статьи. И опять приходится значитъ признать, что и въ Св. Преданіи не можетъ найти опоры новоизмышленное ученіе, также какъ не могло оно найти этой опоры и въ Священномъ Писаніи.

Прибѣгаетъ, наконецъ, г. Забужный и

---

[1]) Василій, еп. Селевкійскій, сл. 2-е, на Р. Хр.
[2]) Бл. Августинъ, «Contra Iulian». V, 52. Ml. 44, 174.
[3]) Онъ же, De peccat. merit. II, 38. Ml. 44, 813

къ православнымъ богослужебнымъ книгамъ, стараясь найти въ нихъ указаніе на ученіе о непорочномъ зачатіи. Безнадежная попытка! Неужели православная Церковь, создавшая эти книги и столько лѣтъ пользующаяся ими, не замѣтила до сихъ поръ, что въ нихъ есть ученіе о непорочномъ зачатіи, и ждала того времени, пока кто-нибудь, пришедъ отъ-нудѣ, не укажетъ ей на это? И дѣйствительно, гдѣ же хотя малѣйшій намекъ на непорочное зачатіе въ приведенныхъ г. Забужнымъ словахъ изъ богослуженія 9 сентября: «Спасеніе всего начальницы, блаженнѣйшій Іоакимъ и Анна славная чистую и непорочную и пречистую Богородицу родиша... Яко отъ солнца солнце и отъ луны луна, отъ Анны и Іоакима всенепорочная Отроковица родися и просвѣти міра концы Своимъ сіяніемъ». Кромѣ обычныхъ эпитетовъ, указывающихъ лишь на приснодѣвство Богоматери и свободу Ея отъ произвольныхъ грѣховъ, здѣсь своеобразно лишь сравненіе Богоматери съ солнцемъ и луной, но вѣдь и Іоакимъ сравнивается здѣсь съ солнцемъ, и Анна съ луной. Что же, значитъ, и о нихъ дается мысль, что они зачаты непорочно?

Если Богоматерь называется «непорочной», то отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы

она и зачата была непорочно. «Непорочными» или въ латинскомъ текстѣ *immaculatos* апостолъ Павелъ называетъ и вѣрующихъ колоссянъ (Кол. 1, 2), но, конечно, зачатыми непорочно онъ ихъ не считалъ.

Непонятно также, въ чемъ именно видитъ г. Забужный указаніе на непорочное зачатіе, приводя слова: «Ты едина во всѣхъ родѣхъ, Дѣва пречистая, Мати Божія показалася еси. Ты Божества была еси обиталище, всенепорочная» (13 сент.) или «Тя честно ублажаемъ, едину чистую и нескверную» (15 августа на утрени) или «Порока въ Тебѣ и скверны нѣсть отнюдь, Дѣво, обиталище паче явилися еси небесныхъ благостей, въ Тебѣ бо вселися добродѣтелей вся святыня, всенепорочная» (13 ноября). Все это опять говоритъ лишь о святости и приснодѣвствѣ Богоматери, а вовсе не о непорочномъ зачатіи.

Повидимому, подтверждаютъ католическое ученіе слова сѣдальна изъ 3 пѣсни канона на 9 декабря: «Ея же *святое* почтимъ зачатіе». Г. Забужный печатаетъ даже эти слова курсивомъ. Но терминъ «святой» вовсе не включаетъ въ себя непремѣнно признаки свободы отъ первороднаго грѣха. Въ библейскомъ словоупотребленіи «святой»—это значитъ не «безгрѣшный», а

«находящійся во особыхъ отношеніяхъ къ Богу». Поэтому святымъ можетъ быть и то, что стоитъ внѣ сферы нравственныхъ опредѣленій—напримѣръ, мѣсто (Мѳ. XXIV, 15), (Дѣян. VI, 13; XXI, 25), городъ (Мѳ. IV, 5; XXVII, 53; Апок. XI 2; XXI, 2; XXII, 19), земля (Дѣян. VII, 33), гора (2 Петр. I, 8) и друг. Народъ еврейскій также называется святымъ (Римл. XI, 16), но не потому, чтобы онъ былъ свободенъ отъ первороднаго грѣха, а потому, что былъ поставленъ въ особыя отношенія къ Богу. Святыми назывались и всѣ первенцы мужескаго пола также не потому, что они были свободны отъ первобытнаго грѣха. Тѣмъ болѣе можно было назвать святымъ зачатіе Богоматери, по его особому значенію въ планахъ Божественнаго домостроительства, какъ предначатіе нашего спасенія.

И если бы богослужебныя книги дѣйствительно заключали въ себѣ мысль о непорочномъ зачатіи, то неужели мысль объ этомъ догматѣ была бы выражена въ одномъ лишь мѣстѣ и притомъ въ словахъ, которыя во всякомъ случаѣ прямого указанія на этотъ догматъ не содержатъ? Сколь ни много пѣснопѣній и молитвъ посвящены въ православной Церкви Пресвятой Дѣвѣ, сколь ни много писали въ похвалу ея восточные церковные писатели,

нигдѣ не найдемъ мы среди самыхъ возвышенныхъ похвалъ ей мысли объ ея непорочномъ зачатіи.

Г. Забужный думаетъ найти основаніе въ пользу догмата и въ его исторіи: «Можно согласиться съ тѣмъ, пишетъ онъ, что не всѣмъ сразу было извѣстно и понятно, въ чемъ именно заключалась святость Богородицы». Далѣе оказывается, что вопросъ о томъ, не заключается ли эта святость и въ непорочномъ зачатіи, былъ поднятъ лишь по поводу установленія въ восточной Церкви праздника 9 декабря и то, когда онъ перешелъ на западъ.

Долгое время, пишетъ г. Забужный, въ обоюдныхъ (?) преніяхъ по этому вопросу истина все болѣе и болѣе раскрывалась и Церковь, руководимая Духомъ Святымъ, склонялась (!) все болѣе и болѣе къ повсемѣстному признанію особенной привиллегіи Богородицы, именно непорочнаго зачатія».

Неужели г. Забужный не видитъ, что излагая такъ исторію догмата, онъ самъ разрушаетъ все, что только передъ этимъ старался создать, всѣ ссылки на Священное Писаніе и Священное Преданіе? Вѣдь если ученіе о непорочномъ зачатіи было «извѣстно и понятно» апостоламъ, то они, конечно, передали бы это сокровище вѣрнымъ такимъ способомъ, чтобы тѣ могли его при-

нять, т. е. въ формѣ удобопонятной для всѣхъ. А если оно не было извѣстно апостоламъ, и сдѣлалось извѣстнымъ лишь въ IX вѣкѣ, то напрасно было бы искать основанія для него въ Священномъ Писаніи и Преданіи. Очевидно, авторъ приравниваетъ догматъ къ научнымъ истинамъ, которыя дѣйствительно раскрывались «въ обоюдныхъ преніяхъ» и человѣчество склонялось къ ихъ признанію дѣйствительно постепенно. Не такъ мыслитъ о догматахъ православная Церковь. Вся совокупность догматическихъ истинъ во всей ихъ полнотѣ и ясности разъ навсегда передана Церкви и различіе можетъ быть лишь въ степени ясности и полноты постиженія ихъ отдѣльными вѣрующими, а задача Церкви, состояла лишь въ томъ, чтобы выразить эти истины въ такой словесной формѣ, которая бы защищала ихъ отъ искаженій инакомыслящихъ. Г. Забужный хочетъ сопоставить католическое ученіе о непорочномъ зачатіи съ постановленіями III вселенскаго собора о томъ, что Пресвятую Дѣву должно именовать Богородицей. Но между первымъ и вторымъ нѣтъ никакого сходства. Церковь съ самыхъ первыхъ дней своего существованія признавала, что родившійся отъ Дѣвы Маріи былъ Богъ. III вселенскій соборъ сдѣлалъ общеобяза-

тельнымъ не новую догматическую *истину*, а формулировку ея въ терминѣ «Богородица», тогда какъ Римскій соборъ 1854 г. захотѣлъ сдѣлать общеобязательной новое догматическое положеніе, котораго раньше, по словамъ самого же г. Забужнаго, Церковь не сознавала и не признавала.

Итакъ, никоимъ образомъ нельзя согласиться съ мыслію о. Забужнаго, что «если ученіе о непорочномъ зачатіи въ нѣкоторомъ смыслѣ ново, то должно сказать, что новымъ въ свое время были всѣ члены символа вѣры и всѣ соборныя опредѣленія».

Г. Забужный указываетъ, что это ученіе было «повсемѣстно принято и въ южно-русской Церкви въ XVI—XVIII вѣкахъ». Но прежде всего, странно то, что, если поводомъ къ возбужденію вопроса, по словамъ самого г. Забужнаго, было установленіе въ восточной Церкви праздника 9 декабря, а этотъ праздникъ здѣсь существуетъ еще съ VII вѣка, то почему до XVI вѣка въ восточной Церкви не только это ученіе не было признано, но даже и вопроса о немъ не возникало. Непонятно и то, почему это ученіе явилось здѣсь именно въ XVI вѣкѣ. Однако, если мы припомнимъ бѣдственное положеніе православной Церкви въ южной Россіи въ это

время, припомнимъ, что почти лишенные іерархіи, вынужденные посылать кандидатовъ въ клирики для образованія въ іезуитскія школы, преслѣдуемые государствомъ южно-русскіе православные вообще легко подчинялись инославнымъ вліяніямъ, усваивая то католическія, то протестантскія мнѣнія, напримѣръ, мнѣніе о времени пресуществленія Святыхъ Даровъ, о дозволительности второбрачія для священнослужителей, то причина появленія у нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ ученія о непорочномъ зачатіи будетъ ясна. Оно явилось какъ результатъ вліянія латинской школы на отдѣльныхъ православныхъ богослововъ. Но никакъ нельзя сказать, что оно было принято южно-русскою церковью, ибо ни на одномъ соборѣ оно признано не было. Да и отдѣльные богословы скоро уразумѣли его ложность, когда отъ школьныхъ вліяній перешли въ область соборнаго сознанія церковнаго.

Г. Забужный упомпнаетъ, что этого мнѣнія держались архіепископъ Черниговскій Лазарь Барановичъ, св. Димитрій Ростовскій, Іоакимъ Голятовскій, Ѳеодосій Черниговскій, но забываетъ упомянуть о томъ, что всѣ эти іерархи вняли голосу патріарха Московскаго Іоакима и отказались отъ латинскаго мнѣнія, которое, впро-

чемъ, тогда не было признано догматомъ и римскою церковью. «Будучи отъ насъ обличены, писалъ патріархъ, писаньми св. отецъ и ихъ древле-печатными книгами, совершенно покорились намъ со всею своею паствою, и во всемъ согласишася съ восточною святою Церковью и святѣйшими четырьми патріархи» [1]). «Почему русскимъ пастырямъ и руководителямъ, спрашиваетъ въ заключеніе г. Забужный, Димитрію Ростовскому, Лазарю и Ѳеодосію Черниговскимъ, Іоанникію Голятовскому позволено было принимать это ученіе, а намъ этого нельзя?».

Но въ томъ-то и дѣло, что и имъ не было позволено принимать это ученіе даже въ качествѣ частнаго мнѣнія, а тѣмъ болѣе не было позволено считать его общеобязательнымъ догматомъ церковнымъ, каковымъ считаютъ его латиняне.

Г. Забужный пытается запугать противниковъ догмата указаніемъ на наказаніе, постигшее патріарха Іоакима. «Іоакимъ, пишетъ онъ, вычеркивая изъ твореній св. Димитрія его ученіе, все равно не поколебалъ престолъ славы Небесной Владычицы; но не перстъ ли Божій въ томъ, что двадцать лѣтъ спустя послѣ того са-

---

[1]) Остенъ, листъ 102 на оборотѣ.

мый престолъ Московскихъ патріарховъ былъ уничтоженъ Петромъ Великимъ, и имя ихъ вычеркнуто изъ исторіи?»

Кто, когда и гдѣ вычеркнулъ изъ исторіи имя Московскихъ патріарховъ, изъ коихъ одинъ недавно былъ даже канонизованъ русскою Церковью, намъ неизвѣстно, и думается, что это просто pia fraus со стороны ретиваго полемиста; что же касается замѣны патріарха Святѣйшимъ Синодомъ, то, очевидно, г. Забужный забылъ, что эта замѣна произошла спустя уже болѣе десяти лѣтъ послѣ кончины патріарха Іоакима и даже послѣ кончины его преемника.

Въ заключеніе должно рѣшительно возстать противъ заявленія г. Забужнаго, будто отрицать непорочное зачатіе—это значитъ «колебать престолъ славы Небесной Владычицы». Этотъ обычный упрекъ католиковъ можетъ быть примѣненъ только къ протестантамъ, но никакъ не къ православной Церкви, которая, не взирая и на упреки сектантовъ въ «маріолатріи», непрестанно прославляетъ Ту, Которой величіе «сотвори сильный», и Которую, по Ея же пророчеству, «ублажатъ всѣ роды» (Лук. I, 46, 50). Православная Церковь ублажаетъ и величаетъ Богородицу, называетъ Ее присноблаженною и

пренепорочною, Матерью Бога нашего, честнѣйшею херувимовъ и славнѣйшею безъ сравненія серафимовъ. Въ молитвахъ своихъ православная Церковь обращается къ Богоматери, какъ ближайшей къ Богу ходатайцѣ и дерзновеннѣйшей предстательницѣ о мірѣ христіанскомъ. Икона Богоматери ставится въ иконостасѣ на первомъ мѣстѣ послѣ иконы Спасителя. На проскомидіи священнослужитель ставитъ частицу въ честь Богоматери одесную Агнца съ пророчественными словами: «предста Царица одесную Тебе». Событіямъ изъ жизни Богоматери посвящены четыре двунадесятыхъ праздника. Много праздниковъ посвящены Ея чудотворнымъ иконамъ. Ей посвящены многіе, весьма многіе храмы. Почти всѣ моленія (эктеніи) заканчиваются воспоминаніемъ о Предстательницѣ за эти моленія, о Пресвятѣй, Пречистѣй, Преблагословенной, Славной Владычицѣ нашей Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи. И если при всемъ томъ православная Церковь не учитъ о непорочномъ зачатіи, то это не значитъ, что она умаляетъ славу Царицы небесной или колеблетъ престолъ Ея. Наоборотъ, послѣднее дѣлаютъ именно тѣ неразумные почитатели Богоматери, которые хотятъ возвеличить Ее не тѣмъ, что открыло намъ о Ней Слово Божіе, а тѣмъ,

что создало ихъ собственное воображеніе. «Вѣдь если Пресвятая Дѣва, справедливо говоритъ одинъ православный богословъ, происходя отъ Адама согрѣшившаго, зачалась подобно всѣмъ его потомкамъ во грѣхѣ первородномъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, воспользовавшись дарами благодати, при постоянной бдительности надъ Собою, взошла на высоту добродѣтелей, на которую не восходилъ никто изъ земнородныхъ,—сохранила чистоту сердца отъ всякой преступной мысли, отъ всякаго произвольнаго грѣха, а Своею непорочностію и святостію превзошла самихъ ангеловъ, то все это составляетъ величайшій собственный ея подвигъ, собственное Ея стяжаніе, личныя Ея заслуги, удостоившія Ее быть избранною въ Матери Сыну Божію. Но если Она, по новому ученію римской церкви, была изъята отъ первороднаго грѣха въ самомъ Своемъ зачатіи, то иной подумалъ бы, что святость и добродѣтели Ея требовали меньшей бдительности надъ Собою, были слѣдствіемъ болѣе естественнаго стремленія Ея къ добру, нежели произвола и усилій. И въ такомъ случаѣ не будетъ ли новый римскій догматъ уменьшать, а не увеличивать достоинство, славу и честь Преблагословенной»? [1]).

[1]) «Взгляды православнаго на новый догматъ». «Хр. Чт.». 1857 г., іюль, стр. 39.

Magna est veritas et praevalebit. невольно воскликнешь при чтеніи *главъ, посвященныхъ чистилищу и индульгенціямъ* въ книгѣ новѣйшаго католическаго полемиста г. Забужнаго «Въ защиту вѣры». Думая защитить католичество, авторъ невольно свидѣтельствуетъ объ истинности ученія православнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если бы эти пункты католической догматики были истинны, то что сдѣлалъ бы католическій полемистъ? Онъ изложилъ бы это ученіе со всею рѣзкостью и опредѣленностью, противопоставилъ бы ему столь же ясно изложенное ученіе православія и затѣмъ доказалъ бы превосходство перваго надъ вторымъ.

Ничего подобнаго не видимъ мы у г. Забужнаго. Излагая католическое ученіе, онъ боится высказать его рѣзко и опредѣленно, онъ подчеркиваетъ въ немъ лишь тѣ стороны, которыя сближаютъ его съ ученіемъ православія, оставляя въ тѣни остальныя, онъ почти не пытается найти опоры для него въ св. Писаніи и Преданіи, а стремится найти доказательства въ его пользу въ близости его или даже въ совпаденіи его съ ученіемъ Церкви православной. Отрицаніе чистилища, пишетъ онъ, ведетъ «къ отреченію и отъ ученія и практики самой восточной Церкви» и далѣе подробно, развиваетъ эту мысль.

Индульгенціи г. Забужный называетъ православнымъ терминомъ «отпусты» и говоритъ, что эти отпусты существуютъ не у однихъ только католиковъ и что «понятіе о нихъ мы встрѣчаемъ и въ православныхъ богослужебныхъ книгахъ».

И вотъ у читателя книги г. Забужнаго невольно возникаетъ вопросъ: вѣдь если католическій полемистъ самъ стѣсняется изложить во всей опредѣленности католическое ученіе, какъ бы опасаясь сдѣлать ясной его внутреннюю ложность, если главное доказательство въ его пользу онъ видитъ въ близости его къ ученію православному, то какая же нужда принимать это ученіе, какая нужда замѣнять православную чистую истину ея католическимъ суррогатомъ?

Обратимся теперь къ частностямъ.

Г. Забужный жалуется, что «люди, ищущіе вездѣ причины раздора, привязываются къ католикамъ и изъ-за ученія о чистилищѣ». А между тѣмъ и православная Церковь, признавая молитвы за умершихъ, тѣмъ самымъ признаетъ-де, что существуетъ какое-то среднее состояніе между адомъ и раемъ. «Какая бы была польза, спрашиваетъ г. Забужный, какая въ ней надобность въ молитвѣ за умершихъ, если, послѣ смерти тѣла души было бы непремѣнно или переносимы въ царство небес-

ное или ввергаемы въ вѣчный адъ? Вѣдь душамъ, блаженствующимъ въ раю съ Христомъ и святыми, не нужны наши молитвы».

Во-первыхъ Церкви земной не открыта загробная участь чадъ Церкви. «Можетъ иногда случиться, соглашается самъ г. Забужный, что Церковь молится объ упокоеніи тѣхъ, которыя уже допущены къ лицезрѣнію Христа; но она молится за нихъ тогда потому, что она не имѣетъ еще увѣренности въ ихъ спасеніи». Прекрасно. Но вѣдь если такъ, то Церковь можетъ молиться и за осужденныхъ судомъ Божіимъ, потому что, Церковь не имѣетъ увѣренности и въ ихъ гибели. Не забудемъ и того, что различіе между прошедшимъ и настоящимъ существуетъ только для насъ, а не для Того, у Кого «всѣ живы суть» и слѣдовательно, когда бы мы ни молились за умершаго, молитва наша можетъ повліять на измѣненіе его участи на частномъ судѣ.

Но и сама по себѣ мысль, что душамъ, блаженствующимъ въ раю и ввергнутымъ въ адъ, наша молитва не нужна совершенно, неправильна и имѣетъ чисто протестантскій характеръ. Наша молитва нужна и въ томъ и въ другомъ случаѣ и для насъ самихъ, и для тѣхъ, за кого мы молимся. Наша молитва нужна и праведнымъ потому, что, во первыхъ, и праведные спа-

саются, какъ члены Церкви, въ общеніи съ другими членами, выраженіемъ чего служитъ молитва [1]), а во вторыхъ, что и праведные не имѣютъ всесовершенной святости, свойственной лишь Тому, Кто и въ ангелахъ своихъ усматриваетъ недостатки и въ третьихъ потому, что въ дому Отца небеснаго «обители многи суть». (Іо. 14, 2; ср. Апок. 6, 11; 7, 9; 4, 4; Мѳ. 5, 22) и степени богообщенія; различны, при чемъ степени эти до страшнаго суда не опредѣлены окончательно (Мѳ. 12, 32; Ап. 6, 10). Еще болѣе нужны молитвы за праведниковъ намъ самимъ, потому что онѣ укрѣпляютъ связь нашу съ лучшими членами Церкви и этимъ способствуютъ и нашему спасенію.

Точно также нужны молитвы и за находящихся во адѣ грѣшниковъ, разумѣется, если они при жизни не совсѣмъ отпали отъ единства церковнаго и сами хотятъ своего спасенія и нашихъ молитвъ за нихъ (1 Іо.

---

[1]) Не зная загробной участи скончавшихся, православная Церковь всѣхъ скончавшихся въ вѣрѣ склонна считать святыми и все же о всѣхъ молится. Въ каноническомъ памятникѣ XII вѣка: «Вопросы Кирика» говорится: «Не грѣховъ бо дѣля поемъ надъ мертвыми, но яко надъ святыми: должны бо есмы *всякаго христьянина свята мнѣти*, а Богъ судитъ всѣмъ». См. *Павлова*. Памятники древне-русскаго канонич. права. Изд. 2-е. 1908 г., стр. 36.

5, 16; Мѳ. 22, 31, 32). Вѣдь и во адѣ есть безконечно различныя степени мученій и степени эти до страшнаго суда не опредѣлены окончательно и потому милосердіе Божіе можетъ смягчить и облегчить мученія осужденныхъ. О таковомъ смягченіи и облегченіи и говоритъ молитва св. Василія Великаго, на которую ссылается г. Забужный «о иже во адѣ держимыхъ, о мирѣ, ослабленіи и свободѣ ихъ». «Св. Василій, пишетъ г. Забужный, очевидно, подъ именемъ ада не понимаетъ геенны, т. е. мѣста вѣчныхъ мученій, а что то иное». Конечно св. Василій не понимаетъ подъ именемъ ада ту геенну, въ которую будетъ *при страшномъ судѣ* ввержѳнъ и самый адъ (Апок. 20, 13, 14), но несомнѣнно и то, что когда св. Василій говоритъ объ адѣ, онъ разумѣетъ именно адъ, т. е. мѣсто мученій грѣшныхъ душъ до страшнаго суда, а никакъ не чистилище, какъ хочется г. Забужному.

Нужны молитвы за осужденныхъ на частномъ судѣ грѣшниковъ и для насъ самихъ, по скольку въ нихъ выражается наша любовь къ нашимъ заблудшимъ братьямъ.

О необходимости молитвъ и принесенія безкровной жертвы какъ за блаженствующихъ праведниковъ, такъ и за осужденныхъ на частномъ судѣ грѣшниковъ вполнѣ

ясно учатъ отцы Церкви. Слово Божіе учитъ, что мы должны молиться и «о всѣхъ святыхъ» (Еф. 6, 18, 19; Ср. Кол. 4, 3; 2 Кор. 1, 10, 11), не ограничивая лишь нашу молитву святыми живущими.

Вотъ что говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, обращаясь къ родителямъ умершаго:

«Кому же, скажешь ты, оставить одежды, домы, рабовъ, поля? Ему же, и при томъ съ большею безопасностію, нежели при жизни его; для сего нѣтъ никакихъ препятствій. Ибо если варвары сожигаютъ вмѣстѣ съ умершими ихъ имущества, то тѣмъ паче ты долженъ отослать вмѣстѣ съ умершимъ принадлежащее ему имущество, *дабы умершаго облекло въ большую славу*; если онъ отошелъ отселѣ грѣшнымъ, разрѣшило его отъ грѣховъ, если *праведнымъ, увеличило его награду и воздаяніе*... Не напрасно бываютъ приношенія за умершихъ, не напрасно молитвы, не напрасно милостыня. Все это установилъ Духъ Святый, чтобы мы приносили другъ другу взаимную пользу. Ибо видишь, тотъ получаетъ пользу чрезъ тебя, а ты получаешь пользу ради него. Ты истратилъ имущество, рѣшившись сдѣлать (другому) доброе дѣло, и ты для него сдѣлался виновникомъ спасенія, а онъ для тебя виновникомъ милостыни. Не сомнѣвайся, что это принесетъ благій плодъ.

Не напрасно діаконъ возглашаетъ: «*о иже о Христѣ усопшихъ*» и «*о иже памяти ихъ совершающихъ*». Не діаконъ изрекаетъ эти слова, но Духъ Святый: разумѣю дарованіе Его... Для чего, думаешь ты, бываютъ приношенія *за* мучениковъ и они призываются въ этотъ часъ? Хотя они—мученики, хотя это—(приношеніе) *за* учениковъ, но великая честь быть вспомянутымъ въ присутствіи Господа, во время совершенія такой смерти, страшной жертвы, неизреченныхъ таинствъ. Какъ предъ лицомъ сидящаго царя всякій можетъ испрашивать, что хочетъ, когда же онъ встанетъ, тогда что бы ни говорили, будутъ говорить напрасно: также и здѣсь, пока предлежитъ таинство, то *для всѣхъ* величайшая честь удостоиться поминовенія. Вмѣстѣ съ этимъ таинодѣйствіемъ благовременно вспоминаются и согрѣшившіе. Подобно тому, какъ въ то время, когда празднуются побѣды царей, прославляются и тѣ, *которые въ то время находятся въ узахъ... точно также и тѣ.* Это—время побѣднаго торжества... Зная это, будемъ помнить, какія утѣшенія мы можемъ доставить умершимъ, дабы и имъ и намъ сподобиться обѣтованныхъ благъ» [1]).

---

[1]) Бесѣда 31 на Ев. Матѳ.

Даже въ томъ случаѣ, когда молитва относится къ такимъ лицамъ, нравственное состояніе и участь которыхъ совершенно безнадежны, нельзя сказать, чтобы молитва за нихъ, если она совершается не вопреки суду церковному, была дѣломъ ненужнымъ. Во всякомъ случаѣ Богъ приметъ эту жертву любви съ пользой для молящихся, подобно тому, какъ людьми цѣнятся самоотверженныя попытки спасти утопающаго, хотя бы и оказалось невозможнымъ спасти жизнь его.

Итакъ, желая защитить чистилище, католическій полемистъ, вѣроятно, неожиданно для себя, оказался противникомъ ученія святоотеческаго и сообщникомъ ученія протестантскаго.

Но этого мало. Слово Божіе учитъ насъ не тому только, что и степени блаженства и степени мученій безконечно разнообразны, а и тому, что до страшнаго суда между страданіями и блаженствомъ нѣтъ такой границы, которую не могло бы снять милосердіе Божіе. Этого совершенно не допускаетъ г. Забужный. «Божественное откровеніе учитъ насъ, пишетъ онъ, что изъ геенны нѣтъ выхода, нѣтъ спасенія». Но нельзя смѣшивать адъ въ смыслѣ состоянія грѣшныхъ душъ по смерти до страшнаго суда съ геенной въ собственномъ

смыслѣ, т. е. съ состояніемъ души и тѣла грѣшниковъ послѣ страшнаго суда, которымъ должно замѣниться это первое состояніе (Апок. 25, 13, 14, ср. 1 Кор. 15, 54, 55; Пс. 20, 8; Осіи 13, 14). Изъ такой геенны выхода дѣйствительно нѣтъ. Нѣтъ выхода и изъ ада, но нѣтъ выхода только силами самихъ находящихся во адѣ.

Этому и только этому учитъ притча о богатомъ и Лазарѣ, на которую ссылается г. Забужный. Здѣсь говорится только то, что пропасть между адомъ и лономъ Авраамовымъ не переходятъ *хотящіе* это сдѣлать, т. е. что личная воля за гробомъ не можетъ ни спасти, ни погубить скончавшихся. Но тоже слово Божіе говоритъ намъ, что Господь Іисусъ «имать *нынѣ* ключи смерти и ада» (Апок. I, 18), и слѣдовательно можетъ и нынѣ отворять двери ада и освобождать оттуда узниковъ, какъ освободилъ ихъ при Своемъ сошествіи во адъ (1 Петр. 3, 18, 19), если только ихъ грѣхи таковы, что они могутъ быть прощены «въ будущемъ вѣкѣ» (Матѳ. 22, 31, 32) и если они преклоняются предъ именемъ Іисуса (Фил. 2, 10, 11).

Св. отцы выясняютъ намъ возможность загробнаго измѣненія участи скончавшихся, хотя и не принесшихъ пло-

довъ, достойныхъ покаянія и находящихся во адѣ, но умершихъ съ сѣменами спасительной вѣры въ Господа Іисуса, не благодаря ихъ подвигамъ, невозможнымъ за гробомъ, а благодаря участію ихъ въ жизни церковной. «Человѣкъ, пріобрѣтшій и малую закваску добродѣтели, пишетъ св. Аѳанасій Великій, хотя не успѣлъ охлѣботворить оной, однакоже имѣлъ такое намѣреніе, но не могъ исполнить онаго или по безпечности или по нерадѣнію или по недостатку мужества и потому, что отлагалъ сіе день за день, не останется въ забвеніи у праведнаго Судіи, когда будетъ онъ нечаянно застигнутъ и пожатъ; напротивъ того, Богъ по смерти такового, возбудитъ ближнихъ его, направитъ мысли ихъ, привлечетъ сердца, преклонитъ души и подвигнутыя симъ поспѣшатъ онѣ подать ему помощь и пособіе. И поелику Владыка коснулся сердецъ ихъ, восполнятъ они недостатки отшедшаго» [1]).

«Развѣ не замѣчали вы, говоритъ святой Ефремъ Сиринъ, что когда зрѣетъ живое вино въ виноградникѣ, бродитъ и мертвое въ глиняномъ сосудѣ? И если, возлюбленные мои, когда одна луковица растетъ въ полѣ, другая даетъ ростки въ домѣ, то не

[1]) Толк. на Ев. Луки, гл. 13, ст. 21; Твор. изд. М. 1854 г. Т. IV, стр. 505; Mg. 27, 1401—1402.

тѣмъ ли паче должны чувствовать умершіе, когда творятъ о нихъ память? Сыны Маттаѳіины, содержа только образъ истины, жертвами, какъ написано, изгладили грѣхи осквернившихся языческими приношеніями и падшихъ въ сраженіи (2 Макк. 12, 40 — 46). Не тѣмъ ли паче священники Сына Божія святыми жертвами и молитвами устъ своихъ могутъ очищать грѣхи умершихъ» [1]). Особенно подробно доказываетъ возможность посмертнаго измѣненія по молитвамъ Церкви участи находящихся во адѣ до страшнаго суда св. Іоаннъ Дамаскинъ, относя слова: «воздастъ комуждо по дѣломъ его» (Римл. 2, 6) и «еже аще сѣетъ человѣкъ, тожде и пожнетъ» (Галат. 6, 7) не ко времени загробному, а ко времени второго пришествія Христова («Слово о почившихъ въ вѣрѣ»).

Г. Забужный ссылается на осужденіе V вселенскимъ соборомъ заблужденія Оригена, что мучимые въ гееннѣ [2]) въ свое время спасутся. Но прежде всего пятый вселенскій соборъ за это ученіе Оригена не осуждалъ, а осудилъ за другія его неправильныя мнѣнія [3]). Дѣйствительно, Оригенъ осужденъ

[1]) Твор. М. 1852 г., ч. VII, стр. 212 –213.

[2]) Не забудемъ, что у г. Забужнаго геенна=аду.

[3]) См. Трулльскаго соб. пр. 1. Нѣкоторые *католическіе* ученые оспариваютъ и самый фактъ осужденія Оригена V всел. соборомъ. См. Hefele, Conciliengesch. II. 790, 850, 898 сл.

былъ константинопольскимъ соборомъ 543 года и въ эдиктѣ Юстиніана того же года, но не за ученіе о возможности освобожденія изъ ада до страшнаго суда, а за ученіе объ апокатастасисѣ, т. е. о всеобщемъ спасеніи и людей и демоновъ послѣ страшнаго суда въ концѣ временъ, о чемъ г. Забужный могъ бы прочитать у *католическаго* ученаго епископа Гефеле [1]). Это ученіе Оригена имѣетъ сходство не съ православнымъ ученіемъ объ облегченіи страданій умершихъ по молитвамъ живущихъ, а, какъ правильно указываетъ «Православное Исповѣданіе» (отвѣтъ на вопросъ 66), именно съ католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, такъ какъ ученіе объ апокатастасисѣ основывается на совершенно той же мысли, что и ученіе о чистилищѣ, а именно, что страданія сами по себѣ имѣютъ очистительное значеніе. Оригенъ былъ лишь послѣдовательнѣе католиковъ, приписывая очистительную силу посмертнымъ мученіемъ не только до Страшнаго суда, но и послѣ него.

Итакъ изъ факта существованія молитвы за умершихъ нельзя дѣлать вывода къ существованію чистилища, ибо, во-первыхъ, эти

[1]) Conciliengesch. II, 789. 9 тезисъ эдикта Юстиніана гласитъ: «Кто говоритъ или думаетъ, что наказанія демоновъ и безбожниковъ людей суть только временныя и когда-либо окончатся и настанетъ апокатастасисъ,—анаѳема».

молитвы могутъ способствовать нравственному усовершенствованію самихъ молящихся и во-вторыхъ, онѣ могутъ возвышать блаженство праведныхъ и облегчать страданія грѣшныхъ и, даже, по милосердію Божію, способствовать ихъ освобожденію изъ ада до послѣдняго Суда.

Если отъ ученія о дѣйственности молитвъ за умершихъ никакъ нельзя сдѣлать вывода къ существованію чистилища, то, въ свою очередь, отъ ученія о чистилищѣ нельзя сдѣлать вывода къ необходимости молитвъ за умершихъ. Ученіе о чистилищѣ возникало и развивалось въ связи съ своеобразнымъ ученіемъ католичества объ оправданіи и индульгенціяхъ. Это признаютъ и новѣйшіе католическіе богословы. «Католическое ученіе о чистилищѣ, пишетъ, напр., Ассбергеръ, коренится во всемъ католическомъ ученіи объ оправданіи и, въ частности, въ ученіи, что вмѣстѣ съ тяжелыми грѣхами и вѣчными наказаніями не всегда отпускаются и всѣ временныя наказанія, а также на ученіи о существенномъ различіи между грѣхами простительными и тяжелыми» [1]). Въ самомъ дѣлѣ, если бы католическая церковь совершенно отвергла дѣйственность молитвъ за умершихъ, то въ сущности ученіе о

[1]) *Buchberger*, Kirchenlexikon, B. I, s. 1435, Fegfeuer.

чистилищѣ отъ этого нисколько не пострадало бы. Къ мысли о необходимости чистилища католики пришли на основаніи ученія о томъ, что для удовлетворенія правдѣ Божіей недостаточно одного вмѣненія намъ заслугъ Іисуса Христа, а нужны и наши собственныя страданія и въ особенности за простительные грѣхи, и если эти страданія мы не претерпѣли еще здѣсь на землѣ, то должны претерпѣть ихъ за гробомъ, въ чистилищѣ. Эти наказанія, эти мученія и есть обычный, обязательный для всѣхъ путь къ очищенію. Молитвы же церковныя, по выраженію г. Забужнаго, «только сокращаютъ время этихъ томленій или приносятъ душамъ какое-нибудь облегченіе». Слѣдовательно, если бы даже не было молитвъ церковныхъ за умершихъ, то помилованные грѣшники лишь нѣсколько долѣе побыли бы въ чистилищѣ. Итакъ, если г. Забужный, толкуя о чистилищѣ, выставляетъ на первый планъ молитвы за умершихъ, не связанныя съ этимъ ученіемъ, и оставляетъ въ тѣни католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка, то это лишь полемическій пріемъ. Очевидно и самъ г. Забужный понимаетъ, что, изложи онъ это ученіе какъ слѣдуетъ, православный человѣкъ отвернулся бы отъ него.

Ученіе объ удовлетвореніи состоитъ въ томъ, что въ крещеніи дается намъ оставленіе грѣховъ первороднаго и личныхъ, совершенныхъ до крещенія, а въ покаяніи отпускаются вина грѣховная и вѣчныя наказанія за грѣхи, но не наказанія временныя за произвольные грѣхи послѣ крещенія. За каждый такой произвольный грѣхъ человѣкъ долженъ принести личное удовлетвореніе правосудію Божію, личную уплату, выкупъ, понести временныя наказанія въ видѣ эпитиміи. Если это временное наказаніе человѣкъ не успѣетъ выполнить на землѣ, то онъ долженъ выполнить ихъ за гробомъ, для чего и существуетъ чистилище.

Уже самое исходное положеніе этого ученія, т. е. что человѣкъ долженъ принести удовлетвореніе правосудію Божію за личные грѣхи, противорѣчитъ тому основному христіанскому догмату, что Христосъ принесъ полное и совершенное удовлетвореніе правосудію Божію однажды-навсегда за всѣ грѣхи и за весь родъ человѣческій.

Совершенно непонятно, почему крестная жертва, освобождая человѣка отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, не освобождаетъ его и отъ наказаній, возложенныхъ здѣсь на землѣ или въ чистилищѣ.

Если заслуги Христа безмѣрны, то къ

чему же еще удовлетвореніе со стороны человѣка? А если это удовлетвореніе нужно, то, значитъ, удовлетвореніе, принесенное Сыномъ Божіимъ, неполно. Или, быть можетъ, правосудіе Божіе само нарушаетъ заповѣдь: да не отомстиши дважды за едино?

Самая мысль о необходимости удовлетворенія Богу въ видѣ временныхъ страданій человѣка противорѣчитъ ученію о Богѣ, какъ вѣчной, всесовершенной любви. Временныя страданія въ сей жизни имѣютъ не каратольное, а педагогически - исправительное значеніе. «Азъ, ихъ же аще люблю, обличаю и наказую» (Апок. III, 19). Заставляя испытывать силу зла, Господь возбуждаетъ этимъ къ добру волю человѣка, заставляетъ ее измѣнять свое направленіе, и это-то измѣненіе всей настроенности человѣка, покаяніе, μετάνοια, а вовсе не страданія, сами по себѣ имѣютъ спасительное значеніе для насъ.

Но если земныя страданія имѣютъ исправительное значеніе, то важно не количество ихъ, а дѣйствіе, ими произведенное на нашу волю, а потому нельзя думать, что нужна извѣстная сумма страданій и извѣстная продолжительность ихъ, вслѣдствіе чего приходится часть ихъ отлагать на загробную жизнь. Духовный переворотъ мо-

жетъ быть и мгновеннымъ, и тогда нѣтъ нужды въ дальнѣйшихъ страданіяхъ. Христосъ обѣщалъ рай благоразумному разбойнику, у котораго, конечно, было немало всякихъ грѣховъ, не черезъ продолжительной періодъ загробныхъ страданій, а «днесь». Нельзя примирить ученіе о страданіяхъ чистилища, какъ средствѣ удовлетворенія правдѣ Божіей и съ ученіемъ, что въ загробномъ состояніи нѣтъ мѣста какимъ-либо личнымъ подвигамъ. Въ очахъ Божіихъ имѣетъ цѣнность лишь то, что мы дѣлаемъ по своей волѣ, лишь тѣ страданія, которыя мы пріемлемъ на себя ради высшихъ духовныхъ цѣлей. Загробныя же страданія отъ нашей воли зависѣть не могутъ, а потому и никакой цѣнности предъ Богомъ имѣть не могутъ. Если уже вѣчныя мученія грѣшниковъ ни въ малѣйшей степени не могутъ служить удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, то тѣмъ болѣе не могутъ служить такимъ удовлетвореніемъ мученія временныя.

Безнадежна и ссылка г. Забужнаго на ученіе о мытарствахъ. Житія святыхъ—памятникъ не такой авторитетности, чтобы на немъ можно было основать новый догматъ.

И притомъ, какъ признаетъ и самъ Забужный, мытарства—«это только образное изложеніе ученія о частномъ судѣ, постигающемъ каждую душу послѣ смер-

ти». Но вѣдь частный судъ—одно, а чистилище—совсѣмъ другое. Вмѣстѣ съ тѣмъ мысли о томъ, что посмертныя мученія сами по себѣ имѣютъ спасительную силу, совершенно нѣтъ въ Четьихъ-Минеяхъ, гдѣ таковое значеніе приписывается лишь молитвамъ Церкви и милостынѣ.

«Отрицая такое состояніе души (т. е. чистилище), заканчиваетъ г. Забужный, мы были бы вынуждены допустить одно изъ трехъ: или то, что всѣ молитвы Церкви за усопшихъ не имѣютъ никакого значенія для нихъ..., или то, что въ нашихъ молитвамъ нуждаются души, достигшія вѣчнаго блаженства, но это лишено смысла; или, наконецъ, то, что по нашимъ молитвамъ души освобождаются изъ геенны, но это нечестиво и осуждено на вселенскомъ соборѣ».

Все это было бы справедливо, можно отвѣтить на это, если бы не было разныхъ степеней и блаженства и мученій, если бы состояніе умершихъ до страшнаго суда было одинаково съ состояніемъ послѣ него и если бы земная и небесная Церковь не были частями единой Церкви.

Закончимъ главу о чистилищѣ приговоромъ, вынесеннымъ этому новоизмышленному ученію двумя авторитетными памятниками православнаго учительства.

Въ «Православномъ Исповѣданіи» мы читаемъ: «Нигдѣ въ Писаніи не упоминается о чистилищномъ огнѣ, то есть, чтобы было временное какое наказаніе, очищающее души по смерти. При томъ, очевидно, что по смерти душа не можетъ принять ни одного таинства церковнаго. Если бы она могла что-нибудь сдѣлать въ удовлетвореніе за грѣхи свои, то могла бы имѣть участіе и въ таинствѣ покаянія, и Церковь правильно поступаетъ, что приноситъ за умершихъ безкровную Жертву и возсылаетъ Богу молитвы за отпущеніе грѣховъ ихъ. Сами же онѣ не терпятъ никакого наказанія, посредствомъ котораго бы очищались» (Отв. на вопр. 66).

«Души людей, говорится въ «Посланіи восточныхъ патріарховъ, впадшихъ въ смертные грѣхи и при смерти не отчаявшихся... нисходятъ во адъ и терпятъ за учиненные ими грѣхи наказанія, не лишаясь впрочемъ надежды на облегченіе ихъ. Облегченіе же получаютъ онѣ по безконечной благости, чрезъ молитвы священниковъ и благотворенія, совершаемыя за умершихъ, а особенно силою безкровной Жертвы» (Членъ 18).

Защитѣ *индульгенцій* г. Забужный даетъ форму діалога между православнымъ крестьяниномъ Григоріемъ и католикомъ

Яномъ. Конечно Янъ разбиваетъ своего противника на всѣхъ пунктахъ и ученіе объ индульгенціяхъ торжествуетъ по всей линіи. Методъ, посредствомъ котораго достигается такой блестящій результатъ,— тотъ же самый, что и въ вопросѣ о чистилищѣ. И здѣсь г. Забужный какъ бы стѣсняется изложить католическое ученіе во всей его ясности и опредѣленности, а усиленно пытается вдвинуть католическое ученіе объ индульгенціяхъ въ рамки православнаго ученія объ эпитиміяхъ. «Отпусты, говоритъ онъ,—это послабленіе или снисхожденіе, оказываемое Церковью кающимся грѣшникамъ, въ сокращеніи имъ церковной эпитиміи, не только вслѣдствіе личныхъ заслугъ кающихся, но и по заслугамъ святыхъ». И вотъ, исходя изъ такого опредѣленія, г. Забужный и доказываетъ, что сокращеніе церковныхъ эпитимій есть и въ православной Церкви и что, слѣдовательно, православные писатели могутъ нападать на индульгенціи только потому, что они «исковеркали» его до неузнаваемости. Увы,' не православные исковеркали это ученіе, а самъ г. Забужный, очевидно, въ тайнѣ сознавая, что защитить ученіе объ индульгенціяхъ въ его подлинномъ содержаніи и смыслѣ невозможно, скрылъ отъ православныхъ подлинное католическое ученіе.

Беремъ новѣйшій католическій богословскій словарь, одобренный католической духовной цензурой и находимъ здѣсь совсѣмъ иное опредѣленіе индульгенціи. «Индульгенція, читаемъ мы здѣсь, это доставляемое церковными властями изъ церковной сокровищницы отпущеніе временныхъ наказаній за грѣхъ, которыя должно претерпѣть или въ этой или будущей жизни послѣ прощенія вины за грѣхъ» [1]). Такимъ образомъ существеннымъ элементомъ въ понятіе индульгенціи входитъ ученіе о необходимости претерпѣть на землѣ и въ чистилищѣ временныя наказанія за грѣхъ для удовлетворенія правдѣ Божіей и ученіе о церковной сокровищницѣ, т. е. сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ святыхъ, которыми замѣняются эти наказанія. Но мы уже видѣли, что православная Церковь не признаетъ ни чистилища, ни значенія временныхъ наказаній, какъ средство удовлетворить правдѣ Божіей. Не признаетъ она и существованія сокровищницы сверхдолжныхъ заслугъ святыхъ. А отсюда слѣдуетъ, что никакого сходства по существу между сокращеніями эпитиміи и индульгенціями быть не можетъ.

Прежде всего эпитиміи—это не времен-

---

[1]) *Buchberger*, Kirchenlexikon, I, 19.

ныя наказанія за грѣхъ. По католическому ученію опредѣленное количество временныхъ наказаній налагается на насъ Богомъ и потому нести ихъ мы обязаны во всякомъ случаѣ, такъ что если не успѣемъ вынести ихъ изъ этой жизни, то должны дотерпѣть ихъ въ чистилищѣ. По православному же ученію эпитиміи—это не наказанія, а средство къ исправленію раскаявшихся грѣшниковъ, средство для укрѣпленія воли въ добрѣ. Эпитимія—это своего рода повязка, наложенная на вывихнутый или больной членъ, нужная лишь до тѣхъ поръ, пока членъ этотъ не поправится окончательно. Такимъ образомъ мысль о наказаніи совершенно чужда этому установленію церковному.

Но если эпитимія—не наказаніе, то и сокращеніе ея ничего общаго не имѣетъ съ индульгенціей. Тогда какъ индульгенція—есть замѣна наказанія грѣшника заслугой посторонняго лица, святого—сокращеніе эпитиміи всегда и всецѣло обусловливается нравственнымъ состояніемъ только того лица, на котораго она наложена. «Пріявшіе отъ Бога власть вязати и рѣшити, гласитъ 102 правило Трулльскаго собора, должны разсматривати качество грѣха и готовность согрѣшившаго ко обращенію и тако употребляти приличное не-

дугу врачеваніе, дабы, не соблюдая мѣры въ томъ и другомъ, не утратити спасенія недугующаго. Посему духовное врачебное искусство являющему подобаетъ, во-первыхъ, разсматривать расположеніе согрѣшившаго и наблюдати, къ здравію ли онъ направляется, или напротивъ, собственными нравами привлекаетъ къ себѣ болѣзнь, и како между тѣмъ учреждаетъ свое поведеніе: и аще врачу не сопротивляется и душевную рану чрезъ приложеніе предписанныхъ врачествъ заживляетъ: въ таковомъ случаѣ по достоинству возмѣривати ему милосердіе. Ибо у Бога и у пріявшаго пастырское водительство *все* попеченіе о томъ, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную зміемъ уврачевати». Этимъ ученіемъ о сокращеніи эпитимій всякая мысль о необходимости временныхъ наказаній за грѣхъ для удовлетворенія правдѣ Божіей и о возможности замѣны ихъ подвигами другихъ людей прямо исключается.

Внутреннее различіе между сокращеніемъ эпитимій и индульгенціями ясно проявляется и во внѣшнихъ признакахъ. Тогда какъ эпитиміи всегда входятъ въ таинство покаянія, индульгенціи обычно даются внѣ этого таинства. Тогда какъ сокращеніе эпитимій, обусловливаясь испра-

вленіемъ грѣшника, всегда дается только одному лицу въ отдѣльности, индульгенціи часто даются безъ разбора и безъ всякаго вниманія къ нравственному состоянію заразъ многимъ лицамъ. Наконецъ, тогда какъ по истеченіи срока эпитимій, опредѣленнаго при ея назначеніи или сокращеніи, подвергшійся ей никогда не обязывается вновь нести ея, разумѣется, если эпитимія не будетъ наложена вновь, индульгенціи часто даются на опредѣленный срокъ.

Сближеніе индульгенцій съ эпитиміями г. Забужный пытается подтвердить рядомъ историческихъ ссылокъ.

«Изъ посланія св. Павла къ Коринѳянамъ, пишетъ онъ, мы знаемъ, что онъ наложилъ на одного грѣшника тяжкую эпитимію, а потомъ, по просьбѣ Коринѳянъ, снялъ съ него часть этого наказанія. А вѣдь это было ничто иное какъ отпустъ».

Нѣтъ, не было индульгенціей, отвѣтимъ мы, ибо коринѳскому грѣшнику эпитимія сокращена не потому, что апостолъ нашелъ возможнымъ вмѣнить ему чьи-то заслуги, а единственно потому, что нравственное состояніе самаго грѣшника измѣнилось, что отлученіе отъ общенія съ вѣрными произвело въ немъ скорбь, раскаяніе и исправленіе (2 Кор. 2, 6—8), такъ что нужда въ эпитиміи уже исчезла.

«Павелъ утвердилъ и любовь, толкуетъ это мѣсто св. Григорій Богословъ, *когда увидѣлъ исправленіе*, и причину представилъ, да не многою скорбію пожертъ будетъ таковый, обремененный чрезмѣрностью наказаній» [1]).

Далѣе г. Забужный ссылается на «мирныя грамоты» мучениковъ падшимъ, съ просьбой снять съ нихъ часть наказанія. «Епископы, пишетъ г. Забужный, изъ-за заслугъ мучениковъ сокращали кающимся отступникамъ время епитиміи, т. е. давали имъ отпусты по заслугамъ мучениковъ».

Здѣсь г. Забужный хочетъ оправдать древнимъ злоупотребленіемъ болѣе новое. Дѣйствительно, въ древней Церкви находились мученики, которые настолько возгордились своими подвигами, что думали, будто ихъ заслуги покрываютъ грѣхи падшихъ. Но отцы и соборы рѣшительно осудили таковое заблужденіе. «Для мученика, пишетъ Тертулліанъ, выражая обще-церковное ученіе, достаточно, если своими заслугами онъ загладитъ свои собственные грѣхи. Кто, кромѣ Сына Божія, своею смертію можетъ избавить отъ смерти другого? Это признакъ гордости и неблагодарности расто-

---

[1]) Твор., ч. 3, стр. 269, М. 1844.

чать другимъ то, что пріобрѣтено для себя дорогою цѣною. Если ты и самъ грѣшникъ, то какимъ образомъ елей твоего свѣтильника можетъ быть полезнымъ и тебѣ и мнѣ» [1]). Дѣйствительно, притча о десяти дѣвахъ, которую, очевидно, имѣетъ въ виду здѣсь церковный писатель, является лучшимъ опроверженіемъ и ученія о сверхдолжныхъ заслугахъ и ученія объ индульгенціяхъ. Тѣ же самыя мысли развивалъ и св. Кипріанъ въ своемъ трактатѣ «о падшихъ» [2]). Въ соборныхъ и отеческихъ правилахъ, касающихся сокращенія эпитимій падшимъ (1 всел. пр. 12; анкирск. прав. 5, 16; Григор. Нисск. прав. 4, 5 и др.), нигдѣ не допускается мысли, чтобы причиной сокращенія срока эпитимій могли быть заслуги другого, а вездѣ единственной причиной этого сокращенія является измѣненіе нравственнаго состоянія самаго падшаго— его страхъ, слезы, терпѣніе, благотворенія, доказывающія искренность и рѣшительность его обращенія къ Богу.

Г. Забужный пытается установить генетическую связь между эпитиміями и индульгенціями. «Когда вѣра христіанская ослабла и христіане не хотѣли уже принимать

[1]) De pudicitia, c. XXII; Ml. 2, 1081.
[2]) «Христ. Чт.» 1847, ч. 2, стр. 194—195 и отдѣльно; Mg. 4, 494.

на себя такихъ тяжкихъ эпитимій, то Церковь отмѣнила публичное покаяніе, чтобы не удалять людей отъ исповѣди, но оставить имъ возможность примиренія съ Богомъ», пишетъ онъ. Но совершенно непонятно, какимъ образомъ отмѣна публичнаго покаянія могла повести къ замѣнѣ эпитимій индульгенціями.

Публичное покаяніе вышло изъ употребленія еще въ V вѣкѣ, а эпитиміи остались въ православной Церкви и до настоящаго времени. Если вѣрующіе «не хотѣли принимать на себя тяжкихъ эпитимій», то, казалось бы, что отсюда могло бы произойти лишь одно слѣдствіе, что Церковь замѣнила тяжкія эпитиміи болѣе легкими, дабы, по слову Іоанна Златоуста, «зашивая прорѣху, не сдѣлать большей дыры, и поднимая падшаго, не ввергнуть его въ пропасть» [1]). Такъ дѣйствительно и было, и если г. Забужный, утверждая, что замѣна эпитимій индульгенціями произошла въ связи съ отмѣной публичнаго покаянія, не говоритъ, когда именно это произошло, то думается, дѣлаетъ это не безъ намѣренія, ибо исторически такой связи не было.

Даже въ современной практикѣ православной Церкви старается отыскать като-

[1]) О священствѣ, слово 2-е, ср. на 2 Коринѳ. Бесѣда 4.

лическій полемистъ слѣды индульгенцій. Онъ ссылается на православный Требникъ, гдѣ предписывается духовнику дать кающемуся за тяжкія грѣхи канонъ — запрещеніе Св. Таинъ на долгіе годы и въ то же время разрѣшается сокращать сроки запрещенія, если кающійся «произволитъ» принять на себя нѣкоторые подвиги — поклоны, милостыню, постъ и т. п. и гдѣ о 12 правилѣ Никейскаго собора говорится, что оно «оставляетъ епископамъ власть или умножити или умалити запрещеніе». Но вѣдь ни тамъ, ни здѣсь нѣтъ малѣйшаго намека на то, что срокъ эпитиміи можно сокращать въ зависимости отъ чьихъ-либо постороннихъ заслугъ, и тамъ и здѣсь это сокращеніе ставится въ зависимость единственно отъ нравственнаго состоянія самаго кающагося, отъ его произволенія и слѣдовательно никакого намека на индульгенціи здѣсь нѣтъ. Г. Забужный долженъ бы обратить вниманіе уже на то, что во второмъ приведенномъ имъ мѣстѣ епископамъ разрѣшается не только умалити, но и *умножити* запрещенія, чѣмъ всякая мысль объ индульгенціяхъ безусловно исключается.

Помимо эпитимій г. Забужный въ защиту индульгенцій ссылается еще на молитвы христіанъ другъ о другѣ. «За то,

чего не хватаетъ до полнаго удовлетворенія справедливости, Церковь приноситъ Господу Богу страданія Спасителя, заслуги Божіей Матери и тѣхъ святыхъ, которые вытерпѣли болѣе, чѣмъ заслужили за свои собственныя прегрѣшенія... Если бы одинъ за другого не могъ заслужить, тогда бы мы и не молились другъ о другѣ. Но Богъ, вѣдь, открылъ иное. Изъ Св. Писанія извѣстно, что добрыя дѣла одного могутъ принести пользу, а дурныя—вредъ многимъ другимъ. Содомлянъ Богъ обѣщалъ простить, если бы въ городѣ нашлось по крайней мѣрѣ, десять праведниковъ. За грѣхи царя Давида Богъ наказалъ заразой весь народъ израильскій, и потомъ, за его же заслуги помиловалъ осажденный врагами городъ. Подобно тому какъ въ древнее время весь народъ израильскій, такъ теперь всѣ христіане въ очахъ Божіихъ—одно большое семейство. А вѣдь въ семьѣ бываетъ, что заслугами одного пользуются всѣ остальные. Верховный распорядитель на землѣ всѣхъ духовныхъ благъ Церкви, папа, можетъ распредѣлить ихъ такъ, чтобы заслуги и покаянія (sic!) святыхъ послужили на пользу, прежде всѣхъ, тѣмъ или инымъ людямъ. Это онъ и дѣлаетъ, давая отпусты».

Прежде всего обращаетъ вниманіе недо-

пустимое смѣшеніе заслугъ Искупителя и добрыхъ дѣлъ святыхъ.

Заслуги Искупителя суть дѣла искупленія, дара незаслуженной людьми милости Божіей (Еф. II, 4—5, 8—9), тогда какъ добрыя дѣла святыхъ суть *плоды* благодатнаго освященія, дарованнаго намъ ради заслугъ Спасителя (Іо. XV, 4—5). Слѣдовательно, значеніе тѣхъ и другихъ—совершенно различное и объединять ихъ въ одну сокровищницу нельзя. Если заслуги Іисуса Христа достаточны для спасенія всего человѣчества, то добавлять къ нимъ какія-либо другія заслуги излишне.

Затѣмъ, неужели г. Забужный не видитъ, что на молитвѣ другъ за друга никакъ нельзя обосновать индульгенцій, такъ какъ молитвы и индульгенціи суть понятія другъ друга взаимно исключающія. Молитва есть обращеніе къ милосердію Божію, есть просьба, чтобы Господь сдѣлалъ то, чего мы не заслужили. Молитва всегда сопровождается сознаніемъ вины, недостатка и просьбой о томъ, чтобы Господь поступилъ съ нами не такъ, какъ того требуетъ справедливость, чтобы Онъ «не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ намъ». Наоборотъ индульгенціи, вмѣняя намъ заслуги другихъ, устраняютъ это сознаніе недостатка и виновности, а вмѣстѣ съ нимъ и молитвенное

настроеніе какъ у имѣющихъ сверхдолжныя заслуги, такъ и у получающихъ ихъ, такъ и у самаго «распорядителя духовныхъ благъ церкви». О чемъ молиться тѣмъ, у кого есть не только все должное, но и сверхдолжное? Имъ незачѣмъ молиться не только о себѣ, но и о другихъ, и достаточно лишь сдѣлать какъ бы заявленіе о переводѣ своихъ сверхдолжныхъ заслугъ на другое имя. Незачѣмъ молиться и тому, кто получаетъ индульгенцію, ибо его вина или недостатокъ уже возмѣщены заслугой другого. И самъ папа вовсе не молится о томъ, чтобы Богъ по Своему милосердію вмѣнилъ грѣшникамъ заслуги праведныхъ, а въ силу полноты своей власти переводитъ заслуги однихъ на другихъ. Только относительно чистилища католическіе богословы дѣлаютъ исключеніе, говоря, что папа можетъ давать находящимся тамъ индульгенціи только молитвенно (per modum suffragii), хотя, по мнѣнію большинства богослововъ, это заступничество папы дѣйственно всегда и непремѣнно. Ничего подобнаго не видимъ мы въ тѣхъ библейскихъ примѣрахъ, на которые ссылается г. Забужный. Авраамъ просилъ не о томъ, чтобы Господь вмѣнилъ Содомскимъ грѣшникамъ сверхдолжныя заслуги праведныхъ, а о томъ, чтобы онъ, по милосердію Своему,

помиловалъ городъ, если онъ весь не развратился еще до конца. Точно такъ же при Давидѣ Господь *помиловалъ*, какъ пишетъ самъ Забужный, осажденный врагами городъ, т. е. сдѣлалъ то, на что населеніе города, хотя среди его находился и Давидъ, не имѣло права.

Самая мысль о существованіи у святыхъ какихъ-то сверхдолжныхъ заслугъ глубоко противна христіанскому міровоззрѣнію. «Аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истины нѣсть въ насъ» (1 Іоан. 1, 8); «егда сотворите вся повелѣнная всемъ, глаголите, яко раби неключими есмы, яко, еже должни бѣхомъ сотворити, сотворихомъ» (Лук. 17, 10)—всѣмъ христіанамъ безъ исключенія говоритъ Слово Божіе. И нельзя думать, что оно учитъ лишь смиренію, а не констатируетъ дѣйствительнаго положенія вещей. Въ правилахъ Карѳагенскаго собора мы читаемъ: «Опредѣлено относительно изреченія святаго Іоанна апостола: *аще речемъ,—яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истины нѣсть въ насъ:* кто должнымъ возмнитъ разумѣти сіе тако, яко речетъ: смиренномудрія ради не подобаетъ глаголати, яко грѣха не имамы, а не ради того, яко истинно тако есть, тотъ да будетъ анаѳема» [1]).

[1]) Прав. 128.

«Опредѣлено и сіе, аще кто речетъ «яко святые въ молитвѣ Господней: *остави намъ долги наша* (Мѳ. 6, 12) не о себѣ глаголютъ, поелику имъ уже не нужно сіе прошеніе, но о другихъ грѣшныхъ, находящихся въ народѣ ихъ..., таковый да будетъ анаѳема»[1]).

«Опредѣлено и сіе: аще кто полагаетъ, яко самыя слова молитвы Господней, въ коихъ говоримъ: *остави намъ долги наша*, святыми произносятся по смиренію, да будетъ анаѳема» [2]). Но если святые сами не только не имѣютъ чего-либо сверхдолжнаго, но всегда имѣютъ долги передъ Богомъ, то ясно, что никакой сокровищницы сверхдолжныхъ заслугъ святыхъ быть не можетъ, а слѣдовательно не должно быть и индульгенцій. Въ Церкви есть только одна сокровищница—сокровищница благодати, стяжанной кровію Господа нашего Іисуса Христа: «нѣсть бо иного имене подъ небесемъ даннаго въ человѣцѣхъ, о немъ же подобаетъ спастися намъ» (Дѣян. 4, 12).

Всякая мысль объ избавленіи насъ отъ наказаній за грѣхи путемъ вмѣненія намъ сверхдолжныхъ заслугъ другихъ совершенно чужда и Священному Писанію и св. отцамъ. «Братъ не избавитъ, читаемъ

[1]) Прав. 129.
[2]) Прав. 130.

мы въ Псалтыри, избавитъ ли человѣкъ? Не дастъ Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своея» (Пс. 48, 8).

«Если кто станетъ обѣщать тебѣ,—пишетъ дѣвѣ св. Амвросій Медіоланскій, прощеніе отъ человѣковъ: то ты не обольщайся таковымъ обѣщаніемъ. Ибо такъ какъ ты собственно противъ Господа согрѣшила, то и отъ Него Самаго надлежитъ тебѣ ожидать совершеннаго уврачеванія» [1]). «Человѣкъ, поучаетъ св. Василій Великій, и за собственные грѣхи не можетъ дать Богу умилостивительной жертвы. Какъ же возможетъ сдѣлать это за другого!.. Братъ не можетъ искупить брата своего и каждый человѣкъ самъ себя... потому что и самъ повиненъ грѣху» [2]).

Конечно, святые могутъ вспомоществовать намъ въ спасеніи, но вовсе не путемъ какого-то перевода на насъ не существующихъ у нихъ сверхдолжныхъ заслугъ, а единственно своимъ сильнымъ предстательствомъ предъ милосердіемъ Божіимъ (Быт. 20, 7; Іов. 42, 8; Еф. 6, 18), подобно предстательству Авраама (Быт. 18, 22—25), на которое напрасно ссылается г. Забужный. Объ этомъ же

[1]) О паденіи дѣвы, посвятившей себя Богу; Ml, 16, 391.

[2]) Бесѣда на пс. 48. Твор. ч. I, стр. 358—359 М. 1845; Mg. 29, 440.

предстательствѣ говоритъ и молитва къ Богоматери изъ мѣсячной Минеи подъ 13 ноября, на которую также ссылается г. Забужный.

Точно такъ же и житіе Василія Новаго, упоминающее о «мѣшкѣ съ сокровищами», собранными трудами св. Василія и данномъ душѣ, преходящей воздушныя мытарства, подъ сокровищами разумѣетъ сокровища милости Божіей, собранныя молитвенными трудами святого. Не говоримъ уже о томъ, что нельзя ссылаться на памятникъ недостаточной авторитетности и притомъ излагающій истины вѣры не прямо, а въ образахъ, допускающихъ различныя истолкованія.

Послѣ того, какъ основные аргументы г. Забужнаго въ пользу индульгенцій—сближеніе ихъ съ сокращеніемъ срока эпитимій и ссылка на существованіе молитвъ другъ за друга—опровергнуты, выяснить ложь остальныхъ его доводовъ недолго.

Г. Забужный упрекаетъ прежде всего православныхъ богослововъ въ искаженіи ученія объ индульгенціяхъ.

На самомъ же дѣлѣ можно говорить не объ искаженіи этого ученія православными, а о неустойчивости этого покоящагося на ложномъ основаніи ученія у самихъ католиковъ. Мы уже видѣли, что и самъ г. За-

бужный въ апологетическихъ видахъ не рѣшается изложить это ученіе въ его подлинномъ видѣ. Г. Забужный особенно настаиваетъ на той мысли, что индульгенціи—это отпущеніе не грѣховъ, а лишь временныхъ наказаній за нихъ. «Кто оскорблялъ Бога, пишетъ онъ, тотъ также у насъ, какъ и у васъ долженъ изгладить этотъ грѣхъ черезъ исповѣдь». Это отчасти справедливо, такъ какъ въ настоящее время индульгенціи касаются только наказаній. Но справедливо и то, что прежде въ католической церкви давались полныя отпущенія именно отъ грѣховъ (plena remissio peccatorum). Что здѣсь не разумѣется лишь наказаніе за грѣхъ, видно изъ того, что многія индульгенціи прямо говорятъ, что онѣ даютъ отпущеніе не только наказанія, но и вины (indulgentia a poena et a culpa). Одною изъ такихъ индульгенцій была индульгенція, данная Целестиномъ V въ 1294 г. Мартинъ V отмѣнилъ такія индульгенціи, но потомъ онѣ появились снова, и знаменитые тезисы—Лютера (5, 20 и 34) были направлены не противъ индульгенцій вообще, которыя Лютеръ тогда еще не отрицалъ, а именно противъ индульгенцій «a culpa», дѣйствительно, дѣлавшихъ ненужнымъ таинство покаянія.

Фактъ существованія индульгенцій «и отъ вины» признается даже добросовѣстными католическими богословами, напримѣръ, Беллярминомъ и Суарецемъ.

Возмущается г. Забужный и православными книжечками объ индульгенціяхъ, гдѣ говорится, что папы выдумали отпусты, т. е. индульгенціи, чтобы разбогатѣть отъ этого, что индульгеніи продаютъ за деньги, отчего богатѣютъ ксендзы и архіереи.

«Ну ужъ это наглая ложь!» восклицаетъ г. Забужный и далѣе выясняетъ, что прежде папы дѣйствительно давали индульгенціи жертвователямъ на отнятіе Гроба Господня у турокъ, на постройку храма св. Петра въ Римѣ.

«Теперь же уже и этого не случается. Теперешніе отпусты даются только взамѣнъ за различныя молитвы, посѣщенія больныхъ и иныя добрыя дѣла. Значитъ, теперь-то уже совсѣмъ незачѣмъ хулить наши отпусты», заключаетъ г. Забужный.

Нетрудно замѣтить, что г. Забужный отвѣчаетъ не на вопросъ. Вопросъ идетъ о томъ, давались ли въ католической церкви индульгенціи за деньги, а г. Забужный уклоняется отъ этого щекотливаго вопроса и говоритъ, что деньги, полученныя отъ индульгенцій, шли на добрыя дѣла. Допустимъ на минуту, что такъ дѣйствительно

всегда и было, но все же приходится признать тотъ фактъ, что индульгенціи давались за деньги. Мало того, г. Забужному приходится признать и то, что такой порядокъ былъ неправильнымъ.

Вѣдь если такой порядокъ былъ хорошъ, то къ чему же отмѣнять его въ настоящее время, къ чему указывать, что теперешніе отпусты за деньги не даются. И дѣйствительно, никакими софизмами нельзя оправдать тотъ порядокъ, когда загробная участь вѣрующихъ зависѣла отъ содержимаго ихъ кошелька.

Но православные богословы правы не только въ томъ, что индульгенціи продавались за деньги, но правы и въ томъ, что онѣ служили средствомъ обогащенія католической іерархіи, начиная съ папъ, кончая епископами и монахами, бравшими индульгенціи на откупъ. Фактъ этотъ столь общеизвѣстенъ и примѣровъ такихъ злоупотребленій столь много, что какъ-то не хочется объ этомъ и говорить, и нужно только удивляться смѣлости г. Забужнаго, рѣшающагося голословно отрицать это. Даже въ упомянутомъ католическомъ словарѣ Бухбергера, гдѣ индульгенціи всячески оправдываются даже путемъ пожертвованія исторической истиной, заявляется: «связанныя съ индульгенціями денежныя пожертвова-

нія послужили поводомъ *къ большимъ злоупотребленіямъ*. Прежде всего они вызвали, особенно въ концѣ Среднихъ вѣковъ, безмѣрное увеличеніе индульгенцій. На индульгенцію стали смотрѣть *какъ на неисчерпаемый источникъ доходовъ*...

Церковь приняла спасительныя мѣры противъ этихъ злоупотребленій на Тридентскомъ соборѣ» [1]).

Да и теперь, если индульгенціи не въ ходу у католиковъ, то только потому, что они боятся вызвать этимъ соблазнъ, а не потому, чтобы они отрицали такой порядокъ принципіально.

«Противъ обычая, читаемъ мы въ томъ же словарѣ, связывать индульгенціи съ денежными жертвами, ничего нельзя возразить по существу».

Итакъ, въ чемъ же «наглая ложь» православныхъ противокатолическихъ книжекъ?

Главой объ индульгенціяхъ собственно и заканчивается догматическая часть книги г. Забужнаго, и далѣе, начиная съ главы «О почитаніи Сердца Іисусова», идетъ защита обрядовыхъ разностей католичества отъ православія.

Такъ какъ, съ одной стороны, авторъ въ общемъ считаетъ допустимой и православ-

---

[1]) *Buchberger*, Kirchenlexicon, I, 21.

ную практику, а съ другой постоянно упрекаетъ православныхъ богослововъ въ «оцѣживаніи комара», узости пониманія вѣры, въ возведеніи обрядовъ на степень догматовъ, то намъ кажется, что самымъ лучшимъ отвѣтомъ на эту часть книги будетъ оставить ее безъ отвѣта, сколь ни соблазнительно иногда обличить вопіющую неправду католическаго полемиста. Оставивъ безъ отвѣта рѣчи г. Забужнаго относительно обрядовъ, мы наглядным образомъ покажемъ, что никогда православная Церковь не придавала обрядамъ догматической важности самимъ по себѣ и если обличала иногда обрядовыя отступленія латинянъ, то только по связи ихъ съ отступленіями догматическими.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ . . . . . 3—5

ЧАСТЬ I.

Внутреннее устройство Христовой Церкви.

Глава 1. Необходимость видимой іерархіи 6—9
2. Форма церковнаго управленія по православному ученію . . . 7
3. Положеніе Государя въ русской Церкви 12
4. Внѣшнее единство Церкви . . 19
» 5. Ученіе о главенствѣ ап. Петра и Священное Писаніе 26
» 6. Какъ смотрѣли на свою власть римскіе папы 44
» 7. Ученіе западныхъ отцовъ Церкви о главенствѣ папъ . . . 59
» 8. Ученіе греческихъ отцовъ Церкви о папской власти 76
» 9. Римскіе папы и вселенскіе соборы 104
» 10. Папство и православныя богослужебныя книги 115
» 11. Мнимая непогрѣшимость римскаго папы 137
» 12. Слабость защиты ученія о папскомъ главенствѣ католическими богословами 150

ЧАСТЬ II.

Раздѣленіе церквей и унія.

Глава 13. Патріархи Фотій и Керулларій 173
» 14. Славянскіе апостолы свв. Кириллъ и Меѳодій 203
» 15. Крещеніе и православіе Руси 207
» 16. Флорентійская и Брестская уніи 217
» 17. Унія и соединеніе церквей . . 223

ЧАСТЬ III.

Новые догматы римско-католической церкви.

Глава 18. Объ исхожденіи Св. Духа . . 247
» 19. О непорочномъ зачатіи Пресвятой Богородицы 412
» 20. Ученіе о чистилищѣ 442
» 21. Объ индульгенціяхъ 460

BX 1751 .2 V35

V zashchitu pravoslavnoi viery

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 10 02 04 002 7